LA PERLA
DAI MOLTI RIFLESSI

Presso le nostre edizioni

S. Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*
O. Clément, *Il respiro dell'oriente. Il volto dell'ortodossia nella storia*
Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Terza collezione*
M. Nicolini-Zani, *La via radiosa per l'oriente*

Invieremo gratuitamente
il nostro Catalogo generale
e i successivi aggiornamenti
a quanti ce ne faranno richiesta.

www.qiqajon.it
www.monasterodibose.it

AUTORE: Sabino Chialà, monaco di Bose
TITOLO: *La perla dai molti riflessi*
SOTTOTITOLO: *La lettura della Scrittura nei padri siriaci*
COLLANA: Spiritualità orientale
FORMATO: 21 cm
PAGINE: 269
IN COPERTINA:

© 2014 EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE
13887 MAGNANO (BI)
Tel. 015.679.264 - Fax 015.679.290

ISBN 978-88-8227-420-7

SABINO CHIALÀ

LA PERLA DAI MOLTI RIFLESSI

La lettura della Scrittura nei padri siriaci

EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE

Agli studenti e ai colleghi
dello Studium biblicum franciscanum
e ai frati del convento della Flagellazione
in Gerusalemme

PREMESSA

La via della seta, questo lungo fiume a più rivoli, che per secoli ha unito il mar Mediterraneo all'oceano Pacifico, non è mai stata solo una via commerciale. Fu percorsa da uomini curiosi, assetati di "altro"; un altro multiforme, costituito da merci, soprattutto spezie e tessuti, ma anche da idee, credenze e tradizioni. A partire dal XIII secolo per queste vie si avventurarono anche missionari latini, diretti verso le terre del sol levante per annunciarvi il vangelo o per farsi ambasciatori di re e papi. Fu così che agli inizi del 1254 un frate francescano originario delle Fiandre francesi, tale Guglielmo di Rubruk, giunse presso la corte dei mongoli per conto di Luigi re di Francia. Il khan Möngke, nel cui impero convivevano rappresentanti di varie religioni – principalmente cristiani siro-orientali, musulmani e buddhisti – aveva tra i suoi passatempi preferiti quello di ascoltare confronti tra i loro esponenti, al fine di saggiare la fondatezza delle rispettive credenze. La parte dei cristiani era d'ordinario affidata ai siro-orientali, presenza tradizionale in quelle terre. Intorno alla festa di Pentecoste del 1254 fu dunque indetta una disputa pubblica. Fra Guglielmo, cogliendo l'importanza del momento, prima che si desse avvio al confronto, volle verificare le competenze di coloro che, suo malgrado, doveva accettare come alleati e rappresentanti della fede cristiana. Ne restò profondamente deluso, e sconsolato annota nel suo diario: *Tunc nestorini nesciuerunt probare aliquid, nisi solum narrare quod Scriptura narrat* ("I nestoriani non seppero dimostrare nulla, ma soltanto ripetevano quello che dice la

Scrittura")[1]. Quindi obietta su questo modo di procedere, rivolgendosi ai suoi alleati: *Ispi non credunt Scripturis; sed uos narretis unum et ipsi narrabunt aliud* ("Questi non credono alle Scritture; voi direte una cosa, loro ne risponderanno un'altra")[2]. L'argomentazione è condivisibile e nasce da una constatazione logica, ma forse nasconde anche la convinzione del francescano che in quella disputa più efficaci delle Scritture sarebbero state altre ben congeniate argomentazioni di cui il pensiero teologico occidentale si era ormai arricchito. Di fronte a sé aveva invece dei cristiani che continuavano a ricorrere semplicemente alla Scrittura. Guglielmo li chiama "nestoriani", secondo l'uso del tempo; oggi, più opportunamente, diremmo "siro-orientali", vale a dire parte dell'antica chiesa mesopotamica i cui missionari erano giunti in quelle terre remote ben prima del pur benemerito e strenuo viaggiatore fiammingo e lì avevano fondato monasteri e chiese.

Questo episodio è solo una piccola tessera di un mosaico ben più ampio e complesso e non va assolutizzato. Mi pare tuttavia emblematico di quanto in questo libro tenterò di narrare: il radicale e multiforme attaccamento dei cristiani siri alle sacre Scritture. Con vicende alterne e nelle forme proprie a ciascuna tradizione, la Bibbia è sempre stata riferimento irrinunciabile nella vita delle chiese; in quelle di tradizione siriaca, tuttavia, essa ha conosciuto un'attenzione particolare, vale a dire persistente e originale, come testimoniano le versioni e i commenti di cui è stata oggetto. Il genio delle chiese siriache si è manifestato anche nel loro approccio alla Scrittura, nel modo di interpretarla. Le opere giunte sino a noi danno prova di una secolare dedizione ai testi sacri che costituiscono la fonte inesauribile della fede dei cristiani siri. Le famose scuole teologiche, i monasteri, le chiese di città e villaggi hanno sempre fatto della Scrittura il cuore della

[1] Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia. "Itinerarium"*, a cura di P. Chiesa, Milano 2011, pp. 248-249.
[2] *Ibid.*

loro ricerca, lasciandoci in eredità una ricca testimonianza di creatività ermeneutica, grazie alla quale un medesimo testo è stato variamente commentato, tenuto conto dell'ambiente in cui fu letto e dell'uditorio cui quell'interpretazione si rivolgeva. L'interrogativo sulla possibilità di una pluralità riconciliata di ermeneutiche – problema oggi tanto dibattuto – ha in questa tradizione una risposta davvero unica e interessante. Esegesi di scuola, lettura spirituale (lectio divina) e lettura omiletica appaiono come tre forme che si completano ed entrano in dialogo, ciascuna mantenendo integro il rigore del proprio metodo.

Le pagine che seguono tentano di dare voce a questa sinfonia di approcci. Dopo una breve presentazione dell'ambito di indagine, le chiese di tradizione siriaca, dell'importanza da esse accordata alle Scritture e della loro trasmissione, nonché delle tradizioni esegetiche nei confronti delle quali i siri sono debitori, si passerà a un percorso di lettura da cui emergerà – mi auguro – la varietà e la ricchezza delle interpretazioni che le Scritture hanno saputo ispirare negli autori che su di esse si sono piegati lungo i secoli. Questo excursus si articola in tre parti, seguendo le divisioni che hanno lacertato tale tradizione, vale a dire: l'epoca indivisa, i padri siro-orientali e i padri siro-occidentali. Come si avrà modo di constatare, nessuna barriera innalzata dagli uomini può toccare il cielo e dunque impedire contatti e scambi, eppure tali divisioni hanno lasciato una traccia storica di cui non si può non tenere conto. Dall'analisi degli autori e dei testi che in vario modo si fanno eco della Scrittura, apparirà così, nella sua diversità e sinfonia, lo splendore della "perla dai molti riflessi".

Quanto segue è il frutto rielaborato di un corso tenuto presso lo Studium biblicum franciscanum di Gerusalemme; è stato anche il vivo interesse mostrato dagli studenti che hanno preso parte a quelle lezioni a convincermi dell'opportunità di consegnare alle stampe queste note. Le dedico dunque in primo luogo a loro, cui auguro di abbeverarsi sempre alla fonte inesauribile delle Scritture e, insieme a loro, ai colleghi dello Studium bibli-

cum e ai frati del convento della Flagellazione, dove ho sempre trovato accoglienza calorosa e fraterna.

Questo libro ha due opere ispiratrici maggiori che tengo a ricordare sin da queste prime pagine: l'ottima sintesi di Sebastian P. Brock, *"Una fontana inesauribile". La Bibbia nella tradizione siriaca*[3], e i pregevoli contributi di Lucas Van Rompay, "The Christian Syriac Tradition of Interpretation" e "Development of Biblical Interpretation in the Syrian Churches of the Middle Ages", pubblicati nella *Hebrew Bible* curata da Magne Saebø[4]. A quelle pagine lucide e accattivanti oso accostare queste mie, esprimendo la mia gratitudine ai loro autori, la cui amicizia e la cui sapienza non cessano di rallegrarmi e di illuminarmi.

Gerusalemme, 19 maggio 2013
Pentecoste

[3] Cf. S. P. Brock, *"Una fontana inesauribile". La Bibbia nella tradizione siriaca*, Roma 2008.

[4] Cf. L. Van Rompay, "The Christian Syriac Tradition of Interpretation", in *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation* I/1, a cura di M. Saebø, Göttingen 1996, pp. 612-641; Id., "Development of Biblical Interpretation in the Syrian Churches of the Middle Ages", *ibid.* I/2, a cura di M. Saebø, Göttingen 2000, pp. 559-577.

INTRODUZIONE

Le chiese di tradizione siriaca

Quando si parla di letteratura siriaca o di storia delle chiese siriache si pensa – e non solo in occidente – di aver a che fare con qualcosa di residuale, periferico, addirittura esotico, insomma uno di quei retaggi più o meno folcloristici di cui l'oriente è ricco! Eppure questa è una prospettiva errata, come si ha modo di verificare non appena se ne approfondisce, anche di poco, la conoscenza. Si tratta infatti di un fenomeno cristiano di capitale importanza sotto vari punti di vista, per la sua ricchezza come anche per la sua particolarità, vale a dire la sua fisionomia propria, il suo genio, che testimonia un "altro" oriente, accanto al meglio noto universo greco-bizantino. Se infatti oggi gli eredi di questa ricca tradizione sono ridotti a piccole comunità disperse tra i vari stati del Medio oriente e soprattutto in diaspora, e tristemente famose a motivo delle difficoltà di ogni genere che si trovano ad affrontare, almeno sino alla metà del II millennio essi hanno conosciuto una fioritura e un'espansione straordinarie.

Tra le varie caratteristiche per cui tale tradizione occupa un posto di rilievo nel mosaico cristiano, vorrei ricordarne solo alcune: l'antichità delle comunità siriache; l'origine semitica di questa espressione cristiana e dunque il suo particolare rapporto con le Scritture e la tradizione ebraica; l'ampiezza e l'originalità del suo patrimonio letterario, purtroppo ancora non adeguata-

mente esplorato, edito e tradotto; l'intensa attività missionaria che monaci e semplici fedeli svolsero sino in terre lontanissime, confrontandosi così con culture e religioni diverse.

Si tratta di una realtà complessa, ragione per cui è più opportuno parlare di "chiese di tradizione siriaca" piuttosto che di "chiesa siriaca". Per definire il campo di indagine sarà dunque necessario fare ricorso ad almeno tre parametri: geografico, linguistico e teologico. Per la geografia, centro di irradiazione è la Siria con la città di Antiochia, chiesa madre dell'intera tradizione; quindi Edessa, capitale dell'Osroene e patria della lingua siriaca, e Seleucia-Ctesifonte, in Mesopotamia, antica sede primaziale della chiesa siro-orientale. Ben presto però, già a partire dal III-IV secolo, i confini si dilatano e dall'area siro-mesopotamica si estendono verso la Persia orientale, la penisola arabica, lo Yemen, l'isola di Socotra, l'Asia centrale, l'India, e più tardi la Cina e il Tibet; e a occidente, verso la Palestina e l'Egitto.

Un secondo parametro utile è quello linguistico: l'idioma originario di tale tradizione, ancora oggi utilizzato nella liturgia, è quella varietà di aramaico che si è soliti chiamare "siriaco". Si afferma normalmente che esso sia attestato come lingua letteraria fino al XIII secolo, ma tracce consistenti sono rintracciabili anche oltre; e dialetti derivanti dal siriaco "classico" sono ancora oggi parlati e scritti in Siria, in Turchia, in Iraq e in Iran, come anche nella diaspora. Il siriaco è la lingua originaria di tale tradizione, ma non fu l'unica: già prima dell'invasione islamica sono attestate tribù di siri arabofoni, come i ghassanidi di fede siro-occidentale, e i lakhmidi di fede siro-orientale; poi in epoca islamica l'arabo sarà utilizzato, in misura sempre crescente, sia come lingua letteraria e liturgica sia nella comunicazione orale, soprattutto in seguito all'avvento al potere della dinastia abbaside, che stabilì il proprio centro amministrativo a Baghdad. Altre lingue utilizzate dai cristiani siri furono il persiano, il sogdiano, il turco uiguro, il malayalam e il cinese. In queste lingue furono tradotti

alcuni testi della tradizione religiosa siriaca, biblici e patristici, e ne furono composti di nuovi.

Il terzo parametro è infine quello teologico-liturgico. Forse nessuna chiesa è stata così profondamente segnata dalle divisioni prodottesi in seguito alle dispute cristologiche e alle successive riunificazioni parziali, attraverso il fenomeno dell'uniatismo, come quella siriaca. Ne risulta una complessa articolazione canonica. L'antica chiesa siro-orientale, impropriamente detta "nestoriana" poiché non accolse il concilio di Efeso del 431, è divisa in tre giurisdizioni: la chiesa assira d'oriente, l'antica chiesa d'oriente e la chiesa caldea, quest'ultima in comunione con la chiesa cattolica. La chiesa siro-occidentale, impropriamente detta "giacobita" o "monofisita" non riconoscendo il concilio di Calcedonia del 451, si compone di due giurisdizioni: la chiesa siro-ortodossa e la chiesa siro-cattolica, in comunione con Roma. A queste si deve aggiungere la chiesa maronita, di tradizione siro-occidentale, fatta risalire alla crisi monotelita del VII secolo, ma nella sua totalità in comunione con la chiesa cattolica, almeno a partire dall'epoca medievale. Infine, un discorso a parte va fatto per le chiese indiane di tradizione siriaca, appartenenti a diverse giurisdizioni; originariamente siro-orientali (siro-malabar) poi anche siro-occidentali (siro-malankar), le chiese indiane del Kerala sono un mosaico di comunità di osservanze canoniche e liturgiche diverse ma tutte risalenti all'antica chiesa siro-orientale. Per quanto riguarda il rito, le chiese siro-orientali seguono un rito proprio, che si è soliti definire "assiro-caldeo", mentre quelle siro-occidentali, compresa la chiesa maronita, seguono il rito siro-antiocheno, secondo specificità proprie a ciascuna comunità[1].

[1] Per una descrizione delle varie giurisdizioni, cf. R. Roberson, *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Roma 1995[5]. Per un profilo storico delle chiese si vedano le presentazioni della collezione "Fils d'Abraham": H. Teule, *Les Assyro-Chaldéens. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Turnhout 2008 (siro-orientali); C. Sélis, *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, Tournhout 1988 (siro-occidentali); R. J. Mouawad, *Les Maronites. Chrétiens du Liban*, Turnhout 2009 (maroniti). Si vedano anche: S. P. Brock, *La spiritualità nella*

Le Scritture nelle chiese siriache

Come già accennato, le chiese di tradizione siriaca riservano alle Scritture un'attenzione di rilievo. Ne sono testimoni vari indizi che è utile enumerare, almeno brevemente[2]. Primo fra tutti è l'attenzione al testo stesso delle Scritture, alla sua materialità, testimoniata dalla ricchezza e varietà delle versioni dell'AT e del NT, di cui dirò brevemente in seguito. Vi è poi l'importanza accordata allo studio del testo biblico nelle scuole teologico-esegetiche sire, istituzioni la cui fama giunse sino in occidente e a cui si ispirarono le ben note accademiche islamiche che per molti versi ne sono la continuazione[3]. La Scrittura ebbe un ruolo di prim'ordine anche nei monasteri, dove giornalmente era previsto un tempo da dedicare alla lettura. Un canone delle *Regole* di Dadishoʿ, primo successore del fondatore del Grande monastero del Monte Izla, Abramo di Kashkar, vieta di accogliere in monastero chi non sappia "leggere le Scritture"[4]. Tale importanza accordata alla lettura è riscontrabile anche nelle comunità monastiche femminili, come attestano gli *Atti di santa Febronia* dove si ricorda che alla superiora era affidato il compito di spiegare le Scritture alle sorelle[5]. Infine, in alcune disposizioni

tradizione siriaca, Roma 2006; P. Bettiolo, "Letteratura siriaca", in *Patrologia*, V. *Dal concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750). I Padri orientali*, a cura di A. Di Berardino, Genova 2000, pp. 413-493; A. Mengozzi, "I cristiani di tradizione siriaca del Vicino e Medio Oriente", in *Popoli e Chiese dell'Oriente cristiano*, a cura di A. Ferrari, Roma 2008, pp. 135-176.

[2] Per una visione d'insieme, cf. S. P. Brock, *"Una fontana inesauribile"*; cf. anche J.-M. Fiey, "La Bible dans la vie de l'Église syrienne orientale ancienne", in *Bible et Vie Chrétienne* 67 (1966), pp. 35-42.

[3] Dopo gli studi di Vööbus degli anni sessanta del secolo scorso, ora cf. A. H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia PA 2006; e anche P. Bettiolo, "Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria", in *Storia della filosofia dell'Islam medievale* I, a cura di C. D'Ancona, Torino 2005, pp. 48-100.

[4] Cf. S. Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Magnano 2005, pp. 89-93.

[5] Cf. J.-M. Fiey, "La Bible dans la vie", p. 38.

sinodali si ricorda che per i presbiteri e i vescovi era d'obbligo dedicarsi allo studio delle Scritture, servendosi dei commentari, come anche preoccuparsi di spegarle ai fedeli[6].

Per generazioni la Bibbia, e il Salterio in particolare, è stata anche il libro su cui questi cristiani hanno imparato a leggere la propria lingua; e il vangelo è ancora oggi esposto alla venerazione dei fedeli che entrano in una chiesa: laddove altre tradizioni cristiane pongono la parola dipinta delle icone, le chiese di tradizione siriaca collocano l'evangeliario.

Ma appunto, come dicevo, primo indizio della speciale cura che i siri hanno riservato alle Scritture, sono le numerose versioni e revisioni dell'AT e del NT, cui sarà ora utile accennare brevemente[7].

Versioni e revisioni dell'AT

Il termine comunemente utilizzato per indicare la versione siriaca della Bibbia è Peshitta "semplice". Tale denominazione è applicata sia all'AT che al NT, benché i due *corpora* abbiano seguito un'evoluzione autonoma. Resta ancora oggetto di discus-

[6] Cf. *ibid.*, p. 37.

[7] Non mi soffermo sulla complessa questione del canone delle Scritture siriache. I *corpora* accolti come "autoritativi" nelle varie chiese siriache hanno infatti conosciuto lungo i secoli fluttuazioni e delimitazioni che non è sempre facile individuare con precisione, come non è facile identificare l'esatto concetto di canone invalso in queste chiese e i criteri in base ai quali si possa definire. La questione più complessa riguarda ovviamente l'AT; a questo proposito, analizzando i pochi manoscritti più o meno completi che lo attestano, Brock afferma a ragione: "Appare immediatamente evidente che non esiste alcun limite canonico o sequenza fissa. Come nella chiesa greca, è piuttosto l'uso liturgico di un libro che gli accorda una certa autorità" (S. P. Brock, "Les versions syriaques de l'Ancien Testament: quelques approches récentes", in *L'Ancien Testament en syriaque*, a cura di F. Briquel-Chatonnet e Ph. Le Moigne, Paris 2008, p. 29). Si veda anche J.-C. Haelewyck, "Le canon de l'Ancien Testament dans la tradition syriaque (manuscrits bibliques, listes canoniques, auteurs)", in *L'Ancien Testament en syriaque*, pp. 141-171. Sulle versioni, in modo particolare, si veda l'ottima sintesi di S. P. Brock, *"Una fontana inesauribile"*, con la bibliografia annessa.

sione l'origine della traduzione dell'AT[8], se sia da attribuire a un ambito giudaico o cristiano. La discussione in merito è peraltro antica, come attestano già Teodoro Bar Koni, nell'VIII secolo, per i siro-orientali e Barhebraeus, nel XIII secolo, per i siro-occidentali. Dice quest'ultimo:

> Riguardo alla [versione] siriaca [dell'AT] ci sono tre opinioni: una prima dice che fu realizzata al tempo dei re Salomone e Hiram; una seconda, che la tradusse il sacerdote Asa quando gli assiri lo mandarono a Samaria; una terza, che fu realizzata nei giorni dell'apostolo Addai e del re di Edessa, Abgar, quando allo stesso modo fu tradotto anche il NT, la Peshitta. Quindi fu tradotto una seconda volta in modo più elegante dal greco al siriaco, nella città di Mabbug nei giorni del pio Filosseno; e infine fu rivista una terza volta ad Alessandria dal pio Tommaso di Harqel, nel santo monastero degli antoniani[9].

Il fatto che il siriaco sia espressione della famiglia linguistica aramaica cui appartengono anche le comunità ebraiche dei primi secoli dell'era volgare, la presenza di importanti comunità giudaiche in Osroene e in Mesopotamia e la prassi, in ambito giudaico, dei *targumim*, cioè di traduzioni aramaiche della Scrittura ad uso liturgico, possono appoggiare l'ipotesi che la versione dell'AT sia di origine giudaica, anche se il suo uso ci è attestato solo in ambito cristiano. Gli studi più recenti tendono a distinguere la Peshitta dal fenomeno dei *targumim* giudaici, per la ragione evidente che la prima intende sostituirsi all'originale che traduce, mentre i *targumim* hanno solo una funzione sussidiaria, concedendosi per questo una maggior libertà nella traduzione. Tuttavia gli elementi

[8] Cf. P. B. Dirksen, *La Peshitta dell'Antico Testamento*, Brescia 1993; M. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament. An Introduction*, Cambridge 1999; S. P. Brock, "Les versions syriaques".

[9] Barhebraeus, *Il ricettacolo dei misteri*, Introduzione, in *Barhebraeus' Scholia on the Old Testament*, I. *Genesis-II Samuel*, a cura di M. Sprengling e W. C. Graham, Chicago 1931, p. 4. Per Teodoro, invece, si veda il suo *Libro degli scolii* 4,15.

a favore di un'origine giudaica sembrano maggiori di quelli in appoggio all'ipotesi cristiana; in primo luogo alcuni echi di tradizioni rabbiniche sono riscontrabili nelle lezioni seguite soprattutto per il Pentateuco, con somiglianze evidenti con il *Targum Onkelos*[10]. Questa è la posizione di Weitzman, che propende per un'origine giudaica "non rabbinica" da collocarsi all'interno di comunità i cui membri sarebbero gradualmente passati al cristianesimo[11]. Circa l'origine geografica della versione, le testimonianze antiche – Mosè Bar Kefa e Isho'dad di Merw (IX secolo) – suggeriscono l'Osroene, dato peraltro logico vista l'importanza della città di Edessa e del suo territorio nella storia del cristianesimo siriaco e nell'elaborazione della lingua siriaca. La versione, che fu realizzata gradualmente, nelle sue parti più antiche risale probabilmente alla seconda metà del I secolo d.C.[12], mentre per quelle più recenti si deve attendere la fine del II secolo d.C.

Le versioni più antiche non restarono le uniche; i testi furono infatti più volte sottoposti a ritraduzioni o revisioni che dimostrano appunto la particolare attenzione di cui i testi biblici furono oggetto. La ragione principale che impose tali revisioni è indubbiamente il confronto con la versione greca dei LXX, cui i cristiani hanno da sempre riconosciuto un'autorevolezza particolare, innanzitutto a motivo dell'uso che ne fa il NT. Durante il VI e VII secolo furono dunque realizzate tre nuove versioni dell'AT che tennero in particolar conto il testo dei LXX, o perché da esso furono tradotte o perché vi fecero riferimento: la versione siro-lucianea, da alcuni identificata con quella filosseniana[13], la versio-

[10] Cf. Y. Maori, *The Peshitta Version of the Pentateuch and Early Jewish Exegesis*, Jerusalem 1995; J. Joosten, "La Peshitta de l'Ancien Testament et les Targums", in *L'Ancien Testament en syriaque*, pp. 91-100.

[11] Cf. M. P. Weitzman, *The Syriac Version*.

[12] I primi testi, tradotti dall'ebraico, furono gli scritti della Bibbia ebraica a esclusione di Cronache, Esdra-Neemia ed Ester; successivamente furono tradotti anche questi ultimi, sempre dall'ebraico ma sotto l'influsso dei *targumim*. I deuterocanonici furono tradotti dal greco, a eccezione del Siracide, che fu realizzato a partire dall'ebraico.

[13] Così detta perché realizzata su impulso di Filosseno di Mabbug († 523); consiste nella traduzione dal greco di alcuni libri dell'AT. Restano solo frammenti di Isaia.

ne siro-esaplare[14], e la revisione di Giacomo di Edessa († 708)[15]. Circa lo stile di queste nuove versioni, si nota una fedeltà a volte fin troppo pedissequa al testo greco, al punto da ricalcarne anche la sintassi. Ciò può essere dovuto a una preoccupazione, puramente filologica, di fedeltà al prototipo, ritenuto autorevole benché non originario, ma probabilmente anche all'influsso crescente esercitato, a partire dal V secolo, dalla lingua greca su quella siriaca, anche in seguito alla tradizione di vari autori greci che divennero di riferimento tra gli scrittori siri.

Il "Diatessaron"

Resta ancora oggi oggetto di discussione se questa particolare versione dei vangeli, che è il *Diatessaron*, debba ritenersi precedente o successiva alla versione siriaca dei "testi separati"; l'ipotesi predominate è la prima, cioè che sia precedente, ma nulla sembra legittimare una posizione definitiva. Il "vangelo dai quattro" (τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον; noto in siriaco come *meḥallеṭe*, "mescolati") è legato al nome di Taziano, un siro originario dell'Adiabene, vissuto intorno alla metà del II secolo e formatosi, dopo gli studi di retorica e filosofia, alla fede cristiana a Roma, alla scuola del martire Giustino († 165). Intorno al 172

[14] Realizzata a Ennaton, nei pressi di Alessandria, tra il 615 e il 617, da Paolo vescovo di Tella (esule dalla città mesopotamica a motivo dell'invasione persiana del 614), forse in collaborazione con Tommaso di Harqel. Si tratta di una revisione dell'intera Peshitta dell'AT sulla recensione origeniana dei LXX (la quinta colonna delle *Esaple*, vale a dire il testo stabilito da Origene, con a volte varianti delle altre versioni a margine). Anche se godette di grande popolarità tra i siri, essa non ci è giunta nella sua forma completa; un testimone importante è il famoso manoscritto della Biblioteca Ambrosiana di Milano, datato all'VIII-IX secolo. Cf. T. M. Law, "La version syro-hexaplaire et la transmission textuelle de la Bible grecque", in *L'Ancien Testament en syriaque*, pp. 101-120.

[15] Riguarda solo alcuni libri dell'AT. Giacomo operò tenendo presenti sia la Peshitta sia i LXX, ma la sua opera non conobbe grande popolarità, come mostra anche l'esiguità e la frammentarietà dei manoscritti a noi giunti. Cf. A. Salvesen, "La version de Jacques d'Édesse", in *L'Ancien Testament en syriaque*, pp. 121-139.

inclinò verso una tendenza encratita e fece ritorno in oriente, ad Antiochia. Taziano è espressione di un mondo bilingue e multiculturale, buon conoscitore della filosofia greca; e l'idea stessa del *Diatessaron*, che cerca di ordinare in un unico racconto le vicende relative a Cristo in modo da eliminarne ripetizioni e contraddizioni, sembra infatti essere espressione di una coerenza logica di stampo ellenistico più che semitico.

Non ci è dato sapere in quale lingua fu composta l'opera, se in greco o in siriaco, non essendoci noto alcun frammento originale. Sappiamo invece che conobbe grande notorietà e autorevolezza, come attestano il *Commento* realizzato da Efrem e le numerose versioni, sin nelle lingue medievali europee; fu però ufficialmente rigettata dalla chiesa siriaca e votata alla distruzione agli inizi del V secolo. Alcune tracce sono preservate nelle liturgie sire della settimana santa; ma per questo periodo dell'anno liturgico furono composte armonizzazioni anche in epoca successiva, a partire dalla versione harclense. Per tentarne la ricostruzione, dunque, non ci restano che le citazioni patristiche, il *Commento* efremiano, giuntoci però incompleto nell'originale siriaco, e le versioni.

Il *Diatessaron*, come dice il nome, consisteva in un'armonizzazione in un'unica sequenza storica dei quattro testi evangelici canonici; tuttavia in alcuni casi vi aggiungeva anche materiali extracanonici o sviluppi propri del redattore, rispecchianti la sua sensibilità e il suo orientamento spirituale[16].

Altre versioni del NT

La versione siriaca più antica dei quattro vangeli separati (in siriaco, *mepharreše*) è nota con la denominazione di Vetus syra.

[16] Si vedano gli esempi riportati da S. P. Brock, *"Una fontana inesauribile"*, pp. 36-39.

Secondo l'ipotesi più condivisa, fu realizzata tra la metà del II secolo e l'anno 200, ma vi è anche chi propone di collocarla al IV secolo. È attestata in due recensioni: la curetoniana, conservata in un manoscritto del V secolo scoperto nel 1842 a Deir al-Suryani in Egitto, ora a Londra, e pubblicato da William Cureton; e la sinaitica, rinvenuta in un palinsesto del V-VI secolo, scoperto nel 1896 al Sinai dalle sorelle Agnes Smith Lewis e Margaret Dunlop Gibson. All'origine delle due recensioni, attestanti anche differenze notevoli, vi potrebbero essere due diverse traduzioni. Ai vangeli, infine, come mostrano le citazioni patristiche e i commenti efremiani, solo in un secondo tempo furono aggiunti gli Atti degli apostoli e la maggior parte delle lettere paoline e delle lettere cattoliche.

Queste prime versioni degli scritti neotestamentari furono realizzate secondo un metodo di traduzione abbastanza libero. Ma, come per l'AT, anche per il NT a esse fecero seguito revisioni più accurate, che con il tempo si imposero. La prima e meglio nota, anche per aver dato il nome all'intero corpus scritturistico in lingua siriaca, è la Peshitta, tradizionalmente attribuita a Rabbula di Edessa († 435)[17]. Non si tratta di una nuova traduzione ma di una revisione delle precedenti. La sua denominazione Peshitta può spiegarsi in due modi: o fu detta "semplice" perché intese mettere ordine nelle versioni più antiche, mirando a una standardizzazione del testo, una sorta di Vulgata siriaca; oppure "semplice" in opposizione al *Diatessaron* che invece componeva insieme i vari testi, e che essa cercò di marginalizzare sino a estrometterlo dalle chiese sire[18]. Altre versioni successive sono: la filosseniana, commissionata da Filosseno di Mabbug al

[17] L'attribuzione pare poco probabile, anche se l'ambiente d'origine potrebbe essere la scuola edessena.

[18] Il testo greco preso come riferimento ricorda la recensione "bizantina" che si andava diffondendo nell'impero. A giudicare dai manoscritti, conobbe un enorme successo ed è considerata ancora oggi (con alcune aggiunte, poiché la recensione primitiva mancava di 2-3Gv; 2Pt; Gd e Ap) la versione ufficiale delle chiese siriache.

corepiscopo Policarpo che la realizzò intorno al 507-508[19], e l'harclense, opera di Tommaso di Harqel, monaco e poi vescovo di Mabbug, che la realizzò intorno al 616 nel monastero di Ennaton presso Alessandria[20].

L'esegesi siriaca nel suo contesto

L'esegesi siriaca, com'è ovvio, non nasce dal nulla, ma è tributaria, benché in modo critico e innovativo, di varie tradizioni ermeneutiche precedenti e coeve. Uno sguardo, dunque, al contesto più ampio dell'esegesi biblica dei primi secoli dell'era cristiana può fornire un'utile introduzione alle specificità di quella siriaca. A motivo della sua particolare collocazione geografica, culturale e teologica, quest'ultima è variamente connessa con almeno tre ambienti, che qui mi limito a evocare rapidamente: l'esegesi giudaica, la scuola antiochena e quella alessandrina.

Un primo ambiente, dunque, di cui tenere conto è quello giudaico[21], con il quale i cristiani di lingua siriaca sono strettamente

[19] Non si tratta di una nuova traduzione ma di una revisione letterale della Peshitta. Filosseno stesso, nel suo *Commento al Prologo di Giovanni*, spiega di averla voluta al fine di disporre di un testo più fedele al greco, che potesse servire da base sicura per le dispute teologiche (cf. Filosseno di Mabbug, *Commento al Prologo di Giovanni* 23). Non ebbe molta fortuna ma, secondo alcuni autori, a essa si deve l'integrazione delle quattro epistole mancanti alla versione precedente e dell'Apocalisse (benché Filosseno non citi mai tali scritti). Studi recenti contestano la teoria fin qui ammessa, ritenendo che quella che si dice "filosseniana" sia in realtà l'harclense e che della prima non ci restano che le citazioni incluse nell'opera di Filosseno.

[20] Luogo di soggiorno anche di Paolo di Tella. Si tratta di una revisione della filosseniana, comprese le quattro epistole e l'Apocalisse, confrontata con alcuni manoscritti greci. La preoccupazione dell'autore non è tanto teologica ma filologica, vale a dire la resa delle minime particolarità del testo greco. Conobbe grande fortuna nella chiesa siro-occidentale e fu spesso usata nei lezionari.

[21] Sull'argomento si vedano in particolare S. P. Brock, "Jewish Traditions in Syriac Sources", in *Journal of Jewish Studies* 30 (1979), pp. 212-232; e Y. Maori, *The Peshitta Version*.

connessi per varie ragioni. In primo luogo, a motivo dell'affinità linguistica, utilizzando i due gruppi forme di aramaico molto simili tra loro. Vi è poi la prossimità geografica delle comunità cristiane e giudaiche: in Mesopotamia, culla della chiesa siro-orientale, fu redatto il Talmud di Babilonia, segno della vitalità culturale e religiosa delle comunità giudaiche della terra tra i due fiumi. Infine non si deve dimenticare che non pochi cristiani siri delle prime generazioni erano di origine giudaica e dunque trasfusero il proprio bagaglio culturale e religioso nel nuovo contesto di fede; a tal proposito si osservi che un certo antigiudaismo verbale, a volte virulento, che emerge soprattutto negli scritti degli autori più antichi quali Afraate ed Efrem, peraltro particolarmente debitori nei confronti dell'esegesi giudaica, non è da valutarsi quale segno di lontananza bensì, come taluni ritengono, di prossimità[22]. Ciò è particolarmente evidente proprio in Afraate, in cui una certa prossimità agli ambienti giudaici non si manifesta solo a livello della tecnica esegetica o di specifiche tradizioni interpretative riecheggiate nei suoi scritti, ma si spinge sino a ciò che potremmo definire impostazione o sensibilità teologica. Una formula di fede riportata nella prima delle sue *Esposizioni* rivela, oltre a una spiccata familiarità con l'AT, anche una visione cristologica che potrebbe ricordare espressioni giudaico-cristiane. Dice Afraate:

> Questa è la fede:
> che uno creda in Dio, Signore di tutto
> che ha fatto il cielo, la terra, i mari e tutto ciò che è in essi;
> che fece Adamo a sua immagine,
> che donò la Torà a Mosè,
> che trasmise il suo Spirito ai profeti,
> che inviò il suo Messia nel mondo;

[22] Cf. D. Cerbelaud, "L'antijudaïsme dans les hymnes 'De Pascha' d'Éphrem le Syrien", in *Parole de l'Orient* 20 (1995), pp. 201-207.

che si creda nella vivificazione dei morti;
ancora, che si creda nel mistero del battesimo.
Questa è la fede della chiesa di Dio[23].

Negli autori successivi, a partire dal V secolo, si assiste invece a un influsso greco – e antiocheno in particolare – sempre più consistente, ma alcune tracce dell'antico retaggio resteranno, più o meno rielaborate, sin nelle opere più recenti. Ne è un chiaro esempio l'uso di categorie e termini tipicamente rabbinici presenti, in una forma che potremmo definire erratica, in autori più tardi. Penso in particolare a Isacco di Ninive che riprende l'immagine della Shekhinà (in siriaco: *Škintâ*) di Dio, ricorrendo quindi a un concetto assente nella Bibbia ebraica – benché non nella Peshitta, come è stato recentemente dimostrato[24] – e invece attestato e sviluppato nell'esegesi rabbinica e siriaca. In molti casi è arduo determinare con esattezza la natura di tali influssi, vale a dire se siano effetto di tradizioni orali o della ripresa di testi scritti. La difficoltà nello stabilire precisi punti di contatto testuali fa pensare piuttosto alla prima possibilità, ma un pronunciamento definitivo resta difficile a causa della limitata conoscenza che noi abbiamo delle tradizioni giudaiche dei primi secoli della nostra era, note, il più delle volte, solo tramite attestazioni tardive e dunque successive ai padri siri più antichi.

Un secondo ambito verso il quale l'esegesi siriaca è particolarmente debitrice è quello della "scuola antiochena"[25]. Sia i

[23] Afraate, *Esposizioni* 1,19 (cf. Id., *Le esposizioni* I, a cura di G. Lenzi, Brescia 2012, p. 80).

[24] Cf. D. Cerbelaud, "Aspects de la Shekinah chez les auteurs chrétiens syriens", in *Le Muséon* 123 (2010), pp. 91-125.

[25] Vi è chi contesta alla tradizione esegetica antiochena la definizione di "scuola", al pari di quella alessandrina che appare dotata di una configurazione più organica. Per Antiochia si dovrebbe parlare, più opportunamente, di orientamento esegetico-teologico; per praticità, tuttavia, continuo a utilizzare il termine ormai invalso, senza entrare nel merito della discussione. Su tale tradizione, si vedano in particolare: M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, pp. 156-201; S. Hidal, "Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School with

siro-orientali sia i siro-occidentali riconoscono in Antiochia la propria chiesa madre, e nella sua teologia la matrice degli sviluppi successivi. Anche le divisioni che hanno portato all'attuale frammentazione canonica della tradizione siriaca, cui hanno tentato una soluzione i concili di Efeso e di Calcedonia, riflettono tensioni che hanno avuto nella sede antiochena un centro nevralgico: Nestorio è un antiocheno e tale è anche Severo. Tuttavia, l'orientamento esegetico-teologico di tale sede patriarcale assolverà un ruolo diverso nelle due parti della cristianità siriaca: l'insegnamento di Teodoro di Mopsuestia († 428), sua espressione più compiuta, rimarrà centrale in ambito siro-orientale, mentre sarà rifiutato, almeno verbalmente, dai siro-occidentali. Dunque è tra i primi che la scuola esegetica antiochena darà i suoi ultimi frutti. Costoro avvertirono in quell'approccio non solo il carattere proprio di una chiesa di cui si sentivano eredi, cui dunque restare fedeli, ma anche la sua particolare sintonia con la sensibilità siriaca di area edessena, che costituiva l'altra colonna portante della loro identità. Studi recenti hanno messo in luce nell'esegesi efremiana, che possiamo classificare come siro-edessena, alcuni punti di convergenza con quella praticata nella componente grecofona del patriarcato antiocheno, ad esempio da Eusebio di Emesa († 359 ca), edesseno di origine. Quando dunque Teodoro di Mopsuestia fu tradotto a Edessa nel v secolo[26] il suo approccio non fu avvertito come un'assoluta novità. Se è infatti a Diodoro di Tarso († 394) che si deve riconoscere

its Prevalent Literal and Historical Method", in *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation* I/1, a cura di M. Saebø, Göttingen 1996, pp. 543-568; L. Van Rompay, "Antiochene Biblical Interpretation: Greek and Syriac", in *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays*, a cura di J. Frishman e L. Van Rompay, Lovanii 1997, pp. 103-123.

[26] Cf. L. Van Rompay, "Quelques remarques sur la tradition syriaque de l'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste", in *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature (Groningen-Oosterhesselen 10-12 September)*, a cura di H. J. W. Drijvers et al., Roma 1987, pp. 33-43; P. Yousif, "Traduzioni siriache di Teodoro di Mopsuestia", in *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente. Atti del III, IV e V Seminario sul tema: "Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e*

l'inizio della tradizione esegetica antiochena, è invece a Teodoro di Mopsuestia[27] che va il merito di averla portata al massimo sviluppo e diffusione[28]. I siro-orientali, tra i quali il Mospuesteno è ricordato come l'Interprete per eccellenza, fecero dei suoi commentari una sorta di canone esegetico, studiato nelle scuole accanto alle Scritture, e dell'impianto teologico che ne derivava, quasi una garanzia per una retta comprensione teologica[29]. La fedeltà dei siro-orientali all'esegesi antiochena si coglie in quelle che possiamo considerare le linee portanti di quest'ultima. Innanzitutto la particolare attenzione accordata alla lettera dei testi biblici e alla storia, vale a dire all'esatto contesto in cui ciascuno scritto vide la luce, e dunque alla storia di Israele. Non è un caso che una delle accuse più frequenti, di cui la tradizione antiochena in genere e siro-orientale in particolare siano state oggetto lungo i secoli, è quella di mostrare una "mentalità giudaica". Di conseguenza, altro elemento tipico di tale tradizione è il rifiuto dell'allegoria alessandrina[30], ritenuta un procedimento esegetico lesivo del significato letterale. Per contro gli antiocheni rivendicavano per sé le categorie erme-

Medio Oriente" (Brescia, 21 novembre 1984; Roma, 22-27 marzo 1985; Padova-Venezia, 15-16 aprile 1986), a cura di G. Fiaccadori, Roma 1990, pp. 141-162.

[27] Cf. R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1948; M. Simonetti, "Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia", in *Vetera Christianorum* 14 (1977), pp. 69-102; C. Marucci, "Θεωρία antiochena contro ἀλληγορία alessandrina: l'esegesi letterale di Teodoro di Mopsuestia", in *I Padri della Chiesa e la Teologia. In dialogo con Basil Studer*, a cura di A. Orazzo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 83-104.

[28] Appartengono alla medesima scuola anche Giovanni Crisostomo, Nestorio e Teodoreto di Cirro.

[29] La condanna di Teodoro, nel concilio Costantinopolitano II del 553, da parte della chiesa imperiale, insieme ad alcuni scritti di Iba di Edessa e di Teodoreto di Cirro – condanna dei "tre capitoli" – contribuì ad approfondire la distanza tra i siro-orientali, da ritenersi "teodoriani" più che "nestoriani", e il resto della cristianità.

[30] Manifesto di tale rifiuto può considerarsi il *Trattato contro gli allegoristi* di Teodoro, del quale purtroppo ci resta solo un frammento riportato da Facondo di Ermiane, *Difesa dei tre capitoli* III, 6,13-14 (cf. Facundus d'Hermiane, *Défense des trois chapitres [À Justinien]*, II/1. *Livres III-IV*, a cura di J.-M. Clément, R. Vander Plaetse e A. Fraïsse-Bétoulières, SC 478, Paris 2003, p. 106).

neutiche della "teoria" e della lettura "tipologica"[31], tramite le quali, pur offrendo un senso ulteriore rispetto al significato storico-letterale, non si annulla la realtà storica del testo. Per gli antiocheni, l'interpretazione letterale e quella tipologica devono coesistere. La contrapposizione tra approccio alessandrino e approccio antiocheno alla Scrittura non deve tuttavia essere sopravvalutato, risultando in molti casi tutt'altro che sostanziale. Da una parte, infatti, gli alessandrini sono ben lontani dal trascurare l'importanza della lettera e come dimostrazione basterebbe evocare l'impegno filologico profuso da Origene nella redazione delle *Esaple*; peraltro, l'esegesi allegorica, contrariamente alle accuse rivoltegli dagli antiocheni, non nega – o non nega sistematicamente – il valore storico delle pericopi interpretate simbolicamente. Dall'altra parte, gli antiocheni, accanto a uno spiccato interesse per la lettera e per la storia, non disdegnano di offrire per taluni testi un senso ulteriore, tramite un'interpretazione "spirituale" che, come si diceva, definiscono "teoria". Di ciò sono un chiaro esempio gli autori siro-orientali i quali, pur appellandosi all'autorità indiscussa di Teodoro, si mostrano sensibili a letture che noi oggi non esiteremmo a definire allegorizzanti. Laddove, invece, la differenza pare sostanziale è nelle prefigurazioni cristologiche veterotestamentarie: gli antiocheni sono molto restii a riconoscerne, a differenza degli alessandrini per i quali in ogni pagina dell'AT si può scorgere un annuncio in figura del Cristo. Teodoro di Mopsuestia accoglie come riferiti a Cristo solo quei passi veterotestamentari che già nel NT sono oggetto di tale interpretazione[32]. Da ciò discende una più grande attenzione al contesto storico degli eventi narrati nelle Scritture e, per il NT, una conseguente maggiore valorizzazione dell'umanità di Cristo, tratto peculiare della cristologia siro-orientale.

[31] Quest'ultima già attestata nel NT, dai passi paolini di 1Cor 10 e 1Cor 15,45.

[32] Ad esempio il libro di Giona, il serpente di bronzo di Numeri 21,4-9, oppure alcuni salmi, quelli che Gesù stesso riferì esplicitamente alla propria vicenda, vale a dire: 2, 8, 45 e 110.

Infine anche la scuola alessandrina ha esercitato, benché in misura minore rispetto a quella antiochena, un certo influsso sugli autori siri, nonostante l'esplicita *damnatio memoriae* di Origene, le cui opere peraltro non sembra che siano mai state tradotte in lingua siriaca. L'avversione per l'Adamanzio è particolarmente viva tra i siro-orientali, che invece accordano grande importanza all'insegnamento del suo epigono Evagrio Pontico, al punto da farne l'altro grande pilastro, insieme a Teodoro, della propria teologia. Origene è dunque sistematicamente denigrato, mentre Evagrio è esaltato; e per di più vi è chi, tra i siro-orientali, confuta "l'eretico Origene" appellandosi a Evagrio[33]! Tuttavia, se nella parte orientale l'influsso alessandrino si limita quasi esclusivamente all'insegnamento del Pontico, che peraltro è apprezzato non come esegeta bensì come autore spirituale, tra i siro-occidentali, a motivo della loro connessione con la chiesa egiziana, esso fu determinante, soprattutto tramite le opere di Atanasio e di Cirillo, di cui furono realizzate versioni in lingua siriaca. Non va infine dimenticato l'influsso dei cappadoci, e in particolare di Basilio, eredi anch'essi dell'esegesi origeniana e molto apprezzati in ambito siriaco[34].

Generi letterari, ermeneutiche e periodizzazione

La Scrittura permea l'intera letteratura siriaca; non vi è dunque genere letterario in cui non traspaia un'eco più o meno

[33] Cf. S. Chialà, "Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive", in *Adamantius* 15 (2009), pp. 73-75.

[34] Cf. D. G. K. Taylor, "St. Basil the Great and the Syrian Christian Tradition", in *The Harp* 4 (1991), pp. 49-58; S. P. Brock, "Traduzioni siriache degli scritti di Basilio", in *Basilio tra oriente e occidente. Convengo internazionale "Basilio il Grande e il monachesimo orientale". Cappadocia, 5-7 ottobre 1999*, a cura della Comunità di Bose, Magnano 2001, pp. 165-180.

esplicita della pagina biblica. Trattando dunque dell'esegesi siriaca non ci si può limitare ai soli commentari sistematici ai testi scritturistici; ma a una varietà di generi letterari corrisponde una molteplicità di metodi ermeneutici, tutti interessanti ai fini della nostra indagine. Prima di intraprendere la lettura degli autori, sarà dunque utile enumerare tali generi. Per questo mi avvalgo di una classificazione proposta da un monaco siro-orientale del VII secolo, Dadishoʿ Qatraya, che enumera tre differenti approcci ermeneutici: l'esegesi di scuola, l'interpretazione omiletica e la lettura spirituale.

Il primo genere letterario è costituito dai commentari biblici, espressione di un'esegesi di scuola e destinati normalmente a questo medesimo ambito, dove il testo è spiegato o nella sua interezza o solo nei punti che apparivano problematici. Tra i più antichi esempi vi sono i commenti di Efrem alla Genesi, a una parte dell'Esodo, al *Diatessaron*, agli Atti degli apostoli e alle lettere di Paolo. Definisco genericamente "commentari" una serie di scritti che, pressoché identici nella sostanza, portano in siriaco titoli diversi, vale a dire: *pušŝâqâ* ("commento"), *turgâmâ* ("spiegazione") e *nuhhârâ* ("delucidazione"). A questo medesimo gruppo dell'esegesi di scuola si possono ricondurre anche alcune opere strutturate in domande e risposte intorno ad alcuni passi della Scrittura; ne sono un ottimo esempio gli scolii di Teodoro Bar Koni e di Ishoʿ Bar Nun.

Il secondo genere è costituito da un insieme molto vario di testi accomunati da un medesimo ambito di origine e soprattutto dall'uditorio. Si tratta di opere nate in un contesto di predicazione e di catechesi, che possiamo dunque definire di genere "omiletico-catechetico". L'esempio meglio noto è quello delle omelie metriche (*memre*), dove i brani biblici sono commentati secondo il metodo esegetico-poetico tipico di Efrem, Isacco di Antiochia, Giacomo di Sarug e Narsai di Nisibe. Vi sono poi i poemi in forma di dialogo (*sogyâtâ*), alcuni dei quali sono ancora oggi di uso liturgico, dove il testo biblico è commentato nelle parole che

due personaggi si scambiano in un confronto spesso di grande effetto drammatico. Al medesimo genere è possibile ricondurre gli inni (*madrâše*), che nella tradizione siriaca hanno da sempre assolto un importante ruolo di strumento mistagogico; Efrem, che ne introdusse l'uso nella liturgia, se ne servì per fronteggiare le eresie e per rafforzare l'ortodossia. I loro contenuti sono dunque teologicamente meditati e biblicamente fondati, anche se essi non si soffermano a illustrare un unico testo biblico in modo sistematico. Infine possiamo ascrivere a questo gruppo alcune omelie in prosa di contenuto spirituale-parenetico su vari argomenti, dove sono presi in considerazione e commentati passi scritturistici; penso in particolare alle *Esposizioni* di Afraate.

Il terzo genere è costituito da scritti di origine monastica che offrono spesso, in modo tutt'altro che sistematico, esempi di interpretazioni "spirituali". Si tratta perlopiù di discorsi o centurie a carattere ascetico su vari temi, dove i testi biblici sono interpretati secondo un metodo esegetico che possiamo accostare alla lectio divina della tradizione occidentale. A questo genere possiamo tuttavia riferire anche alcuni commenti sistematici a libri scritturistici, come ad esempio quello ai Salmi di Daniele di Salah, a motivo del suo orientamento. L'elemento infatti che accomuna tali scritti è l'uditorio e dunque la finalità dell'interpretazione, con la quale l'autore illustra l'importanza del testo nella lotta spirituale condotta dai solitari.

Seguendo gli sviluppi interni alla tradizione siriaca e le divisioni cristologiche del v secolo, la nostra indagine si articolerà in tre parti. La prima è costituita dall'epoca indivisa, fino ai primi decenni del v secolo. Le due successive si riferiscono invece ai due rami canonici che, a partire dalla metà v secolo, si costituiranno in seno alla cristianità siriaca in seguito alle dispute cristologiche: l'esegesi siro-orientale, particolarmente marcata dall'orientamento antiocheno e soprattutto dall'opera di Teodoro di Mopsuestia, e l'esegesi siro-occidentale, in origine più vicina all'indirizzo alessandrino ma dalla fisionomia più articolata e

dunque più difficile da caratterizzare in modo sintetico. Inoltre va ricordato che, come ogni periodizzazione e divisione, anche questa è sommamente artificiale. E questo per almeno due ragioni: innanzitutto per il fatto che i passaggi netti da un'epoca all'altra e da un contesto all'altro sono in certa misura fittizi e non danno conto di quella continuità che persiste al di là delle barriere cronologiche e teologiche; in secondo luogo perché, anche dopo la divisione tra siro-orientali e siro-occidentali e nonostante il diverso orientamento di ciascuna delle due tradizioni, non sono mancati contatti tra gli esponenti dell'una e dell'altra parte e dunque riprese di temi e di interpretazioni[35].

[35] Sull'esegesi siriaca in genere, si vedano, oltre agli studi di Sebastian P. Brock e di Lucas Van Rompay ricordati nella "Premessa" (cf. *supra*, p. 10): L. Van Rompay, "La littérature exégétique syriaque et le rapprochement des traditions syrienne-occidentale et syrienne-orientale", in *Parole de l'Orient* 20 (1995), pp. 221-235; B. Chiesa, *Filologia storica della Bibbia ebraica* I, Brescia 2000, pp. 109-134; R. Macina, "L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe: Profil herméneutique, théologique et kérigmatique du mouvement scoliaste nestorien", in *Proche-Orient Chrétien* 32 (1982), pp. 86-124, 263-301; 33 (1983), pp. 39-103; P. Feghali, "L'exégèse syriaque", in *Nos Sources. Arts et Littérature Syriaques*, Antélias 2005, pp. 117-143.

I PADRI DELL'EPOCA INDIVISA

L'epoca più antica, quella della chiesa indivisa, è caratterizzata da una maggiore emergenza del genio più propriamente semitico della tradizione siriaca, in primo luogo nella forma, ove si predilige l'espressione poetica e l'uso delle immagini. Si tratta anche del periodo in cui più evidenti paiono i punti di contatto con l'esegesi giudaica. Per i secoli successivi ciò si limita a reminiscenze che hanno piuttosto il carattere di riverberi dell'antico retaggio esegetico siriaco, mentre si fa sempre più evidente l'influsso del mondo culturale greco.

Non disponiamo per questo periodo di riflessioni sistematiche sul metodo esegetico, sarà dunque nei testi che ricercheremo le linee interpretative principali, come anche la particolare concezione di cosa sia la Scrittura e del ruolo di colui che la interpreta.

Come si diceva, la centralità dei testi biblici nella tradizione siriaca è tale che in questo excursus si dovrebbero prendere in esame tutti gli autori, o quasi. Si impone dunque una scelta. Per questo primo periodo, ci soffermeremo innanzitutto sui due geni maggiori, Afraate ed Efrem, e sul testo anonimo della *Caverna dei tesori*, che con i primi due condivide molto dell'approccio esegetico. Passeremo dunque a Giovanni il Solitario e al *Liber graduum*, ambedue espressioni di un contesto monastico più evoluto rispetto a quello dei primissimi secoli, in cui osserveremo un approccio esegetico che ricorda quello della lectio divina. Concluderemo infine con un breve sguar-

do all'esegesi liturgica, in particolare al genere letterario della *soghitâ*[1].

Afraate il Persiano

Poco ci è noto della biografia di Afraate, il Sapiente persiano, primo grande padre della tradizione siriaca[2]. Unica fonte attendibile a nostra disposizione sono le sue ventitré *Esposizioni* o *Dimostrazioni*[3], redatte durante la prima metà del IV secolo. Possiamo dunque collocare la sua nascita tra la fine del III secolo e gli inizi del IV, probabilmente nella regione di Ninive. Resta invece discussa la sua origine: se pagana, ipotesi avvalorata dal suo nome di origine persiana, o giudaica, come potrebbe suggerire la sua approfondita conoscenza dell'AT e delle tradizioni ebraiche. In verità, in un passo della sua opera egli stesso pare presentarsi come pagano di origine[4]. La sua prossimità al mondo giudaico

[1] A introduzione dei singoli autori e opere riporterò i dati biografici essenziali, insieme a qualche indicazione bibliografica. Per maggiori dettagli, rimando all'opera di riferimento per la letteratura siriaca: P. Bettiolo, "Letteratura siriaca". Per un repertorio completo degli studi e dei testi, si veda invece la bibliografia redatta da S. P. Brock, *Syriac Studies. A Classified Bibliography (1960-1990)*, Kaslik 1996, con gli aggiornamenti successivi in *Parole de l'Orient* 23 (1998), pp. 241-350; 29 (2004), pp. 263-410; 33 (2008), pp. 281-446; 38 (2013), pp. 241-452; cf. anche G. Kessel, K. Pinggéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Leuven-Paris-Walpole MA 2011.

[2] Per una presentazione del personaggio e della sua opera, si vedano le introduzioni alle versioni francese e italiana dei suoi scritti: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés* I, a cura di M.-J. Pierre, SC 349, Paris 1988, pp. 33-199; Afraate, *Le esposizioni* I, pp. 7-45. Sul ruolo della Scrittura nella sua opera, cf. C. E. Morrison, "The Bible in the Hands of Aphrahat the Persian Sage", in *Syriac and Antiochian Exegesis and Biblical Theology for the 3rd Millennium*, a cura di R. D. Miller, Piscataway NJ 2008, pp. 1-25.

[3] Edizione, con versione latina: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* I-II, a cura di J. Parisot, PS I/1-2, Parisiis 1894-1907; traduzione italiana: Afraate, *Le esposizioni* I-II, a cura di G. Lenzi, Brescia 2012.

[4] Cf. Afraate, *Esposizioni* 17,10, in Id., *Le esposizioni* II, a cura di G. Lenzi, Brescia 2012, p. 365.

andrebbe dunque spiegata come retaggio di un'appartenenza ad ambienti giudeocristiani, che caratterizzarono la chiesa siriaca dei primissimi secoli. Dai suoi scritti è ancora possibile desumere che la sua fu un'epoca di violente persecuzioni[5] e che egli fece parte dei "figli del patto", gruppi di asceti dei primordi della tradizione monastica siriaca[6].

La sua opera si compone, dunque, di ventitré "esposizioni" (in siriaco *taḥwyâtâ*, dalla radice *ḥ w y*, "mostrare"). Le prime ventidue costituiscono una serie alfabetica di discorsi in acrostico, secondo le lettere siriache; la ventitreesima, contrassegnata dalla lettera *alef*, sembra essere l'inizio di una nuova serie rimasta incompiuta. Le esposizioni da uno a dieci, riguardanti vari temi di vita spirituale tra cui la preghiera, l'umiltà e il digiuno, sono datate al 336-337; le restanti, che sviluppano un confronto con il giudaismo, risalgono al 344-345. L'opera è giunta fino a noi integralmente e in diversi esemplari, anche se fino al X secolo non sembra aver riscosso grande successo. Fu tuttavia tradotta in armeno, diffondendosi sotto il nome di Giacomo di Nisibe, come anche in georgiano, arabo ed etiopico.

Afraate non ci ha lasciato alcun commento sistematico alla Scrittura né alcuna riflessione sul metodo esegetico da lui seguito, tuttavia le *Esposizioni* sono un interessante esempio della centralità del testo biblico nella riflessione di un autore siriaco delle prime generazioni. Presentando se stesso, il Sapiente persiano si definisce: "Uomo nato da Adamo, plasmato dalle mani di Dio, … discepolo delle sante Scritture"[7]; e altrove afferma: "Le nostre parole donano la vita a coloro che le ascoltano, poiché non vi abbiamo scritto nulla eccetto la legge. Non è un tesoro rubato che vi abbiamo inviato, ma ciò che proviene dalla semen-

[5] Cf. Id., *Esposizioni* 21, *ibid.*, pp. 406-423. Si tratta molto probabilmente delle persecuzioni scatenate da Shabur II.

[6] Tradizioni tardive e non avvalorate da alcun elemento certo, né dai suoi scritti, lo vorrebbero superiore del monastero di Mor Mattai, nei pressi di Mosul, e vescovo.

[7] Id., *Esposizioni* 22,26, *ibid.*, pp. 445-446.

za e dalla pasta delle sante Scritture"[8]. Lungo l'intera opera egli non smentisce quanto qui affermato. Le riprese esplicite di testi biblici sono onnipresenti. Il più delle volte le sue argomentazioni in merito ai temi trattati si compongono di lunghi centoni di passi scritturistici, soprattutto veterotestamentari, seguiti da brevi glosse esplicative.

Il confronto con il giudaismo

Un primo punto cruciale di non facile definizione circa l'esegesi di Afraate è quello del suo esatto rapporto con la coeva ermeneutica giudaica. Vari elementi, infatti, indurrebbero a ritenere che questa gli fosse particolarmente familiare e che le sue argomentazioni siano da leggere all'interno di una polemica in atto con il mondo giudaico del suo tempo. Ma nessuna delle due asserzioni può essere accolta senza riserve.

Un primo dato di cui tenere conto è quanto attestato dalle *Esposizioni* medesime, in particolare quelle appartenenti al secondo gruppo, laddove la polemica con il mondo giudaico si fa più diretta; qui Afraate si riferisce ripetute volte a un interlocutore ebreo. Trattando, ad esempio, della conformità di Gesù al messia annunciato dai profeti, egli si indirizza a un "sapiente maestro di Israele"[9]; e in un altro passo afferma la fondatezza della fede cristiana richiamandosi a un "uomo, ritenuto dagli ebrei un sapiente"[10] che un giorno lo avrebbe interrogato. Sebbene tali riferimenti, come alcuni hanno sostenuto[11], possano ritenersi fittizi, sembra comunque che Afraate scriva avendo ben presente la polemica giudaica anticristiana; ciò si-

[8] Id., *Esposizioni* 14,47, *ibid.*, p. 333.
[9] Id., *Esposizioni* 17,9, *ibid.*, p. 365.
[10] Id., *Esposizioni* 21,1, *ibid.*, p. 407. Ma vedi anche Id., *Esposizioni* 11,1; 12,3; 15,5.8; 18,2.4.7.12; 19,2; 21,8.
[11] In primo luogo J. Neusner, contestato da M.-J. Pierre (cf. Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés* I, p. 120).

gnifica che gli ambienti giudaici mesopotamici, com'è ovvio peraltro vista la contiguità geografica, non gli erano del tutto estranei[12]. A favore di tale contatto potrebbe deporre anche il fatto che il Sapiente persiano nelle sue argomentazioni si rifà quasi esclusivamente a passi dell'AT, vale a dire a quanto poteva essere accettato come probante dalla controparte, che invece non avrebbe tratto alcun convincimento da argomentazioni neotestamentarie. Inoltre vi sono alcuni casi in cui il suo metodo ermeneutico mostra elementi di contatto con l'esegesi giudaica, riecheggiando tradizioni attestate nei *targumim*, nei *midrashim* o in altre fonti haggadiche[13]. Quest'ultimo punto, tuttavia, resta oggetto di discussione quanto mai accesa, poiché i passi per i quali è possibile produrre un parallelo stringente sono davvero pochi[14]. Infine, anche la polemica antigiudaica, a volte pesante benché in genere non ingiuriosa, che affiora in più punti delle *Esposizioni*, potrebbe essere annoverata tra gli argomenti a favore dell'ipotesi che i contatti fossero reali. Le discussioni intorno alla circoncisione, al sabato, al sacrificio pasquale e alle regole alimentari, come anche l'affermazione che i pagani abbiano preso il posto del popolo eletto, potrebbero essere un segno di "prossimità" tra i due ambienti, in tensione perché contigui. Ma anche quest'ultimo punto non si presta a una lettura univoca: se, infatti, da una parte tale polemica potrebbe avere come interlocutore un non meglio definito mondo giudaico, dall'altra non

[12] È stata anche avanzata l'ipotesi che gli ambienti giudaici con cui Afraate sarebbe in contatto fossero di orientamento qaraita (cf. *ibid.*, p. 128).

[13] Su questo, si veda G. Lenzi, "Afraate e la tradizione ebraica", in *L'età bagratide. Maimonide nella tradizione ebraica ed araba. Afraate e testi siriaci antichi. III Dies Academicus 2012*, a cura di C. Baffioni et al., Milano 2014 (Accademia Ambrosiana. Orientalia Ambrosiana 3).

[14] Si veda in proposito la bibliografia riportata in Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés* I, pp. 19-20, e in particolare le pp. 112-143 della medesima opera; R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, pp. 281-288. M.-J. Pierre propone di distinguere tra: influssi provenienti dall'ambiente giudeocristiano palestinese da cui il cristianesimo siriaco dipende (influsso giudaico "interno") e debiti verso il giudaismo mesopotamico contemporaneo ad Afraate (influsso "esterno"), con il quale egli polemizza (cf. Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés* I, p. 114).

sarebbe difficile pensare che suo vero obiettivo fossero in realtà quelle comunità cristiane, di origine giudaica, in cui il retaggio di certe tradizioni ebraiche si faceva sentire, secondo il Sapiente persiano, in una misura eccessiva e difficile da conciliare con la fede nel messia Gesù. Quello della polemica con il mondo giudaico, o con un certo giudeocristianesimo – opzioni che in verità non si escludono reciprocamente ma potrebbero essere ambedue valide – è un tratto che Afraate ha in comune con il contemporaneo Efrem; ciò è segno che tale preoccupazione non era esclusivamente sua, rispecchiando una stagione particolare della tradizione siriaca[15].

Un'attestazione di tale confronto con un interlocutore ebreo, reale o fittizio che sia, darà modo di apprezzare il particolare approccio esegetico di Afraate in contesto polemico. L'occasione è offerta dalle persecuzioni che i cristiani si trovano a subire, lette sia da pagani sia da ebrei come un chiaro segno dell'infondatezza della loro fede:

> Ho udito un insulto e ne sono stato molto afflitto quanto gli impuri dicevano: "Non c'è un dio per questo popolo che si è radunato da tutte le genti". E così dicono gli empi: "Se, infatti, c'è un Dio per loro, perché non vendica il suo popolo?". Sono stato ancor più avvolto dall'oscurità quando anche gli ebrei ci hanno insultato e si sono esaltati sui figli del nostro popolo.
> Un giorno è capitato che un uomo, ritenuto dagli ebrei un sapiente, mi ha interrogato dicendo: "Gesù, che è chiamato vostro maestro, vi ha scritto: *Se vi sarà in voi fede come un granello di senape direte a questo monte di spostarsi ed esso si sposterà da davanti a voi, oppure di sollevarsi e cadere in mare ed esso vi obbedirà* (Mt 17,20; 21,21). E così non v'è in tutto il vostro popolo una persona sapiente, la cui preghiera sia ascoltata e chieda a Dio che cessino da voi le persecuzioni?

[15] Cf. *infra*, pp. 47-48.

> Perché così è scritto per voi in quel passo: *Non c'è nulla che non possiate fare* (Mt 17,20)?". E quando ho visto che bestemmiava e diceva molte cose contro la Via (cf. At 9,2) si è infiammato il mio pensiero e ho compreso che non accoglieva la spiegazione (*puššâqâ*) delle parole che mi ripeteva. Allora ho ricercato anch'io delle parole dalla legge e dai profeti e gli ho detto: "Voi così ritenete: che anche mentre siete dispersi, Dio è con voi". Egli mi ha confessato: "Dio è con noi, perché Dio disse a Israele: *Anche nelle terre dei loro nemici, non li ho abbandonati e non ho abolito il patto che ho con loro* (Lv 26,44)". Allora gli ho detto: "È bene che io abbia udito da te che Dio è con voi. Contro le tue parole anch'io ti dirò. Il profeta Isaia, infatti, disse a Israele, come dalla bocca del suo Dio: *Se attraverserai il mare sarò con te e i fiumi non ti sommergeranno. Se camminerai sul fuoco non ti scotterai e la fiamma non ti brucerà, perché con te è il Signore, tuo Dio* (Is 43,2-3). Così non c'è un uomo giusto, buono e sapiente, in tutto il vostro popolo, che attraversi il mare e viva senza affogare, o un fiume senza che esso lo sommerga? Oppure uno che cammini sul fuoco e vediamo se non si scotta e se la fiamma non lo brucia! E se vorrai portare un'interpretazione (*turgâmâ*) non mi lascerò persuadere come anche tu non accogli da me la spiegazione (*puššâqâ*) delle parole che mi hai richiesto"[16].

L'interesse del testo è duplice. Innanzitutto qui il confronto tra Afraate e un interlocutore ebreo sembrerebbe reale, a motivo delle obiezioni che via via si intrecciano nell'argomentazione. In secondo luogo il Sapiente persiano allude a una sua particolare "spiegazione" delle Scritture che il suo interlocutore non avrebbe accolto e, viceversa, a un'"interpretazione" offerta da quest'ultimo per risolvere il dilemma propostogli da Afraate. I due sostantivi impiegati, *puššâqâ* e *turgâmâ*, termini tecnici dell'esegesi biblica, alludono a un particolare procedimento

[16] Afraate, *Esposizioni* 21,1-2, in Id., *Le esposizioni* II, pp. 407-408.

ermeneutico con il quale gli interlocutori avrebbero superato l'aporia cui il testo si presterebbe se inteso in modo letterale o decontestualizzato.

Un secondo testo relativo a tale confronto verte sulla messianicità di Gesù, che Afraate illustra attraverso una lettura cristiana di vari passi dell'AT, intrecciati in una sorta di catena esegetica. L'esposizione si apre con un riferimento alla critica ebraica circa la divinità di Cristo, cui segue una prima parte dell'argomentazione afraatiana che consiste in una elencazione di passi dell'AT dove alcuni giusti sono detti "figli di Dio". Quindi prosegue:

> Ora dobbiamo dimostrare che quel Gesù era stato promesso in anticipo per mezzo dei profeti e che era stato chiamato "Figlio di Dio". Davide ha detto: *Tu sei mio figlio: io oggi ti ho generato* (Sal 2,7). Ha detto inoltre: *Negli splendori della santità, dal seno, da prima, come un bambino ti ho generato* (Sal 110,3). Isaia ha detto: *Un bambino è nato per noi, un figlio ci è stato dato, il suo potere è sulle sue spalle, sarà chiamato "Ammirabile", "Consigliere", "Dio forte dei secoli", "Principe della pace". All'accrescersi del suo potere e alla sua pace non ci sarà fine* (Is 9,5-6). Pertanto dimmi, o sapiente maestro di Israele: chi è colui che è nato e il cui nome è Bambino, Figlio, Ammirabile, Consigliere, Dio forte dei secoli e Principe della pace, all'accrescersi del cui potere e alla cui pace – dice – non vi sarà fine? Se, infatti, chiamiamo il Messia "Figlio di Dio", [è perché] Davide ce lo ha insegnato. Che lo chiamiamo "Dio", l'abbiamo sentito da Isaia. [La frase] "è stato dato il potere sulle sue spalle", [indica che] egli ha portato la sua croce ed è uscito da Gerusalemme. E che sia nato come un bambino, Isaia l'ha detto di nuovo: *Ecco, la vergine concepirà e partorirà, e sarà chiamato Emmanuel, che vuol dire: il nostro Dio è con noi* (Is 7,14)[17].

[17] Id., *Esposizioni* 17,9, *ibid.*, p. 365.

Fin qui abbiamo un esempio di lettura cristiana tradizionale dei passi profetici relativi al Messia. Originale è invece il seguito dell'argomentazione, dove a prova della messianicità di Gesù è invocato il fatto che, alla sua venuta, le genti hanno creduto in lui:

> Se dirai che il Messia fino adesso non è venuto, ti darò ancora quanto segue per la tua polemica. Quando verrà, è scritto: *I popoli spereranno in lui* (Gen 49,10). Ecco, io ho sentito dalle genti che il Messia viene[18]. Prima che venga, ho già creduto in lui, e per tramite suo adoro il Dio di Israele. Forse che, alla sua venuta, mi biasimerà perché, prima ancora che venga, ho già creduto in lui? Suvvia, stolto! I profeti non ti permettono di dire che il Messia non sia ancora arrivato. Daniele ti confuta dicendo: *Dopo sessantadue settimane, il Messia verrà e sarà ucciso; alla sua venuta la città santa sarà distrutta e la sua fine sarà una devastazione, e resterà in rovina fino al compimento del giudizio* (Dn 9,26). Tu aspetti e speri che, alla venuta del Messia, Israele sia radunato da ogni parte e Gerusalemme sia ricostruita e abitata. [Ma] Daniele testimonia che, quando il Messia verrà e sarà ucciso, Gerusalemme sarà devastata e rimarrà nella distruzione fino al compimento del giudizio, per sempre[19].

Quindi il testo prosegue con una serie di passi veterotestamentari relativi alla passione e morte del Messia, vale a dire: Salmi 22,17-19; Isaia 52,14-15; 53,2; 53,5. L'originalità dell'argomentazione risiede nel fatto che tra le prove della messianicità di Gesù, vi è la fede in lui dei pagani: se costoro hanno creduto, allora la profezia di Genesi 49,10 si è adempiuta, a ulteriore prova della messianicità di Gesù. Quindi Afraate continua, non senza una vena di ironia, chiedendo se il vero Messia, nel caso

[18] Altra traduzione possibile di questo passo: "Ecco che io, che [vengo] dalle genti, ho udito che il Messia viene". Seguendo questa accezione, avremmo qui l'ammissione da parte di Afraate della sua origine pagana.

[19] Id., *Esposizioni* 17,10, *ibid.*, pp. 365-366.

non fosse Gesù di Nazaret, alla sua venuta riprovererà coloro che avrebbero creduto in lui troppo presto.

Lettera, mistero, tipo e immagine

L'AT ha un posto privilegiato negli scritti afraatiani. Tratto caratteristico della sua lettura di tali testi è la costante ricerca di contestualizzare e di valorizzare il loro senso letterale, evitando allegorie che annullino il significato originario dei fatti narrati. Quanto al NT, esso è interpretato a partire dell'AT, come dall'alveo che lo ha generato, secondo una prospettiva che Lucas Van Rompay definisce in modo appropriato con queste parole: "Piuttosto che leggere l'AT dal punto di vista del NT, egli legge il NT dal punto di vista dell'AT. Questa distinzione potrebbe essere sottile, ma è carica di importanti conseguenze"[20]. L'AT non è dunque una sorta di miniera da cui estrarre ciò che è utile a confermare i fatti narrati nel NT, ma ha una sua identità propria che Afraate rispetta, anche a vantaggio di una migliore comprensione del NT.

Cionondimeno, alcuni episodi dell'AT sono riproposti dal Sapiente persiano anche come prefigurazioni di fatti della nuova economia, della vita di Cristo e della chiesa. I termini impiegati per istituire tale rapporto sono: "mistero" (*râzâ*), "tipo" (*ṭupsâ*) e "immagine" (*dmutâ*), che paiono essere utilizzati come sinonimi. In nessun caso tale lettura, che possiamo definire "misterico-tipologica", può considerarsi lesiva del valore storico della narrazione originaria. Per chiarire tale procedimento ermeneutico possiamo riferirci a un passo in cui un episodio della vita di Giacobbe è proposto come "mistero" (*râzâ*) di Cristo e della fede delle genti:

[20] L. Van Rompay, "The Christian Syriac Tradition of Interpretation", p. 620.

> Giacobbe, nostro padre, pregò a Bet El e vide la porta del cielo aperta e una scala che conduceva all'eccelso (cf. Gen 28,12-16). Ciò che Giacobbe vide è mistero (*râzâ*) del nostro Salvatore. La porta del cielo è proprio il Messia, come disse egli stesso: *Sono io la porta della vita: chiunque entra attraverso di me vivrà in eterno* (Gv 10,9). Anche Davide disse: *Questa è la porta del Signore, per la quale entrano i giusti* (Sal 118,20). Anche la scala che Giacobbe vide è mistero del Salvatore nostro: per essa gli uomini giusti salgono dalle regioni inferiori a quelle superiori. Ed essa è anche mistero della croce del Salvatore nostro, che si innalza in modo simile a una scala. *Il Signore stava in cima ad essa* (Gen 28,13): al di sopra del Messia, infatti, sta il Signore di tutto, come anche il beato Apostolo disse: *Capo del Messia è Dio* (1Co 11,13).
> *E Giacobbe chiamò quel luogo: Bet El. Giacobbe vi eresse un cumulo di pietre a testimonianza e vi versò dell'olio in cima* (Gen 28,18-19). Giacobbe nostro padre predispose anche questo come mistero: le pietre che ricevono l'unzione sono, infatti, le genti che avrebbero creduto nel Messia. Sono queste che sono state unte, come disse di loro Giovanni: *Da queste pietre Dio può far sorgere figli ad Abramo* (Mt 3,9). Quindi nella preghiera di Giacobbe fu prefigurato il mistero della chiamata delle genti. Vedi, dunque, amico mio, quanti misteri sono nascosti nella visione che ebbe Giacobbe. Vide, infatti, la porta del cielo che è il Messia; vide la scala che è mistero della croce; unse le pietre che sono tipo (*ṭupsâ*) delle genti[21].

Altrove Afraate istituisce rapporti tipologici tra Gesù e altri personaggi dell'AT: in un caso si tratta di Giosuè[22]; in un altro passo, una serie di figure quali Giacobbe, Mosè, Giosuè, Iefte, Davide, Elia, Eliseo, Ezechia, Giosia, Daniele, Anania e i suoi compagni, e Mardocheo[23]. Il rapporto tipologico non è esclusivo

[21] Afraate, *Esposizioni* 4,5-6, in Id., *Le esposizioni* I, pp. 119-120.
[22] Cf. Id., *Esposizioni* 11,12, in Id., *Le esposizioni* II, pp. 260-261.
[23] Cf. Id., *Esposizioni* 21,9-20, *ibid.*, pp. 413-421.

della cristologia. Commentato Isaia 41,17-19, Afraate vi vede una prefigurazione della sete delle genti e del loro essere dissetate dalla Scrittura[24]. O ancora, nell'ordine dato da Gedeone al popolo di scendere all'acqua, prima di entrare in guerra (cf. Gdc 7,4-8), egli coglie un "mistero" (*râzâ*), che poi spiega essere: "tipo (*ṭupsâ*) del battesimo, mistero (*râzâ*) della lotta e immagine (*dmutâ*) dei solitari"[25]. In questo testo abbiamo la triade completa, utilizzata, sembrerebbe, con valore sinonimico. Infine, un altro rapporto "misterico" è istituito tra la pasqua ebraica e quella cristiana: la prima è detta "mistero (*râzâ*) dato al primo popolo", mentre la seconda è "la sua verità (*šrârâ*)"[26]. Ambedue i fatti sono considerati nella loro realtà storica, ciononostante la prima pasqua è anche "mistero" della seconda.

Ma la tipologia, in un passo almeno, interessa anche il NT. Commentando il brano evangelico in cui Gesù addita il bambino come modello del discepolo (cf. Mt 18,1-4), Afraate afferma che in ciò egli "ci ha dato un tipo (*ṭupsâ*) e un'immagine (*dmutâ*)"[27]. Questo uso interno al NT conferma quanto già detto circa il fatto che la lettura tipologica, così come è intesa dal Sapiente persiano, non mina in alcun modo il valore storico dei fatti narrati.

Scrittura multiforme e lettura infinita

Infine, per concludere, riporto due passi afraatiani dai quali si evince il particolare significato da lui accordato all'attività dell'esegeta e dunque quale sia lo statuto dell'ermeneutica biblica. Il Persiano è convinto che quest'ultima non potrà mai spiegare in modo definitivo la pagina biblica e dunque esaurirne

[24] Cf. Id., *Esposizioni* 20,14, *ibid.*, pp. 401-402.
[25] Id., *Esposizioni* 7,19, in Id., *Le esposizioni* I, p. 188.
[26] Id., *Esposizioni* 12,5, in Id., *Le esposizioni* II, p. 267.
[27] Id., *Esposizioni* 2,20, in Id., *Le esposizioni* I, p. 100.

i sensi. Compito dell'esegesi non è dunque quello di chiudere e delimitare la Scrittura, bensì quello di renderne possibile un accesso sempre più ampio e profondo. Se questa è inesauribile, anche le spiegazioni fornite saranno sempre parziali; la lettura, dunque, resta infinita. Dice Afraate, a conclusione di una sua spiegazione di alcuni passi di Daniele:

> Se qualcuno [vuole] disputare su queste cose, digli così: "Queste parole non sono sigillate [definitivamente], poiché le parole di Dio sono infinite e non sono mai sigillate [per sempre]". L'uomo stolto ha detto: fin qui arrivano le parole! Nulla è da aggiungere, né da togliere ad esse. Nondimeno, la ricchezza di Dio è inestimabile e infinita. Se prendi, infatti, acqua dal mare, non si noterà alcuna sua diminuzione. Se levi sabbia dalla spiaggia, la sua quantità non diminuirà. Se conti le stelle del cielo, non arriverai mai alla fine. Se accendi un fuoco [prendendolo] da una fiamma [già ardente], non le sarà sottratto nulla. Se prendi dallo Spirito del Messia, il Messia non sentirà alcuna perdita. Se il Messia dimora in te, non sarà tutto concluso in te. Se entra il sole nelle finestre della tua casa, non tutto il sole ti giungerà. Tutte queste cose che ti ho enumerato sono state create attraverso la parola di Dio. Per questo devi sapere che, alla parola di Dio, nessuno è giunto [pienamente] o ne raggiungerà mai il suo limite estremo. Per questo non disputare su queste cose, e non dire: "Sono così e basta!". Ascoltami invece e interroga pure su di esse i nostri fratelli, che condividono la nostra fede. Non ascoltare chi deride le parole di suo fratello[28].

In un altro passo, Afraate si sofferma sulle difficoltà della Scrittura, che dunque possono dare adito a una pluralità di interpretazioni che non devono disorientare. La sapienza di Dio contenuta nelle pagine bibliche eccede sempre l'interpretazione che dunque conserva un carattere di provvisorietà:

[28] Id., *Esposizioni* 5,25, *ibid.*, pp. 151-152.

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 Dio[29].

Efrem il Siro

Altra grande figura della più antica stagione della letteratura siriaca è Efrem il Siro[30], 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 Éphrem 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 siriache 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 Éphrem 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 siriaca. 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 genio[34] 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 siriaco): 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 siriaco 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 esegetico[35] 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 Halleux[36], oppure a una conoscenza diretta di tradizioni giudaiche, probabilmente orali[37], 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 semitica[38]. 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 Éphrem 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 disdegni 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" (*ṭupsâ*)[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 ornamenti[41].

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" (*ṭupse*) 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 gloriose[44].

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 siriaca:

Un giorno, – una perla,
presi, fratelli miei: – vidi in essa i misteri (*râze*)
che si riferiscono al Regno, – le icone e i tipi (*ṭupse*)
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 comprendere[46]!

"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 Scritture[47] 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 siriaco un medesimo termine (*ktâbâ*) 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 sembiante – esso trova;
pensa che sia un suo simile – a parlare con lui.
Colloca il sembiante [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 sé[49].

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 siriaca *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: – rivestendosene,
    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 visibili[51].

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 svilisce 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 vestiti[52].

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 umana[53].

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 (*parṣupâ*) 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 (*ṣurâte*), e ogni forma ha molte membra (*ḥadme*), e ciascuna delle membra ha carattere (*ṭabʿâ*)

[52] Id., *Inni sul paradiso* 11,5-8, pp. 47-48.
[53] Id., *Inni sulla fede* 44,2-3, p. 141.

> e forma (*'eskem napšâ*) propri. Ciascuno dunque intende come ne è capace, e interpreta secondo quello che gli è dato[54].

Tale pluralità di significati non si configura ancora nel pensiero efremiano 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 (*parṣupe*) della tua parola, come molti sono i volti (*parṣupe*) 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!

[54] 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 eredità[55].

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 scru-

[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'esamini 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 limpido[56].

[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 si 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 (*ḥaylâ*) delle parole, che avvolgono esternamente [il senso] del discorso. Ma scruta il loro senso profondo (*reʿyânâ*), 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 Cristo[57].

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 lettera[58]. 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 celeste[60].

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 mente[61].

La lettura della Scrittura cui qui si fa riferimento non è più la semplice indagine del testo nella sua esteriorità, 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 inni[62].

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 siriaca. Efrem vi distingue una lettura storica della pagina, che egli chiama più propriamente "fattuale" (*suʿrânâ'it*), da una "spirituale" (*ruḥânâ'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 (*suʿrânâ'it*), parliamone di nuovo anche secondo lo spirito (*ruḥânâ'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 spirito[63].

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.* 1,1, 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" (*ṭupse*) 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 siriaco, 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 *ṣ 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'inchiodò 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 fuori[67].

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 intessersi 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 (*ṭupse*):
> in quel momento i misteri (*râze*) dell'olio – funsero da tipi
> (*ṭupse*) 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'avvicendarsi dell'Agnello-Cristo (compimento) all'agnello della Pasqua ebraica (tipo), Efrem conclude: "Mistero (*râzâ*) in Egitto, – realtà (*šrârâ*) nella chiesa, – sigillo (*ḥutâmâ*) 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, tentano 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 identificabili[73].

[72] Cf. K. den Biesen, "Ephrem the Theologian: Perceptions and Perspectives", in *Saint Éphrem. 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.

La "Caverna dei tesori"

Appartenente al genere dei commentari biblici è un'interessante opera comunemente nota come *Caverna dei tesori* (*Mʿarrat gaze*), ma da alcuni manoscritti intitolata: *Discorso sull'"In principio"* oppure *Libro delle generazioni da Adamo fino a Cristo*[74]. Il testo è giunto a noi in due recensioni, una orientale (A) e una occidentale (B), e deve il suo primo titolo alla tradizione secondo cui Adamo, prima di uscire dal paradiso, ne avrebbe preso con sé l'oro, l'incenso e la mirra donati in seguito a Gesù dai magi, che poi avrebbe nascosto in una grotta, perciò detta "dei tesori". Anche se non può essere considerata un'opera efremiana, come vorrebbero alcuni manoscritti, essa è espressione di un contesto prossimo al grande padre.

Nella sua forma attuale, il testo è datato al V secolo, ma è largamente condivisa l'ipotesi che esso includa materiali del IV e forse anche del III secolo. L'autore si rivolge ripetutamente, soprattutto nel capitolo 44 dove tratta della genealogia di Gesù e della sua messianicità, a un destinatario che chiama "nostro fratello in Cristo, il magnifico Namosya"[75], o "nostro fratello

[74] Edizione e traduzione francese: *La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaques*, a cura di Su-Min Ri, CSCO 486-487, Louvain 1987. Quando le recensioni (A e B) differiscono, in nota indico da quale delle due è tratto il brano riportato; in mancanza di indicazione, si intende che la tradizione per quel passo è comune.

[75] *Caverna dei tesori* 44,17B, in *La Caverne des Trésors*, CSCO 486, p. 341. Cf. anche *Caverna dei tesori* 44,19.49.53A; 45,1A.13A; 48,5A; 49,20A; 50,19A; 51,11A; 52,14A.

nella legge"[76]. Sembra dunque rivolgersi a un "ebreo", se si intende "Namosya" come "colui che segue la legge", diventato cristiano, poiché è detto "fratello in Cristo". Siamo dunque in un ambiente prossimo a quello osservato sia nell'opera di Afraate sia in quella di Efrem. Il testo conobbe una grande diffusione, come attesta il numero dei manoscritti giunti fino a noi, e una sezione fu inclusa nell'*Apocalisse dello Pseudo-Metodio*. Fu anche tradotto in arabo, etiopico, copto, georgiano e armeno.

Commentare riscrivendo il testo biblico

Quello della riscrittura del testo biblico, già attestata in ambito giudaico particolarmente nei testi qumranici e in alcuni apocrifi, è il primo carattere che emerge del metodo esegetico della *Caverna dei tesori*. L'opera si presenta, infatti, come una rilettura della storia, dalla creazione alla pentecoste, orientata a mostrare la continuità tra le due economie e dunque la messianicità di Cristo.

Si tratta di una rilettura accrescitiva, poiché i fatti narrati nel testo sono spiegati mediante sviluppi originali o, il più delle volte, attinti da altre tradizioni. Evidenti e vari sono in particolare i paralleli con quella giudaica: con testi haggadici; con sviluppi relativi alla figura di Adamo, attestati in particolare nel *Testamento di Adamo*; con altri apocrifi giudaici quali il *Libro di Enoc*, il *Libro dei Giubilei*, anch'esso riscrittura della storia della salvezza, e il *Martirio di Isaia*. Ma il testo è anche una miniera di tradizioni tipicamente siriache; si pensi al commento alle lingue in cui Pilato fece comporre la scritta relativa alla condanna di Gesù appesa alla croce[77], o all'importanza attribuita alla discesa

[76] *Ibid.* 52,14B, p. 441.

[77] Esse corrisponderebbero alle lingue parlate dai tre soggetti responsabili della morte di Cristo: il greco a motivo di Erode, qui detto di tale nazionalità; il latino, a motivo di

di Cristo agli inferi, tradizione di probabile origine siriaca[78], o ancora ad alcuni sviluppi relativi al Golgota, ritenuto il centro della terra, il luogo di sepoltura di Adamo, del culto di Melkisedeq e del sacrificio di Isacco[79], i cui echi si ritrovano, oltre che altrove nella letteratura patristica, anche nella topografia dei luoghi santi, in particolare del santo Sepolcro.

Il commento ai primi versetti della Genesi offre un ottimo esempio di questa riscrittura ampliante, che a tratti ricorda la pratica dei *targumim*:

> *In principio*, nel giorno che è la santa domenica, il capo e il primogenito di tutti i giorni, *Dio creò il cielo e la terra* (cf. Gen 1,1), gli angeli e gli arcangeli, i troni e le dominazioni, i principati e le potenze, i cherubini e i serafini, tutti gli ordini e le schiere, la luce e le tenebre, il giorno e la notte, i venti e le brezze. Tutte queste cose furono create il primo giorno. In questa domenica *lo Spirito* santo, simile alle [altre] adorabili persone della santa Trinità, *covò le acque* (cf. Gen 1,2). E attraverso il suo covare le acque, esse furono benedette così da essere feconde. Le sorgenti delle acque bollirono e si scaldarono e in esse fu rinnovato l'intero fermento della creazione. Come l'uccello che cova i suoi piccoli ricoprendoli con le sue ali – e i pulcini si formano dentro le uova grazie al calore del fuoco che ne viene – così [fece] anche lo Spirito santo paraclito: quando ebbe riscaldato e covato, avuto pietà e fatto bollire le acque, il fermento della creazione, per l'operazione dello Spirito santo, fu interamente unificato[80].

Il riferimento alla domenica, il giorno del Signore, offre un primo elemento di connessione tra antica e nuova alleanza, come

Pilato; e l'ebraico, a motivo di Caifa. Il siriaco, dunque, mancava non perché fosse meno importante, ma perché i siri non si unirono agli uccisori, come dimostrerebbe l'esempio di Abgar, re di Edessa, secondo l'antica e ben nota leggenda (cf. *ibid.* 53,25-26).

[78] Cf. *ibid.* 54,1-4.

[79] Cf. *ibid.* 23; 29; 49.

[80] *Ibid.* 1,3-7A, pp. 2-4.

anche la menzione della Trinità, a proposito dello Spirito santo che "cova", secondo la lezione della Peshitta, le acque primordiali. La specificazione, invece, che oltre al cielo e alla terra nel primo giorno della settimana Dio abbia creato anche gli angeli, intende rispondere a un tema dibattuto in epoca patristica, relativo al momento in cui tali esseri erano stati creati, particolare ignorato dal racconto genesiaco.

Tale riscrittura può dunque essere considerata come una prima forma di commentario biblico, dove l'apporto dell'autore deve essere cercato nelle variazioni rispetto al testo, come anche negli ampliamenti e negli sviluppi della narrazione.

Prefigurazioni e letture sincroniche

L'apertura del testo appena menzionato, con il riferimento al giorno della domenica, ci orienta verso una delle linee portanti del metodo esegetico messo in atto dal nostro autore, vale a dire lo sforzo costante di sottolineare con ogni mezzo la profonda interconnessione esistente tra AT e NT, al punto che – è stato osservato – i fatti del NT non sono solo "prefigurati" nell'AT, ma in alcuni casi anche ritenuti già in esso "presenti"[81], seguendo un metodo che potrebbe ricordare quanto dice Paolo in 1Corinzi 10,4 dove, riferendosi alla roccia da cui era scaturita l'acqua nel deserto, afferma: "Quella roccia era Cristo"[82].

La categoria della "prefigurazione" o "rappresentazione" (radice *ṣ w r*) è onnipresente ed è spesso applicata con originalità e creatività. L'episodio di Noè ebbro rimanderebbe alla crocifissione, secondo una particolare esegesi che l'autore fa del salmo 78,65[83].

[81] L. Van Rompay, "The Christian Syriac Tradition of Interpretation", p. 630.
[82] Cf. *Caverna dei tesori* 3,21; e in 3,17B si dice che "l'Eden è la chiesa", mentre in 3,17A si afferma che esso ne è "tipo" (*ṭupsâ*). Cf. anche *ibid.* 33,26.
[83] Cf. *ibid.* 21,18.

La colomba che Noè mandò per due volte sulla terra dopo il diluvio "prefigura" (radice *ṣ w r*) i due Testamenti: il suo primo volo, durante il quale non trovò un luogo su cui posarsi, "prefigura" lo "Spirito che ha parlato tramite i profeti" ma rivolgendosi a un popolo che non ha ascoltato; nel secondo volo invece essa "si è posata sulle genti tramite l'acqua del battesimo ed esse sono state salvate tramite l'unzione"[84]. O ancora, l'episodio di Rahab, la meretrice di Gerico, "prefigura" (radice *ṣ w r*) la salvezza: "la finestra [prefigura] il costato di Cristo, e il filo scarlatto il santo sangue del Salvatore nostro"[85].

Oltre a queste correlazioni di tipo "prefigurativo", il testo individua spesso un altro genere di legame tra eventi e oggetti appartenenti a periodi anche molto distanti tra loro. L'intento dell'autore è analogo a quello del procedimento prefigurativo, vale a dire sottolineare la coerenza, anche storica, dei vari episodi biblici che disegnano così un'unica vicenda di salvezza. I doni offerti dai magi – oro, incenso e mirra – che Adamo aveva portato con sé fuori dal paradiso al momento della cacciata e che aveva deposto nella caverna dei tesori, vengono poi trasferiti sul Golgota insieme al corpo di Adamo, dopo il diluvio durante il quale erano stati messi in salvo nell'arca[86]. In taluni casi si tratta di legami d'identità: la croce fu ricavata dalle stanghe sulle quali era portata l'arca dell'alleanza[87]; la pietra con cui fu chiusa la tomba di Gesù era la medesima roccia che aveva seguito il popolo nel deserto, e così quella pietra, "che era Cristo" e che aveva dato la vita nel deserto, ora funge da "altare", indica la vita manifestatasi nella resurrezione e offre a tutti la vita[88].

Un passo particolarmente rappresentativo del metodo esegetico della *Caverna* è quello relativo alla creazione di Adamo, dove è

[84] *Ibid.* 19,13, pp. 150-153.
[85] *Ibid.* 49,22A, p. 412.
[86] Cf. *ibid.* 5,17. Il ruolo dei magi è particolarmente sviluppato nel testo (cf. *ibid.* 45-46), altro tratto tipicamente siriaco.
[87] Cf. *ibid.* 51,21.
[88] Cf. *ibid.* 53,8-9.14.

già presente la croce di Cristo che ripara il male del peccato. La creazione dell'uomo e la sua ri-creazione nella morte di Cristo, ambedue avvenute nel giorno di venerdì, sono parti di un unico e medesimo disegno di salvezza:

> Durante la prima settimana, di venerdì, mentre il silenzio regnava su tutte le potenze celesti, Dio Padre disse al Figlio e allo Spirito santo: *Venite, facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza* (cf. Gen 1,26). Quando le potenze celesti udirono questa parola, tremarono, dicendo tra loro: "Vedremo oggi una grande meraviglia: la somiglianza di Dio, nostro Creatore". Videro la destra di Dio, quando si stese e avanzò all'esterno del mondo intero, e tutte le creature furono raccolte nel palmo della sua mano. E videro che prendeva da tutta la terra un grano di polvere, e da tutta la sostanza delle acque una goccia d'acqua, e da tutta l'aria superiore un'anima vivente, e dalla sostanza del fuoco un lieve calore. Gli angeli videro che, quando le particelle di questi quattro deboli elementi furono messe insieme, *Dio plasmò Adamo* (cf. Gen 1,27). Perché accadde così, se non per il fatto che tramite questi elementi egli conoscesse ogni cosa? V'è in lui un grano di polvere, perché tutti gli esseri fatti di polvere gli fossero asserviti; e una goccia d'acqua, perché tutti gli esseri che si trovano nei mari e nei fiumi fossero suoi; un soffio d'aria, perché tutti gli esseri che volano nell'aria gli appartenessero; un ardore di fuoco, perché gli angeli e le potenze venissero in suo aiuto. E *Dio plasmò Adamo* con le sue mani sante, *a sua immagine e a sua somiglianza* (cf. Gen 1,27). Quando gli angeli videro l'immagine e l'aspetto glorioso di Adamo furono turbati a causa della bellezza della sua somiglianza. Videro allora il sembiante del suo volto che si infiammava di luce gloriosa (cf. Es 34,29-30), come la veste del sole; la luce dei suoi occhi, come raggi di sole, e il sembiante del suo corpo, come la gloriosa luce del cristallo (cf. Ez 1,22). Trattosi su per alzarsi al centro della terra, pose i suoi due piedi sul luogo in cui sarebbe stata piantata la croce del Salvatore nostro. La rivestì con le vesti regali e la corona di gloria fu

posta sul suo capo. Là divenne re, sacerdote e profeta, e là Dio lo fece sedere sul trono della regalità. Là tutti gli animali e gli uccelli e le fiere furono riunite e passarono davanti ad Adamo, e Adamo impose loro il nome. Esse chinarono il capo e si prostrarono davanti a lui … Quando il capo dell'ordine inferiore vide quale grandezza era stata data ad Adamo ne fu geloso e non volle prostrarsi davanti a lui con gli angeli e disse alle sue potenze: "Non prostratevi con gli angeli e non lodatelo. È giusto piuttosto che lui si prostri davanti a me, che sono fuoco e spirito, non che io mi prostri davanti a polvere, formata di infima polvere. Quando il ribelle e il disobbediente ebbe deciso così, di sua libera volontà, si separò da Dio. Fu rovesciato e cadde, con tutto il suo ordine, il sesto giorno, di venerdì, all'ora seconda … Quando Satana fu espulso dal cielo, Adamo fu innalzato, così che salisse al paradiso su un carro di fuoco (cf. 2Re 2,11), mentre gli angeli pronunciavano lodi davanti a lui, e i serafini proclamavano: *Santo, santo, santo* (cf. Is 6,1) e i cherubini benedicevano. E nel giubilo della lode, Adamo entrò nel paradiso … L'Eden è la santa chiesa. E la chiesa è la misericordia di Dio che deve effondersi su tutti gli uomini. Poiché Dio sapeva, nella sua prescienza, quello che Satana aveva ordito contro Adamo, lo pose subito nella sua misericordia … Dio parlò ad Adamo, lo consolò e disse: "Non affliggerti Adamo, perché ti renderò la tua eredità. Vedi quanto ti ho amato, perché ho maledetto la terra a motivo di te, e ti ho preservato dalla maledizione. Quanto al serpente, ho serrato nel suo ventre i suoi piedi e gli ho dato la polvere per nutrimento e ho sottomesso Eva al giogo della servitù. Non affliggerti per aver trasgredito il comandamento, perché al compimento dei tempi che ho fissato per te affinché siate in esilio sulla terra delle maledizioni, manderò mio Figlio. Scenderà per la salvezza tua e dei tuoi figli; rivestirà un corpo preso da una vergine, e grazie a lei si compirà per te la conversione[89].

[89] *Ibid.* 2,2-21, pp. 13-23; *ibid.* 3,1-4.8.17-18, p. 27; *ibid.* 5,2-9B, pp. 37-39.

Il parallelismo tra Adamo e Cristo è poi ancora approfondito in un passo dove la creazione del primo uomo e la morte di Gesù in croce sono rilette secondo una cronologia parallela fissata sin nei minimi particolari:

> Di venerdì, nel [mese] primo, cioè nisan, il 14 secondo il computo della luna, [il Cristo] soffrì per noi corporalmente.
> La prima ora del venerdì Dio formò Adamo dalla polvere; e la prima ora del venerdì il Cristo ricevette lo sputo dai figli maledetti di coloro che lo crocifiggevano.
> La seconda ora del venerdì, le bestie, gli uccelli e le fiere si riunirono presso Adamo e lui impose loro il nome, mentre chinavano il capo davanti a lui; e di venerdì, alla seconda ora, i giudei si riunirono contro il Cristo, digrignando i denti contro di lui, come ha detto Davide: *Tori numerosi mi hanno preso di mira e mi hanno provocato, e forti bestie di Basan mi hanno accerchiato* (Sal 22,13).
> La terza ora del venerdì la corona di gloria fu posta sul capo di Adamo; e alla terza ora del venerdì la corona di spine fu posta sul capo del Cristo.
> Per tre ore Adamo rimase nel paradiso, splendente di gloria; e per tre ore nostro Signore rimase nel tribunale, flagellato dagli scribi e dai mortali.
> All'ora sesta Eva salì verso l'albero della trasgressione del comandamento; e all'ora sesta il Signore salì sulla croce, l'albero della vita.
> All'ora sesta Eva diede ad Adamo il frutto dell'amarezza della morte; e all'ora sesta l'assemblea degli scellerati diede al Cristo aceto e fiele.
> Per tre ore Adamo rimase spogliato sotto l'albero; e per tre ore il Cristo rimase nudo sul legno [della croce].
> Dal costato sinistro di Adamo uscì Eva, la madre dei mortali; dal costato destro del Cristo uscì il battesimo, madre di figli immortali.
> Di venerdì peccarono Adamo ed Eva; e di venerdì il loro peccato fu perdonato. Di venerdì morirono; e di venerdì tor-

> narono alla vita … Di venerdì la spada tagliente fu data al cherubino; e di venerdì il Cristo fu ferito dalla lancia e spezzò la spada tagliente …
> All'ora nona del venerdì Adamo discese sulla terra inferiore, dall'altezza del paradiso; e all'ora nona del venerdì il Cristo discese nelle regioni inferiori della terra, dall'alto della croce, verso coloro che giacevano nella polvere.
> In ogni cosa il Cristo fu simile ad Adamo, come è scritto. Nel luogo stesso in cui Melkisedeq esercitava il sacerdozio, là dove Abramo offrì l'agnello sull'altare, là fu piantato l'albero della croce. Questo luogo è il centro della terra, e qui le quattro regioni [della terra] si incontrano insieme. Perché quando Dio fece la terra, la sua grande potenza correva davanti a lui e la terra, dalle quattro regioni, correva dietro a lui. Ed è lì, al Golgota, che la potenza di Dio si fermò e si riposò; e lì s'immobilizzarono le quattro regioni del mondo, l'una contro l'altra. Questo luogo è la porta del mondo, e questo luogo è restato aperto. Quando Sem, con Melkisedeq, depose il corpo di Adamo al centro della terra, le quattro regioni corsero e abbracciarono Adamo. Subito la porta si chiuse e nessun figlio di Adamo poté aprirla. Quando la croce del Cristo, il salvatore di Adamo e dei suoi figli, fu posta su di essa, la porta di questo luogo si aprì sul volto di Adamo[90]. Quando la croce fu fissata su di essa e il Cristo fu trafitto dalla lancia, il sangue e l'acqua uscirono dal suo costato e colarono nella bocca di Adamo: furono per lui un battesimo, ed egli fu battezzato per mezzo loro[91].

Le corrispondenze cronologiche proposte dalla *Caverna dei tesori* ci pongono dinanzi a un problema ermeneutico ulteriore, che va al di là della loro plausibilità oggettiva: quale significato attribuire a tale procedimento esegetico? Evidentemente qui l'autore non intende proporre corrispondenze fini a se stesse

[90] B aggiunge: "e il volto di Adamo risplendette".
[91] *Ibid.* 48,11-22.28.30; 49,1-10A, pp. 396-408.

ma veicolare un significato teologico pregnante, nel caso specifico il valore universale della salvezza realizzata da Cristo che, ricucendo fin nei minimi particolari la relazione con l'Adamo primordiale, riconcilia con Dio l'intera umanità. L'ultimo passo del testo appena citato ne è una ricapitolazione di particolare efficacia: il sangue di Cristo che muore sulla croce bagna il corpo di Adamo sepolto al di sotto del Golgota e, in lui, redime l'umanità intera. Questa tradizione attestata nella *Caverna dei tesori* trova poi un corrispondente topografico nel santo Sepolcro di Gerusalemme, che nella cappella sottostante il Golgota colloca la "tomba di Adamo", e riecheggia anche in quel teschio che, nelle rappresentazioni iconografiche della crocifissione, appare ai piedi della croce, a memoria del corpo morto di Adamo.

Anche qui l'esegesi, avvalendosi di metodi assai particolari in cui le immagini hanno un ruolo centrale, si fa dunque teologia e annuncio del mistero della salvezza.

Giovanni di Apamea

Giovanni di Apamea, noto anche come Giovanni il Solitario[92], è una figura che, pur avendo segnato profondamente la spiritualità siriaca, in particolare monastica, resta enigmatica e dai contorni difficilmente delineabili. Quasi tutto infatti ignoriamo della sua biografia e il poco che ci è noto risulta molto confuso. Un primo dato certo è un corpus di scritti, attestato in un ma-

[92] Per una presentazione sintetica dell'autore e della sua opera, si veda: A. de Halleux, "La christologie de Jean le Solitaire", in *Le Muséon* 94 (1981), pp. 5-36; M. Nin, "La sintesi monastica di Giovanni il Solitario", in *Le Chiese sire tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale. Atti del 2° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca. Milano, Biblioteca Ambrosiana, 28 marzo 2003*, a cura di E. Vergani e S. Chialà, Milano 2005, pp. 95-117.

noscritto del 581, giunti a noi sotto il suo nome; nel VII secolo Babai il Grande cita nel suo *Commento alle centurie di Evagrio* un passo di Giovanni tratto da una sua lettera, designandolo come "Giovanni il Solitario del paese di Apamea"; infine a un Giovanni il Solitario, o di Apamea, fanno riferimento altri autori siriaci, quali Filosseno di Mabbug, Isacco di Ninive, Teodoro Bar Koni (VIII-IX secolo) e il catholicos Timoteo I (VIII secolo).

Gli studiosi recenti hanno poi composto variamente questi pochi dati, giungendo a posizioni che possiamo riassumere intorno a due tesi principali: Irénée Hausherr, che distingue tre "Giovanni di Apamea", quello degli scritti, quello menzionato dall'eresiologo Teodoro Bar Koni e contro il quale polemizza Filosseno di Mabbug, e quello condannato da Timoteo I; e Werner Strothmann, che si oppone alla distinzione e propende per una figura unitaria. Secondo la prima ipotesi, che resta quella più seguita, l'autore degli scritti, vale a dire quello che a noi qui interessa, sarebbe vissuto agli inizi del V secolo. André de Halleux, studiandone la cristologia, precisa che egli avrebbe operato prima dello scoppio della crisi calcedoniana, dunque prima del 451.

L'insegnamento di Giovanni è esposto in una novantina di opere a lui attribuite, per la maggior parte ancora inedite, alcune delle quali probabilmente spurie. Si tratta di sentenze, dialoghi, lettere, commenti biblici, discorsi su vari argomenti e altro ancora. Il Solitario è influenzato principalmente da Efrem e reagisce all'ellenizzazione ormai in corso nella chiesa siriaca; può dunque essere considerato, ancora a pieno titolo, espressione del periodo più antico della produzione letteraria di tale tradizione. Mostra tuttavia di conoscere la filosofia pagana, Platone ed Epicuro in particolare, e la medicina di Ippocrate. Il Solitario è dunque espressione di un ascetismo colto, e può essere considerato il primo siriaco ad aver tentato una riflessione organica sulla vita spirituale e monastica; a lui si deve una delle più antiche elaborazioni del modello antropologico tripartito, che sarà alla base di buona parte della riflessione spirituale degli autori successivi.

Lettura della Scrittura e lotta ascetica

Il Solitario, come ricorda il suo nome, appartiene a un ambito particolare, quello ascetico; testimonia dunque l'uso della Scrittura in tale contesto, che non è più quello di Afraate e di Efrem, ma ha ormai conosciuto un'evoluzione sensibile: dal protomonachesimo dei "figli del patto", a stretto contatto con le comunità cristiane locali, a forme monastiche caratterizzate da una spiccata marginalità rispetto ai centri ecclesiali e, in non pochi casi, anche da esercizi ascetici estremi.

Giovanni, dunque, testimonia l'uso della Scrittura in questi ambienti, dove la solitudine e un certo rigore ascetico hanno un ruolo preponderante, ma non a scapito, come si potrebbe pensare, della lettura, che mantiene intatto il suo valore, proprio in quanto strumento privilegiato della lotta ingaggiata dai solitari. Costoro devono farne una delle attività principali del proprio programma giornaliero, seguendo un orientamento che, come vedremo, è comune a tutti i padri siriaci. Nella *Lettera a Esichio*[93], uno dei testi più importanti del Solitario, abbiamo una delle più antiche attestazioni della pratica di quella lettura della Scrittura, tipica degli ambienti monastici, che in occidente andrà sotto il nome di "lectio divina":

> Sii sollecito nella lettura della parola delle Scritture, per imparare da esse come stare con Dio. Non limitarti a dimorare unicamente nella preghiera, lasciando da parte la lettura; perché in tal modo, mentre il tuo corpo si affatica, la tua mente resta oziosa. Modera la vita ascetica con svariati impegni: un tempo per la lettura e un altro per la preghiera, affinché la tua preghiera venga illuminata dalla lettura. Infatti il Signore onnipotente non ci richiede unicamente un atteggiamento

[93] Il testo siriaco è ancora inedito; per una traduzione italiana si veda: Giovanni il Solitario, *Lettera a Esichio*, in Abramo di Kashkar, Giovanni il Solitario, *Nell'umiltà e nella mitezza*, a cura di S. Chialà e M. Nin, TPC 45, Magnano 2000, pp. 23-40.

> esteriore, ma una mente che conosca la propria speranza e che sappia come giungere alla perfezione[94].

La lettura, dalla cui pratica Giovanni dice che si impara a "stare con Dio", è nutrimento della mente e sostegno della preghiera; senza di essa, quest'ultima rischia di diventare un puro esercizio esteriore e dunque di inaridirsi. La convinzione secondo cui la lettura della Scrittura è il nutrimento privilegiato della preghiera si imporrà come uno degli assiomi fondamentali della tradizione spirituale siriaca, soprattutto siro-orientale.

Di tale lettura dei testi biblici Giovanni offre esempi concreti in alcune delle sue opere che si presentano sotto forma di brevi discorsi a commento di singole pericopi neotestamentarie: su Matteo 5,3; su Matteo 5,9; su Matteo 5,8; due discorsi su Matteo 5,4; uno ancora su Matteo 26,63; su Luca 18,11; su Giovanni 16,16; su Romani 8,18; e su Efesini 6,11. Sotto il suo nome ci è anche tramandato un *Commento al Qohelet*, sulla cui autenticità tuttavia si discute[95], e un frammento di un *Commento a Giobbe* ritenuto spurio[96]. Il *Commento al Qohelet*, la sua opera esegetica più estesa – qualora se ne accolga la paternità –, propone un tipo di esegesi che alterna a semplici parafrasi del testo biblico, interpretazioni che vanno ben al di là della lettera, secondo un metodo esegetico che ricorda, per la terminologia, quanto osservato in Efrem, ma che nella sostanza sembra andare ben al di là, in una direzione che farà scuola.

Nella "Lettera d'invio" del *Commento al Qohelet* Giovanni dà prova della sua acribia nell'affrontare e analizzare la forma del testo biblico e la lingua in cui l'autore si esprime, speculando

[94] Giovanni il Solitario, *Lettera a Esichio* 24, p. 32.

[95] Edizione: *Kohelet-Kommentar des Johannes von Apamea*, a cura di W. Strothmann, GOS 30, Wiesbaden 1988.

[96] Edizione e traduzione: L. Van Rompay, "An Ascetic Reading of the Book of Job. Fragments from a Syriac Commentary Attributed to John the Solitary (Ms. London, British Library, Add. 18814, f. 91r-95r)", in *Le Muséon* 119 (2006), pp. 1-24; l'editore esclude si possa trattare di un testo del Solitario.

sulle caratteristiche proprie dell'idioma greco, di quello siriaco e di quello ebraico[97]. Ma parallelamente il Solitario afferma e rileva l'esistenza, all'interno della lettera del testo commentato, di molteplici "sensi" (*niše*), "misteri" (*râze*) e "tipi" (*ṭupse*), impiegando una terminologia già incontrata negli autori precedenti. Un esempio di tale genere di ampliamento è proposto a commento di Qohelet 10,16-17 dove leggiamo: "Povero te, o paese, che per re hai un ragazzo e i tuoi principi banchettano fin dal mattino! Fortunato te, o paese, che per re hai un uomo libero e i tuoi principi mangiano al tempo dovuto per rinfrancarsi e non per gozzovigliare". Nel commento, la "città governata da un ragazzo" e la "città governata da un uomo libero" diventano "immagine (*dmutâ*) dell'anima stolta e dell'anima sapiente"[98], secondo un tipo di esegesi che potremmo definire "spirituale-allegorica", anche se l'autore non impiega questo genere di terminologia. L'applicazione all'anima di questa massima gnomica sembrerebbe tipica dell'esegesi filoniana ed è ampiamente attestata in ambito alessandrino, a dimostrazione che i confini tra esegesi antiochena ed esegesi alessandrina, e dunque tra tipologia-teoria e allegoria, sono più labili di quanto a volte si creda.

Una tale interpretazione di tipo "ascetico-spirituale" è poi ricorrente nei commenti brevi alle varie pericopi neotestamentarie, dove l'autore è innanzitutto preoccupato di trarre dalla Scrittura insegnamenti utili alla vita spirituale, in particolare monastica. Così, ad esempio, nei cinque discorsi sulle beatitudini (cf. Mt 5), prendendo spunto da "beati i puri di cuore", egli redige un breve trattato sulla purezza di cuore e sulla lotta alle passioni. Lo

[97] A questo proposito offre anche un interessante elemento di storia, affermando che la lingua siriaca era stata "corrotta dal contatto e dalla vicinanza con la lingua greca" (cf. Giovanni di Apamea, *Commento al Qohelet*, Lettera di invio, in *Kohelet-Kommentar des Johannes von Apamea*, p. 4; ciò colloca il nostro nel pieno di quel fenomeno di ellenizzazione della lingua e della teologia siriache di cui abbiamo varie attestazioni.

[98] Cf. *ibid.* 10,16-17, pp. 152-155.

stesso può dirsi per il commento a Efesini 6,11, dove Giovanni, commentando l'immagine paolina dell'armatura, sviluppa il tema della lotta spirituale e delle armi a essa necessarie.

La pratica di tale genere di lettura si spiega peraltro agevolmente se teniamo conto dell'ambiente monastico-ascetico che, come si diceva, produsse questi testi. Il monaco lettore, tramite la pratica della lectio divina, cerca nelle narrazioni proposte alla sua meditazione un qualcosa che possa illuminare i moti del suo essere, della sua anima, fornendole anche gli strumenti per la necessaria lotta. Suo scopo precipuo è dunque quello di ricondurre a tal fine quasi ogni pagina della Scrittura. Siamo qui ai primi bagliori di quanto vedremo ampiamente sviluppato e chiaramente classificato nella maturità della tradizione monastica siro-orientale dei secoli VII-VIII che reclamerà, accanto ad una lettura "di scuola" e a una "omiletica", anche una "lettura spirituale" propria degli ambienti ascetici.

Il "Liber graduum"

Con il titolo *Liber graduum* (*Ktâbâ d-masqâtâ*)[99] ci è tramandata un'opera tanto interessante quanto enigmatica. La critica è abbastanza concorde nel ritenerla di origine mesopotamica e nel datarla alla seconda metà del IV secolo o agli inizi del V secolo, ma nulla invece è possibile determinare circa l'autore. Si compone di trenta omelie, scritte in siriaco, strutturate in tre gruppi che descrivono una progressione nella vita spirituale: un primo insieme tratta dei comandamenti fondamentali della fede

[99] Edizione, con versione latina: *Liber graduum*, a cura di M. Kmosko, PS I/3, Parisiis 1926; traduzione inglese: *The Book of Steps. The Syriac "Liber Graduum"*, a cura di R. A. Kitchen e M. F. G. Parmentier, Kalamazoo MI 2004.

cristiana (omelie 1-9); un secondo riguarda la fase della perfezione (omelie 10-24); mentre l'ultimo descrive la salvezza dei giusti (omelie 25-30). Questa tripartizione potrebbe orientarci verso una definizione dell'ambiente in cui l'opera vide la luce; essa è probabilmente espressione di un gruppo ascetico "entusiasta", secondo alcuni studiosi qualificabile come "messaliano", o con tendenze messaliane, all'interno del quale si osserva una ripartizione in "giusti" e "perfetti", che però non si configura in una forma di dualismo assoluto. Si tratta di un gruppo, o di un movimento, che mostra anche una certa tensione con la chiesa gerarchica, che riconosce come legittima, ma cui rimprovera di agire con durezza contro gli eretici e che vede spesso abitata da tensioni interne che ne offuscano il volto evangelico[100].

Uno dei pregi principali dell'opera è lo sviluppo di una mistica pneumatica finemente elaborata. L'inabitazione dello Spirito santo e la sua azione santificatrice nell'uomo e sulla terra sono una caratteristica precipua della spiritualità siriaca, che nel *Liber graduum* troviamo ampiamente attestata. Secondo l'autore, infatti, è lo Spirito che distingue gli uomini in giusti (*kene*) e perfetti (*gmire*). Le caratteristiche dei perfetti sono innanzitutto l'umiltà, la capacità di perdono e la dolcezza; essi si impegnano a portare la pace tra gli uomini e a insegnare con umiltà, a correggere se necessario ma senza giudicare; infine si stimano inferiori a tutti gli uomini, siano essi buoni o cattivi. I perfetti sono tali perché hanno ricevuto la pienezza dello Spirito, la pienezza della sua caparra (*ʿurbânâ d-ruḥâ*), mentre i giusti ne hanno ricevuto solo una parte[101]. È lo Spirito che detta l'appartenenza all'una o all'altra categoria, e il segno esteriore di questo dono è la capacità di amare, cioè l'adempimento del comandamento dell'amore, secondo una formula già nota all'*Epistola di Barnaba*[102] che dice: "Ama il

[100] Cf. *Liber graduum* 19.
[101] Cf. *ibid.* 3,12.
[102] Cf. *Epistola di Barnaba* 19,5.

tuo fratello più di te stesso"[103]. I perfetti devono assumere i tratti di Cristo, che patisce con chi patisce, e devono assimilarsi non alla forza bensì alla debolezza di Dio[104]. Particolarmente presente è il tema dell'amore dei nemici: è questo che manifesta la perfezione cristiana[105]. Esempio massimo dell'amore dei nemici è poi l'amore per Giuda, personaggio sul quale in nostro autore si sofferma a più riprese con uno sguardo di compassione[106].

Il *Liber graduum* non si presenta come un'opera di tipo esegetico in senso stretto né ha una sua teoria intorno alla lettura della Scrittura. Tuttavia il riferimento ai testi biblici è costante, essendo gli insegnamenti proposti nient'altro che il frutto di una lettura della Scrittura praticata all'interno del gruppo, o comunque dall'autore di quest'opera. Si tratta dunque di uno dei primi testimoni, insieme agli scritti di Giovanni di Apamea, dell'esegesi praticata negli ambienti ascetici. Con il Solitario, il nostro autore condivide anche un'altra differenza importante rispetto ai precedenti – Afraate, Efrem e la *Caverna dei tesori* –, vale a dire la quasi totale assenza nella sua esegesi di echi di tradizioni ermeneutiche giudaiche. Due passi di quest'opera saranno sufficienti a dare un'idea del ruolo svolto dalla Scrittura nella comunità cui essa si rivolge.

La Parola edifica la comunità

Il primo testo mette in evidenza l'importanza della frequentazione delle Scritture, che deve essere quotidiana, in ordine all'edificazione personale di ciascuno e della comunità nel suo insieme:

[103] *Liber graduum* 16,4, in *Liber graduum*, PS I/3, col. 396.
[104] Cf. *ibid.* 17.
[105] Cf. *ibid.* 5,3.
[106] Cf. *ibid.* 17,3.

Fratelli e padri, fratelli e sorelle in Cristo, noi dobbiamo indagare le parole del Signore nostro [discernendole] una dall'altra, come ha detto l'Apostolo: *Ricercatele oggi, domani e nei secoli dei secoli*[107]; e ancora ha detto: *Esortatevi tutti i giorni, fino al giorno chiamato "oggi"* (Eb 3,13), cioè fino alla morte, affinché con esse siate edificati ed edifichiate i vostri fratelli. E ancora ha detto: *Discernete e vedete quale è la volontà di Dio, accetta e perfetta* (Rm 12,2). E ancora ha detto: *Discernete e conoscete ciò che è puro, umile e bello, e seguitelo* (Fil 4,8). E ancora ha detto: *Quando avrete letto tre o quattro libri*, eccetera, *colui che è interprete interpreti* (1Cor 14,29), cioè quello che partecipa dello Spirito. E ancora ha detto: *Il frutto dello Spirito, nel suo insieme, è bontà, umiltà, pazienza, longanimità, dolcezza, clemenza, gioia e pace con ogni uomo, e amore per ogni uomo* (Gal 5,22). Dobbiamo dunque cercare per trovare la verità, perché questa verità ci renda liberi, come ha detto il Signore (cf. Gv 8,32); cioè dobbiamo umiliarci e frantumare la nostra intelligenza, perché questi sono i sacrifici [accetti] a Dio e questa è la sua volontà; e a chi è così egli rivela la sua verità. Vi sono infatti uomini che si sono umiliati poco, non davanti a tutti, e non hanno frantumato la loro intelligenza: per questo essi non hanno conosciuto la verità quale essa è. E ve ne sono che hanno frantumato la loro intelligenza, ma non si sono umiliati rispetto a tutto ciò che è sulla terra: per questo essi non l'hanno conosciuta. La superbia, infatti, avversa la verità, perché [l'uomo] non conosca; e la negligenza è l'avversario dell'umiltà, perché tu non percepisca. Nessuno, infatti, può conoscere la volontà di Dio dall'inchiostro, se non colui che partecipa dello Spirito, cioè se non diventa mite e umile (cf. Mt 11,29) più di tutti gli uomini, come è detto: *A chi guarderò e [in chi] abiterò, se non nel mite e nell'umile di spirito, che custodisce la mia parola?* (Is 66,2). Per questo nessuno è in grado di comprendere la Scrittura né di discernere

[107] Si tratta probabilmente di un testo apocrifo. Altro interesse di quest'opera è la presenza in essa di varie citazioni introdotte come scritturistiche ma che non corrispondono ai testi biblici noti. Potrebbe trattarsi dunque di varianti o di testi extrabiblici.

> i comandamenti, se non colui che partecipa dello Spirito, insieme a Dio[108].

Nel testo si scorge anche l'eco di una lettura comunitaria della Scrittura praticata da questo gruppo. Vi è tra di loro chi, partecipando dello Spirito, è abilitato a spiegarla a chi rischia di non comprenderla rettamente. Criterio, poi, per una retta interpretazione è l'umiltà che sola consente allo Spirito di agire da interprete dei testi e quindi di introdurre alla verità. Il testo – l'autore dice "l'inchiostro" – non può, da se stesso, condurre alla verità; ma necessita dell'interprete per eccellenza, che apre le parole alla comprensione autentica. Due criteri, dunque, essenziali a questa pratica di lectio divina sono l'umiltà dinanzi al testo e l'invocazione dello Spirito santo.

Varietà dei comandamenti e dei cammini cristiani

Il secondo passo è intrinsecamente connesso con uno dei tratti precipui della comunità del *Liber graduum*, vale a dire quello della distinzione tra vari gruppi di credenti. Il punto di partenza di tale elaborazione non è, come si diceva, un dualismo assoluto e metastorico. L'autore, infatti, ne propone un'origine biblica, partendo dalla constatazione che nella Scrittura vi sono precetti che paiono in contraddizione tra loro. Ciò legittima, a suo avviso, vari approcci e varie vie:

> Laddove la legge ha detto: *Amerai il Signore tuo Dio* più di te stesso *e il tuo prossimo come te stesso* (Dt 6,5), tu di': "Questo comandamento è per me!". Ma laddove [ha detto]: *Occhio per occhio* (Es 21,24) e *odia il tuo nemico* (Mt 5,38), e altre cose simili, di': "Queste cose non sono per me!", ma per coloro

[108] *Ibid.* 1,1-2, coll. 12-16.

che sono duri e cattivi. Per gli umili, infatti, il Signore nostro ha stabilito comandamenti umili, perché diventino ancora più umili e giungano alla perfezione, come ho scritto sopra. Laddove Davide ha detto: *Signore, io odio coloro che ti odiano* (Sal 139,21), tu di': "Questo non è per me"; [lì], infatti, è lo Spirito che l'ha voluto e l'ha detto contro coloro che odiano il Signore, perché essi ascoltino e abbiano timore, perché si convertano e siano salvati. Laddove ha detto: *Dov'è l'uomo che desidera la vita?* (Sal 34,13); e: *Venite, figli, ascoltatemi e vi insegnerò il timore di Dio: custodite la vostra lingua dal male e le vostre labbra da parole menzognere; evita il male e fa' il bene, ricerca la pace e perseguila, recedi dall'ira e abbandona il furore* (Sal 34,12.14-15); e: *Lontano da me il cuore tortuoso, non voglio conoscere il perverso* (Sal 101,4), tu di': "Questi comandamenti sono per me; grazie a essi io divento mite e umile di spirito (cf. Mt 11,29), come [grazie] a quelli che sono simili a essi in tutti i profeti e gli apostoli, come ha detto l'Apostolo: *Scegliete ciò che è umile*, di mezzo a ciò che è duro e così sarete perfetti (cf. Fil 4,8). E quando vengono letti l'epistola e il vangelo, scegli per te i comandamenti dei perfetti, che ho già indicato sopra … Vuoi diventare perfetto? Segui i grandi comandamenti! Se poi hai in cuore di proporli a qualcuno – questi comandamenti grandi e piccoli – [sappi] che egli non potrà custodirli insieme; anzi, uno lo tralascerà e l'altro non lo custodirà. E osserva come le parole di Gesù si oppongano l'una all'altra. Da ciò sappi che esse sono state dette a due generi di persone. Il Signore ha detto: *Non giudicate* (Mt 7,1); e ha detto: *Correggilo davanti a tutta la chiesa* (Mt 18,17). Se questi [comandamenti] fossero tutti e due per te, quale di essi seguiresti? Se giudichi, ti allontani dal grande comandamento: *Non giudicare* (Mt 7,1); e se non giudichi, sarai rimproverato dal comandamento: *Correggilo davanti a tutta la chiesa* (Mt 18,17). Il Signore nostro ha detto: *Perdona a tuo fratello settanta volte sette, se pecca contro di te in un solo giorno* (Mt 18,22). Ma ha anche detto: *Sia per te come un pagano* (Mt 18,17). Se questi due [comandamenti] sono detti a un'unica persona, quale seguirai? Quello [che dice]:

Perdona settanta volte sette (Mt 18,22); oppure: *Sia per te come un pagano* e allontanati da lui (Mt 18,17)[109]?

Il testo si sofferma su uno dei problemi fondamentali dell'interpretazione scritturistica: le contraddizioni interne; ci sono, infatti, comandamenti che sembrano annullarsi reciprocamente. La via seguita dall'autore, per risolvere le aporie, non è quella della contestualizzazione, che si osserva in testi di epoca successiva. Egli immagina che vi sia una pluralità di situazioni oggettive, nelle quali i vari lettori sono raggiunti dai testi, che giustifica una pluriformità di insegnamenti. Nella Scrittura, presa nel suo insieme[110], sono disegnate varie vie possibili: c'è quella della giustizia e c'è quella della perfezione. Ciascuno sceglierà di seguire l'itinerario che ritiene per lui possibile in quel momento e dunque di avviarsi verso un grado di vita di fede anziché verso un altro. Questo rende chiaro che la distinzione tra giusti e perfetti, prospettata dall'autore, non è effetto di predestinazione né è definitiva; ma ciascuno, a seconda dei comandamenti che sceglie di seguire, s'incammina per l'una o l'altra via.

La letteratura liturgica: il genere della "soghitâ"

Prima di concludere questa prima parte, è necessario almeno accennare a un altro genere di testi in cui la parola di Dio è abbondantemente ripresa e, dunque, commentata: la letteratura

[109] *Ibid.* 11,1-3, coll. 272-276.

[110] Operando tale distinzione, l'autore non cade in una deriva marcionita che vedrebbe nell'AT un Dio giusto, e dunque una via di fede ordinaria, e nel NT la rivelazione del Dio misericordioso, e dunque la via perfetta. Il discrimine tra i due generi di comandi, infatti, non passa tra i due Testamenti, ma è a essi interno, come mostrano le citazioni del testo appena riportato.

liturgica. Anche i testi liturgici e paraliturgici sono rielaborazione delle Scritture, nella misura in cui intendono ripresentare e dunque spiegare, in forma dossologica, gli eventi della salvezza. Cosa sono le anafore eucaristiche se non una narrazione, in forma celebrativa, dell'economia salvifica e della vita di Cristo dall'inizio sino al suo compimento nella morte e resurrezione? Dunque anche le anafore, come i testi liturgici previsti per la celebrazione degli altri sacramenti, espletano una loro funzione ermeneutica della Scrittura: la leggono, la interpretano, ne fanno una nuova narrazione, adatta al loro peculiare contesto.

Già Efrem aveva ben compreso l'alto valore mistagogico e catechetico delle celebrazioni liturgiche e dunque è per esse che aveva composto i suoi inni, al fine di trasmettere la retta fede: celebrando il mistero, lo si conosce e vi si entra in modo sempre più profondo. Per questo il ricco patrimonio innologico efremiano è intrinsecamente legato alla Scrittura, depositaria di quella fede che egli interpreta e comunica. È in questa convinzione che va ricercata la ragione dell'enorme sviluppo che nelle chiese di tradizione siriaca ha avuto un altro genere letterario, a carattere liturgico o paraliturgico, di tipo innologico, strettamente legato alla Scrittura: le *sogyâtâ* (plurale di *soghitâ*), termine che potremmo tradurre con "dispute" o "dialoghi".

Si tratta di confronti o alterchi, normalmente non troppo lunghi, che riprendono e illustrano un momento della storia della salvezza sviluppando il passo biblico che ne tratta. L'approfondimento del passo scritturistico, e dunque l'atto ermeneutico, avviene tramite il confronto tra due interlocutori desunti dal testo: Caino e Abele; Abramo e Isacco, Giuseppe e la moglie di Putifarre, Giuseppe e Beniamino, Zaccaria e l'angelo Gabriele, Maria e l'angelo Gabriele, Maria e i magi, Cristo e la sinagoga, la Maddalena e il Risorto. In taluni casi non si tratta di due personaggi ma di due realtà personificate, ad esempio il cielo e la terra; il procedimento tuttavia è analogo. L'intento dell'autore, e dunque la sua interpretazione del testo, emerge dalle parole del

personaggio che ha la meglio nella tenzone, come anche dalle due brevi sintesi normalmente poste all'inizio e alla fine del dramma. Tali composizioni che appartengono al genere omiletico hanno conosciuto, e alcune ancora conoscono, anche un impiego liturgico o paraliturgico. Uno degli esempi più noti, il *Dialogo tra il buon ladrone e il cherubino*[111], è ancora rappresentato in ambito siro-orientale durante le celebrazioni del ciclo pasquale, tra il sabato santo e la domenica di Pasqua, oppure il mattino del lunedì dell'angelo, detto appunto "del buon ladrone". Ci sono note una cinquantina di queste composizioni, il più delle volte tradite in forma anonima e dunque di difficile datazione; alcune sono attribuite a Efrem o a Narsai di Nisibe, ma tale paternità è lungi dall'essere certa.

L'interesse di tale genere letterario risiede, oltre che nel suo carattere di esegesi liturgica, anche nel fatto che qui siamo dinanzi a composizioni che hanno conosciuto un'ampia diffusione a livello popolare e una trasmissione orale viva ancora oggi. Accanto all'esegesi dotta dei commentari e delle scuole è dunque utile considerare anche queste riletture, che aprono uno squarcio sulla diffusione delle tradizioni bibliche a un livello più popolare. Alcune strofe tratte dal *Dialogo tra il buon ladrone e il cherubino* potranno offrire un'idea di questo particolare genere di rilettura biblica:

> Alla crocifissione ho visto un prodigio
> quando il ladrone ha invocato il Signore nostro:
> "Ricordati di me, Signore, nel giorno della tua venuta,
> nel regno che non passerà" (cf. Lc 23,42).
>
> Fece una supplica, la porse e la diede
> al Re crocifisso e chiese pietà

[111] Edizione, traduzione italiana e studio: *Il ladrone e il cherubino. Dramma liturgico cristiano orientale in siriaco e neoaramaico*, a cura di F. A. Pennacchietti, Torino 1993. Una raccolta di testi appartenenti a questo genere è edita in lingua originale da S. P. Brock, *Sogyâtâ mgabyâtâ*, Glane Losser 1982.

e, pieno di compassione, egli la esaudì
e aprì la sua porta alla supplica.

"Ricordati di me, Signore – gridò mentre era crocifisso –
quando ti manifesterai in quel regno
e nella gloria in cui verrai
vedrò la tua misericordia poiché ho creduto in te".

Disse il Signore: "Poiché hai creduto,
sarai oggi nel giardino dell'Eden (cf. Lc 23,43).
Abbi fede, o uomo, che non sarai escluso
dal regno a cui tu miri.

"Prenditi come segno la croce e va'!
[Ecco] la chiave eccelsa con cui si apre
la grande porta di quel giardino
affinché vi entri Adamo che ne fu espulso".

La parola del Signore, come un rescritto
che ha ricevuto il sigillo della corte,
fu consegnata al ladrone. Questi
la prese e al giardino dell'Eden si diresse.

Udì il cherubino e giunse correndo
e catturò il ladrone alla porta,
lo bloccò con la spada che teneva
e, sbalordito, così [gli] disse[112] …

Dopo queste prime strofe che costituiscono l'introduzione al tema del dramma e il suo antefatto, inizia il dialogo tra il cherubino e il ladrone che, secondo quanto promessogli da Gesù, cerca di entrare in paradiso:

[112] *Soghitâ sul buon ladrone e del cherubino* 1-7, in *Il ladrone e il cherubino*, pp. 1*-2*.

Cherubino: "Dimmi, o uomo, chi ti ha inviato,
che cerchi e come sei venuto?
Quale motivo ti ha portato qui?
Mostra e spiegami chi sei!"[113].

Quindi il ladrone narra al cherubino il suo incontro con Gesù sulla croce e continua:

Ladrone: "Sono stato un ladrone, ma sono cambiato.
Non fu per depredare che sono venuto qui.
Ecco, ho con me la chiave dell'Eden
per aprire ed entrarvi e non ne sarò impedito".

Cherubino: "Terribile è il nostro luogo
e non può essere calpestato,
di fuoco è il suo muro e non può essere abbattuto.
La spada gli fiammeggia tutt'intorno (cf. Gen 3,24).
Come hai osato venire qui?".

Ladrone: "Terribile è stato il tuo luogo, come hai detto,
fino a che il tuo Signore non è salito sulla croce.
Egli ha piantato la lancia dei dolori
e la tua spada non può più uccidere".

Cherubino: "Dal giorno in cui Adamo è uscito
qui non ho visto entrare nessuno.
La tua stirpe è stata espulsa dal giardino.
Tu non vi entri: non contestare!".

Ladrone: "Dal tempo in cui Adamo peccò
il tuo Signore si è adirato contro la nostra razza,
ma si è riconciliato ed ha aperto la porta.
È ormai superfluo che tu resti qui"[114].

[113] *Ibid.* 8, p. 2*.
[114] *Ibid.* 13-17, pp. 3*-4*.

Il dramma giunge così al suo culmine e parallelamente chiarisce sempre più l'idea centrale che l'autore intende trasmettere, vale a dire che la misericordia di Cristo nei confronti dei peccatori è infinita. Il cherubino, allora, inizia a cedere il passo al suo interlocutore:

> LADRONE: "L'espulso è tornato da suo padre
> perché il buon pastore (cf. Gv 10,11) è uscito e ha ritrovato
> la pecora del suo gregge che s'era smarrita,
> e se l'è caricata sulle spalle per farle festa (cf. Lc 15,4-7)".
>
> CHERUBINO: "Oggi ho visto qualcosa di nuovo,
> una processione che entra nel giardino.
> Ecco ho visto i passi di Adamo
> che era uscito di qui e non vi era più tornato".
>
> LADRONE: "Gesù, il tuo Signore, ha fatto una cosa nuova (cf. Is 43,19),
> poiché ha sciolto Adamo che era legato,
> e ha risollevato i morti dagli inferi
> e mi ha inviato a precederli e ad aprire loro"[115].

La tenzone prosegue ancora per alcune battute, finché il confronto si conclude a favore del ladrone che può finalmente entrare nel paradiso.

[115] *Ibid.* 25-27, pp. 5*-6*.

I PADRI SIRO-ORIENTALI

A partire dal V secolo la tradizione siriaca si caratterizza sempre più chiaramente in due realtà distinte che, nelle divisioni sancite dai concili di Efeso (431) e di Calcedonia (451), troveranno anche forme ecclesiali ormai indipendenti e spesso in conflitto tra loro. Anche l'approccio esegetico, strettamente connesso con l'orientamento teologico, seguirà una certa differenziazione, che osserveremo prima nella parte siro-orientale e poi in quella siro-occidentale attraverso gli scritti degli autori più rappresentativi. Si impone tuttavia una scelta, vista la mole di autori e testi che meriterebbero di essere trattati a motivo dell'onnipresenza della Scrittura. Tralascerò dunque alcuni autori "minori", considerati tali solo perché il più delle volte poco o nulla ci è stato trasmesso del loro patrimonio letterario, come anche i commenti esegetici di compilazione più tardivi che riprendono tradizioni precedenti, e i continuatori della tradizione siro-orientale in lingua araba, tra i quali vorrei almeno ricordare Elia di Nisibe e ʿAbdallah ibn at-Tayyib, vissuti nell'XI secolo. Nella scelta, tuttavia, ho tenuto conto sia del filone più propriamente esegetico-scolastico dei commentatori sistematici della Scrittura, sia di quello degli autori "spirituali", espressione del mondo monastico. I due gruppi in realtà sono molto più vicini tra loro di quanto potrebbe sembrare, innanzitutto a motivo della loro formazione. Anche i solitari, infatti, il più delle volte, prima di entrare in monastero avevano frequentato le scuole esegetiche. Il punto di partenza è dunque comune e la differenziazione successiva è dovuta allo

status dei vari autori come anche alla finalità delle loro opere. Sarà dunque interessante osservare come un medesimo bagaglio è rielaborato nei diversi contesti.

Lo sviluppo dell'esegesi siro-orientale trova un corrispettivo emblematico in primo luogo nelle vicissitudini della famosa scuola dei persiani di Edessa-Nisibe[1], che conobbe una vicenda fulgida ma travagliata, di cui ci informa innanzitutto Barhadbshabba nella sua *Causa della fondazione delle scuole*. Egli afferma che Giacomo, vescovo di Nisibe, di ritorno dal concilio di Nicea, avrebbe "stabilito come commentatore mar Efrem", maestro indiscusso dell'esegesi siriaca durante la sua fase più antica. Ma ben presto, a partire dagli inizi del V secolo, si inaugura una nuova era non senza suscitare opposizioni e turbolenze. Ciò corrisponde a una presenza sempre più capillare tra i siro-orientali, e nella scuola di Edessa in particolare, della tradizione esegetica antiochena di lingua greca, vale a dire degli insegnamenti di Diodoro di Tarso e soprattutto di Teodoro di Mopsuestia, le cui opere furono in buona parte tradotte in lingua siriaca. Lo stesso Barhadbshabba, esaltando i vari esponenti della tradizione antiochena e in particolare Teodoro, lascia trasparire il posto che questi andava occupando nella scuola di Edessa, laddove afferma:

> Dal momento in cui quest'uomo beato seppe discernere il male e divenne esperto negli scritti e nelle tradizioni degli antichi, allora, come un abile medico, radunò in un unico corpo tutte le tradizioni e i capitoli che erano dispersi e li compose con arte e intelligenza[2].

A Efrem dunque si affianca, fino quasi a sostituirlo, Teodoro, ritenuto da Barhadbshabba colui che raccolse le antiche tra-

[1] Su cui ora si veda in particolare A. H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom*.

[2] Barhadbshabba ʿArbaya di Halwan, *Causa della fondazione delle scuole*, in Mar Barḥadbšabba ʿArbaya, *Cause de la fondation des écoles*, a cura di A. Scher, PO 4/4, Paris 1908, pp. 378-379.

dizioni in una forma organica e più facilmente fruibile. Ma in realtà la trasformazione non fu di secondaria importanza: alla tradizione antiochena di espressione siriaca, si andava sostituendo qualla di lingua greca. La novità non era sostanziale, a motivo delle non poche affinità tra quelle che possiamo considerare le due anime di Antiochia, eppure qui siamo a un momento di passaggio importante. Peraltro, ciò non avvenne senza contrasti. Sotto l'episcopato di Rabbula († 435) si registra una prima reazione al Mopsuesteno e alla sua tradizione esegetico-teologica. Lo stesso vescovo di Edessa, che pure in un primo tempo era stato tra gli ammiratori dell'Interprete, titolo con il quale Teodoro sarà ricordato tra i siro-orientali, si oppose all'orientamento dominante, soprattutto a motivo delle sue ricadute cristologiche, giungendo fino a far bruciare i libri di Teodoro. Questo momento di crisi sarà seguito da un periodo di ripresa dell'insegnamento teodoriano, durante il rettorato di Qiyore, del quale Barhadbshabba dice:

> Una sola era la cosa che lo affliggeva: i commentari dell'Interprete non erano ancora stati tradotti nella lingua siriaca. Per questo, egli commentava [servendosi] delle tradizioni di mar Efrem, quelle che, come si dice, furono trasmesse dall'apostolo mar Addai, cioè colui che fu da principio il fondatore di questa assemblea di Edessa … Infatti, con quella che noi chiamiamo "tradizione della scuola" non intendiamo i commenti dell'Interprete, ma quegli altri che sono stati trasmessi di bocca in orecchio dall'inizio, e che il beato mar Narsai mescolò nelle sue omelie e nel resto dei suoi scritti. Quando poi i commenti di Teodoro furono tradotti in siriaco, allora furono trasmessi anche all'assemblea di Edessa[3].

Da questo passo emerge chiaramente il momento di passaggio, di cui si diceva, dalla tradizione efremiana a quella teodoriana,

[3] *Ibid.*, pp. 382-383.

benché, com'è ovvio, tale transizione non fu netta né totale, registrandosi una certa coesistenza di Efrem e Teodoro: qualcosa del primo permane anche dopo la traduzione degli scritti del Mopsuesteno, come anche la presenza di quest'ultimo è attestata già prima che la sua opera fosse tradotta in lingua siriaca. Colui che meglio di ogni altro seppe amalgamare le due eredità è Narsai. A lui si deve anche, nella seconda metà del V secolo, il trasferimento della famosa scuola da Edessa a Nisibe, all'interno dei confini della chiesa di Persia. A ciò si vide costretto dall'opposizione sempre più ferma, in ambito edesseno, all'orientamento teodoriano. Siamo, infatti, ormai in piena crisi calcedonese e ampie frange della chiesa di Edessa si erano schierate contro quel concilio che vedevano come un cedimento all'eresia nestoriana e alla teologia antiochena. Il ritorno della scuola di Edessa a Nisibe, sua antica sede, segna dunque l'ingresso trionfale della teologia teodoriana nella chiesa siro-orientale che, d'ora in poi, ne farà la sua pietra miliare.

Anche tra i siro-orientali, in verità, l'insegnamento di Teodoro conobbe vicende alterne e non mancarono opposizioni o relativizzazioni, come si evince già dal semplice ripetersi, in vari sinodi, dell'invito ad attenersi all'insegnamento del Mopsuesteno[4]. Una prima resistenza è dovuta al fatto che gli scritti dell'Interprete risultavano spesso ostici. In un passo dalla *Storia ecclesiastica* di Barhadbshabba ʿArbaya, riguardante gli anni immediatamente successivi a Narsai, cioè quelli in cui era rettore della scuola di Nisibe Abramo di Bet Rabban, si legge:

> [Abramo] volle assolvere a questo suo [ruolo di insegnamento] anche con gli scritti. Egli vide infatti che alla maggior parte dei fratelli era particolarmente difficile trovare il senso delle

[4] Cf. *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, a cura di J.-B. Chabot, Paris 1902, pp. 561; 398; 459; 463; 474-475; e anche le *Regole* di Dadishoʿ e di Babai, del Grande monastero del Monte Izla (cf. S. Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, pp. 171; 177).

> Scritture mediante la lettura dei volumi dell'Interprete, per il fatto che erano pieni di [espressioni] greche e oscuri a causa della magniloquenza di [quest']uomo e degli interpreti successivi. Per questo egli scrisse il maggior numero possibile di [commenti] e li espose in modo chiaro, secondo la tradizione che aveva ricevuto dal suo maestro[5].

Ma anche l'orientamento teologico del Mopsuesteno conobbe contestazioni in ambito siro-orientale, due in particolare. La prima è costituita dalla crisi provocata da Hnana dell'Adiabene, tra VI e VII secolo; una crisi che possiamo considerare interna al mondo delle scuole, ove Hnana sembra fosse intenzionato a promuovere un approccio esegetico-teologico che mitigasse Teodoro, valorizzando l'insegnamento di Giovanni Crisostomo – anch'egli peraltro antiocheno – e di altri padri. La seconda è legata a Martyrios-Sahdona, vissuto durante il VII secolo, e si configura non più come una crisi interna al mondo delle scuole, ma come il suo prolungamento nello spazio più propriamente ecclesiale e teologico. Martyrios, accusato e a più riprese deposto dalla sua carica episcopale, e infine esiliato, era ritenuto troppo indulgente nei confronti di orientamenti teologici non puramente teodoriani e dei concili ormai non più accolti dai siro-orientali, in particolare quello di Calcedonia che, a ben considerare, potrebbe essere letto come un controbilanciamento di Efeso in direzione antiochena.

A partire dall'VIII secolo si assiste infine, pur nel rispetto e nella riproposizione della tradizione teodoriana, a una nuova apertura verso altre fonti. È quanto testimoniano Teodoro Bar Koni, Ishoʿ Bar Nun, Ishoʿdad di Merw e il *Gannat bussâme*, che utilizzano volentieri anche tradizioni alessandrine e cappadoci. A un primo periodo in cui il maestro indiscusso è Efrem,

[5] Barhadbshabba ʿArbaya, *Storia ecclesiastica* 32, in *Documents pour servir à l'histoire de l'église nestorienne. La seconde partie de l'Histoire de Barḥadbešabba ʿArbaïa*, a cura di F. Nau, PO 9/5, Paris 1913, p. 622.

segue dunque l'affermarsi di Teodoro di Mopsuestia che per lungo tempo sarà considerato, benché con qualche contrappunto e senza che sia completamente cancellata l'antica tradizione, l'Interprete per eccellenza; e infine un'ulteriore fase dove nuove fonti esegetiche, anche sensibilmente lontane dall'orientamento tradizionale, saranno accostate con una certa disinvoltura agli insegnamenti del Mopsuesteno.

Anche per l'esegesi siro-orientale avremo modo, attraverso un itinerario cronologico, di apprezzare i differenti approcci alla Scrittura nei vari contesti e attraverso i differenti generi letterari: da quello omiletico di Narsai di Nisibe all'esegesi spirituale di alcuni esponenti della grande stagione monastica siro-orientale, Abramo di Natpar, Martyrios-Sahdona, Dadishoʿ Qatraya e Isacco di Ninive, sino ai tre testimoni dell'esegesi di scuola, Teodoro Bar Koni, Ishoʿ Bar Nun e Ishoʿdad di Merw. Questi non sono che alcuni tra i tanti che hanno letto e interpretato le Scritture in ambito siro-orientale. Tuttavia molto di tale patrimonio letterario è andato perduto e di diversi commentatori non ci resta che il nome e a volte il titolo di qualche scritto. Sappiamo dalle fonti che vari direttori della scuola di Nisibe composero opere a carattere esegetico: Eliseo, Abramo e Giovanni. Ugualmente eminenti esegeti furono: Ahob del Qatar (VI secolo), Hnana dell'Adiabene (VI-VII secolo), Gabriele del Qatar (prima metà del VII secolo) e altri. Ma nulla o molto poco ci è giunto di questo patrimonio ermeneutico[6].

[6] Cf. J. C. McCullough, "Early Syriac Commentaries on the New Testament", in *Near East School of Theology Theological Review* 5 (1982), pp. 94-100.

Narsai di Nisibe

Narsai, anch'egli soprannominato al pari di Efrem "arpa dello Spirito santo"[7], nacque intorno al 399 nel villaggio di ʿAin Dulba, nel nord dell'attuale Iraq. Rimasto orfano ancora giovanissimo, andò a vivere in un monastero prossimo al suo villaggio, dove fu educato da un suo zio dal quale ricevette una buona formazione, soprattutto nella conoscenza delle Scritture. Intorno al 450 divenne direttore della scuola teologica di Edessa, dove contribuì ad affermare l'esegesi di Teodoro di Mopsuestia; ma, probabilmente nel 471, a causa del suo orientamento esegetico e anche della complessa situazione della scuola di Edessa di cui si è detto, si vide costretto a trasferirsi a Nisibe. Qui, con l'aiuto del vescovo della città, Barsauma, riorganizzò la scuola, gettando le basi di quello che diventerà il centro culturale più prestigioso della chiesa di Persia; intanto, nel 489, la scuola di Edessa veniva chiusa a causa dei contrasti sempre più accesi. Narsai morì a Nisibe verso il 502.

Le fonti gli attribuiscono un alto numero di componimenti, di genere esegetico, omiletico e liturgico: commenti alla Scrittura, a buona parte dell'AT; omelie metriche, una per ciascuno dei giorni dell'anno; testi liturgici, tra cui un'anafora, un commento al rito dell'eucarestia e del battesimo, e diversi inni; infine altri scritti di vario genere. Molti dei suoi componimenti però sono andati perduti e ciò che è giunto sino a noi consta di un'ottantina di omelie metriche, delle quali solo alcune sono edite[8].

[7] Per una sintesi e alcuni riferimenti bibliografici, cf. M. Nin, "L'omelia sulle dieci vergini (Mt 25,1-13) di Narsai di Edessa", in *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca. Milano, Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio 2004*, a cura di E. Vergani e S. Chialà, Milano 2006, pp. 115-129. Sull'esegesi, cf. J. Frishman, "Type and Reality in the Exegetical Homelies of Mar Narsai", in *Studia Patristica* 20 (1989), pp. 169-175.

[8] Principali edizioni e traduzioni: *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina* I-II, a cura di A. Mingana, Mausilii 1905 (testo siriaco di 81 *memre* e di alcune *sogyâtâ*);

L'opera di Narsai è di fondamentale importanza per comprendere l'esegesi siro-orientale in uno dei punti nevralgici della sua articolazione, a motivo della sua strenua attività a favore di un orientamento esegetico sempre più esclusivamente teodoriano. Tale evoluzione è certamente importante e non va sminuita. Tuttavia, come si diceva, essa va compresa come un fenomeno complesso, di cui l'opera di Narsai è un ottimo indicatore. Barhadbshabba, infatti, nel passo già menzionato della *Causa della fondazione delle scuole*, dice che questi nelle sue opere avrebbe mescolato ai commenti (*puššâqe*) di Teodoro, la "tradizione (*mašlmânutâ*) della scuola"[9]; espressione, quest'ultima, da intendersi riferita all'esegesi efremiana e alle altre tradizioni esegetiche siriache precedenti la versione dell'opera teodoriana.

Tale carattere misto è realmente riscontrabile nelle opere di Narsai: da una parte, Teodoro è abbondantemente utilizzato e il più delle volte citato in modo esplicito; dall'altra, l'antica tradizione emerge sia in molti dei temi ripresi, già presenti in Afraate ed Efrem benché i due padri non siano esplicitamente citati[10], sia nel genere letterario impiegato di preferenza da Narsai, che non è la prosa teodoriana bensì l'omelia metrica, espressione della tradizione siriaca più antica. Peraltro, l'accostamento e la composizione delle due tradizioni non doveva apparire troppo stridente in quanto, come si diceva, Efrem e Teodoro, pur con le innegabili differenze, sono espressione di due mondi contigui: il primo, della tradizione antiochena di cultura semitica e per

Homélies de Narsaï sur la création, a cura di Ph. Gignoux, PO 34/3-4, Turnhout 1968 (testo e traduzione francese); Narsaï, *Cinq homélies sur les paraboles évangéliques*, a cura di E. Pataq Siman, Paris 1984 (testo e traduzione francese; per una traduzione italiana dell'*Omelia sulle dieci vergini*, cf. Narsai di Edessa, *L'olio della misericordia. Omelia sulle dieci vergini [Mt 25,1-13]*, a cura di M. Nin, TPC 29, Magnano 1997). Per altre edizioni e traduzioni minori, cf. M. Nin, "L'omelia sulle dieci vergini", p. 115, n. 1.

[9] Cf. *supra*, p. 99.

[10] Ciò è vero per quasi tutta la tradizione siriaca successiva che raramente menziona in modo esplicito Efrem, e ancora meno Afraate, anche quando sembra riecheggiare il loro insegnamento.

questo particolarmente legata all'ambito giudaico; il secondo, dell'Antiochia greca, anch'essa familiare ai siro-orientali in quanto all'origine dalla loro tradizione, e per di più espressione di un'esegesi cristiana di lingua greca che tra tutte è certamente la più vicina all'ermeneutica giudaica. L'approccio esegetico di Narsai si rifà dunque, innanzitutto, all'insegnamento teodoriano. Egli riconosce una grande importanza alla storia dell'AT, limitando i luoghi cristologici a quelli esplicitamente ammessi nel NT. Ma, come si diceva, è evidente in vari punti il suo debito nei confronti di espressioni e concetti che risalgono ad Afraate, Efrem e alla *Caverna dei tesori*[11].

Le parole nascoste nelle parole

Un ottimo esempio dell'esegesi di Narsai, nella particolare forma dell'omelia metrica, ci è offerto dalle *memre* sulle parabole, dove il Nisibeno illustra anche alcuni elementi del suo approccio ermeneutico. Nell'introduzione all'*Omelia sulle dieci vergini* chiarisce brevemente, attraverso l'uso di immagini, come egli consideri la Scrittura: libri che contengono lo Spirito, un tesoro nascosto nelle lettere, righe che assomigliano a raggi di luce. Le pagine bibliche sono dunque contenitori della parola di Dio, che quindi va ricercata tramite la fatica dell'interpretazione. Il medesimo pensiero è illustrato all'inizio dell'*Omelia sul ricco e Lazzaro*, dove si parla ancora di "tesoro" in cui è nascosta una potenza che si svela a colui che cerca:

> È la lettura che mi ha spinto a cercare il senso delle parole; e tramite le parole mi è caduta [tra le mani] la meditazione di ciò che è nascosto nelle parole[12].

[11] Cf. *Homélies de Narsaï sur la création*, pp. 461-470.
[12] Narsai, *Omelia sul ricco e Lazzaro* 13, in Id., *Cinq homélies*, p. 41.

Le parole nascondono, dunque, altre parole, che il lettore deve ricercare, e che egli potrà trovare se entra "all'interno della porta delle Scritture", come si esprime nel seguito della medesima omelia[13].

Quindi Narsai accenna al "come" di tale interpretazione, vale a dire ai suoi requisiti: con la "passione dell'amore" e "senza dubitare", cioè con fede[14]. Soprattutto con un atteggiamento di amore, come ribadisce nell'*Omelia sul ricco e Lazzaro*: "Una grande forza è nascosta nella ricerca per colui che cerca – ma se non cerca con desiderio d'amore, non la trova"[15]. Ritroviamo qui quelli che abbiamo chiamato i due custodi dell'esegesi secondo Efrem, essenziali per un tipo di lettura che non si limiti a uno studio dell'esteriorità dei testi, della loro lettera e della loro storia, ma che voglia addentrarsi nei sensi reconditi delle parole della Scrittura.

Ovviamente trattandosi qui di parabole, Narsai non ha difficoltà a dichiarare che i fatti narrati, non essendo storici ma solo emblematici, necessitano di un'interpretazione simbolica. In questo caso egli non viene meno al rigore teodoriano, essendo il genere stesso del testo biblico a imporre una tale lettura. In alcuni casi, Narsai non ha difficoltà, per indicare la parabola, neppure a utilizzare il termine *pelle'tâ* (letteralmente: "allegoria"). Tuttavia precisa che quanto qui è narrato sarà "reale" nel futuro, cioè alla fine dei tempi[16]. Introducendo l'*Omelia sul ricco e Lazzaro*, Narsai giustifica l'uso, da parte di Gesù, del "genere parabolico", presentandolo come una misura di misericordia verso i dissoluti che disprezzerebbero un'esortazione esplicita e diretta; e nell'*Omelia sui vignaioli* afferma:

> Con le parabole (*matle*), ci ha dato la caccia come [fa] il cacciatore con un uccello: ci ha fatto entrare [e] ci ha rinchiusi

[13] Cf. *ibid.* 10-15, pp. 40-41.
[14] Cf. Id., *Omelia sulle dieci vergini* 3-4, in Id., *Cinq homélies*, p. 6.
[15] Id., *Omelia sul ricco e Lazzaro* 11, p. 40.
[16] Cf. Id., *Omelia sulle dieci vergini* 159-169, pp. 18-19.

> all'interno delle parole del suo vangelo … Egli tese al nostro cuore, che ama errare, una trappola di parabole[17].

Le parole delle parabole sono paragonate a trappole capaci di catturare il cuore e questo, una volta impigliato in esse, ne cercherà il senso, cioè le altre parole contenute nelle prime, fino a esserne conquistato. Le parole, dunque, vale a dire l'esteriorità del testo sono un punto di partenza per un itinerario che, pian piano, si trasformerà in esperienza di incontro.

Un esempio di esegesi omiletica

Lasciamo ora la parola allo stesso Narsai perché ci guidi nella lettura della parabola delle dieci vergini (cf. Mt 25,1-13), un ottimo esempio di esegesi omiletica, vale a dire di spiegazione della Scrittura che non si esprime nella forma scolastica del commentario sistematico, ma in quella più popolare dell'omelia metrica:

> Bella è la meditazione delle parole dello Spirito
> poste nelle Scritture
> e buona è la familiarità con i suoi scritti,
> per colui che li medita.
> Utile è l'insegnamento della predicazione del Regno eccelso
> e beni di bontà distribuisce il suo amore a colui che lo ama.
> Un grande tesoro è nascosto nelle lettere delle sue parole
> e colui che le legge con la passione dell'amore si arricchisce
> per sempre.
> Le righe nei suoi scritti assomigliano a raggi di luce
> e colui che [le] guarda senza dubitare, vede ogni cosa.
> Come una guida, l'ascolto di esse precede il pensiero
> e colui che desidera la vicinanza del suo amore
> raggiunge il cielo.

[17] Id., *Omelia sui vignaioli* 26.28, in Id., *Cinq homélies*, p. 63.

Amorevolmente chiama l'uomo affinché si avvicini a lui
e colui che si avvicina, amorevolmente lo riempie
del suo amore.
Come un maestro, esorta gli uomini al suo insegnamento
e per colui che accetta di essere suo discepolo,
egli diventa maestro.
Ho visto che la dottrina del maestro sapiente consisteva
in una grande conoscenza
la mia mente mi ha consigliato di farmi suo discepolo,
se lui mi accetta.
Accettami, Maestro che rendi sapienti gli uomini
con la tua dottrina
e prenditi la mia lingua perché sia istruita nella meditazione
delle tue parole.
La mia parola desidera la familiarità con le tue parole,
per esserne istruita
scrivimi righe di alfabeto e le mediterò.
Ho visto le dritte righe incise nelle tue Scritture
con ardore desidero correre sul cammino
della loro comprensione.
Colma il mio desiderio, o Buono ricolmo di beni,
soddisfa il mio bisogno di [conoscere] la forza del senso
delle tue parole.
Ho camminato nelle allegorie (*pelle'âtâ*) da te disegnate
la mia mente mi ha consigliato di cercare il senso della forza
che è in esse[18].

Troviamo riformulati in questo prologo gli elementi essenziali dell'approccio esegetico di Narsai: le parole contengono sensi nascosti, da ricercare; e per questo è necessaria una meditazione costante, fatta con fede e amore. Segue una parafrasi del testo di Matteo 25,1-13; quindi il commento prosegue:

[18] Id., *Omelia sulle dieci vergini* 1-13, pp. 6-7.

Adesso che la bocca vivente ha finito di parlare
avviciniamoci per scrutare gli interrogativi nascosti
nelle sue sentenze.
Piena di interrogativi è l'allegoria (*pelle'tâ*) nascosta
sotto l'immagine delle donne:
perché abbandona il genere degli uomini e dipinge le donne?
E se la sua parola fissò lo sguardo sulla natura [umana]
come se fosse una
perché, pur essendoci in essa [donne] uguali nella verginità,
non è tutta uguale?
Perché nel nome le fece identiche a causa della verginità,
ma nei fatti le separò in due gruppi[19]?

Dopo aver ricordato la parabola, ora Narsai individua una serie di elementi problematici o che comunque possono suscitare interrogativi. Le risposte fornite a spiegazione di queste particolarità della narrazione, che proseguono anche oltre il testo qui citato, costituiscono la prima fase dell'opera ermeneutica. Ciò detto, Narsai passa a un punto di articolazione importante, muovendosi dall'allegoria alla realtà e svelando ciò di cui è simbolo l'elemento centrale della parabola, vale a dire l'olio. Afferma infatti:

Cristo, che ebbe compassione di noi, indicò la misericordia
con l'immagine dell'olio
perché come lui ha avuto compassione di noi,
così noi siamo compassionevoli con i nostri compagni[20].

Siamo al centro della parabola: ora è detto chiaramente che l'olio è la misericordia. Da questo punto in avanti, si tratterà di articolare l'esortazione alla misericordia, giustificando la sorte delle vergini stolte:

[19] *Ibid.* 27-30, p. 8.
[20] *Ibid.* 75, p. 11.

Poiché [le stolte] non avevano lavorato qui amorevolmente,
come bisognava
la luce delle loro lampade divenne tenebra
nel giorno delle nozze.
Poiché non avevano dato dai loro guadagni
a colui che era nel bisogno,
le sapienti rifiutarono loro l'elemosina dell'olio.
Poiché non ascoltarono la voce di coloro
che chiedevano perdono,
udirono la parola: "Io non conosco le vostre opere".
Poiché chiusero la porta della parola della loro bocca
di fronte ai discepoli,
fu loro chiusa in faccia la porta del regno dell'alto.
Poiché il loro amore fu estraneo alla comunione
di misericordia verso gli uomini
il Re non volle renderle degne della comunione al suo amore.
Gli interessi che versarono, la giustizia li rese anche a loro
e ricevettero un salario a misura delle loro fatiche.
Loro stesse si condannarono davanti al giudice,
che, secondo la sentenza dei loro pensieri,
rigettò le loro fatiche.
Non fu il giudice a negare il salario alle loro fatiche,
ma furono loro a defraudarlo, perché non gli pagarono
il debito dell'amore.
Non fu lo Sposo a non riconoscerle, come sta scritto,
ma loro non vollero conoscere amorevolmente il suo amore.
Non fu la giustizia a chiudere loro la porta in faccia,
ma la chiusero loro, non aprendo il loro amore agli altri.
Se avessero aperto la porta della loro volontà
di fronte ai bisognosi
neppure lo Sposo avrebbe chiuso loro la porta.
Se avessero unto con l'olio della parola coloro che erano malati
per l'iniquità,
non sarebbe mancato l'olio della misericordia
nelle loro lampade.
Se avessero effuso sui bisognosi l'amore che è in esse,
anche le loro compagne si sarebbero profuse
nell'avere compassione di loro.

Esse chiusero la via della misericordia davanti ai loro volti,
e le loro opere non poterono camminare
con [le opere] di quelle che erano pronte[21].

A questo punto Narsai ritorna sul senso della parabola, precisando che, proprio perché presentata come tale e non come fatto storico, ciò che narra non è da intendere quale realtà, ma come annuncio di ciò che avverrà alla fine dei tempi. Il suo fine è dunque parenetico e la parabola fu pronunciata per incitare alla conversione. Perciò egli prosegue esortando a praticare la misericordia. Quindi conclude:

Colui che possiede soltanto se stesso non possiede nulla,
perché egli non sussiste senza molti [altri].
Infatti senza le membra, l'anima non sussiste nel corpo
e senza di esse non riceve la ricompensa delle sue fatiche.
L'anima ha bisogno delle membra, benché sia anima;
l'uomo, ancor più, ha bisogno dell'altro.
L'uomo adempie il cammino della giustizia con l'altro
e se è giustificato senza l'altro, non è un uomo.
L'uomo non può diventare uomo senza l'altro
e la giustizia senza l'uomo non è giustizia.
Tu cerchi di essere giusto e buono, o uomo:
fa' ai tuoi compagni quello che desideri sia fatto a te
(cf. Mt 7,12; Lc 6,31; Tb 4,15).
Tu vuoi ricevere il salario delle tue fatiche nel giorno
della ricompensa:
paga al tuo compagno il debito dell'amore
e riceverai la ricompensa.
Tu desideri trovare lo sposo celeste rivestito di luce:
fa' risplendere il tuo volto davanti ai tuoi amici
ed ecco l'hai già trovato.
Tu vuoi entrare con i sapienti in questa felicità:
istruisci gli stolti, ed ecco sei a capo dei sapienti.

[21] *Ibid.* 145-158, pp. 17-18.

Nessuno vi entra finché non porta altri con sé,
così è richiesto a coloro che vi entrano.
Il portinaio chiederà a colui che vi entra:
"Porti qualcuno con te?".
Vi entrerà se porta qualcuno, altrimenti rimarrà sulla porta.
Venite, voi che entrate, che desiderate questo Regno;
sentite ciò che è richiesto a colui che vuol entrare
per vederlo.
Venite, sapienti, contemplate la sapienza
nelle [vergini] sapienti,
che capirono e seppero prendere con sé le provvigioni
di misericordia.
Venite, vergini, ascoltate la parola [indirizzata]
alle [vergini] stolte,
e distinguetevi da esse, per non udire [anche voi]
il nome di stolte.
Voi che amate la contemplazione e ricercate i misteri (*râze*)
delle cose nascoste,
portate a pienezza nelle opere la contemplazione
che hanno generato i vostri pensieri[22].

La parenesi finale è un'esortazione alla fraternità e soprattutto a scoprire come la salvezza sia sempre un evento comunitario. Che quanti mancano di olio, cioè di misericordia, non abbiano accesso alla sala delle nozze è per Narsai indizio del fatto che per entrare nel Regno non basta praticare le virtù, di cui la verginità è simbolo, in vista di una perfezione personale. La virtù ha senso solo se accresce la carità e la percezione dell'esistenza dell'altro.

Il processo esegetico "omiletico" giunge così al suo termine: dopo la presentazione dei criteri ermeneutici nel prologo, la parafrasi del testo, l'elencazione dei punti meritevoli di approfondimento, la soluzione dei problemi sollevati, l'individuazione

[22] *Ibid.* 193-207, pp. 21-22.

dell'elemento centrale e la sua interpretazione, si giunge all'esortazione finale dove i vari elementi messi in luce dal procedimento esegetico sono raccolti in una sintesi offerta ai lettori come programma di vita.

Abramo di Natpar

Di Abramo di Natpar (o Naptar, per i siro-occidentali, dai quali è anche venerato) sappiamo davvero molto poco, e la sua opera, benché di grande interesse, attende ancora un'edizione critica adeguata[23]. Secondo quanto possiamo desumere dalle fonti, Abramo era originario dell'Adiabene, precisamente del villaggio di cui porta il nome (oggi Guwair, a sudest di Mosul). Il *Liber castitatis* riferisce che i suoi genitori avrebbero subito il martirio nella persecuzione di Shabur II († 378), ma altre fonti ci inducono a spostare più avanti la sua biografia e a ritenerlo contemporaneo di Mar Aba e di Abramo di Kashkar (v-vi secolo). Dopo aver "studiato le Scritture", dice una delle fonti, Abramo visse per tre anni da solitario in una grotta vicino al proprio villaggio; quindi visitò i monaci dell'Egitto, soggiornando nel monastero di Pacomio, e poi Gerusalemme. Tornato alla sua grotta, vi condusse una vita solitaria durante la quale, tuttavia, si prodigò nell'evangelizzazione degli abitanti dell'Adiabene e dell'Azerbaijan, intorno al lago di Urmia, e cooperò alla riforma del monachesimo persiano. Il suo discepolo Giobbe, dopo la sua morte, costruì sulla sua grotta un monastero in cui Abramo fu sepolto.

[23] Edizione e traduzione dei *Discorsi*: Abraham de Bet-Netpra, *Discours (Memre)*, a cura di Ch. Chahine, tesi di dottorato, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2004.

Di lui ci restano varie opere di breve estensione su temi di vita spirituale, che sappiamo conobbero una discreta diffusione in ambito siro-orientale e siro-occidentale, e che furono tradotte anche in persiano dal suo discepolo Giobbe. Resta però ancora non del tutto risolta la questione della loro autenticità poiché, sotto il nome del Natparense, taluni manoscritti riferiscono anche opere di altri autori e, viceversa, testi di Abramo ci sono giunti nella tradizione siro-occidentale sotto il nome di Evagrio.

Un primo trattato siro-orientale sulla lectio divina

Abramo è il primo degli esponenti della grande stagione mistica siro-orientale. Egli è un solitario che legge e medita la Scrittura, che ha anche frequentato una delle scuole esegetiche del suo tempo, ma l'ambiente di cui ora è espressione, e dunque il suo approccio esegetico, non è quello di Narsai, né quello dei commentatori di cui ci occuperemo al termine di questa sezione. Egli appartiene alla terza via, secondo la classificazione di Dadishoʿ Qatraya più volte evocata, vale a dire all'esegesi più propriamente monastica.

Il testo che qui ci interessa, che sembra appartenere alle sue opere autentiche, non è un passo di esegesi applicata, ma un vero piccolo trattato – il più antico giunto sino a noi – di lectio divina:

> Un libro[24], anche se meditato da un intelletto puro, è capace di uccidere e di dare la vita. Uccide, infatti, segretamente, colui che gli si avvicina con negligenza e dà la vita a colui che lo affronta con la necessaria sollecitudine. Quanto a te, fratello mio: vuoi acquistare la vita per mezzo di esso? Quando ti accosti alla lettura, innanzitutto raccogli i tuoi pensieri,

[24] Oppure: "Il libro", vale a dire "la Scrittura".

monda il tuo cuore da qualsiasi riflessione estranea ed entra prontamente in te stesso. Quindi accendi con l'olio della fede la lampada della tua mente che è nel tempio santo del tuo uomo interiore, e lega i lombi della tua intelligenza con la cintura dell'amore. Equipaggiati segretamente per vincere segretamente il tuo segreto avversario; e cingendo la corona della vittoria, cioè della virtù, preparati a uscire spiritualmente incontro al Re vittorioso che si rivela a te dalle Scritture. Non leggere con retorica. Non leggere per leggere ma per discernere. Non leggere quando sei alterato. Non leggere per svago. Non leggere in un'assemblea affollata, ma con uno o due [persone]. Non leggere per il tuo piacere. Non leggere quando sei lacerato, perché non venga meno il gusto della tua comprensione. Non percorrere molte frasi, per analizzarle in seguito, ma penetra la forza della [singola] frase a suo luogo. Non leggere per imparare soltanto, ma per mettere in pratica. Non leggere per riceverne onore. Non leggere per la gloria. Non leggere per te stesso, ma per la gloria del tuo Creatore. Se vedi parole che feriscono, non disprezzar[le], perché sono state scritte dal fervore dell'amore, alla maniera di [quei] poveri [uomini, che le scrissero]. Se vedi parole umili, non rigettarle, perché sono state scritte per i deboli. Se vedi parole diverse tra loro, non esser[ne] sconvolto; la verità infatti è una: il Signore nostro! Tuttavia [ne] sono offerte molte forme, secondo la molteplicità degli individui, a causa della varietà degli individui, dei pensieri e dei tempi. Se vedi parole in contraddizione tra loro, non essere precipitoso e non disprezzare la possibilità che si possano accordare. Accade, infatti, come per gli oggetti che sono in una fiera: non tutti sono necessari a ciascuno, ma a ognuno di coloro che sono alla fiera è necessario e gli è utile un oggetto; e come per le medicine, che non tutte convengono a ogni malato, ma ogni malato ha bisogno di una medicina. Così è anche qui [per la lettura]. Discerni, dunque, le sante Scritture, vedi le opinioni contrarie e restatene in pace! Poiché ogni virtù ha la sua misura, i sapienti, a colui che sale troppo, comandano di scendere e, a colui che scende troppo, di salire. Ciò provoca

> un vuoto nell'opinione degli stupidi, che [si domandano] come si possono accordare tra loro le parole delle Scritture. Ma tu equipaggiati sapientemente di queste cose e, se non hai ancora imparato a nuotare, non gettarti da solo in mare[25]!

Il testo si apre con una considerazione sui rischi della lettura e dunque sulla necessità di un metodo ermeneutico che renda l'atto del leggere un evento di vita e non di morte. Quindi prosegue indicando nel raccoglimento dei pensieri e poi nella fede e nell'amore, criteri già osservati in Efrem e in Narsai, i requisiti necessari a tale esercizio; fede e amore che devono intervenire su "mente" e "intelligenza", in un interessante connubio dove la parte intellettiva non viene marginalizzata ma illuminata. Quindi Abramo elenca una serie di rischi della lettura, o meglio di atteggiamenti e stati d'animo con cui sarebbe dannoso accostarsi alla Scrittura. Infine si sofferma su quella che potremmo chiamare "l'umanità dei testi", mostrando un approccio per certi versi moderno. Pur non negando l'ispirazione di quelle parole, ne ricorda la natura "umana": furono scritte da uomini, secondo le loro capacità e i loro mezzi espressivi, nel loro tempo, dunque, e nella loro cultura, di cui sarà necessario tenere conto. Da ciò derivano anche discordanze tra le parole che però, lungi dall'essere di scandalo, possono rivelarsi una ricchezza preziosa, poiché ciascuno vi riconoscerà, a seconda della sua situazione concreta, una parola detta per lui. Solo gli stupidi, dice Abramo, restano scandalizzati dalle contraddizioni contenute nelle Scritture, che egli assimila a una fiera in cui la varietà dei prodotti risponde alla diversità degli acquirenti e delle loro peculiari esigenze.

[25] Questo discorso non è compreso nell'edizione di Ch. Chahine; lo traduco dunque dal manoscritto Birmingham, Mingana 601.

Martyrios-Sahdona

Sahdona, noto anche come Martyrios dalla traduzione greca del suo nome, nacque agli inizi del VII secolo nel villaggio di Halmon nel Bet Nuhadre. Verso il 615 ricevette l'abito monastico a Bet ʿAbe, dalle mani di Giacomo, fondatore del monastero, di cui egli fu intimo discepolo. Tra il 635 e il 640 gli fu affidata la sede episcopale di Mahoze d'Arewan, ma ben presto rimase coinvolto nella polemica contro Hnana dell'Adiabene, e alcune sue posizioni cristologiche furono ritenute sospette dal catholicos Ishoʿyahb III, suo antico compagno nel monastero di Bet ʿAbe, che lo accusò "dell'errore dell'unica ipostasi". Fu dunque allontanato dalla sua sede episcopale e si rifugiò in occidente. Richiamato in patria per una momentanea affermazione dei suoi sostenitori, non volendo ritrattare, dovette ripartire per l'esilio, ritirandosi nei pressi di Edessa, dove visse e morì da solitario. Di lui ci resta una voluminosa opera sulla vita spirituale, nota come *Libro della perfezione*, oltre ad alcune lettere e a una raccolta di massime[26].

Sahdona è espressione del medesimo contesto religioso di Abramo di Natpar, vale a dire l'ambiente monastico. Dunque anche il suo approccio alla Scrittura si inquadra nell'ambito dell'esegesi spirituale. L'importanza che la Bibbia riveste nel suo insegnamento emerge già a una prima lettura dei suoi scritti dall'osservazione dell'altissimo numero di citazioni e allusioni. Ciò è indice di una frequentazione assidua da parte dell'autore che poi si traduce in ispirazione del suo insegnamento.

[26] Edizione e traduzione: Martyrius (Sahdona), *Œuvres spirituelles* I-IV, a cura di A. de Halleux, CSCO 200-201, 214-215, 252-255, Louvain 1960-1965.

Lettura per l'edificazione dell'anima

Il suo metodo di lettura rispecchia il fine che si prefigge. Essendo quest'ultimo l'edificazione dell'anima, l'interpretazione è orientata ad applicare, con una certa libertà rispetto alla storia e al contesto, le varie narrazioni a colui che legge, perché trovi giovamento per la sua vita spirituale. Martyrios, dunque, non mira a una rigorosa ricerca del senso originario del testo, ma a trovarvi un legame con la situazione particolare del lettore, perché essa ne sia illuminata; ciò esige una libertà interpretativa da lui stesso esplicitamente ammessa e rivendicata:

> Se in qualche luogo ci siamo autorizzati a [riportare] un esempio in modo diverso dal senso che le parole avevano nel loro contesto [originario], mutando il loro posto nello sviluppo, nessuno se ne abbia a male, [ritenendoci] traditori del fine e della struttura delle divine Scritture. È infatti da esse stesse e dalla formazione [ricevuta] dai nostri sapientissimi maestri che abbiamo appreso a adattare il senso delle parole prese ad esempio all'argomento che vengono ad appoggiare, secondo uno stile di ammonizione che ha come obiettivo l'edificazione dell'anima[27].

Sahdona sembra volersi difendere da chi potrebbe rimproverare alla sua esegesi una scarsa adesione al testo e alla sua storia, allontanandosi così dalla più autentica tradizione antiochena. Sappiamo, infatti, che egli non è un buon esempio di fedeltà a Teodoro e qui abbiamo probabilmente, in embrione, qualcosa di quella rivendicazione di una lettura altra che gli ambiti monastici siro-orientali dell'epoca avanzavano, come vedremo esplicitato in Dadishoʿ Qatraya. Per contro Martyrios, come già Abramo di Natpar, constata alcune derive che egli osserva in una certa

[27] Martyrios-Sahdona, *Libro della perfezione* II,14,3, in Martyrius (Sahdona), *Œuvres spirituelles* III, CSCO 252, p. 150.

frequentazione della Scrittura, quali un approccio distaccato e troppo professionale, per passatempo o come esercizio retorico, al fine di acquisire un'erudizione mondana:

> Perché dunque siamo ritenuti dall'errore (cf. Rm 1,18) e leggiamo le Scritture e le storie dei nostri padri per divertimento? Familiarizzati con le Scritture dello Spirito a motivo della nostra lettura quotidiana e ripercorrendo con delizia le gesta dei santi e il loro insegnamento, non ne otteniamo, infatti, alcun profitto, perché non è per conformarci a ciò che è scritto che li leggiamo, ma per distrarci dalla noia, o forse per esercitarci all'eloquenza, in modo da diventare eruditi e saggi, in vista della gloria umana[28].

Sembra qui stigmatizzata una tendenza esegetica che potremmo definire di tipo intellettuale o scolastico che, come vedremo chiaramente in Dadishoʿ, stava prendendo piede anche in taluni monasteri, dove la lettura della Scrittura era condotta come un puro esercizio retorico, per un'erudizione fine a se stessa[29]. L'esegesi auspicata da Martyrios per gli ambienti monastici cui si rivolge ha dunque tutt'altro orientamento e per questo deve essere condotta secondo criteri propri e nella libertà che le si conviene.

La lettura e i suoi frutti nella vita spirituale

In varie occasioni, trattando dei benefici della lettura della Scrittura, Martyrios si sofferma sui frutti che essa produce, declinando quella generica "edificazione dell'anima" di cui si

[28] *Ibid.* I,3,35, in Martyrius (Sahdona), *Œuvres spirituelles* I, CSCO 200, p. 36.

[29] Il pericolo di tale deriva, in cui la lettura può essere un puro esercizio di vanagloria ritorna come costante anche in vari autori successivi, fino a Giuseppe Busnaya (cf. Giovanni Bar Kaldun, *Vita di Giuseppe Busnaya* 8, in J.-B. Chabot, "Vie de Rabban Youssef Bousnaya écrite par son disciple Jean Bar-Kaldoun", in *Revue de l'Orient Chrétien* 4 [1899], p. 410).

diceva in elementi più specifici. Su questo egli si intrattiene più diffusamente nel capitolo ottavo della seconda parte, dedicato all'ufficio, alla preghiera, alle veglie e alla lettura, e dove precisa che i frutti della meditazione della parola di Dio sono la purificazione, la carità[30], la conoscenza di Dio e la fede[31], la virtù e la preghiera:

> Miei amati, scuotiamo da noi il fardello della preoccupazione mondana, e siamo fedeli alla riflessione divina, che purifica l'anima e la fa volare verso Dio, in cielo. Sono infatti le parole divine che puliscono e grattano via dall'intelligenza la ruggine e il fardello delle realtà terrestri, e innalzano sino alla visione della divinità. È dunque per noi assolutamente necessario essere fedeli alla meditazione delle divine Scritture, in cui Dio parla. Tale meditazione, infatti, genera nell'anima l'amore per lui e la purezza. Prendiamo per questo a tipo (*ṭupsâ*) *Maria la sorella di Lazzaro* (cf. Gv 11,1-2); essa che, *stando seduta ai piedi* del Signore nostro e *ascoltando le sue parole*, tramite il suo amore, faceva volare la sua anima sino al cielo, attraverso le parole di lui (cf. Lc 10,39). E per questo il Signore nostro diede di lei una bella testimonianza, dicendo: *Maria si è scelta la parte buona, che non le sarà tolta* (Lc 10,42). Imitiamo dunque anche noi questa beata, nello scegliere *la parte buona* (cf. Lc 10,42)! Ecco, infatti, che il Signore nostro ci è vicino anche adesso, pur sedendo in cielo, insieme al Padre suo (cf. Col 3,1), e parla con noi sulla terra tramite il suo vangelo. E grida: *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio* (Mt 5,8). Tendiamo il nostro orecchio e purifichiamo il nostro cuore, tramite le sue parole; perché, con gli orecchi della nostra intelligenza, ascoltiamo la sua voce viva; e, con gli occhi del nostro cuore, vediamo la sua grande bellezza! E [così] riceviamo da lui la seconda beatitudine che dice: *Beati i vostri occhi perché vedono e i vostri orecchi perché ascoltano* (Mt 13,16). Apriamo dunque

[30] Sul fine della carità, cf. anche Martyrios-Sahdona, *Libro della perfezione* II,1,27.
[31] Sul fine della fede e della conoscenza di Dio, cf. anche *ibid.* II,2,6-11.

il nostro cuore all'intelligenza delle Scritture, che sono colme di vita spirituale e di sapienza. In esse, infatti, parla lo *Spirito* di Dio, *colui che dà la vita e la conoscenza* (cf. 2Tm 3,15-16). Il beato Apostolo, che conosce la forza grande della lettura di esse, vi ci esorta non poco il suo discepolo; anzi, molto spesso gli ordina dicendo: *Aspettando la mia venuta, dedicati alla lettura* (1Tm 4,13); e ancora: *Esercitati nell'insegnamento del timore di Dio che è utile in ogni cosa* (1Tm 4,8); e, lodandolo per la sua formazione, dice: *Sei esperto fin dall'infanzia nelle sante Scritture, che sono capaci di procurarti la sapienza della salvezza; infatti, ogni Scrittura scritta nello Spirito è utile per istruire, per ammonire, per correggere e per esercitare alla giustizia, in modo che l'uomo di Dio sia perfetto e compiuto, in vista di ogni opera buona* (2Tm 3,15-17). Infatti tutta *la sapienza della salvezza* è racchiusa nelle Scritture (cf. 2Tm 3,15). È dunque attraverso di esse che noi possiamo conoscere Dio, la sua creazione, la sua ammirabile economia, la sua provvidenza e la sua bontà, insieme anche alla sua giustizia; insomma, l'intera sua *forza, grande e vigorosa* (cf. Ef 1,18-19). Colui che è privo della conoscenza delle Scritture, non può comprendere la forza di Dio, secondo quello che il Signore nostro ha detto agli ebrei: *Voi non conoscete le Scritture né la forza di Dio* (Mt 22,29); e rimandandoli ancora al loro studio, dice: *Studiate le Scritture, dalle quali voi pensate di avere la vita eterna: esse testimoniano di me* (Gv 5,39). È ancora dalle Scritture che noi apprendiamo a progredire nella via delle condotte della virtù, poiché in esse sono disegnati tutti gli splendori della giustizia. E come non è possibile vedere nulla senza la luce – poiché è per essa che noi vediamo essa stessa e tutto ciò che esiste, come è scritto: *Nella tua luce vediamo la luce* (Sal 36,9) – così, senza la luce delle Scritture, non potremo neppure vedere Dio, che è luce (cf. 1Gv 1,5), e la sua giustizia che è colma di luce (cf. Sal 37,6). L'applicazione, dunque, alla lettura delle Scritture ci è molto utile, poiché essa opera innanzitutto illuminando[ci] durante la preghiera. Infatti, colui la cui anima si affatica nella lettura, si purifica tramite la meditazione spirituale ed è incendiata dall'amore di Dio, quando si volge alla preghiera e all'ufficio,

prega in modo luminoso e salmeggia senza distrazione, poiché il suo pensiero si è affaticato nella meditazione dell'economia divina ed è pieno di gioia. Egli porta anche nella sua anima lo spettacolo della virtù [proveniente] dall'istruzione ricevuta per mezzo dello Spirito; e la desiderabile bellezza delle condotte dei santi è dipinta davanti ai suoi occhi, come in figura. Ed essendo infiammato nello spirito e raggiante per i frutti della sua lettura, le frasi del suo ufficio e l'incenso della sua preghiera (cf. Sal 140,2) che sgorgano dalla fonte pura del suo cuore, sono luminosi e puri[32].

Dadishoʿ Qatraya

Altro esponente di spicco della grande stagione mistica siro-orientale è Dadishoʿ Qatraya, sulla cui biografia non abbiamo molte informazioni. Originario dell'attuale Qatar, sul golfo Persico, fiorì durante la seconda metà del VII secolo. Visse da solitario nella regione del Bet Huzaye, prima nei monasteri di Rabkennare e dei Santi apostoli, e quindi nel famoso monastero di Rabban Shabur, dove giunse probabilmente quando il fondatore era ancora in vita.

Di lui ci restano una serie di scritti indirizzati agli ambienti monastici: il *Trattato sulla solitudine delle sette settimane*, la *Lettera ad Abkosh* e due commenti ad altrettante opere patristiche[33]: la *Spiegazione del Paradiso dei padri*, ancora inedita, e il *Com-*

[32] *Ibid.* II,8,45-51, in Martyrius (Sahdona), *Œuvres spirituelles* III, CSCO 252, pp. 15-17.

[33] Si tratta di un genere di componimenti abbastanza diffuso in ambito siriaco, dove ci sono trasmessi o segnalati commenti alle *Centurie* di Evagrio, a Marco il Monaco, a Dionigi l'Areopagita, al *Libro di Ieroteo*, ad alcuni scritti dei cappadoci, a Severo di Antiochia, a Pietro di Callinico, e ad altri ancora, secondo quanto si praticava anche per i testi classici.

mento al libro di Abba Isaia[34]. È in quest'ultima opera che egli illustra la sua teoria sui tre generi dell'esegesi scritturistica in cui sistematizza una convinzione già osservata in altri autori e che ci sta guidando in questo percorso di lettura.

Tre approcci esegetici

La classificazione dell'esegesi biblica in tre distinte forme[35], non contrapposte tra loro ma tutte legittime e necessariamente interagenti, giunge a maturazione in un preciso momento dell'evoluzione della riflessione ermeneutica siro-orientale, in cui si registra una certa tensione tra quella che ho più volte chiamato, proprio ispirandomi a Dadishoʿ, "esegesi di scuola" e "esegesi monastica", della cui legittimità il nostro autore si fa interprete. Tra le due, egli prospetta anche un approccio esegetico che definisce "omiletico", indirizzato ai laici.

L'interesse della riflessione di Dadishoʿ è duplice: innanzitutto per il fatto che essa attesta una tensione tra un'esegesi di scuola e un'esegesi monastica, che ha spesso accompagnato l'evoluzione dell'ermeneutica cristiana – noi oggi diremmo tra esegesi storico-critica ed esegesi patristica[36], intendendo con quest'ultima una lettura di tipo spirituale-allegorico –; in secondo luogo è interessante per la soluzione proposta, vale a dire la legittimazione di una pluralità di ermeneutiche che tengano

[34] Edizione e traduzione: *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe (logoi I-XV) par Dadišoʿ Qaṭraya (VIIe s.)*, a cura di R. Draguet, CSCO 326-327, Louvain 1972.

[35] Sull'argomento si veda P. Bettiolo, "Esegesi e purezza di cuore. La testimonianza di Dadišoʿ Qaṭraya (VII sec.), nestoriano e solitario", in *Annali di Storia dell'Esegesi* 3 (1986), pp. 201-213.

[36] Non a caso, in Dadishoʿ la difesa dell'esegesi spirituale si accompagna con la rimessa in auge dell'insegnamento dei padri, i cui scritti egli commenta in modo sistematico come se si trattasse di testi biblici, e soprattutto del loro particolare modo di leggere la Scrittura, che, secondo quanto egli afferma, era irrisa da molti a motivo del suo carattere poco rigoroso rispetto al metodo storico teodoriano (cf. Dadishoʿ Qatraya, *Commento al libro di Abba Isaia* 11,17).

conto del contesto in cui sono prodotte e del pubblico cui si rivolgono. In ciò, la novità più interessante risiede nel fatto che il Qatraya non si limita, come abbiamo osservato in un buon numero di autori fin qui analizzati, a prospettare una certa polisemia degli scritti biblici e dunque una pluralità di livelli di lettura del testo, ossia la lettera e ciò che eccede la lettera; ma egli elabora una visione complessa secondo la quale, a tre ambienti e uditorii diversi, devono corrispondere tre metodi esegetici, tutti legittimi, condotti secondo criteri che corrispondano alla finalità specifica di ciascuno. Par argomentare la sua visione, egli si appella, sorprendentemente, proprio al maestro Teodoro:

> Anche il beato Teodoro l'Interprete ha detto a proposito dei salmi di Davide: "Quando essi sono salmodiati nella preghiera da uomini santi nel modo che a essi conviene, questi scacciano i demoni da presso di noi e fanno avvicinare a noi i santi angeli e il Signore degli angeli, il Cristo, Signore nostro". È evidente che con l'espressione "nel modo che conviene ai salmi" egli non intende l'interpretazione storica (*puššâqâ taš'itânâyâ*) che gli è propria, e neppure quella omiletica (*mtargmânâyâ*) di Basilio e Giovanni [Crisostomo], poiché la prima è adatta agli studiosi e la seconda ai secolari; ma egli chiama "nel modo che a essi conviene" l'interpretazione spirituale (*puššâqâ ruḥânâyâ*) dei salmi, quella che è fatta solo dai solitari e dagli uomini santi nel tempo in cui cantano i salmi[37].

C'è dunque una lettura "storica", che conviene agli scolastici; ce n'è una "omiletica", al modo di Basilio e di Giovanni Crisostomo, un cappadoce e un antiocheno che attestano un approccio esegetico diverso da quello del Mopsuesteno; e c'è infine una lettura "spirituale", che conviene ai solitari. La soluzione proposta da Dadisho', a un problema ancora oggi di grande at-

[37] Id., *Commento al libro di Abba Isaia* 11,17, in Id., *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe*, CSCO 326, pp. 155-156.

tualità, mira in primo luogo a legittimare il terzo orientamento, quello a lui più caro, dinanzi a quanti vi vedevano un tradimento dell'eredità antiochena. Non a caso il Qatraya si appella a Teodoro e menziona anche Crisostomo. Cerca così di mettersi al riparo dall'accusa di essere un allegorista sotto spoglie antiochene, rimprovero che non può essergli mosso per almeno due ragioni: innanzitutto, poichè egli non intende sconfessare l'esegesi storica, che resta una delle tre forme legittime, e in secondo luogo, perché l'interpretazione spirituale non è da lui ritenuta l'unica e autentica lettura, ma solo una delle possibili e comunque successiva a quella storica, che resta necessaria e legittima.

Lettura spirituale e lettura intellettuale

A cosa corrisponda concretamente il terzo approccio ermeneutico è chiarito dallo stesso Dadishoʿ che, in più luoghi del suo *Commento al libro di Abba Isaia*, si riferisce a una lettura spirituale (*ruḥânâ'it*) delle Scritture, praticata già dai padri, da Isaia e dai padri solitari, che ricercavano all'interno della lettera un insegnamento per la vita spirituale, monastica in particolare[38]. Nei fatti narrati dalle Scritture, egli discerne dei "tipi" (*ṭupse*) della vita monastica[39] e afferma:

> In tutte le rivelazioni della Scrittura e in tutte le nature create è nascosta una conoscenza spirituale e un insegnamento sul timor di Dio e sulla virtù, altrimenti quale profitto trarremmo dalla lettura della divina Scrittura quando ascoltiamo delle due figlie di Lot che giacquero con il loro padre, o del beato Giobbe? … È evidente che tutte le realtà apparenti e corporee … portano il segno (*ramzâ*) delle realtà nascoste e

[38] Cf. *ibid.* 1,37; 7,14; 14,5.
[39] Cf. *ibid.* 15,42.

spirituali operate dai solitari e dagli uomini santi, nelle loro condotte spirituali[40].

Nella Scrittura, come nella creazione, secondo Dadishoʿ sono nascosti "conoscenza" e "insegnamento". Altrove nel medesimo discorso egli parla di "misteri" (*râze*) relativi al timor di Dio, di "contemplazione spirituale" (*teʾoryâ ruḥanitâ*) e di "tipo" (*ṭupsâ*), utilizzando questi termini come sinonimi. L'esegesi spirituale cerca di mettere in evidenza questi segni nascosti nelle "realtà corporee", mediante un'adeguata azione ermeneutica, di cui peraltro Dadishoʿ dà prova lungo il suo *Commento*. In ciò, a prima vista, il suo procedimento non sembra differire molto dall'allegoria alessandrina, mostrandosi al contempo lontano dall'ortodossia teodoriana. Se ne rende conto egli stesso e tenta di giustificare la scarsa frequenza con cui Teodoro fa ricorso a tale genere di esegesi. Ricorda, tuttavia, che benché il Mopsuesteno praticasse normalmente una "interpretazione storica" (*puššâqâ tašʿitânâyâ*) essendo ciò vantaggioso per i più, offre anche taluni esempi di letture spirituali. Se in queste interpretazioni egli è molto parco, è per il fatto che "poco numerosi sono coloro che pervengono alla purezza del cuore"[41] necessaria a tale esegesi. Solo i puri di cuore, infatti, e gli umili[42] sono capaci di condurre e di comprendere correttamente l'interpretazione spirituale di un testo, vale a dire la sua applicazione alle condotte della vita spirituale. È qui infatti il fine di tale genere di esegesi: scorgere nelle narrazioni del testo insegnamenti utili alla vita spirituale o, come si era espresso Martyrios, all'edificazione dell'anima.

Un altro parallelo interessante con i due autori appena trattati è quello della messa in guardia da un atteggiamento intellettuale nella lettura della Scrittura all'interno dei monasteri. Dadishoʿ

[40] *Ibid.* 11,17, pp. 153-154.
[41] *Ibid.* 7,14, p. 129.
[42] Cf. anche *ibid.* 11,17; 13,14; 14,26.

ritorna a più riprese su questo tema, ricordando che tale pratica potrebbe ingenerare orgoglio, essere condotta per amore di una falsa scienza e dunque sotto l'impresa del maligno[43]. Commentando un'affermazione di Abba Isaia e un detto di Poimen, egli ricorda che quando il demonio non riesce a far cadere il solitario in altro modo, lo spinge a "una meditazione continua e disordinata delle Scritture e a un vagare dispersivo che va dietro alla ricerca dei loro sensi"[44], con conseguente abbandono delle fatiche ascetiche, della preghiera, della memoria di Dio, e con dispute continue di genere intellettuale. Soprattutto ai giovani Dadishoʿ consiglia, commentando un detto di abba Poimen, di preferire discorrere delle parole dei padri piuttosto che delle parole della Scrittura, specificando che tale consiglio non deriva da una valutazione dei testi patristici al di sopra di quelli biblici, ma dal fatto che spesso i giovani, quando parlano della Scrittura, si lasciano andare a "dispute" o addirittura "bestemmiano"[45]. Sempre a proposito dei giovani solitari, Dadishoʿ deplora il fatto che costoro a volte

> seduti nelle loro celle, trascurano le fatiche ascetiche, la meditazione su Dio e sul giudizio futuro, e fanno errare il loro pensiero dietro al senso delle Scritture, come gli scolastici (*ʿeskulâye*), e poi quando sono riuniti insieme, agitano il problema dello studio dei significati e di lì cadono in dispute e discussioni, da cui procedono ingiurie e invettive[46].

In questo curioso quadro di giovani novizi che si agitano e discutono di esegesi alla maniera scolastica, torna ancora l'opposizione tra esegesi di scuola ed esegesi spirituale. Dadishoʿ non disprezza la prima, e la sua critica nei confronti di un certo

[43] Cf. *ibid.* 13,6.
[44] *Ibid.* 13,4, p. 179.
[45] Cf. *ibid.* 6,4.
[46] *Ibid.* 13,4, p. 180.

intellettualismo muove dal fatto che tale genere di atteggiamento si verifica all'interno dei monasteri, e soprattutto tra i giovani monaci. Ancora una volta il criterio del Qatraya è chiaro: a ciascun luogo la sua esegesi; nelle scuole l'esegesi scolastica, nei monasteri la lectio divina. Tenendo poi conto del fatto che quei giovani novizi che discutono dei sensi delle Scritture al modo degli scolastici avevano molto probabilmente frequentato le scuole – essendo questo un tratto caratteristico del monachesimo siro-orientale[47] –, Dadishoʿ con tale avvertimento sta semplicemente chiedendo un cambiamento di atteggiamento nell'approccio alla Scrittura, che fosse conseguente al cambiamento di luogo e di condizione.

Isacco di Ninive

Tra gli esponenti dell'esegesi monastica Isacco di Ninive, noto anche come Isacco il Siro, è certamente il più conosciuto[48]. Come Dadishoʿ, Isacco nacque nel Bet Qatraye intorno alla metà del VII secolo, dove, in occasione di un sinodo lì celebrato nel 676, conobbe il catholicos Giorgio che resse la chiesa siro-orientale tra il 660 e il 680 e che prese con sé Isacco, ordinandolo vescovo di Ninive, nel monastero di Bet ʿAbe. L'ordinazione episcopale, che possiamo dunque collocare tra il 676 e il 680, è l'unico riferimento cronologico certo per la datazione. Dopo soli cinque mesi di episcopato, abbandonò la sua carica e si ri-

[47] Cf. S. Chialà, "Lettura e cultura negli ambienti monastici siro-orientali", in *Le vie del sapere in ambito siro-mesopotamico dal III al IX secolo. Atti del convegno internazionale tenuto a Roma nei giorni 12-13 maggio 2011*, a cura di C. Noce, M. Pampaloni e C. Tavolieri, Roma 2013, pp. 177-190.

[48] Per una presentazione generale, cf. S. Chialà, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze 2002.

tirò tra gli anacoreti della montagna di Matut, nella regione di Bet Huzaye, e di qui raggiunse il monastero di Rabban Shabur dove, divenuto cieco per il prolungato sforzo nella "lettura delle sante Scritture" come ricorda una delle due brevi biografie a lui consacrate, morì in età avanzata.

Le fonti non sono molto chiare circa la consistenza della sua opera letteraria. Allo stato attuale delle ricerche ci sono note tre collezioni di discorsi: una prima, composta di 82 discorsi[49]; una seconda, di 41 discorsi, di cui il terzo è costituito dalle quattro *Centurie di conoscenza*[50]; una terza, di 17 discorsi, di cui tre già inclusi nelle precedenti[51]. Mentre della seconda e della terza parte, oltre all'originale siriaco, non ci sono note versioni antiche a eccezione di qualche frammento in arabo, la prima parte fu oggetto di traduzioni in varie lingue, già a partire dal IX secolo, e conobbe grande popolarità in tutte le tradizioni cristiane. Del IX secolo sono: la versione greca, realizzata dai monaci di San Saba in Palestina, e la più antica versione araba a noi nota, comprendente alcuni brani dell'opera di Isacco, scelti e tradotti da Hanûn ibn Yûhannâ ibn as-Salt. Dell'XI secolo sono: la traduzione araba dell'intera prima parte, ad opera di Ibn al-Fadl, e quella georgiana. Del XIV secolo sono le prime versioni slava ed etiopica. La versione latina fu realizzata tra il XII e il XIII secolo e da questa, durante i secoli XIV e XV, Isacco fu tradotto in italiano, francese, catalano, castigliano e portoghese.

[49] Edizione: Mar Isaacus Ninivita, *De perfectione religiosa*, a cura di P. Bedjan, Parisiis-Lipsiae 1909; traduzione inglese: *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, a cura di A. J. Wensinck, Amsterdam 1923; traduzione italiana (parziale): Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici*, I. *L'ebbrezza della fede*, a cura di M. Gallo e P. Bettiolo, Roma 1984.

[50] Edizione e traduzioni: Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), *"The Second Part", Chapters IV-XLI*, a cura di S. P. Brock, CSCO 554-555, Lovanii 1995; traduzione italiana (parziale): Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali*, a cura di P. Bettiolo, Magnano 1985 (ed. riveduta e ampliata nel 1990); traduzione francese: Isaac le Syrien, *Œuvres spirituelles*, II. *41 discours récemment découverts*, a cura di A. Louf, Bégrolles-en-Mauges 2003.

[51] Edizione e traduzione italiana: Isacco di Ninive, *Terza collezione*, a cura di S. Chialà, CSCO 637-638, Lovanii 2011; altra traduzione italiana: Id., *Discorsi ascetici. Terza collezione*, a cura di S. Chialà, Magnano 2004.

Del XVIII secolo è infine la traduzione rumena, e altre ne sono seguite nelle varie lingue moderne, fino a quella in giapponese. Già le versioni attestano il successo riscosso dall'insegnamento del Ninivita, nonostante la sua appartenenza a una tradizione ecclesiale marginale e ritenuta "eretica" da tutte le altre chiese cristiane. Ma ciò è confermato anche dalle molte citazioni e dagli apprezzamenti dei suoi scritti da parte di monaci e laici, soprattutto appartenenti al mondo greco e russo, ma anche a quello latino dove, almeno fino al XVIII secolo, egli fu uno degli autori spirituali più frequentati soprattutto negli ambienti religiosi.

Esponente dell'esegesi monastica, Isacco non offre alcun commento sistematico alla Scrittura, benché egli dia prova di una buona formazione scolastica riferendo a più riprese interi passi dei commenti teodoriani. Egli mostra tuttavia un profondo radicamento anche nell'antica tradizione siriaca, ad esempio riproponendo idee efremiane quali quella relativa al "libro della creazione". Dice infatti: "Il primo libro che Dio ha dato agli esseri razionali è la natura delle realtà create. L'insegnamento tramite inchiostro è stato infatti aggiunto dopo la trasgressione" [52], lasciando intendere che, se non vi fosse stata la trasgressione, la Scrittura non si sarebbe resa necessaria. Ma avendo il peccato accecato gli occhi dell'umanità, quest'ultima è diventata incapace di leggere la prima rivelazione, e dunque Dio ha dovuto offrirne una seconda. È per questo che Isacco può affermare che la purezza degli occhi, ottenuta tramite l'ascesi della quiete, fa sì che l'uomo torni a vedere "la potenza dell'opera di Dio e la bellezza delle creature" [53].

[52] Isacco di Ninive, *Prima collezione* 5, in Mar Isaacus Ninivita, *De perfectione religiosa*, p. 61.
[53] *Ibid.* 66, p. 471.

L'interno dei versetti

La pratica di un'esegesi di tipo spirituale non comporta il disprezzo per l'esteriorità dei testi. La lettera resta il necessario punto di partenza che i solitari devono frequentare con assiduità:

> Principio della *via della vita* (cf. Sal 16,11) è l'applicare l'intelletto alle parole di Dio e l'esercizio della perseveranza. Infatti, bere alle [parole di Dio] giova all'adempimento di questo [esercizio]; e, d'altra parte, sperimentare una crescita nel compiere questo [esercizio] darà luogo a un più grande bisogno di [parole di Dio][54].

Anche quando, per la pratica di molti anni di lettura, il solitario sarà giunto a una certa continuità di meditazione interiore, tale che possa apparirgli superfluo il riferimento al libro scritto, Isacco raccomanda che questo non sia completamente abbandonato:

> Quando l'occupazione della [meditazione] si è rafforzata e corroborata nell'anima, allora non c'è [più] molto bisogno di lettura. Non che si possa diventare perfetti senza di essa, ma non c'è bisogno di una lettura molto estesa. Vale a dire che non è necessaria una meditazione prolungata delle Scritture, benché, certo, non si debba allontanare [mai] la Scrittura dalle proprie mani. Questo perché, se anche fosse piccola cosa ciò in cui ci si è intrattenuti, grazie a ciò che se ne [è tratto], per mezzo della forza che si succhia da pochi versetti, si è catturati presso il Signore, nella contemplazione[55].

Isacco riconosce una necessaria evoluzione nel rapporto che il solitario intrattiene con il libro; con il passare del tempo, il

[54] *Ibid.* 1, p. 2.
[55] Id., *Terza collezione* 9,10, in Id., *Terza collezione*, CSCO 637, p. 64.

modo di leggere muta, ma il riferimento al testo sacro resta una necessità imprescindibile.

L'applicazione alla Scrittura però non può fermarsi all'involucro, deve invece accedere alle profondità del testo. Sono molte le immagini che Isacco usa per indicare la necessità di tale ricerca di un altro senso, che egli, diversamente da Dadishoʿ, non chiama "spirituale", e che diremo semplicemente "interiore". Si tratta di ricercare il tesoro nascosto e la perla sprofondata negli abissi del mare, grazie a un "percettibile raggio di luce che corre tra le parole":

> Discerni il senso della Parola in tutti i racconti che incontrerai nelle Scritture, sprofondando[vi] la tua anima, per farla dimorare nelle sublimi conoscenze contenute nell'opera degli uomini illuminati. Coloro che nel loro agire sono guidati all'illuminazione dalla grazia, fanno costantemente esperienza come di un percettibile raggio di luce, che corre tra le parole. [Raggio] che, nel pensiero, distingue la parola superficiale da ciò che è detto con sublime pensiero, perché l'anima si dilati. Colui che, in modo superficiale, legge parole preziose, rende superficiale anche il suo cuore; e [lo] priva di quella santa potenza che dà al cuore il dolce gusto per gli insegnamenti, che sono capaci di provocare nell'anima la meraviglia. Tutte le cose sono solite correre verso il loro simile; e l'anima che ha in sé una porzione di Spirito, quando ascolta qualcosa che nasconde in sé una potenza spirituale, ne succhia con ardore il racconto. Ma ciò che è detto spiritualmente e che nasconde una grande potenza non in tutti risveglia lo stupore[56].

Leggere significa dunque fare esperienza di un raggio di luce che distingue e fa percepire ciò che la lettera contiene. Il lettore è guidato dalla grazia che interagisce con quella parte di Spirito presente in lui. Allora egli saprà andare in profondità nel

[56] Id., *Prima collezione* 1, pp. 6-7.

testo, perché l'anima si dilati. Martyrios aveva detto che fine della lettura spirituale è l'edificazione dell'anima, Isacco parla invece di "dilatazione": frutto della lettura non è un aumento di conoscenza, ma una dilatazione interiore.

Tale operazione ermeneutica di ricerca del senso interiore è da Isacco applicata anche alla preghiera dei salmi. Anche nel salmodiare, che è meditazione della Scrittura, egli invita a ricercare "la chiave dei versetti":

> Salmodia tranquillamente con lo scopo della preghiera, senza preoccuparti della quantità, ma che ti sia data la chiave, anche di un solo versetto, perché tu entri nella casa del tesoro spirituale, quello aperto dalla grazia dello Spirito santo[57].

È qui appena accennato il nesso, sul quale torneremo, tra preghiera e lettura. La dinamica è la medesima: trovare il punto di accesso a ciò che sta oltre, ma a un oltre che è dentro quella scorza. In altri passi Isacco parla di "dolcezza dei versetti"[58] che la meditazione del testo riversa nel cuore, al punto che il lettore, come rapito da tali comprensioni, non è più in grado di proseguire, ma è preso dallo stupore, apice della conoscenza.

I versetti sono deboli

In alcuni casi l'opera ermeneutica, alla ricerca del senso nascosto nelle parole, si fa particolarmente delicata e complessa, laddove il testo si presta, se interpretato in modo letterale, a un pericoloso travisamento del messaggio che invece intende

[57] Id., *Centurie* 2,55. Il testo delle *Centurie di conoscenza* e dei primi due capitoli della *Seconda collezione* è ancora inedito; qui e nel seguito traduco, dunque, dal manoscritto Teheran, Issayi 4; per una traduzione italiana delle *Centurie*, cf. Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali*.

[58] Id., *Centurie* 3,37.

comunicare. In altri termini, taluni passi della Scrittura sono più di altri inadeguati rispetto a quanto intendono rivelare. Due esempi di tale debolezza testuale sono i luoghi relativi ai nomi di Dio e alle ragioni dell'incarnazione e della passione di Cristo. Per il primo caso, Isacco dice:

> Noi non riteniamo che il Creatore faccia qualcosa con collera, odio o invidia, per il fatto che a lui sono riferite collera, ira, odio o altro. Nelle Scritture sono riferiti a Dio vari atteggiamenti che però sono molto lontani dalla sua natura. E come la natura razionale, poco a poco, è illuminata e resa sapiente nella santa conoscenza dei misteri nascosti nelle parole riferite a Dio, al punto che non comprende tutto così come è scritto, ma scorge, nella corporeità dei racconti, l'economia nascosta e la conoscenza eterna che tutto conduce, così conosceremo e sentiremo molte cose a proposito delle quali la nostra attuale conoscenza sembra l'opposto di quella che ne avremo allora[59].

Vi è una "corporeità dei racconti", noi diremmo un certo antropomorfismo riferito a Dio, che non può essere inteso in modo letterale. Vi sono, nella Scrittura, atteggiamenti a lui riferiti che sono l'opposto di ciò che egli è in verità, secondo la sua natura. In continuità con tali affermazioni è quanto il Ninivita asserisce a proposito della venuta di Cristo sulla terra:

> I deboli versetti che la Scrittura riferisce alla causa della venuta del Cristo sono troppo difettosi e bassi in rapporto alla vera causa della sua economia nei confronti dei mondi[60].

Ugualmente, ciò che la Scrittura dice della necessità della croce va compreso, per Isacco, all'interno di una lettura globale il cui fine ultimo di tutto è l'amore infinito di Dio per l'umanità:

[59] Id., *Seconda collezione* 39,19, in Isaac of Nineveh, *"The Second Part"*, CSCO 554, p. 161. Cf. anche *ibid.* 39,2.
[60] Id., *Centurie* 4,85.

> Se guardiamo solo all'esteriorità della Scrittura, [dovremmo dire che], se non avessimo peccato, non ci sarebbe stata la venuta del Cristo, né il Cristo sarebbe morto, perché non sarebbe stato possibile che il Dio Verbo vestisse il nostro corpo, quello che ha vestito per i peccati del mondo[61].

Anche qui egli parla di "esteriorità della Scrittura" che deve essere oltrepassata. Si rende però necessario un criterio, affinché tale superamento non si risolva in un'interpretazione arbitraria e soggettiva. Per questo Isacco sembra suggerire una via in ciò che chiamerei l'economia della salvezza nel suo insieme. Vale a dire che ogni interpretazione della Scrittura deve essere misurata, per verificarne la pertinenza rispetto al vero senso che questa intende comunicare, sul principio della coerenza globale con il mistero della salvezza, che per Isacco ha nell'amore infinito di Dio la sua esplicitazione ultima e definitiva. Un esempio di tale interpretazione alla luce del mistero globale della Scrittura è rinvenibile nel discorso 50 della *Prima collezione*, dove egli contesta le espressioni salmiche in cui si afferma la "giustizia" di Dio, confrontandole con il messaggio trasmesso da alcune parabole evangeliche:

> Non chiamare Dio "giusto"! Infatti in quel che riguarda te non si è fatta conoscere la sua giustizia. Anche se Davide lo chiama giusto e retto, tuttavia suo Figlio ci ha mostrato che egli è buono e dolce. Dice infatti: *Egli è dolce con i cattivi e con coloro che rinnegano* (Lc 6,35). Come puoi chiamare Dio "giusto", quando ti imbatti nel capitolo sul salario degli operai? [Il padrone della vigna dice infatti:] *Amico mio, io non ti faccio torto, ma voglio dare a quest'ultimo come a te; oppure il tuo occhio è cattivo perché io sono buono?* (Mt 20,13-15). Come può uno dire Dio "giusto", quando si imbatte nel racconto del figlio prodigo? Avendo questi sperperato tutti i suoi beni

[61] *Ibid.* 4,78; cf. anche *ibid.* 4,82.84.

> nella dissolutezza, davanti la sola compunzione che mostrò, [il padre] corse, gli cadde al collo e lo reintegrò in tutti i suoi beni (cf. Lc 15,11-24). Non è un altro che ci ha parlato di lui, perché noi dubitiamo della sua bontà: è il Figlio stesso che ha testimoniato a proposito di [Dio] queste cose. Dov'è la giustizia in Dio, se *mentre eravamo peccatori Cristo è morto per noi* (Rm 5,8)? Se dunque egli è compassionevole quaggiù, noi crediamo che non muterà. Non sia mai che noi pensiamo questa empietà: che c'è un tempo in cui Dio non sia compassionevole. Le proprietà di Dio non cambiano come quelle dei mortali. E non c'è un tempo in cui egli non possieda qualcosa e dopo la possiede; oppure che qualcosa possa essere sottratta o aggiunta a quello che possiede, come [avviene alle] creature. Ma le cose che sono di Dio, sono presso di lui da sempre e per sempre, come dice anche il beato Interprete nel suo *Commento alla Genesi*. Temi a motivo del suo amore [per noi], e non per il nome di durezza che gli è stato messo addosso. Amalo perché è bene per noi amarlo; e non per le cose che ci darà, ma anche per quelle che abbiamo già ricevuto[62]!

Lettura e preghiera

Infine, altro punto importante nell'insegnamento di Isacco riguardo alla Scrittura è il suo rapporto con la preghiera, da intendersi in senso duplice. Innanzitutto la preghiera è il necessario alveo in cui la lettura spirituale della Bibbia deve inscriversi:

> Non accostarti alle parole misteriose delle Scritture senza prima aver pregato e aver chiesto aiuto a Dio, dicendo: "Signore, fa' che io sperimenti la potenza che è in esse". Considera che la preghiera è la chiave per discernere la verità nelle Scritture[63].

[62] Id., *Prima collezione* 50, pp. 357-358.
[63] *Ibid.* 45, p. 329.

Ma, reciprocamente, la Scrittura è per Isacco anche ciò che alimenta la preghiera del solitario; è materia per la preghiera, che dunque è fondamentalmente esercizio all'ascolto:

> La lettura delle Scritture rafforza l'intelletto e soprattutto irriga la preghiera; è aiuto nella veglia ed è compagna; è luce per l'intelligenza, guida nel cammino, seminatrice di abbondanti contemplazioni nella preghiera; impedisce di vagare e di andare a pascersi di cose vane; semina nell'anima la memoria continua di Dio e delle vie dei santi che piacquero a lui, e ottiene all'intelletto sapienza e finezza[64].

Altrove, egli afferma che la lettura è ciò che appresta un'anima alla preghiera; che la illumina, perché non si risolva in un'esperienza solo fisica ed esteriore:

> Ciò che la forza della preghiera è per le condotte [ascetiche], lo è la lettura per la preghiera. Ogni preghiera, infatti, che non è nutrita dalla luce delle Scritture, è pregata secondo una conoscenza corporale. E anche se implorasse cose buone, e da essa scaturissero moti nobili – così che tu ti protenda verso le realtà nascoste che non [puoi] conoscere per mezzo della mente, e [questa] accordasse ciò che chiede nella preghiera con la volontà di Dio – [resta vero che una tale preghiera] è più debole di quella conoscenza [che viene dalla lettura]. Ciò perché, mentre medita realtà gloriose e sembra che si intrattenga in realtà stupefacenti, [un tale orante] è [in realtà] lontano da Dio. E così neppure riesce a conseguire quelle realtà belle in cui spera, ma cammina davanti al proprio volto e riflette sulla propria volontà: l'ammonizione, infatti, che viene dalla retta conoscenza della luce delle Scritture non lo tocca[65].

[64] *Ibid.* 17, p. 135; cf. anche Id., *Seconda collezione* 29,5.
[65] Id., *Terza collezione* 9,3-4, pp. 62-63.

Quando la preghiera è nutrita dalla Scrittura, allora diventa anche esperienza di crescita nella conoscenza e dunque ciò che chiede non obbedisce più a una comprensione corporale, com'è quella di chi, piegato su se stesso, non segue che la propria volontà. La preghiera cristiana, essendo innanzitutto ascolto della Parola contenuta nelle Scritture, è esercizio alla conversione, nella misura in cui, conoscendo sempre più in profondità quale sia la volontà di Dio, cerca di farla propria.

Teodoro Bar Koni

Teodoro Bar Koni è una figura sulla cui identità si è a lungo dibattuto[66]. L'opinione più condivisa è che fosse originario della regione di Kashkar, nei pressi della città araba di al-Wasit. Alcune fonti lo ritengono, ma a torto, vescovo; fu invece probabilmente monaco e insegnò presso la scuola del monastero in cui visse. L'unico elemento cronologico certo che gli si può riferire è la data in cui terminò la sua opera maggiore, cioè il 791-792, componimento da cui si evince la sua cultura enciclopedica[67].

Tra le varie opere attribuitegli dalle fonti, resta solo il *Libro degli scolii*, che si presenta come un manuale articolato in domande e risposte, in cui sono presi in esame una serie di punti

[66] Su di lui si veda: L. Brade, *Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros bar Konai. Die Übernahme des Erbes von Theodoros von Mopsuestia in der nestorianischen Kirche*, GOS 8, Wiesbaden 1975 (con testo siriaco e tr. tedesca degli scolii a Paolo).

[67] Il *Libro degli scolii* mette in evidenza, oltre alla vasta cultura di Teodoro, anche una chiara tendenza ad accumulare il più gran numero possibile di informazioni, di diversa natura e origine. I grandi rivolgimenti storico-politici cui egli assistette, in particolare la conquista islamica, gli ispirarono probabilmente tale tendenza a raccogliere e ricapitolare il sapere del tempo, che egli condivise con altri suoi contemporanei e posteri, anche siro-occidentali.

problematici relativi alle Scritture, e più in generale alla fede cristiana. L'opera ci è giunta in due recensioni, quella di Seert e quella di Urmia, più alcune aggiunte[68], e si compone di undici trattati (*memre*)[69]. Nella maggior parte dei casi, Teodoro discute e commenta effettivamente i testi biblici, ma in non poche occasioni egli spazia trattando di questioni più propriamente teologiche, filosofiche e liturgiche. Ciò rende la sua opera particolarmente interessante, sia perché offre uno spaccato dell'orientamento esegetico della scuola di Kashkar nell'VIII secolo, ove era maestro indiscusso il Mopsuesteno, sia per la metodologia seguita.

Benché Teodoro Bar Koni provenga dagli ambienti monastici, la sua ermeneutica non appartiene al medesimo filone degli autori sin qui analizzati ma, insieme ai due che vedremo nel seguito, egli è una chiara espressione dell'esegesi scolastica. Questo ci consente una precisazione importante, vale a dire che la demarcazione tra i vari generi ermeneutici, secondo la classificazione proposta da Dadishoʿ, non va seguita in modo rigido, e soprattutto che l'appartenenza di Teodoro all'ambiente monastico non ne fa *ipso facto* un esponente della lettura spi-

[68] Recensione di Séert, testo e traduzione francese: Theodorus bar Koni, *Liber Scholiorum*, a cura di A. Scher, CSCO 55 e 69, Paris 1910-1912, e Théodore bar Koni, *Livre des Scolies (recension de Séert)*, a cura di R. Hespel e R. Draguet, CSCO 431-432, Lovanii 1981-1982. Recensione di Urmia, testo e traduzione francese (solo i passi non inclusi nella precedente): Théodore bar Koni, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah)*, a cura di R. Hespel, CSCO 447-448, Lovanii 1983. Collezioni annesse, testo e traduzione francese: Théodore ber Koni, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah). Les collections annexées par Sylvain de Qardu*, a cura di R. Hespel, CSCO 464-465, Lovanii 1984.

[69] Il contenuto dei trattati si dispone come segue: i trattati I-V riguardano l'AT (I: primi versetti della Genesi, con ampi sviluppi su Dio e la creazione; II: creazione dell'uomo, con sviluppi di antropologia, demonologia, angelologia e apocatastasi; III: da Abramo al libro dei Re e i libri delle Cronache; IV: Profeti; V: Scritti); i trattati VI-IX riguardano il NT (VI: spiegazione di alcune parole del NT; VII-VIII: vangeli e Atti; IX: alcune questioni liturgiche e teologiche e le lettere di Paolo); il trattato X riguarda questioni teologiche varie; l'XI contiene la lista delle eresie, da quelle prima di Cristo a quelle successive (in parte riprende Epifanio, ma a volte riporta notizie originali, di estremo interesse storico; mostra di conoscere il mondo classico che annovera tra le eresie precristiane).

rituale. Egli redasse infatti il suo testo, probabilmente, ad uso degli studenti della scuola del monastero. In tal caso, dunque, osserviamo come non sia l'identità dell'autore a dettare il genere esegetico ma quella dei destinatari.

In difesa della lettera e della storia

L'ispiratore dell'esegesi di Bar Koni è chiaramente il Mopsuesteno, del quale egli dichiara di voler diffondere e consolidare l'insegnamento[70]. In più punti della sua opera, egli infatti mostra di propendere per un'interpretazione il più possibile aderente al testo, in obbedienza all'Interprete, sempre attento alla storia e al significato delle espressioni impiegate nelle Scritture. Due sono infatti le preoccupazioni ricorrenti in molti punti della sua opera: stabilire la datazione dei testi, soprattutto a proposito dei profeti per i quali tenta di individuare l'epoca in cui esercitarono il loro ministero; e, libro per libro, procedere a un'elencazione, seguita da spiegazione, dei termini e delle espressioni che risultavano problematici.

La lettera e il valore storico dei racconti hanno dunque un valore preminente nell'ermeneutica di Teodoro, anche a costo, in taluni casi, di contestare un'esegesi affermata e tradizionale. Ne è un esempio quanto egli dice a proposito dello "spirito" che aleggiava sulle acque all'inizio della creazione:

> Il beato Basilio, secondo quanto dice di aver ricevuto dai più anziani di lui, ritiene che sia lo Spirito santo. Il beato Interprete, invece, rigetta questo come cosa empia e dice chiaramente che si tratta dell'aria. Infatti, egli dice che qui il fine del Profeta non è quello di parlare di Dio, anche perché

[70] Cf. Teodoro Bar Koni, *Libro degli scolii* 10, Introduzione.

> la persona dello Spirito santo non era ancora nota agli antichi fino alla venuta del Signore nostro[71].

Per fedeltà a Teodoro di Mopsuestia, Bar Koni contesta dunque Basilio e con lui una consolidata tradizione patristica, anche siriaca: si pensi al passo della *Caverna dei tesori*, menzionato a suo luogo[72]. Egli prende le distanze da molte interpretazioni proprie al patrimonio della chiesa siriaca, come laddove contesta quanto riportato ancora nella *Caverna dei tesori* relativamente ai doni offerti dai magi al Cristo, che sarebbero stati riposti nella caverna dei tesori da Adamo[73], e altre simili[74], probabilmente non scorgendovi più i significati teologici che tali testi, conformemente al genio siriaco più antico, esprimevano mediante l'uso di immagini.

Anche riguardo al Cantico dei cantici, la sua posizione è assolutamente fedele a quella del maestro, poiché vi vede solo un canto d'amore di Salomone per la figlia del faraone, non ammettendo alcuna lettura allegorica; ritiene dunque questo scritto, che peraltro non contiene neppure "il nome del Signore e di Dio"[75], di nessuna utilità. Contesta quindi apertamente e a più riprese l'allegoria, insieme al suo esponente emblematico Origene:

> Grande e non piccola è la differenza tra l'interpretazione storica (*taš'itânâyâ*) e quella allegorica (*pelle'tânâyâ*): tanto

[71] *Ibid.* 1,70, in Theodorus bar Koni, *Liber Scholiorum*, CSCO 55, pp. 29-30. Si tratta di un passo che il nostro probabilmente attinge da un commentario anonimo preservato nel manoscritto di Diyarbakir 22, di cui si dirà in seguito, e che ricorre anche negli altri commentatori siro-orientali (cf. L. Van Rompay, "Išo' Bar Nun and Išo'dad of Merw: New Data for the Study of the Interdependence of their Exegetical Works", in *Orientalia Lovaniensia Periodica* 8 [1977], pp. 231-238).

[72] Cf. *supra*, p. 72. Singolare, rispetto al resto della tradizione patristica, è anche l'affermazione secondo cui lo Spirito santo si sarebbe rivelato solo nella nuova economia, con la venuta di Cristo.

[73] Cf. Teodoro Bar Koni, *Libro degli scolii* 7,15.

[74] Cf., ad esempio, *ibid.* 2,78; 3,1.

[75] *Ibid.* 5,1, p. 324. Secondo Van Rompay, egli è "uno dei pochissimi che aderiscono alla lettura che Teodoro di Mopsuestia fa del Cantico dei cantici" (cf. L. Van Rompay, "Development of Biblical Interpretation", p. 566).

> questa è piena di empietà, blasfemia e falsità, [tanto] quella è verità e confessione. È infatti lo sviato Origene l'inventore di questo artificio dell'allegoria[76].

L'accusa che egli rivolge all'Alessandrino è di aver privato i testi del loro valore storico, "separandoli dalla loro verità". Quindi continua irridendo alcune interpretazioni allegoriche che ritiene insensate, particolarmente quelle che muovono dall'osservazione dei numeri e del valore a essi attribuito tramite la ghematria. Egli ritiene che l'esegesi allegorica provenga dai "sapienti greci i quali, avendo provato vergogna per la storia ridicola della folla dei loro dei – tra cui vi erano maschi e femmine, impudichi, debosciati e omicidi – ne fecero un commento allegorico"[77]. In qualche caso contesta anche le interpretazioni simboliche dei nomi; un esempio è quello delle quattro donne menzionate da Matteo nella genealogia di Gesù. Per Teodoro nei loro nomi non c'è da ricercare nessun significato recondito, volendo l'evangelista solo ricordare che nella stirpe del Messia vi erano anche delle straniere[78].

Un caso interessante in cui rifiuta un'interpretazione simbolica abbastanza ben affermata è quello dell'albero di fico inaridito da Gesù poco prima della sua morte (cf. Mt 21,19). Egli riporta alcune spiegazioni tradizionali, tra le quali in particolare quella secondo cui quel fico era simbolo di Israele; ma preferisce comunque seguire un'altra via:

> Avvicinandosi il momento della passione, perché dopo che egli l'avesse subita, i discepoli non ricadessero nel dubbio, credendo che tutto quello che era avvenuto fosse stato un errore,

[76] Teodoro Bar Koni, *Libro degli scolii* 5,19, p. 356. Cf. anche *ibid.* 1,81; 7,43; 8,27; 11,57.75.

[77] *Ibid.* 5,19, pp. 356-358.

[78] Cf. *ibid.* 7,6. Anche qui l'interpretazione di Teodoro non è quella tradizionale delle quattro donne peccatrici.

> per insegnare dunque che la passione non era stato [l'esito] di una costrizione, tramite il fico diede una dimostrazione. Il fatto poi che egli non abbia mostrato la sua forza su di un uomo, è a motivo della sua misericordia. Fece seccare dunque il fico il quale, anche quand'è tagliato, non si secca facilmente. I discepoli, quindi, si stupirono, come dice l'evangelista (cf. Mt 21,20)[79].

Bar Koni afferma anche, nel medesimo passo, che non era stata la fame ad aver spinto Gesù a quella reazione; questa infatti avrebbe potuto estinguerla altrimenti, come molte volte aveva mostrato di poter fare. Quel gesto, dunque, fu un puro atto di signoria da parte di Gesù che, andando alla passione inerme e indifeso, intendeva rassicurare i suoi discepoli riguardo alla sua accettazione piena e consapevole della morte che gli stava innanzi.

Legittimità di un'interpretazione non letterale

La netta difesa di un'esegesi di tipo letterale da parte di Bar Koni si inquadra, comunque, all'interno di un orizzonte squisitamente antiocheno, dove quindi vi è anche spazio per un'interpretazione che vada al di là della lettera, ma a determinate condizioni. Nell'introduzione ai Salmi, ad esempio, egli afferma che, sia Davide sia gli altri profeti, in taluni casi hanno composto i loro discorsi in "forma enigmatica (*'uḥdâtân'it*)"[80]. Per questi passi, dunque, non solo è consentito, ma è indispensabile, procedere a un'interpretazione che non sia letterale. O ancora, commen-

[79] *Ibid.* 8,7, in Theodorus bar Koni, *Liber Scholiorum*, CSCO 69, pp. 119-120. Già Efrem rifiuta di vedere nel fico inaridito un riferimento a Gerusalemme, mostrando anche altri punti di contatto con l'esegesi di Teodoro (cf. Efrem il Siro, *Commento al Diatessaron* 16,1-10).

[80] Teodoro Bar Koni, *Libro degli scolii* 5,18, in Theodorus bar Koni, *Liber Scholiorum*, CSCO 55, p. 354.

tando Genesi 22 dove si dice che Dio mise alla prova Abramo, fatto inaccettabile perché Dio conosce già quello che Abramo ha nel cuore, Teodoro afferma: "Questo è detto in modo umano (*'nâšâ'it*), com'è uso della Scrittura che, attraverso l'esteriorità delle realtà, vuole indicare qualcosa d'altro"[81]. Analogamente, commentando il passo di Genesi 2,9 in cui si parla dei due alberi del paradiso, Teodoro propone una lettura demitologizzante, affermando che quegli alberi non sono realtà, ma solo "forma di parola" (*eskimâ d-meltâ*); detto in altri termini, una figura retorica o una metafora, poiché sarebbe assurdo "immaginare che vi sia un albero della vita"; e aggiunge: "Ciò che cambia in ogni tempo e non può neppure conservare se stesso come può dare la vita agli altri?"[82]. Infine, commentando il sacrificio di Isacco, dice che Dio "anticipò il mistero (*râzâ*) attraverso il tipo (*ṭupsâ*): rappresentò tramite Isacco la figura (*ṣelmâ*) del Figlio suo"[83].

Vi sono dunque testi scritti in forma enigmatica, che richiedono un'interpretazione non letterale; vi sono passi in cui l'autore sacro si esprime alla maniera umana, il cui senso eccede ciò che è detto; ve ne sono altri in cui si fa uso di immagini che devono dunque essere interpretate adeguatamente; vi sono infine racconti in cui si nascondono misteri, tipi e figure di qualcosa d'altro, per i quali è lo stesso Teodoro a proporre una lettura altra[84]. Se dunque, da una parte, Bar Koni contesta l'esegesi allegorica origeniana, dall'altra, ammette che in taluni casi una lettura che si arresti al senso più immediato risulterebbe illegittima perché non adeguata al linguaggio o al genere letterario in cui il testo fu scritto. In altri termini, l'allegoria è vista come un procedimento illegittimo, perché arbitrario. È invece non solo legittimo, ma essenziale, applicare un metodo esegetico non

[81] *Ibid.* 3,1, p. 133.
[82] *Ibid.* 2,37, p. 63. Ancora sull'uso metaforico delle Scritture, cf. *ibid.* 3,11.
[83] *Ibid.* 3,1, p. 134.
[84] Cf., ad esempio, *ibid.* 3,16; 3,27; 3,31; 4,1; 4,16; 5,5.

puramente storico-letterale laddove il testo biblico lo richieda; ed è qui il punto cruciale della questione: l'allegoria è considerata un procedimento arbitrario e che distrugge il testo; la lettura tipologico-simbolica è invece giustificata dal testo stesso. Le spie testuali che imporrebbero tale genere di ermeneutica sono diverse. Ne elenco alcune, lasciando parlare lo stesso Teodoro. Una prima è quella degli antropomorfismi riferiti a Dio. In molti casi, come in quello già citato di Genesi 22, Bar Koni nota che a Dio sono attribuiti sentimenti e azioni dall'aspetto troppo umano; ciò dunque necessita di un'interpretazione più alta. Un caso particolare sono i nomi di Dio, a proposito dei quali egli afferma:

> Dio è detto in due modi: quale egli è; e in secondo luogo, al di sotto di quello che egli è. Quale egli è, come nel passo: *Io sono* (Es 3,14). Al di sotto di quello che egli è, come laddove [è detto che] *si irrita* e *va in collera* (Dt 1,34; Gdc 2,14)[85].

Vi sono dunque alcuni nomi che dicono di Dio un qualcosa che è all'altezza della sua essenza, altri, invece, che ne sono al di sotto, attribuendogli atteggiamenti umani che non gli si addicono. In tal caso un'interpretazione strettamente letterale risulterebbe impropria.

Un secondo caso in cui si impone un genere di lettura simbolica è laddove si nota una contraddizione interna a un medesimo testo. È quanto rilevato da Teodoro a proposito di Lc 22,36, dove Gesù comanda ai discepoli di procurarsi una spada, ingiunzione che sembra in contraddizione con la proibizione, fatta agli stessi allorché furono inviati in missione, di prendere con sé un bastone (cf. Lc 9,3). Dopo aver spiegato che quest'ultima proibizione ha la sua ragione nel fatto che, come Mosè nel deserto, anche i discepoli devono affidarsi alla provvidenza divina, aggiunge:

[85] *Ibid.* 6,45 bis, in Theodorus bar Koni, *Liber Scholiorum*, CSCO 69, p. 31.

> Il fatto che nell'ora della croce [Gesù] abbia comandato di comprarsi una spada, non vuol dire che essi avessero bisogno di una spada, ma [ciò mirava] a insegnare loro simbolicamente (*remzânâ' it*) che da allora era necessario che essi si prendessero cura di se stessi. Dice dunque "spada" al posto di "aiuto"[86].

Teodoro parte dalla considerazione che se non era legittimo prendere un bastone, tanto meno lo era una spada. Dunque il testo deve avere un significato simbolico. Qui dunque è l'incoerenza apparente del testo a esigere un genere di interpretazione non letterale. La spada è un'immagine utilizzata da Gesù per indicare qualcos'altro; appartiene quindi al genere parabolico-metaforico, dove il simbolo deve essere spiegato.

Veniamo così al caso più ricorrente in cui Teodoro opera una lettura di tipo allegorico, vale a dire ogni volta che Gesù parla in parabole, passi per i quali un'interpretazione letterale sarebbe assolutamente fuori luogo. Un esempio tra tanti è la parabola del tesoro nascosto nel campo (Mt 13,44), a commento della quale dice:

> Mediante la [parabola] del campo insegna a proposito di se stesso, di come per mezzo di un diaframma nasconde la sua divinità nella sua umanità. Chiama infatti "tesoro" la sua divinità – e la chiama "tesoro" perché è invisibile – e "campo" la sua umanità, essendo anche la dimora della sua natura[87].

Mai dunque le parabole devono interpretarsi in un senso letterale. Esse non hanno infatti come scopo quello di descrivere una situazione, ma quello di esortare. Di questo Teodoro mostra chiara coscienza in un'affermazione posta al termine della parabola sulle dieci vergini (cf. Mt 25,1-13). Commentando la dura

[86] *Ibid.* 7,38, p. 104.
[87] *Ibid.* 7,44, p. 110.

reazione di Gesù all'invocazione delle vergini stolte che gridano: "Signore nostro, Signore nostro" (Mt 25,11), egli afferma che qui vi è una "figura (*parṣupâ*) che riveste la parola"; e argomenta che Gesù qui "lancia una messa in guardia attraverso degli anatemi e [vi] aggiunge un'esortazione; dice: *Vegliate, dunque* (Mt 25,13)"[88]. Egli sembra dire che lo scopo della parabola non è quello di affermare "la realtà" che alla fine cinque delle vergini non avranno parte al banchetto, ma esortare, tramite "il racconto simbolico", a vigilare. Un'interpretazione letterale sarebbe dunque fuorviante perché non rispettosa né del genere figurativo del testo né del suo fine parenetico.

In taluni casi, infine, Teodoro offre esempi d'interpretazione simbolica anche quando non parrebbe strettamente necessaria, come laddove commenta il passo relativo all'ingresso di Gesù in Gerusalemme, che egli compì cavalcando un asino (cf. Mt 21,19). Qui si chiede la ragione di tale cavalcatura e risponde che Gesù agì in tal modo "innanzitutto per rappresentare il tipo (*ṭupsâ*) alle guide della chiesa, perché non utilizzino i cavalli come i capi di [questo] mondo; e poi per adempiere la parola della profezia che gli si riferiva"[89]. L'adempimento della Scrittura passa dunque in secondo piano rispetto a un qualcosa che evidentemente sta a cuore a Teodoro: raccomandare l'umiltà alle guide della comunità cristiana. A tal fine egli indica in quel preciso atteggiamento di Gesù un "tipo" per i capi della chiesa.

Linguaggi e generi letterari

I passi appena analizzati evocano una questione ermeneutica cui l'esegesi moderna ha riservato una grande attenzione, quella dei linguaggi e dei generi letterari impiegati nella Scrittura. Tale

[88] *Ibid.* 8,15, p. 128.
[89] *Ibid.* 8,6, p. 118.

tratto e vari altri che emergono lungo la sua opera, fanno apparire Teodoro Bar Koni quasi un precursore di alcune acquisizioni dell'ermeneutica più recente, lasciandoci intuire come, già nell'VIII secolo, questioni che a noi paiono emerse e dibattute solo nei tempi moderni fossero note. Può essere quindi utile ora accennare a qualcuno di questi punti, primo fra tutti quello dei linguaggi o dei moduli espressivi impiegati nei testi biblici, la cui individuazione è essenziale per definire l'approccio esegetico ad essi più consono. In un passo ove affronta l'argomento in maniera sistematica, egli indica tre modi in cui le Scritture si esprimono:

> Chiaramente (*galyâ'it*), velatamente (*mḥapyâ'it*) e, per alcune cose, allegoricamente (*pelle'tânâ'it*). Chiaramente, cioè secondo il dettato[90] della parola, come nel passo: *In principio Dio creò* (Gen 1,1); e: *Non c'è Dio all'infuori di me* (Is 44,6). Velatamente, come nel caso in cui si dice una parola che non ha senso, cioè che è contraria al [buon] senso, come nel passo: *Dio ha creato tutto, il bene e il male* (Sir 37,21); e: *C'è forse un male nella città che non sia il Signore a fare* (Am 3,6), mentre è chiaro che non è lui a fare il male; e il passo: *Il cielo che è sulla tua testa sarà di bronzo* (Dt 28,23). Allegoricamente, come nel caso in cui attribuisce volto, personalità, parola e voce a realtà che non ne hanno, come le porte che parlano (cf. Is 14,31) e lo *she'ol* che è amareggiato (cf. Is 14,9). La [Scrittura], infatti, è solita parlare anche in ordine inverso, come nel passo: *Hanno peccato nello she'ol e hanno errato fin dal seno* (Gb 24,19-20); e ci sono dei luoghi in cui essa pone anche dei sensi senza [porre] la parola [relativa a quei sensi], come nel caso dell'affermazione fatta dai padri secondo cui il Figlio è della stessa natura del Padre suo; benché ciò non sia espressamente esplicitato nelle Scritture, i padri lo hanno ricevuto e utilizzato a partire dalla parola del Signore nostro: *Io e il Padre mio siamo uno* (Gv 10,30)[91].

[90] Letteralmente: "la lettura".
[91] *Ibid.* 6,44, pp. 30-31.

Vi sono dunque alcuni passi in cui il modulo espressivo è tale da non richiedere un'interpretazione diversa da quella letterale. Ve ne sono altri che, pur non impiegando un linguaggio metaforico, trasmettono un messaggio che Teodoro definisce "velato", a motivo della contraddizione apparente che le parole sembrano manifestare; in tal caso il senso profondo va ricercato mediante un'adeguata interpretazione. Infine, vi sono passi in cui le espressioni utilizzate sono chiaramente allegoriche e tali devono essere considerate.

In un altro passo Teodoro si riferisce, invece, ai generi letterari delle Scritture, individuandone quattro. Alla domanda "in quanti generi (*znayâ*) si dividono le parole delle sante Scritture", risponde:

> In quattro: la profezia, la storia, la legislazione e la sapienza, che è il timor di Dio. Non che ciascun libro possieda uno di questi [generi] in modo particolare, che mancherebbe agli altri [libri]. Si trova infatti, anche all'interno dei libri dei profeti, la storia nella profezia; la manifestazione delle realtà future insieme all'esortazione; la domanda e l'azione di grazie[92].

Qui il punto non è più semplicemente quello dei moduli espressivi, vale a dire dei vari linguaggi utilizzati dagli autori sacri, ma quello dei generi letterari, di cui anche si dovrà tenere conto nell'interpretazione. Vi sono testi profetici, storici, legislativi e sapienziali e poi, all'interno di ciascun libro, passi appartenenti a generi diversi da quello proprio del libro in questione.

Redazione e trasmissione dei testi

Un altro elemento di modernità riscontrabile nell'opera di Teodoro sono le sue osservazioni sulle questioni redazionali

[92] *Ibid.* 5,16, in Theodorus bar Koni, *Liber Scholiorum*, CSCO 55, p. 353.

e di trasmissione dei testi, di cui anche si deve tenere conto nell'interpretazione. Un primo punto sul quale si sofferma è il carattere composito dei testi e dunque la loro storia redazionale. Osservando alcune discrepanze interne ai profeti, soprattutto nella cronologia dei fatti narrati, egli afferma che tali libri non furono composti interamente dall'autore di cui portano il nome, ma da più redattori e in tempi diversi:

> Non sono i profeti ad aver scritto i loro libri e ad aver[li] trasmessi, secondo l'ordine delle narrazioni e degli insegnamenti, ma altri, in seguito, hanno scelto sezioni della loro profezia, e le hanno messe per iscritto e stabilite in un libro, secondo quello che trovarono. Essi, dunque, neppure sapevano quale [profezia] venisse prima e quale dopo, non solo per il suo contenuto, ma anche per il tempo in cui era stata pronunciata. Inoltre, non è che i profeti hanno scritto [ciascuno] il proprio libro per intero, semplicemente, dal momento che le rivelazioni di cui ciascuno fu oggetto non furono rivelate loro tutte in una sola volta, ma in più volte, come apprendiamo dalla parola di Baruc che dice: *Con la sua bocca, Geremia mi diceva tutte queste parole e io scrivevo* (Ger 36,18) … In seguito, avendo i deportati a Babilonia disperso e lacerato tutti i libri dei profeti, Esdra lo scriba, dopo il ritorno, secondo la grazia a lui accordata, li ha messi per iscritto e stabiliti, secondo la sua saggezza, alcuni [attingendo] alla sua memoria, altri [utilizzando] gli scritti e le sezioni lacerate. È per questo che in essi vi sono alterazioni relative ai momenti. Ciò è possibile che uno lo impari con esattezza se esamina i libri dei [profeti] con attenzione[93].

Quindi Teodoro continua con l'esempio dei salmi, dove le discrepanze cronologiche sono evidenti e dunque si impongono considerazioni analoghe, vale a dire che l'attuale sequenza è al-

[93] *Ibid.* 4,7, pp. 269-270.

terata. Da queste riflessioni possiamo dunque enucleare almeno tre acquisizioni di critica testuale in senso lato, già patrimonio di Teodoro: la pseudepigrafia, poiché egli afferma che i libri profetici furono messi per iscritto, almeno in alcuni casi, non dal profeta di cui portano il nome ma dai suoi discepoli[94]; il carattere composito dei testi e dunque i vari livelli redazionali, dovuti all'autore dichiarato, che avrebbe messo per iscritto in tempi diversi le parti della sua narrazione, o ai suoi discepoli; e infine le alterazioni dovute ad accidenti materiali in cui i libri sono incorsi nel tempo, che possono averne corrotto la forma originaria[95].

Un altro problema sollevato da Teodoro, di cui l'ermeneutica deve tenere conto, è il fatto che spesso il lettore dei testi biblici ha accesso non agli scritti originali ma a loro versioni, che risultano sempre imperfette. Egli parte dall'osservazione delle discrepanze tra il testo greco dei LXX e quello siriaco, che ritiene ambedue realizzati sull'originale ebraico. Quindi spiega:

> Ciò è dovuto al traduttore, che chiaramente non può mantenere l'esattezza nelle parole, a motivo della difficoltà di ciò che esse dicono. A volte, a causa dell'oscurità delle parole dei profeti, [i traduttori] si videro costretti a rendere pedissequamente i termini e la sillaba, perché fossero il più possibile facili e chiari. Queste cose le sanno bene quanti sono esperti di lingua greca o latina, vale a dire che può esservi cambiamento da lingua a lingua, non solo fino al punto da stravolgere le parole, ma addirittura dando loro un senso opposto[96].

[94] Pseudepigrafico, cioè non di Salomone, egli ritiene anche il libro della Sapienza, negando quanto affermato dal titolo stesso dell'opera; e tali considera anche le lettere degli apostoli inserite negli Atti (cf. *ibid.* 5,1).

[95] Questa idea secondo cui i testi attuali sono il frutto di una ricostruzione successiva all'esilio babilonese è ancora ripresa nel seguito della tradizione siro-orientale ed è anche presente in quella siro-occidentale (cf. Giacomo di Edessa, *Lettere* 13,15).

[96] Teodoro Bar Koni, *Libro degli scolii* 4,15, in Theodorus bar Koni, *Liber Scholiorum*, CSCO 55, pp. 281-282.

Le traduzioni sono sempre imperfette e dunque chi si trova a commentare un testo biblico partendo da una versione deve tenere conto dell'eventualità che quanto ha sottomano possa risultare non conforme all'originale o addirittura affermare il suo contrario. L'opera di traduzione è resa complessa dalla difficoltà di taluni passaggi che, come dice Teodoro, si ha la tendenza a rendere in modo letterale, sottoponendosi ai rischi del caso. Ma vi è anche un'altra difficoltà con la quale il traduttore deve confrontarsi, vale a dire gli usi propri della lingua da cui traduce. Riferendosi all'ebraico, Teodoro si sofferma in particolare su alcune sue caratteristiche di cui è necessario tenere conto: l'uso dei verbi, cioè il fatto che impiega "il passato per il futuro e il futuro per il passato"; la particolarità delle concordanze, dove l'ebraico è incostante, "accordando a volte con quanto precede e a volte con quanto segue"; e infine l'omissione di parole importanti, sicché il testo risulti senza senso. Di tutto ciò è necessario dunque tenere conto per interpretare correttamente il carattere imperfetto delle versioni, dovuto a rese troppo letterali o addirittura errate, gli usi propri della lingua originale e la loro non perfetta coincidenza con quelli della lingua in cui si traduce.

La questione sinottica e Giovanni

Infine, un ultimo tratto di modernità di questo autore risiede in due considerazioni relative al NT: la questione delle discrepanze tra i sinottici e Giovanni e il valore dei vangeli dell'infanzia di Matteo e Luca. Teodoro ritorna spesso innanzitutto sul problema delle discordanze interne ai sinottici, risolvendo le aporie in modo vario: ora tentando un'armonizzazione delle narrazioni, ora illustrando le possibilità e lasciando il lettore libero di seguire l'interpretazione che gli sembra può consona. In un passo ricapitolativo enumera dieci discrepanze maggiori,

proponendo per ciascuna una spiegazione adeguata[97]. Un luogo, invece, particolarmente interessante è laddove egli chiarisce la logica che avrebbe guidato la redazione di uno dei sinottici, Matteo, dalla quale si potrebbe ricavare una giustificazione alle aporie interne ai vangeli:

> [Matteo] non scrisse il [suo vangelo] nell'[ordine] in cui il Signore nostro ha parlato e agito, ma seguendo un altro scopo, quello dell'insegnamento, quello in cui egli pensò che i [vari elementi] si accordassero l'uno all'altro in modo da diventare un bel tessuto d'insegnamento. Egli dunque non si è servito dell'ordine in cui [le varie cose] sono state dette e fatte dal Signore nostro; e non ha riferito prima le cose che erano accadute per prime e successivamente quelle che erano accadute in seguito, ma ha adottato un'altra costruzione. Ciò è possibile apprenderlo dalle parole degli altri evangelisti e soprattutto dal beato Giovanni il quale, volendo anch'egli raccogliere in un libro le cose che mancavano negli altri evangelisti, si preoccupò molto di mettere quelle parole e azioni nell'ordine in cui erano state dette e fatte dal Signore nostro[98].

Detto in altri termini, Matteo non si è preoccupato di fornire un racconto storico, ma un testo catechetico-teologico. Dunque nella narrazione dei fatti non ha cercato di seguire l'ordine cronologico, ma piuttosto lo sviluppo del messaggio che intendeva trasmettere. Questo medesimo criterio, applicabile anche agli altri vangeli, spiega dunque le discordanze. Nella seconda parte del passo menzionato, a ciò Teodoro aggiunge un altro prezioso tassello, relativamente al rapporto tra i sinottici e il quarto vangelo, affermando che quest'ultimo avrebbe messo ordine nelle parole e nelle azioni di Gesù; detto in altri termini, avrebbe corretto i sinottici. Il vangelo "teologico" per eccellenza, e

[97] Cf. *ibid.* 7,33.
[98] *Ibid.* 7,2, in Theodorus bar Koni, *Liber Scholiorum*, CSCO 69, pp. 51-52.

dunque solitamente considerato il più lontano da preoccupazioni di tipo storico, sarebbe dunque qui rivalutato in questo suo valore, a preferenza dei primi tre vangeli. Anche in questo Bar Koni, oltre che mostrarsi fedele discepolo del Mopsuesteno[99], concorda con un'acquisizione sempre più chiaramente affermata dall'esegesi moderna.

Infine, una breve considerazione sui vangeli dell'infanzia di Matteo e Luca cui Teodoro, anche qui accordandosi a certa esegesi moderna, attribuisce uno statuto particolare. Rispondendo alla domanda su quale fosse l'inizio del vangelo, egli infatti afferma:

> L'inizio del vangelo è il battesimo di Cristo. Dunque, i fatti che vanno dal suo concepimento fino al suo battesimo, non sono considerati [appartenenti] al vangelo, anche se gli sono uniti affinché noi apprendiamo in che modo avvenne il suo concepimento e la sua nascita[100].

Il nucleo originario ed essenziale della narrazione evangelica è dunque quello che va dal battesimo di Gesù alla resurrezione; i vangeli dell'infanzia devono dunque considerarsi una sorta di preambolo alla narrazione propriamente detta.

Isho' Bar Nun

Altro esponente dell'esegesi di scuola, contemporaneo di Teodoro Bar Koni, è Isho' Bar Nun, anch'egli insegnante e monaco, quindi catholicos della chiesa siro-orientale[101]. Nacque intorno

[99] Cf. Teodoro di Mopsuestia, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Prologo.

[100] Teodoro Bar Koni, *Libro degli scolii* 7,4, in Theodorus bar Koni, *Liber Scholiorum*, CSCO 69, p. 54.

[101] Sul personaggio e la sua attività esegetica, si vedano: C. Molenberg, *The Interpreter Interpreted. Iso' Bar Nun's Selected Questions on the Old Testament*, tesi di dottorato,

al 743 nel villaggio di Bet Gabbare (vicino a Mosul) e fu discepolo di Bar Dashandad nella scuola di Bashosh, dove ebbe come compagno di studi il futuro catholicos Timoteo I, con il quale intrattenne un rapporto spesso conflittuale ma comunque intenso. Dopo aver insegnato per brevissimo tempo nella scuola di Seleucia-Ctesifonte, incarico che abbandonò pare a causa del suo carattere irascibile, decise di ritirarsi nel Grande monastero del Monte Izla, ma probabilmente non riuscì nel suo intento. Dimorò dunque per qualche tempo a Baghdad, dove svolse l'attività di precettore; quindi si ritirò nel monastero di Mar Elia, presso Mosul, dove visse per una trentina di anni. Nell'823 fu eletto catholicos, carica che ricoprì, nonostante alcune contestazioni, fino all'828, anno della sua morte.

Le fonti attribuiscono a Ishoʿ Bar Nun opere di vario genere: teologia, grammatica, diritto canonico, liturgia e commenti patristici, molte delle quali sono andate perdute o giacciono ancora inedite. Egli è tuttavia noto innanzitutto per la sua opera esegetica intitolata *Questioni scelte sull'intero testo della Scrittura*, una sorta di manuale redatto nel genere delle domande e risposte, su alcuni passi dell'AT e del NT[102], giunto sino a noi in un unico testimone, il manoscritto Cambridge, Add. 2017. Si tratta dunque di uno scritto appartenente al medesimo genere letterario del *Libro degli scolii* di Teodoro Bar Koni, anche se, nel suo procedere, l'opera di Bar Nun risulta più aderente ai testi bi-

Rijksuniversiteit Groningen, Groningen 1990; Ead., "'Typos' and 'theoria' in Isho bar Nun's 'Selected Questions' on the New Testament", in *VI Symposium Syriacum 1992. University of Cambridge, Faculty of Divinity. 30 August-2 September 1992*, a cura di R. Lavenant, Roma 1994, pp. 135-143; Ead., "Išoʿ bar Nun and Išoʿdad of Merv on the Book of Genesis: A Study of Their Interrelationship", in *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays*, a cura di J. Frishman e L. Van Rompay, Louvain 1997, pp. 197-228.

[102] Edizioni e traduzioni: *The Selected Questions of Ishō bar Nūn on the Pentateuch. Edited and Translated from ms Cambridge Add. 2017, with a Study of the Relationship of Ishōʿdādh of Merw, Theodore Bar Kōnī and Ishō Bar Nūn on Genesis*, a cura di E. G. Clarke, Leiden 1962; D. Bundy, "The Questions and Answers on Isaiah by Išoʿ bar Nūn", in *Orientalia Lovaniensia Periodica* 16 (1985), pp. 167-178.

blici e con meno sviluppi di genere più squisitamente teologico; discussa resta la questione delle interdipendenze tra il nostro, Teodoro Bar Koni e Ishoʿdad di Merw. Molto probabilmente gli evidenti paralleli fra le tre opere si spiegano innanzitutto con l'utilizzo di una fonte comune; ciò non toglie che, come è stato osservato, vi sia anche una dipendenza diretta di Ishoʿdad da Ishoʿ Bar Nun[103].

Lettera e teoria

Benché si presenti come un antiocheno, citando con deferenza l'Interprete, nella sua esegesi Bar Nun dà prova di grande libertà riferendosi a un ampio spettro di autori: oltre ai tradizionali Efrem e Narsai, in particolare anche a Giovanni Crisostomo e ai cappadoci. In alcuni tratti, la sua esegesi sembrerebbe influenzata da Origene, ma tali echi sono da attribuirsi alla mediazione dei cappadoci e forse anche di Evagrio[104]. Ad ogni modo, egli dà prova di una notevole cultura e apertura.

La terminologia esegetica impiegata è quella tradizionale siro-antiochena: ricorre alle categorie del "tipo" (*ṭupsâ*) e del "simbolo" (*ramzâ*)[105], proprie della tradizione siriaca fin qui osservata, come anche a quella della "contemplazione" (*teʾoryâ*), espressione peculiare all'ermeneutica antiochena di lingua greca e a Teodoro di Mopsuestia in modo particolare. Ma quanto poi Ishoʿ propone concretamente nei suoi commenti ricorda, in più punti, un'esegesi allegorizzante ben lontana dalla tipologia antiochena, o comunque un genere di interpretazione che potrem-

[103] Sull'argomento si vedano, in particolare: L. Van Rompay, "Išoʿ Bar Nun and Išoʿdad of Merw" e C. Molenberg, "Išoʿ bar Nun and Išoʿdad of Merv on the Book of Genesis".

[104] Cf. L. Van Rompay, "Development of Biblical Interpretation", p. 567; C. Molenberg, *The Interpreter Interpreted*, pp. 264-271.

[105] Cf. C. Molenberg, "'Typos' and 'theoria'", p. 136.

mo definire, riprendendo la tripartizione di Dadishoʿ, di tipo spirituale-monastico, più che di scuola. Ciò è visibile fin dalla prima pagina del commento alla Genesi, dove Ishoʿ si chiede come mai la creazione inizi con la tenebra della notte e solo in seguito passi alla luce del giorno; e risponde:

> Innanzitutto perché nella notte, in cui opera la tenebra, è contenuta una contemplazione (*teʾoryâ*) di questo mondo, in cui su di noi domina la mortalità, mentre nel giorno, tempo in cui opera la luce, c'è una contemplazione (*teʾoryâ*) del mondo futuro in cui noi saremo immortali … Abbiamo qui dunque un tipo (*ṭupsâ*) e una contemplazione (*teʾoryâ*) della nostra origine; e ciò in un senso doppio. In primo luogo perché il nostro corpo, che è mortale e colmo di passioni tenebrose, fu creato per primo, e solo a quel punto [fu creata] l'anima immortale, illuminata dalla conoscenza, che assomiglia alla luce. In secondo luogo perché all'inizio noi abitiamo nella tenebra del seno [materno] e solo dopo veniamo alla luce con la nascita[106].

La categoria della "teoria", prevalente in questo testo e che ritorna ancora varie volte nel seguito dell'opera, è un tratto tradizionale della scuola di Antiochia, ma non molto impiegato negli autori siriaci fin qui analizzati. Poco oltre, Ishoʿ Bar Nun ricorre anche alle categorie del simbolo e dell'allegoria. Il contesto è quello della generazione dei due figli di Abramo, Ismaele e Isacco. Il nostro si chiede per quale ragione Ismaele sia stato concepito per primo e solo in seguito lo sia stato Isacco (cf. Gen 16,5; 21,1-3), e risponde:

> La priorità di Ismaele è un simbolo (*ramzâ*) della priorità della legge; mentre la posterità di Isacco è un'allegoria (*pelleʾtâ*) del vangelo[107].

[106] Ishoʿ Bar Nun, *Libro delle domande e risposte* 1 (sul Pentateuco), in *The Selected Questions of Ishō bar Nūn on the Pentateuch*, ff. 1v-2v.
[107] *Ibid.* 25 (sul Pentateuco), f. 14r.

Si noti qui che "simbolo" e "allegoria" sono utilizzati come sinonimi, indicando ambedue la raffigurazione di una realtà in un'altra. Analogo è il procedimento ermeneutico seguito nella spiegazione di un altro passo relativo ad Abramo, dove però la categoria impiegata è quella del "tipo". Alla domanda sul perché Isacco sia stato concepito solo dopo che Abramo era stato circonciso (cf. Gen 17,11; 21,1-3), Ishoʿ risponde:

> Perché Isacco è simbolo (*ṭupsâ*) dell'immortalità, sua madre è simbolo (*ṭupsâ*) della Gerusalemme dell'alto e la circoncisione di Abramo è simbolo (*ṭupsâ*) della nostra circoncisione per mezzo del santo battesimo[108].

I tre passi dell'opera di Bar Nun qui riportati inducono ad almeno due considerazioni. La prima è l'uso quasi sinonimico che egli sembra fare dei termini "teoria", "simbolo", "allegoria" e "tipo"[109]. Sorprendente, in un antiocheno, è soprattutto l'assimilazione del termine "allegoria" a quello di "teoria"; non che ciò sia detto esplicitamente, ma la comparazione dei luoghi in cui i vari sostantivi ritornano indurrebbe a tale conclusione. La seconda considerazione riguarda il genere di esegesi proposta da Ishoʿ che pare propensa all'allegorismo più che al rigore letteralistico antiocheno. O più propriamente, possiamo considerare Bar Nun come un interprete della Scrittura che, riprendendo lo schema di Dadishoʿ, si collocherebbe tra l'esegesi di scuola e l'esegesi monastica. Cio dimostra, ancora una volta, che le classificazioni devono restare solo indicative e mai trasformarsi in delimitazioni nette.

[108] *Ibid.* 26 (sul Pentateuco), f. 14v.

[109] Per un excursus sulle ricorrenze dei tre termini, negli scolii all'AT, e dei loro peculiari significati, cf. C. Molenberg, *The Interpreter Interpreted*, pp. 349-386.

Isho'dad di Merw

Ultimo esponente siro-orientale del genere esegetico di scuola è Isho'dad di Merw, cui si deve uno dei commenti biblici più ampi e completi della tradizione siriaca[110]. Non molto ci è noto della sua biografia. Sappiamo che era originario della città di Merw, nel Khorasan; nell'837 divenne vescovo di Haditha, vicino a Mosul, e qualche anno più tardi, nell'850, fu sul punto di diventare catholicos, ma il califfo gli preferì il metropolita del Bet Garmai.

Isho'dad ci ha lasciato un'imponente opera esegetica sull'AT[111] e sul NT[112], intitolata *Elucidazione dei passi difficili e delle parole oscure delle Scritture*. Nel genere di componimento ricorda dunque le opere di Teodoro Bar Koni e di Isho' Bar Nun, nei confronti dei quali è anche debitore, oltre che il commentario anonimo tradito dal manoscritto Diyarbakir 22[113]; tuttavia le sue glosse sono più ampie e sistematiche. Se ne evince dunque una grande cultura, cui attinsero vari suoi lettori, anche siro-occidentali, come mostra l'ampio uso che ne fecero Dionigi Bar Salibi e Barhebraeus.

Isho'dad espone le linee essenziali del suo metodo ermeneutico in particolare nelle introduzioni all'AT, ai Salmi e a Matteo; e

[110] Per una ricapitolazione dei dati biografici e un saggio sulla sua esegesi, cf. C. Leonhard, *Ishodad of Merw's Exegesis of the Psalms 119 and 139-147. A Study of his Interpretation in the Light of the Syriac Translation of Theodore of Mopsuestia's Commentary*, CSCO 585, Lovanii 2001.

[111] Edizione e traduzione francese: *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament*, I. *Genèse*, a cura di J.-M. Vosté e C. Van den Eynde, CSCO 126 e 156, Louvain 1950-1955; II. *Exode-Deutéronome*, a cura di C. Van den Eynde, CSCO 176 e 179, Louvain 1958; III. *Livre des Sessions*, a cura di C. Van den Eynde, CSCO 229-230, Louvain 1962-1963; IV. *Isaïe et les Douze*, a cura di C. Van den Eynde, CSCO 303-304, Louvain 1969; V. *Jérémie, Ézéchiel, Daniel*, a cura di C. Van den Eynde, CSCO 328-329, Louvain 1972; VI. *Psaumes*, a cura di C. Van den Eynde, CSCO 433-434, Lovanii 1981.

[112] Edizione e traduzione inglese: *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Ḥedatha (c. 850 A.D.)* I-IV, a cura di M. Dunlop Gibson, Cambridge 1911-1916.

[113] Cf. Van Rompay, "Išo' Bar Nun and Išo'dad of Merw".

nell'intera sua opera ne mostra i caratteri precipui che lo fanno apparire come un teodoriano, a tratti libero e creativo. Come già i suoi predecessori, infatti, anch'egli si professa discepolo del Mopsuesteno e della tradizione antiochena, dalla quale eredita innanzitutto l'attenzione per la lettera e per la storia del testo. Ciò appare fin dalle prime pagine del suo commento, nelle frequenti e preziose annotazioni di carattere testuale: sulle versioni, sui generi letterari, e persino sulla storia degli alfabeti[114]. La sua fedeltà alla tradizione teodoriana è confermata anche dall'esplicita avversione per l'"empio" Origene, inventore dell'allegoria, cui egli contrappone un'esegesi che definisce "storica" (*taš'itânâyâ*)[115]. Tuttavia, come già Isho' Bar Nun, nei fatti Isho'dad appare meno rigoroso di quanto ci si potrebbe attendere e comunque meno fedele all'Interprete di quanto non lo era stato Teodoro Bar Koni. Ciò è evidente già dalle fonti che egli utilizza menzionandole esplicitamente: i cappadoci, Basilio e Gregorio di Nissa in particolare; gli alessandrini, oltre a Evagrio, Cirillo di Alessandria, la cui presenza può stupire in ambito siro-orientale, e poi ancora Filone e Severo di Antiochia; alcuni autori siriaci poco noti, come Paolo di Tella, o ritenuti eretici, come Hnana dell'Adiabene; e addirittura un esponente della tradizione latina, Ambrogio di Milano.

Si allinea, dunque, con la condanna di Origene e dell'allegoria che "conduce all'empietà, alla bestemmia e alla menzogna", riferendo all'anima fatti storici e "svuotando della loro verità" tali fatti[116]. Per contro, si presenta anche come un convinto difensore della lettura tipologica: in primo luogo perché si tratta di un procedimento esegetico già attestato nelle Scritture, come dimostrano la parola di Gesù circa il serpente di bronzo

[114] Cf. Isho'dad di Merw, *Commento alla Genesi*, Introduzione.

[115] Id., *Commento ai Salmi*, Introduzione 12, in *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament*, VI. *Psaumes*, CSCO 433, p. 11.

[116] *Ibid.*, p. 11; cf. anche Id., *Commento ai Proverbi* 1,6.

innalzato da Mosè nel deserto, letto come simbolo della croce (cf. Gv 13,14), e due luoghi paolini – la roccia da cui i figli di Israele erano stati abbeverati nel deserto (cf. 1Cor 10,4 ss.) e il propiziatorio dell'arca (cf. Rm 3,25) –, ambedue prefigurazioni del Cristo. In secondo luogo egli ritiene che in tale approccio ermeneutico le realtà dell'antica alleanza non sono negate nel loro valore storico; Paolo, infatti, "non distrugge né sopprime la realtà dei fatti, mettendo altre cose al loro posto"[117]. Dunque la distinzione tra allegoria e tipologia è chiara: la prima, a differenza della seconda, distrugge la realtà storica del tipo; la tipologia invece procede mediante un accrescimento di significato, dettato dalla necessità dell'ammonimento. Richiamandosi a 1Corinzi 10,11, Ishoʿdad infatti sottolinea tale funzione: Paolo afferma che quanto detto del popolo di Israele nel deserto fu messo per iscritto al fine di "ammonire"; il rapporto tipologico, dunque, consente di vedere nel passato una prefigurazione del presente, perché questo ne sia illuminato e il lettore sia spronato alla conversione[118].

Tuttavia, Ishoʿdad non può essere considerato un semplice discepolo di Teodoro di Mopsuestia né un rigoroso seguace del metodo tipologico, almeno nella forma. In non pochi casi, infatti, prende le distanze da talune interpretazioni del maestro, ad esempio mostrando maggiore propensione ad ammettere prefigurazioni cristologiche nell'AT, oppure riportando, senza condannarle, altre interpretazioni, oltre a quella letterale, del Cantico dei cantici: quella di "Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo e altri", che ritengono quel testo come un canto tra "Cristo e la chiesa, figlia delle genti", oppure tra "Dio e la sinagoga di Israele"[119]. Analogamente, in alcuni passi della sua

[117] Id., *Commento ai Salmi*, Introduzione 12, p. 13.
[118] Cf. *ibid.*, Introduzione 12.
[119] Id., *Commento al Cantico dei cantici*, Introduzione, in *Commentaire d'Išoʿdad de Merv sur l'Ancien Testament*, III. *Livre des Sessions*, CSCO 229, pp. 219-220.

Elucidazione, le letture proposte paiono lontane dal modello tipologico antiocheno. Laddove, ad esempio, alcuni fatti "storici" sono visti come prefigurazione dei moti dell'anima. Tale somiglianza con una lettura che ricorda molto da vicino l'esegesi alessandrina e filoniana deve essere tuttavia interpretata alla luce di quanto lo stesso Ishoʿdad afferma dell'allegoria: egli in nessun modo intende, con tali proposte ermeneutiche, negare il valore storico di quei fatti. Ogni volta, dunque, che egli propone un senso non letterale del testo, con ciò non mette in dubbio il valore storico, ma solo vi aggiunge un significato che possiamo definire genericamente "spirituale"; e giunge a questo mediante un processo ermeneutico complesso, in cui la forma testuale, cioè la lettera, svolge un ruolo determinante.

Nelle pagine che seguono mi soffermerò, in estrema sintesi, su alcuni dei passaggi salienti della sua riflessione. Vi si noterà, da una parte, una profonda consonanza con i due autori precedentemente presi in considerazione, ciò anche a motivo delle interdipendenze fra i tre cui ho più volte accennato nonché il loro riferimento a più antiche fonti comuni; dall'altra, la modernità di talune acquisizioni ermeneutiche, tratto anche questo già osservato in particolare in Teodoro Bar Koni.

Processo formativo del testo

Anche per Ishoʿdad, come per i suoi predecessori, l'ermeneutica ha come primo compito quello di chiarire il più possibile la storia del testo, al fine poi di servirsene per l'elucidazione del messaggio da esso veicolato. Egli dunque ritorna a più riprese, utilizzando concetti ed espressioni già presenti in Bar Koni, sul problema della composizione dei libri biblici e sulla loro storia. Nel *Commento ai Salmi* afferma che sia il Salterio sia gli scritti profetici non seguono, nella forma attuale, un ordine cronologico coerente. Ciò è dovuto a due fattori in particolare: i libri biblici

non furono redatti interamente dagli autori cui sono attribuiti né furono redatti in un unico momento, ma in tempi diversi; inoltre, distrutti durante la deportazione a Babilonia, quei testi furono ricomposti al ritorno dall'esilio secondo quanto fu possibile ricostruire. La forma attuale delle singole opere è dunque spesso segnata da incongruenze logiche e cronologiche di cui il lettore non può non rendersi conto; di ciò i Salmi sono un esempio particolarmente chiaro. Isho'dad, segnalando vari casi in cui il Salterio non segue un ordine cronologico dei fatti storici cui si rifà, ne attribuisce la causa ai fattori appena menzionati[120].

Un'altra nota testuale interessante, ancora a proposito dei salmi, è quella relativa ai titoli di cui sono corredati, che Isho'dad ritiene non originari, ma aggiunti in un periodo successivo. Afferma infatti:

> È necessario sapere che tutti i salmi furono scritti in un primo tempo senza titolo; in seguito però furono muniti di titolo, da parte di alcuni uomini, come parve loro [bene]. Ora, i loro titoli non si accordano con i loro temi[121].

Il punto di partenza del processo con cui Isho'dad mette in dubbio l'autenticità dei titoli è l'osservazione di varie incongruenze tra ciò che essi dicono e l'argomento dei salmi cui sono attribuiti. Tali discrepanze sono sufficienti per dichiararli un'aggiunta posteriore.

Da queste osservazioni possiamo ricavare un primo elemento dell'analisi storica del testo che, come dicevo, è un preliminare indispensabile all'ermeneutica: la coerenza o incoerenza testuale vince sull'elemento di tradizione. Il fatto che i salmi siano disposti in un determinato ordine, che diciamo canonico, e che siano provvisti di titoli è un dato tradizionale. L'osservazione di

[120] Cf. Id., *Commento ai Salmi* 9.
[121] *Ibid.*, Introduzione 10, p. 9.

alcune incoerenze interne, tuttavia, vale a revocarne in dubbio il carattere originario.

Passi paralleli e versioni

Possiamo riferire all'ambito dell'importanza accordata al testo e alle sue forme ancora un altro tratto dell'opera esegetica di Isho'dad, vale a dire la sua cura nel determinare l'esatto valore dei termini impiegati dalle Scritture, seguendo un doppio itinerario di indagine: la ricerca di passi paralleli e il confronto tra le versioni. Un brano, tratto dall'inizio del *Commento alla Genesi*, accomuna i due elementi:

> Dopo aver parlato della [creazione] del cielo e della terra, [Mosè] spiega dunque la forma in cui [Dio] li ha creati: *La terra fu "toh waboh"* (Gen 1,2), cioè vuota, deserta e desolata, sprovvista di qualsiasi ordine; come è detto in Geremia a proposito della desolazione della Giudea: *Guardai la terra, ed ecco: "toh waboh"* (Ger 4,23). Osserva che [Mosè] non ha detto: "La terra era, eccetera", per non dare occasione ai fuorviati di dire che essa è eterna, eccetera; ma ha detto: *Essa fu*. Il greco [dice]: *La terra era invisibile e non ordinata*. La dice invisibile perché era coperta dalle acque. Aquila [dice]: *Vuoto e niente*; Simmaco: *Non coltivata e indistinta*; Teodozione: *Niente e niente*[122].

Isho'dad procede, dunque, alla spiegazione del significato dei due termini in questione mediante un doppio processo di confronto testuale. Il primo è con i passi paralleli all'interno della Scrittura: egli menziona, infatti, Geremia 4,23 dove ricorre la medesima espressione. Il secondo prende in considerazione le

[122] Id., *Commento alla Genesi* 1,2, in *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament*, I. *Genèse*, CSCO 126, pp. 13-14.

versioni a lui note: oltre all'originale ebraico, il testo greco dei LXX, nonché quelli di Aquila, Simmaco e Teodozione. L'analisi dei passi paralleli, da una parte, e delle versioni, dall'altra, è dunque parte essenziale del processo ermeneutico.

Particolarmente significativo è il rilievo dato al confronto con i passi paralleli, di cui un altro esempio è nel commento a Genesi 3,9. Qui Isho'dad, notando una particolarità stilistica comune a più luoghi, ne deduce una chiave interpretativa originale:

> Il passo [in cui si dice]: *Adamo, Adamo, dove sei*? (Gen 3,9), mediante la ripetizione della parola, mostra il grande amore di [Dio] nei confronti di [Adamo], come di un tenero padre che cerca colui che ama; ciò analogamente ai passi: *Figlio mio Assalonne, figlio mio Assalonne* (2Sam 18,33; 19,4); *Marta, Marta* (Lc 10,41), *Saulo, Saulo* (At 9,4; 22,7; 26,14), eccetera[123].

Il commento è doppiamente interessante: oltre che per l'interpretazione proposta, anche per il fatto che la ripetizione del nome di Adamo non si ritrova né nel testo della Peshitta, né nell'ebraico masoretico, né nelle versioni greche di Genesi 3,9. Si tratta dunque di una lezione rara, attestata, oltre che dal nostro, solo in alcune versioni orientali.

Per il secondo procedimento ermeneutico, quello del confronto tra le versioni, l'*Elucidazione* offre moltissimi esempi. Mi limito a menzionarne ancora uno tratto dalle prime righe del *Commento al Qohelet*:

> *Vanità delle vanità, dice Qohelet; [vanità delle vanità, tutto è] vanità* (Qo 1,2). Ora [il termine] *heblâ* ("vanità"), secondo la comprensione del greco è la vanità. Secondo la lingua dei siri, [indica] i vapori che salgono dalla bocca, oppure i fumi che si elevano come un vapore dalla terra inzuppata di pioggia;

[123] *Ibid.* 3,9, p. 85.

> questi il più delle volte ridiventano materia delle nubi, salendo in alto, condensandosi e inspessendosi nuovamente, secondo l'arte di colui *che siede in trono sull'orbita della terra* (cf. Is 40,22); tuttavia, quando spira la brezza sul *heblâ* – cioè su questi vapori – prima ancora che questo si condensi in nubi, subito si dissolve. Secondo l'ebraico [il termine indica] tutto ciò che non ha consistenza; ciò che ha solo un nome ma non ha assolutamente una realtà. Con questo [termine] Salomone designa l'inconsistenza e la caducità di questo mondo. Ma egli ripete il [termine] *heblâ* per cinque volte chiaramente in un senso parabolico (*matlânâ'it*)[124].

Le lingue qui prese in considerazione sono l'originale ebraico, la versione greca e quella siriaca. Il confronto dei tre campi semantici ricoperti dai relativi termini è chiamato in causa per illustrare un concetto di non facile definizione. Il commento si conclude poi con una lettura che ha tutti i tratti dell'allegoria: la ripetizione del termine "vanità" per cinque volte, rimanderebbe ai cinque sensi tramite i quali la realtà è percepita. Abbiamo qui un interessante esempio di analisi letterale, anche molto accurata, in cui il senso di un termine è determinato tramite una minuziosa comparazione delle accezioni attestate nelle varie versioni, cui si accosta una lettura che, almeno nella forma, ricorda l'allegoria.

Criteri di contestualizzazione

Altro criterio fondamentale per comprendere l'esatto valore delle espressioni utilizzate è il contesto. Ishoʿdad nota all'interno delle Scritture l'esistenza di alcuni comandamenti che, se considerati in modo assoluto, sarebbero in contraddizione tra

[124] Id., *Commento al Qohelet* 1,2, in *Commentaire d'Išoʿdad de Merv sur l'Ancien Testament*, III. *Livre des Sessions*, CSCO 229, pp. 199-200.

loro; problema già emerso nella riflessione del *Liber graduum* dal quale era stato superato mediande l'individuazione di una pluralità di livelli di vita cristiana cui corrisponderebbero vari generi di comandamenti.

Ishoʿdad, invece, per risolvere l'aporia propone una via diversa, vale a dire l'osservazione del contesto in cui ciascuna parola è detta. Contesto, dunque, che determinerà l'esatto valore delle singole espressioni che, per questo, non hanno un significato assoluto, bensì relativo. Nel *Commento al Vangelo di Matteo*, egli precisa poi quattro parametri utili a tale determinazione:

> In breve, è necessario che per ogni parola della Scrittura si osservino queste quattro cose: l'occasione (*ʿelltâ*), lo scopo (*nišâ*), il momento (*zabnâ*) e le persone (*parṣope*) in essa coinvolte … Altrimenti come [sarebbe possibile conciliare]: *Chi non odia il padre, eccetera* (Lc 14,26) con: *Figli, obbedite ai genitori* (Ef 6,1)? E anche: *Nessuno potrà gloriarsi alla presenza di [Dio]* (1Cor 1,29), con: *Colui che si gloria, si glori nel Signore* (1Cor 1,31)? E anche: *Tutto mi è stato dato dal Padre mio* (Lc 10,22), con: *Il Figlio dell'uomo non ha dove posare il suo capo* (Mt 8,20)? E ancora: *Bussate e vi sarà aperto* (Mt 7,7), con: *Signore, Signore, aprici*, e non fu data loro risposta (Mt 25,11)[125]?

Le contraddizioni tra le coppie di passi scritturistici, di cui Ishoʿdad offre nel seguito molti altri esempi, sono superate mediante una relativizzazione dei singoli comandamenti, che devono comprendersi nel loro contesto. Senza di esso, è impossibile cogliere l'esatto tenore delle affermazioni scritturistiche; e questo può essere individuato mediante i quattro elementi appena elencati: l'occasione in cui una sentenza è pronunciata; il suo scopo, vale a dire l'obiettivo globale che emerge dal con-

[125] Id., *Commento al Vangelo di Matteo*, Introduzione, in *The Commentaries of Ishoʿdad of Merv* I, p. 7.

testo narrativo; il momento, cioè la sua collocazione all'interno di una determinata sequenza temporale; e infine le parti in causa, vale a dire i personaggi chiamati a confronto. Abbiamo qui un altro criterio ermeneutico fondamentale, secondo cui ogni affermazione scritturistica ricerve il suo significato dal contesto in cui è inserita.

Generi letterari

Infine, altro tratto che mostra l'attenzione per il testo è quanto Isho'dad dice circa la varietà dei generi letterari impiegati dalle Scritture, di cui il lettore non può non tenere conto. Nell'introduzione al *Commento alla Genesi*, citando Epifanio, egli afferma che "le Scritture sono state composte secondo dieci generi (*te'owriyas*)", vale a dire:

> La profezia, la storia, la legislazione, la preghiera, la sapienza, la teologia, il rendimento di grazie, le minacce, i castighi, le lamentazioni o il pianto. Queste sono le fonti della salvezza che dissetano quanti hanno sete, con le parole di vita che esse contengono[126].

E più avanti aggiunge, riprendendo in più punti lo schema di Teodoro Bar Koni, che le Scritture parlano in molti modi (*znayâ*):

> Talvolta, chiaramente (*galyâ'it*), secondo il dettato[127] della parola … talvolta velatamente (*mḥapyâ'it*), come quando la frase non ha senso cioè si risolve in un non senso … talvolta allegoricamente (*pelle'tânâ'it*) … talvolta [si esprime] anticipando l'ordine … altre volte esprime un pensiero senza [fare uso]

[126] Id., *Commento alla Genesi*, Introduzione, p. 4; cf. anche Id., *Commento ai Salmi* 5.
[127] Letteralmente: "la lettura".

> di parole, come a proposito del fatto che i padri hanno detto che la Parola divina è senza principio né fine o che il Figlio è consustanziale al Padre, cose che non sono dette esplicitamente e dunque essi le hanno dedotte … a volte [la Scrittura] afferma una cosa che è contro la natura … a volte essa riporta i fatti secondo l'opinione di altri[128].

Qui Isho'dad riconosce che nella Scrittura vi sono passi chiari, altri velati e altri ancora allegorici. Di ciò l'esegeta deve tener conto, poiché a ogni genere letterario si deve applicare un processo ermeneutico adeguato. Ciò è di particolare imporanza soprattutto laddove si parla di Dio, al quale le Scritture si riferiscono secondo due modalità: "Come egli è, come nel caso in cui [si dice] *'hyh* ("io sono": cf. Es 3,14), e al di sotto di ciò che è, come quando [si dice] che è irritato (cf. Dt 1,34) o che si pente (cf. 1Sam 15,11)"[129].

I livelli in cui si articola l'osservazione di Isho'dad circa i generi letterari sono quindi almeno due: in un primo tempo egli distingue i vari libri biblici secondo dieci generi letterari, ciascuno dei quali richiede un procedimento ermeneutico adeguato; quindi osserva che all'interno di ciascun libro, quale che sia il suo genere proprio, si trovano parole dette in modo chiaro, velato o allegorico. Un'errata valutazione delle singole forme potrebbe portare ad affermazioni improprie su Dio, soprattutto laddove gli si attribuiscono tratti descritti secondo un modo che è al di sotto della sua verità, vale a dire facendo uso di un linguaggio umano.

[128] Id., *Commento alla Genesi*, Introduzione, pp. 8-9. Cf. anche Id., *Commento al Vangelo di Matteo*, Introduzione.

[129] Id., *Commento alla Genesi*, Introduzione, p. 9; cf. anche Id., *Commento al Vangelo di Matteo*, Introduzione.

Queste considerazioni di Ishoʿdad intorno alla varietà dei generi letterari e dei linguaggi impiegati dalle Scritture aprono dunque alla possibilità di una prospettiva ermeneutica che si spinge ben oltre la lettera, sino a forme squisitamente allegoriche. Se, infatti, nella Scrittura ci sono passi che fanno ricorso all'allegoria, questi potranno essere adeguatamente interpretati solo mediante un approccio allegorico. Nell'introduzione del *Commento ai Salmi*, egli afferma che "Davide, pur componendo la sua profezia in modo storico (*tašʿitânâʾit*) e non allegorico (*pelleʾtânâʾit*), sembra proporre la sua profezia facendo ricorso all'allegoria"[130]. Quindi, dopo aver elencato una serie di caratteristiche dei vari generi letterari impiegati nel Salterio – dagli antropomorfismi relativi a Dio, alla personificazione di oggetti e ad altro ancora – conclude: "Ho esposto un po' di queste [particolarità], poiché tali cose sono utili allo studio intelligente di tutte le Scritture, anche se per la maggior parte esse si trovino nei Salmi"[131]. I Salmi dunque sono il libro dove più che altrove il genere letterario allegorico è impiegato, ma non ne sono l'unica espressione. A tale categoria apprtengono, infatti, anche le parabole evangeliche, a proposito delle quali Ishoʿdad offre un'articolata riflessione[132].

Di norma, dunque, un approccio ermeneutico di genere allegorico è non solo possibile, ma addirittura indispensabile, nell'elucidazione di quei testi o passi composti secondo un genere letterario che lo richieda. In alcuni casi, tuttavia, la possibilità di un doppio livello di lettura è prospettata anche indipendentemente dal genere letterario del testo in questione; ed è qui che Ishoʿdad si mostra un teodoriano libero e creativo. Un primo esempio ci

[130] Id., *Commento ai Salmi*, Introduzione 13, p. 15.
[131] *Ibid.*, p. 17.
[132] Cf. Id., *Commento al Vangelo di Matteo* 9.

viene da un passo posto all'inizio del *Commento al Vangelo di Matteo*, dove leggiamo:

> È necessario che il lettore conosca e distingua le idee della Scrittura, altrimenti, invece di trarne profitto, ne riceverebbe danno. Ciò specialmente per il vangelo adorabile che, mentre secondo l'uomo esteriore (*barnâšâ dalbar*) è detto in modo semplice, in realtà, secondo l'uomo interiore (*barnâšâ dalgaw*) ha in sé racchiusi misteri (*râze*) nascosti … e chi comprende ciò entra in un'oscurità incomprensibile[133].

Qui le due letture, secondo l'uomo "esteriore" o secondo quello "interiore", non sembrano applicate al genere letterario propriamente allegorico. Pare invece che sia un medesimo testo a prestarsi a tale duplice lettura, che Isho'dad non chiama "spirituale" ma fatta secondo "l'uomo interiore", l'unico capace di entrare in quello spazio del testo in cui sono "racchiusi i misteri nascosti". Tutte queste espressioni, relative all'interiorità dei testi, sembrano riecheggiare il linguaggio di Isacco di Ninive.

La distinzione tra un significato apparente o esteriore e uno profondo o interiore è poi ripresa e ribadita nel *Commento al Qohelet*, dove ne sono illustrate anche alcune ragioni:

> La maggior parte delle sante Scritture è di difficile comprensione e l'oscurità è diffusa in esse: una cosa è la loro apparenza, un'altra la forza in essi nascosta. Ma ciò è molto conveniente, e per molti motivi: primo, perché il dono sia adattato a quanti lo ricevono e l'insegnamento ai discepoli – l'uomo, infatti, [cioè] il discepolo, è composto di un corpo visibile e di un'anima nascosta e, allo stesso modo, il senso della Scrittura è duplice, a immagine dell'uomo –; secondo, perché tutto ciò che si acquisisce facilmente, svanisce anche facilmente, mentre tutto quello che si acquisisce con fatica, si

[133] *Ibid.*, Introduzione, p. 9.

> radica di più e dura, ed è più amato …; in terzo luogo, perché il Creatore ha disposto questo mondo come una scuola e un luogo di esercizio per gli esseri razionali, affinché tutto ciò che è nel mondo serva all'istruzione degli esseri razionali …; in quarto luogo, perché, come è noto, ciò che è nascosto è più vantaggioso di ciò che è manifesto …; in quinto luogo, perché, grazie alla difficoltà delle parole, i simulatori siano distinti da quanti si applicano – poiché gli uni fuggono come con ali di aquila dallo sforzo richiesto, mentre gli altri vi si attaccano come un polipo …; e in sesto luogo, perché come un velo era steso sul santo dei santi, così la difficoltà è stesa sulle Scritture[134].

La polisemia del testo è chiaramente ammessa: ne è segno la difficoltà e l'oscurità della pagina che quindi invita alla fatica dell'interpretazione. Nella Scrittura vi sono un senso apparente e uno nascosto; e tale ambivalenza è motivata da varie ragioni che Ishoʿdad elenca accuratamente, ma che si possono ricondurre a due principali: la diversità dell'uditorio unitamente alla complessità dell'essere umano, fatto di anima interiore e di corpo esteriore; e la necessità della fatica nella ricerca perché solo così i concetti possono fissarsi e radicarsi nell'animo umano.

In alcuni casi, infine, la libertà interpretativa di Ishoʿdad sfocia in un allegorismo che non sembra in nulla diverso da quello alessandrino. Ne è un esempio quanto egli afferma all'inizio del *Commento ai Salmi*, dove le cinque parti di cui si compone il Salterio sono dette "tipo (*ṭupsâ*) dei cinque sensi esteriori e dei cinque moti interiori [dell'uomo]", mentre le tre cinquantine di salmi rimanderebbero al fatto che "i comandamenti di Dio sono adempiuti in pensiero, parola e opera"[135]; e poco oltre propone una lettura simbolica anche dei "salmi cantati a coppie di due versi", che sarebbero "tipo (*ṭupsâ*) dell'anima e del corpo", men-

[134] Id., *Commento al Qohelet*, Introduzione, pp. 197-198.
[135] Id., *Commento ai Salmi*, Introduzione 1, p. 1.

tre i salmi "cantati a versetto semplice", sarebbero "tipo (*ṭupsâ*) dell'unità della persona umana"[136].

Il nostro itinerario giunge così a compimento: dall'attenzione al testo e alle sue particolarità, si giunge a un genere di lettura che eccede abbondantemente il senso immediato dei passi; da ciò è possibile cogliere quanto Ishoʿdad sia libero, nella sua interpretazione, dal Mopsuesteno e dal suo approccio esegetico. L'attenzione alla lettera resta dunque un caposaldo, come il nostro autore, ribadendo riflessioni tradizionali, ha mostrato in vario modo: con l'attenzione da lui riservata alla formazione dei testi nella loro materialità; con le sue accurate indagini linguistiche condotte mediante l'analisi dei luoghi paralleli e delle versioni; attirando l'attenzione sull'importanza della contestualizzazione dei passi presi in esame; identificando un'ampia gamma di generi letterari. Ma, parallelamente, Ishoʿdad non disdegna, in taluni casi almeno, un approccio esegetico che ricerchi un senso altro rispetto a quello della lettera, con un procedimento che sembra più vicino all'esegesi spirituale che a quella scolastica. Come Ishoʿ Bar Nun, anche Ishoʿdad mescola i due approcci; ciò può attribuirsi anche all'identità complessa dei due autori che furono a un tempo impegnati nell'attività di scuola, monaci e pastori di comunità ecclesiali.

Il "Giardino delle delizie" e altri commenti

Con il titolo *Giardino delle delizie* (*Gannat bussâme*) ci è tramandata un'opera di cui ignoriamo l'autore e anche la datazione, che resta oggetto di discussione: le ipotesi più accreditate variano tra il X e il XII secolo. Si tratta di un commento a varie

[136] *Ibid.*, Introduzione 3, p. 2.

pericopi dell'AT e del NT, ordinate secondo il lezionario liturgico, a partire dalle letture per il tempo di Avvento, unica parte fino ad ora edita[137]. L'interesse di questo testo, non particolarmente originale per le interpretazioni proposte, risiede, oltre che nella sua forma di commento liturgico, anche nel fatto che, facendo abbondante uso di materiali esegetici precedenti, ha preservato preziosi frammenti di opere altrimenti perdute[138].

La tradizione esegetica siro-orientale annovera ancora vari scritti databili ai secoli che vanno dal IX al XV. Il più delle volte si tratta di opere di compilazione che, come il *Giardino delle delizie*, raccolgono e riformulano tradizioni precedenti[139]. Mi limito a una semplice enumerazione delle più importanti:

– *Commento a Genesi ed Esodo*: conservato nel ms. (olim) Diyarbakir 22;
– *Commento anonimo al Pentateuco*: sembra un'abbreviazione dell'opera precedente;
– *Commento ai restanti libri dell'AT e del NT*;
– *Domande sull'economia [divina]*: riguarda vari passi dell'AT e del NT, attribuito a Henanishoʿ Bar Seroshway (IX secolo?);
– *Commento ai Salmi*: tradito dal ms. Sachau 215;
– *Commento ai Salmi*: attribuito a Denha Grigor (IX secolo), è considerato versione accresciuta del commento precedente;
– Elia di Anbar, *Libro dell'istruzione* (prima metà del X secolo): riporta interpretazioni tipologiche e allegoriche dell'AT;
– Emanuele Bar Shahhare, *Commento all'Esamerone* (950 ca);
– Salomone di Basra, *Libro dell'ape* (prima metà del XIII secolo);
– Isacco Shebadnaya, *Poema sulla divina economia* (metà del XV secolo).

[137] Edizione e traduzione tedesca: *Gannat Bussame*, I. *Die Adventssonntage*, a cura di G. J. Reinink, CSCO 501-502, Louvain 1988.

[138] Cf. G. J. Reinink, *Studien zur Quellen- und Traditionsgeschichte des Evangelienkommentars der Gannat Bussame*, CSCO 414, Louvain 1979.

[139] Per maggiori dettagli, si vedano: L. Van Rompay, "Developement of Biblical Interpretation", pp. 568, 571-573; J. C. McCullough, "Early Syriac Commentaries", pp. 90-94.

I PADRI SIRO-OCCIDENTALI

Dopo aver percorso la tradizione esegetica siro-orientale fino alle soglie del IX secolo, ritorniamo ora al V secolo, per seguire l'altro grande filone siriaco che si riallaccia, almeno simbolicamente, alle dispute cristologiche che il concilio di Calcedonia, del 451, tentò di comporre. I contatti tra le due chiese, siro-orientale e siro-occidentale, non sono mai mancati, come mostra in primo luogo la tradizione manoscritta relativa alle opere dei padri dell'una e dell'altra parte, copiate e trasmesse anche al di là dell'ambito di origine di ciascuna. Tuttavia vi è una caratterizzazione teologica ed esegetica che consente di distinguere le due tradizioni: sebbene gli steccati siano meno solidi di quanto si possa ritenere, essi hanno nondimeno una loro consistenza, non solo simbolica. Noteremo dunque non pochi punti di convergenza, dovuti sia all'eredità comune dei primi secoli sia anche ai contatti intercorsi ben oltre le divisioni del V secolo, ma insieme anche alcuni tratti peculiari della tradizione esegetica siro-occidentale.

Un suo primo elemento distintivo e rappresentativo è l'opposizione, dichiarata e propagandata, all'insegnamento di Teodoro di Mopsuestia e alla scuola antiochena, e di conseguenza una maggiore attenzione per la tradizione alessandrina. Figura emblematica di tale orientamento è Severo di Antiochia, un greco la cui opera ci è giunta quasi esclusivamente nella sua versione siriaca, cui si deve la prima ispirazione del movimento che porterà alla costituzione della chiesa siro-occidentale. Sarebbe

tuttavia un errore attribuire a Severo una funzione analoga a quella esercitata tra i siro-orientali da Teodoro di Mopsuestia, in primo luogo perché l'Antiocheno non si presenta come un esegeta di professione e in secondo luogo perché, al di là delle petizioni di principio, i siro-occidentali non abbandoneranno mai definitivamente la tradizione antiochena, in cui comunque affondano le proprie radici e di cui il Mopsuesteno resta il maggior interprete. Costui, anche se ritenuto di tendenza "nestoriana" e dunque verbalmente rifiutato, di fatto ha permeato in certa misura anche la tradizione esegetica siro-occidentale sin dai suoi primi e massimi interpreti, quali Giacomo di Sarug e Filosseno di Mabbug.

Il riferimento alla tradizione alessandrina si farà tuttavia sentire attraverso una più chiara legittimazione della pluralità dei sensi della Scrittura, ancora più marcata che nella contemporanea esegesi siro-orientale, e di conseguenza nella valorizzazione dell'esegesi non letterale. Uno dei primi commentatori sistematici di cui abbiamo notizia, Daniele di Salah, vissuto intorno alla metà del VI secolo, nel suo *Commento ai Salmi*, pur non rigettando l'esegesi letterale, la incorpora all'interno di una lettura più ampia. La ritiene cioè solo il primo momento indispensabile all'ermeneutica; ma questa deve poi continuare con altri livelli di interpretazione o contemplazione (teorie), vale a dire quella spirituale e quella allegorica. La medesima legittimazione di un senso ulteriore rispetto alla lettera, si ritrova anche in Giacomo di Edessa e negli altri commentatori siro-occidentali.

La fisionomia specifica di questa tradizione esegetica è dunque la risultante di un triplice apporto: l'eredità dell'antica letteratura siriaca, in particolare efremiana, che comunque permane, un certo retaggio della scuola antiochena, che si perpetua attraverso il Mopsuesteno come anche tramite il Crisostomo, e infine l'influsso degli alessandrini, in particolare Atanasio e Cirillo le cui opere furono tradotte in siriaco, oltre a quello del già menzionato Severo di Antiochia e dei cappadoci. Da ultimo, a partire dal X

secolo, da Mosè Bar Kefa e Dionigi Bar Salibi, si osserva un'altra componente essenziale: l'influsso esercitato dai contemporanei autori siro-orientali, che ispirarono un rinnovato interesse per la lettera. Tuttavia, la mancanza tra i siro-occidentali di una figura di riferimento esplicita analoga a quella del Mopsuesteno e di un centro di studi pari alla scuola di Nisibe[1], ne renderà l'indirizzo esegetico dai contorni meno netti rispetto a quanto è osservabile nella tradizione siro-orientale e senza i caratteri propri di una vera e propria scuola.

Come nella sezione precedente, saranno presi in esame solo gli autori più significativi, compresi però in un arco cronologico più esteso, che include anche due esponenti del cosiddetto "rinascimento" siriaco (XII-XIII secolo). Si noterà facilmente che la maggior parte di questi scrittori è espressione dell'esegesi di scuola: Giacomo di Edessa, Nonno di Nisibe, Mosè Bar Kefa, Dionigi Bar Salibi e Barhebraeus, i quali seppero mettere a frutto, nell'attività ermeneutica, lo studio della filosofia greca in cui erano particolarmente versati. Non mancano tuttavia alcuni rappresentanti di altri orientamenti, tra i quali Giacomo di Sarug, nella cui opera si ritrova una forma di esegesi omiletica, Filosseno di Mabbug, figura eclettica di autore spirituale e di polemista, il cui approccio alla Scrittura è finalizzato a illustrare e difendere la propria visione cristologica, e Daniele di Salah che, dedicando la sua opera esegetica al superiore di un monastero della regione di Apamea, ne lascia intuire la destinazione a un contesto monastico; la lettura che egli fa del Salterio può infatti considerarsi un esempio siro-occidentale dell'approccio esegetico spirituale-monastico.

[1] Infatti, quanto restava dell'antica scuola di Edessa dopo la partenza di Narsai per Nisibe finì con la chiusura decretata dall'imperatore Zenone nel 489. A tale mancanza, tuttavia, sopperirono alcuni monasteri siro-occidentali dove, allo studio delle Scritture, si affiancava l'analisi e il commento dei classici greci.

Giacomo di Sarug

Giacomo di Sarug, definito il "flauto dello Spirito santo e l'arpa della chiesa ortodossa", è uno dei padri più stimati in ambito siro-occidentale, dove è ritenuto ancora oggi l'autorità esegetica per eccellenza[2]. Nonostante appartenga a un'epoca in cui il confronto cristologico fu segnato da opposizioni e scontri spesso virulenti, ed egli stesso abbia seguito l'indirizzo miafisita in modo convinto, mostra nei suoi scritti un atteggiamento non polemico, ragione per cui è apprezzato anche al di fuori dei propri confini ecclesiali[3]. Giacomo nacque a Haura, nel distretto di Sarug, nel 449. Sappiamo che nel 470 si trovava a Edessa, presso la scuola teologica, mentre infuriava la crisi intorno all'insegnamento teodoriano, dibattito nel quale Giacomo si schierò dalla parte di quanti rifiutavano l'indirizzo esegetico del Mopsuesteno. Tornato in patria, divenne presbitero e perideuta, vale a dire coadiutore del vescovo nella cura delle campagne; nel 518 fu ordinato vescovo della città di Batna, nel distretto di Sarug, da Filosseno di Mabbug e da Severo di Antiochia. Morì nella sua sede episcopale, nel 520/521.

Della sua opera ci restano 736 omelie metriche (*memre*)[4], che commentano passi biblici o feste liturgiche, e un'ampia collezione

[2] Per una presentazione generale, cf. T. Bou Mansour, *La théologie de Jacques de Saroug* I-II, Kaslik 1993-2000. Per l'esegesi, in particolare, *ibid.* II, pp. 315-466; B. Sony, "La méthode exégétique de Jacques de Saroug", in *Parole de l'Orient* 9 (1979-1980), pp. 67-103; Id., *Giacomo di Sarug. Esamerone. I sei giorni della creazione. Studio sull'omelia dell'Esamerone: testo aramaico del* V-VI *secolo*, Rimini 2008 (con testo e traduzione dell'omelia 71 dell'edizione di Bedjan).

[3] Un esempio ne è il fatto che egli sia stato recepito dalla chiesa maronita, di tradizione calcedonese.

[4] Edizioni principali: *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis* I-V, a cura di P. Bedjan, Paris-Leipzig 1905-1910; Jacques de Saroug, *Homélies contre les juifs*, a cura di M. Albert, PO 38/1, Turnhout 1976; Id., *Six homélies festales en prose*, a cura di F. Rilliet, PO 43/4, Turnhout 1986; Id., *Quatre homélies métrique sur la création*, a cura di Kh. Alwan, CSCO 508-509, Lovanii 1989 (le prime tre omelie sono inedite, la quarta corrisponde all'omelia 72 edita da Bedjan; cf. *Homiliae selectae* III, pp. 152-175).

di lettere[5] di vario contenuto, spesso anche di interesse per l'esegesi biblica; gli sono inoltre attribuite alcune anafore eucaristiche.

Dal punto di vista esegetico, Giacomo può essere considerato uno dei più fedeli continuatori dell'eredità efremiana. Ciò appare già dal genere letterario che egli predilige, vale a dire l'omelia metrica (*memrâ*), dove la Scrittura, che è sempre il punto di partenza della sua riflessione, è spiegata in forma dossologica e liturgica. In questa sua predilezione, Giacomo può essere accostato anche a Narsai, esponente della corrente esegetico-teologica antagonista che egli probabilmente conobbe a Edessa, ma lo stesso non può dirsi dei contenuti né del metodo: mentre Narsai si adopera per l'affermazione dell'approccio teodoriano, Giacomo rifiuta tale via che giudica un'innovazione, preferendo restare fedele a Efrem, che cita spesso e alla cui figura dedica una delle sue omelie. I paralleli tra i due esegeti, dovuti alla comune eredità siriaca, non mancano, ma vi sono anche punti di chiara differenziazione; due in particolare, per quanto riguarda l'approccio esegetico: la critica di Giacomo nei confronti dell'esegesi letterale dei teodoriani e il suo invito a condurre una lettura "spirituale", tipologica o allegorica; la legittimazione di una lettura cristologica dell'AT, ben al di là dei confini consentiti dal Mopsuesteno.

Il Sarugense può dunque essere considerato una delle prime reazioni all'indirizzo teodoriano proposto dalla scuola di Edessa, anche se nella realtà della sua esegesi non sempre si mostra scevro da elementi dell'eredità esegetica antiochena.

La polisemia dei testi: oltre la lettera

L'eredità efremiana nell'insegnamento di Giacomo, appare in modo chiaro già nelle immagini da lui impiegate per indicare ciò

[5] Edizione del testo siriaco: *Iacobi Sarugensis Epistulae quotquot supersunt*, a cura di G. Olinder, CSCO 110, Louvain 1952; traduzione francese: *Les lettres de Jacques de Saroug*, a cura di M. Albert, Kaslik 2004.

in cui consiste la lettura delle Scritture: la ricerca di un senso nascosto, racchiuso nelle parole; il dissotterramento di un tesoro che si rivela come "linguaggio nuovo" e spirituale a chi fa del "libro del Figlio" il suo "compagno" di viaggio[6]. Le metafore di cui egli fa uso sono molte[7]. Tra tutte, particolarmente ricorrente è quella della perla di cui il lettore va in cerca, come dice a un suo corrispondente: "Il vostro intelletto spirituale è sceso nelle profondità della Scrittura e, come un abile nuotatore, si è immerso nelle letture e si è arricchito di ciò che vi ha scoperto, come di perle preziose"[8]. O ancora nell'*Omelia sui vignaioli*:

> Le Scritture del Figlio sono come l'oceano,
> e in questo oceano ci sono delle perle, nascoste ai mercanti.
> Chi interpreta il testo è come un tuffatore che si tuffa
> in cerca della perla;
> cerca a tentoni nelle profondità e porta su la perla con sé.
> Quando la perla è venuta fuori, è consegnata ai mercanti
> e chiunque ne può ottenere un grande beneficio,
> una volta acquistata.
> L'intelletto scende, come il tuffatore, nella lettura della Scrittura
> per portare su, con sé, il messaggio di salvezza, la perla.
> Voi che ascoltate, accogliete questo messaggio,
> come mercanti;
> approfittatene voi tutti, e diventate ricchi spiritualmente[9].

Giacomo invita a indagare il senso profondo della Scrittura, a non fermarsi alla superficie; e descrive l'attività ermeneutica appunto come una ricerca di ciò che sta all'interno delle parole: i misteri (*râze*) nascosti. Ciò è possibile attraverso la fatica della lettura, che ha come fine quello di aprire ciò che, se non adeguatamente indagato, può restare incompreso:

[6] Giacomo di Sarug, *Omelie* 132, in *Homiliae selectae* IV, p. 727.
[7] Cf. B. Sony, *Giacomo di Sarug*, pp. 63-66.
[8] Giacomo di Sarug, *Lettere* 10, in *Iacobi Sarugensis Epistulae*, p. 41.
[9] Id., *Omelie* 14, in *Homiliae selectae* I, p. 328.

La Scrittura assomiglia a una miniera di pietre preziose,
perché è piena di ricchezze e di tesori nascosti
e incomprensibili.
Non chiunque la apra e la legga se ne arricchisce,
poiché vi è chi legge, senza amare acquistarne la vita[10].

In taluni casi questa ricerca si fa particolarmente ardua, soprattutto quando si ha a che fare con testi che a una prima lettura risultano difficili: incomprensibili e imbarazzanti, come la storia di Tamar, di cui si parlerà, oppure in contraddizione con altri passi, come accade con alcune pericopi dei sinottici. Tali aporie possono essere superate solo mediante una lettura a più livelli.

Lungo le sue *Omelie* Giacomo offre vari esempi di tali letture, che individuano più sensi: letterale-storico, spirituale, tipologico e metaforico-allegorico. Si tratta di sensi non tutti concomitanti, e la classificazione rischia di essere artificiale, anche perché in alcuni casi questi sensi si sovrappongono venendo a coincidere l'uno con l'altro. Fondamentalmente possiamo individuare due livelli, così identificati all'inizio della settima omelia contro i giudei, interamente dedicata al tema delle prefigurazioni messianiche nell'AT:

Se il popolo volesse leggere in modo luminoso (*nahirâ'it*)
conoscerebbe, tramite la lettura, il Figlio di Dio.
Se ascoltasse la legge in modo spirituale (*ruḥânâ'it*)
[essa] gli mostrerebbe l'altezza, la profondità, la larghezza
e la lunghezza (cf. Ef 3,18).
La Scrittura, infatti, ha in sé l'eccelso annuncio
del mondo nuovo:
è in essa, nascosto, ed è svelato solo ai figli dei misteri (*râze*).
Il Signore è spirito (cf. Gv 4,24), e ha stabilito la legge
in modo spirituale (*ruḥânâ'it*);

[10] *Ibid.* 86, in *Homiliae selectae* III, p. 414.

il popolo l'ha accolta, ma la legge in modo
corporale (*pagrânâ'it*)[11].

Vi è dunque una lettura "corporale", cioè secondo la lettera, e una "spirituale", che va oltre il significato apparente. Il primo significato, quello "letterale-storico", ha una sua importanza fondamentale secondo la prospettiva ermeneutica del nostro autore perché da lì è generato il senso ulteriore, "spirituale" o "interiore" del testo, quello intuibile non agli occhi del corpo ma a quelli della fede. Un esempio tra i tanti di tale modo di procedere lo troviamo nell'omelia 71, sull'Esamerone, dove, commentando il testo della creazione, Giacomo nota un cambiamento di registro tra il "sia la luce" dei primi giorni e il "facciamo l'uomo" del sesto giorno; osservando dunque tale variazione testuale, ne cerca un significato:

Quando [Dio] disse: *Facciamo l'uomo* (Gen 1,26), si abbassò
per fare con le proprie mani l'immagine che è superiore
a [tutte] le creature …
Quando egli creava, quest'opera era a lui vicina,
ed egli le era legato ed era unito a lei da grande amore.
Dio stesso si fece una somiglianza dalla polvere della terra
perché il suo amore lo fece scendere e si dipinse
la propria immagine con la terra.
Discese dall'altezza, lui la cui essenza è eccelsa più di tutto
e si abbassò dallo splendore del suo essere creatore …
Colui che è glorioso nelle altezze, creò le creature
mentre era nell'esaltazione,
ma quando iniziò a plasmare Adamo, umiliò se stesso.
Perchè si umiliò, se non perché era pronto
suo Figlio a umiliarsi quando avrebbe salvato l'immagine
del Padre suo?

[11] Id., *Omelie contro i giudei* 7,1-8, in Jacques de Saroug, *Homélies contre les juifs*, p. 182.

Quell'umiltà che fu del Figlio quando ci salvò
fu già prima del Padre, allorché ci plasmò.
Ci dipinse a sua immagine e conveniva che ci salvasse
tramite il Figlio suo,
affinché il suo ultimo amore fosse testimone
di quel primo [amore].
Scese quando creò e per questo scese quando salvò,
è dunque evidente che se egli non avesse creato
non avrebbe [neppure] salvato[12].

In alcuni casi questo senso ulteriore rispetto alla lettera assume forme particolari. Vi sono esempi di esegesi che possiamo chiamare "metaforico-allegorica", applicata soprattutto a passi di tipo "mitico", quali la descrizione del paradiso terrestre o "parabolico", ad esempio la pericope lucana del buon samaritano; ma a volte anche a testi "storici". Oppure abbiamo casi di lettura tipologica, che è quella più sviluppata nell'esegesi di Giacomo, dove egli mette in luce il rapporto esistente tra due realtà che, nella loro autonoma storicità, sono "tipo" (*ṭupsâ*) e "mistero" (*râzâ*), termini che nell'opera del Sarugense sembrano interscambiabili, una dell'altra. Ma al di là della terminologia impiegata e della conseguente caratterizzazione del procedimento ermeneutico in atto, ciò che pare chiaro è la necessità di raggiungere quello che Giacomo chiama altrove il "pensiero" (*reʿyânâ*) del testo, come raccomanda in una delle sue lettere:

> È particolarmente necessario che l'uomo conosca il pensiero (*reʿyânâ*) della Scrittura più che imparare la sua lettura (*qeryânâ*). Dalla lettura della Scrittura, infatti, si impara la ripetizione della parola, mentre dal pensiero della Scrittura si conosce la volontà di Dio. Colui che comprende il pensiero della Scrittura, può conoscere e discernere quali parole sono dette per il timore e l'ammonizione, quali sono dette per le

[12] Id., *Omelie* 71; cf. *Homiliae selectae* III, pp. 109-111.

> promesse e gli avvertimenti, e quali sono dette per il castigo definitivo[13].

Il pericolo del soggettivismo e i criteri dell'interpretazione

La pluralità dei significati del testo apre al rischio del soggettivismo. A questo Giacomo cerca di ovviare suggerendo alcuni accorgimenti che possiamo riassumere in due regole ermeneutiche fondamentali: la necessità di interpretare la Scrittura con la Scrittura, o principio della "totalità" della Scrittura, che egli paragona a un corpo armonico e unitario; l'analisi attenta del contesto in cui ogni parola viene detta, ovvero il principio della "contestualizzazione".

Un testo tra tanti, in cui egli offre un esempio di lettura globale e contestualizzata, ci è offerto in una delle sue lettere:

> Non strappare la parola dalla Scrittura e non giudicarla da sola, mentre è lontana dal corpo della Scrittura, perché sta scritto: *Non mangiare la carne sbranata dall'animale* (Es 22,30) … Allo stesso modo, la Scrittura sia letta nella sua totalità, e di ciò che ne è stato ascoltato, sia fatto un commento (*pušŝâqâ*) globale. Non è lecito a nessuno giudicare una parola da sola, come non è lecito che sia data da mangiare e offerta in sacrificio *carne sbranata da un animale* … Si deve dunque ascoltare l'intera Scrittura, con i suoi contenuti ordinati e sistemati nei loro luoghi, come le membra nei corpi, senza che siano sbranati e separati dai loro compagni, come la carne di un animale, affinché tutti formino una sola Scrittura, cioè un solo corpo[14].

Oltre queste indicazioni di fondo utili a evitare il rischio del soggettivismo, Giacomo, come già Efrem, torna spesso a racco-

[13] Id., *Lettere* 20, p. 130.
[14] *Ibid.* 24, pp. 205-206. Cf. anche Id., *Omelie* 132; 76.

mandare quello che possiamo definire il clima indispensabile a una lettura proficua, vale a dire una buona disposizione nei confronti del testo. L'esegeta è innanzitutto uno che ama la Parola, e la ama prima di trasmetterla. Se non è amata, essa non potrà essere né compresa né comunicata:

> Avvicinati alla Scrittura amando[la], e vedrai la sua bellezza,
> perché se non [ti avvicini] con amore, non ti permetterà
> di vedere il suo volto.
> Se tu la leggi senza amore, non ne trarrai [alcun] profitto,
> perché l'amore è la porta per la quale si entra
> nella sua comprensione.
> La Scrittura, dunque, ti chiede, quando la prendi [in mano],
> che se non la ami più di te stesso, tu non la legga.
> E ti dice: "Se mi leggi in modo fiacco,
> anch'io sarò fiacca nel rivelarti i miei significati.
> O mi ami, e allora aprimi e leggimi, e guarda le mie bellezze,
> o non leggermi, perché non trarrai alcun beneficio
> se non mi ami.
> A chi mostra amore per me quando mi legge,
> io mostrerò amore;
> e se me [lo] chiede, gli consegnerò tutti i miei tesori[15].

Questo approccio amorevole, necessario a chi si pone dinanzi alla pagina biblica, è poi precisato da Giacono anche con altri tratti, quali la fede, la preghiera, l'umiltà, la purezza di cuore e il digiuno[16]. Ma, come dicevo, il medesimo atteggiamento è essenziale anche nel trasmettere la parola; esso deve caratterizzarne l'annuncio. Chi spiega la Scrittura deve farlo con amore, e chi ascolta, ugualmente, comprenderà solo se si sforza di rispondere con il medesimo sentimento. L'avvertimento di Giacomo è particolarmente significativo nel preciso contesto in cui egli operò, vale a dire al cuore delle tensioni e lacerazioni che

[15] Id., *Omelie* 117, in *Homiliae selectae* IV, pp. 282-283.
[16] Cf. B. Sony, *Giacomo di Sarug*, pp. 98-104.

caratterizzarono il mondo cristiano in genere e la tradizione siriaca in particolare intorno alla crisi calcedonese, in cui le varie fazioni si scontravano proprio appellandosi all'interpretazione della Scrittura. Dice Giacomo nell'omelia 26:

> O [uomo] dotato di discernimento, che corri dietro a ciò
> che è bello,
> procurati l'amore: è esso che avvicina a Dio!
> O maestro, dispensatore dei misteri divini,
> parla con amore, altrimenti non sei di alcuna utilità!
> O discepolo, che tende il suo orecchio a ciò
> che viene scoperto,
> dammi l'amore e ricevi una parola piena di vita!
> Colui che insegna senza amare, taccia!
> Perché si affatica invano, in una serie di parole senza utilità.
> E anche colui che non ascolta con amore,
> chiuda le sue orecchie,
> perché quello che sente sono suoni e parole
> di nessun profitto!
> Il grande esperto che voglia arricchire colui che lo ascolta,
> ami molto e parli poco ai suoi discepoli.
> E tu allievo, un breve discorso [fatto] con grande amore,
> ascolta e arricchiscitene: nessuno infatti si arricchisce
> con ciò che è senza amore[17].

La Scrittura non deve ridursi a campo di battaglia e ad argomento di contesa, anche perché ciò che essa trasmette è sempre al di là di quanto gli esseri umani possono comprenderne. Di qui un'altra raccomandazione di Giacomo, che ancora una volta si mostra fedele discepolo di Efrem: più che indagare la Scrittura, è necessario stupirsi dinanzi ad essa. Dimensione fondamentale della spiritualità siriaca, la capacità di ammirazione, lo stupore, non ha nulla di sentimentale o estemporaneo, ma è l'esito ultimo

[17] Giacomo di Sarug, *Omelie* 26, in *Homiliae selectae* I, pp. 607-608.

e più alto della conoscenza. L'esegeta-teologo non è lo "scrutatore", ma colui che sa stupire davanti alla grandezza di Dio ed è di questa ammirazione che tenterà di rendere conto nella sua narrazione teologica. All'inizio dell'omelia 71 afferma:

> L'ammirazione s'impadronisca dell'anima e la fede,
> dell'intelletto,
> e l'insegnamento si muova tra l'ammirazione e la fede.
> Tutte le storie relative alla divinità sono
> [degne di] ammirazione,
> e se colui che parla non è preso da ammirazione,
> taccia davvero!
> Se uno non è ripieno di amore e di fede
> non osi parlare della grandezza [di Dio][18].

Amore e ammirazione sono dunque le vie che aprono l'accesso a quel mistero che la pagina biblica contiene. Un accesso che resta, comunque, sempre limitato, perché la conoscenza piena eccede qualsiasi comprensione.

Discernere e arrendersi

L'esortazione a stupire di fronte alla Parola non deve essere tuttavia fraintesa con l'invito a una lettura superficiale ed estemporanea della pagina biblica. L'orizzonte dello stupore non esime dalla fatica di una lettura fatta di esercizio e di discernimento:

> Nella lettura è particolarmente necessario il discernimento:
> se qualcuno non è proprio capace di discernimento, non legga!
> In realtà tutti sanno leggere,
> ma il discernimento lo troverai presso pochi.
> Occorre diminuire un po' la lettura

[18] *Ibid.* 71, in *Homiliae selectae* III, p. 3.

in modo che l'anima dimori luminosamente nel discernimento.
Il suono della parola lo sentono anche gli animali,
ma il suo discernimento lo [comprende] solo chi è intelligente
e sa capire.
L'intelletto, dunque, apra le sue orecchie all'insegnamento,
perché possa vedere la bellezza che è nelle lettura[19].

La lettura spirituale è anche frutto di intelligenza; quest'ultima svolge un ruolo importante nell'attività ermeneutica, insieme all'amore e alla fede. Il lettore della Scrittura, tuttavia, deve talora imparare ad arrendersi dinanzi al testo, conservando un atteggiamento di umiltà e ammettendo di non poter capire e di non poter spiegare interamente quanto ha letto. Non tutto, infatti, della Scrittura può e deve essere compreso e spiegato[20]; vi sono passi per i quali tentare una spiegazione esauriente sarebbe segno di insipienza. All'inizio dell'omelia che dedica alla rivelazione di Gesù a Tommaso dopo la resurrezione, Giacomo mette in guardia coloro che tentano di "rinchiudere nel commento (*puššâqâ*)" ciò che è un "prodigio", affermando che "se si riesce a spiegarlo (radice *p š q*), non è più un prodigio"[21]. Quindi, dopo aver illustrato ciò che di quell'episodio era possibile cogliere, conclude:

Di come [Tommaso] si accostò e di come vide non è possibile
fare un commento (*puššâqâ*);
ciò non si può udire se non con le orecchie della fede!
Io a queste cose non oso avvicinarmi
per spiegarle (radice *p š q*) secondo la natura.
Le sue ferite esistevano in lui dopo la sua resurrezione?
Volle egli guarire il pensiero di Tommaso? …
Tutte le cose che riguardano il Figlio eccedono
il commento (*puššâqâ*).

[19] *Ibid.* 16, in *Homiliae selectae* I, p. 382.
[20] Cf. in particolare Id., *Lettere* 2.
[21] Id., *Omelie* 57, in *Homiliae selectae* II, p. 651.

> Benedetto è il Venerabile che non può essere narrato
> se non con l'amore[22].

Per alcuni passi si possono proporre solo ipotesi di interpretazione, mai definitive. Spesso Giacomo introduce i suoi commenti a singoli passi scritturistici con l'espressione "forse", dando a intendere che la sua è solo una delle interpretazioni possibili, come già Afraate aveva più volte affermato. Uno dei massimi interpreti contemporanei del Sarugense, Tanios Bou Mansour, qualifica tale procedimento ermeneutico come "lettura ipotetica"[23].

Il Cristo anima della Scrittura

L'approccio di Giacomo alla Scrittura è marcatamente cristologico. Cristo è presentato come criterio ermeneutico fondamentale per l'interpretazione biblica. Egli è il legame tra i due Testamenti, equiparati alle sue due mani; la Scrittura è poi assimilata al corpo stesso del Cristo, di cui questi costituisce l'anima. Dice Giacomo: "Le Scritture furono per lui come le membra, ed egli fu per esse l'anima"[24]; e ancora, commentando il carro di Ezechiele: "Lo Spirito vivo che era nelle ruote (cf. Ez 1,20) è il Signore nostro, posto nei due [Testamenti] come l'anima nelle membra"[25].

L'intera Scrittura è pervasa da questa presenza che il lettore deve saper ricercare e contemplare:

> Guarda la Scrittura ed ecco che lì tu troverai la via del [Figlio],
> perché non vi è riga tra le letture, che non lo proclami.
> Prendi l'insegnamento come una lampada ed entra
> nelle Scritture,

[22] *Ibid.*, p. 669.
[23] Cf. T. Bou Mansour, *La théologie de Jacques de Saroug* II, pp. 347-350.
[24] Giacomo di Sarug, *Omelie* 77, in *Homiliae selectae* III, p. 223.
[25] *Ibid.* 125, in *Homiliae selectae* IV, p. 580.

e per mezzo suo tu potrai vedere le bellezze degli arcani.
In quale tra tutti i libri non è dipinto il Figlio di Dio?
Prova a trovarlo: non c'è assolutamente!
Non vi è una pagina in cui non vi sia l'immagine del Figlio,
e non c'è un testo che non ne parli chiaramente:
ogni carattere che è nelle Scritture porta il nome del Signore
e in tutti i [loro] suoni egli è copiosamente narrato[26].

Cristo è l'anima delle Scritture e ogni riga di testo ne porta le tracce, dice Giacomo, con un certo afflato poetico, ma anche rispecchiando una prospettiva ermeneutica che non può non essere letta come una presa di distanza dalla coeva esegesi di impronta teodoriana. Come abbiamo visto, sia il Mopsuesteno sia i suoi interpreti e continuatori siro-orientali, benché in misure e con accenti diversi, hanno fatto della limitazione dei luoghi cristologici dell'AT uno dei tratti caratteristici della propria prospettiva ermeneutica. Il Sarugense mostra in ciò tutta la sua originalità e, allo stesso tempo, consonanza con un altro orientamento esegetico-teologico. Dice ancora, in una preghiera di lode rivolta a Cristo:

I tuoi misteri si rivelano dalla Torà come lampade
e nel vangelo il tuo sorgere è come il giorno.
Il Nuovo [Testamento] ti prese dall'Antico per festeggiarti
e i due sussistono grazie a te e ti portano.
La Torà divenne l'ombra della tua grande immagine,
perché essa ti porta e ti serve misticamente.
Il grande Mosè mescolò i colori come un pittore
e dipinse un'immagine per il Figlio di Dio con i sacrifici
che offriva[27].

Sull'idea della presenza del Figlio in ogni pagina dell'AT Giacomo ritorna spessissimo, a testimonianza della centralità

[26] *Ibid.* 75, in *Homiliae selectae* III, p. 208. Cf. anche *ibid.* 76; 164.
[27] *Ibid.* 76, in *Homiliae selectae* III, pp. 259-260.

di questo tratto nella sua concezione teologica[28]. Ne consegue un'altra idea particolarmente ricorrente nella sua riflessione, vale a dire l'unitarietà dei due Testamenti; così la "legge corse per mezzo di Mosè, fino al tempo del Signore nostro" e questi, "come un mediatore dei due Testamenti, ne sigillò uno e inaugurò l'altro"[29]. Così anche le due tavole ricevute da Mosè sul monte Sinai, sono da lui riferite ai due Testamenti, una tavola per la Torà e una per il vangelo:

> Ogni Testamento fu scritto sopra una tavola,
> e poiché ne esistono due, così fu necessario avere due tavole:
> Una per la Torà, perché in essa [il messaggio] fosse detto
> fattualmente (*suʿrânâ'it*)
> e un'altra per il vangelo, perché in essa fosse spiegato
> (radice *p š q*) spiritualmente (*ruḥânâ'it*).
> Gliene diede due perché quando il Nuovo, a suo tempo,
> sarebbe apparso
> nessuno dicesse: "Perché ce ne sono stati due?".
> Affinché sappiano le generazioni, i mondi e i popoli
> della terra
> che sia le cose nuove sia quelle antiche derivano dall'Unico.
> Grazie alle due tavole, il grande profeta [Mosè] capì
> che Dio avrebbe parlato [nuovamente] in un altro tempo,
> [e pensò]: "In questo tempo egli ha dato l'insegnamento
> per mezzo di me,
> nell'altro tempo egli insegnerà alla terra intera
> per mezzo del Figlio suo[30].

Emerge da questo testo la preoccupazione di Giacomo di sottolineare l'unicità dell'economia divina e dunque delle Scritture, che trovano nella rivelazione del Figlio un punto di convergenza essenziale. La prima delle due tavole parla "fattualmente", vale a

[28] Cf., ad esempio, *ibid.* 158.
[29] *Ibid.* 49, in *Homiliae selectae* II, p. 363.
[30] *Ibid.* 25, in *Homiliae selectae* I, pp. 593-594; cf. anche *ibid.* 49; 95.

dire narra i fatti nella loro esteriorità; mentre la seconda tavola reca i segni della nuova economia, cioè spiega "spiritualmente" il messaggio antico, nel quale dunque è già prefigurato il nuovo. Troviamo già qui i due termini tecnici del doppio livello di interpretazione che vedremo elaborare dagli autori siro-occidentali successivi e che è già di impiego efremiano.

Un esempio di lettura: l'episodio di Tamar

Un testo in cui l'interprete è messo alla prova è, secondo Giacomo, l'episodio di Tamar (cf. Gen 38), per noi un ottimo esempio del suo metodo esegetico che, come si diceva, mette a frutto proprio le difficoltà della lettera per aprire nel testo una porta di accesso al senso ulteriore che esso contiene. I tratti illogici e persino scandalosi del brano in questione non sono di poco conto: che senso può avere, si chiede il nostro autore, la storia di una donna che si unisce, mediante l'inganno, a suo suocero, dopo essersi vestita da prostituta? Ma è proprio tale difficoltà del significato letterale, che invita ad aprire un varco tra le parole alla ricerca di un altro senso, come Giacomo dimostra in una delle sue omelie più originali[31], di cui riporto i passi essenziali:

> Cosa dovrei dire riguardo a Tamar che è piena di misteri (*râze*)
> perché la meraviglia che riempie il suo caso sorpassa quella delle sue compagne:
> questa donna divenne apertamente una prostituta scostumata,
> uscì e sedette ai crocevia per adescare un uomo!
> Era te, Figlio di Dio, che essa cercava, [aspettando] che tu venissi da lei,
> ed era a causa tua che essa disprezzò la nobiltà delle donne.

[31] Edizione: S. Brock, "Jacob of Serugh's Verse Homily on Tamar (*Gen.* 38)", in *Le Muséon* 115 (2002), pp. 279-315; traduzione italiana in S. P. Brock, *"Una fontana inesauribile"*, pp. 200-227.

Essa andò dietro a te come una donna infatuata, nelle strade,
perché voleva che tu le spargessi santità sui suoi fianchi.
Ora Tamar vide che, se sedeva come una donna onorata,
non avrebbe afferrato la ricchezza a cui era andata dietro.
Perciò si vestì come una prostituta, uscì e si sedette là,
per imbattersi in un mercante sulla strada,
come una donna impudente.
Tutti i racconti pieni di misteri (*râze*) relativi all'Unigenito
è necessario ascoltarli con grande amore, o [lettore] dotato
di discernimento,
perché se l'amore non apre la porta del tuo orecchio
allora alla parola manca la strada [per passare]
attraverso il tuo udito.
Nel caso di Tamar, se non è un pensiero di fede
quello che ascolta, la donna dotata di discernimento
sembrerà riprovevole;
se invece è un intelletto che ama ascoltare i misteri (*râze*)
del Signore nostro
udrà il racconto, e per questo proromperà nella lode.
Tutte le parole che lo Spirito di Dio ha posto nella Scrittura
sono colme di ricchezza, come tesori nascosti nei libri.
Mosè lo scriba compose la storia di Tamar
come un gioiello nel suo libro, perché la sua bellezza potesse
brillare tra le sue letture.
Perché avrebbe scritto di una donna che sedeva
come una prostituta
ai crocevia, se essa non fosse stata ricolma di qualche
mistero (*râzâ*)? …
Mosè, che fu il mediatore della legge,
gettò un rimprovero e una maledizione sull'uomo
causa di fornicazione,
mentre nel caso di Giuda non rimproverò né getto
una maledizione su di lui,
né lo biasimò, perché sapeva che là c'era qualche mistero.
Forse dirai che egli non sapeva che lei era sua nuora,
ma allora io ti dirò che sapeva molto bene che era
una prostituta,

e tuttavia Mosè non lo rimproverò, [dicendo]:
"Perché vai da una prostituta?".
Al contrario, lo mette là tra le letture, senza rimproverarlo.
La fede di Tamar era bella per Dio,
è questo che rese retto un qualcosa che era deplorevole
e depravato …
A chi assomigliava quando percorreva i crocicchi?
Quale immagine rappresentava là, saggia donna qual era?
Era il Salvatore, che sia la chiesa sia Tamar desideravano
ardentemente,
e Tamar tracciò un sentiero per la chiesa, istruendola così
a cercare il Salvatore dei mondi ai crocicchi,
e a prendere tre garanzie dal Salvatore,
una volta trovatolo: un anello, un bastone e anche un velo
essa dovrebbe prendere da lui e tenerli con sé
perché ne attestino l'innocenza;
vale a dire: la fede, il battesimo e la croce di luce,
i tre testimoni che libereranno dalla geenna.
Il retto Giuda, quando andò a vedere il suo gregge
vide Tamar sul ciglio della strada e voltò la testa verso di lei,
e il Figlio di Dio, per visitare il gregge – l'umanità –
scese dalla sua casa, e la chiesa se ne innamorò,
volendo essere sua[32].

Il *defectus litterae*, evidente in un testo che sembra non tenere conto di quanto la Scrittura dice a proposito della prostituzione, diventa per Giacomo un indizio certo della legittimità di una lettura tipologico-allegorica, unica in grado di rendere questo episodio utile all'edificazione di quei cristiani che lungo i secoli lo avrebbero meditato.

[32] Giacomo di Sarug, *Omelia su Tamar* 125-150.156-165.370-385, in S. Brock, "Jacob of Serugh's Verse Homily on Tamar", pp. 284-285, 291.

Filosseno di Mabbug

Filosseno di Mabbug è uno dei primi grandi teologi della chiesa siro-occidentale e stretto collaboratore di Severo di Antiochia[33]. Della sua vicenda siamo abbastanza ben informati. Sappiamo che nacque a Tahal, nel Bet Garmai, verso la fine del v secolo e che si formò alla scuola di Edessa negli anni in cui questa fu travagliata dalla disputa intorno all'esegesi teodoriana. Dopo un primo periodo di apprezzamento del Mopsuesteno, ne prese decisamente le distanze, diventando uno dei più convinti oppositori dell'antica teologia antiochena. Fu in contatto con il patriarca di Antiochia, Pietro il Fullone, con il quale collaborò per l'affermazione della teologia miafisita. Per questo cercò appoggi presso l'imperatore Zenone, accettando il compromesso tra calcedonesi e miafisiti che questi propose con l'*Enotico*. Nel 485 fu fatto vescovo di Mabbug, in Eufratensia, da dove collaborò attivamente con il patriarca Severo di Antiochia. All'avvento dell'imperatore Giustino, nel 518, Filosseno fu esiliato prima a Gangra e poi a Filippopoli, in Tracia, dove morì nel 523.

La sua produzione letteraria è ricca e variegata. Di lui ci restano soprattutto opere a carattere teologico, ove difende la propria cristologia, tra cui un posto di rilievo va riconosciuto ai *Discorsi contro Habib*[34]; varie lettere dogmatiche o di contenuto ascetico, indirizzate ai monaci con cui era in stretto contatto; e infine opere liturgiche. Per l'esegesi in senso stretto, si segnalano in particolare alcuni commenti evangelici, purtroppo giunti sino a noi solo per frammenti: il *Commento al Prologo di*

[33] Si veda l'ottima sintesi di A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963.

[34] Edizione e traduzione: *Sancti Philoxeni episcopi Mabbugensis Dissertationes decem de uno e sancta Trinitate incorporato et passo*, a cura di M. Brière e F. Graffin, PO 15/4, 38/3, 39/4, 40/2, 41/1, Paris-Turnhout 1927-1982.

Giovanni[35] e pochi passi del *Commento al Vangelo di Matteo* e del *Commento al Vangelo di Luca*[36]. Di altri scritti a carattere biblico, di cui abbiamo notizia, non ci resta nulla o solo qualche citazione indiretta.

Filosseno non può essere considerato un esegeta di professione e il suo interesse per le Scritture è finalizzato in primo luogo alla chiarificazione della sua interpretazione cristologica. Ciò motiva anche la sua attenzione per il testo e la precisione della sua traduzione, attestata dalla revisione delle Scritture che porta il suo nome[37].

Esegesi ed elaborazione teologica

Nell'opera di Filosseno abbiamo dunque un esempio di esegesi condotta in un contesto di polemica cristologica, dove il testo è la base per l'elaborazione dottrinale. Il *Commento al Prologo di Giovanni*, più che una spiegazione del testo biblico, è un trattato di teologia, dove la fede in Gesù pienamente uomo e pienamente Dio e il modo della sua generazione umana sono spiegati a partire dal prologo del quarto vangelo, commentato con l'ausilio di altri testi biblici; con tale intreccio l'autore confuta i suoi avversari che accusa di varie eresie, tra cui in particolare di "nestorianesimo". Lo stesso si può dire, a giudicare dai frammenti giunti sino a noi, degli altri due commenti evangelici, dove i passi via via presi in considerazione sono assunti a dimostrazione della prospettiva cristologica dell'autore.

Il modo di procedere di Filosseno è abbastanza originale. Talora le sue glosse a un singolo passo biblico si dilungano per

[35] Edizione e traduzione: Philoxène de Mabbog, *Commentaire du Prologue Johannique (Ms. Br Mus. Add. 14, 534)*, a cura di A. de Halleux, CSCO 380-381, Louvain 1977.

[36] Edizione e traduzione: Philoxenus of Mabbug, *Fragments of the Commentary on Matthew and Luke*, a cura di J. W. Watt, CSCO 392-393, Louvain 1978.

[37] Cf. *supra*, pp. 17, 20-21.

varie pagine di commento. Il punto di partenza è spesso l'osservazione di una particolarità testuale, invocata a sostegno di sviluppi teologici ampi e articolati. Un esempio ne è il commento a Giovanni 1,14 in cui egli osserva che del Verbo si dice che divenne "carne" e non "uomo"; quindi commenta:

> Se l'evangelista ha detto che *divenne carne* (Gv 1,14) e non subito "uomo", non è per indicare che l'anima non fu anch'essa assunta, ma per insegnare che, a eccezione di quanto è proprio dell'unione coniugale, colui che si fece uomo si attenne in tutto all'ordine della natura. E come ogni uomo all'interno del ventre [materno] comincia a venire all'esistenza a partire dalla carne, così anch'egli cominciò a venire all'esistenza a partire da essa. Quindi prima s'incarnò, poi assunse l'anima e assunse la mente, cioè si fece completamente uomo[38].

L'esattezza letterale del testo è qui invocata per ribadire la piena umanità di Cristo e in particolare la sua crescita graduale, elemento su cui l'autore si sofferma lungamente in questo medesimo paragrafo e in vari altri passi della sua opera[39].

Filosseno è tuttavia convinto che il testo biblico, anche se ben commentato, non può dare completa soddisfazione alle domande che ci si pone sulle realtà di Dio. Le parole della Scrittura, per quanto esatte, sono solo dei balbettii di una realtà che è ben più grande, come egli afferma poco oltre:

> Non è consentito domandare né come egli sia, senza essere diventato, né come divenga, senza mutare. Infatti, l'atto del diventare uomo è un miracolo, e un miracolo non è solito essere interrogato o spiegato … Se, dunque, si cerca di ragionare in modo umano e di parlare dell'essenza di Dio e della sua singolarità, ci si troverà a introdurre solo illusioni e non

[38] Filosseno di Mabbug, *Commento al Prologo di Giovanni* 5, in Philoxène de Mabbog, *Commentaire du Prologue Johannique*, CSCO 380, p. 10.
[39] Cf. anche Id., *Commento al Vangelo di Luca*, frr. 44-49.

> pensieri [corretti]; sembianti che una vana opinione genera e non la natura dei fatti autentici[40].

Detto ciò, passa a elencare una lunga serie di eventi prodigiosi narrati nelle Scritture per i quali non è possibile dare un'interpretazione esauriente e che dunque restano, almeno in parte, mistero.

Tra la lettera e l'allegoria

Nel concreto delle sue glosse ai testi biblici, nei commenti appena citati o in altre sue opere, Filosseno mostra un approccio ermeneutico in cui la lettera, pur attentamente vagliata, è spesso superata con un'interpretazione allegorico-tipologica che ricorda per certi versi la tradizione alessandrina, nei confronti dei cui autori, in particolare Cirillo di Alessandria, egli è debitore.

Uno stralcio della sua metodologia ermeneutica ci è offerto da un passo dei *Discorsi contro Habib*, dove, contestato dal suo interlocutore a proposito dell'uso della Scrittura di cui egli dava prova, risponde appellandosi ai diversi registri da questa impiegati:

> La Scrittura, volendo mostrare una realtà spirituale (*ruḥânâyâ*) che è passata dalla piccolezza alla grandezza, la rappresenta tramite una parabola materiale (*b-matlâ pagrânâyâ*), come quando il Signore nostro dice: *Il regno dei cieli è simile a un granello di senape* (Mt 13,31) … E quando vuole parlare senza cercare che gli uditori comprendano la forza della parola o per risvegliare la loro curiosità, ricorre a un'allegoria (*pelle'tâ*), e la esprime così davanti a loro, come [quando dice]: *Il regno dei cieli è simile a un buon seme che un uomo ha seminato nel suo campo* (Mt 13,24)[41].

[40] Id., *Commento al Prologo di Giovanni* 6, pp. 11-12.
[41] Id., *Discorsi contro Habib* 8,77-78, in *Sancti Philoxeni episcopi Mabbugensis Dissertationes decem*, PO 39/4, p. 702.

L'interpretazione non letterale contestatagli dal suo interlocutore è dunque difesa da Filosseno mediante il ricorso ai generi letterari della Scrittura stessa. In essa vi sono narrazioni che non possono essere intese alla lettera, a motivo del loro genere metaforico-allegorico. In tali brani vi sono realtà spirituali che, per varie ragioni, sono state nascoste in immagini materiali. Un buon esegeta ne dovrà allora saper trarre i significati profondi autentici mediante un appropriato precedimento interpretativo.

L'antropomorfismo di molte pagine scritturistiche è uno dei luoghi primari in cui tale esegesi deve applicarsi. La Scrittura impiega molto spesso figure umane, per una misura di misericordia, essendo queste l'unico linguaggio accessibile all'essere creato; essa parla delle cose dell'uomo e delle cose di Dio "a partire da ciò che è nostro", dice Filosseno[42]. Tali antropomorfismi che la Scrittura applica a Dio hanno, dunque, una ragione pedagogica:

> O [sono impiegati] per la debolezza degli uditori; o per mostrare la grandezza di Dio, mostrando quelle realtà da noi ritenute grandi; o perché queste realtà sono nascoste e in questo modo vengono rivelate; o per ingenerare il timore negli uomini quando ascoltano la sua parola; o per mostrare il valore delle azioni buone e cattive che saranno compiute; o per rappresentare realtà spirituali (*ruḥânâyâtâ*) mediante realtà corporali (*pagrânâyâtâ*); o per dissimulare il senso all'interno di allegorie (*pelle'âtâ*), a causa degli avversari; o per indicare le realtà future tramite parabole (*matle*) immaginate[43].

La Scrittura dunque nasconde e rivela; comunica realtà divine con termini umani; è una parola divino-umana, ricoperta di carne e di storia. Di qui, secondo Filosseno, nasce la necessità dell'interpretazione.

[42] *Ibid.* 8,80, p. 704.
[43] *Ibid.* 8,82, p. 704.

Fedele al metodo ermeneutico difeso, egli si mostra ora attento alla lettera ora capace di superarla con interpretazioni che vanno ben oltre il senso storico. In ciò attesta come la sua formazione antiochena non sia stata completamente assorbita dalla metodologia esegetica più tipica degli ambienti alessandrini. Un esempio di attenzione alla lettera ci è offerto dal suo commento a Matteo 3,4 dove tratta dell'alimentazione del Battista:

> Giovanni si nutriva di radici dolci e di erba campestre, cose che nel [testo] siriaco sono dette *locuste e miele selvatico* (cf. Mt 3,4). Infatti, a motivo di un termine che nella lingua greca è simile a uno a esso vicino, colui che ha tradotto la Scrittura in aramaico ha pensato che il vangelo dicesse che Giovanni si nutriva [di locuste e miele selvatico]. Il significato invece del passo è questo: che mangiava radici e abitava nel deserto[44].

In altri luoghi, Filosseno dà prova di interpretazioni tipologiche che possiamo ancora considerare in linea con la tradizione antiochena più autentica, come laddove commenta Luca 2,7:

> Io ritengo che la grotta sia stata indicata come tipo (*ṭupsâ*) della tomba del Cristo poiché anche di quest'ultima è scritto che fosse una grotta (cf. Lc 23,53); e la mangiatoia è mistero (*râzâ*) della croce e dell'altare, e le fasce di cui fu avvolto quando fu posto nella mangiatoia sono segno (*'âtâ*) dell'uomo vecchio *che fu inchiodato alla croce*, come dice Paolo (Col 2,14), che *prese [su di sé] tutti i peccati e li fece salire tramite il suo corpo sulla croce* (1Pt 2,24)[45].

I termini impiegati (tipo, mistero e segno), che paiono essere utilizzati come sinonimi, sono gli stessi già più volte incontrati negli

[44] Id., *Commento al Vangelo di Matteo*, fr. 14, in Philoxenus of Mabbug, *Fragments*, CSCO 392, p. 19. L'idea che Giovanni non si nutrisse di locuste è già attestata nel *Diatessaron* di Taziano, preoccupato di presentare il prototipo dei monaci come un perfetto vegetariano. Altri padri successivi attestano una spiegazione simile a quella di Filosseno (cf. S. P. Brock, *"Una fontana inesauribile"*, pp. 37-38).

[45] Filosseno di Mabbug, *Commento al Vangelo di Luca*, fr. 38, p. 38.

autori dell'epoca indivisa come anche tra i siro-orientali, e anche il genere di commento qui offerto si accorda con tale tradizione. Laddove invece l'approccio è più decisamente tendente all'allegoria alessandrina è il caso in cui interpreta 1Corinzi 13,13:

> Solo tre realtà resteranno: l'Essenza increata, l'essere razionale degli spirituali e dei corporei, e la conoscenza delle realtà spirituali, quella che i padri dicono essere stata posta nei corpi, come anche l'Apostolo dice: *Tre sono le cose che restano: la fede, la speranza e la carità* (1Cor 13,13). Con la fede egli indica il rinnovamento dei corpi; con la speranza le potenze spirituali, e con la carità l'Essenza di Dio, come anche uno dei discepoli ha detto: *Dio è carità* (1Gv 4,8.16)[46].

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi. Mi limito a questi tre, sufficienti a illustrare il volto complesso di questo autore, emblematico di un momento di passaggio e di inizio di una nuova sintesi teologico-esegetica, quella della tradizione siro-occidentale che, per utilizzare un'immagine, approssimativa come sempre, guarda ad Alessandria, senza dimenticare Antiochia. La varietà dell'approccio ermeneutico, seguito nei tre testi proposti, mi pare significativa a riguardo: dall'attenzione alla lettera, a un'interpretazione tipologica, a un caso di vera lettura allegorica.

Daniele di Salah

Daniele di Salah è il primo autore siro-occidentale di cui ci è giunto un vero e proprio commento a un libro della Scrittura, quello dei Salmi[47]. Poco ci è noto della biografia di questa figura

[46] Id., *Commento al Vangelo di Matteo*, fr. 11, p. 12.

[47] Cf. S. P. Cowe, "Daniel of Salah as Commentator on the Psalter", in *Studia Patristica* 20 (1989), pp. 152-159; D. G. K. Taylor, "The Manuscript Tradition of Da-

la cui attività si colloca durante la prima metà del VI secolo, come si desume dalla sua opera redatta nel 542. È originario di Salah, località identificata con l'omonimo villaggio ancora esistente nel Tur ʿAbdin o, secondo un'opinione minoritaria, con Salheih, nel sud della Siria. Un altro dato geografico desumibile dalla sua opera è la regione di Apamea, dove era situato il monastero di cui era superiore Giovanni, dedicatario del *Commento ai Salmi*. Secondo alcuni manoscritti, egli sarebbe diventato vescovo di Tella d-Mawzelat (notizia non altrimenti nota). Il contenuto dell'opera consente di stabilire la sua appartenenza alla corrente anticalcedonese.

Il *Commento ai Salmi* è giunto a noi, oltre che nella sua forma estesa, anche in almeno due epitomi[48], e conobbe una certa popolarità, come mostrano sia la tradizione manoscritta siriaca sia le traduzioni in armeno e in arabo. Il suo interesse resta intatto per almeno due ragioni: innanzitutto per l'ampiezza e la ricchezza delle sue annotazioni, e inoltre perché costituisce il più antico commento siriaco al salterio a noi pervenuto.

niel of Salah's Psalm Commentary", in *Symposium Syriacum VII. Uppsala University, Department of Asian and African Languages. 11-14 August 1996*, a cura di R. Lavenant, Roma 1998, pp. 61-69; Id., "The Great Psalm Commentary of Daniel of Salah", in *The Harp* 11-12 (1999), pp. 33-42; Id., "The Psalm Commentary of Daniel of Salah and the Formation of Sixth-Century Syrian Orthodox Identity", in *Religious Origins of Nations? The Christian Communities of the Middle East*, a cura di R. B. ter Haar Romeny, Leiden 2010, pp. 65-92.

[48] Edizioni e traduzioni tedesche (parziali): L. Lazarus, "Ueber einen Psalmencommentar aus der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts p. Chr.", in *Wiener Zeitschrift für die Kunde der Morgenlandes* 9 (1895), pp. 85-108; 181-224 (commento ai Sal 83; 95; 115); *Eine jakobitische Einleitung in den Psalter in Verbindung mit zwei Homilien aus dem grossen Psalmenkomentar des Daniel von Ṣalaḥ*, a cura di G. Diettrich, Giessen 1901, pp. 131-167 (commento ai Sal 1-2). Edizione: *Pushoq Masmure d-tubono Dawid nbi'o byad Dani'el Selahoyo*, a cura di mor Julius Çiçek, Glane 2004. Un'edizione critica, a cura di D. G. K. Taylor, è in preparazione per il CSCO.

Il Salterio: un manuale per la vita spirituale

Daniele rivela un'impostazione esegetica che in qualche misura concilia il letteralismo antiocheno con una certa libertà interpretativa. Non rigetta l'esegesi letterale ma la incorpora, sorpassandola, cioè ritenendola solo il primo momento indispensabile alla lettura. Egli si preoccupa di analizzare e contestualizzare i vari salmi con la precisione della tradizione antiochena, ma non si ferma a tale livello ricercando significati cioè "contemplazioni (teorie)" ulteriori e più alte. Il fine del commento, come appare dalla dedica, è infatti quello dell'edificazione spirituale dei monaci, la cui frequentazione quotidiana del Salterio rende l'opera di Daniele uno strumento indispensabile per la sua esatta interpretazione.

Così procede fin dal primo salmo: analizza il significato storico riferendo il testo a Davide, in un particolare frangente della sua vicenda con Saul (cf. 1Sam 28); quindi sale a una "prima contemplazione", secondo la quale Davide, componendo questo salmo, avrebbe inteso riferirsi anche alla vicenda di Adamo nel momento in cui questi aveva abbandonato il paradiso; infine aggiunge una "seconda contemplazione", leggendo questa preghiera come allegoria della composizione dell'uomo nelle sue varie parti. La proclamazione del macarismo "beato l'uomo" è infatti seguita da tre azioni riferite al giusto, espresse da altrettanti verbi: non "cammina" (nel consiglio degli empi), non "sta" (nella via dei peccatori), non "siede" (nella compagnia degli stolti). Ciascuna di tali azioni è così applicata alle componenti dell'essere umano e alla partecipazione di ciascuno all'attività ascetica:

> Ogni uomo è distinto e diviso in tre [parti]: corpo, anima e mente. Il lavoro [ascetico], dunque, si distingue secondo tre obiettivi. Quando infatti noi attribuiamo il "camminare" all'anima, lo "stare" alla mente e il "sedere" al corpo, ci

rendiamo conto che il beato Davide ha sapientemente profetizzato con queste espressioni[49].

Resta dunque il livello storico del testo, ma a questo si aggiungono altre due interpretazioni, una rivolta verso il passato, alla vicenda di Adamo, e una che illustra più direttamente il presente del lettore e che dunque si volge in parenesi. Quest'ultimo aspetto è spesso quello privilegiato, come si può comprendere dalla destinazione dell'opera. Ciò concorre a corroborare un'idea ricorrente nella letteratura patristica dove la recita del Salterio è annoverata tra gli strumenti primari della lotta ascetica, proprio per la sua capacità di interpretare, svelare e assoggettare le passioni dell'anima. Questo fa del commentario di Daniele un'altra espressione, questa volta di origine siro-occidentale, di quella particolare forma di esegesi che abbiamo definito monastico-spirituale.

Giacomo di Edessa

Giacomo di Edessa, noto presso i siro-occidentali come l'Interprete[50], è una delle personalità più colte della tradizione siriaca e tra le maggiori figure di esegeta siro-occidentale, fine esperto della lingua greca e discreto conoscitore di quella ebraica. Nacque intorno al 633 nel villaggio di ʿAin Daba, vicino Antiochia, ed entrò nel famoso monastero di Qenneshrin fondato da Giovanni Bar Aftonia († 537), centro di studi e di traduzioni, dove fu allievo di Severo Sebokt († 667), traduttore di Tolomeo

[49] Daniele di Salah, *Commento ai Salmi* 1, in *Eine jakobitische Einleitung*, p. 137.
[50] Per una serie di contributi recenti sul personaggio e la sua opera, si veda *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of his Day*, a cura di R. B. ter Haar Romeny, Leiden 2008.

e Aristotele e autore di importanti opere di astronomia. Proseguì i suoi studi ad Alessandria e, ritornato in patria, nel 684 fu fatto vescovo di Edessa, carica che abbandonò dopo tre anni. Si ritirò quindi nel monastero di Eusebona, vicino Antiochia, dove si dedicò allo studio e all'insegnamento, e una decina d'anni più tardi in quello di Tell ʿAda. Nel 708 fu chiamato a riprendere la sua sede di Edessa, ma morì prima di raggiungere la città.

Uomo di grande cultura, ha al suo attivo scritti di ogni genere: filosofia, teologia, storia, scienze naturali e soprattutto esegesi biblica; di lui ci restano anche un ricco epistolario e alcune composizioni liturgiche[51]. Il suo interesse per la Scrittura è anche attestato dalla revisione dell'AT che egli intraprese, confrontando la Peshitta, la siro-esaplare e la versione dei LXX; per questo, oltre che per il suo carattere focoso, è stato paragonato a Girolamo[52]. Tra le sue opere di interesse più prettamente biblico, si segnalano i commenti ad alcuni libri della Scrittura: il *Commento all'Esamerone*, completato alla sua morte da Giorgio degli Arabi, suo compagno a Qenneshrin e poi vescovo delle tribù[53], che è ben più di un commento al testo biblico, presentandosi come una sorta di sintesi del sapere teologico e profano dell'autore; un *Libro di scolii* su passi difficili dell'AT, ancora solo parzialmente edito[54]; un *Commento all'Ottateuco*, recentemente individuato all'interno di un'opera composita tradita dal manoscritto Vati-

[51] Cf. D. Kruisheer, L. Van Rompay, "A Bibliographical 'Clavis' to the Works of Jacob of Edessa", in *Hugoye* 1/1 (1998), pp. 35-56 (http://www.bethmardutho.org/index.php/hugoye/volume-index/92.html).

[52] Apprezzate furono anche le sue traduzioni di opere patristiche, in particolare le omelie di Severo di Antiochia, e di scritti filosofico-scientifici, tra cui si segnala una cospicua serie di composizioni di Galeno.

[53] Edizione: *Jacobi Edesseni Hexaemeron seu in opus creationis libri septem*, a cura di J.-B. Chabot, CSCO 92, Paris 1928; traduzione latina: *Jacobi Edesseni Hexaemeron seu in opus creationis libri septem*, a cura di A. Vaschalde, CSCO 97, Paris 1932.

[54] Edizioni e traduzioni inglesi (parziali): *Scholia on Some Passages of the Old Testament by Mar Jacob, Bishop of Edessa*, a cura di G. Phillips, London-Edinburgh 1864; *The Books of Samuel in the Syriac Version of Jacob of Edessa*, a cura di A. Salvesen, Leiden-Boston-Köln 1999.

cano, Syr. 103[55]; infine, di interesse per l'esegesi sono anche due delle sue *Lettere*[56].

Il suo metodo esegetico ricorda in parte il modo di procedere di Daniele di Salah, dove al senso letterale fa seguito un'interpretazione ulteriore, dai due autori definita espressione di un significato "più alto"[57]. Ad esempio, spiegando il Leviatan di cui parla Giobbe 3,8, Giacomo distingue una lettura "fattuale" (*suʿrânâ'it*), vale a dire relativa ai fatti in quanto tali, da una lettura "spirituale" (*ruḥânâʾit*) o "più alta" (*metʿallyânâʾit*):

> È evidente che questa parola si applica, nel senso fattuale (*suʿrânâʾit*), al grande drago dei mari, mentre nel senso spirituale (*ruḥânâʾit*) e più alto (*metʿalyânâʾit*) s'innalza verso la contemplazione (*teʾoryâ*) del grande drago Satana che catturerà il Cristo e lo ucciderà quando verrà in maniera visibile sulla terra[58].

Il passo appena citato si trova in un contesto in cui l'interlocutore di Giacomo lo interroga su tre esseri menzionati nel libro di Giobbe. Egli, dunque, argomenta prima soffermandosi sul significato letterale dei loro nomi, ricorrendo alle proprie conoscenze dell'ebraico come anche ad alcuni elementi di sapienza profana; successivamente, come nel caso del Leviatan, va oltre, offrendone un'interpretazione "spirituale-ulteriore" che discerne nel passo una prefigurazione della vicenda di Cristo che avrà da confrontarsi con il male.

[55] Cf. D. Kruisheer, "Ephrem, Jacob of Edessa, and the Monk Severus. An Analysis of Ms. Vat. Syr. 103, ff. 1-72", in *Symposium Syriacum VII*, pp. 599-605.

[56] Edizione: W. Wright, "Two Epistles of Mar Jacob, Bishof of Edessa", in *Journal of Sacred Literature and Biblical Record* n.s. 10 (1867), pp. 439-461; traduzione francese: F. Nau, "Traduction des lettres XII et XIII de Jacques d'Édesse (exégèse biblique)", in *Revue de l'Orient Chrétien* 10 (1905), pp. 197-208; 258-282.

[57] Cf. L. Van Rompay, "Developement of Biblical Interpretation", pp. 561-562; B. Chiesa, *Filologia storica*, p. 113, n. 171.

[58] Giacomo di Edessa, *Lettere* 13,6, in F. Nau, "Traduction des lettres XII et XIII", p. 265.

L'importanza del testo e delle sue forme

L'interpretazione a due livelli, tuttavia, non è un tratto costante dell'esegesi di Giacomo di Edessa. In molti casi egli si ferma al primo significato, e comunque la materialità del testo conserva una sua importanza primaria. Giacomo ne dà prova in primo luogo intraprendendo la revisione della versione siriaca dell'AT, di cui si è detto. Come già Filosseno, egli contraddice dunque quella semplificazione che classifica l'approccio siro-occidentale come poco attento alla storia e alla lettera, e più propenso a un'allegoria che lascia in secondo piano il testo[59]. Invece, come i siro-orientali, anche Giacomo si occupa innanzitutto della realtà storico-letterale dei brani presi in esame[60]; e il più delle volte – vale a dire dove non strettamente necessario – si ferma al primo significato dei racconti, che illustra attingendo alle sue conoscenze linguistiche, storiche e geografiche, dando prova della sua non comune cultura. Qui i retaggi dell'eredità antiochena sono ben evidenti.

Di ciò troviamo varie attestazioni nella medesima lettera da cui è tratto il passo citato poc'anzi. Ad esempio, laddove il suo interlocutore lo interroga sull'identificazione, da alcuni proposta, del figlio della vedova di Sarepta risuscitato da Elia (cf. 1Re 17,17-24) con Giona: Giacomo rifiuta tale opinione, non trovando nei testi argomenti sufficienti per confermarla e non prestando un credito incondizionato alla testimonianza della tradizione, nella fattispecie a un testo attribuito a Epifanio di Salamina. Poco oltre il medesimo interlocutore gli sottopone una questione testuale: in Giona 3,4 l'originale ebraico e la versione

[59] Semplificazione indebita anche della tradizione alessandrina in genere, se si pensa all'opera filologica portata a termine da Origene con la redazione delle *Esaple*.

[60] Un punto di contatto tra le due tradizioni relativamente alla storia dei testi biblici è l'idea che essi siano il frutto di una riscrittura dei testi originali andati perduti o comunque seriamente danneggiati durante l'esilio babilonese (cf. Giacomo di Edessa, *Lettere* 13,15; Teodoro Bar Koni, *Libro degli scolii* 4,7).

siriaca parlano di "quaranta giorni" da Dio concessi a Ninive per la conversione, ma vi è anche una tradizione, attestata dai LXX, che parla di "tre giorni". Nel rispondere Giacomo mostra attenzione al testo e perizia filologica:

> Quanto ai "quaranta" o ai "tre gioni", ti dirò che nelle tradizioni rinvenibili presso i greci, si trova scritto "tre giorni" e non "quaranta". E sappi che io preferisco "tre giorni" perché questo è più degno di meraviglia e più stupefacente per il popolo, e ciò lo avrebbe condotto più velocemente al timore e alla conversione, piuttosto che un intervallo di quaranta giorni, che avrebbe lasciato troppo tempo e avrebbe potuto condurre a pensare che la cosa non era degna di fede[61].

Per trovare una risposta al quesito proposto, Giacomo confronta le versioni di cui è a conoscenza, come abbiamo osservato in vari autori siro-orientali. Quindi sceglie, optando per la soluzione che ritiene più ragionevole nell'economia del racconto.

Un altro interessante esempio a riprova della sua perizia filologica ci è offerto poco oltre, in un passo dove Giacomo contesta l'opinione, tradizionale tra i siri, secondo cui la prima lingua parlata dagli esseri umani sarebbe stato l'aramaico e non l'ebraico. A riprova della sua tesi, che dunque contesta la sua stessa tradizione, adduce un passo biblico inequivocabile, la cui analisi egli riprende da Eusebio di Emesa, esplicitamente menzionato, del quale dice:

> Egli conferma la sua parola [che l'ebraico sia la prima lingua] appoggiandosi sui nomi degli uomini che hanno preceduto il diluvio e soprattutto appellandosi alla parola detta da Adamo a sua moglie Eva: *La si chiamerà donna (*'attâ*) perché dall'uomo (*gabrâ*) è stata tratta* (Gen 2,23). Che senso può avere questa frase per colui che considera l'aramaico come prima lingua?

[61] Giacomo di Edessa, *Lettere* 13,8, p. 269.

> Lo dica e lo esponga, e poi ripeta dopo di noi, se lo vuole, questa medesima frase come è detta in ebraico: *La si chiamerà donna (*'âshâ*) perché dall'uomo (*'ish*) è stata tratta*. Gli ebrei, infatti, chiamano l'uomo *'ish* e la donna *'âshâ*, fatto da cui si deduce che Adamo parlava l'ebraico, lui che fece questa frase e disse: *La si chiamerà donna (*'âshâ*) perché dall'uomo (*'ish*) è stata tratta*[62].

In taluni casi, proprio in difesa della lettera e del suo valore primario, Giacomo stupisce, mostrandosi più fedele alla tradizione antiochena che a quella alessandrina, secondo una classificazione che, ancora una volta, mostra tutta la sua limitatezza. Il punto è costituito da uno dei passi più sensibili sulla questione, vale a dire l'interpretazione del Cantico dei cantici. Interrogato sul significato del passo 3,7-8, Giacomo afferma che non c'è nulla da spiegare oltre il significato letterale, ma intuendo che il suo interlocutore si attende un senso ulteriore, continua:

> Se tu me ne chiedi la comprensione spirituale (*sukâlâh ruḥânâyâ*) e la contemplazione del suo [senso] più alto (*te'oryâ d-met'alyânuteh*) – cosa che ritengo tu non mi chieda[63] – ti rimando a un uomo che ti informerà al mio posto e ti istruirà facilmente, più di quanto non lo potrebbe la mia piccolezza. Prendi Gregorio di Nissa e studia il poema da lui composto contro coloro che muovono guerra al Cantico dei cantici di Salomone; troverai e avrai pace[64].

Pur non negando la possibilità di un'interpretazione allegorica del Cantico, qui almeno egli non la persegue, preferendo rimandare il suo interlocutore a Gregorio di Nissa.

[62] *Ibid.* 13,14, p. 274.
[63] La traduzione francese "ce que je ne crois pas", benché corretta, potrebbe trarre in inganno, suggerendo che Giacomo non creda che al Cantico possa essere applicata una lettura ulteriore (cf. F. Nau, "Traduction des lettres XII et XIII", p. 276).
[64] Giacomo di Edessa, *Lettere* 13,16, p. 276.

Alla spiegazione storico-letterale segue in alcuni casi un secondo livello interpretativo, che, comunque, ha nel testo il suo punto di partenza. Le particolarità delle forme testuali, debitamente interrogate, aprono a una comprensione interiore. A ciò Giacomo procede ponendosi, e ponendo al testo e al suo interlocutore, una serie di domande, secondo un metodo già osservato in autori quali Narsai e Giacomo di Sarug.

Interrogare il testo è dunque un procedimento essenziale all'attività ermeneutica, come il nostro autore mostra in vari punti della sua opera; ad esempio, ancora nella lettera tredicesima, dove, dopo aver ricordato la prima questione postagli dal suo interlocutore a proposito di Genesi 15,13, esordisce con una serie di altre domande volte a evidenziare le "cause" dell'agire di Abramo e di Dio nei suoi confronti. Giacomo è infatti convinto che dietro ogni narrazione, o dietro ogni sua forma, vi sia una causa che va ricercata e messa in luce, essendo questo l'obiettivo dell'attività ermeneutica:

> Vi è certamente una causa (*ʿeltâ*) a questa parola detta da Dio ad Abramo, e questa non è stata da lui proferita senza ragione, né scritta senza utilità nel libro divino. Quando si vuole approfondire quest'ultimo e spiegarlo, non vi si trova una causa soltanto, ma cause numerose e varie. Per spiegarti ciò che tu domandi, mi riferirò anche, nelle mie spiegazioni, a molti altri fatti anteriori a quello a proposito del quale hai posto la tua domanda. Bisogna infatti, oltre le domande che tu poni, chiedersi ancora: "Perché Dio ha scelto Abramo, fra tutti gli uomini che erano sulla terra a quel tempo? Perché l'ha scelto a Ur dei Caldei? Quale fu la chiamata che Dio rivolse ad Abramo? Perché Abramo abbandonò la città di Ur insieme a Tareh, suo padre, e Nacor, e perché vennero ad Harran?". Ecco quattro cause che è necessario conoscere a proposito di

> quello che tu mi chiedi. Innanzitutto te le chiarirò, quindi ti rivelerò la causa di cui mi hai domandato[65].

Quindi passa a rispondere alle domande da lui stesso poste al testo e in seguito a quella indirizzatagli dal suo interlocutore. Tale modo di procedere lo porterà, ora semplicemente a elucidare i tratti meno evidenti del testo, sempre attenendosi al suo senso "fattuale", ora invece a ricercare un senso ulteriore, in qualche modo ispirato dalla lettera medesima, secondo un procedimento già osservato negli autori precedentemente analizzati. Un passo tratto dal *Commento all'Esamerone* potrà offrirne un'ulteriore illustrazione. Soffermandosi sulle parole pronunciate da Dio al momento della creazione dell'uomo, laddove egli dice "facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza", Giacomo rileva la particolarità di quest'ultimo atto dell'opera creazionale rispetto a quelli precedenti; partendo, dunque, da tale spia testuale, si avvia a una spiegazione ulteriore:

> Degna di ammirazione è anche qui, in modo particolare, l'ineffabile filantropia del Dio buono e la misericordia verso l'uomo, poiché anche con queste parole, che precedono e preparano il suo venire all'esistenza, sembra conferirgli onore particolare e grande, più che a tutte le creature sensibili che creò prima di lui. È scritto, infatti, che a proposito di quelle realtà [Dio] solo ordinò che fossero e furono, oppure ordinò che la terra e il mare producessero questo o quello, e queste producevano ciò che egli voleva. Riguardo invece alla [venuta] all'esistenza dell'uomo, lo Spirito autore scrisse e ci tramandò parole che assomigliano a quel rigirare di pensieri e a quei preparativi che gli uomini sono soliti fare nelle cose umane. *Facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza* (Gen 1,26), è infatti scritto che Dio abbia detto. Come uno che rigira i pensieri prima di passare all'opera, Dio per l'uomo consegna la parola al pensare, se deve agire oppure no.

[65] *Ibid.* 13,1, p. 200.

La peculiarità delle espressioni qui utillizzate aprono a interpretazioni diverse: la differenza nel procedere divino dice la superiorità dell'uomo rispetto al resto degli esseri creati; il plurale usato da Dio indica l'azione trinitaria, secondo un'intepretazione patristica tradizionale, e così via. Quindi Giacomo continua:

> *Facciamo l'uomo a nostra immagine* (Gen 1,26): non vi era alcun bisogno che dicesse questa parola! Per mostrare dunque in modo accurato e chiaro la necessità di questa parola, dirò così: Dio non avrebbe assolutamente detto questa parola se, a coloro cui è indirizzata, non fosse stato necessario che fosse detta. Ma lo Spirito, autore della Scrittura, pose questa parola per noi, perché giungesse fino a noi il significato misterico (*râzânâyutâ*) nascosto delle opere di Dio[66].

La difficoltà o la particolarità della lettera, è dunque segno della presenza di un "significato misterico", che l'interprete deve adeguatamente mettere in luce. Il processo ermeneutico giunge cosi a compimento.

Nonno di Nisibe

Nonno di Nisibe è una figura purtroppo ancora poco nota e studiata, ma che merita almeno un cenno in questo nostro itinerario[67]. Nacque verso la fine dell'VIII secolo nella regione di Nisibe. Parente del vescovo di Takrit, Abû Ra'ita dal quale fu probabilmente educato, fu ordinato diacono. Intorno all'815 si

[66] Id., *Commento all'Esamerone* 6, in *Jacobi Edesseni Hexaemeron*, CSCO 92, pp. 280-283.

[67] Per una presentazione, cf. S. H. Griffith, "The Apologetic Treatise of Nonnus of Nisibis", in *Aram* 3 (1991), pp. 115-138.

recò in Armenia su invito del re Ashot, per discutere con Abû Qurra che voleva convincerlo ad accettare la cristologia calcedonese. Nonno ebbe la meglio nel confronto e restò per qualche tempo in Armenia, dove compose il suo *Commento al Vangelo di Giovanni*. Nell'821/822 era di nuovo in Mesopotamia e negli anni 847-862 conobbe un periodo di prigionia sotto il califfo Ja'far. Morì poco dopo aver partecipato al concilio armeno di Shirakawan nell'862.

Della sua produzione letteraria ci restano: il *Trattato apologetico*[68], sua opera maggiore; il *Commento al Vangelo di Giovanni*, composto in arabo, ma pervenutoci solo in armeno; un *Trattato contro Tommaso di Marga*; e due lettere.

Come già Giacomo di Edessa e gli autori di cui si dirà in seguito, Nonno mostra di disporre di un'accurata formazione filosofica, in particolare aristotelica, che seppe mettere a frutto nell'interpretazione della Scrittura. Ciò è fra i tratti più caratteristici di tale esegesi di scuola rispetto alla coeva tradizione siro-orientale. Benché anche in Persia non mancassero personalità dedite allo studio dei classici greci, è nei monasteri siro-occidentali che questo portò i suoi frutti più maturi, ed è qui che tale sapere filosofico fu più chiaramente posto al servizio dell'esegesi e della teologia, come appare in modo eloquente nel nostro autore.

Nonno non può dunque essere considerato un esegeta di professione, tuttavia un passo del suo *Trattato apologetico* merita particolare considerazione perché offre un'interessante riflessione sulla metodologia interpretativa da applicare alla Scrittura, dove particolarmente evidente è l'intersezione con l'ermeneutica filosofica. Dopo aver enumerato i fondamenti della conoscenza religiosa, vale a dire la Scrittura rivelata da Dio, le "nozioni comuni" (concetto aristotelico) e le realtà in se stesse, Nonno afferma:

[68] Edizione e traduzione latina: Nonnus de Nisibe, *Traité apologétique*, a cura di A. Van Roey, Louvain 1948.

> È bene per noi – per quanto ne sono capaci la forza e la parola – recare aiuto alla parola di Dio … E questo deve accadere, per quanto ci è possibile, muovendo da ciò che le nozioni comuni in qualche modo confermano, a vantaggio di coloro che si oppongono alla sacra Scrittura. Come l'albero è conoscibile dai suoi frutti da parte di coloro che non possono conoscerlo da se stesso o dai suoi rami e dalle sue foglie, così le realtà nascoste [sono conoscibili] a partire dalle realtà rivelate. Come l'anima e l'intelletto [sono conoscibili] dalle loro operazioni e dalle loro proprietà, così Dio [lo] è dalle sue creature[69].

Le affermazioni di Nonno mostrano un tratto peculiare che vale la pena almeno di menzionare. Innanzitutto l'idea che la parola di Dio, intesa qui nel senso di "Scrittura", abbia bisogno dell'aiuto dell'uomo, vale a dire dell'interpretazione, che resta una mediazione necessaria. Quindi, che in questa elaborazione si debba fare uso delle "nozioni comuni", perché in esse, cioè nelle realtà manifeste, vi è una via che conduce alle realtà nascoste. Si potrebbe qui scorgere semplicemente una riformulazione dell'antica idea efremiana della creazione come luogo della rivelazione, ma si deve notare il linguaggio ormai mutato: non si parla solo di creazione, bensì anche di "nozioni" che, come si diceva, rimandano alla filosofia e dunque al ragionamento. Nonno sembra incoraggiare a usare nell'esegesi, come aiuto alla parola di Dio, il frutto dell'intelligenza, e dunque tutto quello che la ricerca umana ha saputo produrre. A ciò quindi aggiunge un'altra considerazione importante: tale fatica di spiegare la parola di Dio servendosi delle "nozioni comuni" sarà a vantaggio di quanti "si oppongono" alla Scrittura. Nonno sembra invitare a esprimere i contenuti della fede in un linguaggio che sia comprensibile anche a chi non crede. La creazione, ad esempio,

[69] Nonno di Nisibe, *Trattato apologetico* 3,2, in Nonnus de Nisibe, *Traité apologétique*, pp. 21-22.

è una parola di Dio areligiosa, vale a dire non mediata da alcun linguaggio specifico e quindi comprensibile anche per chi non ha fede. Analogamente, vi è una spiegazione della Scrittura, crede Nonno, che, facendo appello alle "nozioni comuni", può essere compresa da chiunque, anche da chi non fosse iniziato al linguaggio specifico di un sistema religioso.

Mosè (Severo) Bar Kefa

Severo Bar Kefa, o Mosè com'è più comunemente noto, è un altro dei grandi autori siro-occidentali, fecondo e originale; è forse qui la ragione per cui egli è stato il primo siriaco a essere tradotto in lingua latina in epoca moderna, ad opera dell'orientalista lovaniense Andreas Masius († 1573), la cui versione sarà poi ripresa nella *Patrologia* di Migne. Mosè nacque a Balad, nei pressi di Mosul, verso l'813 ed entrò nel vicino monastero di Mar Sergio. Nell'863 fu fatto vescovo di Mosul, Bet Raman e Bet Kiyonaya, prendendo il nome di Severo. Morì nel 903.

Di lui ci resta una cospicua mole di opere, poche delle quali sono a tutt'oggi edite, mentre altre di cui abbiamo notizia sono andate perdute. I temi trattati spaziano dalla storia, alla teologia, alla liturgia. Fra gli scritti più specificamente esegetici si annoverano il *Commento all'Esamerone*[70] e il *Commento al Paradiso*[71]. Compose anche probabilmente commenti a tutti i

[70] Traduzione tedesca: *Der Hexaemeronkommentar des Moses bar Kepha* I-II, a cura di L. Schlimme, GOS 14, Wiesbaden 1977.

[71] Si tratta del testo tradotto in latino da Masius e successivamente inserito nella PG 111,481-608, a tutt'oggi non è ancora edito il testo siriaco. Per una traduzione italiana (dal latino) di una parte dell'opera, si veda B. Chiesa, "Gen 2,15-3,24 nella più antica esegesi giudeo-araba", in *Atti della VI Settimana di Studi "Sangue e antropologia nella teologia". Roma 23-28 novembre 1987*, a cura di F. Vattioni, Roma 1989, pp. 1079-1095.

libri dell'AT[72] e del NT[73], di cui poco però è giunto sino a noi e spesso in maniera frammentaria[74].

Secondo alcuni studiosi, Mosè rappresenterebbe il culmine dell'esegesi siro-occidentale, divenendo anche un modello per i successori. I tratti che innanzitutto colpiscono nella sua riflessione sono l'ampia cultura e l'apertura anche verso altre tradizioni. Nel suo *Commento all'Esamerone* e nell'introduzione del *Commento ai Salmi* menziona esplicitamente un ampio spettro di autorità: i cappadoci; gli alessandrini Origene, Atanasio e Cirillo; gli antiocheni Giovanni Crisostomo e Teodoreto di Cirro; e poi ancora Eusebio di Cesarea, Ireneo di Lione, Ippolito di Roma e ovviamente Severo di Antiochia; i siriaci Efrem, Giacomo di Sarug, Giacomo di Edessa, Filosseno di Mabbug, Severo Sebokt e Zenobio. Cita anche "Teodoro il Nestoriano", cioè di Mopsuestia, di cui a volte sa apprezzare l'esegesi storico-letterale cui ha accesso attraverso i commentatori siro-orientali, in particolare Isho'dad, cui il nostro autore attinge spesso nella sua esegesi. Si tratta dunque di un autore di ampie vedute che, come già altri prima di lui, varca i confini della propria tradizione; la novità con Bar Kefa è che ora tali debiti sono dichiarati senza remora alcuna.

Il suo orientamento esegetico è in sostanziale continuità con la linea perseguita dai predecessori siro-occidentali, tra attenzione alla lettera e ricerca del senso ulteriore. Al pari di Giacomo di

[72] Edizione e traduzione tedesca dell'introduzione del *Commento ai Salmi*: *Eine jakobitische Einleitung in den Psalter in Verbindung mit zwei Homilien aus dem grossen Psalmenkommentar des Daniel von Ṣalaḥ*, a cura di G. Diettrich, Giessen 1901, pp. 1-127; cf. anche J.-M. Vosté, "L'introduction de Moše bar Kepa aux Psaumes de David", in *Revue Biblique* 38 (1929), pp. 214-228.

[73] Edizioni e traduzioni: *Der Johanneskommentar des Moses bar Kepha* I-IV, a cura di L. Schlimme, GOS 18, Wiesbaden 1978-1981; *Mose bar Kepha und seine Paulinenauslegung nebst Edition und Übersetzung des Kommentars zum Römerbrief*, a cura di J. Reller, GOS 35, Wiesbaden 1994.

[74] A ciò ci aggiunga che molti testi sono ancora inediti. Sulla tradizione manoscritta dei commenti neotestamentari, si veda J. C. McCullough, "Early Syriac Commentaries", pp. 25-27.

Edessa, anche Mosè mostra grande perizia nell'analisi dei testi biblici nella loro materialità. Si sofferma sulle particolarità testuali delle versioni dei LXX, di Simmaco e di Teodozione, come anche sulle caratteristiche della lingua ebraica. Affronta alcune questoni di attribuzione dei libri biblici, come il Salterio. Si interessa ai titoli dei salmi, confrontando le versioni ebraica, greca e siriaca, come anche le diverse divisioni e numerazioni. Anche per Mosè, il senso ulteriore può scaturire solo da un'attenta analisi e approfondimento della lettera.

In difesa dell'allegoria

Quanto già detto per l'approccio ermeneutico di Giacomo di Edessa vale anche per Mosè. Mi limito dunque a una breve considerazione supplementare circa la terminologia relativa ai livelli dell'interpretazione, per i quali il nostro autore utilizza quattro avverbi che parrebbero descrivere altrettanti approcci al testo: "corporalmente" (*gušmânâ'it*), "fattualmente" (*suʿrânâ'it*), "spiritualmente" (*ruḥânâ'it*) e "allegoricamente" (*pelle'tânâ'it*). Ma in realtà, osservando l'uso che Mosè fa di tali locuzioni, sembra più appropriato indenderle come coppie di sinonimi: i primi due avverbi descrivono l'approccio letterale-storico, mentre gli ultimi due quello spirituale-allegorico o, come lo aveva definito Giacomo di Edessa, "più alto".

Una dimostrazione di ciò si ritrova nell'introduzione del *Commento ai Salmi*, dove Mosè illustra anche le ragioni per cui non si può fare a meno di un'esegesi che vada oltre quella letterale:

> Alcuni eretici dicono che non è giusto commentare (radice *p š q*) i libri dell'Antico [Testamento] spiritualmente (*ruḥânâ'it*) e allegoricamente (*pelle'tânâ'it*) e accusano quanti li commentano spiritualmente. Ma se i libri dell'Antico [Testamento] dovessero essere commentati – come dicono tali eretici – solo

> corporalmente (*gušmânâ'it*) e fattualmente (*su'rânâ'it*), senza essere commentati spiritualmente e allegoricamente, allora ne deriverebbero inevitabilmente una serie di assurdità. Primo: se i libri dell'Antico [Testamento] fossero privati dei commenti spirituali, allora essi non sarebbero altro che semplici storie. Secondo: se i libri dell'Antico [Testamento] fossero svuotati dei commenti spirituali, essi verrebbero anche svuotati delle intuizioni spirituali dello Spirito santo. Terzo: se vengono svuotati dei commenti spirituali, accade che li [interpretiamo] al modo di Mani e di Marcione i quali dicevano che l'Antico Testamento non [proviene] dal Padre del Cristo[75].

Mosè dunque difende la legittimità di una lettura spirituale-allegorica, qui relativamente all'AT, offrendo anche tre ragioni a sostegno della sua tesi. La prima è che solo questo genere di ermeneutica può consentire a quei racconti di superare il loro puro carattere storico, vale a dire il loro essere circoscritti in un ambito spazio-temporale definito e limitato. La seconda è che quei testi contengono "intuizioni spirituali" che sono in attesa di essere colte, e questo è possibile solo tramite un genere di esegesi spirituale. La terza è quella cristologica, tipica della tradizione siro-occidentale come abbiamo osservato già in Giacomo di Sarug, e sostiene che solo un'esegesi spirituale-allegorica può consentire l'individuazione nelle pagine dell'AT delle prefigurazioni del Cristo di cui il NT è la rivelazione ultima, dando dunque unità alla Scrittura ed evitando l'eresia di Mani e di Marcione.

Con ciò Mosè non intende legittimare un approccio a discapito dell'altro. Ambedue i livelli di lettura restano necessari nella loro complementarietà. Se infatti egli critica quanti non ritengo-

[75] Mosè Bar Kefa, *Commento ai Salmi*, Introduzione. Come fa già Chiesa (cf. B. Chiesa, *Filologia storica*, p. 131), per questo passo seguo il testo riportato da Vosté che corregge Diettrich (cf. J.-M. Vosté, "L'introduction de Moše bar Kepa aux Psaumes de David", p. 219).

no appropriata all'AT l'intepretazione spirituale-allegorica, d'altra parte afferma chiaramente che questa non deve prescindere da quella letterale. È quanto afferma in un altro passo dell'introduzione al *Commento ai Salmi*:

> Vi sono alcuni commentatori (*mpašqâne*) che operano commentando i salmi solo corporalmente, altri commentatori invece solo spiritualmente. Altri commentatori, infine, commentano corporalmente e spiritualmente insieme, secondo il modo in cui si deve commentare [anche] tutto il resto dell'Antico Testamento[76].

I due approcci sono chiaramente ammessi come necessari e complementari. Tutto l'AT deve essere dunque letto secondo il duplice registro della lettera e dello spirito.

Dionigi (Giacomo) Bar Salibi

Con Dionigi Bar Salibi lasciamo il primo millennio, al quale ci siamo fermati trattando dei siro-orientali, e ci affacciamo su una nuova epoca. Questo sconfinamento si impone per l'eccezionalità delle due figure di cui ci occuperemo, esponenti maggiori di quello che si è soliti chiamare "rinascimento" della letteratura siro-occidentale, dei secoli XII-XIII. Giacomo nacque a Melitene all'inizio del XII secolo, dove in un primo tempo sembra aver esercitato la carriera di retore. Nel 1154 fu fatto vescovo di Marʿash (Germanicia) in Cilicia, cambiando il suo nome in Dionigi, e nel 1155 gli fu affidata anche la diocesi di Mabbug

[76] Mosè Bar Kefa, *Commento ai Salmi*, Introduzione 29, in J.-M. Vosté, "L'introduction de Moše bar Kepa aux Psaumes de David", p. 227.

in aggiunta alla propria. Lo stesso anno la città di Marʿash fu attaccata dagli armeni e Dionigi fu fatto prigioniero. Riuscito a evadere, si ritirò nel monastero di Kalisna; quindi nel 1167 gli fu affidato il seggio episcopale di Amida, dove morì nel 1171.

Dionigi è tra gli autori siri più produttivi e versatili. Scrisse di teologia, di diritto, di storia e di filosofia. Fu anche un prolifico polemista, ma si distinse in particolare per la sua opera di commentatore: dei padri (i cappadoci, Dionigi l'Areopagita, Severo di Antiochia, Pietro di Callinico ed Evagrio Pontico), della liturgia (con un importante *Commento alla liturgia*, oltre a un manuale sulla confessione e una *Spiegazione del Simbolo di Nicea* e di altre formule di fede), di alcuni scritti filosofici (in particolare l'*Isagoge* di Porfirio e varie opere aristoteliche) e delle Scritture (realizzando l'opera esegetica più vasta della tradizione siriaca). I suoi commentari, ancora in gran parte inediti, coprono buona parte dei libri biblici, e costituiscono, insieme alle *Omelie metriche* di Giacomo di Sarug, l'opera esegetica di rifierimento della chiesa siro-ortodossa. La novità più significativa di questo autore è che compose un doppio commento, letterale e spirituale, a quasi tutto l'AT[77] e un unico commento all'intero NT[78]. Anche se i suoi scritti si presentano spesso come compilazioni di tradizioni precedenti, nondimeno restano preziosi, sia per-

[77] Edizione del commento (letterale) a Qohelet: *Syrische Katenen aus dem Ecclesiastes-Kommentar des Theodor von Mopsuestia*, a cura di W. Strothmann, GOS 29, Wiesbaden 1988. Edizione del commento (spirituale) al Qohelet: *Kohelet-Kommentar des Dionysius bar Ṣalībī. Auslegung des Septuaginta-Textes*, a cura di W. Strothmann, GOS 31, Wiesbaden 1988. Edizione e traduzione (parziale) del commento ai Salmi: S. D. Ryan, *Dionysius Bar Salibi's Factual and Spiritual Commentary on Psalms 73-82*, Paris 2004. Per una presentazione completa delle edizioni e degli studi sui commenti all'AT, cf. S. D. Ryan, *Dionysius Bar Salibi's Factual and Spiritual Commentary*, pp. 18-25; L. Van Rompay, "Developement of Biblical Interpretation", p. 573.

[78] Edizioni e traduzioni: *Dionysii Bar Ṣalībī Commentarii in Evangelia* I/1-2, a cura di I. Sedláček e J.-B. Chabot, CSCO 15-16, 77 e 85, Romae-Parisiis-Lipsiae 1906-1922; *Dionysii Bar Ṣalībī Commentarii in Evangelia* II/1-2, a cura di A. Vaschalde, CSCO 95 e 98, 113-114, Parisiis-Lovanii 1931-1940; *Dionysii Bar Ṣalībī Enarratio in Ioannem* I-IV, a cura di R. Lejoly, Dison 1975; Dionysius Bar Ṣalībī, *In Apocalypsim, Actus et Epistulas Catholicas*, a cura di I. Sedláček, CSCO 53 e 60, Romae-Parisiis-Lipsiae 1909-1910.

ché non mancano comunque di originalità, sia perché spesso ci conservano tradizioni altrimenti perdute. Dionigi si rifà, infatti, a un'amplissima gamma di autori precedenti, attingendo anche al di fuori del proprio ambito teologico-confessionale. Per il commento letterale, ad esempio, non si fece scrupolo di riprendere neppure l'insegnamento teodoriano, direttamente o il più delle volte passando per Isho'dad di Merw e per altri esegeti siro-orientali.

Un commento doppio e distinto per l'AT

Quella del doppio commento ai libri dell'AT, che i manoscritti riproducono su colonne parallele, è la novità più significativa dell'opera esegetica di Dionigi. Nella sostanza del suo metodo esegetico egli fa sue le istanze di Mosè Bar Kefa, che spesso riprende pedissequamente. Ma la rivendicazione di quest'ultimo di un doppio approccio all'AT, che abbiamo osservato nell'introduzione al suo *Commento ai Salmi*, in Dionigi raggiunge un grado ulteriore di elaborazione anche formale, esprimendosi appunto in un duplice commentario: uno "fattuale" (*su'rânâyâ*), cioè letterale-storico, e l'altro "spirituale" (*ruḥânâyâ*) o "misto" (*mpatkâ*), com'è in alcuni casi presentato dallo stesso autore[79]. Varianti si registrano per Geremia, le Lamentazioni e alcuni salmi, dove i commenti diventano tre, e per il Siracide, che è oggetto di un unico commento[80]. Possiamo dunque affermare che

[79] La ragione per cui Dionigi chiami questo secondo commento a volte "spirituale" e altre volte "misto" non è ben chiara; ambedue i termini comunque indicano il secondo genere di commento, vale a dire quello non letterale.

[80] Per una presentazione dettagliata, cf. S. D. Ryan, *Dionysius Bar Salibi's Factual and Spiritual Commentary*, pp. 26-32. Finché non disporremo di edizioni critiche che tengano conto dell'intera tradizione manoscritta non sarà tuttavia possibile accertare l'esatta consistenza dell'attività esegetica di Dionigi e soprattutto l'esatta forma che egli diede alle sue opere. Inoltre a volte egli sembra riferirsi a commentari la cui estensione non corrisponde a quella a noi nota, suscitando il sospetto che alcuni testi siano andati

nell'opera di Dionigi giunge a maturazione quel processo di integrazione dei due approcci esegetici, letterale e spirituale, che abbiamo osservato come tipico della tradizione siro-occidentale. Ambedue i metodi di lettura sono dichiarati legittimi e necessari nella spiegazione dell'AT e tale necessità riceve anche una forma visibile nel commentario doppio e distinto.

Due esempi, che attingo dai testi editi, potranno offrire un'idea del modo di procedere di Dionigi. Il primo è tratto dall'inizio del *Commento al Qohelet*, per il quale l'analisi fattuale si limita alla spiegazione del nome dell'autore:

> *Parole di Qohelet figlio di Davide* (Qo 1,1). Ecco, questo è il titolo del libro, da cui si conosce il suo autore; esso chiama Salomone "Qohelet", cioè "colui che raduna"[81].

Il commento spirituale è invece decisamente più ampio:

> *Parole di Qohelet figlio di Davide* (Qo 1,1). Tramite il libro dei Proverbi, lo Spirito ci ha istruito circa la sapienza e ci ha spinti verso quelle cose che avvicinano a essa, perché la amiamo e la acquistiamo. Qui, invece, nel libro del Qohelet, lo Spirito distrugge i piaceri mondani e il desiderio del mondo, e rivela che le brame sono passeggere; purifica l'anima dai piaceri vergognosi e non le consente di compiacersi nelle realtà che passano, ma [la spinge] a desiderare le realtà spirituali – quelle che sono nel luogo della gloria[82] – e la bellezza conoscibile, immortale e che unisce a Dio. Qohelet è "colui che chiama insieme", cioè "colui che raduna". Salomone, infatti, volendo che fossimo edificati e istruiti come popolo, chiamava il popolo ad ascoltare la sua sapienza; e per questo è stato chiamato

perduti e che quello che noi conosciamo consista in uno stadio testuale di un'opera che conobbe più di una redazione (cf. *ibid.*, pp. 39-42).

[81] Dionigi Bar Salibi, *Commento fattuale a Qohelet* 1,1, in *Syrische Katenen*, p. 2.

[82] Letteralmente: "nelle glorie delle glorie".

> Qohelet, cioè "colui che raduna" l'intelletto di coloro che ascoltano[83].

Nel primo commento, dunque, Dionigi si sofferma esclusivamente sul significato etimologico del nome attribuito all'autore, cioè Qohelet. Nel secondo, invece, si occupa del suo significato complessivo: il rapporto di questo libro con quello che lo precede, i Proverbi, e il suo particolare orientamento ascetico, vale a dire la sua utilità per la lotta contro i vizi e in vista del desiderio della bellezza eterna e della comunione con Dio. Alla fine, ritornando all'etimologia del nome che Salomone si attribuisce, Dionigi offre anche per questo particolare un'interpretazione ascetica. Ciò costituisce un elemento di raccordo tra i due commenti e, soprattutto, offre un esempio di come i due approcci possano integrarsi.

Il secondo esempio è tratto dal *Commento ai Salmi*. Si tratta del salmo 82, per il quale Dionigi redige due commenti: quello "fattuale" e un secondo che indica come "misto". Qui, come anche altrove, egli non si sofferma su tutti i versetti; soprattutto nel commento fattuale glossa solo quei passi che a suo parere necessitano di un chiarimento. Per il primo versetto, ad esempio, abbiamo entrambi i commenti che possiamo confrontare. In quello fattuale, dopo aver introdotto la tematica dicendo che il salmista "ammonisce i sacerdoti e i giudici del popolo, affinché non commettano ingiustizia nel loro giudicare i poveri" – interpretazione che è desumibile dall'insieme del salmo – continua:

> *Nell'assemblea degli angeli* (Sal 82,1): chiama i giudici "angeli" a motivo del rango della loro carica di giudici. Dice poi "nell'assemblea", [riferendosi] al fatto che si riunivano e giudicavano, per dire che è pronto a giudicarli e a esporre il loro male.

[83] Dionigi Bar Salibi, *Commento spirituale a Qohelet* 1,1, in *Kohelet-Kommentar*, p. 1.

> Il greco, invece di "angeli", dice "dèi", ciò perché anche i sacerdoti e i giudici erano onorati con questo nome[84].

Nel commento misto, invece, abbiamo un'interpretazione cristologica del salmo:

> *Dio sta nell'assemblea degli angeli* (Sal 82,1): quando si incarnò. Gli "angeli" sono gli ebrei e i sacerdoti, come [attesta] il passo in cui [si dice]: *Angelo del Signore è il sacerdote* (Mal 2,7).
> *E in mezzo agli angeli giudicherà* (Sal 82,1): li giudica con un rimprovero, come nel passo in cui [dice]: *Guai a voi scribi*, eccetera (Mt 23,25) e li rimprovera. Infatti, Dio non sta in mezzo agli angeli[85].

La differenza tra i due approcci è evidente: nel primo caso, il commento si limita alla spiegazione dei termini impiegati, vale a dire all'identificazione dei personaggi chiamati in causa, cui segue una nota filologica relativa alla variante greca. Nel secondo commento, invece, l'autore procede a una vera a propria rilettura tipologica o allegorica, riferendo le espressioni prese in esame alla vicenda di Cristo; e così farà anche per il seguito del salmo.

I commenti al NT

Al NT Dionigi dedica un unico commento. Ciò concorre a chiarire ulteriormente la ragione del doppio commento per l'AT, vale a dire illustrare, oltre al senso storico delle narrazioni nel commento fattuale, un significato spirituale ulteriore, come abbiamo visto nel *Commento al Qohelet*, o un riferimento alla vicenda di Cristo,

[84] Id., *Commento fattuale ai Salmi* 82,1, in S. D. Ryan, *Dionysius Bar Salibi's Factual and Spiritual Commentary*, p. 142.
[85] Id., *Commento misto ai Salmi* 82,1; cf. S. D. Ryan, *Dionysius Bar Salibi's Factual and Spiritual Commentary*, p. 208.

come osservato nel *Commento ai Salmi*. Ciò è peraltro esplicitato nel già menzionato *Commento ai Salmi* di Mosè Bar Kefa. Per il NT, dunque, non c'è bisogno di una doppia spiegazione, essendo il senso letterale già riferito alla vicenda di Cristo.

Il commento procede analizzando i vari testi in modo abbastanza sistematico, spiegando i singoli versetti e proponendo soluzioni, spesso più di una, ai punti critici. Dionigi offre un'analisi dettagliata del Vangelo di Matteo, cui fa seguire la spiegazione di Marco e Luca solo per le pericopi assenti in Matteo o laddove egli ritiene che vi siano differenze degne di nota. Segue poi un ampio commento a Giovanni e glosse meno estese agli Atti degli apostoli, alle lettere cattoliche e all'Apocalisse. Non sono invece stati ritrovati i commenti alle lettere di Paolo che probabilmente anche redasse. Alcuni esempi potranno offrire un'idea del suo modo di procedere nell'analisi del NT.

Un primo passo interessante è la spiegazione di Matteo 1,19, dove Dionigi si confronta con l'atteggiamento di Giuseppe dinanzi alla scoperta della gravidanza di Maria. L'elemento critico rilevato da Dionigi è che questi sia dichiarato "giusto" nonostante la sua scelta di non ripudiare Maria, fatto che costituiva una disobbedienza alla legge:

> *Giuseppe suo sposo, essendo giusto, non volle ripudiarla* (Mt 1,19). Ora, viene detto "giustizia" il fatto di non opprimere né frodare alcuno, e colui che possiede [anche] un solo genere di giustizia, giustamente è detto giusto. Qui, invero, giusto è detto uno che è ornato di tutte le virtù. Ma ecco la giustizia di costui andava contro la legge che dice: *La tua mano sarà innanzitutto contro di lei* (Dt 13,9). Secondo quella giustizia che lo esortava a non ripudiarla, gli sovveniva l'idea di rimandarla in segreto. In che cosa, dunque, appare ancora la giustizia di Giuseppe? O egli riteneva santa la Vergine oppure adultera; e se era adultera, era bene che [la] ripudiasse e [la] accusasse; se invece era santa, [avrebbe dovuto] tenerla presso di sé e prendersi cura [di lei]. Invece egli era giusto e misericordio-

> so: la sua giustizia non gli consentiva di tollerare in casa sua un'adultera; e la misericordia gli consigliava di rimandarla in segreto. Dunque, *meditava di rimandarla in segreto*, per non essere ritenuto uno che vive con una colpevole e non essere trasgressore della legge; ma ciò ancora *in segreto* poiché, avendo misericordia di lei, [essa] non fosse ripudiata e condannata a morte … Altri dicono che la giustizia può essere di due modi: una è quella che dà a ciascuno secondo la sua fatica; l'altra è la grazia che non punisce coloro che fanno il male, ma ha misericordia. Così, anche il giusto è di due modi: uno secondo la legge, che ricompensa schiaffo con schiaffo (cf. Mt 5,38); un altro secondo il vangelo, che benedice coloro che lo maledicono (cf. Lc 6,28)[86].

Più avanti nel *Commento al Vangelo di Matteo* Dionigi propone per un medesimo passo una pluralità di interpretazioni possibili. Spiegando il significato del comando di Gesù ai discepoli di scuotere la polvere dai calzari nel caso in cui non siano accolti da coloro cui annunciano il vangelo, afferma:

> *Scuotete la polvere dai vostri piedi* (Mt 10,14): ciò per mostrare di non aver preso assolutamente nulla da loro, arricchendosi. Inoltre, avendo per essi percorso una lunga strada, in tal modo lasciassero loro una testimonianza della punizione che avrebbero ricevuto non avendo prestato ascolto. Inoltre, perché questo fosse un segno della fatica della strada sopportata per loro[87].

Infine un esempio in cui, dinanzi a un passo chiaramente metaforico, Dionigi offre due interpretazioni possibili, ambedue non letterali, ma molto diverse l'una dall'altra:

[86] Id., *Commento al Vangelo di Matteo* 1,13, in *Dionysii Bar Ṣalībī Commentarii in Evangelia* I/1, CSCO 15, pp. 73-74.
[87] *Ibid.* 10,14, in *Dionysii Bar Ṣalībī Commentarii in Evangelia* I/2, CSCO 77, p. 288.

> *I capelli del vostro capo sono tutti contati* (Mt 10,30): non [vuol dire] che [Dio] si mette a contare i capelli della capigliatura, ma intende mostrare l'esattezza grande della sua conoscenza e la sua cura per loro, e non solo per loro, ma anche per tutte le sue creature. Altri [dicono] che chiama *capelli del capo* le anime dei santi che [provengono] dalle genti, resi discepoli per mezzo del Cristo e dei suoi apostoli, e che il Cristo si è, come sua corona, intrecciati sul capo. E il fatto che *sono contati* significa che sono iscritti nel *libro della vita* (cf. Ap 13,18)[88].

Gesù qui chiaramente utilizza un'immagine, volendo indicare la cura che Dio ha per ogni essere creato. La prima spiegazione, dunque, tenendo conto del genere letterario metaforico, ne propone un'interpretazione figurata, non letterale. La seconda, è anch'essa una spiegazione non letterale, ma che va ben oltre quanto il testo sembra legittimamente ispirare, identificandosi con ciò che possiamo definire allegoria.

Anche per il NT, dunque, al quale Dionigi non dedicò un doppio commento ritenendo non indispensabile il doppio registro interpretativo come per l'AT, si osservano vari esempi in cui dal senso letterale egli muove verso interpretazioni spirituali e allegoriche di vario genere e grado.

Gregorio Barhebraeus

L'altra grande figura del rinascimento siriaco è Jamâl al-Dîn Abû l-Faraj Grigorios bar ʿEbrâyâ, comunemente noto come Barhebraeus[89]. Anche di lui siamo abbastanza ben informa-

[88] *Ibid.* 10,30, pp. 295-296.

[89] Si è a lungo ripetuto che il suo nome fosse dovuto a una presunta origine ebraica, essendo figlio di Aronne, un ebreo convertitosi al cristianesimo. Sembra invece che

ti[90]. Sappiamo che nacque nel 1226, anch'egli a Melitene. Seguì il resto della famiglia che, in seguito all'invasione mongola della città, si trasferì ad Antiochia, all'epoca in mano ai crociati. Nel 1244 prese l'abito monastico e, dopo un primo periodo di studi nella stessa Antiochia, si recò a Tripoli di Siria, per studiarvi medicina e logica alla scuola del siro-orientale Giacomo. Nel 1246, all'età di circa vent'anni, fu fatto vescovo di Gubas, vicino a Melitene, con il nome di Gregorio; e successivamente fu nominato vescovo della vicina Laqabbin, e poi di Aleppo, città dove non riuscì a entrare a causa della situazione politica, per cui si ritirò nel monastero di Mor Barsauma. Nel 1258 prese possesso della sede di Aleppo, ma già nel 1264 fu fatto mafriano dell'oriente, stabilendosi nel monastero di Mor Mattai, dove morì nel 1286.

Barhebraeus è ricordato soprattutto per due caratteristiche: la sua indole irenica ed ecumenica *ante litteram*, e la sua vasta e poliedrica cultura. Per il primo tratto, si narra che al suo funerale fossero presenti siro-orientali, greci, armeni e anche musulmani, e che il catholicos siro-orientale Yahballaha III decretò in suo onore un giorno di lutto e di astensione dal lavoro per tutti i cristiani. Per il secondo, invece, dalla lista delle sue opere redatta dal fratello Barsauma, sappiamo che scrisse di teologia, psicologia, storia, grammatica, astronomia, medicina, poesia, liturgia e aneddotica. Egli fu innanzitutto un sapiente ricapitolatore di tradizioni attinte un po' dovunque, nell'antico patrimonio cristiano, greco e siriaco, nella filosofia e nel

debba intendersi come un *laqab* derivato dal nome del villaggio di un avo del nostro; cf. J. Fathi-Cheloud, "L'origine du nom Bar ʿEbroyo: une vielle histoire d'homomymes", in *Hugoye* 4/1 (2001), pp. 7-43 (http://www.bethmardutho.org/index.php/hugoye/volume-index/124.html).

[90] Una raccolta di studi sull'autore è in: *Actes du Colloque "Barhebraeus et la renaissance syriaque" (Paris, décembre 2007)*, in *Parole de l'Orient* 33 (2008), pp. 19-198; si vedano anche i due repertori bibliografici: J.-M. Fiey, "Esquisse d'une bibliographie de Bar Hébraeus († 1286)", in *Parole de l'Orient* 13 (1986), pp. 279-312 ; H. Takahashi, *Barhebraeus. A Bio-Bibliography*, Piscataway NJ 2005.

patrimonio arabo-islamico, che ormai godeva di una propria consistenza e autonomia. Per i padri egli si rifà soprattutto a Evagrio, ai cappadoci, a Giovanni Climaco, a Dionigi l'Areopagita, a Ieroteo, a Isacco di Ninive, a Giovanni di Dalyata, solo per citarne alcuni[91]. Il suo capolavoro filosofico, il *Libro della crema della sapienza*, è un'enciclopedia della filosofia aristotelica, secondo l'interpretazione di Avicenna. La sua famosa grammatica, il *Libro dei raggi*, segue il modello della grammatica araba di al-Zamakhsharî († 1144). Per la medicina, redasse un sunto in siriaco del *Libro delle medicine semplici* di Abû Jaʿfar al-Ghâfiqî (XII secolo). Da Avicenna dipende essenzialmente per la sua opera di psicologia, redatta in arabo, intitolata *L'anima umana*. In ambito teologico, si segnalano soprattutto il *Candelabro dei santuari* (*Menorath qudše*), una sorta di summa della teologia siro-occidentale, l'*Ethicon* e il *Libro della colomba*, opere per la cui redazione si ispirò all'*Iḥyâ* di al-Ghazâlî († 1111).

Per la produzione più propriamente esegetica, si segnala *Il ricettacolo dei misteri* (*ʿAwṣar râze*), un commento, purtroppo ancora inedito nella sua interezza in modo critico[92], a quasi tutto l'AT[93] e il NT, a eccezione dell'Apocalisse[94]. Per quanto riguarda l'esegesi in senso stretto, quest'opera non è particolarmente ori-

[91] Su questo, cf. D. G. K. Taylor, "L'importance des pères de l'Église dans l'œuvre speculative de Barhebraeus", in *Actes du Colloque "Barhebraeus et la renaissance syriaque"*, pp. 63-85.

[92] Unica edizione completa del testo siriaco, ma non critica, è: *Osar Rose. Pushoqo d-kuloh surat ktob d-ʿatiqto kit wdahdato, sim wa-mpashaq rabo Mor Grigorios Yuhanon Mapryono d-Madenho d-metida' Bar ʿEbroyo*, a cura di mor Julius Çiçek, Glane 2003. Per un repertorio completo delle edizioni parziali, cf. J.-M. Fiey, "Esquisse d'une bibliographie", pp. 284-288. Nelle due note successive, indico le edizioni principali di cui disponiamo.

[93] Principali edizioni e traduzioni inglesi: *Barhebraeus' Scholia on the Old Testament*, I. *Genesis-II Samuel*, a cura di M. Sprengling e W. C. Graham, Chicago 1931; *Barhebraeus's Commentary on the Book of Kings from His Storehouse of Mysteries*, a cura di A. Sauma, Uppsala 2003.

[94] Edizione critica e traduzione inglese della parte relativa ai vangeli: Gregory Abu'l (Bar-Hebraeus), *Commentary on the Gospels from the "Horreum Mysteriorum"*, a cura di W. E. W. Carr, London 1925.

ginale, presentandosi piuttosto come una compilazione di interpretazioni precedenti, debitrice in primo luogo a Dionigi Bar Salibi, del quale tuttavia Barhebraeus non mantenne il doppio commento per l'AT. Essa è però di grande interesse oltre che per i materiali, spesso perduti nel loro originale, che raccoglie, soprattutto per la varietà delle annotazioni che contiene[95].

Varianti e fissazione del testo

Da uomo poliedrico qual era, e in continuità con il gusto degli autori che lo avevano preceduto, Barhebraeus mescolò nei suoi commenti annotazioni di ogni genere: critica testuale, confronto delle versioni, lessicografia, note sulla vocalizzazione e sulla fonetica e altro ancora; compose anche dieci tavole ricapitolative, perlopiù riguardanti la successione cronologica dei personaggi biblici. Una delle sue preoccupazioni maggiori, che peraltro costituisce il tratto più innovativo del suo commento, fu quella di precisare e dunque fissare il testo e la sua lettura con osservazioni di carattere fonetico, limitando la libertà interpretativa del lettore[96]. Spesso si sofferma anche sul confronto tra le versioni; in alcuni casi vi aggiunge annotazioni di onomastica e toponomastica, o ancora ampliamenti di carattere storico; per alcune pericopi, infine, propone un'esegesi che va ben oltre il significato letterale, come nel passo in cui commenta Genesi 2,8:

[95] Sono state rilevate anche interessanti annotazioni di carattere etnografico, ad esempio relativamente ai mongoli con i quali Barhebraeus entrò in conttatto e di cui potè utilizzare la famosa biblioteca fondata dal khan Hülegü presso l'osservatorio di Maraga; cf. P. G. Borbone, "Etnografia ed esegesi biblica: Barhebraeus e i mongoli nel 'Magazzino dei misteri'", in *Egitto e Vicino Oriente* 30 (2007), pp. 191-202.

[96] Per un approfondimento di questo aspetto, cf. S. I. M. Pratelli, "Remarks on Linguistic and Philological Scholia to the Prophets in Gregory Barhebraeus' 'Storehouse of Mysteries'", in *Sounds and Words through the Ages. Afroasiatic Studies from Turin*, a cura di A. Mengozzi e M. Tosco, Alessandria 2013, pp. 303-313.

> *Il Signore Dio piantò il paradiso in Eden, in un primo tempo* (Gen 2,8). Il greco, invece di "in un primo tempo", dice "a oriente". Atanasio, Basilio, Giovanni, Cirillo e Severo intendono il "paradiso" come una realtà materiale [posta] a oriente. Mar Efrem lo [immagina] circondato dal mare e terra asciutta e [ritiene] che quelli della casa di Noè [giunsero] fin qui attraversando con una barca. Filosseno [crede] che la sua terra sia più alta di ogni terra. Altri [ritengono] che esso sia nel terzo cielo, dove Paolo fu catturato (cf. 2Cor 12,2). Ma Gregorio di Nissa lo intende [una realtà] spirituale (*ruḥânâyâ*), mentre [Gregorio] il Teologo a volte [lo ritiene una realtà] materiale – laddove dice che il legno della croce corrisponde al legno dell'albero della conoscenza – altre volte lo ritiene [una realtà] spirituale – laddove parla dell'agricoltore delle piante immortali dei pensieri divini –. Il santo Giacomo dice che Mosè parla del paradiso allegoricamente (*pelle'tânâ'it*). Io invece intendo l'Eden come l'abitazione [terrestre] e il paradiso come il corpo umano nel quale risiede l'intelletto, Adamo; l'albero della vita, la condotta spirituale, e l'albero della conoscenza del bene e del male, la condotta corporale[97].

Dopo aver confrontato con la versione greca il testo siriaco, che differisce sia dall'ebraico sia dal greco, Barhebraeus passa a interpretarne il contenuto. Elenca dunque le varie spiegazioni di cui è a conoscenza, da quelle letterali, ad altre che possiamo considerare intermedie, a quella allegorica dell'ultimo degli autori citati, proponendo infine la propria, classificabile in quest'ultimo approccio.

Simile è il metodo seguito per il NT. Qui i vangeli sono commentati secondo quanto già osservato in Dionigi, vale a dire con un'annotazione più puntuale del Vangelo di Matteo, confrontato con i passi paralleli degli altri due sinottici e con Giovanni, cui

[97] Barhebraeus, *Il ricettacolo dei misteri. Genesi* I,2,1, in *Barhebraeus' Scholia on the Old Testament*, p. 18.

seguono alcune note sugli altri tre, relativamente ai luoghi a essi propri o comunque per i quali si registrano differenze significative. Ne risulta dunque una sorta di commento sinottico, che Barhebraeus svolge a mezzo di glosse su questioni di lettura e interpretazione del testo siriaco e sulle varianti della versione greca, cui aggiunge alcune note più prettamente esegetiche. Prendo come primo esempio illustrativo il commento alla trasfigurazione nel Vangelo secondo Matteo:

> *Sei giorni dopo* (Mt 17,1), cioè dopo aver dichiarato e detto che avrebbero visto la sua gloria (cf. Mt 16,28). Luca dice *dopo otto giorni* (Lc 9,28) perché calcola il giorno in cui Gesù aveva parlato di queste cose con i suoi discepoli e il giorno in cui era salito sul monte Tabor, insieme ai sei giorni che erano in mezzo. *Gesù prese Cefa*, perché egli era il capo degli apostoli; *e Giacomo*, perché aveva risposto: "Possiamo bere il calice" (cf. Mt 20,12); e *Giovanni suo fratello* (Mt 17,1), perché lo amava. E condusse i tre con sé, perché *sulla bocca di due o tre testimoni si stabilisca ogni cosa* (cf. Mt 18,16). *E apparvero loro Mosè*, dai morti, *ed Elia*, dai vivi; non in modo corporeo, bensì in rivelazione; e apparvero *mentre conversavano con lui* (Mt 17,3), *del suo esodo che stava per compiersi in Gerusalemme* (Lc 9,31), come dice Luca. *È bello per noi stare qui* (Mt 17,4), cioè al riparo dall'assillo dei giudei. *Facciamo qui tre capanne* (la *tet* vocalizzata con *a*); in greco: "tre tende" (Mt 17,4). *Ed ecco una nube luminosa li coprì* (Mt 17,5), cioè ci fu come una copertura su di loro. *Nel quale mi sono compiaciuto*; in greco c'è: "in lui mi sono compiaciuto". *Ascoltate dunque lui* (Mt 17,5), cioè "di lui stupitevi" e non di Mosè ed Elia[98].

Un secondo esempio è tratto dall'inizio del commento alla parabola matteana delle dieci vergini, dove Barhebraeus, alle usuali note sulla vocalizzazione e sulle varianti della versione greca, ag-

[98] Id., *Il ricettacolo dei misteri. Matteo* 12, in Gregory Abu'l Faraj, *Commentary on the Gospels*, pp. 51-52.

giunge due lezioni tratte da codici attestanti un testo diverso da quello recepito. Anche qui non mancano, infine, note di esegesi propriamente detta:

> *Allora sarà simile* (la *dolat* non vocalizzata) – in greco: "sarà assimilato" (la *dolat* volcalizzata con *a*); e in un codice: "è stato assimilato" – *a dieci vergini* (Mt 25,1), vale a dire alla totalità delle anime virtuose.
> *Che presero le loro lampade*, cioè le loro condotte, *e uscirono incontro* (la *resh* vocalizzata con *a*) *al fidanzato e allo sposo* (Mt 25,1); "sposo" non si trova in tutti i codici greci e notoriamente [non si trova] ad Alessandria. Il "fidanzato" è mistero (*râzâ*) di Cristo e lo "sposo" è mistero (*râzâ*) della chiesa[99].

Gli esempi riportati sono sufficienti per illustrare il carattere specifico dell'attività ermeneutica di Barhebraeus. Per questa figura eccezionale, espressione dell'ultima grande stagione letteraria siro-occidentale, interpretare significa innanzitutto dispiegare dinanzi agli occhi del lettore la varietà del testo, le sue diverse configurazioni, le sue possibilità interpretative e, tra tutte, indicare quella che sembra essere la più appropriata. Ecco, dunque, ancora una prova di come anche la tradizione siro-occidentale riservò massima cura al testo, nella sua storia e nella sua materialità, e da esso seppe trarre ispirazione per accedere al senso ulteriore contenuto nelle pagine bibliche. La grande tradizione filologica origeniana e alessandrina, per itinerari complessi e non facili da rintracciare, ritrova in questo autore un'ennesima eco.

[99] *Ibid.* 19, pp. 72-73.

CONCLUSIONE

Barhebraeus è in primo luogo un compilatore, un raccoglitore di tradizioni esegetiche e di frammenti di ogni genere di sapere; egli colleziona e trasmette, fissa e precisa. È espressione di un momento di rinascimento, ma anche annunciatore di un drastico arresto, benché non totale, di una tradizione millenaria. Come tutti coloro che si affrettano a mettere in salvo il sapere del loro tempo, redigendo raccolte ed epitomi, anche Barhebraeus avverte di essere protagonista di un'epoca particolarissima, collocata sull'orlo di un baratro, da dove la vista è ancora meravigliosa ma ormai votata alla fine. Non c'è alternativa: si deve passare oltre, e non senza perdite e sofferenze. Peraltro Barhebraeus ha inscritta nel suo stesso nome la diversità: Jamâl al-Dîn Abû l-Faraj Grigorios bar ʿEbrâyâ. Il mafriano siriaco porta incisa nel suo nome un'eredità araba che ormai fa parte della sua identità; ma quell'equilibrio precario, costruito a fatica e sempre minacciato, sta per essere scosso da un nuovo rivolgimento: l'affermarsi dei mongoli e, in particolare, l'arrivo di Tamerlano.

Invero questo non è l'unico momento critico che la tradizione siriaca ha conosciuto; difatti nel XIV secolo, con l'invasione delle orde tristemente famose e con le distruzioni che ne seguirono, a questa tradizione fu inferto un duro colpo dal quale non si riavrà mai più pienamente. Diversamente però da quanto si è creduto in passato, la produzione letteraria siriaca non finisce con il XIII secolo. Studi recenti stanno riportando alla luce testimonianze di un'insospettata vitalità scrittoria, che le comunità

rifugiatesi nelle regioni montuose del nord della Mesopotamia hanno continuato a coltivare. Il siriaco è rimasto come lingua liturgica, sopravvivendo all'arabizzazione massiccia, e vari dialetti, ancora oggi parlati nel Tur ʿAbdin, nel nord dell'Iraq e nel nord dell'Iran, attestano una tradizione ininterrotta. Ma l'avvento dei mongoli, che pure in un primo tempo si erano mostrati benevoli verso i cristiani, a motivo di quella loro familiarità con la fede dei siro-orientali giunti tra loro già nel VII secolo, segna, se non la fine, la drastica riduzione di un mondo che, per oltre un millennio, aveva prodotto un incomparabile patrimonio letterario e di fede.

Barhebraeus è inoltre contemporaneo del francescano Guglielmo di Rubruk, menzionato in apertura. Congiungendomi dunque idealmente con il punto dal quale siamo partiti, tento ora una sommaria ricapitolazione dell'itinerario percorso.

L'epoca più antica, quella della chiesa indivisa, è caratterizzata da un approccio esegetico abbastanza vario. Le prime attestazioni letterarie su cui ci siamo soffermati mostrano ancora, con particolare evidenza, l'eredità giudaica della tradizione siriaca, in ispecie nell'approccio esegetico; ciò appare sia nei due grandi autori del IV secolo, Afraate ed Efrem, sia nella *Caverna dei tesori*, prezioso ricettacolo di tradizioni esegetiche e teologiche precedenti. Altro è invece l'approccio di Giovanni di Apamea, espressione di un contesto monastico che andava assumendo connotati sempre meglio definiti: la sua opera esegetica costituisce uno dei primi esempi di lettura della Scrittura in tale contesto e dunque più chiaramente indirizzata alla lotta spirituale; fu uno dei primi esempi, in ambito siriaco, di lectio divina. Di un ambiente ecclesiale particolare è invece espressione il *Liber graduum* che dalla propria esegesi biblica fa dipendere la forma comunitaria in cui esso si struttura. Infine, nel genere letterario della *soghitâ* ("disputa") abbiamo osservato alcuni riflessi di un approccio esegetico che possiamo definire "popolare", perché non conforme né a quello di scuola né a

quello monastico né a quello propriamente omiletico, anche se a quest'ultimo può comunque assimilarsi. Tramite i testi delle *sogyâtâ*, figure e contenuti della Scrittura hanno potuto permeare anche gli strati meno acculturati della comunità ecclesiale. Questo primo periodo si presenta dunque come un tempo di evoluzione e di diversificazione, pur all'interno di un contesto ancora teologicamente unitario.

Con il v secolo, e le divisioni in esso consumatesi, è invece ormai possibile individuare due filoni ermeneutici distinti anche se, come più volte ho ripetuto, non senza elementi comuni evidenti, dovuti sia all'antico retaggio sia a contatti che anche nei secoli successivi si registrano tra esponenti delle due chiese. La prima tradizione che abbiamo seguito è quella siro-orientale, che si collega idealmente al rifiuto delle definizioni conciliari di Efeso, opponendosi alla condanna dell'antica teologia antiochena che con queste si decretava: di Nestorio, ma soprattutto dell'indirizzo esegetico-teologico di quella tradizione che ebbe in Teodoro di Mopsuestia il suo campione più efficace. Mentre quest'ultimo veniva marginalizzato e nel 553 anche ufficialmente condannato dalla chiesa imperiale, i siro-orientali ne traducevano le opere, assumendolo come il loro "Interprete". Volendo dunque individuare un filo rosso che unifica tale tradizione, potremmo dire che il letteralismo teodoriano e la sua attenzione per la storia, sono certamente gli elementi identificativi più chiari. Il Mopsuesteno, tuttavia, non si sostituì pienamente alla tradizione precedente, come mostra l'opera del primo eminente esegeta del filone orientale, Narsai di Nisibe, che pure si prodigò per l'affermazione dell'esegesi teodoriana. Dalla sua opera, infatti, traspare chiaramente l'eredità efremiana, sin nel genere letterario dell'omelia metrica da lui privilegiato. Non solo, ma Teodoro non fu assunto allo stesso modo da tutta la tradizione siro-orientale: non mancarono contrappunti all'uniformità ermeneutica richiesta da vari sinodi siro-orientali, ma soprattutto diverso fu l'esito che tale indirizzo sortì nei vari autori. Negli ambienti mona-

stici ci si appellò al Mopsuesteno per trovare legittimazione a una forma ermeneutica non letterale di esegesi che, secondo la classificazione di Dadishoʿ Qatraya, ho definito "spirituale". Di questa lettura della Scrittura, finalizzata alla lotta spirituale e "all'edificazione dell'anima", sono testimoni: Abramo di Natpar, che ci ha lasciato uno dei primi trattatelli siriaci sulla lectio divina, Martyrios-Sahdona, lo stesso Dadishoʿ e Isacco di Ninive, artefici della grande stagione spirituale siro-orientale. Di un altro approccio a Teodoro danno invece prova gli autori più tardi, esponenti dell'esegesi di scuola: Teodoro Bar Koni, Ishoʿ Bar Nun e Ishoʿdad di Merw. In misura e con sensibilità diverse essi si fecero interpreti della tradizione antiochena più autentica, benché non senza mostrare aperture, soprattutto Ishoʿdad, verso altre tradizioni e autori anche di origine alessandrina.

Di quest'ultima, infine, sono interpreti gli scrittori presi in esame nella terza sezione. In polemica con Teodoro e i siro-orientali da una parte, e con Calcedonia dall'altra, che interpretarono come un tradimento del concilio di Efeso, essi si volsero verso Alessandria. Ma anche in questo caso il passaggio non è netto né totale, anche perché, a differenza degli orientali, i siro-occidentali non poterono contare su una figura di riferimento della statura del Mopsuesteno. Severo di Antiochia, che funse da modello ispiratore, era infatti un teologo più che un esegeta. In costoro permane dunque, benché in misura diversa da autore ad autore, l'antica tradizione siriaca con i suoi tratti più tipici; sopravvive una certa eredità antiochena che si esprime in quell'attenzione per la lettera di cui i siro-occidentali dettero prova; vi è una chiara apertura verso l'interpretazione allegorica alessandrina; e, come carattere precipuo e davvero distintivo dei siro-occidentali rispetto ai vicini siro-orientali, il rifiuto della limitazione delle prefigurazioni cristologiche dell'AT propugnata dal Mopsuesteno, a favore di una rilettura cristologica capillare e radicale di tutta la Scrittura. Il primo elemento è particolarmente evidente nel più antico degli autori presi in esame, Giacomo di Sarug,

grande ammiratore e imitatore di Efrem e, anche in ciò, non molto dissimile dal suo contemporaneo siro-orientale Narsai. In Filosseno abbiamo un'attenta valorizzazione della lettera, attestata anche dalla revisione della Scrittura da lui voluta, la cui precisione egli seppe sfruttare nei dibattiti cristologici di cui fu un valido esponente. Daniele di Salah mostra invece di seguire con più convinzione l'orientamento allegorico, e commenta il Salterio presentandolo come uno strumento della lotta ascetica condotta dai solitari. Gli ultimi autori sono invece tutti esponenti dell'esegesi di scuola, dove l'attenzione al testo e l'interpretazione letterale si combinano variamente con procedimenti esegetici che mirano a mettere in luce il senso ulteriore contenuto nella lettera. In ciò tali autori mostrano, secondo la migliore tradizione siro-occidentale, una cultura ampia e variegata, particolarmente sensibile alla filosofia greca i cui scritti essi tradussero e commentarono, e dunque integrarono nella loro esegesi. Di tale poliedricità sono testimoni privilegiati gli ultimi due autori, Dionigi Bar Salibi e Barhebraeus, nei cui commenti sono messe a frutto le conoscenze e le tradizioni più diverse.

Dall'ultimo autore preso in considerazione fino ai nostri giorni sono passati sette secoli. Tenendo conto che negli ultimi duecento anni gli studi biblici hanno fatto passi considerevoli verso l'acquisizione di metodi critici di lettura della Scrittura, la fatica di riscoprire questi autori potrebbe sembrare di un qualche interesse solo per chi si occupasse di storia dell'ermeneutica. Credo invece fermamente che, per molti versi, proprio nella tradizione esegetica siriaca, ma non solo, si possano individuare intuizioni ancora oggi valide e feconde. Il nostro percorso ha infatti mostrato come la pretesa opposizione tra l'esegesi moderna, dunque "critica", e l'esegesi patristica, dunque "spirituale", risulti inappropriata. Abbiamo più volte osservato, soffermandoci su questi autori, come essi si pongano problemi esegetici e li risolvano con soluzioni che crediamo moderne ma che, per certi versi e con gli strumenti propri del loro tempo, essi aveva-

no già almeno intuito. Ma vi è un contributo che in particolare vorrei ancora una volta riprendere e sottolineare a conclusione di questo percorso di lettura. Si tratta di un'acquisizione che credo ancora preziosa per l'approccio biblico contemporaneo: la complementarietà dei metodi esegetici, a seconda dei contesti e dei destinatari. Ritorno così a quell'autore più volte citato e dal quale ho mutuato la griglia interpretativa degli orientamenti esegetici, Dadishoʿ Qatraya, il quale, dinanzi all'opposizione tra esegesi di scuola ed esegesi monastica, prospetta una pluralità di approcci che si fecondino a vicenda. Si tratta di un problema che sentiamo ancora oggi vivo e attuale, espresso nel dilemma: esegesi storico-critica o esegesi spirituale? Analisi scientifica o lettura di fede? Dadishoʿ avrebbe risposto che ambedue sono necessarie: il testo è anche testo, e come tale va studiato e approfondito; ma, in altri ambiti e con altre prospettive, esso è più che un testo, e anche questo aspetto merita la sua attenzione. L'uno e l'altro, e non l'uno o l'altro… Ogni approccio ha il suo metodo e il suo obiettivo, come anche il suo uditorio, direbbe il Qatraya. Non tenere conto di tale distinzione essenziale, pretendendo di applicare un unico metodo in qualsiasi contesto e alla presenza di qualsivoglia uditorio, potrebbe condurre a pericolosi fraintendimenti. Ciò non significa teorizzare un'esegesi a due o tre diversi livelli di serietà o scientificità, in opposizione tra loro, ma postulare l'esistenza di metodi e linguaggi diversi, tra essi comunicanti. Vi è qui forse uno dei contributi maggiori che questa ricca e antica tradizione esegetica può offrire all'odierna scienza biblica.

SIGLE

CSCO	*Corpus scriptorum christianorum orientalium*, Louvain 1903 ss.
GOS	*Göttinger Orientforschungen. Syriaca*, Wiesbaden 1971 ss.
PO	*Patrologia orientalis*, Paris-Turnhout 1903 ss.
PG	*Patrologiae cursus completus. Series graeca*, a cura di J.-P- Migne, Parisiis-Turnholti 1857-1866.
PS	*Patrologia syriaca*, a cura di R. Graffin, Parisiis 1894-1926.
SC	*Sources chrétiennes*, Paris 1942 ss.
TPC	*Testi dei padri della chiesa*, Magnano 1993-2008.

BIBLIOGRAFIA

Sono qui segnalati soltanto gli studi consultati e utili per ulteriori approfondimenti. Le edizioni delle opere patristiche citate sono invece indicate di volta in volta nelle note a piè di pagina.

Actes du Colloque "Barhebraeus et la renaissance syriaque" (Paris, décembre 2007), in *Parole de l'Orient* 33 (2008), pp. 19-198.

L'Ancien Testament en syriaque, a cura di F. Briquel Chatonnet e Ph. Le Moigne, Paris 2008.

Becker, A. H., *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia Pa 2006.

Bettiolo, P., "Esegesi e purezza di cuore. La testimonianza di Dadišoʿ Qaṭraya (vii sec.), nestoriano e solitario", in *Annali di Storia dell'Esegesi* 3 (1986), pp. 201-213.

–, "Letteratura siriaca", in *Patrologia*, V. *Dal concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750). I Padri orientali*, a cura di A. Di Berardino, Genova 2000, pp. 413-493.

–, "Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria", in *Storia della filosofia dell'Islam medievale* I, a cura di C. D'Ancona, Torino 2005, pp. 48-100.

Biesen, K. den, *Bibliography of Ephrem the Syrian*, Giove in Umbria 2002.

–, "Ephrem the Theologian: Perceptions and Perspectives", in *Saint Éphrem. Un poète pour notre temps (Patrimoine syriaque, actes du colloque XI, Alep 2006)*, Antélias 2007, pp. 155-172.

–, *Simple and Bold. Ephrem's Art of Symbolic Thought*, Piscataway NJ 2006.

Borbone, P. G., "Etnografia ed esegesi biblica: Barhebraeus e i mongoli nel 'Magazzino dei misteri'", in *Egitto e Vicino Oriente* 30 (2007), pp. 191-202.

Bou Mansour, T., *La pensée symbolique de saint Éphrem le Syrien*, Kaslik 1988.

–, *La théologie de Jacques de Saroug* I-II, Kaslik 1993-2000.

Brock, S. P., *"Una fontana inesauribile". La Bibbia nella tradizione siriaca*, Roma 2008.

–, "Jewish Traditions in Syriac Sources", in *Journal of Jewish Studies* 30 (1979), pp. 212-232.

–, *L'occhio luminoso. La visione spirituale di sant'Efrem*, Roma 1999.

–, *La spiritualità nella tradizione siriaca*, Roma 2006.

–, "St Ephrem the Syrian on Reading Scripture", in *The Downside Review* 438 (2007), pp. 37-50.

–, *Syriac Studies. A Classified Bibliography (1960-1990)*, Kaslik 1996.

–, "Traduzioni siriache degli scritti di Basilio", in *Basilio tra oriente e occidente. Convengo internazionale "Basilio il Grande e il monachesimo orientale". Cappadocia, 5-7 ottobre 1999*, a cura della Comunità di Bose, Magnano 2001, pp. 165-180.

–, "Les versions syriaques de l'Ancien Testament: quelques approches récentes", in *L'Ancien Testament en syriaque*, pp. 21-32.

Cerbelaud, D., "L'antijudaïsme dans les hymnes 'De Pascha' d'Éphrem le Syrien", in *Parole de l'Orient* 20 (1995), pp. 201-207.

–, "Aspects de la Shekinah chez les auteurs chrétiens syriens", in *Le Muséon* 123 (2010), pp. 91-125.

Chialà, S., *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Magnano 2005.

–, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze 2002.

–, "Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive", in *Adamantius* 15 (2009), pp. 73-84.

–, "Lettura e cultura negli ambienti monastici siro-orientali", in *Le vie del sapere in ambito siro-mesopotamico dal III al IX secolo. Atti del convegno internazionale tenuto a Roma nei giorni 12-13 maggio 2011*, a cura di C. Noce, M. Pampaloni e C. Tavolieri, Roma 2013, pp. 177-190.

Chiesa, B., *Filologia storica della Bibbia ebraica* I, Brescia 2000.

Cowe, S. P., "Daniel of Ṣalaḥ as Commentator on the Psalter", in *Studia Patristica* 20 (1989), pp. 152-159.

Devreesse, R., *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1948.

Dirksen, P. B., *La Peshitta dell'Antico Testamento*, Brescia 1993.

Fathi-Cheloud, J., "L'origine du nom Bar ʿEbroyo: une vielle histoire d'homomymes", in *Hugoye* 4/1 (2001), pp. 7-43 (http://www.bethmardutho.org/index.php/hugoye/volume-index/124.html).

Feghali, P., "L'exégèse syriaque", in *Nos Sources. Arts et Littérature Syriaques*, Antélias 2005, pp. 117-143.

Fiey, J.-M., "La Bible dans la vie de l'Église syrienne orientale ancienne", in *Bible et Vie Chrétienne* 67 (1966), pp. 35-42.

–, "Esquisse d'une bibliographie de Bar Hébraeus († 1286)", in *Parole de l'Orient* 13 (1986), pp. 279-312.

Frishman, J., "Type and Reality in the Exegetical Homelies of Mar Narsai", in *Studia Patristica* 20 (1989), pp. 169-175.

Galletti, M., *Cristiani del Kurdistan. Assiri, caldei, siro-cattolici e siro-ortodossi*, Roma 2003.

Griffith, S. H., "The Apologetic Treatise of Nonnus of Nisibis", in *Aram* 3 (1991), pp. 115-138.

–, "Ephraem the Exegete (306-373). Biblical Commentary in the Works of Ephraem the Syrian", in Ch. Kannengiesser et al., *Handbook of Patristic Exegesis*, pp. 1395-1428.

Haar Romeny, R. B. ter, "Exegesis, Old Testament", in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, a cura di S. P. Brock et al., Piscataway Nj 2011, pp. 156-160.

–, "Question-and-answer Collections in Syriac Literature", in *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, a cura di A. Volgers e C. Zamagni, Leiden 2004, pp. 145-163.

Haelewyck, J.-C., "Le canon de l'Ancien Testament dans la tradition syriaque (manuscrits bibliques, listes canoniques, auteurs)", in *L'Ancien Testament en syriaque*, pp. 141-171.

Halleux, A. de, "La christologie de Jean le Solitaire", in *Le Muséon* 94 (1981), pp. 5-36.

–, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963.

–, "Saint Éphrem le Syrien", in *Revue Théologique de Louvain* 14 (1983), pp. 328-355.

Hidal, S., "Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School with its Prevalent Literal and Historical Method", in *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation* I/1, a cura di M. Saebø, Göttingen 1996, pp. 543-568.

Jacob of Edessa and the Syriac Culture of his Day, a cura di R. B. ter Haar Romeny, Leiden 2008.

Joosten, J., "La Peshitta de l'Ancien Testament et les Targums" in *L'Ancien Testament en syriaque*, pp. 91-100.

Kannengiesser, Ch. et al., *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden-Boston Ma 2006.

Kessel, G., Pinggéra, K., *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Leuven-Paris-Walpole Ma 2011.

Kruisheer, D., Van Rompay, L., "A Bibliographical 'Clavis' to the Works of Jacob of Edessa", in *Hugoye* 1/1 (1998), pp. 35-56 (http://www.bethmardutho.org/index.php/hugoye/volume-index/92.html).

Law, T. M., "La version syro-hexaplaire et la transmission textuelle de la Bible grecque", in *L'Ancien Testament en syriaque*, pp. 101-120.

Le Coz, R., *L'Église d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Paris 1995.

Lenzi, G., "Afraate e la tradizione ebraica", in *L'età bagratide. Maimonide nella tradizione ebraica ed araba. Afraate e testi siriaci antichi. III Dies Academicus 2012*, a cura di C. Baffioni et al., Milano 2014 (Accademia Ambrosiana. Orientalia Ambrosiana 3).

Leonhard, C., *Ishodad of Merw's Exegesis of the Psalms 119 and 139-147. A Study of his Interpretation in the Light of the Syriac Translation of Theodore of Mopsuestia's Commentary*, CSCO 585, Lovanii 2001.

Macina, R., "L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe: Profil herméneutique, théologique et kérigmatique du mouvement scoliaste nestorien", in *Proche-Orient Chrétien* 32 (1982), pp. 86-124, 263-301; 33 (1983), pp. 39-103.

Maori, Y., *The Peshitta Version of the Pentateuch and Early Jewish Exegesis*, Jerusalem 1995.

Margerie, B. de, "La poésie biblique de saint Éphrem, exégète syriaque (306-373)", in Id., *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, Paris 1980, pp. 165-187.

Marucci, C., "Θεορία antiochena contro ἀλληγορία alessandrina: l'esegesi letterale di Teodoro di Mopsuestia", in *I Padri della Chiesa e la Teologia. In dialogo con Basil Studer*, a cura di A. Orazzo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 83-104.

McCullough, J. C., "Early Syriac Commentaries on the New Testament", in *Near East School of Theology Theological Review* 5 (1982), pp. 14-33, 79-126.

Mengozzi, A., "I cristiani di tradizione siriaca del Vicino e Medio Oriente", in *Popoli e Chiese dell'Oriente cristiano*, a cura di A. Ferrari, Roma 2008, pp. 135-176.

Molenberg, C., *The Interpreter Interpreted. Išoʿ Bar Nun's Selected Questions on the Old Testament*, tesi di dottorato, Rijksuniversiteit Groningen, Groningen 1990.

–, "Išoʿ bar Nun and Išoʿdad of Merv on the Book of Genesis: A Study of Their Interrelationship", in *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays*, a cura di J. Frishman e L. Van Rompay, Louvain 1997, pp. 197-228.

–, "'Typos' and 'theoria' in Isho bar Nun's 'Selected Questions' on the New Testament", in *VI Symposium Syriacum 1992. University of Cambridge, Faculty of Divinity. 30 August-2 September 1992*, a cura di R. Lavenant, Roma 1994, pp. 135-143.

Morrison, C. E., "The Bible in the Hands of Aphrahat the Persian Sage", in *Syriac and Antiochian Exegesis and Biblical Theology for the 3rd Millennium*, a cura di R. D. Miller, Piscataway NJ 2008, pp. 1-25.

–, "Exegesis, New Testament", in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, pp. 160-163.

Mouawad, R. J., *Les Maronites. Chrétiens du Liban*, Turnhout 2009.

Murray, R., *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975.

Nin, M., "L'omelia sulle dieci vergini (Mt 25,1-13) di Narsai di Edessa", in *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti*

del 3° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca. Milano, Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio 2004, a cura di E. Vergani e S. Chialà, Milano 2006, pp. 115-129.

–, "La sintesi monastica di Giovanni il Solitario", in *Le Chiese sire tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale. Atti del 2° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca. Milano, Biblioteca Ambrosiana, 28 marzo 2003*, a cura di E. Vergani e S. Chialà, Milano 2005, pp. 95-117.

Pratelli, S. I. M., "Remarks on Linguistic and Philological Scholia to the Prophets in Gregory Barhebraeus' 'Storehouse of Mysteries'", in *Sounds and Words through the Ages. Afroasiatic Studies from Turin*, a cura di A. Mengozzi e M. Tosco, Alessandria 2013, pp. 303-313.

Reinink, G. J., *Studien zur Quellen- und Traditionsgeschichte des Evangelienkommentars der Gannat Bussame*, CSCO 414, Louvain 1979.

Roberson, R., *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Roma 1995[5].

Rousseau, O., "La rencontre de saint Éphrem et de saint Basile", in *Orient Syrien* 2 (1957), pp. 261-284; 3 (1958), pp. 73-90.

Salvesen, A., "La version de Jacques d'Édesse", in *L'Ancien Testament en syriaque*, pp. 121-139.

Séd, N., "Les hymnes sur le paradis de saint Éphrem et les traditions juives", in *Le Muséon* 81 (1968), pp. 455-501.

Sélis, C., *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, Tournhout 1988.

Simonetti, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

–, "Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia", in *Vetera Christianorum* 14 (1977), pp. 69-102.

Sony, B., *Giacomo di Sarug. Esamerone. I sei giorni della creazione. Studio sull'omelia dell'Esamerone: testo aramaico del V-VI secolo*, Rimini 2008.

–, "La méthode exégétique de Jacques de Saroug", in *Parole de l'Orient* 9 (1979-1980), pp. 67-103.

Symposium Syriacum VII. Uppsala University, Department of Asian and African Languages. 11-14 August 1996, a cura di R. Lavenant, Roma 1998.

Syriac and Antiochian Exegesis and Biblical Theology for the 3rd Millennium, a cura di R. D. Miller, Piscataway NJ 2008.

TAKAHASHI, H., *Barhebraeus. A Bio-Bibliography*, Piscataway NJ 2005.

TAYLOR, D. G. K., "The Great Psalm Commentary of Daniel of Salah", in *The Harp* 11-12 (1999), pp. 33-42.

–, "L'importance des pères de l'Église dans l'œuvre speculative de Barhebraeus", in *Actes du Colloque "Barhebraeus et la renaissance syriaque"*, pp. 63-85.

–, "The Manuscript Tradition of Daniel of Salah's Psalm Commentary", in *Symposium Syriacum VII*, pp. 61-69.

–, "The Psalm Commentary of Daniel of Salah and the Formation of Sixth-Century Syrian Orthodox Identity", in *Religious Origins of Nations? The Christian Communities of the Middle East*, a cura di R. B. ter Haar Romeny, Leiden 2010, pp. 65-92.

–, "St. Basil the Great and the Syrian Christian Tradition", in *The Harp* 4 (1991), pp. 49-58.

TEULE, H., *Les Assyro-Chaldéens. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Turnhout 2008.

VAN ROMPAY, L., "Antiochene Biblical Interpretation: Greek and Syriac", in *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays*, a cura di J. Frishman e L. Van Rompay, Lovanii 1997, pp. 103-123.

–, "Between the School and the Monk's Cell: The Syriac Old Testament Commentary Tradition", in *The Peshitta: Its Use in Literature*

and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium, a cura di R. B. ter Haar Romeny, Leiden 2006, pp. 27-51.

–, "The Christian Syriac Tradition of Interpretation", in *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation* I/1, a cura di M. Saebø, Göttingen 1996, pp. 612-641.

–, "Development of Biblical Interpretation in the Syrian Churches of the Middle Ages", in *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation* I/2, a cura di M. Saebø, Göttingen 2000, pp. 559-577.

–, "Išoʿ Bar Nun and Išoʿdad of Merw: New Data for the Study of the Interdependence of their Exegetical Works", in *Orientalia Lovaniensia Periodica* 8 (1977), pp. 229-249.

–, "La littérature exégétique syriaque et le rapprochement des traditions syrienne-occidentale et syrienne-orientale", in *Parole de l'Orient* 20 (1995), pp. 221-235.

–, "Quelques remarques sur la tradition syriaque de l'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste", in *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature (Groningen-Oosterhesselen 10-12 September)*, a cura di H. J. W. Drijvers et al., Roma 1987, pp. 33-43.

Weitzman, M. P., *The Syriac Version of the Old Testament. An Introduction*, Cambridge 1999.

Yousif, P., "Traduzioni siriache di Teodoro di Mopsuestia", in *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente. Atti del III, IV e V Seminario sul tema: "Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente" (Brescia, 21 novembre 1984; Roma, 22-27 marzo 1985; Padova-Venezia, 15-16 aprile 1986)*, a cura di G. Fiaccadori, Roma 1990, pp. 141-162.

INDICE BIBLICO

In corsivo i numeri di pagina dove il riferimento biblico ricorre solo in nota.

Genesi
– 28; 46; 48; 63-65; 72; 136; 157; 164; 168; 174
1,1 72; 148
2 72; 164
26 75; 182; 211-212
27 75
2,8 230-231
9 144
23 208-209
3,9 165
24 67; 94
4,10-14 66
8,11 67
15,13 210
16,5 157
17,11 158
21,1-3 157-158
22 144-145
28,12-16 41
13 41
18-19 41
38 192
49 64
10 39

Esodo
– 28; 46; 65; 174
3,14 145; 169
21,24 88
22,30 184
25,16 48
34,29-30 75

Levitico
26,44 37

Numeri
21,4-9 *26*

Deuteronomio
1,34 145; 169
6,5 88
13,9 225
28,23 148

Giudici
2,14 145
7,4-8 42

1Samuele
15,11 169
28 203

2Samuele
18,33 165
19,4 165

1Re
17,17-24 207

2Re
2,11 76

1Cronache
– *17*

2Cronache
– *17*

Esdra
– *17*

Neemia
– *17*

Tobia
4,15 111

Ester
– *17*

Giobbe
– 82; 206
3,8 206
24,19-20 148

Salmi
– 29; 124; 143; 150; 159; 162-163; 170; 172; 174; 176; 201-203; 216-217; 219; 221; 223; 225; 239
1 *202*
2 *26*; *202*
7 38
8 *26*
16,11 131
22,13 77
17-19 39
34,12 89
13 89
14-15 89
36,9 121
37,6 121
45 *26*
78,65 73
82 223
1 223-224
83 *202*
95 *202*
101,4 89
110 *26*
3 38
115 *202*
118,20 41
119,99 44
139,21 89
140,2 122

Proverbi
– 222-223

Qohelet
– 82; *83*; 165; 171; 222-224
1,1 222
2 165
10,16-17 83

Cantico dei cantici
– 141; 161; 209
3,7-8 209

Sapienza
– 151

Siracide
– *17*; 221
37,21 148

Isaia
– *17*
6,1 76
7,14 38
9,5-6 38
14,9 148
31 148
40,22 166
41,17-19 42
43,2-3 37
19 95
44,6 148
52,14-15 39
53,2 39
5 39
66,2 87

Geremia
– 221
4,23 164
36,18 150

Lamentazioni
– 221

Ezechiele
1,20 189
22 75

Daniele
– 43
9,26 39

Amos
3,6 148

Giona
– *26*
3,4 207

Malachia
2,7 224

Matteo
– 152-154; 159; 167; 171; 196; 225-226; 231-232
1,19 225-226
3,4 200
9 41
5 83
3 82
4 82
8 82; 120
9 82
38 88; 226
7,1 89
7 167
12 111
8,20 167
10,14 226
30 227
11,29 87; 89
13,16 120
24 198
31 198
44 146
45 50
16,28 232
17,1 232
3 232
4 232
5 232
20 36-37
18,1-4 42

16	232
17	89-90
22	89-90
20,1-16	106-107; 180
12	232
13-15	135
21,19	142; 147
20	143
21	36
22,29	121
23,25	224
25,1	233
1-13	105-113; 146
11	147; 167
13	147
26,63	82

Marco

–	225; 231
14,3	67

Luca

–	152; 154; 196; 225; 231
2,7	200
6,28	226
31	111
35	135
9,3	145
28	232
31	232
10,22	167
39	120
41	165
42	120
14,26	167
15,4-7	95
11-24	136
16,19-31	105-106
18,11	82
22,36	145
23,42	92
43	93
53	200

Giovanni

–	152-153; *154*; 195-196; 213; 225; 231
1,14	197
4,24	181
5,39	121
8,32	87
10,9	41
11	95
30	148
11,1-2	120
12,3	67
7	67
13,14	161
16,16	82
19,34	66

Atti degli apostoli

–	28; *46*; 151; 225
9,2	37
4	165
22,7	165
26,14	165

Romani

1,18	119
3,25	161
5,8	136
8,18	82
12,2	87

1Corinti

1,29	167
31	167
4,10	73
10	*26*
4	57; 161
11	161
11,13	41
13,13	201
14,29	87
15,45	*26*

2Corinti
12,2 231

Galati
5,22 87

Efesini
1,18-19 121
3,18 181
6,1 167
11 82; 84

Filippesi
2,7 54
4,8 87; 89

Colossesi
2,14 200
3,1 120

1Timoteo
4,8 121
13 121

2Timoteo
3,15 121
15-16 121
15-17 121
16 44

Ebrei
3,13 87

1Pietro
2,24 200

2Pietro
– *20-21*

1Giovanni
1,5 121
4,8 201
16 201

2Giovanni
– *20-21*

3Giovanni
– *20-21*

Giuda
– *20-21*

Apocalisse
– *20-21*; 225; 229
13,18 227

INDICE DEI NOMI

In corsivo i numeri di pagina dove il nome ricorre solo in nota.

Personaggi e scritti antichi

Aba, catholicos 113

Abele, personaggio biblico 91

Abgar, re di Edessa 16, *72*

Abramo, personaggio biblico 91, 144, 157-158, 210

Abramo Bar Dashandad 155

Abramo di Bet Rabban 100, 102

Abramo di Kashkar 14, 113

Abramo di Natpar 102, 113-118, 238

Abû Ja'far al-Ghâfiqî 229

Abû Qurra 213

Abû Ra'ita 212

Adamo, personaggio biblico 22, 44, 65-66, 70-72, 74-79, 95, 141, 165, 182, 203-204, 208-209, 231

Addai, apostolo dei siri 16, 99

Afraate 22, *23*, 29, 31-48, 57, *58*, 71, 81, 86, 105, 189, 236

Ahob del Qatar 102

Al-Ghazâlî 229

Al- Zamakhsharî 229

Ambrogio di Milano 160

Anania, personaggio biblico 41

Apocalisse dello Pseudo-Metodio 71

Aquila, traduttore 164-165

Aristotele, filosofo 205

Aronne, padre di Barhebraeus *227*

Asa, sacerdote 16

Ashot, re armeno 213

Assalonne, personaggio biblico 165

Atanasio di Alessandria 27, 176, 216, 231

Avicenna 229

Babai il Grande 80, *100*

Barhadbeshabba ʿArbaya 100, *101*

Barhadbeshabba ʿArbaya di Halwan 98-99, 104

Barhebraeus, v. Gregorio Barhebraeus

Barsauma, fratello di Barhebraeus 228

Barsauma di Nisibe 103

Basilio di Cesarea 27, *47*, *122*, 124, 140-141, 156, 160, 176, 216, 220, 229, 231

Beniamino, personaggio biblico 91

Caifa, personaggio biblico *72*

Caino, personaggio biblico 66, 91

Caverna dei tesori 31, 70-79, 86, 105, 141, 236

Cefa, v. Pietro, apostolo

Cirillo di Alessandria 27, 160, 176, 198, 216, 231

Dadishoʿ, superiore del Grande monastero 14, *100*

Dadishoʿ Qatraya 28, 102, 114, 118-119, 122-128, 132, 139, 157, 238, 240

Daniele, personaggio biblico 41

Daniele di Salah 29, 176-177, 201-204, 206

Davide, personaggio biblico 41, 44, 77, 124, 135, 143, 170, 203-204, 222

Denha Grigor 174

Diatessaron 18-20, 28, 46, 48, 57, 64-67, *143*, 200

Diodoro di Tarso 24, 98

Dionigi (Giacomo) Bar Salibi 159, 177, 219-227, 230-231, 239

Dionigi l'Areopagita *122*, 220, 229

Efrem 19, 22, 28-29, 31, 36, 44-71, 80-82, 86, 91-92, 98-101, 103-106, 116, *143*, 156, 179, 184, 186, 216, 231, 236

Elia, personaggio biblico 41, 207, 232

Elia di Anbar 174

Elia di Nisibe 97

Eliseo, direttore della scuola di Nisibe 102

Eliseo, personaggio biblico 41

Emanuele Bar Shahhare 174

Epicuro, filosofo 80

Epifanio di Salamina *139*, 168, 207

Epistola di Barnaba 85

Erode, personaggio biblico *71*

Esdra, personaggio biblico 150

Eusebio di Cesarea 216

Eusebio di Emesa 24, 47, 208

Eva, personaggio biblico 65-66, 76-77, 208

Evagrio Pontico 27, 80, 114, *122*, 156, 160, 220, 229

Ezechia, personaggio biblico 41

Facondo di Ermiane *25*

Febronia, monaca 14

Filone di Alessandria 160

Filosseno di Mabbug 16, *17*, 20, *21*, 80, 176-178, 195-201, 207, 216, 231, 239

Gabriele del Qatar 102

Galeno *205*

Gannat bussâme, v. *Giardino delle delizie*

Gedeone, personaggio biblico 42

Giacobbe, personaggio biblico 40-41, 63

Giacomo, apostolo 232

Giacomo Bar Salibi, v. Dionigi (Giacomo) Bar Salibi

Giacomo di Bet ʿAbe 117

Giacomo di Edessa 18, 151, 176-177, 204-213, 216-217

Giacomo di Nisibe 33, 45, 98

Giacomo di Sarug 28, 176-194, 210, 216, 218, 220, 238

Giacomo di Tripoli 228

Giardino delle delizie 101, 173-174

Giobbe, discepolo di Abramo di Natpar 113-114

Giobbe, personaggio biblico 125

Giona, personaggio biblico 207

Giorgio, catholicos 128

Giorgio degli Arabi, 205

Giosia, personaggio biblico 41

Giosuè, personaggio biblico 41

Giovanni, apostolo 232

Giovanni, corrispondente di Daniele di Salah 202

Giovanni Bar Aftonia 204

Giovanni Bar Kaldun *119*

Giovanni Climaco 229

Giovanni Crisostomo *25*, 101, 124-125, 156, 161, 176, 216, 231

Giovanni di Apamea 31, 79-84, 236

Giovanni di Bet Rabban 102

Giovanni di Dalyata 229

Giovanni il Battista, personaggio biblico 41, 200

Giovanni il Solitario, v. Giovanni di Apamea

Girolamo 205

Giuda, personaggio biblico 86, 193-194

Giuliano, imperatore romano 45

Giuseppe, sposo di Maria 91, 225

Giuseppe Busnaya *119*

Giustino, imperatore romano 195

Giustino, martire 18

Gregorio Barhebraeus 16, 159, 177, 227-233, 235, 239

Gregorio di Nazianzo 27, *47*, *122*, 156, 176, 216, 220, 229, 231

Gregorio di Nissa 27, *47*, *122*, 156, 160-161, 176, 209, 216, 220, 229, 231

Guglielmo di Rubruk 7-8, 236

Henanishoʿ Bar Seroshway 174

Hiram, personaggio biblico 16

Hnana dell'Adiabene 101-102, 117, 160

Hülegü, khan mongolo *230*

Iba di Edessa *25*

Ibn al-Fadl, ʿAbdallah 129

Ibn as-Salt, Hanûn ibn Yûhannâ 129

Ibn at-Tayyib, ʿAbdallah 97

Iefte, personaggio biblico 41

Ieroteo *122*, 229

Ippocrate 80

Ippolito di Roma 216

Ireneo di Lione 216

Isacco, personaggio biblico 72, 91, 144, 157-158

Isacco di Antiochia 28

Isacco di Ninive 23, 80, 102, 128-138, 229, 238

Isacco Shebadnaya 174

Isaia, abba 127

Ishoʿ Bar Nun 28, 101-102, 154-160, 173, 238

Ishoʿdad di Merw 17, 101-102, 156, 159-173, 216, 221, 238

Ishoʿdnah di Basra 113

Ishoʿyahb III, catholicos 117

Ismaele, personaggio biblico 157

Jaʿfar, califfo 213

Lazzaro, personaggio biblico 67

Liber graduum 31, 84-90, 236

Libro dei Giubilei 71

Libro di Enoc 71

Libro di Ieroteo, v. Ieroteo

Lot, personaggio biblico 125

Mani 218

Marcione 218

Marco il Monaco *122*

Mardocheo, personaggio biblico 41

Maria, madre di Gesù 65-66, 91, 225

Maria di Betania, personaggio biblico 67, 120

Maria di Magdala, personaggio biblico 91

Marta di Betania, personaggio biblico 165

Martirio di Isaia 71

Martyrios-Sahdona 101-102, 117-122, 126, 133, 238

Melkisedek, personaggio biblico 72, 78

Möngke, khan mongolo 7

Mosè, personaggio biblico 22, 41, 48, 50, 61, 65, 145, 161, 164, 190-191, 193-194, 231-232

Mosè (Severo) Bar Kefa 17, 177, 215-219, 221, 225

Nacor, personaggio biblico 210

Narsai di Nisibe 28, 92, 99-100, 102-114, 116, 156, *177*, 179, 210, 237, 239

Nestorio 24, *25*, 237

Noè, personaggio biblico 73-74, 231

Nonno di Nisibe 177, 212-215

Origene *18*, 26-27, 141-142, 156, 160, *207*, 216

Palladio 45

Paolo, apostolo 161, 165, 231

Paolo di Tella *18*, *21*, 160

Pietro, apostolo 232

Pietro di Callinico *122*, 220

Pietro il Fullone 195

Pilato, personaggio biblico 71, *72*

Platone, filosofo 80

Poimen, padre del deserto 127

Policarpo di Mabbug 21

Porfirio, filosofo 220

Putifarre, personaggio biblico 91

Qiyore di Edessa, 99

Rabbula di Edessa 20, 99

Rahab, personaggio biblico 74

Sahdona, v. Martyrios-Sahdona

Salomone, personaggio biblico 16, 141, 151, 166, 209, 222-223

Salomone di Basra 174

Saul, personaggio biblico 203

Saulo, v. Paolo, personaggio biblico

Sem, personaggio biblico 78

Severo Bar Kefa,
v. Mosè (Severo) Bar Kefa

Severo di Antiochia 24, *122*, 160, 175-176, 178, 195, *205*, 216, 220, 231, 238

Severo Sebokt 204, 216

Shabur II, re persiano *33*, 113

Simmaco, traduttore 164-165, 217

Sogyâtâ 28, 32, 90-95, 236-237

Talmud di Babilonia 22

Tamar, personaggio biblico 192-194

Tamerlano 235

Tarech, personaggio biblico 210

Targum Onkelos 17

Taziano 18-19, 200

Teodoreto di Cirro *25*, 216

Teodoro Bar Koni 16, 28, 80, 101-102, 138-155, 159-160, 162, 168, *207*, 238

Teodoro di Mopsuestia 24-26, 29, 98-104, 124-126, 136, 139-141, 154, 156-157, 160-161, 173, 175-177, 179, 190, 195, 216, 221, 237-239

Teodozione, traduttore 164-165, 217

Testamento di Adamo 71

Timoteo I, catholicos 80, 155

Tolomeo 204

Tommaso, apostolo 188

Tommaso di Harqel 16, *18*, 21

Yahballaha III, catholicos 228

Zaccaria, padre di Giovanni il Battista 91

Zenobio 216

Zenone, imperatore romano *177*, 195

Autori moderni

Albert M. *178-179*

Alwan Kh. *178*

Baffioni C. *35*

Barchiesi M. *45*

Bartelink G. J. M. *45*

Beck E. *46*

Becker A. H. *14*, *98*

Bedjan P. *129*, *178*

Bettiolo P. *14*, *32*, *123*, *129*

Biesen K. den *44-45*, 69

Borbone P. G. *230*

Bou Mansour T. *44*, 65, *178*, 189

Brade L. *138*

Brière M. *195*

Briquel-Chatonnet F. *15*

Brock S. P. 10, *13-16*, *19*, *21*, *27*, *30*, *32*, *44*, *47*, *59*, *61*, *92*, *129*, *192*, *194*, *200*

Bundy D. *155*

Carr W. E. W. *229*

Cerbelaud D. *22-23*

Chabot J.-B. *100*, *205*, *220*

Chahine Ch. *113*, *116*

Chialà S. *14*, *27*, *79*, *81*, *100*, *103*, *128-129*

Chiesa B. *30*, *206*, *215*, *218*

Chiesa P. *8*

Çiçek J. *202*, *229*

Clarke E. G. 155

Clément J.-M. *25*

Cowe S. P. *201*

Cureton W. 20

D'Ancona C. *14*

De Francesco I. *46*

Devreesse R. *25*

Di Berardino A. *14*

Diettrich G. *202*, *216*, *218*

Dirksen P. B. *16*

Draguet R. *123*, *139*

Drijvers H. J. W. *24*

Dunlop Gibson M. 20, *159*

Fathi-Cheloud J. *228*

Feghali P. *30*

Ferrari A. *14*

Fiaccadori G. *25*

Fiey J.-M. *14*, *228-229*

Fraïsse-Bétoulières A. *25*

Frishman J. *24*, *103*, *155*

Gallo M. *129*

Gignoux Ph. *104*

Graham W. C. *16*, *229*

Graffin F. *195*, *212*

Griffith S. H. *47*

Haar Romeny R. B. ter *202*, *204*

Haelewyck J.-C. *15*

Halleux A. de *45*, 47, *79*, 80, *117*, *195-196*

Hausherr I. 80

Hespel R. *139*

Hidal S. *23*

Joosten J. *17*

Kannengiesser Ch. *47*

Kessel G. *32*

Kitchen R. A. *84*

Kmosko M. *84*

Kruisheer D. *205-206*

Lavenant R. *155*, *202*

Law T. M. *18*

Lazarus L. *202*

Le Moigne Ph. *15*

Lejoly R. *220*

Leloir L. *46*

Lenzi G. *32*, *35*

Leonhard C. *159*

Louf A. *129*

McCullough J. C. *102*, *174*, *216*

Macina R. *30*

Maori Y. *17*, *21*

Margerie B. de *47*

Marucci C. *25*

Masius A. 215

Mengozzi A. *14*, *230*

Migne J. P. 215

Miller R. D. *32*

Mingana A. *103*

Mohrmann Ch. *45*

Molenberg C. *154-156*, *158*

Morrison C. E. *32*

Mouawad R. J. *13*

Murray R. *35*

Nau F. *101*, *206*, *209*

Neusner J. *34*

Nin M. *79*, *81*, *103-104*

Noce C. *128*

Olinder G. *179*

Orazzo A. *25*

Pampaloni M. *128*

Parisot J. *32*

Parmentier M. F. G. *84*

Pataq Siman E. *104*

Pennacchietti F. A. *92*

Phillips G. *205*

Pierre M.-J. *32*, *34-35*

Pinggéra K. *32*

Pratelli S. I. M. *230*

Reinink G. J. *174*

Reller J. *216*

Ri Su-Min 70

Rilliet F. *178*

Roberson R. *13*

Rousseau O. *47*

Ryan S. D. *220-221*, *224*

Saebø M. 10, *24*

Salvesen A. *18*, *205*

Sauma A. *229*

Scher A. *98*, *139*

Schlimme L. *215-216*

Séd N. *47*

Sedláček I. *220*

Sélis C. *13*

Simonetti M. *23*, *25*, *48*

Smith Lewis A. 20

Sony B. *178*, *180*, *185*

Sprengling M. *16*, *229*

Strothmann W. 80, *82*, *220*

Takahashi H. *228*

Tavolieri C. *128*

Taylor D. G. K. *27*, *201-202*, *229*

Teule H. *13*

Tonneau R. M. *46*

Tosco M. *230*

Van den Eynde C. *159*

Van Roey A. *213*

Van Rompay L. 10, *24*, *30*, 40, *48*, *73*, *82*, *141*, *155-156*, *159*, *174*, *205-206*, *220*

Vander Plaetse R. *25*

Vaschalde A. *205*, *220*

Vattioni F. *215*

Vergani E. *79*, *103*

Vosté J.-M. *159*, *216*, *218-219*

Watt J. W. *196*

Weitzman M. *16*, 17

Wensinck A. J. *129*

Wright W. *206*

Yousif P. *24*

INDICE

7 PREMESSA

11 INTRODUZIONE
11 Le chiese di tradizione siriaca
14 Le Scritture nelle chiese siriache
15 Versioni e revisioni dell'AT
18 Il "Diatessaron"
19 Altre versioni del NT
21 L'esegesi siriaca nel suo contesto
27 Generi letterari, ermeneutiche e periodizzazione

31 I PADRI DELL'EPOCA INDIVISA
32 Afraate il Persiano
34 Il confronto con il giudaismo
40 Lettera, mistero, tipo e immagine
42 Scrittura multiforme e lettura infinita
44 Efrem il Siro
48 La Scrittura nel suo contesto
52 La Scrittura: una parola in forma umana
56 La Scrittura: una parola inesauribile
60 La fatica dell'interpretazione: fede e amore
62 Primi cenni di lettura plurale: senso fattuale e senso spirituale
64 Tra Antico e Nuovo Testamento: tipi e misteri
68 Narrare la Parola: la via poetica
70 La "Caverna dei tesori"
71 Commentare riscrivendo il testo biblico
73 Prefigurazioni e letture sincroniche
79 Giovanni di Apamea
81 Lettura della Scrittura e lotta ascetica
84 Il "Liber graduum"
86 La Parola edifica la comunità
88 Varietà dei comandamenti e dei cammini cristiani
90 La letteratura liturgica: il genere della "soghitâ"

97 I PADRI SIRO-ORIENTALI
103 Narsai di Nisibe
105 Le parole nascoste nelle parole
107 Un esempio di esegesi omiletica
113 Abramo di Natpar
114 Un primo trattato sito-orientale sulla lectio divina
117 Martyrios-Sahdona
118 Lettura per l'edificazione dell'anima
119 La lettura e i suoi frutti nella vita spirituale
122 Dadishoʿ Qatraya
123 Tre approcci esegetici
125 Lettura spirituale e lettura intellettuale
128 Isacco di Ninive
131 L'interno dei versetti
133 I versetti sono deboli
136 Lettura e preghiera
138 Teodoro Bar Koni
140 In difesa della lettera e della storia
143 Legittimità di un'interpretazione non letterale
147 Linguaggi e generi letterari
149 Redazione e trasmissione dei testi
152 La questione sinottica e Giovanni
154 Ishoʿ Bar Nun
156 Lettera e teoria
159 Ishoʿdad di Merw
162 Processo formativo del testo
164 Passi paralleli e versioni
166 Criteri di contestualizzazione
168 Generi letterari
170 Interpretazione allegorica e lettura interiore
173 Il "Giardino delle delizie" e altri commenti

175 I PADRI SIRO-OCCIDENTALI
178 Giacomo di Sarug
179 La polisemia dei testi: oltre la lettera
184 Il pericolo del soggettivismo e i criteri dell'interpretazione
187 Discernere e arrendersi
189 Il Cristo anima della Scrittura
192 Un esempio di lettura: l'episodio di Tamar
195 Filosseno di Mabbug
196 Esegesi ed elaborazione teologica
198 Tra la lettera e l'allegoria
201 Daniele di Salah
203 Il Salterio: un manuale per la vita spirituale
204 Giacomo di Edessa

207 L'importanza del testo e delle sue forme
210 Oltre il testo
212 Nonno di Nisibe
215 Mosè (Severo) Bar Kefa
217 In difesa dell'allegoria
219 Dionigi (Giacomo) Bar Salibi
221 Un commento doppio e distinto per l'AT
224 I commenti al NT
227 Gregorio Barhebraeus
230 Varianti e fissazione del testo

235 CONCLUSIONE

241 SIGLE

243 BIBLIOGRAFIA

253 INDICE BIBLICO

259 INDICE DEI NOMI