

BISHARA EBEID

Rzym, *Pontificio Istituto Orientale*

IL SIMBOLO SPONSALE COME PONTE TRA LE TRADIZIONI GRECA E SIRIACA

Un approccio patristico-liturgico. Parte seconda

Nella prima parte di questo studio abbiamo analizzato il simbolo sponsale espresso nell'AT e nel NT, come una relazione tra Dio e il suo amante — l'uomo. Abbiamo rilevato in quale modo l'incarnazione del Verbo è stata vista come l'unione matrimoniale di amore divino analizzando la dottrina patristica greca. In questa parte vedremo come la tradizione patristica siriana vede tale immagine simbolica e come si è sviluppata sin dalla tradizione giudeo-cristiana semitica fino a quella dei Padri siriani dei primi secoli. Alla fine arriveremo a vedere come questa immagine ebbe (e ha ancora) un ruolo semantico nella tradizione liturgica sia bizantino-greca sia quella siriana.

1. La tradizione siriana primitiva e l'immagine sponsale

Dopo aver presentato l'utilizzo dell'immagine sponsale nella tradizione patristica greca, in cui il Verbo incarnato è lo Sposo e la Chiesa-cristiana è la sposa, passiamo a studiare la tradizione siriana primitiva. Iniziamo con alcuni testi giudeo-cristiani, poi analizziamo il pensiero di Afraate, il saggio persiano, e quello di Efrem il Siro.

1.1. Il Giudeo-cristianesimo siriano e la realizzazione del Cantico

Il cosiddetto *movimento* giudeo-cristiano, ha conservato molte dottrine della comunità cristiana primitiva. Dal punto di vista dottrinale molto complesso, è composto di diversi gruppi, ortodossi ed eretici, che si esprimevano in due lingue, greco e siriano, che a loro volta rispecchiavano anche le due aree di diffusione di questo movimento, una zona ellenizzante e una non ellenizzante, ossia quella siriana. Il giudeo-cristianesimo di lingua siriana è considerato una fonte per l'età patristica posteriore, perciò abbiamo scelto di presentare come l'immagine sponsale è utilizzata da esso, per capire lo sviluppo che ne fecero poi i grandi padri primitivi della chiesa siriana, Afraate ed Efrem. Le opere che presentiamo non sono scritte originalmente in siriano ma in greco, ben presto, però, sono state tradotte in siriano, dove hanno avuto una grande diffusione e un enorme successo. Iniziamo con una pre-

messa sull'immagine sponsale in questo movimento dall'opera di *Clemente II*. Poi analizziamo le *Odi di Salomone*, un testo rappresentativo della dottrina giudeo-cristiana nella tradizione siriana.

Il *Clemente II* è la seconda parte delle due lettere pseudo-clementine, attribuite a Clemente papa di Roma (88–97). Il loro contenuto è simile ad alcuni apocrifi e altri testi giudeo-cristiani come il *Kerygmata Petr* e *Praxeis Petr*. La prima lettera risale al I secolo mentre la seconda al II secolo¹.

Citando *Clemente II*, Daniélou — in uno dei suoi libri — voleva sottolineare il carattere preesistente della Chiesa nella dottrina giudeocristiana. *Clemente II* vede nella creazione del genere umano in maschio e femmina, la prefigurazione di Cristo (maschio) e la Chiesa (femmina)². Senza entrare nel dibattito dogmatico, secondo noi, *Clemente II* voleva soltanto sottolineare la simbologia di Adamo ed Eva, alla luce del nuovo Adamo e della nuova Eva che è la Chiesa. Lo scopo dell'uso di tale immagine sponsale è rilevare la preesistenza della Chiesa. In tale maniera la tipologia di Adamo ed Eva è usata come una prefigurazione dell'unione di Cristo con la Chiesa, di cui parla l'apostolo Paolo. Secondo Daniélou tale tipologia, che esisteva già nel giudaismo, divenne una caratteristica del giudeo-cristianesimo, nel quale sono state composte tante opere che interpretano i primi due capitoli della Genesi simbolicamente, alla luce di Cristo e la sua Chiesa³.

1.1.1. *Le Odi di Salomone*

Le *Odi* sono un testo giudeo-cristiano che risale agli inizi del II secolo, scritto in greco, ma conservato integralmente in siriano, e in modo frammentario in copto⁴. Le *Odi* sono considerate gli inni battesimali, poiché descrivono la nuova vita che il Signore dà al battezzato⁵. L'autore descrive la vita paradisiaca immortale che Dio dà per mezzo di Cristo. Il tema centrale degli inni è, dunque, l'unione tra Cristo, il diletto, e la Sua sposa. L'acme del tema si trova, secondo Han J. W. Drijvers, laddove il cantore stesso diviene figlio di Dio, come lo è Cristo, il Figlio di Dio Padre, proprio per questo egli arriva alla conclusione che questi inni sono inni di battezzati, divenuti figli di Dio⁶. Alcuni passi negli inni, parlano del riposo che l'anima ha nel giardino divino, mentre l'anima, anche quando è ancora sulla terra, attra-

¹ Per ulteriori informazioni si veda NDPAC, vol. I, *Clemente (pseudo)*, 1077–1083 (di R. TREVIJANO).

² Cf. J. DANIELOU, *Bibbia e liturgia*, 410–411.

³ Non è estraneo alla tradizione giudeo-cristiana di vedere i due capitoli della Genesi alla luce di Cristo e della sua Chiesa; così, infatti, come dice Anastasio il Sinaita, riguardo all'interpretazione di Papia per l'esamerone, cf. *idem*, 420.

⁴ Per altre informazioni sul testo, la sua lingua originale, i manoscritti conservati, la data, e tutto ciò che lo riguarda vedi lo studio di L. TONDELLI, *Le Odi di Salomone*, 5–82, 133–136.

⁵ Cf. H. DRIJVERS, *Apocryphal Literature*, III 244.

⁶ Cf. *idem*, III 244–III 245, è molto interessante vedere come l'autore individua una somiglianza tra le *Odi* e gli inni di Efrem ed anche le catechesi battesimali di Giovanni Crisostomo.

1.2. Afraate il sapiente e l'immagine sponsale

Afraate fu un grande autore del cristianesimo siro-orientale, di origine persiana, per questo è conosciuto anche come il sapiente persiano. È noto per le sue *XXIII Dimostrazioni*¹⁸ che contengono diversi insegnamenti sulla fede cristiana. Secondo Sebastian Brock, Afraate ed Efrem, sono i più importanti rappresentanti dell'antico e primitivo cristianesimo siriano che non è stato influenzato direttamente dal cristianesimo di lingua greca, poiché ambedue hanno vissuto fuori dell'Impero Romano, ossia in quello Persiano Sassanide¹⁹.

Afraate, nella prima parte della *VI Dimostrazione*, sui figli del patto²⁰, utilizza l'immagine dello sposo per parlare dell'incontro tra il figlio del patto e Cristo-Sposo. Egli dice che il figlio del patto deve essere sempre sveglio in attesa dell'ora in cui arrivi lo sposo per poter entrare con lui nella stanza nuziale²¹. È una chiara allusione alla parabola delle dieci vergini. Per Afraate, la veste gioca un ruolo essenziale nell'incontro, essa dovrebbe indicare la purificazione del figlio del patto. Tale riferimento ci ricorda la dottrina di Origene, e le catechesi battesimali di Cirillo di Gerusalemme. La medesima idea, inoltre, la troveremo nella tradizione liturgica bizantina.

Abbiamo visto che Israele, il popolo di Dio, è stato descritto dall'AT come la sposa di *Yahweh*. I cristiani, hanno sviluppato la stessa immagine vedendo nella Chiesa il nuovo popolo eletto di Dio, come la sposa promessa. Come, però, si risolve il problema della doppia sposa? La soluzione di Afraate si trova nella sua *XXI Dimostrazione*, in cui afferma che Gesù ha preso le due figlie del Re: l'assemblea del popolo eletto, e quella dei popoli²². Secondo Afraate Gesù ha due spose. Come vedremo in Efrem non è l'unica soluzione proposta dalla tradizione siriana.

In un'altra *Dimostrazione*, la XIV, Afraate considera che Gesù come lo Sposo, gli apostoli come i fratelli e noi siamo la sposa che quindi deve preparare il regalo del matrimonio²³. Anche qui il contesto della *Dimostrazione* ci aiuta a capire il pensiero di Afraate: i battezzati sono la sposa di Cristo. È chiaro che il legame tra il battesimo e il simbolismo di Cristo-Sposo è molto forte nella tradizione siriana, ed ebbe ulteriore sviluppo con il grande poeta Efrem il Siro.

¹⁸ Per altre informazioni su lui vedi *NDPAC*, vol. I, «Afraate», 93–96 (di R. LAVENANT).

¹⁹ Cf. S. BROCK, *La spiritualità*, 35.

²⁰ I figli del patto o i membri dell'ordine, sono un gruppo di monaci e monache non nell'accezione moderna del termine; erano asceti che restavano nel mondo, ma prima del battesimo avevano preso la decisione di restare nel celibato. Anche Afraate è stato uno di loro. Per altro vedi. *NDPAC*, vol. I, «Afraate», 93–94 (di R. LAVENANT).

²¹ Cf. Afraate, *Le dimostrazioni*: «*ܒܝܢ ܘܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢܐ*», PS 1, 241.

²² Cf. AFRAATE, *Le dimostrazioni*: «*ܕܡܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢܐ*», PS 1, 965; qui Afraate paragona Davide e Gesù dicendo che Davide è stato una prefigurazione di Cristo.

²³ Cf. AFRAATE, *Le dimostrazioni*: «*ܕܡܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢܐ*», PS 1, 681, 684.

In questo giorno che è il Venerdì, dalla terra Dio creò Adamo e formò Eva dalla sua costola ... Dio creò Adamo nell'ora terza del venerdì nel sesto giorno⁴⁵ ... Quando la Statura di Adamo si estese saltò diritta ed era nel centro della terra. Stese la sua destra e la sua sinistra e poggiò i suoi piedi sul Golgota, nel luogo dove poi fu messo il legno di Gesù Cristo Salvatore⁴⁶ ... L'Eden è Paradiso, simbolo della chiesa di Dio, in cui v'è l'altare dei defunti e la continuazione della vita che Dio ha promesso a tutti i santi e poiché Adamo era re, sacerdote e profeta, Dio lo fece entrare in Paradiso per far servizio nell'Eden, la chiesa di Dio, Signore santo, come attesta ciò il santo profeta Mosè quando dice che per servire e praticare pubblicamente il nobile, glorioso culto ed osservare il Comandamento, Dio fece entrare Adamo ed Eva nella chiesa di Dio⁴⁷ ... Quindi Dio innalzò l'albero della vita in mezzo al Paradiso, immagine della croce che si estende su di essa, albero della vita e della salvezza⁴⁸ ... L'ingresso di Adamo nel Paradiso fu di tre ore: il grande regno di lui con Eva fu di tre ore, restarono spogli tre ore, uscirono dal Paradiso nell'ora nona oppressi da grande tristezza e con grandissimo pianto, lamenti e sospiri⁴⁹ ... Ascolta, Figlio mio Shith, quanto ti lascio in testamento La prima cosa che ti raccomando è quando sarò morto imbalsama il mio corpo con la mirra e con l'olio di noce moscato e ponilo nella grotta dei Tesori del monte santo. E colui che verrà nel tempo dopo di te sappia che, quando sarà la vostra uscita da questo monte santo vicino al Paradiso, porti con sé il mio corpo e che poi lo riporti nel centro della terra e ve lo ponga lì, poiché in quel posto sarà la salvezza per me e per tutti i miei figli. ...⁵⁰ Tutti i figli di Adamo e i loro figli, si radunarono presso di lui per dargli l'ultimo addio. Egli pregò su loro e augurò loro la pace. Morì l'anno 930 secondo il calcolo di mio padre Shith. Ed è l'inizio (delle morti). L'uscita da questo mondo del nostro padre Adamo fu il giorno di venerdì alle ore tre, al 6 aprile della quattordicesima notte della luna crescente. In questo stesso giorno nostro Signore Gesù Cristo rese l'anima nelle mani del padre. Il lutto per Adamo fu continuato da padre in figlio per 140 giorni perché fu il primo morto che morì sulla terra⁵¹.

questa tradizione arcaica che risale alla metà del II secolo. Per altre informazione vedi A. BATTISTA, B. BAGATTI, *La Caverna dei Tesori*, 7–21.

⁴⁵ *idem*, 5. Trad. it. è presa da *idem*, 40.

⁴⁶ *idem*, 5. Trad. it. è presa da *idem*, 41.

⁴⁷ *idem*, 6. Trad. it. è presa da *idem*, 42–43.

⁴⁸ *idem*, 8. Trad. it. è presa da *idem*, 43.

⁴⁹ *idem*, 8. Trad. it. è presa da *idem*, 44.

⁵⁰ *idem*, La traduzione italiana è presa da *idem*, 47.

⁵¹ *idem*, 17. Trad. it. è presa da *idem*, 51.

Si può notare chiaramente il pensiero di Ireneo, che probabilmente rispecchia la tradizione dell'Asia minore, dove, secondo la medesima tradizione, è vissuto anche Giovanni l'evangelista⁵⁸. Senza, però, discutere le origini di tale tradizione, vogliamo soltanto far notare che essa porta con sé la concezione rabbinica, secondo la quale, come abbiamo già menzionato sopra, la creazione di Adamo e la sua caduta hanno avuto luogo nello stesso giorno. L'elaborazione teologica che fece Ireneo, o la sua fonte, pone la meravigliosa corrispondenza tra il vecchio e il nuovo Adamo che inizia con la ricapitolazione dell'uomo in Cristo. Così il nuovo Adamo doveva morire nello stesso giorno, il venerdì, sesto giorno della creazione, perché la sua morte potesse diventare anche la ri-creazione, la risurrezione, e la redenzione dell'umanità, del vecchio Adamo, o per usare le parole di Ireneo stesso, "la seconda plasmazione avvenuta dopo la morte".

Nella stessa ora e nello stesso giorno in cui Adamo morì teologicamente, ossia simbolicamente, il nuovo Adamo morì storicamente, ossia veramente⁵⁹. Dopo la sua morte avvenne la risurrezione e la natura umana risalì gloriosamente ai cieli e si sedette alla destra di Dio. Ciò che il vecchio Adamo doveva ma non poté fare, lo realizzò il nuovo Adamo: si tratta della divinizzazione dell'uomo e della sua partecipazione alla gloria divina⁶⁰.

Con Cristo, il paradiso chiuso è stato riaperto, per questo il Signore sulla croce disse al ladro: «da oggi, tu sarai con me in paradiso»⁶¹. Secondo la tradizione cristiana antica, come ha mostrato H. Rahner, la Chiesa è la nuova Eva che nacque dal costato del nuovo Adamo. La Chiesa, però, è anche il nuovo giardino aperto attraverso il nuovo Adamo. È il giardino in cui l'albero della vita, la croce del Signore, sta al centro. Anche l'acqua che esce dal costato di Cristo ha un ruolo simbolico e teologico. L'acqua, che simboleggia la vita, stava già nel paradiso, e ora uscendo dal costato di Cristo ci assicura che nella sua Chiesa riprendiamo l'acqua della vita. È molto importante, inoltre, ricordare che il luogo in cui si trovava il sepolcro del Signore è stato un giardino dove è avvenuto il primo incontro tra la Maddalena,

et mortui sunt. Secundum autem circulum et cursum dierum secunda, alia tertia vocatur, si quis velit diligenter discere, qua die ex Domini dispositione. Recapitulans enim universum nomine in se ab ejus. Manifestum est itaque, quotiam in illa die mortem sustinuit Dominus, obediens Patri, in qua mortuus est Adam inobediens Deo. In qua mortuus est, in ipsa et manducavit. Dixit enim Deus: 'In qua die manducabitis ex eo, morte moriemini'. Hunc itaque diem recapitulans in semetipsum Dominus, venit ad passionem pridie ante sabbatum, quae est sexta conditionis dies, in qua homo plasmatus est; secundam plasmationem ei, eam quae est a morte, per suam passionem donans», IRENEO, *Contra Hereses* V, 23, 2, PG, 7, 1189–1190. La tradizione italiana è presa da IRENEO DI LEONE, *Contro le Eresie*/2, 372–373.

⁵⁸ Cf. NDPAC, vol. II, *Giovanni, evangelista, teologo*, 2179–2182 (di M. STAROWIEYSKI).

⁵⁹ Anche il rito bizantino nell'ufficiatura della Settimana Santa ha molti inni che illustrano questo rapporto.

⁶⁰ Sulla divinizzazione vedi NDPAC, vol. I, *Divinizzazione*, 1458–1462 (di B. STUDER).

⁶¹ J. DANIÉLOU, *In principio*, 67.

Soffermiamoci ancora sulla tradizione bizantina, soprattutto per quanto riguarda la Settimana santa, la settimana storica in cui è stato realizzato tutto ciò che era stato simboleggiato nella settimana primordiale. I primi tre giorni di questa settimana si chiamano “i giorni dello Sposo” perché si celebra “l’ufficio del *Nymphios* (sposo)”, in cui si canta il canto seguente:

Ecco lo Sposo viene nel mezzo della notte: beato quel servo che troverà vigilante, indegno quel servo che troverà trascurato. Bada dunque, anima mia, di non lasciarti prendere dal sonno per non essere consegnata alla morte e chiusa fuori dal regno. Ritorna dunque in te stessa e grida: Santo, santo, santo tu sei, o Dio: per l’intercessione degli incorporei, abbi pietà di noi⁶⁷.

Lo Sposo, il quale viene a Gerusalemme per essere crocifisso, nel nostro canto viene a mezzanotte. L’allusione alla parabola delle vergini è chiara. Infatti il Martedì Santo la Chiesa bizantina fa memoria delle dieci vergini⁶⁸. Perché la liturgia bizantina ha visto un legame tra lo Sposo-Crocifisso e la parabola delle dieci vergini? Prima di tutto va notato che nella parabola prima di dire «il regno dei cieli sarà simile a dieci vergini» (Mt 25,1), l’evangelista introduce con l’avverbio «allora» al tempo escatologico⁶⁹. Nel suo commento all’ufficio dello Sposo T. Federici afferma:

Si ha così la festa della preparazione del *Nymphios*, che Giovanni il Battista simbolicamente “battezza”, ossia lava, per il rivestimento e l’unzione dello Spirito Santo. Così il corteo nuziale dalla Galilea, attraverso la Giudea “sale” a Gerusalemme, per la celebrazione delle Nozze unitive e consumanti che avvengono sulla croce⁷⁰.

Le vergini, tornando al nostro tema, hanno con loro le lampade. Abbiamo parlato del battesimo e del suo ruolo nell’immagine nuziale, e abbiamo notato come la tradizione siriana lo utilizzi. Secondo noi, anche la tradizione bizantina non è lontana dalla tradizione siriana. Si nota innanzitutto che le lampade introducono al mistero dell’illuminazione “Φωτισμός”, che è il battesimo⁷¹. Anche oggi il battezzato porta

⁶⁷ «Ἰδοὺ, ὁ Νυμφίος ἐρχεται ἐν τῷ μέσῳ τῆς νυκτός, καὶ μακάριος ὁ δούλος, ὃν εὐρήσει γρηγοροῦντα. Ἀνάξιος δε πάλιν ὃν εὐρήσει ραθυμοῦντα. Βλέπε σὺν, ψυχὴ μου, μὴ τῷ ὕπνῳ κατενεχθεῖς, ἵνα μὴ τῷ θανάτῳ παραδοθεῖς καὶ τῆς βασιλείας ἐξῶ κλεισθεῖς. Ἀλλὰ ἀνάνησον κράζουσα· Ἄγιος, Ἄγιος, Ἄγιος εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν, διὰ τῆς Θεοτόκου ἐλέησον ἡμᾶς»; il testo è citato da <http://glt.xyz/HolyWeek%202016/Bride%20Mon.htm> (03.02.2016). La traduzione italiana è presa da *Anthiologhion*, vol. 2, 940.

⁶⁸ Infatti, si legge nella memoria dell’ufficio della mattina (*orthros*) di questo giorno il seguente: «Il Santo e Grande Martedì si fa memoria delle dieci vergini della parabola evangelica. Il Grandissimo Martedì ci ricorda le dieci vergini che hanno vinto di fronte al Sovrano incorruttibile. Tu dunque, o Cristo sposo, annovera anche noi tra le vergini sagge, metti anche noi nel tuo gregge eletto, e abbi pietà di noi. Amen», *Anthiologhion*, vol. 2, 967.

⁶⁹ Cf. T. FEDERICI, *Risuscitò Cristo!*, 1263.

⁷⁰ *Idem*, 1265.

⁷¹ Si deve sapere che per la Chiesa primitiva la luce ebbe un ruolo essenziale nel battesimo, perciò ebbe anche un rapporto alla festa della trasfigurazione, vedi J. DANIELOU, *La Teologia del giudeo-cristianesimo*, 321–323. Nella tradizione bizantina l’elemento è stato mantenuto, così il battezzato viene chiamato “illuminato” (πεφωτισμένος), mentre il sacramento stesso si chiama “illuminazione” (φωτισμός). È da notare anche che la tradizione palestinese, fino ad oggi chiama il Sabato Santo “Sabato della luce” (*Sabt al-nūr*), indicando così anche la tradizione primitiva in cui si battezzava nella vigilia della Pasqua.

con sé una lampada che viene accesa dopo il suo battesimo. Non si deve dimenticare il ruolo dell'amico dello Sposo che presenta la sposa allo Sposo, che è il *šošbīn*⁷², che si identifica con il padrino del battezzato. Il catecumeno con il suo battesimo diventa la fidanzata dello sposo, che va, accagliato dal suo padrino- *šošbīn*, ad incontrare il suo Sposo-Cristo. Prendendo in considerazione la consuetudine antica di battezzare il Sabato Santo si capisce chiaramente che alla base c'è il pensiero paolino sulla partecipazione alla morte e risurrezione del Cristo che costituisce tale il cristiano durante il suo battesimo (cf. Rm 6,3-12). Si ricorda anche che la divina liturgia è sempre celebrazione dell'evento pasquale di Cristo, quindi è importante sottolineare che subito dopo il Battesimo il battezzato, anche se è un bambino (almeno per le tradizioni orientali) riceve l'Eucaristia, realizzando così l'incontro e unione con lo Sposo celeste, come si faceva nella tradizione primitiva.

Le dieci vergini, escono per incontrare lo sposo, ognuna con la sua lampada accesa con olio, il dono divino ricevuto⁷³, ma lo Sposo ritarda, non viene subito, proprio come lo Sposo del *Cantico*, ritardo che ci conduce al tempo escatologico. «A mezzanotte si alzò un grido: Ecco lo Sposo! Andategli incontro!» (Mt 25,6), l'inno citato sopra inizia con la stessa frase, «Ecco lo Sposo, viene nel mezzo della notte». Questo grido ci ricorda anche i versetti in cui la sposa del *Cantico* si allegra quando sente la voce del suo diletto⁷⁴. Anche noi, dice il canto del *Nymphio*, dobbiamo essere attenti e pronti per incontrare il nostro Sposo quando verrà, la nostra anima non deve dormire, deve essere sveglia. E come nota T. Federici:

tuttavia la Chiesa sempre celebra la Venuta del suo sposo, e chiama tutti i suoi figli, di continuo, a farsi trovare non pigri e dissipati, bensì preparati da lontano, pronti sempre: lo sposo viene sempre, nella sua Parola e nei suoi Misteri, la Domenica in modo del tutto specifico. Eppure va atteso anche all'ultimo⁷⁵.

L'attesa dell'ultimo, dell'*escaton*, è molto importante nella vita cristiana, di essa ci parla un'altro inno della tradizione bizantina, quello del Martedì Santo:

Amiamo, o fratelli, lo sposo, prepariamo le nostre lampade, risplendendo di virtù e retta fede, affinché, come le vergini sagge del Signore, siamo pronti per entrare con lui alle nozze; perché lo sposo, essendo Dio, a tutti offre in dono la corona incorruttibile⁷⁶.

Per avere un'idea più chiara, possiamo dire che la tradizione siriana e quella bizantina hanno utilizzato l'immagine nuziale per parlare dell'unione tra l'uomo

⁷² È da notare che nella tradizione cristiana arabofona il termine usato per il padrino del battesimo e del testimone del matrimonio è lo stesso "*šušbīn*".

⁷³ Cf. T. FEDERICI, *Risuscitò Cristo!*, 1266.

⁷⁴ Per esempio vedi Ct 2,8-10.

⁷⁵ T. FEDERICI, *Risuscitò Cristo!*, 1269.

⁷⁶ «Τὸν Νυμφίον ἀδελφοὶ ἀγαπήσωμεν, τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν εὐτρεπίσωμεν, ἐν ἀρεταῖς ἐκλάμποντες καὶ πίστει ὀρθῇ, ἵνα ὡς αἱ φρόνιμοι, τοῦ Κυρίου παρθένοι, ἔτοιμοι εἰσεέλθωμεν, σὺν αὐτῷ εἰς τοὺς γάμους· ὁ γὰρ Νυμφίος δῶρον ὡς Θεός, πᾶσι παρέχει τὸν ἄφθαρτον στέφανον», il testo è citato da <http://gl.txyz/HolyWeek%202016/Bride%20Tue.htm> (ultimo accesso 3/02/2016). Trad. it.: *Anthiologhion*, vol. 2, 962.

e Dio, l'uomo in quanto membro della Chiesa. L'uomo battezzato diventa come la fidanzata dello Sposo, si veste di bianco, porta in mano la lampada e va a incontrare lo Sposo, accompagnato dallo *šošbīn*. Egli entra nel nuovo paradiso, nella Chiesa, dove sta lo Sposo ed aspetta. Attraverso l'Eucaristia si unisce a Lui, ma il matrimonio non può realizzarsi pienamente qui perché la camera nuziale non è ancora pronta. Rimane un irriducibile aspetto escatologico, il cui gusto è presente nella Chiesa. Il battezzato così deve essere sempre pronto per l'incontro finale per realizzare il matrimonio atteso, come nota un'altra volta a questo riguardo T. Federici:

Lo Sposo viene per amore verso la Sposa, “nel giorno ed ora”, stabiliti, affinché nell'Incontro ormai reciproco si riformi e ricomponga finalmente l'unica Icona di Dio, “Lui e Lei”, del quale divino unico onnipotente Iconografo è lo Spirito Santo. Se il peccato aveva orrendamente deturpato la “parte femminile” dell'Icona, ossia l'umanità, le Nozze divine, l'Unione nuziale fedele trasformante consumante sono la definitiva guarigione di quel “sonnecchiare e dormire” nell'attesa. La comunione eterna da parte della Sposa è lasciarsi “conoscere” dallo Sposo nella condizione finale che di lei fa la Sposa bella, la Diletta⁷⁷.

Questa ermeneutica infine, che vede sempre Cristo come il nuovo Adamo che realizza ciò che il vecchio non poteva, è considerata il punto di partenza e di arrivo nella teologia cristiana. Così, infatti, lo riassume Metodio d'Olimpo⁷⁸ già nel III secolo:

Le nozze tra Cristo e la Chiesa, celebrate sulla croce, continuano nella Chiesa mediante il Battesimo e l'Eucaristia. Il Verbo di Dio è disceso per unirsi alla Sua Sposa, morendo volontariamente per lei, al fine di renderla gloriosa ed immacolata nel bagno della purificazione. Per la Chiesa infatti, sarebbe impossibile concepire i credenti e farli rinascere con il bagno della rigenerazione, se Cristo non morisse di nuovo, non si unisse a Lei, donandole la forza del suo costato, affinché, tutti coloro che sono nati dal bagno battesimale, possono fortificarsi in una fede adulta⁷⁹.

La vita sacramentale, dunque, per il battezzato è la realizzazione del mistero nuziale con lo Sposo, mistero che sarà compiuto all'*escaton*.

3. Conclusione: il giardino escatologico, Gerusalemme celeste e l'unione finale

“Lo Spirito e la sposa dicono: «Vieni!». E chi ascolta ripeta: «Vieni!». Chi ha sete venga; chi vuole attinga gratuitamente l'acqua della vita” (Ap 22,17). Così termina l'Apocalisse di Giovanni, con l'invocazione della sposa che aspetta l'arrivo dello Sposo dicendo *moranatha*, vieni Signore, come fece la sposa del Cantico⁸⁰. La stessa Apocalisse ci fornisce una descrizione della sposa dell'*escaton*:

⁷⁷ T. FEDERICI, *Risuscitò Cristo!*, 1273.

⁷⁸ È stato un martire di Olimpo nella Licia, morto nel 311, non possediamo tante informazioni sulla sua vita, per altro vedi, *NDPAC*, vol. II, *Metodio di Olimpo*, 3265–3266. (di C. RIGGI).

⁷⁹ Trad. it.: J. DANIELOU, *Bibbia e liturgia*, 184.

⁸⁰ Per esempio vedi Ct 7,12.

Udii poi come una voce di una immensa folla simile a fragore di grandi acque e a rombo di tuoni possenti, che gridavano: “Alleluia. Ha preso possesso del suo regno il Signore, il nostro Dio, Onnipotente. Ralleghiamoci ed esultiamo, rendiamo a lui gloria, perché son giunte le nozze dell’Agnello; la sua sposa è pronta, le hanno dato una veste di lino puro splendente”. La veste di lino sono le opere giuste dei santi (Ap 19,6-8).

La sposa si è vestita ed è pronta per entrare alla festa di nozze. È pronta per gustare l’incontro con lo Sposo-Signore, nel suo giardino, nel suo regno. La sposa è la sua Chiesa, in senso collettivo ed individuale. Ciò si nota nell’ultimo versetto citato, poiché la veste della sposa è costituita dalle opere giuste dei santi. L’allusione all’Agnello, al sacrificio pasquale, ci ricorda la croce, la Settimana Santa e i suoi inni secondo il rito bizantino:

Vedo, o mio Salvatore, il tuo talamo adorno, e non ho la veste per entrarvi: fa’ risplendere la veste dell’anima mia, o datore di luce, e salvami⁸¹.

Ribadiamo che nel cristianesimo l’*escaton* è già iniziato ma non ancora compiuto, questo è il dinamismo del messaggio evangelico. Un altro aspetto molto importante è il ruolo dell’anima e della sua veste di luce e di gloria: tale allusione ci ricorda il pensiero di Origene, e quello di Efrem, ma, per quanto riguarda l’incontro nel talamo, nella camera nuziale, è ancora più importante notare la concordanza della tradizione bizantina con quella siriana.

Dio per amore ha creato l’uomo, per lui ha piantato un giardino, la Chiesa primordiale, e l’ha fatto entrare. Soltanto là l’uomo poteva instaurare una comunicazione con il suo *partner*, con il suo Dio, una comunicazione che esprimeva una relazione, cui scopo era l’unione tra loro. Adamo ha cercato di diventare dio, ma non c’è riuscito e a causa della caduta, la relazione-comunicazione si è rotta. Adamo dovette lasciare il giardino. In Lui tutta l’umanità, sposa di Dio, pur essendosi allontanata, sente sempre la nostalgia del ritorno. Seguendo l’AT si può notare come l’alleanza, tra Dio e l’umanità, con Mosè diventi un’alleanza tra Dio ed un popolo scelto, un popolo che simboleggia il popolo di Dio, cioè tutta l’umanità. Questa relazione tra Dio e il suo popolo è stata vista sempre come relazione tra sposo e sposa, tra amante e la sua diletta, e così l’hanno descritta i profeti, così ne hanno parlato gli inni dell’AT, e per eccellenza, il Cantico dei Cantici, che è stato per i rabbini la chiave per capire l’AT, o in altre parole, il santo dei santi della Sacra Scrittura.

Tutta l’attesa e la nostalgia che la sposa aveva dello Sposo si è realizzata finalmente nel Figlio di Dio, il quale si è incarnato e ha unito a sé la natura umana, il microcosmo nel macrocosmo. Il matrimonio nella persona di Cristo si è realizzato a livello ontologico. Questo fatto storico per i cristiani, è stato di fondamentale importanza per una nuova riflessione sulla relazione tra Dio ed il suo popolo. Adesso la Chiesa, come nuovo popolo, vede in sé la sposa di Cristo, che non lo ha tradito

⁸¹ «Τὸν νυμφῶνά σου βλέπω, Σωτήρ μου κεκοσμημένον, καὶ ἔνδυμα οὐκ ἔχω, ἵνα εἰσέλθω ἐν αὐτῷ, λάμπρυνόν μου τὴν στολὴν τῆς ψυχῆς, Φωτοδότα, καὶ σώσον με.»; il testo è citato da <http://gl.xyz/HolyWeek%202016/Bride%20Mon.htm> (03.02.2016). Trad. it.: *Anthiologhion*, vol. 2, 946.

come la sua fidanzata, la Sinagoga. Con la Chiesa, l'alleanza sussiste nuovamente tra Dio e tutta l'umanità. Il cristiano, diventando un membro di questo popolo attraverso il battesimo, entra in un nuovo mondo, una nuova realtà, entra nel giardino riaperto da Cristo sulla croce. Ricevuto il Battesimo, si veste di bianco ed entra nella stanza nuziale, la Chiesa, per incontrare lo Sposo nel nuovo giardino e attraverso l'Eucaristia si realizza l'unione.

L'unione sarà perfetta, però, quando Cristo sarà tutto in tutti (cf. Col 3,11). Solo nell'*escaton*, la realtà nuova sarà compiuta. La dimensione escatologica dà un dinamismo alla relazione tra il cristiano-sposa ed il suo Sposo. Il matrimonio, che aveva avuto inizio con l'unione ipostatica nella persona di Cristo, sarà pieno solo allora, quando scenderà la Gerusalemme celeste, il nuovo giardino, la stanza nuziale adorna. In essa lo Sposo inviterà la sua sposa ad entrare e inizierà a cantare il Cantico:

Alzati amica mia, mia bella e vieni. Perché, ecco, l'inverno è passato è cessata la pioggia, se n'è andata; i fiori sono apparsi nei campi, il tempo del canto è tornato e la voce della tortora ancora si fa sentire nella nostra campagna Il fico ha messo fuori i primi frutti e le viti fiorite spandono fragranza. Alzati amica mia, mia bella, e vieni [nel mio giardino] (Ct 2,10b-13)⁸².

Non esiste amore come quello divino, così ci dicono i padri mistici che hanno sperimentato quest'amore ed hanno gustato i suoi frutti. Terminiamo il nostro articolo con le parole del grande mistico Isacco di Ninive⁸³:

Anche se ci fu un tempo in cui la creazione non esisteva ancora, tuttavia non ci fu un tempo in cui Dio non l'abbia amata; poiché anche se essa non era ancora, tuttavia non ci fu un tempo in cui Dio non conoscesse la creazione. E sebbene egli non fosse noto ad essa, perché non era stata ancora creata, Dio invece [la] conosceva da sempre, secondo tutte le sue nature. La fece infatti esistere quando parve bene a lui. L'amore vero di Dio per la Creazione lo si conosce dal fatto che egli, dopo aver finito di plasmarla secondo tutte le [sue] varie parti, l'ha interamente scompaginata in un'unica entità: [ha scompaginato] le sue realtà sensibili e le sue realtà intelligibili in un unico vincolo; l'ha unita alla sua divinità; l'ha fatta salire al di sopra di tutti i cieli; l'ha fatta sedere su un trono eterno e l'ha resa Dio su tutto⁸⁴.

⁸² È interessante menzionare che la chiesa Maronita ha scelto questi versetti e li canta durante la festa della santa *Rifqah* come un simbolo del matrimonio escatologico della santa e il suo Sposo-Cristo. Oggi, si canta anche durante i matrimoni. Secondo noi, è un modo con cui la chiesa Maronita ha saputo collegare il mistero del matrimonio con quello dell'unione tra Dio e l'uomo, tra Dio e la Chiesa. Così, se la Chiesa bizantina legge la pericope di Ef 5,20-33, in cui Paolo fa il paragone tra l'unione dell'uomo con la donna da una parte, e l'unione tra Dio e la Chiesa dall'altra parte, la chiesa Maronita per esprimere la stessa realtà ha scelto di utilizzare questo inno.

⁸³ È un mistico della chiesa d'Oriente, così detta nestoriana, visse nel VII secolo, la sua importanza si trova nel'essere considerato santo dalle altre confessioni, monofisita, calcedonesi e nestoriani, per altri informazioni vedi, *NDPAC*, vol. II, *Isacco di Ninive (il Siro)*, 2640-2641 (di R. LAVENANT).

⁸⁴ «...»

for the human nature, and for that the Logos himself chose to become man and to make real the purpose of his creation of Adam, and for this reason He was also called the new Adam. This dogma of faith became the basis of the Church's adoption the spousal image, according to which Christ is the bridegroom while the Christians, as members of His Church, His body, are the bride. The new relationship in Christ begins with the Baptism, while through the Eucharist the first step in joining Him is made. This symbolic image, nevertheless, has an eschatological aspect that gives a strong dynamism for the Christian in his liturgical and spiritual life. At the *eschaton* the garden-paradise, the heavenly Jerusalem, will descend on the earth, in its center will be the bridegroom and he will call his bride inviting her to enter; and during their nuptial feast he will sing the *Canticle*, the nuptial hymn. With our article, therefore, we attempted to illustrate this symbolic image, starting from its dogmatic base, then presenting its biblical background, analyzing the patristic interpretations and making a few references to the liturgical life and its hymns that confirm the new relationship in Christ. Comparing, finally, throughout this analysis, on one hand, the Greek patristic tradition and the Byzantine liturgical hymns, on the other, the Syriac patristic and liturgical tradition, we tried to show how this image might be a real ecumenical bridge, as a common element among these two traditions.

Key words: sposo, sposa, Cristo, incarnazione, battesimo, Cantico, nuziale, sponsale, unione.

Bibliografia

- AFRAATE, *Le dimostrazioni in Patrologia Syriaca* (= PS), vol. I.
- AGOSTINO, *In Evangelium Ioannis. Tractatus 8*, in *PL* 35, 1450–1458.
- ANDERSON G., STONE M., TROMP J. (eds.), *Literature on Adam and Eve. Collected Essays*, Leiden – Boston – Köln 2000.
- Anthiologhion di tutto l'anno*, 1–4 vol., Lipa, Roma 1999.
- BERNARD CH.A., «*Tutte le cose in lui sono vita*». *Scritti sul linguaggio simbolico*, Milano 2010.
- BERNARD CH., *Teologia simbolica*, Paoline, Roma 1981.
- BROCK S., «*Clothing metaphors as a mean of theological expression in Syriac tradition*», in: M. SCHMIDT (ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter: Internationales Kolloquium, Eichstätt, 1981*, Regensburg 1982, 11–40.
- BROCK S., *L'occhio luminoso. La visione spirituale di sant'Efrem*, Roma 1999.
- BROCK S., *La spiritualità nella tradizione siriana*, Roma 2006.
- CANÉVET M., «*La Nozione di Desiderio nelle "Omellerie sul Cantico dei Cantici" di Gregorio di Nissa*», in CH. BERNARD (ed.), *L'Antropologia dei Maestri Spirituali. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana Roma 28 Aprile – 1° Maggio 1989*, Milano 1991, 77–94.

- CHAMPEAUX G., STERCKX S., *I simboli del Medio Evo*, traduzione italiana a cura di Monica Giradi, Milano 1988.
- CHEVALIER J. (ed.), *Dizionario dei simboli*, edizione italiana a cura di Italo Sordi, Milano 1996¹¹.
- CROUZEL H., «*La Duplice Antropologia Spirituale di Origene*», in: CH.A. BERNARD (ed.), *L'Antropologia dei Maestri Spiritualisti. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana Roma 28 Aprile – 1° Maggio 1989*, Milano 1991, 63–76.
- DANIÉLOU J., *Bibbia e liturgia. La teologia biblica dei sacramenti e delle feste secondo i padri della Chiesa*, traduzione italiana a cura di Mauro Cavaniglia, Roma 1998.
- DANIÉLOU J., *In principio. Genesi 1–11*, Brescia 1965².
- DANIÉLOU J., *La Teologia del giudeo-cristianesimo*, trad. Italiana, Bologna 1974.
- DANIÉLOU J., *Origene. il genio del cristianesimo*, traduzione italiana a cura di Silvestra Palamidessi, Roma 1991.
- DENZINGER H., HÜNERMANN P. (eds.), *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, versione italiana a cura di A. Lanzoni e G. Zacherini, Bologna 1995².
- DRIJVERS H., «*Apocryphal Literature in the Cultural Milieu of Osrhoene*», in: *History and Religion in Late Antique Syria*, Great Yarmouth 1994, III 231 – III 247.
- EBEID B., «*O συμβολισμός του «ενδύματος» στην Συριακή Θεολογική παράδοση*» in *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 95 (2012), 277–305.
- EFREM IL SIRO, *Hymnen Contra Haereses* (CSCO 169 / syr. 76), testo siriano a cura di Edmund Beck, Lovanii 1957.
- EFREM IL SIRO, *Hymnen de Epiphania* (CSCO 186/syr. 82), testo siriano a cura di Edmund Beck, Lovanii 1959, 144–191.
- EFREM IL SIRO, *Hymnen de Fide* (CSCO 154/ syr. 73), testo siriano a cura di Edmund Beck, Lovanii 1955.
- EFREM IL SIRO, *Hymnen de Ieiunio* (CSCO 246/ syr. 106), testo siriano a cura di Edmund Beck, Lovanii 1964.
- EFREM IL SIRO, *Hymnen de Nativitate* (CSCO 186/syr. 82), testo siriano a cura di Edmund Beck, Lovanii 1959, 1–143.
- EFREM IL SIRO, *Hymnen de Paradiso* (CSCO 174/syr. 78), testo siriano a cura di Edmund Beck, Lovanii 1957, 1–66.
- EFREM IL SIRO, *Hymnen de Virginitate* (CSCO 223/syr. 94), testo siriano a cura di Edmund Beck, Lovanii 1962.
- EFREM IL SIRO, *Inni Pasquali. Sugli Azzimi, Sulla Crocifissione, Sulla Risurrezione*, introduzione, traduzione e note a cura di Ignazio De Francesco, Milano 2001.
- EFREM IL SIRO, *Inni Sul Paradiso*, introduzione, traduzione e note a cura di Ignazio De Francesco, Milano 2006.
- EFREM IL SIRO, *Inni Sulla Natività e sull'Epifania*, introduzione, traduzione e note a cura di Ignazio De Francesco, Milano 2003.

- EFREM IL SIRO, *Paschahymnen. De Crucifixione* (CSCO 248/syr. 108), testo siriano a cura di Edmund Beck, Lovanii 1964, 42–78.
- EFREM IL SIRO, *Paschahymnen. De Resurrectione* (CSCO 248/syr. 108), testo siriano a cura di Edmund Beck, Lovanii 1964, 78–94.
- FEDERICI T., *Risuscitò Cristo!*, Palermo 1996.
- FISHBANE M., *Biblical Text and Texture. A literary reading of selected texts*, Oxford 2003.
- FRANZMANN M., «*The Odes of Solomon, Man of Rest*», in: *Commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana* (OCP 51), 408–421.
- GIRAUDO C., *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Milano 2001.
- INFANTE R., *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, Milano 2004.
- IRENEO DI LEON, *Contra Hereses V*, in *PG* 7, 1117–1224.
- IRENEO DI LEON, *Contro le Eresie/2. Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, introduzione, traduzione e note a cura di Augusto Cosentino, Roma 2009.
- ISACCO DI NIVINE, *Discorsi ascetici. terza collezione*, introduzione, traduzione e note a cura di Sabino Chialà, Torino 2004.
- ISACCO DI NIVINE, *Terza Collezione* (CSCO 637/syr. 246), testo siriano a cura di Sabino Chialà, Lovanii 2011.
- KING CH., *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture. The Bridegroom's Perfect Marriage – Song*, Oxford – New York 2005.
- KINGSMILL E., *The Song of Songs and the Eros of God. A Study in Biblical Intertextuality*, Oxford – New York 2009.
- Kitāb al-quddās. Bi-ḥasab taqs al-kanīṣah al-anṭākiyyah al-suryāniyyah al-mārūniyyah, al-Laḡna al-baṭriyarkiyah lil- šu'ūn al-ṭaqsiyyah* (a cura), Bkirki-Libano 2005.
- La Caverna dei Tesori*, A. BATTISTA, B. BAGATTI (eds.), *La Caverna dei Tesori. Testo arabo*, traduzione italiana e commento, Gerusalemme 1980.
- Le Odi di Salomone*, in: M. LATTKE (ed.), *Oden Salomos*, vol. I–III, testo siriano, traduzione e commenti, Freiburg 2001.
- MANNUCCI V., *Giovanni il vangelo narrante*, Bologna 1999.
- MCLEOD F., *The Roles of Christ's Humanity in Salvation. Insights from Theodore of Mopsuestia*, Washington 2005.
- MURRAY R., *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, New Jersey 2004.
- NDPAC: Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da Angelo Di Berardino, 3 voll., Genova – Milano 2006–2008.
- ORIGENE, *Commentario al Cantico dei Cantici. Testi in lingua greca*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Maria Antonietta Baràra, Bologna 2005.
- ORIGENE, *Il Cantico dei Cantici*, a cura di Manolio Simonetti, Verona 1998.
- PELLETIER A.M., *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'Enigme du sens aux Figures du Lecteur*, Roma 1989.

- PRINZIVALLI E., «*Apocatastasis*», in: A.M. CASTAGNO (ed.), *Origene, Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 24–29.
- RAHNER H., *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971.
- SPIDLIK T., *L'Idea Russa. Un'altra vision dell'uomo*, traduzione italiana a cura di Stella Morra, Roma 1995.
- SU-MIN RI A., «*La Caverne des trésors et Mar Ephrem*», in: R. LAVENANT (ed.), *Symposium Syriacum VII, Uppsala University, Department of Asian and African Languages 11–14 August 1996* (OCA 256), Roma 1998, 71–83.
- TONDELLI L. (tr.), *Le Odi di Salomone. Cantici Cristiani degli inizi del II secolo*, versione dal siriano, introduzione e note Francesco Ferrari, Roma 1914.
- VERGANI E., «*Efrem il Siro: Chiesa e paradiso*», in: E. VERGANI, S. CHIALÀ (eds.), *Le ricchezze spirituali delle Chiese sire. Atti del 1° incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana Milano, Biblioteca Ambrosiana, Marzo 2002*, Milano 2003, 71–104.
- VON RAD G., *Genesi*, Brescia 1978².
- ΜΑΤΣΟΥΚΑ Ν., *Το πρόβλημα του κακού. Δοκίμιο πατερικής θεολογίας*, Thessalonica 2002³.

BISHARA EBEID (1985), dr kościelnych nauk wschodnich (PIO, Rzym), wykładowca (*professore invitato*) teologii patrystycznej, chrześcijańskiej myśli arabskiej, dialogu chrześcijańsko-islamskiego oraz języka arabskiego w Papieskim Instytucie Orientalnym w Rzymie (PIO), na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim (PUG) oraz w Papieskim Instytucie Studiów Arabskich i Islamu (PISAI). Naukowe zainteresowania dotyczą także teologii symbolicznej oraz teologii liturgii. E-mail: bisharaebaid@gmail.com.