

Marco Ceccarelli

Introduzione al

CANTICO

DEI

CANTICI

PREFAZIONE

L'intenzione del presente opuscolo non è quella di offrire un commentario sul Cantico dei Cantici, ma semplicemente alcune chiavi (essenziali) per la sua lettura e interpretazione, accessibili a tutti, anche ai meno ferrati in campo biblico. A tal fine esaminiamo certamente alcuni testi del Cantico, dando rilievo a quegli aspetti tematici che ne costituiscono l'ossatura fondamentale, senza tuttavia alcuna pretesa di essere esaustivi. Ringrazio le sorelle Missionarie della Carità di Acilia che mi hanno "costretto" a dedicarmi a questo lavoro.

Marco Ceccarelli

SIGLE E ABBREVIAZIONI¹

AT	Antico Testamento
<i>BibGer</i>	<i>La Bibbia di Gerusalemme</i> , Bologna ⁹ 1989; testo biblico a cura della CEI
<i>b.Pes</i>	Trattato <i>Pesachim</i> del Talmud babilonese
CEI	Conferenza Episcopale Italiana
cfr.	<i>confer</i> , confronta
C.V. II	Concilio Vaticano II
DV	Costituzione dogmatica "Dei Verbum" del C.V. II
Ibid.	<i>Ibidem</i> , stesso luogo
i.e.	<i>id est</i> , cioè
LoB	Leggere oggi la Bibbia
LXX	Versione greca della Bibbia ebraica, detta dei "Settanta"
<i>m.Pes</i>	Trattato <i>Pesachim</i> della Mishnà, in: P. BLACKMAN [ed.], <i>Mishnayoth</i> .
<i>m.Yad</i>	Trattato <i>Yadayim</i> della Mishnà, in: P. BLACKMAN [ed.], <i>Mishnayoth</i> .
<i>m.Yoma</i>	Trattato <i>Yoma</i> della Mishnà, in: P. BLACKMAN [ed.], <i>Mishnayoth</i> .
n., nn.	nota, note
NT	Nuovo Testamento
p., pp.	pagina, pagine
SOM	Saggi Oscar Mondadori
v., vv.	versetto, versetti
Vg	Versione latina della Bibbia detta "Vulgata"

¹ Per le abbreviazioni dei testi biblici, cfr. *BibGer*, 10.

INTRODUZIONE

1. IL CANTICO E LA SUA INTERPRETAZIONE

Più di ogni altro libro dell'AT il Ct pone il problema della sua interpretazione. Ne sono testimonianza i tanti approcci ermeneutici che si sono succeduti da duemila anni a questa parte. Ciò è dovuto alla peculiarità del libro fra gli altri dell'AT. Infatti i protagonisti del Ct sono un lui, una lei, un coro, il mondo con la sua natura. Gran parte del libro è dedicato alla descrizione dei corpi. Non si parla di Dio, non si parla di Israele e di personaggi storici se non marginalmente². I codesti approcci interpretativi si possono grosso modo dividere in due grandi filoni, quello spirituale e quello letterale. L'interpretazione spirituale intende il Ct come una allegoria che canta l'amore che Dio ha per l'uomo, per Israele, per il credente. Il Ct non è semplicemente un cantico d'amore di un uomo e una donna, ma esprime l'amore che esiste tra Dio e Israele, o tra Dio e ogni credente, o tra Cristo e la Chiesa, ecc. In tale prospettiva si dà un valore essenzialmente religioso e spirituale a questo testo. L'interpretazione cosiddetta letterale, che è oggi la più diffusa, assume il Ct esattamente nella forma in cui si presenta, vale a dire come veramente un grande canto d'amore umano e nuziale, e in tal senso vuole interpretarlo. Il problema principale con questo approccio è messo in luce dalla grande difficoltà, oltre nello spiegare in che modo il Ct sia da considerare testo ispirato, nell'interpretare tanti passi del nostro libro, che non fanno assolutamente senso da un punto di vista semplicemente letterale. Un esempio su tutti: che significa «Chi è costei che sale dal deserto, appoggiata al suo diletto» (Ct 8,5) nel contesto di un canto d'amore, e in particolare nel suo contesto testuale? Le stravaganti interpretazioni addotte dagli autori che seguono l'approccio letterale³ sono indicative della debolezza di questo metodo.

Come dunque interpretare un testo del genere? Senza dubbio ci troviamo di fronte ad un libro d'amore; ma quale amore? C'è una domanda fondamentale che occorre porsi per determinare l'orientamento esegetico che si deve assumere. Il Ct è un libro sacro o profano? Come può essere sacro un libro che non parla mai di Dio? (l'unica ricorrenza appare, sembra, in 8,6). Il problema si era posto già in ambito ebraico alla fine del I secolo d.C., al momento di decidere se il Ct dovesse essere considerato un libro ispirato, se dovesse cioè entrare a far parte del canone biblico. Ne troviamo una testimonianza nella Mishnà⁴:

² Abbiamo una sola menzione di "Israele" in 3,7, una di "Davide" (4,4). Tuttavia non è secondario il periodico richiamo ad alcuni personaggi tipo "Salomone" (7 volte compreso il titolo), le "figlie di Gerusalemme" (7 volte, più una volta "figlie di Sion"), come anche di diverse località, fra cui spicca il Libano (ancora 7 volte).

³ Cfr. ad esempio D. COLOMBO, *Cantico dei Cantici*, 110-112; G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 636-639.

⁴ *m.Yad* 3,5; nostra traduzione da P. BLACKMAN, *Mishnayoth*, VI, 764. La Mishnà è una raccolta ebraica di trattati che interpretano e insegnano la Scrittura e la Legge.

Il Cantico dei Cantici e il Qoelet contaminano le mani⁵ ... Rabbi Aqiba disse: Nessuno in Israele ha mai messo in discussione il Cantico dei Cantici, che esso non contami le mani, poiché il mondo intero non vale quanto il giorno in cui il Cantico dei Cantici fu dato ad Israele; poiché tutti gli Scritti⁶ sono sacri, ma il Cantico dei Cantici è il Santo dei Santi.

Con il pronunciamento di rabbi Aqiba si chiude la discussione; il Ct è un libro ispirato, è parola divina. Ma se è parola ispirata allora ne conseguono due dati fondamentali per la sua corretta interpretazione.

1) Il Ct ha a che fare con la storia della salvezza. Esso non può che essere, nella più riduttiva delle interpretazioni, un insegnamento divino che si colloca all'interno di quel contesto globale della rivelazione veterotestamentaria che ruota intorno alla storia della salvezza. Come fa osservare molto acutamente U. Neri, «se il Cantico dei Cantici è stato detto in “Spirito Santo”, se è parola ispirata, non può avere altro argomento che la storia della salvezza [...] Definire il Cantico come scrittura sacra, e immetterlo nel canone, significa quindi inevitabilmente proporre questa unica interpretazione»⁷. La rivelazione è storica; per questo il Ct celebra la relazione d'amore fra Dio e l'uomo (nella fattispecie Israele), ma in termini “storici” cioè umani, esperienziali, “concreti”. Essendo quindi posto a buon diritto all'interno dell'AT anche per il Ct vale quanto espresso in DV 15:

Questi libri, sebbene contengano cose imperfette e caduche, dimostrano tuttavia una vera pedagogia divina.

Non possiamo perciò leggere il Ct senza trovarvi quella pedagogia storica che Dio ha usato con Israele (e che quindi analogicamente usa con ogni uomo).

2) L'interpretazione del Ct non può che essere nel contesto globale dell'AT. Se è sempre uno sbaglio estrapolare un libro dal corpo scritturistico e interpretarlo isolatamente, tanto più per il Ct. Esso è pieno di rimandi biblici, più o meno espliciti⁸. Bisogna sempre tenere presente a questo proposito quanto afferma DV 12:

Dovendo la sacra Scrittura essere letta e interpretata con lo stesso Spirito con cui fu scritta, per scoprire con esattezza il senso dei testi sacri, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenendo debito conto della viva tradizione di tutta la chiesa e dell'analogia della fede. È compito perciò degli esegeti contribuire alla più profonda intelligenza ed esposizione del senso della sacra Scrittura, secondo queste regole.

⁵ I libri che *contaminano le mani* sono i libri sacri, i libri ispirati.

⁶ Per “Scritti” si intendono quei libri della Sacra Scrittura che non fanno parte né dei libri storici né dei profeti, come ad esempio i Salmi, i Proverbi, il Qoelet, ecc.

⁷ U. NERI, *Il Cantico dei Cantici*, 59. Ciò non significa, a mio parere, che siano illegittimi altri tipi di interpretazione, ma semplicemente che occorre comunque sempre partire da questo dato biblico fondamentale.

⁸ Cfr. per esempio il tema della vigna presente in Ct 8,11-12 rispetto a Is 5,1-2.7.

Il C.V. II ha ripreso e messo in evidenza una certezza costantemente presente nella tradizione della Chiesa, quella dell'unità di tutta la Scrittura, unità che si fonda sul suo carattere divino, ispirato, di parola appartenente ad un unico soggetto che è Dio. E anche se tale parola è stata trasmessa attraverso i secoli in forme e generi letterari dissimili, nondimeno il contenuto di tale parola mantiene una sua unità di fondo. Qualsiasi tipo di interpretazione si voglia adottare non può quindi ignorare questo dato fondamentale.

Avere stabilito quanto sopra non significa che il Ct sia diventato immediatamente e completamente intelligibile. Esso rimane comunque un testo difficile, se non altro per le tante espressioni peculiari che esso contiene. Rimane sempre un testo criptico, in "codice", come spesso è in codice il linguaggio degli innamorati, e solo chi conosce il linguaggio dell'amore, anzi di *quell'amore*, può tentare di decifrarlo.

2. IL CANTICO ALL'INTERNO DELL'AT

Vediamo un breve schema dello sfondo veterotestamentario in cui si colloca il Ct e che occorre tenere presente per l'interpretazione del testo.

A) LA CREAZIONE (GEN 2-3)

1. L'uomo creato per l'unità (Gen 2,24) e l'amore⁹: ad immagine di Dio (Gen 1,27).

Dio ha creato l'uomo maschio e femmina, a sua immagine, perché eserciti nel creato quel dominio che Egli gli ha concesso, in obbedienza al suo creatore. I due racconti della creazione ci mostrano che l'essere umano è stato creato per l'amore, in coppia, per vivere in relazione ad un altro, e questo significa per i due diventare una sola cosa. L'amore e l'unità sono le due dimensioni fondamentali della vocazione umana. Essendo immagine di Dio *in quanto maschio e femmina*, come indicato da Gen 1,27, ciascuno di noi porta inscritto nel proprio *dna* ontologico la tensione a realizzare la sua vocazione all'amore. Questo si attua nella misura in cui l'essere umano mantiene la sua unione con il Creatore.

2. Il peccato e la divisione.

La rivelazione ci mostra che la disobbedienza della coppia primordiale provoca la rottura dell'armonia paradisiaca e in primo luogo di quella fra Dio e l'uomo. Il peccato ha trasformato Dio agli occhi umani in uno del quale non ci si può fidare, e alla stesso tempo lo ha spinto a prendere il suo posto. La separazione con Dio provoca l'inarrestabile sviluppo della separazione degli uomini fra di loro, provoca cioè l'incapacità ad amarsi, a realizzare la vocazione fondamentale.

⁹ "Il punto di partenza ideale per ritrovare la matrice della visione nuziale del Ct è da cercare in *Genesi 2,23-24*": G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 66.

B) STORIA DELLA SALVEZZA

Anche lungo la storia della salvezza, l'unità e l'amore costituiscono il cuore della rivelazione che Dio fa riguardo a se stesso. Con la storia della salvezza Dio mira a recuperare il rapporto di fiducia con gli uomini, facendosi conoscere per quello che è. Tutta la rivelazione mira a manifestarci Dio come Amore e come Uno (Dt 6,4-5)¹⁰; Dio si rivela come Amore e come Uno perché amando Lui possiamo divenire uno con Lui. Dio entra nella storia per rivelarsi come Amore e lo fa salvando l'uomo dal peccato, salvando Israele dalla schiavitù. Il Ct canta e auspica la realizzazione dell'unità con Dio attraverso l'amore; e canta e auspica il compimento della vocazione umana: due in una carne sola (Gen 2,24). È il rovesciamento di Gen 2-3, il ritorno al giardino dell'Eden (cfr. Ct 4,12-13; 6,2).

Il grande tema che attraversa tutto l'AT è dunque il rapporto fra Yhwh¹¹ e Israele; in questa relazione appaiono tre dati fondamentali:

a) L'alleanza. È stata interpretata, soprattutto nella letteratura profetica, come un *matrimonio* fra Yhwh e Israele. Entrando in alleanza con Israele Dio stabilisce con il popolo un'unione così stretta, personale e unica paragonabile a quella esistente tra un marito e una moglie, con tutte le relative conseguenze. Alla base di questa unione sta la *torah*, nell'osservanza della quale si mantiene la fedeltà di Israele-sposa verso Yhwh-sposo, fondamento per la felicità del popolo.

b) La rottura dell'Alleanza. Israele non ha mantenuto la fedeltà coniugale, cioè l'osservanza della torah, come sappiamo dai tanti rimproveri da parte dei profeti¹², e si è mostrata incapace di essere fedele all'Uno (cfr. Ger 2,23-25). Questa infedeltà ha causato un allontanamento spirituale fra i "coniugi", visibilizzato nell'allontanamento di Israele dalla terra e dal tempio, cioè nell'esilio.

c) La fedeltà di Dio. Nonostante il comportamento della sposa, Yhwh continua ad essere fedele al patto¹³ e prospetta un tempo in cui la relazione d'alleanza sarà fedele e duratura.

Tutto questo è lo sfondo su cui va letto il Ct, dato che esso è Scrittura sacra, cioè inserito in quella storia della salvezza sintetizzata nella relazione sponsale tra Dio e Israele che attraversa tutto l'AT¹⁴. Il Ct canta l'amore unico e indiviso per l'Unico e l'unica; Ct 6,9:

*Ma unica è la mia colomba la mia perfetta,
ella è l'unica di sua madre, la preferita della sua genitrice.*

¹⁰ Cfr. Gv 13,34-35; 17,21; 1Gv 4,16.

¹¹ Trascriviamo in questo modo il "tetragramma" del nome divino comunemente pronunciato Yahvè.

¹² Cfr. ad esempio Os 2,4ss.; Ger 2,23-25.32-33; 3,1-10; Ez 16,15ss.; 23,8ss; Is 54,5-8; ecc. Riguardo la connessione fra alleanza e matrimonio cfr. anche Pr 2,17; Mal 2,14-15.

¹³ Cfr. Is 54,5-8; Ger 3,1.12; 31,36-37; 33,20-21.

¹⁴ In Ct 2,16; 6,3 abbiamo un'espressione che risuona la formula tipica dell'alleanza: "Il mio diletto è mio e io sono sua" (*dôdy ly wâ'any lô*). Cfr. Ger 7,23; 31,33; Os 1,9.

Per questo il Ct, secondo l'opinione di S. Girolamo che si basa su una tradizione ebraica, è l'ultimo libro da leggere¹⁵, perché presuppone tutta la storia della salvezza¹⁶ e si apre sulla novità del NT, di Cristo, compimento definitivo dell'amore di Dio per l'uomo.

3. LA STRUTTURA DEL LIBRO

Diciamo qualcosa anche sulla struttura del libro che può servire a orientarsi. All'inizio abbiamo il titolo (1,1) e un prologo (1,2-4); alla fine una specie di conclusione (8,5-7)¹⁷. Il corpo del libro comprende cinque poemi di cui il primo (1,5-2,7) e il quinto (6,4-8,4) presentano dei dialoghi, il secondo (2,8-3,5) e il quarto (5,2-6,3) sono costituiti da un monologo della sposa, mentre nel terzo (3,6-5,1) è lo sposo che parla. Questo tipo di struttura ben congegnata, con diversi ritornelli o espressioni che si richiamano continuamente «ci invitano a vedere nel Cantico un'opera molto omogenea, proveniente da un unico autore»¹⁸.

¹⁵ Ep. CVII, 12, in: S. GEROLAMO, *Lettere*, 463.

¹⁶ «Il Cantico dei cantici è uno dei documenti più alti della Rivelazione dell'antica Alleanza. I suoi otto capitoli [...] affondano le loro radici in tutta la Scrittura, succhiano la loro linfa da *tutti* i libri biblici [...] Il Cantico non è per il lettore dilettante che rifiuta di cogliere i paralleli biblici continuamente sottintesi»: R. TOURNAY, *Il Cantico dei cantici*, 5.

¹⁷ I vv. 8,8-14 vengono considerati un'aggiunta posteriore.

¹⁸ R. TOURNAY, *Il Cantico dei cantici*, 10.

I. IL TITOLO

Šyr hāššyrym ṽašer lišlōmōh *Cantico dei cantici che è di Salomone*

1. “DI SALOMONE”: UN CANTICO VERSO IL PASSATO

Abbiamo qui una chiave importante di interpretazione. L’attribuzione del libro a Salomone è qualcosa di più che una indicazione dell’autore del Ct, o una finzione letteraria. Per capire il perché di tale attribuzione prendiamo come esempio uno dei due Salmi che vengono intitolati “di Salomone” (lišlōmōh), il Sal 127¹⁹. Al v. 2 si dice:

*Invano per voi alzarvi di buon mattino, andare tardi a riposare per mangiare un pane di fatiche (hâ‘ašâvym); certo, Egli ne darà al suo diletto (lydydô) nel sonno.*²⁰

In questo versetto c’è un implicito riferimento alla maledizione di Gen 3,17; a causa del peccato dell’uomo (“poiché hai *ascoltato* la voce di tua moglie e hai *mangiato* dell’albero”) la terra viene maledetta e d’ora in poi egli mangerà di essa con fatica, afflizione (b^e‘iššâvôn). Il Salmo parlando di “pane di fatiche (o *afflizioni*)” rimanda appunto a questo contesto. C’è però una novità: il Salmo promette anche che Dio darà al suo diletto un pane per cui non dovrà faticare (“nel sonno”). Chi è questo “diletto” e qual è questo “pane”? Il termine *y^edyd* rimanda a *y^edydyâh* “diletto di Yhwh”²¹, il nome con cui fu chiamato Salomone dal profeta Natan, perché “Dio lo amò” (2Sam 12,24-25). Salomone è la figura dell’uomo che cerca la Sapienza (è “nel sonno” che gli viene data; cfr. 1Re 3,5ss.), che l’ha presa come sua sposa, che l’ha amata (Sap 8,2). Dio ama coloro che la amano (Sir 4,14). Il “diletto di Dio” è colui che invece di alzarsi di buon mattino per mangiare un pane di afflizione, lo fa per ricercare la Sapienza; Sap 6,14:

Chi si leva per essa di buon mattino non fatterà, la troverà seduta alla sua porta.

Chi si dedica alla ricerca della sapienza riceve poi tutto il resto (1Re 3,12-13; Sap 7,11-12; Mt 6,33). Dunque con l’attribuzione del Salmo a Salomone si vuole dare una chiave di interpretazione di questo testo.

Allo stesso modo, l’autore del Ct assegnandone la paternità a Salomone ci offre una indicazione importante. Salomone è la figura del diletto di Dio. È difficile identificare i personaggi del Ct. Abbiamo un lui, che viene chiamato per lo più il “diletto”, *dôd* (trentatré volte); abbiamo una lei, che viene indirizzata con diversi appellativi (“compagna”, “sorella”, “colomba”, “amata”, “sposa”, mai con “diletta”). Qualche commentatore vorrebbe identificarli con i personaggi di Salomone e

¹⁹ L’altro è il Sal 72.

²⁰ Le citazioni dei testi biblici presenti in queste pagine sono una mia traduzione il più possibile letterale.

²¹ Cfr. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 147.

una certa Sulammita menzionata in 7,1. Però questi due nomi non compaiono mai in bocca ai diretti interessati²². Dunque il titolo ci vuole dire in qualche modo che lui, il diletto, è sì Salomone, ma ad un livello più profondo che non quello storico, ad un livello simbolico, tipologico, cioè in quanto “diletto di Yahvè”. Lo stesso vale per la Sulammita; in Ct 7,1 appare improvvisamente il nome *hāsšūlāmyt*, unica ricorrenza in tutta la Bibbia, che pare essere la versione femminile del nome Salomone. Il termine potrebbe significare “colei che ha trovato lo Shalom”, e ciò sarebbe confermato da 8,10: «Così io sono stata ai suoi occhi come colei che ha trovato pace! (*šālôm*)». Ci troviamo così davanti ad un gioco di parole, che diventa però un gioco di significati.

2. IL CANTISSIMO: UN CANTICO VERSO IL FUTURO

Già nella tradizione giudaica c'era la coscienza che anche le più grandi figure della loro storia, come Davide, Salomone, ecc., erano personaggi imperfetti, che solo parzialmente sono stati amici di Dio. Lo stesso campione della sapienza come Salomone, finirà per essere infedele all'alleanza e causare la divisione del regno; gli ebrei erano coscienti di questo, come appare chiaramente espresso in Sir 47,15-22. Ciò significa che tali personaggi erano in qualche modo figure di qualcosa di più perfetto che doveva venire. Il vero Salomone, il vero diletto di Dio, viene preconizzato dall'autore del Ct; il poema diventa così *lišlōmōh*, cioè non solo “di Salomone”, ma anche “per Salomone”²³, cioè per colui che veramente sarà il diletto di Yhwh (o per colui il quale Yhwh sarà il suo diletto). Ci si apre così all'interpretazione messianica. Ci sarà un figlio di Davide, un suo “germoglio”, un suo discendente che regnerà da uomo saggio, come il nuovo e più perfetto Salomone che porterà la pace al paese²⁴.

A) IL CANTO COME BENEDIZIONE

In questo senso il Ct è anche proiettato verso il futuro, verso quel futuro in cui si realizzerà perfettamente la vocazione dell'uomo ad essere due in una carne sola. Tale proiezione la si vede espressa nel targum a Ct 1,1²⁵:

Dieci cantici sono stati detti in questo mondo: ma questo cantico è il più glorioso di tutti. Il primo cantico lo disse Adamo [...] Il secondo cantico lo disse Mosè con i figli di Israele quando il Sovrano fendette per loro il Mar Rosso [...] Il terzo cantico lo dissero i figli di Israele quando fu dato loro il pozzo

²² Il Ct non dà appigli per identificare Salomone con il diletto e la Sulammita con la sposa. Si ha quindi l'impressione che essi siano come due personaggi a sé stanti o che, come in gioco di immagini sovrapposte, dietro alle due figure principali, il “diletto” e l’“amica” si voglia far trasparire un'altra realtà: Salomone e la Sulammita sono sì i personaggi del Ct, ma ad un livello più profondo, simbolico, tipologico.

²³ La particella ebraica *li* può avere entrambi i significati.

²⁴ Vedi ad esempio le connessioni fra i testi di Zc 9,9; 1Re 1,38-39; Ct 1,3.

²⁵ Cfr. U. NERI, *Il Cantico dei Cantici*, 77-80. Il targum è una traduzione-parafraresi in aramaico del testo biblico.

d'acqua [...] Il quarto cantico lo disse Mosè profeta, quando venne il suo tempo di partirsene dal mondo [...] Il quinto cantico lo disse Giosuè figlio di Nun quando combatté la battaglia contro Gabaon [...] Il sesto cantico lo dissero Barak e Debora nel giorno in cui il Signore diede Sisara e i suoi servi nelle mani dei figli di Israele [...] Il settimo cantico lo disse Anna quando le fu dato un figlio da parte del Signore [...] L'ottavo cantico lo disse Davide re d'Israele per tutti i prodigi che aveva fatto per lui il Signore [...] Il nono cantico lo disse Salomone re d'Israele, in Spirito Santo, davanti al Sovrano di tutto il mondo, il Signore. E il decimo cantico lo diranno i redenti quando saranno riscattati dall'esilio.

Secondo questo targum, esistono dieci cantici importanti che segnano la storia della salvezza e di questi il Ct è il più sublime di tutti. Va notato però che esso non è il decimo, cioè l'ultimo, ma il nono. Gli otto cantici che precedono il Ct hanno in comune quello che è una caratteristica del canto nel mondo biblico, di essere cioè una risposta di benedizione a un intervento salvifico di Dio; cfr. Es 15,1-2:

Allora Mosè e i figli d'Israele cantarono questo canto a Yahvè: Canterò a Yahvè perché è stato veramente eccelso; cavallo e cavaliere ha gettato in mare. Mia forza e mio salmo è Yah, egli è stato la mia salvezza.

Il canto è conseguenza immediata ad un evento di salvezza operato da Dio. Quando l'uomo si trova in un pericolo mortale dal quale non può salvarsi con le sue forze, e vede che c'è qualcuno più potente di lui che interviene per liberarlo dalla morte, allora ciò non può che suscitare un grido di esultanza, una esplosione di gioia, una benedizione. Tanto più se tale intervento si mostra come effetto di un amore nei suoi confronti. Dunque il canto nella Bibbia è risposta all'amore di Dio, un amore che si manifesta in un modo concreto, attraverso degli eventi di salvezza (cfr. anche Gdc 5,12).

Anche il Ct quindi non può che essere una risposta a Dio all'interno di una storia della salvezza. Però, mentre i cantici precedenti celebrano dei singoli eventi salvifici di Dio, il Ct canta tutta la storia della salvezza nel suo insieme; per questo è il "Cantissimo"²⁶, il canto che è superiore a tutti i precedenti. Nonostante ciò, come dice il nostro targum, ci sarà nel futuro un decimo canto, un canto che supererà anche il Ct; ciò significa che esso è pur sempre "penultimo", profezia del canto definitivo ed eterno dei redenti.

Abbiamo un indizio di questo tipo di cantico in Ap 14,1-4:

³Essi cantavano un cantico nuovo davanti al trono e davanti ai quattro esseri viventi e ai vegliardi. E nessuno poteva imparare quel cantico se non i centoquarantaquattromila, i redenti dalla terra. ⁴Questi non si sono macchiati con donne, sono infatti vergini e seguono l'Agnello dovunque va. Essi sono stati redenti tra gli uomini come primizie per Dio e per l'Agnello.

²⁶ L'espressione "cantico dei cantici" ha in ebraico il valore del superlativo.

Notiamo che si tratta di un canto nuovo (la “novità” nel libro dell’Ap è la presenza di Cristo nella storia), cantato in cielo davanti al trono (canto celeste), ma che poi passa ad essere intonato sulla terra dai centoquarantaquattromila che sono gli unici a “poter imparare questo canto”, a poterlo capire; non tutti possono capirlo, ma solo i redenti²⁷. Solo chi ha sperimentato l’intervento salvifico di Cristo nella sua vita può celebrarlo. Sono coloro che appartengono strettamente all’Agnello (14,1.4). L’agnello è quello che era stato descritto in Ap 5,6, cioè il Cristo immolato, ma con sette corna, cioè con la totalità del potere messianico²⁸. Solo chi è entrato in contatto con questa redenzione definitiva che è la nuova alleanza, ed è perciò “sposato” con Cristo²⁹, ha una unione particolare con lui, può capire, imparare e cantare la novità di Cristo nella storia. Il non macchiarsi con donne allude al peccato di idolatria che nell’AT veniva espresso attraverso la metafora dell’adulterio, della fornicazione. Queste persone sono dunque coloro che sono diventate completamente “uno” con Cristo, hanno realizzato in pieno quella fedeltà a Dio, quell’unione con Lui auspicata dai profeti, e di cui il Ct ne celebra le lodi (tutta l’Ap in fondo va verso l’unione definitiva della fidanzata dell’agnello con il suo sposo; cfr. 21,9; 22,17).

B) IL CANTO COME MEMORIALE

Celebrando i prodigi di Dio Israele ne fa memoriale (*zikkârôn*). Quando nella festa il popolo canta le meraviglie di Dio è per attualizzarne la realtà salvifica. È necessario per Israele fare memoriale; ne sono testimonianza non solo i tanti Salmi che in forma litanica ripetono le opere di Dio (Sal 105; 106; 107; 135; 136), ma praticamente tutti i Salmi, perché tutti in qualche modo esprimono un ringraziamento per un intervento di Dio. Il Ct celebra lo stesso, anche se in forma poetica e metaforica; cfr. 1,4:

Esulteremo e gioiremo in te, ricorderemo (zkr) i tuoi amori più del vino; a ragione ti amano.

Gli ebrei hanno l’obbligo di ricordare le opere di Dio; cfr. Dt 16,3:

Per sette giorni mangerai azzimi, pane di afflizione [...] affinché tu ti ricordi del giorno della tua uscita dal paese d’Egitto tutti i giorni della tua vita.

La stessa idea la troviamo nell’Haggadah di Pasqua:

*Se anche fossimo tutti dotti, tutti intelligenti, tutti esperti nella Torah, sarebbe ugualmente nostro dovere intrattenerci sull’uscita dall’Egitto.*³⁰

²⁷ Questo passo di Ap si presenta dunque come un chiaro adempimento di quanto indicato dal targum di Ct 1,1.

²⁸ Il numero sette indica la “totalità” e le corna il potere del Messia, come indicato in 1Sam 2,10.

²⁹ Per l’alleanza realizzata da Cristo la Chiesa è divenuta una sola realtà con lui, due in una carne sola (Ef 5,30-32).

³⁰ A. S. TOAFF (ed.), *Haggadah di Pasqua*, 13. L’haggadah di Pasqua è il testo di riferimento per la celebrazione della pasqua ebraica.

Gli ebrei proclamano il Ct a Pasqua³¹, come celebrazione dell'intervento di Dio in Egitto e del cammino verso la terra promessa. Se si ricorda il passato è perché si ha la certezza che Dio anche oggi agirà in favore del suo popolo, di nuovo compirà la sua salvezza, giacché rimane sempre il bisogno di essere salvati.

Nel v. 4 del Sal 126, dopo che nei vv. 1-3 si celebra la gioia per l'opera che il Signore ha compiuto facendo tornare gli esiliati, si afferma paradossalmente: «Fa tornare Signore i nostri prigionieri». Ciò significa che la salvezza che Dio realizza rimane comunque qualcosa aperto ad un ulteriore perfezionamento, ad un più pieno compimento³². La salvezza passata, pur grande e meravigliosa, è sempre segno di una salvezza più perfetta e definitiva che deve arrivare. Allo stesso modo il Ct canta i prodigi passati, i *dōdym* di Yhwh, ma mentre li celebra attende quella redenzione definitiva che sarà cantata dal nuovo Israele con il decimo canto, il canto dei redenti.

Riassumendo, il Ct va letto con uno sguardo al passato, cioè alla storia della salvezza, di cui ne canta le vicende; ma va letto anche con uno sguardo al futuro, come una profezia di quella realizzazione perfetta della storia della salvezza che si compirà nei giorni del Messia, il quale sarà il nuovo Salomone, il germoglio di Davide che realizzerà quella redenzione definitiva, quella salvezza che è la liberazione dal peccato, la nuova alleanza, il matrimonio inscindibile con il nuovo Israele sua sposa.

³¹ Fa parte delle cinque Meghillot, cioè i cinque libri biblici usati per le festività: Ct (Pasqua), Rut (Pentecoste), Qo (Capanne), Lam (Teshah beAb), Est (Purim).

³² Cfr. a questo proposito anche Esd 3,11-13; Ger 31,7.

II. IL CANTO DELL'ESILIO: 1,2-4

2 Yššāqēny minn^ešyqôṭ pyhū
ky tôvym dōdēkâ myyâyn
3 L^erēāḥ š^emānēkâ tôvym
šemen tūrāq s^emekâ
‘āl kēn ‘alāmôt ‘ahēvūkâ
4 Moš^kkēny ‘aḥarēkâ nārūšâḥ
hevy ‘āny hāmmelek ḥadârâyw
nāḡylāḥ w^eniśm^eḥāḥ bāk
nāzkyrāḥ dōdēkâ myyâyn
mēšārym ‘ahēvūkâ

2 Ah, se mi baciasse con i baci della sua bocca,
poiché i tuoi amori sono migliori del vino.
3 All’odore i tuoi profumi sono buoni
profumo effuso è il tuo nome,
perciò le fanciulle ti amano
4 Attirami – dietro a te – correremo³³.
Mi ha introdotto il re nelle sue stanze.
Esulteremo e gioiremo in te,
ricorderemo i tuoi amori più del vino;
a ragione ti amano

Questi versetti possiamo considerarli come il prologo del libro, del quale presentano alcuni dei temi fondamentali³⁴. Una donna innamorata, parla dell’amato. Ne parla come una che già lo conosce, che ne ha esperienza diretta, che ne ha gustato l’intimità, ma che ora ne è priva. In seguito questa donna sarà chiamata *kāllāḥ*³⁵, che significa “sposa”. Si tratta perciò di una donna sposata, anche se non si specifica se prima o dopo l’inizio della convivenza (il termine ebraico può indicare ambedue le situazioni). Ella comunque parla di lui come di qualcuno che si conosce bene, anche se non lo chiama mai “sposo”.

1. VERSETTO 2

A) L’ESILIO

Il Ct si apre con un’espressione intensa di desiderio (“Ah, se mi baciasse”), che è uno dei leitmotiv principali di tutto il poema. Si può notare che mentre in tutto il resto del prologo l’amata si rivolge ad un “tu”, la frase introduttiva è invece la manifestazione di un desiderio. È questa apertura che dà il senso al resto del prologo ed è anche una chiave per l’intero poema. Tutto il libro è percorso dall’anelito di lei di potersi incontrare e unire all’amato. La frase si può tradurre anche con “che egli mi baci; voglio, desidero ardentemente che egli mi baci; fate sì che egli mi baci”. È una richiesta che esprime il desiderio di una innamorata, desiderio che tuttavia rimane tale, cioè inesaudito³⁶. C’è un distacco fra lei e lui, un distacco che appare, almeno per il momento, incolumabile. Dato che i due, come lascia intendere il termine “sposa” usata dal diletto, sono sposati³⁷, possiamo chiederci se il distacco

³³ Non è chiaro se “dietro a te” debba essere unito al verbo precedente o quello successivo, il quale tra l’altro potrebbe essere tradotto come coortativo (“corriamo!”).

³⁴ Cfr. D. COLOMBO, *Cantico dei Cantici*, 61; G. RAVASI, *Cantico dei cantici*, 45.

³⁵ Cfr. 4,8.9.10.11.12; 5,1.

³⁶ Cfr. n. 82, a p. 31.

³⁷ Cioè è già stato stipulato il contratto matrimoniale, che però non coincide con l’inizio della convivenza.

sia quello che precede la convivenza matrimoniale o sia avvenuto in seguito? Da come lei parla di lui, e poi lui di lei, vale a dire manifestando una conoscenza reciproca profonda, è preferibile la seconda ipotesi. I due sono sposati³⁸, si sono conosciuti intimamente, ma è avvenuto un “divorzio”.

Abbiamo accennato di come la metafora matrimoniale sia la preferita per esprimere quel rapporto unico e privilegiato che intercorre fra Yahvè e il popolo che si è scelto, Israele. Chi parla qui è dunque la sposa Israele dispersa in mezzo alle nazioni, in esilio³⁹, lontana dal suo Sposo Yahvè, lontana da quel tempo di cui si fa accenno al v. 4. In questa situazione ella ricorda il tempo degli amori, dei *dōdym*. Il termine corrisponde al plurale di *dōd*, “diletto”, ma non significa “diletti”, bensì “atti di dilezione”, “atti di amore”. Ricordando questi atti di amore del suo diletto verso di lei, ella ha come un sospiro di nostalgia: *Ah, se mi baciasse ...* Questo ricordare il passato e sentirne nostalgia è un altro tema importante del libro. Siamo nella situazione della diaspora, della dispersione fra le nazioni pagane che Israele sente come una conseguenza del suo allontanamento da Dio. È in questa situazione che Israele “ricorda”. La richiesta di baciare (di nuovo) il diletto è il desiderio di ritrovare l’unione con lui, di eliminare quella lontananza che ora li separa; e per far ciò sembra che debba essere lui a prendere l’iniziativa (*Ah se egli mi baciasse*). L’esilio di Israele è la sua lontananza dal Signore, una lontananza fisica, che è segno della vera lontananza che è quella interiore; è la situazione di “vedovanza in vita”⁴⁰. Ma l’esilio diventa anche una occasione affinché Dio si faccia presente in mezzo ai pagani (Ez 36,22); Yhwh diventa un santuario per Israele in mezzo alle genti (Ez 11,16-20)⁴¹.

B) BACI DELLA SUA BOCCA

L’espressione rimanda a Nm 12,8:

Bocca a bocca parlo con lui [i.e. Mosè] e in apparenza, non per enigmi, ed egli guarda l’immagine di Yhwh.

Per esprimere quel modo particolare di comunicare con Mosè, il Signore usa l’espressione «bocca a bocca»; ciò viene spiegato come una forma di visione di Dio. Si tratta dell’esperienza del Sinai (Es 33,11; 24,11) in cui Yhwh si è legato come in matrimonio con Israele attraverso l’alleanza. Parlare bocca a bocca significa parlare “faccia a faccia”, vale a dire potere conoscere Dio attraverso una rive-

³⁸ “La nuzialità è [...] l’atmosfera indiscutibile entro cui sono immersi tutti i quadri del poema”: G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 367.

³⁹ Cfr. R. TOURNAY, *Il Cantico dei cantici*, 27.

⁴⁰ “[Salomone] ha composto questo libro, sotto ispirazione dello Spirito Santo, attraverso l’immagine di una donna avvolta nella vedovanza di un marito vivente [... il quale] si affligge dell’afflizione di lei e rammenta i favori della sua giovinezza”: RASHI DI TROYES, *Commento al Cantico dei Cantici*, 44. Rashi fa riferimento a quella situazione paradossale descritta in 2Sam 20,3 di “vedovanza in vita” (*’ālmē nūt ḥāyyūt*), cioè di chi è come vedova pur avendo ancora il marito vivo.

⁴¹ Questa è anche la situazione della Chiesa che si trova in esilio (2Cor 5,6-7; 1Pt 1,1) la quale brama di unirsi al suo sposo definitivamente (Ap 22,17.20).

lazione tangibile, una visione di Dio, un'esperienza diretta di Lui. Nell'esodo Dio si è fatto conoscere attraverso i suoi prodigi e comunicando la sua torah per mezzo di Mosè. Perciò il desiderio della sposa di essere baciata da Dio esprime il desiderio di essere con Lui, di vederlo, cioè di sperimentarlo presente, operante, perché le sue opere sono opere d'amore per la sua sposa, sono i suoi *dōdym*, i "gesti d'amore" concreti che Dio ha fatto per il suo popolo in Egitto e durante il cammino nel deserto⁴². Israele in esilio desidera vedere di nuovo i prodigi di Dio che conosce solo per sentito dire.

Questo è espresso molto bene in un Salmo del periodo dell'esilio; Sal 44:

*²Dio con i nostri orecchi abbiamo udito, i nostri padri ci hanno raccontato l'opera che hai operato ai loro giorni [...] ¹⁰Ma tu ci hai cacciati e coperti di vergogna [...] ²⁵Perché nascondi il tuo volto, dimentichi le nostre afflizioni e le nostre oppressioni? [...] ²⁷Sorgi, aiutaci e riscattaci a motivo del tuo amore (hesed).*⁴³

Nell'esilio il popolo fa memoriale, ricorda i prodigi passati di Dio che i padri hanno loro trasmesso, e così desidera che Dio torni a compiere tali prodigi, a mostrarsi visibilmente attraverso i suoi *dōdym*. Così l'esilio diventa il luogo in cui si auspica l'incontro con Dio, in cui si desidera fare una esperienza di Lui e in cui lo si vedrà operare. È l'esperienza di Abramo, di Giacobbe, di Giobbe; Dio si sperimenta nella situazione di impotenza, di morte, perché è Colui che vince la morte. L'esilio non è un castigo per l'allontanamento da Dio, ma è la condizione necessaria perché, il popolo, che ha perso di vista l'amore che Dio ha per loro, ne faccia di nuovo esperienza. L'esilio è un nuovo deserto dove Yahvè porta la sua sposa infedele per mostrarle di nuovo il suo amore (cfr. Os 2,16)⁴⁴.

2. VERSETTO 3

A) PROFUMO VERSATO È IL TUO NOME

Abbiamo qui un gioco di parole: il *šēm* è *šemen*, il nome è olio profumato. Come i *dōdym* sono paragonati al vino, così il "nome" è paragonato al profumo. Pronunciare questo nome è così delizioso come versare del profumo. Due possibili interpretazioni:

⁴² "Il Signore [...] ha parlato con noi faccia a faccia, come chi bacia qualcuno, per la grandezza del suo amore, con cui ama noi più che le settanta nazioni": targum a Ct 1,2, in: U. NERI, *Il Cantico dei Cantici*, 81-82.

⁴³ Questo termine lo commentiamo in seguito.

⁴⁴ Il fatto che l'Ebraismo sia la religione dell'ascolto e non della visione non contraddice questo dato, per due motivi: 1) Parola e evento sono per l'uomo biblico un'unica realtà; Dio parla e tutto esiste (Sal 33,9). Dire: «Dov'è la parola del Signore?», significa dire: «Dov'è l'agire del Signore?» (cfr. Ger 17,15). 2) Quando Dio dice "ascolta", e questo è il comandamento fondamentale, lo può fare perché già ha agito e si è lasciato "vedere" attraverso le sue opere; proprio perché Israele ha "visto" Dio, ora può ascoltarlo, cioè obbedirgli. Anche nel Ct le due realtà della visione (del diletto) e dell'ascolto (2,8ss.) si fondono.

1. Il nome significa la fama. Avere un “buon nome” o “farsi un nome” significa avere una fama riconosciuta; Qo 7,1:

Un buon nome è meglio del profumo (tôv šēm miššemen tôv)

Attraverso le sue opere Dio si è fatto un nome che si è diffuso nel mondo come un profumo versato che spande il suo buon odore. Il targum di questo passo del Ct commenta:

*Alla voce del tuo prodigio e della tua opera di potenza, che compisti per il popolo della casa d'Israele, tremarono tutte le nazioni che udirono la fama della tua potenza e dei tuoi segni buoni.*⁴⁵

Dio è diventato famoso in mezzo ai popoli attraverso i prodigi che ha compiuto. Il testo più interessante a questo riguardo è Nm 14,13-15:

Udranno gli egiziani, di mezzo ai quali tu hai fatto salire questo popolo con la tua forza, e lo diranno agli abitanti di questo paese. Essi hanno udito che tu Yahvè sei in mezzo a questo popolo, che occhio ad occhio ti mostri [...]

Mostrarsi “occhio a occhio” è simile al parlare faccia a faccia; è il vedere Dio (siamo sulla stessa linea di Ct 1,2). I popoli hanno udito la fama di Yahvè per come lui si è mostrato ad Israele.

Ma il nome di Dio, la Sua fama, si diffonde fra le genti anche attraverso il suo popolo Israele, in mezzo al quale Egli si manifesta, e fa risplendere la sua gloria, la sua santità. Israele ha la missione di diffondere il buon profumo di Dio fra le nazioni, così come è per i cristiani nei confronti del loro sposo, Cristo (2Cor 2,15)⁴⁶.

2. Il nome di Yhwh è legato a due avvenimenti: alla liberazione dall'Egitto (Es 3,13-15; 20,2; Dt 5,6) e al perdono dopo il peccato del vitello d'oro; Es 33,19:

Farò passare la mia bontà davanti a te e proclamerò il nome di Yahvè davanti a te e farò grazia a chi vorrà e avrò misericordia per chi vorrà.

Così anche in Es 34,5-7:

Yahvè scese nella nube e stette con lui là, e proclamò il nome di Yahvè. Yahvè passò davanti a lui proclamando: Yahvè, Yahvè, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e grande di hesed⁴⁷ e fedeltà, che conserva il suo hesed per migliaia, che perdona la colpa.

⁴⁵ Cfr. U. NERI, *Il Cantico dei Cantici*, 82.

⁴⁶ Riguardo al collegamento fra nome, fama, e donne, si può ricordare come la fama che Davide si fece per avere sconfitto Golia fece sì che le donne cantassero il suo nome (1Sam 18,6-7), e che tutto Israele e Giuda lo amassero (1Sam 18,16); cfr. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 156.

⁴⁷ Il termine *hesed* che viene tradotto con grazia, benevolenza, misericordia, tenerezza, affetto, ecc., indica, quando ha Yahvè come soggetto, la peculiarità propria dell'amore di Dio. È l'amore tipicamente divino, comunque lo si voglia esprimere, che ha come caratteristica principale quella di una fedeltà eterna e gratuita, che previene e sorpassa qualsiasi altro tipo di amore. Questo amore di Dio è puro, libero e assoluto, un dono che Yahvè offre a Israele nel momento dell'alleanza; un dono che se accolto porta Israele a vivere nella comunione con Lui e a partecipare dello stesso *hesed*.

Dio proclama il suo nome *Yahvè*, e poi offre una definizione di tale nome, con le qualità nominate di seguito: “misericordioso”, “pietoso”, ecc.; tutte qualità che indicano il perdono dei peccati.

Il nome di *Yahvè* è legato alla liberazione e al perdono⁴⁸. Nel giorno dello Yom Kippur, il sommo sacerdote pronunciava (unico caso in assoluto) il nome di *Yahvè* invocando il perdono dei peccati, come ci testimonia la *mishnà*⁴⁹:

Egli [il sommo sacerdote] allora si avvicinava al capro espiatorio e imponeva le due mani sopra di esso e faceva la confessione; e così diceva: “Ti prego Hashem. Il tuo popolo, gli israeliti, hanno fatto il male, hanno peccato davanti a Te. Ti prego, per il tuo nome (hāsēm), perdona le iniquità, le trasgressioni e i peccati [...] Quando i sacerdoti e il popolo udivano il nome ineffabile uscire dalla bocca del sommo sacerdote, si inginocchiavano e si prostravano.

L’invocazione del nome divino aveva il potere di rendere presente la sua persona in funzione del perdono dei peccati. Il nome di Dio indica la sua persona, come anche la sua santità; Ez 36,21-23:

Ho avuto riguardo del mio nome santo che gli israeliti avevano disonorato in mezzo alle genti presso le quali sono andati [...] Santificherò il mio nome grande, disonorato fra le genti [...] allora le genti sapranno che io sono Yahvè [...] quando mostrerò la mia santità in voi ai loro occhi.

In che modo Dio santificherà il suo nome fra le genti? Perdonando. Perdonando ad Israele Dio fa sì che il suo nome non sia profanato in mezzo alle genti; cfr. Ez 20,8-9.13-14:

⁸*Decisi di riversare sopra di loro il mio furore [...] ⁹Ma agii a motivo del mio nome, perché non fosse profanato agli occhi delle genti [...] ¹³Decisi di riversare la mia ira su di loro [...] ¹⁴Ma agii a motivo del mio nome.*

Le genti conosceranno che il nome di Dio è santo quando Egli avrà perdonato a Israele e lo avrà redento; Os 11,8-9:

Non agirò secondo l’ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Efraim, perché sono Dio e non un uomo, sono il Santo in mezzo a te, e non verrò nella mia ira.

La santità di Dio si manifesta nel perdono dei peccati. L’opera più grande che Dio può compiere e ha compiuto, quell’opera che rivela la sua natura, la sua santità, è il perdono dei peccatori, manifestato nell’amore verso Israele infedele. Se fosse un uomo (Os 11,9) Dio non permetterebbe alla sua sposa ripudiata di ritornare; Ger 3,1:

⁴⁸ Nel periodo post-esilico il perdono sarà concepito sempre più come una liberazione. Questa equivalenza raggiungerà la sua pienezza nel NT; il perdono dei peccati consisterà nella liberazione (aphesis) dai peccati. Cfr. Is 58,6; 61,1; Mt 26,8; Mc 1,4; Lc 4,18; 24,47; ecc.

⁴⁹ *m.Yoma* 6,2; nostra traduzione da P. BLACKMAN, *Mishnayoth*, II, 300.

Se un uomo ripudia la moglie ed essa, allontanatasi da lui, si sposa con un altro uomo, tornerà il primo ancora da lei? [...] Ti sei prostituita con molti amanti e osi tornare a me?

Ma siccome è Santo, Egli di nuovo le dice: *Ritorna ... poiché io sono ḥâsyd*⁵⁰ (Ger 3,12). La sua santità consiste nell'amore per il peccatore. Per questo essere santi come Dio è santo, fondamentale precetto della torah (Lv 11,44.45; 19,2; 20,7.26; ecc.), equivale ad amare come Lui ama⁵¹.

3. VERSETTO 4

A) ATTIRAMI DIETRO A TE CORREREMO

• *Attirami*

La sposa esprime il desiderio intensissimo di uscire dalla situazione di esilio per ritornare alla terra promessa. Il verbo ricorda quello usato in Ger 31,3:

Da lontano mi è apparso il Signore: Ti ho amata con amore eterno, perciò ti ho attirata (m^ešāktyk) con ḥesed.

Il contesto è quello dell'esilio da cui il Signore promette che la *vergine Israele uscirà* (Ger 31,4). Il verbo attirare (mšk) ha a che fare anche con l'uscita dall'Egitto, come testimonia Os 11,4:

Con corde di uomo io li attiravo, con legami d'amore.

Il ritorno dall'esilio è visto come un nuovo Esodo, una nuova Pasqua, un rinnovarsi dell'amore di Yahvè per Israele con i prodigi che sono segno di quell'amore, che sono i suoi *dōdym*: Ez 16,8:

Il tuo tempo era il tempo degli amori (‘ēṭ dōdym).

L'iniziativa anche in questo caso viene affidata al diletto. È lui che deve attirare la sposa, deve esercitare su di lei una forza per "trascinarla". Implicitamente ella mostra di non essere in grado da sola di uscire dalla sua situazione. Se il diletto non interviene con forza non potrà uscire dall'esilio. Però tale forza, come mostrano i paralleli indicati, non può che essere la forza dell'amore, che lascia libera la sposa di acconsentire a tale attrazione⁵².

• *Dietro a te*

L'attrazione che la sposa domanda è un'attrazione "dietro a te", dietro cioè al diletto. L'espressione è tipica per indicare quel seguire Dio da parte d'Israele nel deserto; cfr. Ger 2,2:

Mi ricordo di te del ḥesed della tua giovinezza, dell'amore del tuo fidanzamento, quando venivi dietro di me nel deserto.

La giovinezza di Israele è il tempo della salita dall'Egitto; Os 2,17:

⁵⁰ Che significa "pieno di ḥesed", ḥesed in persona.

⁵¹ Cfr. a questo proposito Mt 5,43-48.

⁵² Cfr. sotto l'exkursus.

*Là canterà (risponderà) come nei giorni della sua giovinezza,
come nel giorno della sua salita dal paese d'Egitto.*

L'uscita dall'Egitto verso la Terra è intesa come una "salita"⁵³. Israele sale dal deserto appoggiata solamente al suo diletto; Ct 8,5:

Chi è costei che sale dal deserto, appoggiata sul suo diletto?

Volere dunque andare "dietro a te", dietro al diletto, significa indicarlo come il pastore. Yhwh ha svolto per Israele nel deserto il ruolo di pastore dietro al quale il popolo cammina verso la terra promessa. Che la sposa si concepisca come un gregge che ha bisogno di seguire il suo pastore lo si vede nei vv. successivi.

Ct 1,7-8

⁷*Indicami, tu che l'anima mia ama, dove tu vai a pascolare,
dove fai coricare [il gregge] (tārbys) a mezzogiorno; poiché,
perché dovrei essere come velata⁵⁴ presso i greggi dei tuoi compagni?⁵⁵*

⁸*Se non lo sai (tēd^ey), o bella fra le donne, escitene sulle orme del gregge
(hāṣṣō'n) e pascola i tuoi capretti presso le dimore dei pastori.*

Appare fin dall'inizio del libro uno dei suoi temi principali, quello della "ricerca", che vedremo meglio in seguito. La sposa non sa dove sia l'amore della sua anima e vuole trovarlo. La stessa idea del seguire Dio con fiducia come un gregge fa con il suo pastore la troviamo in Sal 23,1-4:

¹*Il Signore è il mio pastore: non mancherò di nulla;*

²*in pascoli erbosi mi fa coricare (yārbysēny), e ad acque di riposo mi conduce.*

³*Ricrea la mia vita, mi guida per sentieri giusti, a motivo del suo nome.*

⁴*Anche se andrò in una valle di tenebra, non temerò il male, perché tu sei con me; il tuo bastone e il tuo vincastro ("bastone di appoggio": m^ṣnh) questi mi consolano (y^enāhamuny)⁵⁶.*

Il tema del pastore dunque è fortemente legato al cammino nel deserto (cfr. Sal 77,21; 78,52-53). Anche il nuovo esodo dall'esilio è concepito come un cammino nel deserto dietro al pastore; Is 40,3.11;

³*Una voce proclama nel deserto: preparate la via di Yhwh [...] ¹¹Come un pastore pascolerà il suo gregge; con il suo braccio radunerà gli agnellini e li solleverà al suo seno, guiderà le pecore madri.*

Cfr. anche Is 49,9-10. Il verbo *rḥs* che viene usato in Ct 1,7 e Sal 23,2 è tipico per la posizione di riposo degli animali ("accovacciarsi", "accucciarsi"). Nel cammino attraverso il deserto, così come quello nel buio, occorre confidare totalmente in co-

⁵³ Cfr. Gs 24,17; Am 2,10; 3,1; Sal 81,11; ecc.

⁵⁴ È la traduzione di *ōf'yāh*, anche se la Vulgata traduce "vagabonda" dovuta forse alla lettura *tōyyāh*.

⁵⁵ Quest'ultima frase può più semplicemente essere tradotta in affermativo: "Affinché io non sia come velata ...".

⁵⁶ Il Sal 23 sembra connesso al prologo del Ct anche per menzione del profumo e implicitamente del vino (v. 5).

lui che guida, “appoggiarsi” in lui. Israele sale dal deserto appoggiata al suo Signore. È l’atteggiamento della fede. La fede è un appoggiarsi in qualcosa di saldo, di sicuro, nel quale si può confidare totalmente; 2Re 18,21:

Tu confidi sopra l'appoggio (miš'enet) di questa canna spezzata, sopra l'Egitto, che penetra nella mano dell'uomo che vi si appoggia.

Cfr. anche Ez 29,6. “Appoggiarsi su” è dunque sinonimo di avere fede, confidenza, fiducia; 2Cro 16,7-8:

⁷[...] Poiché ti sei appoggiato (š'n) al re di Aram e non al Signore tuo Dio, l'esercito del re di Aram è sfuggito al tuo potere. ⁸[...] Quando ti sei appoggiato (š'n) sul Signore, Egli non li mise forse nella tua mano?

Cfr. anche Pr 3,5; Is 10,20.

La sposa in Ct 1,7 vuole sapere dove il pastore fa riposare il suo gregge, vuole trovare riposo. La terra promessa verso cui Dio conduce Israele è una terra di riposo; Sal 95,7.10-11:

⁷Lui è il nostro Dio e noi siamo il popolo del suo pascolo, il gregge della sua mano, oggi se ascoltate la sua voce [...] ¹¹ho giurato nella mia ira: non entreranno nel mio riposo (menūhâty).

Cfr. anche Dt 12,9. Israele in esilio chiede al Signore di mostrarle una via di ritorno, di conversione, per non essere come pecore smarrite dietro ai “compagni”. Secondo il targum questi sarebbero gli idoli dei popoli stranieri a cui Israele si è prostituita⁵⁷. Se la donna in Ct 1,7 si definisce “velata” ciò potrebbe riferirsi alla sua condizione di “prostituta” (cfr. Gen 38,14)⁵⁸, oppure ad un segno di grande afflizione come per chi, appunto, è condotto in esilio. Se invece, seguendo Vg, intendiamo “errabonda”⁵⁹, siamo sempre nel contesto del gregge disperso in esilio (cfr. Ez 34,5-6). In ogni modo possiamo interpretare questi compagni come altri pastori, cioè re stranieri, dai quali Israele si fa pascere⁶⁰; Ger 6,2-3:

[...] verso di essa vengono pastori con i loro greggi, fissano presso di lei le tende intorno, pascolano ciascuno la sua parte.

I pastori qui menzionati sono i re stranieri che, al tempo di Geremia, stanno per invadere Israele, e dietro i quali essa dovrà andare.

⁵⁷ “E perché dovranno vagare fra i greggi dei figli di Esaù e di Ismaele, che associano a te come compagni i loro idoli?” (cfr. U. NERI, *Il Cantico dei Cantici*, 87).

⁵⁸ Cfr. D. COLOMBO, *Cantico dei Cantici*, 67; G. RAVASI, *Cantico dei cantici*, 56. Possiamo ricordare che nei precedenti versetti 1,5-6 la donna si è presentata in una certa condizione di colpevolezza. Innanzitutto essa è “nera” e come le tende di Kedar (= scura); questi due termini in Sir 25,17 sono usati per indicare la donna malvagia. Inoltre non ha custodito la vigna e perciò i fratelli sono arrabbiati con lei.

⁵⁹ Cfr. n. 54, a p. 21.

⁶⁰ Cfr. R. TOURNAY, *Il Cantico dei cantici*, 34.

Allora in Ct 1,8 lo sposo, o chi per lui⁶¹, risponde. La sposa Israele è invitata ad “uscire” da quella sua situazione e a seguire le orme del gregge. Ci sono delle orme che il gregge, guidato da Dio, ha lasciato; cfr. Sal 77,20-21:

²⁰*Sul mare passava la tua via [...] e le tue orme non conobbero* (nōdâ^cū).

²¹*Hai guidato come gregge il tuo popolo, per mano di Mosè e di Aronne.*

Il soggetto di “conobbero” potrebbe essere i “figli di Giacobbe” del v. 16 (tra l'altro il termine “orma” [âqâv] riflette il nome di Giacobbe [y^cqv]). Essi non hanno conosciuto le orme di Dio⁶², nonostante tutti i miracoli che Egli stava realizzando per loro. Non hanno conosciuto le sue vie, pur avendo visto le sue opere; cfr. Sal 95,8-9:

Non indurite il vostro cuore come a Meriba, come nel giorno di Massa nel deserto, quando i padri vostri mi tentarono, mi misero alla prova, anche se avevano visto la mia opera.

Le orme che il gregge ha lasciato sono tutti i prodigi che Dio ha operato per il suo popolo, sono i suoi *dōdym*. Dio rimprovera ad Israele di aver dimenticato le Sue opere (Sal 78,11-17) e di non sperare più nella Sua salvezza (Sal 78,22). Perciò seguire le orme del gregge significa ricordarsi dei prodigi di Yahvè e tornare a sperare in quella salvezza che può venire solo da Lui.

Da parte sua Yahvè ritornerà di nuovo ad essere il pastore del suo popolo; Ez 34,11-15:

¹¹*Dice il Signore Dio: Ecco, io stesso cercherò le mie pecore e ne avrò cura.*

¹²*Come un pastore passa in rassegna il suo gregge quando si trova in mezzo alle sue pecore che erano state disperse, così io passerò in rassegna le mie pecore e le radunerò da tutti i luoghi dove erano disperse nei giorni nuvolosi e di caligine.* ¹³[...] *Le ricondurrò nella loro terra e le farò pascolare sui monti d'Israele, nelle valli e in tutte le praterie della regione.* ¹⁴*Le condurrò in ottime pasture e il loro ovile sarà sui monti alti d'Israele; là riposeranno in un buon ovile e avranno rigogliosi pascoli sui monti d'Israele.* ¹⁵*Io stesso condurrò le mie pecore al pascolo e io le farò riposare.*

Questa profezia riassume l'opera della nuova salvezza operata da Dio, e in qualche modo riassume anche tutto il Ct. Come ai tempi dell'Esodo, Israele non sarà più guidato da altri re o pastori, ma da Dio stesso, attraverso un nuovo Mosè, il Messia; Ez 34,23-25:

²³*Susciterò per loro un pastore che le pascerà, Davide mio servo. Egli li condurrà al pascolo, sarà il loro pastore;* ²⁴*io, il Signore, sarò il loro Dio e Davide mio servo sarà principe in mezzo a loro: io, il Signore, ho parlato.* ²⁵*Stringerò*

⁶¹ La maggioranza degli autori attribuisce questo versetto al “coro”.

⁶² Seguire le orme indica il seguire un esempio lasciato da chi ci ha preceduto. Dio ha lasciato un esempio del suo agire, del suo amore, e chiede alla sposa di seguirlo. Ma anche gli uomini che hanno risposto rettamente all'amore di Dio hanno lasciato un esempio, delle orme sulle quali la sposa è invitata a incamminarsi; cfr. Rm 4,12.

con esse un'alleanza di pace e farà sparire dal paese le bestie nocive, cosicché potranno dimorare sicure anche nel deserto e riposare nelle selve.

Davide è il paradigma del vero pastore⁶³. Egli era un pastore e Dio lo scelse per pascere il suo popolo (2Sam 5,2; 7,8; 24,17). Dopo Davide, i suoi successori si sono mostrati incapaci di pascere il gregge di Dio (Ger 10,21; 23,1-2). Perciò il Signore promette di suscitare di nuovo un Davide, un pastore della stirpe di Davide, attraverso il quale Egli condurrà il suo popolo; cfr. Ger 23,3-6:

⁴Costituirò sopra di loro pastori e li pasceranno, cosicché non temeranno più e non saranno più spaventati [...] ⁵Ecco verranno giorni [...] quando farò sorgere a Davide un germoglio giusto, e regnerà come re e sarà saggio e eserciterà il diritto e la giustizia sulla terra. ⁶Nei suoi giorni Giuda sarà salvato e Israele dimorerà sicuro.

Questo futuro Davide, l'unto del Signore, sarà il Messia dell'avvenire⁶⁴; cfr. Mic 5,1-3:

³Egli starà e pascolerà con la forza di Yahvè con la maestà del nome del suo Dio.

Questo si realizzerà perfettamente in Cristo, buon pastore che dà la vita per le pecore e che le conduce alle acque di riposo e della vita; Ap 7,16-17:

¹⁶Non avranno più fame, né avranno più sete, né li colpirà il sole, né arsura di sorta, ¹⁷perché l'Agnello che sta in mezzo al trono sarà il loro pastore e li guiderà alle fonti delle acque della vita. E Dio tergerà ogni lacrima dai loro occhi.

Il nuovo Israele, la Chiesa, il popolo dei salvati (Ap 7,15), segue il pastore nel deserto. La vita della Chiesa continua a svolgersi in un contesto di deserto, di tribolazione, di arsura, di sole (cfr. Sal 121,6), ma Dio, attraverso il suo messia-pastore, continuerà a proteggere e a guidare il suo cammino (cfr. Is 49,9-10). In questo cammino, la sposa dell'agnello (Ap 21,9) segue il suo sposo-pastore grazie alle orme che lui ha lasciato; 1Pt 1,21.25:

²¹Cristo patì per voi lasciandovi un esempio, affinché seguiate le sue orme [...]

²⁵Eravate erranti come pecore, ma ora siete tornati al pastore e guardiano delle vostre anime.

B) MI HA INTRODOTTO IL RE NELLE SUE STANZE

In 1,2-4 appare un continuo passaggio dal singolare (*attirami, mi ha introdotto*) al plurale (*correremo, gioiremo, ricorderemo*). La sposa è un "noi". Quando il re

⁶³ Nel Ct c'è un forte "presenza" di Davide attraverso il termine *dwd* (33 occorrenze) che se vocalizzato invece di *dōd* in *dawid* forma appunto tale nome. "Perciò il canto delle tenerezze diventa implicitamente il canto delle speranze messianiche": G. RAVASI, *Cantico dei cantici*, 11.

⁶⁴ Cfr. il targum a Ct 1,8: "Si provvederà a loro nell'esilio, fino a quando io manderò il re Messia; egli li guiderà con dolcezza alle loro tende, cioè al santuario che per loro costruirono Davide e Salomone, pastori d'Israele" (cfr. U. NERI, *Il Cantico dei Cantici*, 88). Come già visto, il Ct riflette il passato ed è una profezia del futuro.

introdurrà la sposa nelle sue stanze «noi ci rallegheremo in te». La sposa è una collettività, è la nazione personificata. Chi è questo re che entra in scena e cosa sono queste stanze? Molti identificano il re con il diletto, ma ciò non è per nulla scontato. Anche nelle altre quattro ricorrenze di “re” (1,12; 3,9.11; 7,6) non pare che si debba intendere in questo senso. Può essere senz'altro un'allusione al re Salomone (Ct 3,9.11), ma non risulta che con lui si debba identificare il diletto (se non ad un livello simbolico, come abbiamo indicato). Il termine per indicare le “stanze” è *hadârym*, cioè il plurale di *heder* che indica il luogo più privato, più intimo di una abitazione. La forma plurale è rara e usata per lo più in senso traslato; in senso letterale la troviamo 1Cro 28,11 per indicare la zona più interna del tempio. Solo le persone più intime hanno accesso agli *hadârym*. Se un re introduce nelle sue stanze segrete, lì dove tiene i suoi tesori più preziosi, ciò è un segno di straordinaria amicizia. Da parte del re-Yhwh il più grande segno di benevolenza sarebbe stato quello di far tornare il popolo a celebrare il culto nel Tempio santo di Gerusalemme⁶⁵, quel culto a cui fa riferimento anche lo stico successivo. Lì la sposa, la nazione personificata, avrebbe fatto festa. È stato fatto notare che il binomio “esultare e gioire” ha nell'AT una forte valenza soteriologica e messianica⁶⁶. Per esempio in Is 25,9:

Si dirà in quel giorno: Ecco questo è il nostro Dio, che abbiamo atteso, ed egli ci salverà. Questo è Yhwh che abbiamo atteso; esulteremo e gioiremo (nâgylâh w^eniśm^ehâh) nella sua salvezza.

Cfr. anche Is 9,2; 66,10; Gl 2,21.23. È l'esultanza della festa per l'opera della salvezza realizzata da Yhwh che avrà il suo massimo compimento nel giorno del Messia atteso. Il forte senso salvifico-celebrativo di questi due verbi è completato da quello successivo.

C) RICORDEREMO I TUOI AMORI PIÙ DEL VINO

La sposa Israele celebra i *dôdym* di Yahvè. Il verbo *zkr* ha un valore celebrativo. Se in ogni tempo occorre ricordare i prodigi di Dio, ancor più nella situazione di esilio, in cui è oltremodo necessario ricordare che Yahvè è ancora potente (Sal 78,3-7). Però qui si tratta di quel ricordo che è lo *zikkârôn*, il memoriale, che si attua nella celebrazione; anche perché ovviamente non ha senso «ricordare (qualcosa) più del vino». “Ricordare” significa in questo caso “celebrare”; Es 20,8:

Ricordati del giorno di sabato per santificarlo.

Attraverso il “memoriale”, la celebrazione, la festa, Dio si fa presente a Israele nel suo esilio e ritorna ad essere un Dio vicino. Israele fa memoriale delle opere di Dio nel contesto della festa. Il vino è un elemento fondamentale di ogni festa, ma spe-

⁶⁵ “Il termine [*hadârym* ...] in 1Cr 28,11 indica anche il Santo dei santi, cioè la cella interna del tempio ove aveva sede l'arca, il luogo dell'incontro tra Dio e il suo popolo”: G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 162.

⁶⁶ Cfr. D. COLOMBO, *Cantico dei Cantici*, 65; Cfr. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 162.

cialmente della Pasqua. In essa ogni ebreo ha l'obbligo di bere almeno quattro coppe di vino; *m.Pes* 10,1:

*Quando la vigilia di Pasqua è finito il Servizio dell'Offerta, uno non deve mangiare finché diventa buio e anche un povero in Israele non deve mangiare senza reclinarsi e devono dargli non meno di quattro coppe di vino, anche se egli è mantenuto dal fondo di carità.*⁶⁷

Chiunque a Pasqua deve bere almeno quattro bicchieri di vino, perché c'è l'obbligo di gioire, e senza vino non c'è gioia; *b.Pes* 109a,10:

*I nostri maestri insegnarono: Ognuno è obbligato a far gioire suo figlio e i suoi familiari nel[la festa di] pellegrinaggio, siccome è detto: «E gioirai nella tua festa» [Dt 16,14]. Con che cosa li farà gioire? Con il vino.*⁶⁸

Dunque, “ricordare i *dōdym*” di Yahvè significa celebrare durante la festa (specialmente quella di Pasqua) la salvezza che Dio ancora viene a portare. Israele “deve” fare festa, e in questa festa ricordare ciò che Dio ha fatto con i loro padri, perché “il braccio del Signore non si è accorciato” (cfr. Nm 11,23), e quindi tali cose tornerà a compiere. Il culto ricorda anzitutto i fatti del passato; nello stesso tempo li riattualizza, ravvivando così la fede del popolo in un Dio che è presente e potente come per il passato (cfr. Sal 81). «“Ricordare” le azioni dell’amore di Dio nel culto vuol dire renderle vive e presenti nell’oggi»⁶⁹. Così la liturgia diventa il luogo dove la salvezza viene comunicata. Inoltre, l’esodo del passato, commemorato e celebrato, diventa in qualche modo profezia e garanzia dell’esodo futuro in cui Israele sarà definitivamente liberato (cfr. Is 43,16-21).

D) EXCURSUS SU CT 1,4: *ATTIRAMI* ...

Il rapporto fra Dio e Israele è un rapporto d’amore. Un amore certo, stabile, fedele, eterno, quello di Yahvè verso il suo popolo; di ben altra qualità quello di Israele verso il suo Dio. Eppure Yahvè non vuole e, in un certo senso, non può, instaurare una relazione che non sia dettata se non dall’amore. Ma l’amore esclude qualsiasi costrizione. Si può obbligare qualcuno a fare qualsiasi cosa, ma non ad amare; l’amore va suscitato, non può essere comandato. Questo sembra porre una alternativa: legge o amore? Dio ha dato una “legge” a Israele, ma questa non è servita a far suscitare l’amore. Il massimo che può fare una legge è mostrarmi la mia incapacità ad amare (cfr. Rm 3,20); ma essa non mi può dare l’amore. L’amore è a priori. Posso adempiere alla legge, anche scrupolosamente, ma non avere alcun amore, perché la legge è sempre qualcosa di esterno a me, qualcosa che mi è imposto dal di fuori, mentre l’amore è qualcosa di interiore. Per questo Dio non dà il decalogo subito⁷⁰; prima fa una storia con il suo popolo, una storia di amore, fatta

⁶⁷ Nostra traduzione da P. BLACKMAN, *Mishnayoth*, II, 216.

⁶⁸ Citato in C. GIRAUDO, *Eucarestia per la chiesa*, 180.

⁶⁹ G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 162.

⁷⁰ “Perché le dieci parole non sono state proclamate all’inizio della Torah? Lo hanno spiegato con una parabola. A che si può paragonare? Ad un tale che assumendo il governo di una città domandò

di gesti concreti di benevolenza (*dōdym*), di grazia (*hesed*), e attraverso questa storia, questi eventi d'amore cerca di suscitare l'amore di Israele, cerca di "attirlarla" a sé (*mšk*), affinché sia essa a rispondere liberamente all'amore del suo sposo. È il gioco della seduzione.

Questo lo vediamo chiaramente nel cap. 2 di Osea che, come il Ct, descrive la storia della salvezza attraverso la metafora matrimoniale; Os 2,16:

Ecco io la sedurrò (pth), e la condurrò nel deserto, e parlerò al suo cuore.

Il verbo *pth* è molto forte. Dio usa con Israele quei mezzi che usano gli uomini per attrarre l'amata verso di loro. La stessa cosa appare in Os 11,4:

Con corde di uomo io li attiravo (mšk), con legami d'amore.

Non è una costrizione. Dio non obbliga nessuno, perché l'amore non può che essere una risposta libera. Però Yahvè ama talmente il suo popolo, e sa così bene che non c'è per esso altra realizzazione, altra felicità se non nell'amare, che fa di tutto per accendere quella fiamma dell'amore (cfr. Ct 8,6) quel desiderio, che è dentro a ciascun uomo, di donarsi a un "tu", perché ciascun uomo è creato ad immagine dell'Amore, anche se il peccato ha "addormentato" le capacità umane di alimentare quella fiamma. Dio può risvegliare la sposa, ma non vuole farlo "finché essa non lo desidera" (Ct 2,7; 3,5; 8,4)⁷¹. Dio rimane alla porta, e se anche cerca di convincere l'amata che vuole assolutamente entrare, non forza la porta, e aspetta che sia lei ad aprire. A questo proposito si può confrontare il testo di Ct 5,2-6:

²*Io dormo, ma il mio cuore veglia; la voce del mio amato che bussa: Aprimi ...*

Se la sposa non apre, lo sposo non può entrare:

*Disse il Santo – sia benedetto – a Israele: Aprimi anche solo una fessura piccola come la cruna di un ago, e io apro a voi una porta attraverso la quale potrebbero entrare interi accampamenti.*⁷²

È necessario che Israele risponda all'amore di Dio ed apra almeno uno spiraglio affinché Dio possa operare⁷³. La stessa idea l'abbiamo in Ap 3,20:

Ecco io sto alla porta e busso; se qualcuno ascolta la mia voce e apre la porta, allora io entrerò da lui, cenerò con lui ed egli con me.

agli abitanti: «Posso regnare su di voi?». Ma essi risposero: «Che cosa ci hai fatto di bene perché tu pretenda di regnare su di noi?». Allora, che fece? Costruì loro delle mura di difesa ed una canalizzazione per rifornire di acqua la città: poi combatté per loro delle guerre. E quando domandò nuovamente: «Posso regnare su di voi?», essi gli risposero: «Sì, sì». Così pure il Luogo [i.e. Dio] fece uscire Israele dall'Egitto, divise per loro il mare, fece scendere per loro la manna e salire l'acqua dal pozzo, portò loro in volo le quaglie e infine combatté per loro la guerra contro Amaleq. E quando domandò loro: «Posso regnare su di voi?», essi gli risposero: «Sì, sì»: Mekilta di R. Ishmael, citata in: A. MELLO, *Il dono della torah*, 49.

⁷¹ Riguardo questa tematica del dormire nel Ct vedi in seguito.

⁷² Commento a Ct 5,2 di Rabbi Joseh, citato in A. MELLO [ed.], *Ritorna Israele*, 126.

⁷³ In Ct 5,5.6 c'è una insistenza della sposa sull'"io" che apre allo sposo. Occorre dunque aprire, ma sapendo che tutto lo fa il Signore.

Tornando al testo di Osea, Dio seduce dunque Israele, tanto da attirarla nel deserto, come ha fatto già al tempo dell'Esodo, dove parlerà al suo cuore, per far nascere in lei il desiderio ancora più forte di amarlo; Os 2,17:

[...] Là risponderà (‘nh) come nei giorni della sua giovinezza, come nel giorno in cui saliva dal paese d’Egitto.

Al tempo dell'Esodo Dio era riuscito a far rispondere la sposa Israele al Suo amore (essa aveva risposto con *hesed*; cfr. Ger 2,2); essa lo seguiva, dandogli fiducia, in qualche modo amandolo. Di nuovo Israele sarà portata nel deserto (la diaspora?) perché possa rispondere liberamente all'amore di Yahvè; Os 2,18:

E avverrà in quel giorno, oracolo di Yhwh, mi chiamerai ‘marito mio’, e non mi chiamerai più ‘mio padrone’.

Qui appare evidente il passaggio dalla legge all'amore. Israele che non ha veramente risposto all'amore (a causa del fatto che il suo cuore di pietra gli impediva di amare veramente e quindi di compiere veramente la legge) viveva un rapporto da schiavo con Yahvè; costui era per lei come un padrone, e la legge un peso, un giogo⁷⁴. Ma se Dio riuscirà nel suo intento di suscitare in lei l'amore, allora sarà veramente quello che da sempre ha voluto essere, suo marito.

Ma perché questo riesca, Dio dovrà continuamente attirare a sé l'amata, sedurla, finché un giorno essa stessa dirà: *Attirami! Dietro a te correremo*. Solo il giorno in cui sarà veramente acceso il desiderio di avere in sé lo stesso amore di Dio, lo stesso cuore di Dio, allora Israele potrà ricevere un cuore nuovo (Ez 36,26), potrà ricevere come un dono dall'alto questo *hesed*, questa grazia di Dio che l'ha attirata a sé (Ger 31,3), e potrà rispondere al suo marito con lo stesso *hesed* (Ger 2,2), con lo stesso amore. Allora non ci sarà più legge o sacrificio, ma solo *hesed*; Os 6,6:

Poiché hesed io voglio e non sacrificio, e la conoscenza di Dio piuttosto che olocausti.

Allora non si porrà più l'alternativa amore o legge, perché tutta la legge non è altro che amore (Rm 13,10). Quando la fiamma dell'amore sarà accesa e brucerà intensissima, nessuna grande acqua potrà spegnerla; nessuna tribolazione, persecuzione, potenza del nemico, potrà separarci da questo amore (Ct 8,6-7; Rm 8,35-39).

Tutto il Ct presenta questo gioco di seduzione, questo gioco dell'amore, fatto da quel binomio che sono grazia divina e libertà umana, così misteriosamente intrecciate fra di loro che è quasi impossibile capire dove finisca l'una e inizi l'altra. Questo gioco, che è qualcosa del passato, è anche qualcosa della presente situazione d'esilio di Israele, e sarà anche ciò che Dio farà con il nuovo Israele, la Chiesa, e con ogni cristiano.

⁷⁴ Cfr. Sof 3,9; Sir 51,26-27; Mt 11,28-30; ecc.

III. LA RICERCA E IL DORMIRE

Lungo tutto il Ct possiamo vedere la sposa alla ricerca del pastore, del suo sposo, delle sue orme, finché non riesca a trovarle e stare sempre con lui. Quello della “ricerca” è uno dei temi più importanti del nostro libro. Esso sottolinea in modo particolare quel distacco, quella lontananza che esiste fra il diletto e la sposa, e che ella cerca di colmare. Vediamolo attraverso un brano.

1. CT 3,1-4 (2,8-3,5)

¹*Sul mio letto, durante le notti, ho cercato colui che l'anima mia ama; l'ho cercato, ma non l'ho trovato.* ²*Che io mi alzi, dunque, e farò il giro della città; per le strade e per le piazze; voglio cercare colui che l'anima mia ama. L'ho cercato, ma non l'ho trovato.* ³*Mi trovarono le guardie che si aggirano per la città: «Avete visto colui che l'anima mia ama?».* ⁴*Da poco le avevo oltrepassate, quando trovai colui che l'anima mia ama. Lo strinsi fortemente e non lo lascerò finché non l'abbia introdotto in casa di mia madre, nella stanza di colei che mi ha concepito.*

Questo brano esprime il desiderio intensissimo che la sposa ha di unirsi al diletto. Per capire bene la situazione della sposa bisogna fare attenzione ad alcune particolarità. Anche se sembra che la ricerca della donna sia stata coronata dall'unione con il diletto, perché alla fine dice di averlo trovato e afferrato, in realtà non è così. Si può notare il fatto che ella lo cerca *sul letto, durante le notti*; e, come vedremo, nel v. 5 la sposa sta dormendo. Si tratta così soltanto di un sogno⁷⁵ che sembra già essere divenuto una realtà a causa del suo grande desiderio. La sposa si trova sempre in uno stato di dormiveglia, e il desiderio di cercare e trovare il suo sposo è sempre mischiato con la difficoltà che ha di svegliarsi davvero. Lo stato di dormiveglia della sposa è una costante del Ct. La difficoltà ad alzarsi è chiaramente espressa nel v. 2 in quel “Che io mi alzi, dunque” (³âqūmâh nâ³), che ha tutta l'aria di una preghiera⁷⁶, quasi di una richiesta di aiuto, perché qualcuno le dia una mano per fare quello che non riesce da sola. È il desiderio di alzarsi per andare a cercare lo sposo, ma tale desiderio è ancora imperfetto, è “debole”, non del tutto reale, così come la ricerca che ella conduce pare svolgersi tra il sogno e la realtà.

Il binomio cercare – (non) trovare è frequente nella letteratura profetica per indicare il rapporto fra Israele e Yhwh. “Cercare il Signore” significa consultarlo, attraverso i profeti, attraverso la conoscenza della Sua torah, allo scopo di conoscere la sua volontà e seguirla. Se Israele non cerca Yhwh è perché si è corrotto dietro altri amanti, perché ha cercato gli idoli; Os 2,9:

⁷⁵ Cfr. D. COLOMBO, *Cantico dei Cantici*, 79. Si può intendere anche come una specie di sogno ad occhi aperti.

⁷⁶ L'espressione ebraica consiste in un coortativo seguito da una particella (nâ³) che si usa nelle espressioni di preghiera: “ti prego”, “per favore”. Questo fa capire che lei non riesce ad alzarsi.

Lei andrà dietro ai suoi amanti e non li raggiungerà; li cercherà e non li troverà. E dirà: Tornerò al mio marito di prima perché era meglio per me allora di adesso.

Dunque occorre cercare lo sposo Yhwh e non altri amanti. Però Dio non è sempre disponibile, proprio perché non è un idolo che si può manipolare e gestire come si vuole. Se veramente si intende trovare il Signore occorre cercarlo quando lui si fa trovare; Is 55,6:

Cercate il Signore mentre si fa trovare, invocatelo quando è vicino.

Se questo non avviene, allora succederà che quando si vorrà cercarlo, quando cioè si vorrà udire una parola da Lui, Egli non si farà trovare; Am 8,12:

Vagheranno da mare a mare, da nord ad est, correranno avanti e indietro per cercare la parola di Yhwh e non la troveranno.

Cfr. anche Os 5,6. La condizione di esilio presenta ad Israele la dura realtà di un tempo in cui a causa dei propri peccati Dio è assente e non si lascia trovare. Ma questo dovrà portare il popolo a quella conversione profonda e sincera grazie alla quale soltanto il Signore si lascerà trovare⁷⁷.

Così il tema della ricerca attraversa tutto il Ct e giungerà a compimento solo alla fine, quando veramente la sposa si sveglierà dal suo sonno (8,4-5). Il tema della ricerca è dunque strettamente legato al tema del dormire, ugualmente molto importante nel Ct. La sposa appare nel suo letto, durante la notte, oltre che in 3,1-2 anche in 5,2-6:

²Io dormo e il mio cuore è sveglio. La voce del mio diletto bussa: Aprimi mia sorella, mia compagna, mia colomba, mia perfetta [...] ⁴Il mio diletto ha messo la sua mano nella serratura e le mie viscere hanno fremuto per lui. ⁵Mi sono alzata io per aprire al mio diletto [...] ⁶Ho aperto al mio diletto ma il mio diletto è fuggito via. L'anima mia è venuta meno quando lui parlava. L'ho cercato ma non l'ho trovato, ho gridato e non mi ha risposto.

In questo brano, dove ancora più di prima si sottolinea l'impossibilità della sposa di "raggiungere" il diletto, si mostra anche come la volontà dello sposo di entrare rimane frustrata se la sposa non si alza (v. 5) e gli apre (v. 6). La stessa cosa appare prima di 3,1ss.

Per capire meglio il brano di 3,1-4 è infatti necessario collocarlo all'interno del suo contesto letterario, vale a dire l'unità formata da 2,8-3,5. Prima di questo c'è un versetto chiave; 2,7:

Non scuotete, non svegliate l'amata (hâ'āhavâh)⁷⁸ finché lei non lo desideri.

⁷⁷ Vedi i successivi paragrafi.

⁷⁸ Non tutti sono d'accordo che chi stia dormendo qui sia la sposa. Il termine *hâ'āhavâh* significa "l'amore", e di per sé potrebbe essere un appellativo usato per indicare il diletto, come alcuni autori sostengono; in questo caso a parlare sarebbe la sposa. Tuttavia è preferibile ritenere il contrario (così come nei vv. paralleli di 3,5 e 8,4) almeno per tre motivi: 1) Vg traduce in tutti e tre i casi con "dilectam", mostrando di avere vocalizzato il termine come *hâ'āhuvâh* che significa appunto "amata" (u-

Questo versetto funziona sia da conclusione dell'unità precedente (1,5-2,7) che come apertura del poema successivo⁷⁹ che si concluderà in 3,5 con lo stesso ritornello. Dopo l'affermazione del diletto in 2,7, è la sposa che prende la parola. Ci troviamo in un contesto notturno, come indica l'espressione di 2,17 ("finché non venga il giorno"). Essa si trova in casa e sente il diletto all'esterno della casa che le dice: *qūmy*, "alzati" (2,10); egli la invita cioè a svegliarsi dal suo letargo, dal suo torpore, con un discorso seducente, simile a quello di 5,2. La sposa risponde con la tipica formula dell'alleanza (2,16: «Il mio diletto è mio e io sono di lui»)⁸⁰ e ricordando al diletto la Sua alleanza, a cui fa riferimento l'espressione «monti della divisione» (2,17)⁸¹. All'invito ad alzarsi la sposa risponde quindi, come abbiamo visto, con quell'espressione di desiderio ardente di 3,2: "Che io mi alzi, dunque" (ʾâqūmâh nâʾ). Quando sembra che il desiderio della sposa si sia realizzato, (3,4), ecco invece di nuovo la dichiarazione solenne ("Vi scongiuro") vista in precedenza, con la quale si chiude l'unità letteraria: 3,5:

Non scuotete, non svegliate l'amata (hâ'âhavâh) finché lei non lo desideri.

Dunque la sposa è in realtà ancora addormentata, o perlomeno distesa a letto! Quell'unione con il diletto così fortemente desiderata non è ancora una realtà⁸². Egli non vuole costringere la sposa a svegliarsi dal suo sonno; deve essere lei a farlo liberamente (questo verrà ripetuto alla fine dell'ultimo poema in 8,4).

L'invito a svegliarsi dal sonno e ad alzarsi non è nuovo nella Scrittura; lo ritroviamo per esempio in Is 51,17:

Svegliati, svegliati, alzati (qūmy) Gerusalemme.

Lo stesso in Is 52,1-2:

¹Svegliati, svegliati, indossa la tua forza Sion, vestiti di splendore Gerusalemme, città santa ...²Scuotiti la polvere, alzati (qūmy) schiava Gerusalemme, sciogliti i legami dal tuo collo schiava figlia di Sion.

È la situazione dell'esilio in cui il popolo si trova come in uno stato di sonno profondo, che in questo testo è specificato come una schiavitù. Dio vuole far uscire

gualmente in 8,4 fa la versione siriana); 2) L'unico altro luogo nel Ct in cui "amore" appare come un appellativo è chiaramente usato per indicare la sposa (7,7); 3) Chi dorme in genere è la sposa. Soprattutto in 3,5, a conclusione del poema in cui chiaramente è la sposa che sta a letto e che si deve alzare, non può essere che lei a trovarsi in questa situazione.

⁷⁹ Cfr. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 227.

⁸⁰ Cfr. n. 14, p. 8.

⁸¹ Il termine *beter* appare nella Bibbia soltanto altre tre volte (più due volte il verbo *btr*) e sempre per indicare la "divisione" prodotta sugli animali in occasione della ratifica di una alleanza (Gen 15,10; Ger 34,18,19). "Si ha l'impressione che, usando il termine «*spartizione*», l'autore del Cantico voglia ricordare a Dio l'antica promessa, o per lo meno rassicurare il lettore che questa non mancherà di essere realizzata, perché colui che l'ha formulata è lo sposo d'Israele": R. TOURNAY, *Il Cantico dei cantici*, 59.

⁸² A conferma di ciò possiamo osservare che quel desiderio della sposa di potere baciare il suo diletto espresso in 1,2, desiderio che abbiamo detto inappagato, in 8,1 si dimostra appunto ancora tale: "Magari tu fossi come un mio fratello [...] Se ti incontrassi fuori ti potrei baciare".

Israele da questa schiavitù e condurla alla terra promessa, ma chiede che essa si risvegli, si alzi spontaneamente, e si metta in cammino⁸³. È il processo della conversione.

2. EXCURSUS

Apriamo una parentesi per una riflessione su quanto abbiamo appena esaminato. Dio richiede a Israele il pentimento, il riconoscimento dei peccati, per cominciare una nuova vita; cfr. Dt 30,2-5:

Tu ritornerai al Signore tuo Dio, e obbedirai alla sua voce secondo tutto ciò che io ti comando oggi [...] Allora il Signore tuo Dio ti farà tornare dalla prigionia e avrà misericordia di te e ti radunerà da tutti i popoli [...]

Dio ha potere di cambiare le sorti del suo popolo, ma lo può fare solo se esso glielo consente, se è disposto a ritornare, a convertirsi, se accetta di svegliarsi dal sonno. C'è un gioco imperscrutabile fra l'agire di Dio e l'agire umano, fra l'azione della grazia e la libertà umana; tutta la relazione fra Dio e l'uomo si gioca in questo punto. La grazia, l'amore, il perdono, la vita nuova, sono già lì a portata di mano; Dio li sta già donando all'uomo. Ma questi non li può ricevere se non li accetta liberamente, se veramente non lo vuole. Per questo Dio aspetta finché il desiderio umano sia giunto a dire il suo "amen", il suo sì pieno all'accoglienza della grazia. Senza la grazia l'uomo non può uscire dalla sua situazione di peccato, dal suo letargo; per questo il grido della sposa: «Fatemi alzare per favore». D'altro lato, Dio non concede la sua grazia senza che l'uomo non lo voglia; per questo la dichiarazione: «Non svegliate l'amata finché essa non lo desideri».

Appare così nella Scrittura un gioco fra chi deve muoversi per primo. Da un lato l'uomo sollecita, invoca l'aiuto di Dio, la forza della sua grazia, per potersi convertire; Ger 31,18:

Fammi ritornare e io ritornerò, poiché tu sei Yhwh mio Dio.

(Cfr. anche Ger 17,14; Lam 5,21). D'altro lato è Dio che richiede all'uomo di convertirsi per poterlo riprendere; Ger 3,22:

Ritornate, figli traviati, io vi guarirò dalle vostre apostasie.

(Cfr. anche Ger 4,1; 15,19).

La sposa del Ct sta dunque in quella situazione di dormiveglia in cui il desiderio è ancora "debole" per potersi alzare veramente e cercare lo sposo; e questi, pur cercando di suscitare e far crescere quel desiderio, non vuole costringerla, e aspetta che sia essa ad alzarsi spontaneamente. L'immagine di una persona che lotta fra il desiderio di svegliarsi dal sonno e di alzarsi e l'incapacità di farlo descrive molto

⁸³ "Essi, nell'esilio, erano come un uomo addormentato e che non sappia svegliarsi dal sonno; e la voce dello Spirito santo li ammoniva per mezzo dei profeti, e voleva svegliarli dal sonno del loro cuore": targum a Ct 5,2, in U. NERI, *Il Cantico dei Cantici*, 137.

bene quello che possiamo chiamare il combattimento della conversione. Ciò è esplicito in forma vivida in una pagina delle Confessioni di S. Agostino:

Il peso delle realtà del mondo mi schiacciava piacevolmente, come suole accadere in un sogno; i pensieri e le riflessioni su di te erano simili agli sforzi di coloro che vorrebbero svegliarsi, ma sono vinti dal profondo sonno e vi si reimmangono [...] quando le membra sono pesanti di sonno, si rimanda lo sforzo di svegliarsi e, pur dispiaciuti, essendo ora di alzarsi, si gusta più volentieri il sonno; allo stesso modo ritenevo che sarebbe stato meglio se mi fossi dato al tuo amore anziché cedere alla mia passione [...] io però non sapevo proprio che cosa replicare, se non parole pigre e sonnolenti: «Ora», «fra poco», «aspetta un poco». Ma quei «poco» non erano in realtà poco ...⁸⁴

3. LA CONVERSIONE

Ritorniamo a Ct 3,1-4. Anche il tema della ricerca ha a che fare con quello della conversione; Ger 29,13-14:

¹³*Mi cercherete e mi troverete, perché mi cercherete con tutto il vostro cuore;*

¹⁴*mi lascerò trovare da voi.*

Quello che il Signore richiede è il desiderio sincero, un atteggiamento di conversione reale (“con tutto il cuore”). Il vero amore non può essere che totale e unico; perciò il desiderio profondo, l’anelito di fondo deve essere rivolto verso “uno”, e in questo caso verso l’Uno. Per questo a volte Dio aspetta, si ritira, per vedere se veramente la ricerca avviene, se si mette in moto. Appena ciò accade, già Dio si lascia trovare; cfr. Sap 6,12-14.16:

[...] ¹⁴Chi si leva di buon mattino (ho orthrisas) per essa non dovrà faticare, la troverà seduta alla sua porta.

Il verbo greco *orthrizo* (che corrisponde all’ebraico *šhr*) indica proprio questa ricerca appassionata. Chi ha un forte desiderio per qualcosa si “alza di buon mattino” per “cercare ardentemente” tale cosa; Is 26,9:

La mia anima ti desidera nella notte, persino il mio spirito ti cerca (šhr) dentro di me (oppure: “al mattino”).

Cfr. anche Os 5,15. Dio aspetta che il popolo lo ricerchi veramente, che il suo pentimento sia autentico, cosa che invece non risulta; Os 6,1-4:

Andiamo, torniamo a Yhwh [...] Dopo due giorni ci ridarà vita, nel terzo giorno ci rialzerà e vivremo davanti a lui [...] Che farò per te Efraim? Che farò per te Giuda? Il vostro amore (hesed) è come la foschia del mattino, e come rugiada mattutina sparisce.

Notiamo in questo passo come Israele si illudesse della facilità della conversione, e del relativo perdono; ma ciò non avviene. È la stessa illusione della sposa nel no-

⁸⁴ S. AGOSTINO, *Le Confessioni*, VIII, 5.

stro testo. In lei sta crescendo il desiderio per lo sposo, tanto che comincia già a sognare ciò che avverrà in futuro, un futuro che potrebbe già essere presente se solo avesse la forza di “alzarsi”. Invece si trova ancora in una situazione di debolezza, e lo sposo aspetta che il desiderio di lei sia giunto a perfezione; Ct 3,5:

Non scuotete, non svegliate l'amata (hâ'āhavâh) finché lei non lo desideri.

La restaurazione d'Israele, il ritorno dalla diaspora potrà avvenire solo quando ci sarà il pentimento sincero, quando Dio sarà cercato con tutto il cuore.

IV. IL GIARDINO: 6,1-3

Dopo 1,7-8, in cui la sposa chiedeva dove il diletto andasse a pascolare ed era stata perciò invitata a mettersi sulle orme del gregge, lo sposo nella sua funzione di “pastore”, a parte una fugace apparizione in 2,16, lo ritroviamo in 6,1-3, pascolando il gregge in un giardino:

¹*Dov'è andato il tuo diletto, o bella fra le donne? Dove si è recato il tuo diletto, perché noi lo possiamo cercare con te?* ²*Il mio diletto è sceso nel suo giardino fra le aiuole del balsamo a pascolare (il gregge) nei giardini e a cogliere gigli.* ³*Io sono per il mio diletto e il mio diletto è per me; egli pascola tra i gigli.*

Il “giardino” (*gān*) appare 8 volte nel Ct, vale a dire con una frequenza notevole considerando da un lato la brevità del libro e dall'altro che in tutta la Bibbia ebraica ricorre non più di 41 volte. Un tale “affollamento” del termine in così poche pagine si riscontra soltanto in Gen 2-3 dove appare per 13 volte. L'accostamento fra i due giardini è dunque doveroso. Non solo perché è nel *gān 'ēden*, nel giardino di Eden, dove la prima coppia poteva vivere la loro relazione intima, sponsale, ma anche perché in tale luogo l'essere umano, creato come maschio e femmina, aveva un rapporto privilegiato con il suo creatore. La nostalgia per quel giardino e per quel tipo di rapporto privilegiato con Dio è analogo alla nostalgia di Israele per la terra promessa e per il rapporto particolare che in essa aveva con Yhwh.

Nel brano 4,12-5,1 “giardino” viene applicato per cinque volte alla sposa e sembra divenirne quasi un sinonimo di identificazione; 4,12:

Giardino chiuso, sorella mia sposa, sorgente chiusa, fonte sigillata.

La sposa “è” il giardino nel quale il diletto vuole fermarsi. Da notare la sequenza dei termini con il possessivo “mio” che appare in 5,1:

Sono entrato nel mio giardino, sorella mia, sposa; ho raccolto la mia mirra con il mio balsamo, ho mangiato il mio favo con il mio miele, ho bevuto il mio vino con il mio latte.

La sposa appartiene al diletto come suo giardino. Il giardino è dunque Israele; però non tanto la sposa-Israele dispersa nell'esilio, cioè la *sposa-popolo*, ma piuttosto la *sposa-terra*, come alluso nel versetto precedente; 4,11:

Le tue labbra stillano miele vergine, o sposa, c'è miele e latte sotto la tua lingua e il profumo delle tue vesti è come il profumo del Libano.

“Miele e latte” è evidentemente un riferimento alla terra promessa. È la terra d'Israele restaurata dopo la sua devastazione; Ez 36,35:

Diranno: la terra che era desolata, è diventata ora come il giardino dell'Eden (gān 'ēden)

(cfr. anche Is 51,3). La sposa che è la terra d'Israele sarà restaurata e diverrà come un giardino (anzi come il giardino per eccellenza, quello dell'Eden); lo stesso av-

verrà per la sposa-Israele. Per questo in Ct 6,3 il poema si conclude con quella dichiarazione di appartenenza che ricorda la ben nota formula d'alleanza:

*Io sono del mio diletto e il mio diletto è mio; egli pascola fra i gigli.*⁸⁵

Come alcuni hanno fatto notare⁸⁶, è facile cogliere la corrispondenza con il testo di Ez 37,24-27:

Il mio servo Davide sarà re su di essi e ci sarà un solo pastore per tutti [...] Abiteranno nella terra che ho dato al mio servo Giacobbe [...] Davide mio servo sarà loro principe per sempre. Stringerò con essi un'alleanza di pace, un'alleanza eterna [...] Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo.

Al ritorno dall'esilio il popolo prenderà possesso di nuovo della terra dei loro padri e potranno ristabilire con il Signore il rapporto di alleanza.

Quello che Yahvè dice per la sposa-terra, lo dice dunque anche per la sposa-Israele⁸⁷. Israele incontrerà il pastore, il suo sposo e, oramai "restaurata" dal peccato, si unirà a lui. Per questo il giardino del Ct, il giardino in cui Dio verrà trovato, fa riferimento a quel giardino primordiale in cui l'armonia fra Dio, uomo e creato non era ancora stata intaccata dal peccato. Tornare alla terra sarà qualcosa di più che un ritorno al regno davidico; significherà tornare al "paradiso", alla situazione privilegiata del rapporto fra Dio e l'uomo non intaccato dal peccato. Significa ritornare alla vocazione originaria dell'uomo (maschio e femmina) che è quella ricevuta nel giardino, quella di essere due in una carne sola (Gen 2,24), la vocazione fondamentale dell'uomo, quella dell'amore e unità. Ma ora questo diventare "uno" non è più solo per l'uomo e la donna, ma è anche per quello Sposo e quella sposa che sono Dio e Israele, che sono il futuro Salomone (il Messia) e il futuro Israele (la Chiesa); cfr. Ef 5,31-32.

Tornare alla terra significherà ritornare a Dio, essere perdonati, essere liberati da quella maledizione che costringeva l'uomo a vivere fuori dal giardino, fuori dalla possibilità di un rapporto vero, unico, con il suo creatore. Per questo tutto il Ct va a concludersi in un giardino; cfr. 8,13-14:

¹³*Tu che abiti nei giardini, i tuoi compagni stanno attenti alla tua voce, fa che io ascolti!* ¹⁴*Fuggi mio diletto e sii come una gazzella o un piccolo di cervi, sui monti degli aromi.*

⁸⁵ Abbiamo già incontrato un verso quasi identico in 2,16. La menzione dei "gigli" fra i quali il diletto pascola potrebbe essere una sottile (ma neanche troppo) allusione al tempio. Infatti il termine fuori dal Ct, escluso per indicazioni musicali di alcuni salmi, appare quasi esclusivamente nel contesto della costruzione del tempio e dei suoi arredi (cfr. 1Re 7,19,22.26; 2Cro 4,5). Tale allusione è colta dal targum: "In quel giorno io resi culto al Sovrano del mondo, mio amato, e il mio amato fece abitare la sua santa Dimora in mezzo a me, e mi nutrì di delizie" (cfr. U. NERI, *Il Cantico dei Cantici*, 152).

⁸⁶ Cfr. G. RAVASI, *Cantico dei cantici*, 473.

⁸⁷ Cfr. R. TOURNAY, *Il Cantico dei cantici*, 106.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINO D'IPPONA, *Le Confessioni*, [A. Landi ed.], Milano ⁵1991.
- BLACKMAN, P. [ed.], *Mishnayoth*, voll. 7, Gateshead ²1990.
- COLOMBO, D., *Cantico dei Cantici*, LoB 1.16, Brescia 1985.
- GIRAUDO, C., *Eucarestia per la chiesa*. Prospettive teologiche sull'eucarestia a partire dalla «lex orandi», Roma-Brescia 1989.
- MELLO, A. [ed.], *Il dono della torah*. Commento al decalogo di Es. 20 nella Mekilta di R. Ishmael, Roma 1982.
- [ed.], *Ritorna Israele*. La conversione nella interpretazione rabbinica, Roma 1985.
- NERI, U., *Il Cantico dei Cantici*. Antica interpretazione ebraica, Roma 1970.
- RASHI DI TROYES, *Commento al Cantico dei Cantici*, [A. Mello ed.], Magnano 1997.
- RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*. Commento e attualizzazione, Bologna 1992.
- *Cantico dei cantici*, SOM 521, Cles 1996.
- SAN GEROLAMO, *Lettere*, [C. Moreschini–R. Palla ed.], Milano ²2000.
- TOAFF, A. S. (ed.), *Haggadah di Pasqua*. Testo ebraico con traduzione italiana, introduzione e note, Roma ⁷1984.
- TOURNAY, R., *Il Cantico dei cantici*, Torino 1971.

INDICE

PREFAZIONE	3
SIGLE E ABBREVIAZIONI.....	3
INTRODUZIONE	5
1. IL CANTICO E LA SUA INTERPRETAZIONE.....	5
2. IL CANTICO ALL'INTERNO DELL'AT.....	7
A) La creazione (Gen 2-3).....	7
B) Storia della salvezza.....	8
3. LA STRUTTURA DEL LIBRO.....	9
I. IL TITOLO	10
1. "DI SALOMONE": UN CANTICO VERSO IL PASSATO.....	10
2. IL <i>CANTISSIMO</i> : UN CANTICO VERSO IL FUTURO.....	11
A) Il canto come benedizione.....	11
B) Il canto come memoriale.....	13
II. IL CANTO DELL'ESILIO: 1,2-4.....	15
1. VERSETTO 2	15
A) L'esilio	15
B) Baci della sua bocca.....	16
2. VERSETTO 3	17
A) Profumo versato è il tuo nome.....	17
3. VERSETTO 4	20
A) Attirami dietro a te correremo.....	20
• Attirami	20
• Dietro a te.....	20
B) Mi ha introdotto il re nelle sue stanze.....	24
C) Ricorderemo i tuoi amori più del vino.....	25
D) Excursus su Ct 1,4: <i>Attirami</i>	26
III. LA RICERCA E IL DORMIRE.....	29
1. Ct 3,1-4 (2,8-3,5).....	29
2. EXCURSUS	32
3. LA CONVERSIONE.....	33
IV. IL GIARDINO: 6,1-3.....	35
BIBLIOGRAFIA.....	37