

# *Il Cantico dei Cantici*

*Francesco Rossi de Gasperis*

*Shir ha-Shirim* (= La Canzone delle canzoni), il Canto più bello.  
La più bella canzone d'amore è "Parola di Dio".

## 1. IL «SANTO DEI SANTI» DELLA BIBBIA EBRAICA E CRISTIANA

È il libro più paradossale dell'umanità. Collane di poemetti universali lo pubblicano insieme ad altre "Perle d'Oriente", come i *Pensieri* di BUDDA, o *Antichi proverbi persiani*, o i *Pensieri* di CONFUCIO, o il poema *Rubaiyat* (= Quartine) di OMAR KHAYYAM.<sup>1</sup> Lo si può leggere insieme alle liriche amorose degli antichi egiziani, dei cinesi, degli indiani e degli arabi. Lo si è paragonato ai poemi cultici mesopotamici o cananei, e alla poesia amorosa e bucolica alessandrina.<sup>2</sup> Il Cantico fa pensare pure alle liriche di Saffo e di Catullo, e all'*Ars amatoria* di OVIDIO.<sup>3</sup>

E non manca chi ritiene che questo libro sia stato introdotto nel canone biblico in un momento di distrazione o di abbaglio dei saggi d'Israele, sedotti dall'atmosfera sensuale ed erotica del testo, come un giorno due anziani giudici si lasciarono andare alla loro passione per la rara bellezza di Susanna, figlia di Chelkia (Dan 13).

Gianfranco Ravasi, nel suo bel commento del Cantico dei Cantici, offre un sommario eloquente della tradizione letteraria amorosa mondiale e di quella artistica, che si è calorosamente interessata a questo gioiello poetico della Bibbia, o che, consapevolmente o no, è consonante con esso.<sup>4</sup>

Sorprendiamo però il Cantico letto avidamente anche nella Chiesa, e non solo nelle evasioni erotiche e amorose di Pietro Abelardo e di Eloisa, ma pure tra le mani di castissime donne, come Ildegarda di Bingen, Chiara di Assisi, Matilde di Magdeburgo, Gertrude di Helfta, Angela da Foligno, Giuliana di Norwich, Caterina da Siena, Caterina da Genova, Teresa d'Avila, Maria Maddalena de' Pazzi, Veronica Giuliani, Maria dell'Incarnazione, Anna Caterina Emmerich, fino a Teresa di Lisieux, a Gemma Galgani, a Edith Stein e a tante altre.

Troviamo il Cantico variamente commentato da una schiera innumerevole di padri, mistici, esegeti e teologi, come Ippolito, Origene ed Efrem il Siro, Cirillo di Gerusalemme e Gregorio di Nissa, Ambrogio e Girolamo, Teodoreto di Ciro, Gregorio Magno e Beda il Venerabile, Alcuino, Gregorio di Narek, Ruperto di Deutz<sup>5</sup>, Guglielmo di Saint-Thierry, Bernardo di Chiaravalle<sup>6</sup>, Riccardo di San Vittore, Giovanni Ruysbroeck, Enrico Susone e Giovanni Taulero, Raimondo Lullo, Niccolò di Lira, Dionigi il Certosino, Fray Luís de León, Giovanni della Croce, Cornelius a Lapide, Francesco di Sales, Jean J. Surin, Federico Borromeo, Jacques Bénigne Bossuet, Luigi Lallemant, Jean-Pierre de Caussade e Pierre-Joseph de Clorivière, fino a Giovanni Paolo II e a molti altri.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. SALOMONE, *Cantico dei Cantici*, libera versione di G. Costantini, Ediz. La Sfinge, Roma 1958.

<sup>2</sup> Per esempio, gli *Idilli* di TEOCRITO di Siracusa (circa 300-260 a.C.), o gli *Inni* di CALLIMACO (circa 305-240 a.C.), o le *Argonautiche* di APOLLONIO RODIO (III sec. a.C.).

<sup>3</sup> Cf. G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici. Commento e attualizzazione*, Ediz. Dehoniane Bologna 1992, 45-60 (in seguito cit. come: RAVASI)..

<sup>4</sup> RAVASI, 803-861.

<sup>5</sup> Ruperto è il campione di una lettura mariologica del Cantico, prevalente su quella ecclesiologica.

<sup>6</sup> Bernardo è un gigante nella storia dell'interpretazione mistica del Cantico.

<sup>7</sup> Cf. RAVASI, 721-778, dove si segnala ancora una notevole esitazione nell'uso del Cantico da parte della liturgia cattolica postconciliare (*Ivi*, 727-728), a differenza di quanto avviene nella liturgia sinagogale. Questa, a partire dai sec. V-VI d.C., riserva al Cantico il primo posto tra le cinque *M<sup>e</sup>ghilloth* (rotoli), che vengono lette nelle grandi solennità ebraiche: il Cantico è letto nella festa di Pesach. Sui motivi di questa relazione tra il Cantico e la Pasqua ebraica, come pure tra il Cantico e il Sabato, cf. *Ivi*, 780-786.

La storia, relativamente travagliata, del riconoscimento della canonicità e dell'ispirazione del Cantico nella Bibbia ebraica rispecchia il carattere paradossale di questo testo, che può apparire allo stesso tempo come il più "profano" (non parla di Dio)<sup>8</sup> e come "il più santo dei libri santi".<sup>9</sup> Un paradosso che la interpretazione giudaica tradizionale ha spesso risolto in una lettura *teologico-allegorica* del libro (elaborata tra i secoli V e IX d.C.), che lo riferisce *immediatamente* alla storia d'amore e di alleanza nuziale tra JHWH e Israele, dai giorni dell'esodo a quelli del Messia e dell'era escatologica.<sup>10</sup>

Una simile lettura *teologico-allegorica*, in chiave cristiana, è stata unanimemente tradizionale anche nelle Chiese fino alla fine del secolo XVII.<sup>11</sup> Secondo questa "tradizione", il Cantico sarebbe tutto da leggersi come una *metafora* del mistico rapporto nuziale tra Dio e Israele, tra Dio-in-Cristo e la Chiesa, tra Cristo e l'anima del credente, tra lo Spirito Santo e Maria, ecc.<sup>12</sup>

Solamente verso la fine del 1600, dopo l'*Histoire critique du Vieux Testament* di RICHARD SIMON, si farà strada nel mondo cristiano, non senza polemica anti-teologica, una lettura anzitutto *letterale e naturale* di questo testo.<sup>13</sup>

L'esegesi più onesta del Cantico, e anche la più vera e più bella, sembra però quella *simbolica*, proposta, tra altri, da Gianfranco Ravasi nel suo secondo, poderoso e prezioso, commento del 1992. Egli dice:

«La vera "esegesi" estrae dal (*ek*) testo il seme e lo trapianta facendolo fiorire. Contro chi considera il testo come una gelida pietra preziosa da scrigno (l'esegesi meramente filologica) e contro chi lo considera un caleidoscopio mutevole a piacere o una Medusa dai mille, instabili volti, come vorrebbe la pura allegoria, ribadiremo il nostro approccio "simbolico" che nell'"altro" offerto dal testo non dimentica la base e la radice da cui quell'"altro" si espande».<sup>14</sup>

Egli ricorda, con P. Ricoeur, che il linguaggio simbolico non è un mero espediente ornamentale, oggetto solo di considerazioni retoriche e filologiche; che i simboli e i generi letterari

---

<sup>8</sup> L'unica menzione del nome del Signore si avrebbe in Ct 8,6 (*shalhebethyah* = una fiamma di JaH: forma abbreviata di JHWH), che, per sé, potrebbe essere solo un superlativo assoluto ("la fiamma più ardente che esista"), ma, come dice V. MANNUCCI, il contesto di Ct 8,6-7 è troppo ricco di assoluti (come "amore", "morte", "sh'ol", "grandi acque" della creazione) per non mantenere a JaH il suo vero significato di nome di Dio (JHWH) (*La Bibbia PIEMME*, 1511).

<sup>9</sup> Secondo l'espressione di rabbi 'Aqiba, secondo cui il Cantico *rende impure le mani* (cioè è ispirato da Dio), perché il mondo intero non ha tanto valore quanto il giorno in cui fu dato a Israele il Cantico dei cantici. Se tutti gli Scritti sono santi, il Cantico dei cantici è il Santo dei santi (*Mishnah, Yadayim* 3,5. Cf. *Toseftah, Sanhedrin* 12,10).

<sup>10</sup> Alcuni commentatori e mistici ebrei, però, come Rashi, Ibn Ezra, Ibn Akinin, Ramban (= Nachmanide), Yehudah Ha-Levi, ecc., non mancano di sottolineare l'importanza di una lettura *anche letterale* del Cantico. Altri ne hanno fatto una riduzione "laicistica", in senso teosofico o filosofico. Per la tradizione giudaica sul Cantico, cf. RAVASI, 779-802. In particolare, si veda pure *Il Cantico dei cantici. Targum e antiche interpretazioni ebraiche*, a cura di U. NERI, Città Nuova, Roma 1987; JEHUDAH HALEVI, *Liriche religiose e canti di Sion*, a cura di L. CATTANI, Città Nuova, Roma 1987; RASHI DI TROYES, *Commento al Cantico dei cantici*. Introduzione, traduzione e note a cura di A. MELLO, Ediz. Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano (Biella) 1997.

<sup>11</sup> Con l'unica eccezione dell'antiocheno TEODORO DI MOPSUESTIA (350 ca-428), che escludeva il Cantico dal canone biblico, proponendone una lettura realistica, puramente storico-letterale. Si trattava per lui solamente di un epitalamio composto da Salomone per difendere le sue nozze con la figlia del faraone, una bellezza negroide camita (cf. *PG* 66,699-700). Notizie sulla sua esegesi del Cantico le abbiamo specialmente da Teodoro di Ciro, un discepolo di Teodoro, che in un proprio commento del Cantico prende prudentemente le distanze dal suo maestro (cf. *PG* 81,27-214; spec. la prefazione: 27-48). Teodoro venne, infatti, censurato dal Concilio Costantinopolitano II (553). La sua opinione sulla non canonicità del Cantico fu ripresa più tardi da Sébastien Châteillon (+1563), amico di Calvino, ma divenuto poi un calvinista dissidente.

<sup>12</sup> Cf. RAVASI, 128-132. Si veda pure: A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur* (Analecta Biblica, 121), Pontificio Istituto Biblico, Roma 1989. Della stessa autrice si veda: «Exégèse et histoire. Tirer du nouveau de l'ancien», *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 641-665; e anche J.-P. SONNET, «Figures (anciennes et nouvelles) du lecteur». Du Cantiques des cantiques au Livre entier. À propos d'un ouvrage récent», *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991) 75-86.

<sup>13</sup> Cf. RAVASI, 37-41.115-116.120-128.

<sup>14</sup> *Il Cantico*, 41. Dello stesso autore, si veda pure: *Cantico dei cantici*. Postfazione di David M. Turollo, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, <sup>4</sup> Milano 1990.

non sono puri involucri da cui liberare un contenuto di pensiero, che sarebbe indifferente rispetto al suo veicolo letterario, come il “nocciolo duro” della “verità” di un testo.

«In realtà la verità biblica è solidale col suo tramite espressivo, fede biblica e modalità di linguaggio sono intrinsecamente compaginate. Il simbolo e la qualità estetica del testo appartengono all’“euristica” biblica, alla semantica stessa del discorso e non semplicemente a quello della “parola”».<sup>15</sup>

E, proponendosi di sfuggire, da una parte, all’*autonomia di un senso letterale* — che riduca il Cantico alla profana predicazione erotica dell’“*école voluptueuse*” —, e d’altro canto, all’*indipendenza di un senso allegorico* — che trasformi il Cantico in un incontrollabile fuoco d’artificio di significati e di “neoplasie” forzatamente “spirituali” e “religiose”, G. Ravasi conclude:

«La lettura “simbolica” parte da un dato reale, umano, corposo, quello dell’amore di coppia, esaltato d’altronde nell’ambito sapienziale biblico (cf. soprattutto Gen 1–2). Il Ct è certamente celebrazione dell’amore nuziale nella sua pienezza ma è anche affermazione di tutti i suoi valori referenziali. In questo senso l’amore umano perfetto, dove corporeità ed eros sono già linguaggio di comunione, senza perdere la sua carica concreta e personale, giunge di sua natura a dire il mistero dell’amore che tende all’infinito ed esprime la realtà trascendente e divina».<sup>16</sup>

## 2. UN’ARS AMATORIA BIBLICA

Le ipotesi concernenti la cronologia della composizione del Cantico, suggerite dalla molteplice varietà dei suoi elementi linguistici e letterari, vanno dal secolo X a.C. — come vorrebbe il patronato di Salomone, tipico della letteratura poetico-sapienziale (Ct 1,1)<sup>17</sup> — all’epoca postesilica e a quella ellenistica, fino al secolo I a.C.

Un arco talmente ampio di tempo e di ipotesi ci induce a leggere il libro come un *canto nobile* “antico e sempre nuovo”, “arcaico e sempre moderno”, come l’Amore–mistero, di cui è la celebrazione sublime.

La buona e sostanziale unità del testo ebraico non va ricercata in una trama narrativa logicamente e coerentemente puntuale. Il rigore della sua composizione è affidato a un genere letterario, ricco e irriducibile, articolato nei registri poetici della lirica amorosa, secondo una logica e delle modalità simboliche e impressionistiche, diverse ma simultanee.

Tra innumerevoli proposte di spartito strutturale, G. Ravasi, per esempio, propone una ripartizione del Cantico in dodici unità, secondo una sequenza di quadri impressionistici:

- I. I baci della sua bocca (1,2-4);
- II. Ricerca nel pomeriggio assolato (1,5-8);
- III. Il duetto dell’incontro (1,9–2,7);
- IV. La sorpresa della primavera (2,8-17);
- V. Nella notte in città (3,1-5);
- VI. La lettiga di Salomone (3,6-11);
- VII. Il canto del corpo femminile (4,1–5,1);
- VIII. Nella notte l’assenza dell’amato (5,2–6,3)<sup>18</sup>;

---

<sup>15</sup> *Il Cantico*, 79-80.

<sup>16</sup> *Il Cantico*, 133. Cf. *Ivi*, 132-134. Per una corretta accezione del “simbolo”, cf. P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*. Trad. di G. Grampa (Di fronte e attraverso, 69), Jaca Book, <sup>2</sup>Milano 1997.

<sup>17</sup> D’ora in poi, si intende che le citazioni dei capitoli e dei versetti non preceduti dalla sigla di un libro biblico, s’intendono riferite al Ct.

<sup>18</sup> Questa ottava unità comprende un canto del corpo maschile (5,9-16).

- IX. Un nuovo canto del corpo femminile (6,4-7,10);  
 X. Nelle vigne e in casa di mia madre (7,11-8,4);  
 XI. Forte come la Morte è Amore (8,5-7);  
 XII. Muraglia e vigna (8,8-14).<sup>19</sup>

## 2.1. MOTIVI LETTERARI E STILISTICI

### 2.1.1. *Il duetto tra un Io e un Tu, sessualmente differenziati.*<sup>20</sup>

A differenza di tutti gli altri dialoghi biblici, che appaiono sempre introdotti e redatti autonomamente da un narratore o da un profeta, e che perciò fanno parte di un racconto che li ingloba (cf. Gb 3,1-2; ecc.), il dialogo tra *Lui* e *Lei*, o meglio tra l'*Io* e il *Tu* del Cantico, dopo il titolo (1,1), si introduce da solo, senza alcuna mediazione narrativa, come *un duetto in corso da sempre*. E si sostiene autonomamente dal principio alla fine:

«Mi baci con i baci della sua bocca!  
 Sì, le tue tenerezze sono più dolci del vino.  
 Per la fragranza sono inebrianti i tuoi profumi,  
 profumo olezzante è il tuo nome» (1,2-3).

«Tu che abiti nei giardini  
 — i compagni stanno in ascolto —  
 fammi sentire la tua voce.  
 Fuggi, mio diletto,  
 simile a una gazzella  
 o a un cerbiatto  
 sopra i monti degli aromi!» (8,13-14).

Non c'è una storia, nessun intrigo “triangolare”.<sup>21</sup> La tematica regale-salomonica fa parte solo dell'immaginario degli amanti. Agli occhi di ogni innamorata/o, il proprio *partner* è un re (1,4b; 3,7-11) o una regina (6,9), quasi un “dio” (5,14-15) o una “dea” (6,10).<sup>22</sup> Gli interventi discreti di un coro (1,8; 3,6-11; 5,9; 6,1; 8,8-9) non inquadrano il duetto entro alcuno svolgimento narrativo. Al contrario, essi vengono introdotti come interlocutori al dialogo. L'alleanza tra due, nella Bibbia, convoca sempre dei testimoni.

Noi non sappiamo se le parole che formano questo dialogo siano mai state storicamente pronunciate da qualcuno. Si tratta di una parabola (*mashal*) poetica, di una canzone da cantare tra il sogno e la realtà: la *canzone esemplare* della donna per l'uomo e dell'uomo per la donna. Nemmeno, propriamente, il canto “nuziale”, “canonico”, di uno sposo per la sposa, o di una sposa per lo sposo, quanto, piuttosto, il canto di ogni uomo per la donna, e di ogni donna per l'uomo. È la canzone in cui *Lei*, scoprendo e desiderando la bellezza di *Lui*, e in cui *Lui*, scoprendo e desiderando la bellezza di *Lei*, scoprono l'assolutezza dell'Amore e, affascinati, si abbandonano all'estasi del suo dinamismo. La ragazza, *innamorata*, diventa donna, e il ragazzo, *innamorato*, diventa uomo: solo così, l'uno davanti all'altro, l'uno nell'altro, scoprono e rimangono incantati dell'Amore, che finalmente è Dio.

A proposito del “desiderio”, di cui il Cantico *ritarda* più volte l'adempimento finale nell'unione amorosa, R. CAVEDO osserva acutamente:

<sup>19</sup> *Il Cantico*, 91-92.

<sup>20</sup> Su questo tema, cf. J.-P. SONNET, «Le Cantique, entre érotique et mystique: sanctuaire de la parole échangée», *Nouvelle Revue Théologique* 119 (1997) 481-502.

<sup>21</sup> Come è stato immaginato, invece, da Ibn Ezra, H. Ewald, J. F. Jacobi, J.E. Renan, J. Guitton e G. Pouget e da altri. Cf. pure A. KACYZNE, *Le perle malate*. Trad. di I. Pizzetti, introd. di G. Massino, pref. di C. Angelini (all'edizione del 1974), Ediz. Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano (Biella) 1995.

<sup>22</sup> Cf. 1Sam 9,2; 10,23-24 (Saul); 16,12 (Davide); 2Sam 14,25-26 (Assalonne); Sir 50,5-21 (Simone, figlio di Onia).

«Senza entrare nell'allegoria o nella metafora totale, ci si può domandare che cosa ci sia d'importante in questo riflettere sulla storia d'amore di due ragazzi: la cosa forse più bella è la capacità di sostare, di rendersi conto ed esprimere con parole che quel momento dell'incontro, pur essendo conclusivo, è pienamente appagante soltanto se preceduto da questa consapevolezza e da questo desiderio. In filigrana vi si legge la possibilità di dire che questa riflessione su di una tale esperienza è importante perché ci fa capire come "funziona" (uso una parola bruttissima) l'uomo di fronte al più alto evento che gli è concesso di vivere, perché... essendo un evento di vita, è anche un evento di gioia. Così è fatto l'uomo, colui che deve prepararsi, attendere, capire, cercare di esprimere. Allora non è allegoria dire che il Cantico è, in fondo, un modo, se volete paradossale, originalissimo, per insegnarci il valore dell'intelligenza umana, della conoscenza, della riflessione, della parola; sarebbe pornografia se parlasse solo del sesso, sarebbe sentimentalismo se parlasse solo dell'amore; la caratteristica del Cantico è quella di dire che, mediante l'osservazione e l'espressione della parola, le cose diventano veramente umane: cos'è l'amore di un uomo e di una donna, se non quello che di esso essi sanno dire? Per cui, quello che il Cantico esalta non è semplicemente il sesso ma, mediante questo, la capacità di conoscere, di parlare che c'è nell'uomo. Anche se tutto questo vale per ogni vera poesia d'amore, nel senso che è a essa intrinseco, ci rendiamo conto del perché il Cantico entra nella Bibbia: rendersi conto che l'amore umano è umano perché l'uomo è uomo, non perché il sesso è sesso. Il sesso è umano, diventa umano mediante quel distacco, quel ritardo che permette alla mente di assaporare ciò che accadrà e di tradurlo in parole. In questa linea della mediazione della parola si comprende che... proprio perché il Cantico è poesia d'amore, è poesia che canta la conoscenza e la parola. Indirettamente si può dire che, siccome la conoscenza e la parola hanno il loro culmine quando raggiungono Dio e l'essere totale, non è del tutto sbagliato dire che nel Cantico si impara a pensare e a parlare di Dio, senza per questo infilarsi nel tunnel delle metafore e delle allegorie».<sup>23</sup>

Si può dire che gli otto capitoli del Cantico costituiscano lo svolgimento più bello del rapimento della prima creazione, sperimentato dal "primo" 'ish di fronte alla "prima" 'ishshah, ambedue perfettamente armonizzati nella loro nudità originaria (Gen 2,23. Cf. vv. 18-25). Ogni lettrice e ogni lettore di questo testo, spontaneamente e non senza sorpresa, si ritrova impersonato/a in uno dei due anonimi protagonisti, in *Lei* o in *Lui*.<sup>24</sup> Indubbiamente, nella propria rispettiva verità, lo ha cantato anche Miryam per Giuseppe di Nazaret, e Giuseppe per Maria. E pure Maria di Magdala o Maria di Betania o le "mirofore"... per Gesù, e Gesù per ciascuna delle sorelle, che il Padre gli ha dato (cf. Gv 17,2.6.9.11.12.24).<sup>25</sup> È "vivo" solo chi ama i fratelli che vede (1Gv 3,14; 4,20), e il primo "altro", il "fratello" che vedo, il primo Tu, *simile, ma differente da me*, che misteriosamente (Gen 2,21) mi interpella sull'amore, è la donna, "mia sorella", *il mio Tu femminile*. La lingua ebraica sa ben sottolineare la differenza sessuale di colui/colei che parla e di colei/colui al quale si parla. La donna, che è *la protagonista del Cantico*<sup>26</sup>, ripete una dozzina di volte il suo pronome personale: 'any (= io).

### 2.1.2. Il canto dell'amore inter-sessuale apre e chiude la rivelazione

J.-P. Sonnet ha osservato che in tutta la Bibbia, come nel Cantico, la prima parola umana è l'esclamazione d'ammirazione del primo uomo di fronte alla prima donna. E GIOVANNI PAOLO II, il quale decisamente propone una lettura letterale del Cantico come poema dell'amore umano inteso

<sup>23</sup> «Il Cantico nel suo insieme: sua interpretazione attuale»: BIBLIA. ASSOCIAZIONE LAICA DI CULTURA BIBLICA, *Il Cantico dei cantici* (Seminari di studio estivi, 1989: dispense ciclostilate), 123-124. In una linea simile di pensiero, B. J. F. LONERGAN scrive: «Quando un uomo e una donna si amano, ma non dichiarano il loro amore, non sono ancora innamorati. Il loro stesso silenzio significa che il loro amore non è ancora arrivato alla dedizione e al dono di sé. È l'amore che uno liberamente e senza riserve rivela all'altro che costituisce la situazione radicalmente nuova di essere innamorati e che dà inizio allo spiegamento delle sue implicazioni le quali abbracciano tutto il corso di una vita»: *Il metodo in teologia*. Trad. di G.B. Sala (Opere di B. J. F. Lonergan, 12). Ediz. ital. a cura di N. Spaccapelo e S. Muratori, Città Nuova, Roma 2001, 145.

<sup>24</sup> Cf. la domanda «Chi è?» in 3,6; 6,10; 8,5. E *chi* è il personaggio femminile, che viene chiamato «l'Amore» (*ha-'Ahabah*) nei ritornelli di 2,6-7; 3,4-5; 7,7; 8,3-4?

<sup>25</sup> Cf. Mt 13,56; Mc 3,32; 6,3.

<sup>26</sup> Su 117 versetti di tutto il poema, 60 sono messi in bocca a lei.

prima di tutto come *tema in sé*, ha più volte sottolineato l'inseparabilità di esso dalla realtà del sacramento primordiale della bisessualità umana<sup>27</sup>:

«Adesso sì!  
QUESTA (*zo'th*) è osso dalle mie ossa  
e carne dalla mia carne.  
QUESTA (*zo'th*) si chiamerà 'ISHSHAH  
perché ELLA (*zo'th*) è presa da 'ISH» (Gen 2,23).

L'ultima parola della Bibbia neotestamentaria, poi, è ancora l'invocazione di un incontro, rivolta da una donna a un uomo:

«Lo Spirito e la sposa dicono: “Vieni!”» (Ap 22,17).

Con la risposta finale di Lui:

«Sì, vengo presto!».

E con l'*Amen* di un'attesa che riempirà i secoli come un giorno solo:

«Amen! Vieni, Signore Gesù!» (Ap 22,20).<sup>28</sup>

In tutta la Bibbia, come nel Cantico, echeggia la voce di Lui:

«Alzati, amica mia,  
mia bella, e vieni!» (2,13).

Con la replica di Lei:

«Vieni, mio diletto!» (7,12).<sup>29</sup>

«Amica mia!» (= *ra'yatî*: 1,9.15; 2,2.10.13; 4,1.7; 5,2; 6,4) — «Mio diletto!» (= *dodî*, *dodekh*, *dod*, *dodah*: 1,13.14.16; 2,3.8.9.10.16.17; 4,16; 5,2.4.6<sup>bis</sup>.8.9<sup>quater</sup>.10.16; 6,1<sup>bis</sup>.2.3.; 7,10.11.12.14; 8,5.14). Le carezze amorose e le tenerezze inebrianti, più dolci del vino (= *dodim*: 1,2.4; 4,10<sup>bis</sup>; 7,13)<sup>30</sup>, che i due si scambiano nel desiderio acceso che ciascuno dei due nutre per l'altro, qualificano indubitabilmente questo “dialogo”. Più ancora che di parole, sia pure sublimi, esso è fatto di “baci sulla bocca” e di amplessi estasiati, sigillati dalle parole di Lei sulla loro reciproca appartenenza. Esse sigillano una *formula di alleanza*:

«Il mio diletto è mio, e io sono sua!» (2,16; 6,3),

«Io sono del mio diletto e il mio diletto è mio» (6,3),

«La sua sinistra è sotto il mio capo  
e la sua destra mi abbraccia» (2,6; 8,3).

<sup>27</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, 411-433.

<sup>28</sup> Cf. Gv 21,22-23; 1Cor 11,26; 16,22; 2Pt 3,8; Ap 3,20; ecc. Cf. J.-P. SONNET, «Le Cantique, entre érotique et mystique», 481.

<sup>29</sup> Cf. 2,17 «Ritorna, o mio diletto!».

<sup>30</sup> Cf. l'assonanza con *duda'im* = le mandragore, in 7,14. A queste espressioni del Cantico si ispira l'inno liturgico sinagogale (*piyyut*) della *Qabbalath Shabbath* (l'accoglienza del Sabato): *L'khah dodî* (“Vieni, o mio amato”), di SH<sup>e</sup>LOMOH BEN MOSHE ALQABETZ (1505-1576): il Sabato-sposa (*kallah*) corre incontro all'amato (JHWH), che sta sopraggiungendo.

«Io sono del mio diletto  
e su di me è la sua passione (*t<sup>e</sup>shuqathô*)» (7,11).<sup>31</sup>

Al centro dell’altopiano storico-culturale – innegabilmente patriarcale – su cui corre la rivelazione biblica, il Cantico dei cantici svetta come un “giardino paradisiaco”<sup>32</sup>, dove si respira l’aria della prima creazione; l’armonia della differenza e della parità tra i sessi, quali appaiono allo ’Adam originario, e non ancora sessuato, al risveglio dal suo sonno misterioso<sup>33</sup>; lo stupore purissimo del loro incontro iniziale; l’ingenuità della nudità originaria. Non si sa bene se si tratti di un *ritorno al paradiso perduto* o non, piuttosto, di una *profezia del tempo messianico avvenire*.<sup>34</sup> Trovandolo nel bel mezzo dei libri della Bibbia, si ha l’impressione di incontrare nel Cantico una

<sup>31</sup> *T<sup>e</sup>shuqah* (passione, desiderio), in Gen 3,16 (e 4,7), indica la pulsione – pena intrinseca della prima colpa –, che spinge istintivamente la donna *verso* il maschio (e Caino *contro* il fratello), per essere da lui posseduta e sottomessa (*marshal*). In Ct 7,11, invece, nella ricreazione paradisiaca di questa canzone d’amore, è il desiderio della donna, da parte dell’uomo, a essere restituito a un invito compiacente e libero di lui, da parte di lei. Ella si apre a un’accoglienza, consensuale e paritaria, di chi attende e ardentemente desidera l’incontro: cf. 4,16–5,1.

<sup>32</sup> Il “giardino paradisiaco” del Cantico è la donna stessa: 4,12.13.15.16<sup>bis</sup>; 5,1; 6,2; 8,13.

<sup>33</sup> In Gen 2,23-24, i nomi: *uomo* (= nel senso di maschio: *’ish-anêr-vir*) e *donna* (= femmina: *’ishshah-ghynê-mulier*) appaiono per la prima volta nel racconto genesiaco solo *dopo la così detta “creazione della donna”*. Questo fatto sembra escludere l’interpretazione di un ’Adam originariamente androgino o ermafrodito, segato poi da Dio per farne due corpi, quale si trova proposta da alcune letterature extra-bibliche, e anche in alcuni *midrashim*. Più esattamente si può dire che, poiché fino al v. 21, lo ’Adam *non appare ancora sessuato* – né *’ish né ’ishshah* –, la sessuazione di entrambi avviene durante il sonno profondo e mistico dello ’Adam, che risvegliandosi si scopre *’ish* (= maschio) di fronte alla *’ishshah* (= femmina), che contempla estasiato. E canta più o meno così: “Incontrando te con la tua differenza, io scopro la mia identità con la mia differenza, e insieme riconosco ed esulto per la nostra identità comune, dal momento che proveniamo dalla medesima radice. In queste differenze, destinate a un’unità di comunione liberamente realizzata (e non a una fusione indifferenziata fisicamente determinata), io canto il nostro essere un’immagine (*tzelem*) simile (*d<sup>e</sup>muth*) al Dio che è *uno in modo unico* (cf. Dt 6,4)”. L’operazione misteriosa del Signore Dio sembra concernere, dunque, non la sola *mulier* (= *’ishshah*), ma anche il *vir* (= *’ish*), dal momento che entrambi verrebbero formati dall’*homo* (= ’Adam), ancora indifferenziato sessualmente. Secondo questa interpretazione, Gen 2,18-25 non racconterebbe solamente – come spesso si dice – “la creazione della donna”, *ma l’origine dei due sessi e la loro alterità-comunione*; e la racconterebbe non come un decadimento, dovuto addirittura a una punizione divina, bensì come un beneficio e un progresso “umano” verso il Signore Dio, l’unico UNO. A questo proposito, alcuni commentatori ebrei osservano che i due caratteri consonantici ebraici che fanno la differenza fra i due nomi: *’ish* e *’ishshah* sono la *yod* e la *he*, con cui comincia il nome del Signore: *Yah*. «La differenza dei sessi, luogo di rivelazione del divino?» (cf. X. LACROIX, *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell’amore*. Trad. di G. Zaccherini, EDB, Bologna 1996, 251). In un certo senso *la donna è l’avvenire* (non il fine) *dell’uomo, come l’uomo lo è per la donna*. «(La separazione sessuale) prende posto in una serie di separazioni attraverso le quali si è manifestata l’azione creatrice di Dio: della luce dalle tenebre, delle acque superiori dalle acque inferiori... Emmanuel Levinas può sottolineare: “L’esistenza separata avrà presso i giudei un valore maggiore dell’unione iniziale”» (X. LACROIX, *Il corpo di carne*, 250, con la nota 15). È questa un’osservazione importante perché confuta l’opinione di chi sostenga che nel secondo racconto della creazione, a differenza del primo, il Signore Dio creerebbe la femmina *dopo* aver creato il maschio solo: i due sessi appaiono invece simultaneamente l’uno di fronte all’altro, proprio come in Gen 1,26-27 e 5,1-2. Essi sono due edizioni dello ’Adam orientate l’una verso l’altra da una reciprocità esultante e stupita. Cf. X. LACROIX, *Il corpo di carne*, 248-249; dello stesso autore: *L’alterità uomo-donna e la sua portata spirituale*. Trad. a cura di V. Lanzarini (Testi di meditazione, 73), Monastero di Bose–Qiqayon, Magnano (Biella) 1996. «(Le Midrach) nous apprend que Dieu n’a pas voulu créer la femme derrière l’homme, ni à côté de lui. Il a plus profondément voulu faire accomplir par l’être humain, un type de sexualité: la sexualité face à face. La femme doit être devant l’homme et face à lui, “visage rayonnant devant visage rayonnant”... — On pense bien entendu à la fameuse affirmation d’Aragon: “La femme est l’avenir de l’homme”. Si l’on lit bien le Zohar, on s’aperçoit qu’il existe un mythe selon lequel la femme serait le passé de l’homme, mythe que le Zohar combat en disant: Dieu a placé la femme en face, devant l’homme, parce qu’elle est son avenir»: J. EISENBERG—A. ABECASSIS, *A Bible ouverte II: Et Dieu créa Eve*, A. Michel, Paris 1979, 140-141.

<sup>34</sup> Cf. Is 11,1-9; 54; Ger 31,21-22; Os 2,18-24; ecc. P. DE BENEDETTI nota che il Cantico è uno dei due soli luoghi biblici (con 1Sam 18,20-28: Mikal) in cui la donna prende l’iniziativa in amore: «Introduzione al Cantico dei cantici»: BIBLIA. ASSOCIAZIONE LAICA DI CULTURA BIBLICA, *Il Cantico dei cantici*, 10-11. Secondo K. BARTH una dimensione escatologica del Cantico si manifesta nel fatto che qui risuona una voce che non si poteva ancora udire nel c. 2 della Genesi: la voce della donna che guarda l’uomo e s’avanza verso di lui con altrettanta impazienza e gioia come lui verso di lei, e che lo scopre con non minore libertà di quella di cui egli fa prova scoprendola a sua volta: cf. diverse citazioni in: RAVASI, 67; 126, n. 24; 150, n. 3. Si veda pure K. BARTH, *Uomo e donna*. Ediz. ital. a cura di C. Benincasa. Trad. di A. Molinaro (Teologia in cammino, 5), P. Gribaudi edit., Torino 1969.

donna e un uomo pienamente redenti da ogni scomponimento peccaminoso del loro rapporto (Gen 3,7.12.16-17) e gloriosamente trasfigurati, quasi come l' "Uomo"<sup>35</sup> e la "Donna"<sup>36</sup> del Nuovo Testamento.

Lungi dal ridursi ai termini banalmente monotoni di un maschilismo arrogante o di un misoginismo clericale – pur troppo reperibile nella cultura medio-orientale della Bibbia<sup>37</sup> –, la rivelazione divina a proposito del «sentiero dell'uomo in una giovane donna (*'almah*)» lo presenta come uno dei più misteriosi e insondabili enigmi del creato, come il sentiero dell'aquila nei cieli, o il sentiero di un serpente tra le rocce, o come il sentiero di una nave nel cuore del mare (Pr 30,18-19; cf. Gen 2,21).<sup>38</sup>

La bisessualità umana sembra rappresentare un enigma indecifrabile per un'intelligenza profonda come quella di Qoelet. Egli si applica sempre di nuovo a conoscere, indagare e cercare la sapienza e il senso delle cose, colto dalla sanità mentale e dalla bontà del cuore. Tutto ciò, però, che egli è riuscito a trovare sulla piazza dell'opinione pubblica mondana circa l'esistere degli umani in due sessi è una serie di proverbi odiosi che circolano sulla donna. Secondo un *topos* classico di una comune "sapienza scolastica antifemminista e clericale" — sia colta sia popolare, sia antica sia moderna —, la donna sarebbe per l'uomo una trappola e una fossa, una sfortuna e una disgrazia più amara della morte, tutta lacci; il suo cuore irretisce l'uomo, e le sue braccia lo incatenano" (cf. Pr 5,3-4).<sup>39</sup> Chi è gradito a Dio la dovrebbe fuggire, mentre il peccatore ne rimane catturato (Qo 7,25-26). Dunque Dio stesso mirerebbe a liberare l'uomo dalla schiavitù a cui la donna cerca di assoggettarlo!

Qoelet, però, come è suo solito, non si accontenta di questa "sapienza" maschilista di discorsi e barzellette, che si ascoltano sulla piazza del mercato, e che sembra rimanere soggiogata da un presunto potere mitico, minaccioso e "fatale", che la donna eserciterebbe sull'uomo, e che sembra più forte della stessa morte. Egli continua a confrontare le cose a una a una per trovarne la ragione, e cerca ancora, e che cosa trova? Un solo vero essere umano (= *'adam 'echad*; gr. *anthrôpon hena*) tra mille si riesce a trovarlo, ma una donna (= *'ishshah*; gr. *ghynê*) tra tutte appare introvabile (Qo 7,27-28).

La donna – sembra voler dire Qoelet – rimane un enigma indecifrabile. Ella, ovviamente, è ben presente nella città, ma non si sa bene dove metterla, come classificarla e come presentarla. Forse per questo ella viene velata, messa sotto chiave, nascosta, sequestrata, cosificata, degradata, spogliata e sbattuta sui manifesti nelle strade, ma cancellata dalla vita pubblica, ecc.?

Risaliamo, però, al principio, al disegno originario del Creatore. Ebbene — questo sì Qoelet indubitabilmente lo trova (cf. Gen 1–2) —, Dio ha fatto lo *'Adam paritario* (il maschio e la femmina) buono, bello, giusto e retto. Oggi, tutto ciò che è rimasto su tale *'Adam* sono tanti fallaci ragionamenti e chiacchiere insipienti (Qo 7,29).<sup>40</sup> La "demitizzazione" della donna, che la Bibbia fonda nel principio della creazione – venga ella intesa come un "demone" o una "strega", come un "angelo", o come una "padrona" o come "femmina-oggetto" e "cosa di proprietà" del maschio – è una condizione assolutamente indispensabile per la sua liberazione, come pure per quella dell'uomo.

<sup>35</sup> Lc 23,4.6.14<sup>bis</sup>.47; Gv 7,46; 9,16.24; 11,47; 18,17.29; 19,5; ecc.

<sup>36</sup> Gv 2,4; 4,21; 8,10; 16,21; 19,26; 20,13.15; ecc.

<sup>37</sup> Cf. Gb 31,1; Pr 2,16-19; 5,1-14.20-23; 6,20-7,27; 11,22; 19,13; 21,9.19; 22,14; 23,26-28; 25,24; 27,15-16; 29,3; 31,3.10; Sir 9,1-9; 25,12-26; 26,5-12 [cf. gr. 248 e siriano]; 42,6.9-14; ecc.

<sup>38</sup> Cf. Sal 45; Pr 5,15-19; 8-9; 31,10-31; Sap 8; Sir 14,20-15,10; 26,1-4.13-18.

<sup>39</sup> Cf. Nm 25,1-3; 31,15-24; Gdc 16,1-21; Ap 2,14-15.20-23; 14,4; ecc.

<sup>40</sup> «Il "perché delle cose" (v. 25), o letteralmente "la somma delle cose" (*cheshbon*), è al di là dei fenomeni, non viene insegnato dai proverbi o dagli aforismi tratti dall'esperienza, ma può essere appresa soltanto dalla fede nel Creatore. In questo modo, con un percorso personale, Qoelet si ricollega con la tradizione sapienziale: "Il timore del Signore è il principio della scienza" (Pr 1,7)»: A. BONORA, *Il libro di Qoèlet*, Città Nuova Ed., Roma 1992, 127. Dello stesso autore, si veda: *Qohelet. La gioia e la fatica di vivere* (LoB 1.15), Queriniana, Brescia<sup>2</sup> 1992, 109-118. Cf. pure N. LOHFINK, *Qohelet*, Morcelliana, Brescia 1997, 100-104.



Per l'antropologia biblica «la corporeità e quel suo significativo aspetto che è la sessualità risultano non solo positive ma anche necessarie, non solo funzionali ma anche estetiche, non solo fisiologiche ma anche antropologiche».<sup>41</sup>

Pur essendo sorprendentemente un “testo femminile”<sup>42</sup>, il primato che il Cantico attribuisce alla donna non è così eccezionale nella Bibbia, che tanto spesso celebra la bellezza e il fascino femminile, e non esita a riferire delle immagine femminili persino al Signore. Tutta la rivelazione biblica, e specialmente quella profetica e sapienziale, si svolge costantemente sull'orizzonte nuziale del mistero dell'amore tra l'uomo e la donna, *inteso prima di tutto realisticamente in se stesso*, e poi aperto a essere significato storicamente e simbolicamente (= sacramentalmente, e non *allegoricamente*) in quello di JHWH per Israele, e in quello del Messia per la Chiesa.<sup>43</sup>

### 2.1.3. Un'inesauribile miniera di linguaggio amoroso

La vocazione dell'essere umano comporta l'*interpretazione* del creato: assegnare dei nomi all'opera del Creatore (Gen 2,19-20). Il primo nome, non arbitrario, che l'uomo non sa non dare alla donna, presentatagli dal Signore, è *'ishshah*, cioè: “TU, pur essendo altro da me, sei come ME, sei ciò che sono IO (= *'ish*), e dunque ti chiamerai come me” (cf. Gen 2,23).<sup>44</sup> C'è qui tutto lo slancio verso la comunione paritaria dell'amore umano, reso possibile dall'alterità dei sessi.

L'amore, poi, fa esplodere il vocabolario così che ne viene fuori una pirotecnia inesauribile di nomi e d'immagini simboliche, che si accendono nel cuore e nella mente dell'amato di fronte all'amata, e dell'amata di fronte all'amato (cf. Ger 7,34; 16,9; 25,10; Ap 18,22-23). L'orizzonte dell'amore umano abbraccia interamente il Cantico, non senza le paure e le amarezze dell'assenza e l'ansiosa ricerca struggente<sup>45</sup>, con la felicità dei ritrovamenti frementi, la loro estatica carica erotica<sup>46</sup>, e la sua prorompente ispirazione poetica.

Il verbo «amare» (= *'ahab*) dilaga nel libro fino alla suprema espressione ripetuta dalla donna nei momenti della lontananza e della ricerca: «amore dell'anima mia!» (= *she-'ahabah nafshî*: 1,7; 3,1.2.3.4). L'uomo chiama la donna «amica, compagna mia»<sup>47</sup>, «sposa, fidanzata»<sup>48</sup>, «sorella mia»<sup>49</sup>, «colomba mia»<sup>50</sup>, «mia perfetta» (*tammathî*: 5,2; 6,9), «unica» (6,9<sup>bis</sup>). Il coro la chiama «Shulammita» (7,1<sup>bis</sup>) e «figlia di principe» (7,2). Ella è «affascinante, leggiadra»<sup>51</sup>, «bella, incantevole»<sup>52</sup>, «la più bella fra le donne» (1,8; 5,9; 6,1). Per lei, poi, il solo nome del suo «compagno, amico» (5,16) è un «profumo inebriante» (1,3).

Il vocabolario del Cantico si dispiega in tutta la sua ricchezza soprattutto nel linguaggio del corpo. Esso è un sistema variegato e delicatissimo di significati simbolici, e non è mai un agglomerato anatomico:

«Il corpo è sempre più nel Ct un grande strumento di comunicazione spirituale. Lo è non in forma allegorica, attraverso la ricerca esasperata di metafore morali o mistiche, ma in forma autenticamente simbolica per cui ogni dimensione concreta acquista significati ulteriori di vita, di tenerezza, di amore, di dialogo».<sup>53</sup>

<sup>41</sup> RAVASI, 61.

<sup>42</sup> RAVASI, 43.

<sup>43</sup> Cf. RAVASI, 60-77.

<sup>44</sup> In realtà, i due termini ebraici derivano da radici differenti, ma la libera etimologia biblica si fonda sulla loro suggestiva assonanza.

<sup>45</sup> 1,7-8; 2,8-10.17; 3,1-4; 5,2-9; 6,1.

<sup>46</sup> 2,6-7; 3,4-5; 4,1-5,1.10-16; 6,2-8,4.

<sup>47</sup> 1,9.15; 2,2.10.13; 4,1.7; 5,2; 6,4.

<sup>48</sup> 4,8.9.10.11.12; 5,1.

<sup>49</sup> 4,9.10.12; 5,1.2; cf. 8,8<sup>bis</sup>.

<sup>50</sup> 2,14; 5,2; 6,9.

<sup>51</sup> 1,5.10.16; 2,14; 4,3; 6,4; 7,7.

<sup>52</sup> *yafah*: 1,15<sup>bis</sup>.16; 2,10.13; 4,1<sup>bis</sup>.7.10; 6,4.10; 7,2.7.

<sup>53</sup> RAVASI, 356. Cf. le catechesi di GIOVANNI PAOLO II sul tema del linguaggio del corpo: *Uomo e donna lo creò*, 74-95, e specialmente 397-445.

La Bibbia, infatti, vede

«il corpo come una realtà simbolica, carica di significati spirituali, inscindibile e indistinguibile dalla stessa interiorità e spiritualità. Il corpo è, dunque, un pianeta da esplorare, è il punto di partenza e di arrivo di un reticolo vivissimo di relazioni personali e di sensazioni, ha un linguaggio specifico che il Ct contribuisce a decifrare. Non c'è, infatti libro biblico che segua così intensamente il simbolismo somatico in tutti i suoi meandri, i suoi segreti e in tutta la sua apparenza come il Ct».<sup>54</sup>

In quanto canzone dell'amore dell'uomo e della donna, il Cantico si apre primariamente alla più alta contemplazione simbolica, erotica e amorosa, dei due corpi:

«Il corpo, anzi i corpi nella loro comunione di amore, così come sono descritti nel Ct, sembrano quasi essere l'illustrazione poetica di Gen 2,24-25: "I due saranno una sola carne. Tutti e due erano nudi, l'uomo e la sua donna, ma non ne provavano vergogna"».<sup>55</sup>

Intorno alla coppia amorosa, che sta al centro del quadro del Cantico, si apre un grande affresco della felice e festosa società del Vicino Oriente antico: la città con le sue case fin nelle stanze più segrete, le tende dei nomadi e dei pastori, i diversi gruppi sociali, le feste e i cortei nuziali, le danze, i monili e i gioielli, i profumi, l'oro e l'argento, i veli e le vesti, le armature, ecc.<sup>56</sup>

#### 2.1.4. Simbolica somatica e simbolica cosmica.<sup>57</sup>

I corpi dei due amanti appaiono raccordati al corpo del mondo e della natura in cui essi si muovono. Il contesto cosmico dell'amore tra l'uomo e la donna è specialmente quello archetipico di un meraviglioso giardino nella stagione primaverile fragrante di mille profumi.<sup>58</sup>

Il fico «getta i suoi primaticci» (2,13) e l'amata è una vigna con le viti in fiore, che produce un vino inebriante.<sup>59</sup> È un «giardino chiuso, una fonte sigillata» (4,12), che incarna il mistero vitale, esplosivo e invalicabile, custodito dal corpo femminile. Il suo ventre è un cumulo di grano bordato di gigli (7,3).<sup>60</sup> Quel giardino liberamente si dissigilla solamente per il diletto, il quale viene invitato a mangiarne i frutti squisiti.<sup>61</sup> Egli viene, discende nelle aiuole del giardino dei noci, con i melograni fioriti<sup>62</sup>, ne coglie i gigli, ne raccoglie la mirra e il balsamo, ne mangia i frutti, ne beve il vino e il latte, vi pascola il gregge.<sup>63</sup>

«Pascolare tra i gigli» o «pascersi di gigli» (= *ro'eh bashoshannim*: 2,16; 6,2-3) esprime ripetutamente l'attività amorosa preferita del diletto, "fare l'amore". Entrambe le traduzioni

---

<sup>54</sup> RAVASI, 107.

<sup>55</sup> RAVASI, 108, dove si potrà leggere un'enumerazione particolareggiata della contemplazione dei corpi dell'amata e dell'amato, e degli aspetti fisici, psichici, erotici, amorosi ed esistenziali del loro incontro.

<sup>56</sup> Cf. RAVASI, 108-109.

<sup>57</sup> Cf. RAVASI, 109-113.

<sup>58</sup> 4,12-5,1; cf. 1,3.12-14; 2,17; 3,6; 4,6.10.13-14.16; 5,1.13; 6,2; 7,14; 8,14. Si veda pure Sir 24.

<sup>59</sup> 1,2.4.6.14; 2,4.5.13.15; 4,10; 5,1; 6,11; 7,3.9.10.13; 8,2.11-12.

<sup>60</sup> In 5,13 le labbra del diletto sono gigli e nel loro bacio stillano liquida mirra, mentre le labbra della donna stillano miele vergine (4,11). Con castissima discrezione, ma senza alcun complesso ipocrita o prurito pornografico, il poeta allude all'area genitale del sesso della donna come alla mèta finale della corsa dell'amato, il luogo finale dell'amplesso, su cui Lei lo invita, e a cui Lui si volge: «sui monti di *beter*» (2,17: alberi aromatici?), «al monte della mirra e alla collina dell'incenso» (4,6), «sui monti dei balsami» (8,14).

<sup>61</sup> 4,13.16; 7,14; 8,11-12. Giovanni Paolo II ha parlato mirabilmente di questo «giardino» e di quella «fonte», come di ciò che appare più profondamente nascosto nella struttura dell'io femminile, padrone del proprio mistero. C'è qui tutta la dignità personale del sesso della «sorella-sposa» (4,9.11), come *auto-possesso* interiormente inviolabile, e d'altra parte come liberissima decisione di *auto-donarsi* e di *auto-affidarsi* amorosamente all'«altro se stesso», al quale la donna si *auto-destina*: *Uomo e donna lo credò*, 421-423.

<sup>62</sup> 4,3.13; 6,7.11; 7,13; 8,2.

<sup>63</sup> Cf. 1,7-8; 5,1; 6,2.11; 8,13.

sembrano accettabili.<sup>64</sup> È la sposa stessa, infatti, il germogliante giardino delle delizie, dai frutti squisiti e dagli aromi inebrianti (4,12–5,1).<sup>65</sup>

Sarà la conclusione finale del Cantico, che arde sulle labbra della donna, che è la sua grande protagonista:

«Fuggi, mio diletto,  
e sii simile a una gazzella  
o a un cucciolo di cervo  
sui monti dei balsami» (8,14).<sup>66</sup>

Si tratta, dunque – come bene commenta G. Ravasi – della «raffigurazione poetica dell'ebbrezza d'amore, del godimento della totale comunione dei corpi e delle anime».<sup>67</sup> L'eros, però, non è mai sfrenato, ma rimane costantemente sottomesso alla delicatezza dell'amore, subito affidato al simbolo e all'allusività.<sup>68</sup>

L'amata è un narciso della pianura costiera di Sharon, un anemone rosso tipico della terra palestinese, un giglio delle valli, un giglio tra le spine (2,1-2). Quando ella è eretta, è come una palma (*tamar*)<sup>69</sup> e il diletto vi sale per gioire dei suoi seni, come di grappoli di datteri o di grappoli di uva, mentre il profumo del suo respiro è come di pomi (7,8-9).<sup>70</sup>

Ma anche i riccioli di Lui sono grappoli di palma (5,11). Il diletto è come un melo tra gli alberi selvatici del bosco, alla cui ombra l'amata si siede per gustarne il frutto (2,3.5; 8,5). Cedri e ginepri costituiscono la casa e il letto nuziale degli innamorati (1,16-17).<sup>71</sup>

«La nostra scena potrebbe... essere comparata a una passeggiata nel giardino dell'amore o a una sosta del pastore nel pascolo dove sbocciano i fiori dell'amore, i gigli».<sup>72</sup>

L'orizzonte e il clima del giardino del Cantico è quello della terra d'Israele con i suoi monti e le sue colline, le sue valli e i suoi deserti, le sue fiamme e le sue acque. C'è il sole bruciante e la luna (1,6; 6,10), il soffiare dei venti (4,16) e la brezza della sera (2,17; 4,6). Si succedono i meriggi assolati (1,7), le notti e le aurore<sup>73</sup>, e scende la rugiada mattutina (5,2). C'è il ricordo delle piogge invernali (2,11) e si scorgono colonne di fumo che salgono dal deserto, prodotte dalle carovane che avanzano (3,6).

Non c'è un libro che, più e meglio del Cantico, riveli come l'economia della *Parola*, rivelata al *Popolo* della Bibbia, finalmente supponga e richieda una *Terra*. Le *parole amoro*se della *coppia* del Cantico rimbalzano in un *giardino meraviglioso*, un rinato "paradiso terrestre". A proposito delle due grandi canzoni contemplative del corpo femminile presenti nel Cantico – l'una al termine del

---

<sup>64</sup> In 4,5 sono i due seni della donna, perfettamente gemelli e liberamente mobili sotto la tunica, a essere paragonati teneramente a due cuccioli di gazzella, che balzano, pieni di vitalità, in un campo di gigli. Cf. 7,4.

<sup>65</sup> Cf. 6,2.11; 7,13. Anche le guance del diletto sono aiuole di balsamo, aiuole di erbe profumate (*ka'arugath habosem, migd<sup>e</sup>loth merqachim*): 5,13.

<sup>66</sup> «Sui monti dei balsami» (8,14): con castissima discrezione, ma pure senza alcun complesso ipocrita o prurito pornografico, il poeta allude all'area genitale del sesso della donna come alla mèta finale della corsa dell'amato, il luogo finale dell'amplesso, su cui Lei lo invita, e a cui Lui si volge: «sui monti di *beter*» (2,17: alberi aromatici?), «al monte della mirra e alla collina dell'incenso» (4,6).

<sup>67</sup> RAVASI, 266.

<sup>68</sup> Cf. J. BASTAIRE, *Eros redento. Amore e asceti*. Prefazione di O. Clement. Trad. di G. Dotti, Comunità di Bose-Qiqajon, Magnano (Vercelli) 1991.

<sup>69</sup> Cf. Gen 38,6; 2Sam 13,1; 14,27.

<sup>70</sup> È interessante osservare che il Cantico, che celebra frequentemente la bellezza dei seni femminili, non li considera mai nella loro funzione materna – come più spesso avviene nella Bibbia (cf. Gb 3,12; Sal 22,10; Is 28,9; 66,11; Lc 11,27; ecc.), – ma insiste sul loro fascino estetico ed erotico (come in Ez 16,7; 23,3.21; Os 2,4).

<sup>71</sup> Cf. 5,15; 8,9; cf. 3,9.

<sup>72</sup> RAVASI, 267.

<sup>73</sup> 1,13; 2,17; 3,1.8; 4,6; 5,2; 6,10; 7,12.

grande corteo nuziale di 3,6-11 (4,1-5,1), e l'altra nell'incontro amoroso dopo la notte angosciata dell'assenza dell'amato di 5,2-6,3 (6,4-7,10)<sup>74</sup> –, G. Ravasi osserva:

«Tutti i sensi sono coinvolti in un'esperienza di eros autentico, mentre in filigrana – come spesso si vedrà nelle varie raffigurazioni “somatiche” del Ct – si intravede una regione della terra promessa. Il corpo della donna è per certi aspetti la materialità della terra feconda, oggetto della promessa e della benedizione divina».<sup>75</sup>

I corpi dei due innamorati evocano i contorni della terra promessa: Israele (3,7), Damasco (7,5), Qedar e Sh<sup>e</sup>lomoh (1,5), le pendici del Galaad (4,1; 6,5), l'oasi di En Ghedi (1,14), Tarsis (5,14), le cime dell'Amana, del Senir e dell'Ermon (4,8), i laghetti di Cheshbon presso la porta di Bat-Rabbim (7,5), la torre di Davide (4,4), Baal Hamon (8,11); il Libano (3,9), profumato e ricco di acque, da cui la fidanzata è invitata a venire all'amato (4,8.11.15), e che a lui ricorda il naso della fanciulla (7,5), mentre per lei i cedri magnifici di quella montagna evocano l'aspetto gagliardo dell'amato (5,15).

La diletta è leggiadra come Gerusalemme (6,4)<sup>76</sup> e come Tirza (6,4).<sup>77</sup> Il suo capo si erge come il Carmelo tra il Mare Mediterraneo e la pianura di Yizre'el (7,6).

Questa terra amata pullula di animali perfettamente sintonizzati con i due protagonisti del duetto amoroso.

La donna si raccorda specialmente con la tenerezza e la fedeltà della colomba<sup>78</sup>, che sta nelle fenditure della roccia.<sup>79</sup> Le figlie di Gerusalemme, alle quali il diletto chiede di non destare dal sonno l'amata, gli fanno pensare alle gazzelle e alle cerva dei campi (Ct 2,7; 3,5; cf. 8,4).

I due seni della ragazza – tra i quali il diletto, pari a un sacchetto di mirra profumata, passa la notte (1,13) – sono per lui come due cerbiatti, cuccioli gemelli di una gazzella (4,5; 7,4).<sup>80</sup> Ma il capriolo e il cerbiatto entrano pure nell'immaginario dell'amata, nella quale suscitano la figura del diletto, che viene a lei saltando per i monti e balzando per le colline (2,8-9.17; 8,14).

Greggi di capre e di pecore percorrono la terra (1,7-8). Essi fanno pensare alla capigliatura e alla perfetta dentatura della donna (4,1.2; 6,5.6); mentre i riccioli di Lui sono neri come il corvo (4,11). La fanciulla è agile e bella come una splendida cavalla del cocchio del faraone (1,9). Non mancano le tane dei leoni e i monti dei leopardi (4,8), mentre il latte e il miele rinviano alle capre o alle mucche e alle api (4,11; 5,1.12).

Le piccole volpi-sciacalli, che guastano le vigne in fiore (2,13) evocano, tra l'altro, coloro che insidiano, infastidiscono e fanno violenza all'amata (2,15).<sup>81</sup>

<sup>74</sup> Cf. anche Ap 3,20. G. RAVASI distingue il primo canto in due tavole di un dittico: 4,1-7 (il canto del corpo, con sette comparativi tra l'inclusione di 4,1ab e 7) e 4,8-5,1 (con due stanze poetiche: il canto del corpo [4,8-11] e del giardino [4,12-5,1]). Cf. *Il Cantico*, 341-347. — Anche nel secondo canto del corpo femminile si può distinguere un dittico in due tavole: 6,4-12 (con il canto del corpo [6,4-10] e un intermezzo conclusivo [6,11-12]) e 7,1-10 (con un intermezzo di apertura [7,1] e il canto del corpo [7,2-10 comprendente due movimenti: vv. 2-6 e vv. 7-10]). Cf. *Il Cantico*, 489-495.

<sup>75</sup> *Il Cantico*, 351.

<sup>76</sup> Cf. 1,5; 2,7; 3,5.10; 5,8.16.

<sup>77</sup> Tirza (*Tirtzah*) era stata la prima, antica, capitale del regno del nord fino alla fondazione di Samaria, da parte di Omri (931-881 a.C.: cf. 1Re 14,17; 15,21.33; 16,6.8-9.15.17.23). La menzione di Tirza, insieme a Gerusalemme, oltre a evocare un'ulteriore parallelismo tra la diletta e tutta la terra d'Israele (cf. pure 7,6), è forse un segno di quanto tenace rimanga, anche nel Cantico, pur tardivo e postesilico, la coscienza e la nostalgia della primitiva unità tra Israele e Giuda (il “grande Israele” di Davide e Salomone), che non ha mai abbandonato i profeti e i saggi d'Israele; cf. Ez 37,15-28, e Sal 80; Sir 36,10-13; Ger 31,1.9.27.31; 33,14; Ez 16,53-63; 37,15-28; Os 2,2; 3,5; 11,1-11; Zc 9,13; 10,6-10; ecc.

<sup>78</sup> *yonah*:2,14; 5,2; 6,9; cf. la tortora (*tur*) in 2,12.

<sup>79</sup> Anche gli occhi dello sposo, oltre a quelli che brillano dietro il velo della sposa (1,15; 4,1), sono come colombe su ruscelli d'acqua (5,12).

<sup>80</sup> Anche la giovane celebra i suoi seni, ormai floridi, come due solide torri di una muraglia di difesa. Nella pienezza (*shalem*) dell'amore ella ha trovato la pace (*shalom*) (8,8-10).

<sup>81</sup> Cf. 1,7; 5,7; e anche Pr 7,10-12. G. RAVASI ha rilevato pure il valore della simbolica dei colori del cantico, specialmente del nero: *Il Cantico*, 112-113.

### 3. NELLA CANZONE DELLA DONNA E DELL'UOMO TUTTO IL MISTERO DELL'AMORE

#### 3.1. L'AMORE UMANO È UN'INTRONIZZAZIONE, UN'INCORONAZIONE REGALE DELL'UOMO E DELLA DONNA

La sesta tappa del Cantico – il corteo nuziale della lettiga di Salomone (3,6-11) – introduce nel poema biblico il genere dell'epitalamio regale, già preannunciato in 1,12. Sembra trattarsi di un frammento indipendente e preesistente, di origine esterna e di fattura classica, inserito e ricordato al desiderio e al proposito di Lei di introdurre l'amato nella casa e nell'alcova materna dopo l'assenza, la ricerca e il ritrovamento notturno (3,1-5). Questo proposito verrà realizzato appunto nel giorno delle nozze e dell'incoronazione, alla fine della "citazione salomonica" (3,11).

Senza richiedere uno spostamento e una totale focalizzazione "regale-salomonica" dell'interpretazione del Cantico, questo antico carne nuziale-regio<sup>82</sup>, come gli altri passi "regali" dell'opera, si trova integrato nel contesto – che nel suo insieme è molto più campestre che cortigiano –, e messo simbolicamente al servizio della celebrazione dell'amore umano, che fa di ogni uomo un "re" e di ogni donna una "regina", la "principessa lontana" di un "principe azzurro" (cf. 7,2). Un amore che, *in se stesso*, è simbolo ("sacramento") dell'Amore supremo e trascendente tra Dio e l'umanità (e perciò tra JHWH e Israele, tra il Re-Messia e il popolo messianico, tra Cristo e la Chiesa).

«Che cos'è che sale dal deserto  
come colonna di fumo,  
esalando profumo di mirra e d'incenso  
e d'ogni polvere aromatica d'importazione.  
Ecco la sua lettiga, quella di Salomone!» (3,6-7a).

In un'atmosfera magica e quasi fatata, viene descritto l'avvistamento misterioso dal Monte degli Ulivi di una nuvola di polvere che dal deserto di Giuda avanza, salendo verso Gerusalemme (cf. 3,10-11). Si tratta di una nuvola profumata di mirra e d'incenso<sup>83</sup> e delle più preziose e rare polveri aromatiche, oggetto del commercio internazionale.<sup>84</sup>

La lettiga regale è circondata da una scelta guardia del corpo: sono il fior fiore dell'esercito del re e insieme gli "amici dello sposo". Essi sono armati di spada contro «il terrore delle notti».<sup>85</sup> Su molte culture incombe la paura dell'infertilità degli sposi. Il simbolismo orientale immagina, perciò, che intorno al letto nuziale, specialmente nella prima notte, si affollino spiriti maligni e demoni,

---

<sup>82</sup> Esso poteva far parte, originariamente, di una composizione celebrativa delle nozze regali di Salomone con la figlia del faraone (cf. 1Re 3,1; 7,8; 9,16.24). Questo evento memorando di un'alleanza nuziale tra il regno di Gerusalemme e il grande impero egizio può essere stata l'occasione storica di un influsso della più antica e colta letteratura erotica e amorosa egiziana nel più modesto mondo culturale ebraico. Il ricordo di questa pagina di gloria nazionale, custodita gelosamente anche più tardi, in Giuda, insieme alla idealizzazione del regno di Salomone, può aver conferito una specie di sacralità alla raccolta di testi confluiti nel Cantico e custodita nelle Scritture d'Israele. Questo fatto non renderebbe puramente casuale la menzione del nome di Salomone nel titolo e nel testo del Cantico. Il riferimento alle nozze del re (non necessariamente Salomone) con una principessa straniera si trova pure nel Salmo 45, che è un altro canto nuziale presente nella Bibbia, e che in epoca postesilica è stato re-interpretato per le nozze ideali del Re-Messia con Israele. La Lettera agli ebrei lo riferisce al Messia Gesù (1,8-9).

<sup>83</sup> L'incenso e la mirra, come pure il vino, fanno parte dell'atmosfera erotica e inebriante del Cantico: cf. 4,6.10.13-14.

<sup>84</sup> Cf. 1Re 10,2.10; Ez 27,12-25.

<sup>85</sup> Cf. Sal 91,3-7, dove la parola *laylah* viene trasformata dalla tradizione giudaica nel nome del demone femminile Lilith (= Lilitu in Mesopotamia), citato nella Bibbia in Is 34,14, e dal Talmud (cf. *bPesachim* 112b). Essa seduce gli uomini e mette in pericolo le donne gravide, provocando la morte dei figli appena nati. L'uso di proteggersi da lei mediante amuleti è assai diffuso fin dal primo medioevo.

nemici dell'unione coniugale e della fertilità della coppia (cf. Tb 3,7-17; 7-8). Di qui diversi costumi e rituali intesi a proteggere la coppia da pericoli magici e da rischi concreti (ratto, assalto di predoni)<sup>86</sup>; i paraninfi nel corteo nuziale; l'istituzione degli «amici dello sposo»<sup>87</sup>, che circondano la tenda nuziale (= *chuppah*: cf. Sal 19,6); l'astinenza coniugale nelle prime notti di matrimonio<sup>88</sup>; le frecce scagliate contro i demoni; la danza della sciabola; rituali magici (cf. Tb 6,14-19); ecc. Tra la gioia del cuore e il terrore delle notti,

«l'oasi dorata dell'amore è stretta dalla morsa del deserto e dagli incubi del male e della morte».<sup>89</sup>

Il prezioso palanchino di Salomone è minuziosamente descritto nei vv. 9-10. La sua decorazione lussuosa è stata curata con amore dalle figlie di Gerusalemme. Il re Salomone, che appare sulla portantina, sta per un "Lui", che è il vero protagonista del Cantico e che impersona tutti gli uomini amati e innamorati, attesi dalla loro donna per essere introdotti «nella casa della madre».<sup>90</sup>

Ed è appunto la regina madre che incorona lo sposo, il "Salomone" seduto sulla lettiga, come un giorno Betsabea aveva ottenuto da Davide la corona regale per il figlio (1Re 1,11-40). Le figlie di Sion sono invitate ad assistere all'incoronazione regale nel giorno stesso delle nozze del nuovo re, «nel giorno della gioia del suo cuore» (3,11).<sup>91</sup>

L'inserto "salomonico", nel Cantico, sta a esaltare la preziosissima qualità dell'amore umano, di un matrimonio d'amore, che rende ogni coppia di innamorati una coppia regale. L'amore più perfetto, peraltro, è sfidato costantemente dalla morte (8,6-7).

La lettura del carattere nuziale e regale dell'amore, che il Cantico introduce in chiave *simbolica*, è ripresa, nella Bibbia, in chiave esplicitamente *teologica* da quella tradizione esegetica dei profeti che, da Osea in poi (1-3), esplicitamente identificano lo sposo con JHWH e la sposa con Israele o con Gerusalemme-Sion, e intravedono il tempo delle divine nozze regali-messianiche (Is 54; Ger 2,1-4,4; 31,1-6.21-22; Ez 16; 20-23; ecc.), l'ultimo tempo – quello «nuovo» – dell'unica alleanza (Ger 31,31.33).<sup>92</sup> In questa chiave, ma solo in questa chiave, la tragica sfida tra Amore e Morte verrà vinta dall'Amore.

### 3.2. IL MISTERO DELLA COPPIA UMANA NEL GIARDINO DELLA CREAZIONE E DELL'ALLEANZA

«Mettimi come sigillo sul tuo cuore,  
come sigillo sul tuo braccio;  
perché duro e forte come *Morte* è *Amore*,  
insaziabile come *Sh'ol* è *Gelosia*<sup>93</sup>:  
le sue vampe sono vampe di *Fuoco*,  
una vampa divina!  
*Grandi acque* non possono spegnere l'*Amore*  
e i fiumi non lo travolgono.  
Se uno desse tutta la *Ricchezza* della sua casa  
in cambio di *Amore*, lo coprirebbero di disprezzo!» (8,6-7).

In questi quattro paragoni, che denunciano due "economie" – come le "due bandiere" ignaziane – noi leggiamo le parole più alte del Cantico, che ne racchiudono tutto il mistero.

<sup>86</sup> Cf. Gdc 21,19-23; Gb 24,13-18; 1Mac 9,37-42; Gv 3,19-21; Rm 13,11-14; Ef 5,8-14; 1Ts 5,1-11; ecc.

<sup>87</sup> Cf. Gdc 14,11; Mt 9,15; Mc 2,19-20; Lc 5,34-35; Gv 3,29; 2Cor 11,2.

<sup>88</sup> Cf. Tb 6,16-22 secondo la traduzione della Volgata.

<sup>89</sup> RAVASI, 332.

<sup>90</sup> «Lo sposo è simile a un re»: *Pirqe de Rabbi Eliezer*, c. 16, 5 (dove cita il Sal 19,6).

<sup>91</sup> Cf. Sal 21,1-5; Is 61,10-62,5; Ez 16,8-14; ecc. La corona costituisce un'insegna nuziale in molti riti e costumi matrimoniali, nel giudaismo come nelle chiese caldea, armena, maronita e bizantina.

<sup>92</sup> Cf. pure gli altri testi equivalenti: Is 42,6; 49,8; 54,10; 55,3; 59,21; 61,8; Ger 32,40; 33,21; 50,5; Bar 2,35; Ez 16,60.62; 34,25; 36,23-28; 37,26; Os 2,20; MI 3,1; ecc.

<sup>93</sup> *Qin'ah* è la gelosia divorante, l'incendio della passione; cf. Nm 5,14.15.18.25.29-30; Gb 5,2; Pr 6,34; 14,30; 27,4; Qo 4,4; 9,6; Is 11,13; Ez 8,3.5; 35,11.

Come Lui era per Lei un sacchetto di mirra che pernottava tra i suoi seni, quale un profumo che sia il segno di riconoscimento di una persona, che inequivocabilmente ne manifesti la presenza e l'identità (1,13), così ora Lei chiede a Lui di essere posta come un sigillo sul suo cuore e sul suo braccio. Ciascuno dei due amanti aderisce strettamente all'altro e, reciprocamente, diventa il segno della sua identità:

«Ho trovato l'amore dell'anima mia.  
L'ho stretto forte ('achaz)<sup>94</sup> e non lo lascerò  
finché non l'avrò introdotto in casa di mia madre,  
nell'alcova di colei che mi ha concepito» (3,4).<sup>95</sup>

Il sigillo di pietra o di metallo<sup>96</sup> – portato al dito su di un anello (Gen 41,42; Sir 32,6-7; Ger 22,24), o legato al braccio come un bracciale, o pendente dal collo sul cuore e gelosamente custodito mediante una catenella (Gen 38,18, Pr 3,3) – identificava la persona e ne autenticava i documenti (1Re 21,8; Ag 2,23; cf. Gb 41,7-9). Anche le parole dello *Shema'* devono stare fisse nel cuore dell'israelita. Egli se le legherà alla mano come un segno, gli saranno come un pendaglio tra gli occhi e le scriverà sugli stipiti della sua casa e sulle sue porte (Dt 6,6.8-9; cf. 11,18.20). Geremia, poi, parla di un'alleanza nuova, in cui la Torah del Sinai sarà scritta sul cuore degli israeliti (Ger 31,33).

L'amata, avvinghiata al diletto, chiede dunque di venir identificata con lui in un'unità inseparabile (cf. Ger 31,22). È questa la sua replica lontana al canto d'amore di Lui il giorno del loro primo incontro (Gen 2,22-25).

Si è osservato come tutto il Cantico costituisca un sublime approfondimento poetico dei versetti che già Gen 1–2 dedicano alla creazione simultanea dell'uomo e della donna (= 'Adam: Gen 1,26-28; 5,1-2), e specialmente di quelli che narrano la creazione della donna dal fianco dell'*Homo* ('Adam), ancora non sessuato (Gen 2,18-25). Si è detto che la "corporeità", essenziale dell'essere umano, trova il proprio senso in questa bisessualità. Essa è destinata non solamente a essere un rimedio alla "solitudine" dell'essere umano (Gen 2,18)<sup>97</sup>, ma a rappresentare un cammino misterioso<sup>98</sup> attraverso cui si realizzi la sua vocazione primaria, quella di significare l'immagine e la somiglianza di Dio, *diventando uno* come Dio è uno (Gen 1,26-27; 5,1-2; cf. Dt 6,4). Lo splendore purissimo dell'unione amorosa del corpo e dell'anima maschile con il corpo e l'anima femminile è, sulla terra, il luogo della teofania del Dio-Uno.

La coppia uomo-donna, poi, è il fondamento della comunità umana su di una stessa terra. Essa fornisce la chiave ermeneutica di ogni dimensione di socialità. Un'umanità fatta di soli uomini o di sole donne non avrebbe alcun avvenire biologico, sarebbe priva di ogni antropologico significato di vera comunione e solidarietà, e non sarebbe un vero segno dell'unità e dell'unicità di Dio, unicità che è ben lungi dall'essere semplicemente *numerica*. Per questa ragione, la lunga e tormentata storia della contesa inter-sessuale umana – presente e articolata nella rivelazione biblica fin dal principio (cf. Gen 3,14-20; ecc.) – costituisce simbolicamente il germe di tutte le contese fraterne (cf. Gen 4; ecc.) e di tutte le rotture più o meno violente della comunione e della pace tra gli esseri umani (cf. Gen 11,1-9; ecc.).

---

<sup>94</sup> Il verbo ebraico 'achaz perde qui il suo primo significato crudo di afferrare, prendere a forza e duramente, per assumere quello più dolce di stringere al cuore, di tenere per mano, come in Sal 73,23; 139,9-10, in un contesto di amore: cf. RAVASI, 292, con una citazione del commento al Cantico di D. Colombo. I primi padri della Chiesa hanno subito letto la visita delle donne, e specialmente di Maria di Magdala, al sepolcro di Gesù la mattina di Pasqua, in riferimento a questa ricerca dello sposo, da parte della donna del Cantico: cf. RAVASI, 298-299.

<sup>95</sup> Il raccordo tra la camera della madre e l'alcova dell'amore suggerisce che la donna vuole condurre l'amato nel luogo dove ella è nata, alla sorgente e alla radice del suo essere. Là amore e sangue si fondono. E lì (in 3,5) ritorna lo scongiuro di 2,7, l'appello al silenzio rivolto al coro delle figlie di Gerusalemme (cf. 8,2.4.5, e anche Gen 24,67, dove Isacco introduce Rebecca nella tenda di Sara, sua madre morta, e lì la ama e trova conforto in lei). 3,4 si conclude in 3,11 con l'incoronazione regale "salomonica" nel giorno delle nozze, per opera della regina-madre. Cf. Sal 45; Is 61,10–62,12; ecc.

<sup>96</sup> Cf. Es 28,9-12.21.36; 39,6.14.30; Gb 38,14.

<sup>97</sup> E tanto meno un "rimedio alla sua concupiscenza"!

<sup>98</sup> Cf. il torpore mistico (*tar' demah*) che nello 'Adam accompagna la creazione della donna: Gen 2,21; Pr 30,19.

Ben prima e ben più della tensione esistente tra i due fratelli, o tra Israele e le nazioni, o tra lo schiavo e il libero, o tra il greco e il barbaro, o tra l'umanità del nord e quella del sud, o tra il chierico e il laico, ecc., *il nodo della convivenza pacifica del genere umano sta nella relazione paritaria, ma non indistinta, tra l'uomo e la donna, tra tutti gli uomini e tutte le donne*. Lì si trova la condizione primaria della pace umana.

Di fronte alla lunga e tristissima storia delle innumerevoli ingiustizie e violazioni perpetrate contro una tale relazione – storia di ipocrisia e di peccato che la Bibbia ampiamente conferma e confessa, e che il Messia Gesù non esita ad attribuire alla durezza del cuore umano<sup>99</sup> – il Cantico dei cantici rimane fermo come la prima e l'ultima parola del Creatore sul senso originario e sul destino finale della bisessualità umana, dell'esistere per sempre (anche nella risurrezione)<sup>100</sup> come uomini e come donne glorificati. Esso è il testimone privilegiato e più puro della speranza nell'adempimento della promessa di un tempo messianico, in cui dalla rivelazione dei figli di Dio<sup>101</sup> la creazione venga per sempre liberata dalla schiavitù del non-senso, a cui l'ha assoggettata il peccato umano.

Liberazione per le donne vittime delle violenze e delle arbitrarie disparità sessuali dettate dai maschi; per le spose battute; per gli sposi disillusi e rassegnati; per i figli e le figlie che non hanno mai conosciuto un bacio paterno o materno; per le bambine escisse; per le donne velate e incappucciate, escluse dalla vita pubblica, asservite e private del contributo inventivo e attivo, che saprebbero portare alla gestione della società civile e religiosa; per i turisti del sesso e per chi miseramente scherza con l'amore; per i "grandi" che non sono mai diventati "adulti", donandosi irrevocabilmente a un unico amore; per i bimbi e le bimbe, i ragazzi e le ragazze, violentati dai pedofili e dagli incestuosi; per le schiave e gli schiavi della prostituzione, del lenocinio e della pornografia; per i professionisti e le professioniste dell'arte della seduzione; per gli uomini e le donne che si sono fermati e rimangono chiusi nell'omosessualità o prigionieri incatenati nell'autoerotismo; per tutti coloro che vivono tristemente soggetti alle pesanti schiavitù delle più insensate e ossessive patologie sessuali, di tutte le varietà malsane dei sadismi e dei masochismi; per i mercanti di sesso, di droga e di morte, e per gli uomini e le donne che da loro vengono resi schiavi e merce in vendita; per quelli e quelle che non arrivano a immaginare altri piaceri se non quelli carnali degli *harem*, siano i più lussuosi e costosi o quelli dalla tenuta più squallida; per gli uomini e le donne divorati, consunti e uccisi dalle malattie veneree; ecc.

Per tutti costoro il Cantico tiene alto il senso e la speranza indefettibile dell'Amore vero, che è sempre casto; della bellezza incancellabilmente scritta in ogni corpo di uomo e di donna; della tenerezza e delle carezze amorose e rigeneratrici; dei baci puri e della passione ardente e accogliente dell'intero essere di uno/a per l'essere intero dell'altra/o.<sup>102</sup>

Nel Cantico è assente ogni riferimento alla discendenza e ai figli dell'uomo e della donna, come pure alla finalità procreativa e a un destino paterno o materno dei due protagonisti, e ciò anche se non manca la sottolineatura di una sessualità fertile e feconda.<sup>103</sup> È una celebrazione dell'amore assoluto, quello con cui l'uomo contempla la donna per divenire con lei un essere umano.<sup>104</sup>

<sup>99</sup> Cf. Mt 19,8; Mc 10,5. Si pensi, solo a modo di esempio, alla storia e al canto di Lamech (Gen 4,19-24), a quella di Dina e di Sichem (Gen 34), all'incesto di Ruben (Gen 35,22; 49,3-4), all'esemplare giornata peccaminosa di Baal-Peor (Nm 25), alla "gesta" di Giaele (Gdc 4,9.17-22; 5,24-31), alla storia di Sansone (Gdc 13-16), al delitto di Gabaa e alla guerra contro Beniamino (Gdc 19-21), alla *irrilevante* «colpa di donna» di Abner (2Sam 3,6-11). Ricordiamo Davide, Betsabea e Uria (2Sam 11,1-12,25); Ammon, Tamar e Assalonne (2Sam 13,1-37); i consigli dati ad Assalonne da Achitofel (2Sam 16,20-23; cf. 20,3); la degenerazione sessuale di Salomone (1Re 11,1-13; cf. Sir 47,19-21); l'impresa di Giuditta (Gdt 8-13); il misoginismo maschilista, di cui sono seminati certi testi "sapienziali" (cf. sotto, **nota XXX**); ecc.

<sup>100</sup> La vittoria sulla morte, che la risurrezione comporta, mette fine al temporaneo esercizio genitale e generativo della bisessualità umana, ma non all'identità esistenziale della carne storica, promossa al suo ultimo destino di corporeità glorificata: cf. Mt 22,29-33; Mc 12,24-27; Lc 20,34-40; Gv 20,16-18; 1Cor 15,35-53; Ap 12,1; ecc.

<sup>101</sup> Si tratta degli uomini e delle donne divenuti figli di Dio nel Figlio (Gv 1,12-13; 3,10-21; Rm 8,14-17.28-30; Ef 1,3-7; 1Gv 3,1-4; ecc.).

<sup>102</sup> Il tema della perfezione totale e dell'integrità assoluta della donna (*kullakh* = la totalità di te: 4,7), priva di ogni difetto (cf. 4,1; 5,2; 6,9), è insieme fisica e spirituale, abbraccia la totalità dell'essere, a partire dalla corporeità e dal suo valore simbolico proprio dell'antropologia biblica. In 7,7, poi, la bellezza incantevole e affascinante è pure una qualità dell'amato.

<sup>103</sup> Si pensi alla contemplazione dell'ombelico, del grembo, e di tutto il bacino ben tornito della Sulammita durante la



Questo amore non ha altro scopo se non se stesso. Basta a se stesso. Il precetto divino di crescere e di moltiplicarsi (Gen 1,28) ha la sua radice nell'amore tra i due, senza il quale si avrà riproduzione biologica, ma non generazione umana.<sup>105</sup>

Una simile insistenza sull'assolutezza dell'amore intraumano come fine a se stesso può venire interpretata, tra l'altro, come la celebrazione dell'amore interpersonale, "fraterno", quale esemplarità finale, ultima ed eterna della bisessualità umana. Non per niente la «fidanzata, sposa» (*kallah*) viene chiamata anche «sorella mia» (*achothî*)<sup>106</sup>, pur non essendo tale "per ora" (8,1-2). «Mia sorella» è il personaggio interamente femminile, che mi è dato da amare *come tale*, senza prenderla mai, incestuosamente, come «sposa».<sup>107</sup>

Non c'è già qui, nella storia di oggi, un simbolo sacramentale (un mistero), profetico di quella che sarà la comune condizione risorta dei nostri due sessi nel mondo escatologico, che *sta venendo*? Nell'*anastasis*, infatti, uomini e donne si amano, non più come "mogli e mariti terreni", destinati a riprodursi nella prospettiva della morte, ma come «esseri celesti nel cielo» (*hôs angheloi en tô ouranô*), viventi per sempre della vita immortale del «Dio dei vivi» (Mt 22,30-32; Mc 12,25-27; Lc 20,34-38).

Dicendo questo, però, non intendiamo ridurre l'incontro e l'amore tra l'uomo e la donna a "un caso" della relazione con "l'altro" (indifferenziata e astratta), propria della condizione umana. La Bibbia *ci insegna piuttosto il contrario*: la coppia uomo-donna precede quella Caino-Abele. L'alterità propriamente biblica non è quella *sessualmente indifferenziata* (esistente anche tra uomo e uomo, o tra donna e donna). L'incontro tra sessi differenti, l'amore del fratello per la sorella, e della sorella per il fratello, con le sue presenze e le sue assenze, con le sue delizie e le sue croci, è *la prima*, vera pedagogia alla scoperta del mistero dell' "altro", persino dell'*Altro divino* (cf. Gv 4,20-21). Giustamente oggi alcuni ritraducono la domanda del Signore a Caino nei termini seguenti: «Caino, dove è tua sorella, che cosa hai fatto di lei?» (cf. Gen 4,9).

### 3.3. L'ULTIMA COPPIA AMOROSA: JHWH E GERUSALEMME-ISRAELE — IL MESSIA GESÙ E LA SUA CHIESA — LO SPIRITO SANTO E LA SUA SPOSA MARIA — DIO IN CRISTO GESÙ E OGNI UOMO E OGNI DONNA, E L'INTERA UMANITÀ

L'esegesi *simbolica* del Cantico, quale la sviluppa per esempio G. Ravasi nel suo ponderoso commento, ci sembra essere, di gran lunga, la più conveniente al *testo* del poema biblico, l'unica che ne liberi la lettura, da una parte, dall'ossessione immanentistica di un'interpretazione esclusivamente o prevalentemente *erotica* (proposta da una laicistica "scuola del piacere") e, dall'altra, dagli incontrollabili fuochi d'artificio di un'interpretazione immediatamente o primariamente *allegorico-teologica* o *allegorico-spiritualistica*, o, addirittura, *allegorico-moralistica e clericale*.

Il credente, però, che legge il Cantico come *parola divinamente ispirata dallo Spirito Santo*, e non solo come il prodotto di un'altissima ispirazione poetica e letteraria, non può spogliarne la

---

sua danza affascinante, in 7,3. L'ombelico, con la sua posizione centrale nel corpo umano, specialmente femminile («una coppa rotonda sempre piena di vino miscelato»), è uno dei grandi simboli della sorgente generativa. Per questo Sion sarà celebrata come ombelico della terra (cf. Sal 87,7; Ez 5,5; 38,12; e forse Zc 12,2).

<sup>104</sup> Cf. le parole con cui la sposa del Cantico, secondo il testo masoretico (che riporta al maschile i pronomi di 8,5b), ride dolcemente l'uomo (= il melo; cf. 2,3) nel luogo dove sua madre l'ha concepito e partorito. La nuova nascita all'amore, alla libertà di amare, è una "rigenerazione" della persona fin dalle sue radici originarie (cf. Gv 3,3-10). Il romanzo *Ripudiata* di E. ABÉCASSIS (trad. di F. Bruno, Marco Tropea edit., Milano 2001), ambientato nel quartiere ultraortodosso di Gerusalemme (Mea Shearim), canta finemente l'amore ferito del Cantico in una donna ripudiata per mancanza di prole dopo dieci anni di matrimonio (a causa della ignara sterilità del marito!), confutando efficacemente la tradizione talmudica dell'obbligazione procreativa: «Una donna senza figli è come se fosse morta» (p. 56).

<sup>105</sup> Cf. RAVASI, 552, con le citazioni di A. CHOURAQUI e di H.U. VON BALTHASAR, nella nota 121.

<sup>106</sup> Cf. 4,9.10.12; 5,1; e anche 5,2; 8,8.

<sup>107</sup> La stessa cosa può dire «sora-donna» del suo «frate-uomo». A proposito di quali creature Francesco, nel suo cantico della "fraternità" universale, poteva lodare il suo Signore più e meglio che a proposito di tutti gli uomini e di tutte le donne della terra?

lettura dal suo carattere *canonico*, di cuore delle Scritture di Israele e della Chiesa. Anche la sua canonizzazione, infatti, è *opera dello Spirito del Messia*, il quale presiede fin dal principio alla diaconia sia dei profeti sia degli evangelisti (1Pt 1,10-12). La canonizzazione ebraica e cristiana del Cantico comporta per esso, non tanto l'attribuzione *estrinseca* di un determinato valore (lo "sporcare le mani"), e la sua conseguente promozione in una specifica lista di libri "ispirati". Essa suppone il riconoscimento di una *valenza spirituale* (= *pneumatica*) oggettivamente *intrinseca* a questo testo *ispirante*.<sup>108</sup>

Se tutto il Cantico è un'appassionata esegesi celebrativa del testo genesiaco sulla creazione della bisessualità umana (Gen 2,18-25) – fondamento della sua destinazione a diventare l'icona del Dio-Uno<sup>109</sup> – la significanza teologico-mistica del suo *simbolismo* è saldamente ancorata, oltre che alla sua canonicità, anche all'omogeneità del contesto biblico.

L'esegesi *simbolica* ci insegna *come* pervenire all'ultimo senso *mistico* del testo. Essa lo coglie già presente sacramentalmente *dentro* il primo fremito amoroso della donna o dell'uomo (cf. 4,9; 5,4; ecc.); nel rapimento estatico dell'uomo di fronte alla bellezza dell'amata, che gli si rivela in tutto lo splendore incantevole del suo perfetto corpo femminile (1,15; 4,1.7.10; 6,4-5; 7,2.7; ecc.); nell'intima commozione dell'amata alla visione, e al solo pensiero, della bellezza, dei baci, delle carezze e del profumo del suo uomo (1,2-3.16; 8,1; ecc.); nel suo essere lei malata d'amore (2,5; 5,8).

Se le Grandi Acque non possono spegnere l'Amore, né i fiumi sommergerlo, dal momento che le grandi acque e i fiumi sono un indubitabile segno di Morte, vuol dire che, nonostante tutta la sua forza, la Morte è finalmente vinta dall'Amore, che è un Fuoco, una «fiammata divina» (*shalhebethyah*). L'Amore non cade mai, non finisce mai (1Cor 13,8). L'Amore non è minimamente comparabile con il Denaro.<sup>110</sup> L'avvenire escatologico non è dello Sh'ol, ma dell'Amore (8,6-7).

È noto un brano della lettera di D. BONHOEFFER da Tegel all'amico E. Bethge, del 21 maggio del 1944:

«È però il pericolo di ogni forte amore erotico che per esso si perda, vorrei dire, la polifonia della vita. Intendo dire questo: Dio e la sua eternità vogliono essere amati con tutto il cuore; non in modo che ne risulti compromesso o indebolito l'amore terreno, ma in un certo senso come *cantus firmus*, rispetto al quale le altre voci della vita suonano come contrappunto; uno di questi temi contrappuntistici, che hanno la loro *piena autonomia* e che sono tuttavia relazionati al *cantus firmus*, è l'amore terreno; anche nella Bibbia c'è infatti il Cantico dei cantici, e non si può veramente pensare amore più caldo, sensuale, ardente di quello di cui esso parla (cf. 7,6); è davvero una bella cosa che appartenga alla Bibbia, alla faccia di tutti coloro per i quali lo specifico cristiano consisterebbe nella moderazione delle passioni (dove esiste mai una tale moderazione nell'Antico Testamento?). Dove il *cantus firmus* è chiaro e distinto, il contrappunto può dispiegarsi col massimo vigore. Per parlare con il Calcedonense, l'uno e l'altro sono "indivisi eppure distinti", come sono la natura divina e la natura umana di Cristo. La polifonia in musica non ci sarà magari così vicina e importante per il fatto di costituire il modello musicale di questo fatto cristologico e dunque anche della nostra *vita christiana*?».<sup>111</sup>

<sup>108</sup> Si tratta di un *pondus* di Spirito inerente al testo, che richiama la nozione biblica di *KaBoD* = peso (specifico), consistenza, densità di essere, *gloria*.

<sup>109</sup> Gen 1,26-27; 2,24; 5,1-2; Sap 2,23; Mt 19,4-6; Mc 10,6-9; Ef 4,24; 5,25-33; Col 3,10; ecc.

<sup>110</sup> È possibile che in questo raffronto tra Ricchezza (*hon*) e Amore noi leggiamo una critica coraggiosa al costume orientale, che considera la donna come un bene di produzione, una proprietà del clan paterno, la cui perdita, in caso di matrimonio della giovane, va risarcita alla famiglia della sposa con un prezzo (*mohar*), che può essere molto alto (Gen 34,11-12.23; 1Sam 18,25-27; cf. Es 22,15-16). La "sorellina" del Cantico è cresciuta abbastanza per sottrarsi da sola alla tutela oppressiva dei "fratelli", i quali si preoccupano di proteggerne e adornarne la verginità (muro e porta) per fare su di lei progetti matrimoniali, socialmente ed economicamente redditizi. Ella è l'unica vera *persona* della famiglia, non una *cosa* di cui altri possano disporre. La sua "vigna" non è in vendita, si appartiene, è *unica*, non paragonabile alle "migliaia" (il prezzo del *mohar*, o le mille donne dell'harem di Salomone; cf. 1Re 11,3) (8,8-12).

<sup>111</sup> *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*. A cura di Eberhard Bethge. Ediz. e trad. ital. a cura di A. Gallas (Classici del pensiero cristiano, 2), Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 21996 ristampa, 373-374. Sul Cantico Bonhoeffer scrive ancora: «In effetti lo vorrei leggere come un cantico d'amore terreno. Probabilmente questa è la migliore interpretazione "cristologica". Devo riflettere ancora su Ef 5»: *Ivi* (lettera da Tegel a Bethge, probabilmente del 2 giugno 1944), 386.

La tradizione giudaica e quella cristiana hanno interpretato con perfetta legittimità la portata simbolica dell'amore umano, quando hanno letto il Cantico come una celebrazione dell'amore nuziale di JHWH per Israele; o come una storia dell'alleanza del Signore con Gerusalemme; o come un poema dell'amore del Messia per la sua Chiesa; o come una pagina del romanzo amoroso tra lo Spirito Santo e la Chiesa-sposa (Ap 22,17), in Maria (Lc 1,34-35); o come delle *Canciones* tra l'anima e lo sposo divino.<sup>112</sup>

Solamente in queste tradizioni, infatti, il Cantico giunge alla sua interna pienezza di senso, diventando il canto più proprio del popolo della prima e ultima alleanza, la canzone d'amore dell'Israele-Chiesa per il suo Sposo, il canto del credente-innamorato – e come si potrebbe diventare credente senza essere tale?<sup>113</sup>

La teologia dell'alleanza e dell'incarnazione, l'ecclesiologia, la teologia della bellezza, la spiritualità delle icone, l'itinerario spirituale della fede nuda come notte dei sensi e dello spirito, e come luce abbagliante di conoscenza, i sentieri vertiginosi dell'orazione di fede e della più fremente passione d'amore per Dio e per i fratelli e le sorelle, le parole dell'estasi<sup>114</sup>, il nutrimento della pura speranza teologale ed escatologica, sono alcune delle dimensioni fondamentali e degli orizzonti sconfinati della vita secondo lo Spirito, che il Cantico apre e dispiega per l'intero popolo di Dio, per i credenti e, finalmente, per ogni uomo e ogni donna entro i quali esplosa la passione più umana, l'amore.

Come il senso vero della Chiesa e la passione per lei potrebbe risuscitare nelle nostre coscienze inquinate da tanti degradi sociologici e psicologici, da rivendicazioni o contestazioni di potere, da autoritarismi e da polemiche e classiche "proteste", se tenessimo presente tutta la passione con cui il Messia apprezza l'intero corpo di lei, la carezza teneramente e la bacia sulla bocca, e si unisce a lei in un amplesso indissolubile che attraversa i secoli! Come l'orizzonte della nostra condotta cristiana potrebbe diventare quello liberante del *piacere*, e prendere il posto di quello oppressivo del *dovere*, se la nostra libertà venisse sedotta dall'ideale di una *fedeltà* interpersonale del discepolo al Maestro, piuttosto che da quello di un'immanente ed esigente *coerenza* con noi stessi.<sup>115</sup>

La casta e contenuta sensualità e l'erotica tenerezza, che il Cantico rende eterne attribuendole all'amore del Signore per gli uomini e per le donne create da lui, sono una dolcissima medicina capace di guarire i nostri desideri e le nostre aspirazioni più intime da ogni riduttivo tumulto di sensualità sfrenata, mediante la contemplazione sempre composta della bellezza intera (senza foglie di fico) dell'essere femminile e di quello maschile, attraverso i loro corpi. Esse sono capaci di pacificare i nostri sensi, e ci guariscono pure, d'altronde, da ogni riduzionismo "angelico" e platonicheggiante della carne allo "spirito", uno spirito che non sarebbe quello che ha fatto risorgere il corpo di Gesù dai morti (At 2,32-33; Rm 8,11-13). Il Cantico dei cantici è la più bella demitizzazione dell'eros idolatrico del paganesimo.

Solamente un'esistenza di fede, speranza e carità abitualmente consolata dallo Spirito Santo<sup>116</sup> attraverso le «carezze» e le tenerezze (*dwd*) del Signore-Sposo, di cui ci parla il Cantico<sup>117</sup>, può finalmente sorreggere sia la fedeltà coniugale degli sposi cristiani nelle loro prove, sia la perseveranza di chi, nella Chiesa-Sposa, è chiamato all'amore nello stato verginale o nel celibato casto in vista del Regno.

Lungi dal reprimere o dal nascondere timidamente la nostra tenerezza amorosa per il Signore, per i fratelli e le sorelle, per la Chiesa-Sposa e per tutte le creature; lungi dal confinarla nei recessi

---

<sup>112</sup> *Declaración de las canciones...* è il titolo primitivo del *Cántico espiritual* di GIOVANNI DELLA CROCE. Cf. il commento fattone da E. STEIN nella seconda parte della sua opera *Scientia crucis. Studio su san Giovanni della Croce*. Trad. it. di P. Edoardo di S. Teresa, Ediz. OCD, Roma 1996, 241-290.

<sup>113</sup> Cf. l'«importante conclusione» di R. CAVEDO, «Il Cantico nel suo insieme», 135-139.

<sup>114</sup> Cf. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Le parole dell'estasi*. A cura di G. Pozzi (Piccola Biblioteca Adelphi, 163), Adelphi, Milano 1984.

<sup>115</sup> Nell'*Ode XLII di Salomone*, il Cristo afferma: «Come il braccio del fidanzato sulla sua fidanzata, così è il mio gorgo su coloro che mi conoscono»; cit. da RAVASI, 725.

<sup>116</sup> Cf. At 2,46-47; 9,31; ecc.

<sup>117</sup> 1,2-4; 4,10; 7,13; ecc. «È una tenerezza che si manifesta nel tatto, nella delicatezza del contatto, nell'individuazione delle forme, nell'esaltazione della vicinanza fisica e interiore»: RAVASI, 152.

furtivi (talvolta ambigui) e nelle evasioni o nelle escursioni (non sempre pure) della nostra affettività; lungi dal velarla per un complesso di malintesa “virilità” o con insincera “disinvoltura”, non dovremmo vergognarci di essere e di apparire degli innamorati. Solo un innamorato, infatti, sarà un adolescente divenuto uomo, e solo un’innamorata sarà una fanciulla diventata donna.

«Beato, certo, colui che entra nel Santo, ma ben più beato chi entra nel Santo dei Santi. Beato colui che celebra il Sabato, ma più beato chi celebra il Sabato dei sabati (= l’anno giubilare). Beato ugualmente colui che comprende e canta i cantici – nessuno, infatti, canta se non è in festa – ma ben più beato chi canta il Cantico dei cantici».<sup>118</sup>

Solo degli innamorati sono in grado di diventare dei *partners* di un Signore che è *un innamorato di Israele, della Chiesa e dell’umanità*. Ci si ricorderà, infatti, che il «legame» con cui JHWH si è unito a Israele nell’elezione, che di lei ha fatto, è quello dell’innamoramento sponsale con cui Sichem, figlio di Camor l’eveo, dopo aver rapito Dina, la figlia di Giacobbe, e dopo averle fatto violenza, si legò alla ragazza, l’amò e parlò al suo cuore (cf. il verbo *ChaSHaQ* in Gen 34,8 con Dt 7,7; 10,15; cf. Gen 34,2-4 [con il verbo *DaBaQ*]; Dt 21,11; Sir 51,19).

«Queste dunque le tre cose che rimangono: Fede, Speranza e Amore (*agapê*); ma la più grande di loro è l’Amore (*hê agapê*)» (1Cor 13,13).<sup>119</sup>

L’annuncio evangelico al mondo è affidato a questa testimonianza da portare e rendere visibile fino alle estremità della terra: “Dio si è innamorato di noi!”.

«Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l’amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore... Dio è amore, chi sta nell’amore dimora in Dio e Dio dimora in lui... Noi amiamo, perché egli ci ha amati per primo» (1Gv 4,7-8.16b.19).

---

<sup>118</sup> ORIGENE, *Omelia sul Cantico*, 1,1: PG 13,37.

<sup>119</sup> È la grande sinfonia musicale e poetica che unifica il bellissimo *Film blu* di KRZYSZTOF KIESLOWSKI. Dal punto di vista dell’arte pittorica, i cinque splendidi quadri della sala del Cantico dei Cantici, *del Musée du Message Biblique* di MARC CHAGALL, a Nizza, sono commentati con alta poesia e teologica densità da PIERLUIGI LIA, *Il Cantico di Chagall*, Ancora, Milano 2001. Su Chagall, cf. anche RAVASI, 846-847.