

CANTICO
DEI CANTICI
dalle cinque Meghillot

CANTICO DEI CANTICI

Sussidio per la XXXI
Giornata per
l'approfondimento e
lo sviluppo del dialogo
tra cattolici ed ebrei
17 gennaio 2020
(per il 2020 anticipata
al 16 gennaio)

A cura della Commissione
Episcopale per l'Ecumenismo
e il Dialogo della Conferenza
Episcopale Italiana

Presentazione

In questi ultimi anni per la Giornata di approfondimento del dialogo tra ebrei e cristiani cattolici sul tavolo dell'amicizia e della fraternità sono stati aperti alcuni rotoli delle Meghillot: nel 2017 è stata la volta del rotolo di Rut, nel 2018 quello delle Lamentazioni, nel 2019 il rotolo di Ester, nel 2020 verrà aperto quello del Cantico dei Cantici.

Questi sussidi hanno e stanno arricchendo gli incontri a diversi livelli: da quello parrocchiale a quello diocesano, coinvolgendo associazioni e circoli culturali, non ultimi gli accademici. Insomma, veri tavoli di approfondimento del dialogo che permettono a chi vi partecipa di conoscere e di essere, così, indirizzati su percorsi importanti. Ci auguriamo che attorno a questi tavoli possano sedersi donne e uomini di generazioni diverse. Infatti, ci sta a cuore consegnare/trasmettere alle nuove generazioni i testi sacri dai quali e grazie ai quali conosciamo le nostre radici, e senza i quali la nostra civiltà non solo si impoverisce, ma rischia di essere in balia dei profeti di sventura che sono sempre pronti ad alzare la cresta (san Giovanni XXIII, Papa - Discorso di apertura del Concilio Vaticano II). I fatti di antisemitismo e di anti giudaismo di questi ultimi giorni ci fanno conoscere la drammatica realtà. L'INDIFFERENZA e l'IGNORANZA va combattuta con tutte le nostre forze, a partire dalla corretta conoscenza dei testi delle Scritture.

Come lo scorso anno, anche nelle meditazioni di questo sussidio viene preso in considerazione il libro intero e non soltanto una sua parte.

Le voci di questa edizione sono quelle di Rav Giuseppe Momi, rabbino capo della Comunità ebraica di Genova, e di Mons. Gianantonio Borgonovo, biblista e Arciprete del Duomo di Milano.

Mons. Ambrogio Spreafico, Vescovo di Frosinone-Veroli-Ferentino e Presidente della Commissione Episcopale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, ci offre un'introduzione, che ha lo scopo di fare il punto sullo stato attuale del dialogo tra ebrei e cattolici.

La prof.ssa Natascia Danieli, docente di dialogo ebraico-cristiano presso l'Istituto di Studi Ecumenici san Bernardino in Venezia, ha predisposto una bibliografia aggiornata, in italiano: dalle indicazioni per la documentazione ufficiale al suggerimento di testi per l'approfondimento personale.

A tutti loro un grazie sincero per la loro preziosa e generosa disponibilità. A tutti l'augurio che anche questo sussidio, spendibile chiaramente non soltanto nel contesto della Giornata del 17 gennaio 2020 – che quest'anno, ricorre di venerdì e viene perciò anticipata al 16 Gennaio – possa contribuire alla crescita e alla diffusione di un pensiero di conoscenza più approfondita e di collaborazione ancora più concreta tra le comunità ebraiche e le comunità cattoliche nel nostro Paese.

DON GIULIANO SAVINA
Direttore UNEDI

Introduzione

Continuiamo la lettura delle *Meghillot* (Cinque Rotoli) fermando la nostra attenzione sul Cantico dei Cantici, libro dell'amore di Dio per il suo popolo, così almeno viene accettato da Israele nella *Tanak*, la Bibbia Ebraica. Questa lettura ci aiuta a conoscere le diverse interpretazioni ebraica e cristiana della Bibbia, il grande libro dove noi impariamo l'alfabeto di Dio, perché esso raggiunga il nostro cuore, come quello dell'amato all'amata. Nel disorientamento e nelle paure della globalizzazione, nel linguaggio dominante della rete, che a volte sembra paradossalmente eliminare o render più difficile la relazione umana nella vita, il Signore ci parla per stabilire con noi una relazione di amore, dove egli ci ascolta mentre anche noi lo ascoltiamo. La Bibbia, una parola divenuta storia di un popolo, creatrice di armonia delle diversità come nel racconto della creazione, ma anche spinta verso l'incontro che produce comunità di vita, donne e uomini in relazione gioiosa e fraterna, quella fratellanza umana universale di cui ci ha parlato papa Francesco.

Nel 2019 il cammino comune tra ebrei e cristiani si è arricchito. Abbiamo costituito un gruppo di lavoro presso la CEI dove esponenti della nostra Chiesa e del mondo ebraico italiano – dal Rabbino capo della Comunità Ebraica di Roma, Rav Riccardo di Segni, alla presidente della Comunità ebraica di Roma, Ruth Dureghello, alla presidente dell'UCEI, Noemi di Segni - hanno ragionato insieme su due temi importanti:

1. Come aiutare a far crescere la nostra reciproca conoscenza;
2. Come comunicare meglio nei libri scolastici, ad esempio quelli utilizzati dagli insegnanti di religione cattolica, la realtà dell'ebraismo e il suo valore per la nostra vita cristiana. Ciò si dovrà pensare anche da parte ebraica. In questa prospettiva, come si è fatto con l'islam, saranno messi sul sito dell'ufficio CEI per l'ecumenismo e il dialogo delle schede esplicative

dell'ebraismo. Alcuni convegni su tematiche relative ai nostri due patrimoni di vita e di fede arricchiranno questo impegno. Un primo appuntamento, in realtà, si è già svolto a Roma il 24 giugno 2019 quando è stata dedicata una giornata di approfondimento per insegnanti e formatori sul tema "Ebraismo e cristianesimo a scuola", aperto dal saluto di Ruth Dureghello e dagli interventi di Rav Riccardo Di Segni, e di mons. Ambrogio Spreafico, Presidente della Commissione Episcopale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso. L'incontro è stato promosso dall'Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso della Conferenza Episcopale Italiana, dall'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane e dalla Comunità Ebraica di Roma, in collaborazione con l'Ufficio Nazionale per l'educazione, la scuola e l'università e il Servizio Nazionale per l'insegnamento della religione cattolica.

Il percorso di approfondimento è iniziato da temi quali la Tradizione orale e scritta e la lettura cristiana delle Scritture ebraiche, per proseguire in alcuni laboratori interattivi dedicati alla nascita del cristianesimo, al rapporto tra amore e giustizia nella Bibbia ebraica, alla realtà dell'ebraismo oggi in Italia. A condurre la riflessione nei gruppi sono stati esperti di parte ebraica (Gadi Luzzatto Voghera, Rav Roberto Della Rocca, Livia Ottolenghi) e cristiana (Piero Stefani, Cristiana Maria Dobner, Natascia Danieli). È un primo passo verso un percorso di arricchimento reciproco che coinvolgerà anche altri soggetti proprio per superare le incrostazioni di ignoranza che creano solo divisioni fino a fomentare quella mentalità antisemita, di cui stiamo assistendo a un rigurgito, forse inatteso. La giornata del 17 gennaio vorrebbe aiutare le nostre comunità a riscoprire ancora una volta il legame peculiare e unico che unisce cristianesimo ed ebraismo e anche a comprendere che l'Ebraismo non è qualcosa del passato, ma è costituito da comunità viventi

oggi, che mantengono viva l'antica tradizione e fede dell'Israele di Dio. Se Pio XI all'inizio del nazifascismo diceva che noi cristiani "siamo spiritualmente semiti", ognuno di noi dovrebbe essere testimone e portatore di questa semplice verità che unisce le nostre comunità all'ebraismo. Ci aiuterebbe non solo a superare tanti pregiudizi, ma anche a vivere in un mondo pacificato nelle diversità della nostra fede. L'antisemitismo purtroppo non è finito. Per comprenderlo sarà sufficiente leggere il rapporto [*The Rise of Anti-Semitism on Social Media. Summary 2016*](#) edito dal Congresso Mondiale Ebraico (WJC): nel 2016 sono stati postati on line 382 mila post antisemiti, 43,6 post all'ora, uno ogni 83 secondi. Di questi, 2.700 sono comparsi sui social network italiani. Un altro rapporto di analisi [*Anti-Semitic Symbols and Holocaust Denial in Social Media Posts*](#), che ha preso in esame il periodo 1-24 gennaio 2018, ha stabilito che 23 post all'ora per un totale di 550 post al giorno contenevano espressioni anti-semitiche e neo-naziste, 4,5 post all'ora e 108 post al giorno negavano la Shoah. Oggi tutto questo non fa che aumentare il clima di odio che rende difficile la convivenza.

Resistiamo a questo clima prendendo in mano la Bibbia, sorgente di umanità e di pace, incontrandoci, ascoltandoci, parlando e confrontandoci. Sia la Bibbia la nostra luce e l'orientamento della nostra vita per essere a nostra volta luce di speranza per tutti coloro che incontriamo e per un mondo pacificato. Sì, Signore, "lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino" (Salmo 119, 105). Il Cantico dei Cantici ci introduca nelle profondità dell'amore di Dio per tutti.

MONS. AMBROGIO SPREAFICO
Vescovo di Frosinone-Veroli-Ferentino
e Presidente della Commissione Episcopale
per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso

Rav Giuseppe

Momigliano

COMMENTO

&

Shir Ha-Shirim, Cantico dei Cantici, si trova nella terza parte del *Tanach*, la Bibbia ebraica, cioè nei *Ketuvim*, gli Agiografi, è il primo testo fra le “*Chamesh Meghillot*”, i “Cinque Rotoli”.

Questo libro biblico, che prende il nome dalle due parole iniziali, nelle quali troviamo l’attribuzione al re Salomone, accolta dalla tradizione rabbinica, si distingue da tutti gli altri libri del *Tanach* – la Bibbia ebraica – per il fatto che, non solo non vi compare il Nome di D.O in alcuna delle Sue espressioni, ma non vi si distingue, nel senso letterale del testo, alcun sentimento propriamente religioso. Il libro infatti contiene le espressioni d’amore di due giovani innamorati – la “*ra’yà*”, che è la giovane amata protagonista e il “*dod*”, che è l’amico oggetto del desiderio amoroso; i due manifestano con particolare intensità lirica i loro sentimenti ed emozioni, le parole d’amore si accompagnano a poetiche descrizioni della bellezza dei due giovani ed a suggestive immagini di luoghi e della natura nella terra d’Israele. Accanto ai due protagonisti troviamo nel Cantico alcuni dialoghi che l’amata intreccia con personaggi indicati come “*benot Yerushalaim – figlie di Gerusalemme*”, un appellativo che nel significato letterale si riferisce alle amiche e compagne fidate, cui la giovane confida i propri pensieri e le proprie emozioni. Il Cantico ci riporta sentimenti e situazioni che rimandano a condizioni degli innamorati distinte fra loro, ora li identifichiamo come promessi sposi, ora li scorgiamo nel banchetto nuziale, ora li immaginiamo già sposati. Il sentimento amoroso si sviluppa in modo lecito e puro, tuttavia ora l’uno ora l’altra alternano slanci di passione ad atteggiamenti di apparente ritrosia o di mancata corrispondenza al richiamo d’amore.

La varietà e l’intensità di sentimenti che si manifestano attra-

verso l'amore tra l'uomo e la donna sono apparsi ai Maestri d'Israele come l'immagine più pregnante del legame tra il popolo d'Israele e l'Eterno e, in questa prospettiva, è stato inserito nel canone biblico. Il tema dell'amore coniugale come sappiamo è tutt'altro che estraneo alla Bibbia. In diversi libri del Testamento Sacro, particolarmente nei Profeti, è ampiamente presente il ricorso all'allegoria del sentimento amoroso e delle varie fasi e circostanze che caratterizzano le relazioni fra i coniugi quale immagine del legame tra D.O e il popolo d'Israele, sancito nella *Torà* dal Patto del Monte Sinai; in questi passi, il legame appare caratterizzato dall'evolversi di sentimenti e comportamenti alterni e contraddittori da parte dei figli d'Israele nei riguardi dell'Eterno e quindi segnato dagli effetti che queste diverse spirali comportano sul piano spirituale e sulla sorte stessa del popolo ebraico. Vedasi, ad esempio: Isaia 54, 5-7; 62, 4-5; Geremia 2, 1-2; 3,1; Ezechiele 16, 8; Osea 2,21-22.

Anche le citazioni di luoghi, di panorami, di rappresentazioni della flora e della fauna della terra d'Israele che troviamo nel testo, hanno probabilmente contribuito o accompagnato lo sviluppo dell'interpretazione allegorica, essendo lette non semplicemente quali poetiche espressioni descrittive ma come testimonianza di profondo affetto per questa terra, che diviene anch'essa quindi in un certo senso protagonista della trama d'amore, coinvolta nell'interpretazione simbolica quale luogo su cui si manifesta e si sviluppa il legame tra l'Eterno e Israele. Da questo contesto biblico si è quindi sviluppata l'interpretazione allegorica del *Shir Ha-Shirim* da parte dei Maestri d'Israele.

I testi rabbinici ci riportano tuttavia le perplessità di alcuni Maestri della Mishnà nei confronti di questo testo. Nel tratta-

to *Jadaim* (3,6) della *Mishnà* troviamo infatti un'articolata discussione sul carattere sacro del Cantico dei Cantici – e conseguentemente sulla sua inclusione nel canone biblico:

“Tutte le Sacre Scritture rendono impure le mani. (nota: si tratta di una particolare espressione rituale che indica per l'appunto il carattere sacro del testo in oggetto). Il Cantico dei Cantici e l'Ecclesiaste rendono impure le mani. Rabbì Jehudà dice: Il Cantico dei Cantici rende impure le mani, riguardo all'Ecclesiaste vi è discussione. Rabbì Josè dice: l'Ecclesiaste non rende impure le mani, riguardo al Cantico dei Cantici vi è discussione. Rabbì Simeone dice: L'Ecclesiaste è una delle cose su cui la scuola di Shammai facilitata mentre la scuola di Hillel è più rigida. Disse Rabbì Shim'on ben Azai: ho per tradizione dalla bocca dei settantadue anziani (Maestri del Sinedrio), nel giorno in cui insediarono Rabbì El'azar ben Azaryà quale capo del Sinedrio, che il Cantico dei Cantici e l'Ecclesiaste rendono impure le mani. Disse allora Rabbì Akivà: Lungi da noi! Nessuno si oppose in Israele dicendo che il Cantico dei Cantici non rende impure le mani, perché il mondo intero non ha tanto valore quanto il giorno in cui fu dato ad Israele il Cantico dei Cantici, perché tutti scritti sacri (si riferisce ai libri della Bibbia definiti Agiografi) sono santi ma il Cantico dei Cantici è di massima santità; se ci fu discussione, questa riguardò solo l'Ecclesiaste. Rabbì Jochannan ben Jehoshua, figlio del suocero di Rabbì Akivà disse: la loro disputa era conforme a quanto detto da Ben Azai e così decisero”.

L'ardore con cui Rabbì Akivà, uno delle più importanti figure rabbiniche di tutti i tempi, (vissuto tra il I° e il II° secolo dell'e.v., morto martire, trucidato dai Romani) intervenne per affermarne il carattere di assoluta e massima santità fu decisivo per l'inclusione di questo testo nel canone biblico e soprattutto

per lo sviluppo delle diverse interpretazioni allegoriche che lo hanno caratterizzato; il riconoscimento del carattere sacro del testo ha infatti determinato da parte degli antichi Maestri la messa a fuoco del significato metaforico del testo e la presa di distanza dall'interpretazione letterale, come troviamo esplicitato nel Talmud laddove viene giudicato con particolare severità l'approccio letterale al testo e l'utilizzo di passi del Shir Ha-Shirim come canti nuziali. (Talmud B. Sanhedrin 101 a.)

Ponendosi dunque in quest'ottica esegetica, i Maestri hanno, prevalentemente, letto la figura dell'amata quale rappresentazione del popolo ebraico e hanno colto nelle parole dell'amato l'espressione della parola del Signore. Questo metodo esegetico è stato particolarmente seguito dal *midrash aggadà* – l'interpretazione omiletica dei passi biblici che non rivestono carattere normativo. Attraverso il *midrash* i Maestri hanno individuato praticamente in ogni parola del testo il senso allegorico e hanno così saputo cogliere, con una straordinaria ricchezza di immagini e suggestioni, molteplici richiami ed allusioni ad eventi e personaggi di cui si narra negli altri libri biblici, ricollegando espressioni, dialoghi e situazioni descritte nel Cantico ad elementi pregnanti della vita e della spiritualità d'Israele.

Per dare un primo esempio del metodo seguito dal *midrash* per il Shir Ha-Shirim, si può considerare il passo in cui, come attestazione del valore di massima santità del Cantico, il *midrash* attribuisce il testo alla gloria divina attraverso l'interpretazione del nome "Shelomo" quale appellativo del Nome di D.O
Shir Ha-Shirim Rabbà (1,1): *"Insegna Rabbì Natan: Il Santo, benedetto Egli sia, nella Sua gloria e nella Sua grandezza ha pronunciato questo Cantico, come è detto – "Cantico dei Cantici di She-*

lomò – del Re a cui appartiene lo Shalom – la pace”.

Il *midrash* prosegue quindi illustrando il carattere straordinario di questo testo poetico attraverso diverse suggestive modalità di interpretazione della parola “*Shirim*”.

Shir Ha-Shirim Rabbà 1, 11:

Shir Ha-Shirim – Cantico dei Cantici, Il più encomiabile dei canti, il più eccelso dei canti, il più nobile dei canti. Eleviamo canti e lodiamo Colui che ci ha reso come un cantico per il mondo... Un'altra spiegazione: “Shir Ha-Shirim” – Il più encomiabile dei canti, il più eccelso dei canti, il più nobile dei canti. Eleviamo canti e lodiamo Colui che ci ha fatti rimanere in vita – “shirum” – (oltre ogni altro popolo) al mondo, come è detto “Il Signore lo condusse isolato”(Dut. 32,12). In tutti gli altri cantici Egli li loda (cioè il Signore tesse le lodi dei figli d'Israele) oppure sono loro che Lo lodano” – Nel Cantico “Essi Lo lodano ed Egli li loda. Egli li loda, come è scritto: “Sei bella mia amata (Cantico 1,15) ed essi Lo lodano, come è scritto: “Sei molto piacevole, mio amato” (ibid.1,16).

Il senso di quest'ultimo passo del *midrash* è che, mentre in altri brani biblici i sentimenti più elevati ed intensi che animano il legame tra D.O e Israele appaiono manifestarsi come iniziativa che muove ora dall'Eterno ora dal Suo popolo, solo qui, nel *Shir Ha-Shirim*, vediamo esprimersi le lodi in forma di dialogo armonioso.

Scorrendo altri passaggi dell'interpretazione del *midrash*, troviamo la poetica rappresentazione degli occhi della giovane: “*I tuoi occhi assomigliano a colombe*” (Cantico 1,14) che dà luogo alle più diverse interpretazioni: il *midrash* si sofferma inizialmente sul richiamo simbolico costituito dagli occhi, che rappresentano il Sinedrio, il consesso dei Maestri che deve guidare il popolo così come gli occhi forniscono le immagini che

indicano all'uomo la strada da seguire; successivamente l'interpretazione trae ispirazione dalle più diverse amabili caratteristiche che si possono riscontrare nelle colombe, nel loro aspetto leggiadro, nell'indole fedele, nell'attaccamento al proprio nido e nella dedizione ai propri piccoli, per coglierle quali allegorie di altrettanti significativi aspetti del popolo ebraico, che si manifestano nella fedeltà al Signore, nell'amore per la Torà, nell'adempimento dei Comandamenti, e che alludono all'immancabile ritorno del popolo alla terra promessa dall'Eterno. Così il paragone della giovane "*Come rosa tra i rovi, così è la mia amica tra le fanciulle*" (2,2) viene proiettato nelle più diverse immagini; vediamo come il *midrash* trovi modo di soffermarsi sul contrasto tra l'aspetto leggiadro della rosa e il richiamo inquietante, rappresentato dai rovi spinosi, questo contrasto viene, ad esempio, riferito a singoli personaggi, colti nel loro carattere positivo che li distingue dall'ambiente circostante, come Rebecca, la seconda matriarca, moglie di Isacco, distintasi per le sue qualità morali dal resto della propria famiglia d'origine; in altra prospettiva, viene invece letto quale simbolo del drammatico contrasto tra le condizioni di sofferenza che caratterizzano la storia dei figli d'Israele e il sollievo che reca con sé la redenzione, sia quella già compiutasi dalla schiavitù d'Egitto, sia quella attesa e anelata che dovrà porre fine a tutte le sofferenze; la stessa immagine stridente della rosa tra i rovi richiama ancora nel *midrash* la netta distinzione dai costumi dei popoli pagani che viene richiesta ad Israele. In alcuni punti il *midrash* interpreta in senso allegorico non solo alcuni particolari ma l'intero brano, così ad esempio il passo in cui viene tratteggiata, nei diversi particolari del capo e del corpo, la bellezza della giovane (4, 1-5). In uno dei *midrashim* che viene sviluppato su

questo passo, a nome di Rabbi Jochannan, l'immagine del gregge, che il poeta del Cantico associa alla visione dei capelli della giovane - forse per la loro ondulazione che traspare dal velo - viene letta come un simbolico riferimento al popolo d'Israele radunato al Monte Sinai per ricevere la Torà; le due file dei denti, disposti con precisione simmetrica nella bocca della giovane e che appaiono tutti quanti egualmente lucenti nel loro bianco candore, sono un'allusione ad un altro *midrash* che ci parla di schiere angeliche discese dal cielo in numero esattamente corrispondente ai figli d'Israele per collocare una corona sul capo di ciascuno, così da renderli egualmente splendenti nel momento straordinario in cui ricevevano la Torà; le labbra e la bocca richiamano le parole della promessa di fedeltà a D.O e ai Suoi Comandamenti, pronunciate dal popolo prima della teofania, e l'espressione della incomparabile emozione che li aveva travolti, quando questa si concluse; il *midrash* prosegue quindi in questa linea esegetica fino ad interpretare la poetica descrizione dei seni della giovane donna come una figura allegorica delle due somme guide del popolo Mosè e Aron, che, come suggerisce un passo di *midrash* di poco successivo, costituiscono il vanto più grande di cui il popolo si può fregiare, come la donna dei propri seni.

Le fonti del *Midrash* sul *Shir Ha-Shirim* sono state ampiamente utilizzate anche nel Targum, la parafrasi aramaica che sviluppa l'interpretazione allegorica in modo sistematico, leggendo il Cantico come una sorta di percorso ispirato alla storia del rapporto del popolo ebraico con l'Eterno, a partire dai tempi più antichi, narrati nei libri della Bibbia, fino alla distruzione del primo Tempio, con l'esilio in Babilonia, per poi passare ad alcuni eventi principali dell'epoca del secondo Tempio, quindi

all'esilio presso i popoli dell'oriente e dell'occidente a seguito della distruzione del secondo Tempio, per concludere infine con un riferimento all'epoca anelata della venuta del Messia. A titolo di esempio di questo approccio, si possono riportare i commenti del Targum su due versetti del primo capitolo (1, 7-8) (Citazioni del "*Targum - Shir Ha-Shirim*. Parafrasi aramaica del Cantico dei Cantici" tratte dalla traduzione a cura di Rav Alberto Piattelli, Barulli, Roma, 1975)

"Tu, amore dell'anima mia, dimmi dove pascoli dove conduci dove fai riposare le pecore sul mezzogiorno, perché dovrei essere schernita presso le greggi dei tuoi amici?" (*Cantico 1,7*)

Targum - "Quando giunse per Mosè il profeta il tempo di staccarsi dal mondo, egli disse davanti al Signore: "Mi è stato rivelato che in futuro questo popolo peccherà e sarà condotto in esilio. Ti prego, dimmi, dove troverà sostentamento e come potrà vivere in mezzo ai popoli che hanno leggi violente come la canicola e come i raggi del sole di mezzogiorno nel periodo di Tammuz (nel pieno dell'estate)? Saranno forse condotti in mezzo alle greggi dei discendenti di Esaù e di Ismaele, che al Tuo culto uniscono l'adorazione degli idoli?". "Se non lo sai, o bella tra le donne, segui le orme del gregge e pascola i tuoi capretti presso le dimore dei pastori" (*ibid. 1,8*)

Targum - "Il Santo, benedetto Egli sia, replicò a Mosè il profeta, dicendo: se l'Assemblea d'Israele, che è paragonata ad una bella fanciulla e verso la quale l'animo Mio si muove sempre a pietà, desidera essere liberata dalla schiavitù, il suo cammino sia sempre sulla strada dei giusti, la preghiera sia sempre sulla bocca dei suoi capi e delle sue guide in ogni tempo, educi i suoi bambini, paragonati a piccoli capretti, a rifugiarsi presso la Casa di Studio e la Sinagoga. Allora da questi meriti riceverà

sostentamento nell'esilio, fino a quando manderò il Re Messia che amorevolmente la guiderà verso la sua dimora, il Santuario che Davide e Salomone pastori d'Israele, costruirono per lei". Il *Targum* coglie in questi due versetti un breve ma intenso dialogo tra Mosè, prossimo a concludere la sua vita terrena e il Signore. Alla domanda ansiosa del profeta sulla sorte del popolo d'Israele nel lungo e doloroso destino d'esilio che lo attende, il Signore rassicura e conforta il profeta, raccomandando la preghiera e l'educazione dei figli allo studio dei testi sacri quale mezzo per attendere il tempo misterioso – perché a Lui solo noto – della redenzione, quando Egli manderà il Messia per radunare il popolo e riportarlo a Gerusalemme, alla sacra dimora che per la prima volta era stata edificata dai re Davide e Salomone.

L'interpretazione allegorica è stata naturalmente seguita da Rashì (iniziali di Rabbi Shelomo ben Izhak), il più grande esegeta biblico medievale, che tuttavia si preoccupa anche di spiegare il significato letterale delle parole. Nella sua introduzione al commento del Cantico, Rashì scrive che il testo è stato composto dal re Salomone, che vide in spirito profetico la sorte di esilio e di sofferenze che sarebbe toccata al suo popolo e con questa stessa preveggenza ispirata si dispose a descrivere i sentimenti che i figli d'Israele avrebbero provato nel triste tempo avvenire. Lo stesso esegeta ritiene quindi che il Cantico si sviluppi come il nostalgico lamento di una donna che si trova in condizione di desolata solitudine, paragonabile alla vedovanza, il marito è vivo ma si è allontanato da lei e pare averla abbandonata, lei con toni accorati ne rimpiange l'amore; l'amato tuttavia non l'ha ripudiata, le rammenta le colpe che hanno determinato il distacco e la consola, promettendole che un giorno

ritornerà. Con questa chiave di lettura, Rashì utilizza i *midrashim* degli antichi Maestri secondo un proprio metodo di scelta e di sistemazione, sviluppando l'interpretazione allegorica come un dialogo accorato che si intreccia tra il popolo d'Israele sofferente nell'esilio e il Signore; attraverso questo dialogo vengono tratteggiati gli episodi principali della Torà e della Bibbia e gli eventi drammatici che hanno segnato la distruzione del Santuario e la dispersione dei figli d'Israele. Il popolo ricorda con intensa nostalgia il tempo in cui godeva dell'espressione di amore dell'Eterno, ripensa alle Sue promesse, riflette sulle proprie colpe; da parte dell'Eterno giungono parole di memoria per i meriti che Israele aveva un tempo manifestato, meriti che appaiono nel testo simboleggiati dai tratti di leggiadra bellezza con cui viene descritta la giovane, l'Eterno rassicura Israele che il ricordo non allude a un'esperienza definitivamente conclusa bensì ad una situazione critica che necessita di pieno e sincero pentimento da parte del popolo d'Israele affinché le antiche promesse di redenzione, che non sono decadute, possano invece trovare la loro completa realizzazione. I dialoghi nei quali la protagonista si rivolge ad altri soggetti, ricordati nel Cantico con l'appellativo di "*figlie di Gerusalemme*", alludono, secondo Rashì, al confronto che si sviluppa tra Israele e gli altri popoli, il riferimento a Gerusalemme allude alla dimensione universale, luogo di riferimento per tutte le nazioni, che la città sacra al Signore è destinata ad assumere. L'esegeta legge in questi dialoghi la volontà di Israele di ribadire la propria fedeltà al Signore e alle Sue promesse, respingendo quindi le sollecitazioni, ora provocatorie ora suadenti, con le quali altri popoli cercano di indurla a convergere verso fedi diverse, in considerazione dello stato di abbandono in cui

versa. Nelle trame di questa interpretazione, relativa al confronto d'Israele con altri popoli, è possibile scorgere lo sforzo del grande Maestro di affidare alle parole del Cantico il compito di porgere parole di conforto e di rafforzamento nella propria fede alle comunità ebraiche, che in quell'epoca (Rashì vive in Francia tra il 1040 e il 1105) già si trovavano a soffrire gravemente per le violenze connesse al passaggio dei Crociati.

Tanto il *midrash* quanto Rashì e altri esegeti biblici medievali condividono l'interpretazione dell'amata come figura collettiva, quale allegoria del popolo ebraico; vi sono tuttavia altri commentatori che la interpretano come simbolo dell'anima dell'uomo devoto che anela al più intenso legame con l'Eterno. Anche questa linea di interpretazione sviluppa alcuni accenni che già si trovano in altri passi biblici (Isaia 26,8; Salmi 63,2), la troviamo espressa con particolare enfasi da Maimonide: "Come si manifesta questo amore (per D.O) così profondo e appropriato? Quando si ama il Signore di un amore così intenso e travolgente che l'animo stesso ne è pervaso e permeato, tanto da sembrare di essere costantemente quale uomo malato d'amore, come folle d'amore al punto da non riuscire a liberare la mente dal pensiero fisso della donna amata, fino a pensarla in ogni istante, anche sedendosi ed alzandosi, mangiando e bevendo... A questo amore così travolgente alludeva (il re) Salomone nel verso "Poiché io sono malata d'amore" (2,5) e tutto il Cantico dei Cantici non è altro che allegoria di questo amore così intenso" (*Maimonide, Hilkhot Teshuvà, Norme sul Pentimento, 10,3*).

Limitandoci, per la complessità del tema, ad un semplice accenno, si può ricordare che nell'interpretazione mistica della Kabbalà, l'amore descritto nel Cantico allude all'anelito che

tutto il creato manifesta verso il Creatore, ci riporta quindi il desiderio del mondo, nelle sue molteplici espressioni e dimensioni che la mistica gli riconosce, di ricongiungersi alla Fonte da cui è stato generato e da cui si è separato.

Una diversa e originale linea interpretativa è stata sviluppata da un grande Rabbino vissuto in Ucraina nel 19° secolo, Meir Levush ben Jekhiel Michael Weiser, noto con l'acronimo di Malbim; secondo questo Maestro, il Cantico rappresenta in forma allegorica la lotta costante che si svolge nel corso della vita tra l'anima, da un lato, che è la parte pura e spirituale, che cerca di rivolgere l'uomo verso l'amore di D.O, e il corpo, dall'altro, che tende invece ad indirizzare verso i piaceri e i godimenti più materiali. Questa incessante tensione viene rappresentata nel cantico attraverso una vicenda narrativa in cui un potente sovrano, il re Salomone, si invaghisce di una giovane e bella fanciulla, la prende e la tiene prigioniera nel suo palazzo, questa però rifiuta il suo amore e più volte cerca di fuggire per ritrovare il suo amato; per quattro volte viene riportata nella prigione dorata del re, ma infine la quinta volta riesce a sfuggire definitivamente: nell'allegoria l'ultima fuga rappresenta la conclusione della vita terrena e il ritorno dell'anima all'amata Sorgente. Il senso figurato è infatti la vicenda dell'anima che proviene dall'Eterno e che desidera ardentemente ricongiungersi con la fonte del suo amore ma è tenuta prigioniera nel corpo che cerca di sottometterla con la forza dei suoi ardenti ed insaziabili desideri. Il re Salomone sembra rappresentare in modo esemplare il contrasto tra corpo e anima, per la sua particolare vicenda personale narrata nel Libro biblico dei Re, con un contraddittorio percorso di vita ondeggiante tra anelito di sapienza, esperienze di fede e di spiritualità, da un lato, e dall'altro

la ricerca della ricchezza, della gloria, i piaceri dei sensi, come pure appare nel Libro dell'Ecclesiaste (*Kohélet*) a lui attribuito. Una lettura del Cantico quale fonte di incomparabile ardore di fede è stata sviluppata da un altro grande Maestro di epoca contemporanea, Rav Avraham Izhak Cohen Kook (1865–1935, Rabbino Capo in Terra d'Israele durante il Mandato britannico), il quale sottolinea anche, con particolare enfasi, le straordinarie doti spirituali di Rabbi Akivà, che, come è stato ricordato, gli permisero di esprimersi con assoluta incontenibile convinzione, sul carattere di massima santità del *Shir Ha-Shirim*. Nella introduzione al suo commento sul *Shir Ha-Shirim*, Rav Kook scrive fra l'altro: "C'è un amore per il Signore, benedetto, che nasce dal riconoscimento dello splendore del creato e che scaturisce dalla stessa bontà che l'Eterno riversa in abbondanza su tutte le creature; un'altra espressione dell'amore per il Signore è quella che l'anima avverte nel proprio intimo verso il bene completo, assoluto; proprio quest'ultima espressione di amore di D.O è quella più importante ed è più preziosa di quella che scaturisce dalla contemplazione del mondo reale, per esprimerla abbiamo bisogno di tutte le straordinarie immagini rappresentate nel Cantico. Per questo (è stato insegnato da rabbì Akivà): "Tutto il mondo non vale quanto il giorno in cui è stato dato ad Israele il Cantico". "Ci fu un uomo (si riferisce a Rabbì Akivà) di così grande levatura in grado di stimare nella giusta misura anche il sentimento di amore individuale nella sua purezza, in grado di provare l'amore naturale e puro, l'amore illuminato per il suo popolo e l'amore colmo di santità e splendore per l'Eterno, come un edificio che tende verso l'alto a cui allude il verso del Cantico: " Il tuo collo è come la Torre di David, eretta come punto di riferimento" (*Cantico 4,4*)

La completezza dell'uomo – il concetto qui sviluppato da Rav Kook – scaturisce dalla capacità di armonizzare tutte le espressioni dell'animo, in modo che si manifestino in forma coordinata e ciascuna nella giusta misura, solo così può mantenersi eretto "l'edificio", la stessa vita dell'uomo rivolta verso D.O, a cui allude il passo del Cantico citato da Rav Kook. Secondo il Rav, Rabbì Akiva ben Josef, rappresenta il più elevato esempio di questo armonico sviluppo del sentimento di amore, da quello naturale dell'uomo per la propria amata, alla dedizione illuminata al proprio popolo, fino alle massime espressioni dell'amore di D.O. Rabbì Akivà riuscì a comprendere che l'amore naturale è – afferma Rav Kook – "Come una goccia dal mare, come una scintilla da una colonna di fuoco, come una lettera di un libro enorme" rispetto all'incommensurabile sentimento di amore che l'anima è in grado di provare verso D.O. "Solo lui – prosegue ancora il Rav – solo colui il quale, mentre gli laceravano la carne con uncini di ferro, fu in grado di esclamare "Per tutti i giorni della mia vita mi addoloravo al pensiero di quando avrei avuto la possibilità di adempiere al comandamento di amare D.O "con tutta la tua anima", trovando ancora la forza (di pronunciare le sacre parole "Ascolta Israele, l'Eterno è il nostro D.O l'Eterno è Uno) prolungando la parola "Echad – Uno" fino a quando venne a mancare, solo lui poteva affermare che "Tutto il mondo non vale quanto il giorno in cui fu dato ad Israele il Cantico, perché tutti gli scritti (della Bibbia) sono espressione di santità ma il Cantico rappresenta il sommo della santità." L'interpretazione allegorica del Cantico, particolarmente nei passi che alludono all'uscita dei figli d'Israele dalla schiavitù in Egitto, è certamente alla base anche della prescrizione (Soferim 14,18) che ne stabilisce la lettura in occasione

della festa di Pesach, in cui si ricorda la miracolosa liberazione del popolo d'Israele; secondo alcune tradizioni il testo viene letto a conclusione della cerimonia rievocativa del Seder, che ha luogo la prima sera della festa (fuori d'Israele anche la seconda sera), altre usanze collocano la lettura in altri giorni di questa festa solenne. Il legame tra il Shir Ha-Shirim e la festa di Pesach si deve inoltre ad alcuni passi che descrivono la conclusione dell'inverno e l'inizio della primavera, che è la stagione in cui ricorre questa solennità. La lettura simbolica del sentimento d'amore descritto nel Cantico, come legame tra l'Eterno e Israele, ha dato luogo alla diffusa tradizione di leggere questo testo come introduzione alle preghiere di accoglienza del Sabato, al tramonto del venerdì, quando l'inizio della giornata di festa dello Shabbat è inteso simbolicamente come l'incontro mistico dello sposo – Israele – con la sposa, che è rappresentata dalla stessa giornata del Sabato ebraico.

Al di là delle letture liturgiche, il testo del *Shir Ha-Shirim*, con i suoi accenti così intensi e struggenti, nell'interpretazione allegorica è una straordinaria fonte di riferimento per chi ricerca risposte agli interrogativi, sempre ardui e inquietanti, che la realtà pone a chi cerca di interpretarla in una prospettiva di fede. A questo proposito, concludendo questa sintetica panoramica sul Cantico, riprendo alcuni spunti di una poderosa riflessione sviluppata da un grandissimo Maestro contemporaneo, rabbino e pensatore, Josef Dov Beer Soloveitchik. Nel contesto di un intenso scritto dedicato al problema della sofferenza dal punto di vista della fede ebraica, Rav Soloveitchik ha svolto una lettura di assoluta concreta attualità del Cantico, soffermandosi particolarmente su uno dei passi più struggenti e drammatici, quello in cui l'amato bussa insistentemente alla

porta dell'amata ma questa, già coricata per la notte, indugia ad aprire con vari pretesti e quando finalmente si dispone a schiudere l'uscio scopre che l'amato si è allontanato, è scomparso, la ricerca si rivela in quel frangente vana e fonte di altre sofferenze (Cantico 5, 2-8). La riflessione si ricollega al titolo stesso dell'opera, che è costituito proprio dalle parole iniziali del passo del Cantico "*Kol Dodì dofek – Ascolta, il mio Amato bussa*". Rav Soloveitchik intende il "bussare" da parte dell' "*Amato*" – l'Onnipotente – nel concreto della storia contemporanea, come i segni del Suo intervento che si manifesta alla "amata" – il popolo d'Israele nella "caligine oscura di una notte attraversata dai terrore di Majdanek, Treblink e Buchenwald, una notte di camere a gas e crematori, una notte di totale nascondimento divino, una notte preda del demone del dubbio e della distruzione ..." Rav Soloveitchik ha scorto sei "rincocchi" alla "porta dell'amata", sei segni manifesti che D.O Onnipotente era intervenuto nel corso degli eventi, particolarmente connessi alla nascita dello Stato d'Israele, attraverso l'imprevedibile decisione favorevole in tal senso, accolta con ampia maggioranza nel consesso delle Nazioni Unite, attraverso il superamento della guerra d'indipendenza da parte delle truppe del neonato Stato ebraico, allora assolutamente sguarnite, attraverso le conseguenze che questo evento epocale ha avuto per restituire dignità e autocoscienza al popolo ebraico martoriato, per consentire ad ogni ebreo che lo desidera a stabilire la sua vita in Israele, per smentire la credenza teologica che dava il popolo ebraico come definitivamente abbandonato dal Signore (Cfr. Josef Dov Beer Soloveitchik, "*Kol Dodì dofek – Ascolta! il Mio Amato Bussa*", traduzione dall'inglese e cura di V. Robiati Bendaud, Ed. S.Belforte, 2017, Livorno, pagg. 57-70). A proposito di

questa interpretazione di Rav Soloveitchik sul passo del Cantico, scrive Riccardo Di Segni nella postfazione al testo: *“L’amato che bussa alla porta è D.O stesso che ti viene a cercare e l’occasione non deve essere rovinata e fatta sfuggire. Ma cosa succede se si intende che l’amato che bussa alla porta non è più solo il D.O dell’antica storia d’Israele, ma il D.O che si nasconde nei grandi e terribili eventi del 20° secolo, che coinvolgono il popolo ebraico, offrendo finalmente una mano consolatoria? Ecco che l’esegesi tradizionale tracima nella realtà quotidiana, con tutti i rischi che questo passaggio comporta. Sono i rischi che affrontò con determinazione e coraggio il saggio di rav Soloveitchik, fornendo una chiave di lettura in cui c’era assoluta continuità con le fonti ma al tempo stesso un salto audace nel presente”* (Ibid. pag 129).

Il poema d’amore del Shir Ha-Shirim continua ad accompagnare e ad interrogare la fede e la storia del popolo ebraico.

Q

Mons. Gianantonio
BORGONOV

COMMENTO

CANTICO DEI CANTICI: IL «SANTO DEI SANTI» DELLE SCRITTURE DI ISRAELE

Vi è un singolare *paradosso*. Da una parte, il *Cantico* è molto simile alla lirica amorosa egiziana del periodo chiamato «amarniano» (nel Nuovo Regno, 1350-1280 aev); dall'altra, è un testo che, per ragioni linguistiche, difficilmente è databile prima del periodo ellenistico o al massimo, della fine dell'epoca persiana (332 aev). Se da una parte infatti i poemi egiziani sono notevolmente simili al *Cantico* e ne sono il vero e unico parallelo per elementi formali e per motivi letterari, dall'altra parte molte ragioni spingono verso una datazione posteriore. È vero che, trattandosi di poesia amorosa, si potrebbero trovare mille analogie in ogni letteratura¹ oppure addurre composizioni, che – per alcuni aspetti – possono essere considerate paralleli o fonti.² Questo però non rende ragione della singolarità del *Cantico*.

Il *Cantico* è, a mio parere, un ottimo esempio di che cosa significhi nell'antichità la scrittura di un testo in relazione alla sua *fissazione*. Tra il momento della creazione di un'opera e la sua fissazione in *scrittura* può correre un lungo lasso di tempo, anche più di mille anni. Effettivamente il *Cantico* è stato *messo in iscritto* nel periodo ellenistico; tuttavia, non nasce in quel contesto. Il contesto più adeguato a comprendere la natura di questa lirica amorosa rimane la poesia egiziana del periodo amarniano o immediatamente successivo. Analogamente al Mosè

1 Si veda P. HAIËT, *Dieu et ses poètes à travers le bouddhisme, le christianisme, l'hindouisme, l'islam, le judaïsme, et la poésie de tous le temps*, Desclée de Brouwer, Paris – Tournai 1987.

2 Alludo, ad es., a Teocrito (ca 324 – ca 250), considerato l'iniziatore della poesia bucolica.

dell'esodo (e soprattutto Dt 32!), anche il *Cantico* sarebbe stato portato dalla tradizione viva del gruppo J e da essa gelosamente custodito, come scrigno che fonda l'identità di Israele. La *memoria fondatrice*, che nel momento deuteronomico permette di comprendere la dialettica tra formazione dell'identità di Israele e ricostruzione del passato, nella sua duplice valenza di innovazione e di tradizione, va invocata anche a proposito di questa singolare opera lirica all'interno del canone biblico.

In effetti, solo l'originaria e fondamentale presenza nell'eredità religiosa di Israele sin dalle sue origini può spiegare la sorprendente appartenenza del *Cantico* alle Sacre Scritture. Sarebbe ben difficile spiegare come in un certo momento il *Cantico* sia potuto esser stato accolto tra i libri sacri. Molto più verosimile il contrario: che cioè da sempre, prima ancora dell'esistenza di un corpo di Sacre Scritture, il *Cantico* sia appartenuto al patrimonio religioso di Israele.

Ciò sembra confermato da quanto si riesce a intravedere da un punto di vista storico. Nella tradizione giudaica infatti, come appare dalla presa di posizione di Rav Akiba (morto nel 135), il problema non fu mai di giustificare l'introduzione del *Cantico* fra i libri sacri, ma di metterne in discussione – e, di contro, poi di difenderne – per qualche motivo la sua appartenenza:

R. Simeon ben-Azzai disse: «Ho ricevuto dai settantadue anziani quando nominarono R. Eleazar ben-Azariah capo della Jeshivà questa tradizione: che il *Cantico* e *Qobelet* rendono impure le mani». R. Akiba disse: «Dio ce ne scampi! Nessuno in Israele è mai stato contrario al fatto che il *Cantico* renda impure le mani, poiché il mondo intero non vale quanto il giorno in cui Dio ha dato il *Cantico* a Israele; poiché tutti i *K'tùbim* sono san-

ti, ma il *Cantico dei Cantici* è il santo dei santi. Quindi, se ci fu una disputa, essa riguardò solo *Qobelet*» (m.Jad. 3,5).

Se questo è vero, non è che la canonizzazione del libro presupponga la sua interpretazione allegorica; ma, al contrario, l'allegorizzazione sarebbe stata una via semplificata, per poter serbare la dignità di «libro che sporca le mani» (cioè: «libro sacro»), dignità che il *Cantico* ebbe “da sempre”.

ALLEGORIA O SIMBOLO?

Le tradizioni giudaica e cristiana si trovano concordi nell'interpretare il *Cantico* come *allegoria* dell'amore del SIGNORE per Israele oppure di Cristo per la sua Chiesa. La via allegorica è, in via di massima, la preferita in entrambe le tradizioni interpretative. Il rapporto di Israele con il SIGNORE è letto a partire dall'amore dei due partner, descritto dalla poesia del testo.

Ma il limite dell'allegoresi sta proprio nell'abbandonare troppo presto il significato *letterale* del testo, per la fretta di raggiungere il significato *superiore (o più profondo)*. L'allegoria lega in modo fisso il ruolo, sclerotizzando il valore poetico del testo: Israele è il *partner* femminile del rapporto e il SIGNORE il *partner* maschile. E il tipo di rapporto che Israele, partner femminile, ha con il SIGNORE, partner maschile, è assunto dalla relazione maschio-femminile del rapporto coniugale. Per evitare che l'allegoria diventi un'immagine impropria del SIGNORE, essa è mantenuta solo per questo mondo. Nel mondo futuro, anche Israele potrà assumere la caratterizzazione maschile, anzi potrà riassumere pienamente quell'originaria umanità che è maschio- femminile insieme.

Nonostante i molti spunti interessanti, soprattutto per i rimandi

intertestuali con gli altri testi canonici, l'*allegoresi* non è la migliore via interpretativa, a ragione della sua estrinseca giustapposizione di un significato che quasi totalmente ignora la *littera* del testo. Al contrario, è sostando proprio nella *littera* che bisogna cercare un senso che permetta di comprendere quel *valore simbolico* che è già dato a livello letterale. In certo modo, si deve dire che la via allegorica, sia pure attraverso un'interpretazione semplificata dei "due ordini", ha permesso al prezioso libretto del *Cantico* di non perdere la sua profonda sublimità, evitando di essere mortificato e ridotto al solo significato erotico.

È necessario, però, procedere verso l'*anastasi simbolica*. In essa, le due trame – dell'amore umano e dell'amore divino – stanno *originariamente* (anche in senso cronologico!) intrecciate l'una nell'altra. L'amore «più forte della morte», vissuto dalla ragazza per il suo amato pastore, tanto unico da giungere a disprezzare la gloria di essere Šulammita accanto al re Salomone³, è *originariamente* un dramma che vuole mettere in evidenza il significato dell'amore del SIGNORE per Israele e la necessaria risposta di Israele al SIGNORE. Nel suo valore profondamente simbolico, esso esprime il bisogno di abbandonare ogni altra divinità, per aderire soltanto al SIGNORE, l'unico Dio vivo e vero (cf la trascrizione eziologica in Gn 2,24).

IL GENERE DELLA COMPOSIZIONE

I commentatori contemporanei, per la massima parte, trovano nel *Cantico* una raccolta di epigrammi amorosi, di cui rimane tuttavia da precisare l'originario "ambito vitale": celebrazione

3 Šulammit è il femminile di Šelōmōh!

nuziale o semplici canti d'amore, sorti per varie occasioni di festa... Non ha avuto molto successo l'interpretazione mitologico-culturale di Hartmut Schmökel⁴, mentre si è forse accantonata troppo sbrigativamente la proposta drammatica, già presente – per quanto è possibile oggi ricostruirla – nel monumentale commentario di Origene (185-254) e avanzata anche da Franz J. Delitzsch (1813-1890), acclamato come il miglior ebraista di ogni tempo. La sua solida formazione filologica gli ha permesso di giungere a conclusioni ancora oggi valide, o almeno meritevoli di discussione. La sua suddivisione in sei atti presuppone una determinata lettura drammatica dell'insieme, che tuttavia non può essere dedotta esclusivamente dalle parole esplicite del «libretto», esattamente come capita anche per i «libretti» delle opere liriche moderne o contemporanee.

Un'attenzione alla composizione drammatica d'insieme è stata sollecitata negli ultimi anni da più parti. Tra costoro merita di essere evidenziato Hans Josef Heinevetter⁵, in quanto egli non si limita a cercare le corrispondenze all'interno del testo, ma – a partire da esse – osa spingersi sino alla loro interpretazione globale. Ma è soprattutto una meticolosa analisi filologica a convincere che il *Ct* è in realtà un «libretto», in analogia ai libretti delle opere liriche della nostra tradizione musicale.

In un libretto di opera lirica, non è narrata con precisione l'intera trama del dramma, ma a partire da tutti i particolari, si può – almeno in parte – ricostruire la vicenda presupposta per poter

4 H. SCHMÖKEL, *Heilige Hochzeit und Hoheslied* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 32), F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1956, 15.

5 H. H. J. HEINEVETTER, "Komm nun, mein Liebster, dein Garten ruft dich!". *Das Hoheslied als programmatische Komposition* (Bonner biblische Beiträge 69), Athenäum, Frankfurt am Main 1988.

comprendere le singole scene dell'opera. Sono molte e convincenti le ragioni che sostengono l'ipotesi di una trama unitaria della composizione: *a)* appellativi, formulari o modismi, che rimangono fissi per i personaggi; *b)* inclusioni decisive tra l'inizio e la fine o anche semplici riprese fra *due parti* del dramma; *c)* la cesura dopo Ct 5,1, che tra l'altro è già attestata nei *s'dārīm* sinagogali ed è effettivamente un punto nevralgico nel dramma; non come centro materiale, ma come chiusura del primo atto, venendo così a separare due atti equilibrati e ben bilanciati; *d)* la distribuzione della partitura a diversi personaggi e su piani diversi. Non vi è in scena soltanto un "lui" e una "lei", in quanto vi sono anche altri personaggi, che intervengono con sfumature caratterizzanti. Per quanto è possibile intuire, vedo la presenza di sette personaggi: le donne dell'*harem*, un inservente (che potrebbe essere un eunuco o una damigella), la guardia (o le guardie) della città, il re Salomone; e infine, la protagonista, ovvero una ragazza dell'*harem*, scelta per diventare la *sûlammît*, cioè per diventare sposa del re Salomone per quel giorno: ella però ha nel cuore il suo amato pastore, che ha dovuto lasciare forzatamente quando è stata rapita a forza (o venduta?) nell'*harem* del re; nell'epilogo del dramma, fanno la loro decisiva comparsa i fratelli della protagonista, i quali hanno venduto la sorella all'*harem* o comunque pensano di trarre profitto dal fatto che ella si trovi lì, e l'amato pastore, ovvero l'unico e grande amore della protagonista.

La verifica convincente della correttezza dell'ipotesi è proprio il risultato ottenuto; letto in questo modo, il *Cantico* assume unitarietà e tanti particolari apparentemente dispersi si assemblano in perfezione drammatica.

Ecco dunque come sarebbe la struttura del libretto:

INTESTAZIONE: 1,1

ATTO PRIMO (1,2 – 5,1)

- Introduzione: Nell'harem (1,2-4)
 Prima scena: competizione femminile (1,5 – 2,7)
 Seconda scena: ricordi e desideri (2,8-17)
 Terza scena: il sogno (3,1-5)
 Quarta scena: l'arrivo di Salomone (3,6-11)
 Quinta scena: preparativi (4,1-7)
 Sesta scena: l'incontro (4,8 – 5,1)

ATTO SECONDO (5,2 – 8,14)

- Prima scena: il sogno diventa un incubo (5,2-8)
 Seconda scena: la bellezza dell'amato (5,9 – 6,3)
 Terza scena: ultimi ritocchi (6,4-12)
 Quarta scena: danza (7,1-6)
 Quinta scena: consumazione (7,7 – 8,4)
 Sesta scena: inno all'amore invincibile (8,5-7)

Conclusione: Fuori dall'harem: i fratelli, la ragazza, l'amato e Salomone (8,8-14)

Commento questa scarna struttura con un breve schizzo della trama, più per stuzzicare la volontà del lettore di accostare subito il testo che per chiarire dettagliatamente l'ipotesi.

Il primo atto si apre con una scena di ballo tra le donne dell'*harem* di re Salomone, il quale – dice 1 Re 11,3 – aveva «settecento principesse per mogli e trecento concubine». Si spiega così il fraseggio staccato e di contenuto disimpegnato. A questo punto, nella *prima scena*, fa la sua entrata la protagonista, che si presenta fuggacemente, ma con precisione. Ella è una ragazza del contado, custode di vigne. I suoi fratelli hanno litigato e forse proprio a riguardo della sua “vendita” all'*harem*

del re; o forse – seconda possibile variante della trama – essendo stata rapita dalle guardie del re, i fratelli hanno litigato circa il modo di pretendere dal re un risarcimento per la sorella sequestrata nell'harem. Questa seconda possibilità spiegherebbe meglio il sogno, che ritornerà per due volte nel racconto successivo della ragazza (in Ct 3,1-5 e 5,2-8) e diventerà quasi un incubo. La cosa importante che appare è comunque che i fratelli sono interessati al lato economico della faccenda: il finale del dramma, con l'inno all'amore invincibile, è anticipato da questa precisazione.

Già dal primo intervento delle «figlie di Gerusalemme» nei riguardi della ragazza (Ct 1,8) si capisce che in loro vi è molta invidia. Ciò permette di ipotizzare che sia la protagonista colei che è stata scelta come sposa per il prossimo “matrimonio” con il re. Accanto alla protagonista, vi è un inserviente. Il suo compito è di preparare la ragazza per l'incontro con il re che sta per venire. Potrebbe essere un eunuco oppure una damigella: il libretto non permette di precisare, sebbene una figura maschile, nonostante tutto, sembri essere più “in situazione” (cf il paragone di Sir 30,20). In ogni modo, è necessario precisare un tale personaggio, perché le sue parole che elogiano la bellezza della ragazza sono funzionali, quasi professionali, e non cariche di eros, come saranno le parole attribuite all'amato. La ragazza però sta pensando solo al suo amato pastore. Le sue parole mostrano quanto ella sia estraniata rispetto a quanto sta accadendo intorno a lei. E dopo aver sognato di essere con il suo, la ragazza chiude il suo discorso con un ritornello, molto importante nell'economia del dramma, ma purtroppo difficile da tradurre. Esso occorre due volte nel primo atto (2,7; 3,5) e due volte nel secondo (5,8; 8,4), con una variazione di rilievo nella terza ripetizione.

La *seconda scena* fa capire chi sia veramente la persona amata, a cui la protagonista si sente legata: sono dei ricordi, che si

trasformano subito in desiderio impellente. Ma attenzione: il *dôdi*, l'amato di cui si parla, non è presente; è solo descritto da colei che lo ama e lo rende descrittivamente presente, nonostante la lontananza. Ella si immagina che l'amato giri intorno alla casa dell'*harem*, spiando tra le grate del patio, e che le parli finalmente... In questo intervento della protagonista, è risuonata una confessione d'amore (2,16), che, con leggere variazioni sarà riascoltata in Ct 6,3 e 7,11 (dopo la "fuga" dall'*harem*, in 7,10b, la confessione diventa un grido con una variante stupenda: *'āni l'dôdi w'ālay t'sûqātô* «io sono per il mio amato e in me è la [mia] brama per lui»).

A questo punto, vi è una sosta su un "notturno", con la descrizione di un sogno (terza scena), che sarà ripreso più avanti, all'inizio del secondo atto (Ct 5,2-8), con toni più cupi, quasi trasformato in incubo. Forse è da considerarsi la scena più importante dal punto di vista della ricostruzione della vicenda della protagonista: il momento in cui la ricerca dell'amato si trasforma in rapimento e reclutamento nell'*harem* del re, contro la volontà della ragazza... In questa prima evocazione, però, il sogno si conclude in modo positivo, anticipando l'unione d'amore con il pastore amato, che in realtà si darà solo alla fine. Ma non c'è più tempo di indugiare. La sentinella annunzia l'arrivo del corteo regale con la lettiga del re.

La *quarta scena* è arricchita dalla descrizione del baldacchino di Salomone. Si noti che si parla del *legname del Libano*: è un indizio importante per decifrare in seguito il senso dell'invito rivolto alla protagonista di «uscire dal Libano» (Ct 4,8). Vedremo subito che anche in quel passo non si allude direttamente alla regione geografica, bensì al palazzo dell'*harem*, così chiamato per il fatto che fosse costruito con legname proveniente dal Libano.

L'attacco della *quinta scena* si contrappone alla scena precedente, con un procedimento che potremmo definire di avvici-

namento simmetrico. L'arrivo di Salomone è stato già descritto nella scena precedente. Ora l'obiettivo viene di nuovo puntato sulla ragazza, e così si comprende che ella si sta preparando per essere presentata al re. Anche le parole di Ct 4,1-7 vanno attribuite all'insergente dell'harem: ancora vi è una descrizione della bellezza della ragazza, ma la ragazza non vi presta attenzione: ella segue i propri pensieri e il desiderio di poter vivere l'amore con il proprio amato pastore. La descrizione non è passionale, ma quasi oggettiva. Il primo atto si conclude con la sesta scena, degna della migliore opera lirica. Davanti alla ragazza che si presenta a lui, il re Salomone rimane colpito dalla sua bellezza, ne pregusta il godimento d'amore, e manifesta così il suo placet, perché la festa possa iniziare. Il re non percepisce il dialogo interiore della ragazza e con gioia mista a regale arroganza invita tutti alla festa: «Mangiate, amici, bevete, / e inebriatevi di amori!» (Ct 5,1b). E con questo gran finale si chiude il primo atto del dramma.

Con un registro diametralmente opposto, si apre il secondo atto con la prima scena. Un altro notturno e un sogno già parzialmente raccontato: un incontro d'amore, bruscamente interrotto, e l'incubo di essere braccata da guardie, che non solo l'hanno incontrata durante la ronda, ma l'hanno anche picchiata e reclusa! La narrazione del sogno si conclude con quel ritornello, che è già stato ricordato, singolare rispetto alle altre occorrenze per alcune variazioni: «Vi scongiuro, figlie di Gerusalemme, se trovate il mio amato...» (Ct 5,8).

La *seconda scena* è da collegare direttamente al sogno-incubo, ma bisogna distinguerla dalla precedente, per distinguere il sogno dal dialogo. Il richiamo però con la scena precedente rimane importante. Per questo, la prima domanda delle donne dell'harem (Ct 5,9) è una risposta alla supplica della ragazza, con cui si è chiusa la narrazione precedente.

Si deve supporre, sulla base dei pochi elementi evidenziati dal

“libretto”, che Salomone sia ormai entrato nell'*harem* e si sia giunti al momento della festa nuziale, verosimilmente composta da un pranzo, danze e alla fine il momento d'amore in alcova. Urtata dalle parole delle «figlie di Gerusalemme», la ragazza risponde cantando la bellezza del suo amato pastore e mettendo in evidenza soprattutto la sua forza fecondatrice (Ct 5,10-16). La provocazione non finisce qui. Le insinuazioni sulla fedeltà di lui si fanno dure. Di fronte a queste allusioni malevole, la ragazza confessa ancora una volta la sua decisione di essere solo per il suo amato, sapendo con certezza di essere corrisposta da questo amore unico.

Siamo ormai agli ultimi preparativi (6,4-12: *terza scena*): sono gli ultimi ritocchi per la ragazza che deve entrare a pranzare con il re, danzare davanti a tutti e poi finalmente ritirarsi con lui nell'alcova. L'inserviente cerca di completare nel miglior modo possibile il suo compito, lodando ancora la bellezza della “sua” ragazza. Ma ella, in modo deciso, confessa il suo progetto, ormai deciso: «Non voglio avere rapporti con il re» (Ct 6,12). La *quarta scena* attacca con la danza ormai avviata (7,1-6), che porta a una stupenda descrizione del corpo dell'amata. Poi, la danza si chiude e le musiche si smorzano nel silenzio dell'alcova.

Con la *quinta scena* (7,7 – 8,4), Salomone si trova solo con la sua nuova sposa. La bellezza della pagina e l'abilissima scelta drammatica fa scivolare in modo impercettibile le parole di adulazione di Salomone nell'orgoglioso diniego della ragazza in Ct 7,10b: molti commentatori hanno già notato essere diviso da un'importante cesura. Ma vi è molto di più: la ragazza abbandona Salomone nel suo baldacchino e fugge via dall'*harem*, andando ad unirsi al suo vero amore.

Sul presupposto di questo incontro si apre la *sesta scena*, con l'«inno all'amore invincibile». È ancora la guardia, quella che aveva annunciato l'arrivo di Salomone, a dare l'annuncio

dell'entrata dei due amanti, finalmente riuniti e abbracciati. Ma è subito la ragazza a prendere la parola e a cantare il *cantico del suo unico amore* (Ct 8,6-7).

La *conclusione* del dramma (Ct 8,8-14) – prima di congedare il pubblico – chiarisce alcuni punti che erano rimasti oscuri. I fratelli, già ricordati nel primo intervento della ragazza, confessano il loro meschino progetto di voler guadagnare il più possibile dalla sorella, sia se fosse rimasta vergine (“muro”), sia se avesse perso la sua verginità (“porta”). Davanti alla loro sfrontatezza, la ragazza conferma di essere stata “muro” davanti a Salomone e di essersi lasciata in pace con lui (Ct 8,10). Anche il pastore amato ha qualcosa da dire a riguardo del passato, mettendosi a confronto nientemeno che con Salomone: allude al *diritto del re* di avere più mogli, rispetto al suo unico e indivisibile amore. Vuole ammonire però la sua sposa a riguardo del futuro, manifestandole la preoccupazione per una vita agreste, da condividere con i suoi «compagni» (Ct 8,11-13).

L'ultima parola è lasciata alla ragazza. Non poteva che essere così, visto che proprio attorno a lei si è snodata l'azione e su di lei si sono avute le prese di posizione degli altri personaggi. Ella, ritornando al desiderio esplicitato in Ct 2,17, invita il pastore amato a fuggire via, per poter vivere il loro progetto di amore unico, lungi da ogni rischio. I «balsami» (al plurale) non sono allusioni erotiche, ma ancora una volta evocano quella natura libera, che cresce fuori dalla città, nelle zone libere e desertiche, quelle in cui ha vissuto insieme al suo amato pastore, prima di essere cooptata per l'*harem* del re, e che tornare ora abitare insieme a lui (cf Ct 1,7. 13. 16. 17).

UN “LIBRO DI FUOCO”

Il *Cantico dei Cantici* è davvero un libro di fuoco, ma anche probabilmente il libro più intrigante del Primo Testamento⁶. Eppure, la sublime bellezza della sua poetica è stata positivamente apprezzata in tutta la tradizione esegetica, giudaica o cristiana che sia, in modo davvero sorprendente. Per la tradizione giudaica, basti questo passo di *b.Sanh. 101a*:

I nostri maestri hanno insegnato: «Chi recita un versetto del Cantico e lo tratta come se fosse un canto mondano, come chi recita un versetto durante un banchetto in momento inopportuno, reca danno al mondo».

Per la tradizione cristiana, ricordo la grande Teresa nei suoi *Pensieri sull'amore di Dio*:

«Solo le anime che sentono il bisogno di trovare qualcuno che spieghi loro ciò che passa fra l'anima e Dio potranno capire quanto si soffra nel non averne l'intelligibilità. A me il Signore, da qualche anno a questa parte, ha fatto provare una grande consolazione tutte le volte che odo o leggo alcune parole del Cantico dei Cantici di Salomone, al punto che – senza intendere chiaramente il significato del latino tradotto in volgare – mi sento raccogliere e commuovere l'anima più che dalla lettura di libri assai devoti che comprendo pienamente».⁷

Teresa d'Avila è una testimone di quel lungo inverno della Chiesa Latina, durato ben quattro secoli, in cui non era con-

6 Franz J. Delitzsch l'ha definito il libro più oscuro della Bibbia.

7 TERESA D'AVILA (SANTA), *Opere complete*, a cura di L. BORRIELLO - GIOVANNA DELLA CROCE, Traduzione di L. FALZONE (Lecture Cristiane del Secondo Millennio 22), Milano, Paoline Editore Libri, 1998, 1423.

cesso leggere la Bibbia in lingua volgare, se non ai soli maschi (*viris*) e a costoro era concesso di leggerla in latino, dopo aver avuto il permesso del proprio confessore – ovvero *sub inquisitione*. Sempre S. Teresa dice, a proposito del Cantico:

«Vi sembrerà forse che certe cose del Cantico dei Cantici si sarebbero potute dire in altro modo. Non me ne meraviglierei, considerata la nostra grossolanità; ho anche sentito dire da alcune persone che evitavano di ascoltarle. Oh, Dio mio, quanto è grande la nostra miseria! Ci accade come a quegli animali velenosi che trasformano in veleno tutto ciò che mangiano: da così grandi grazie come son quelle che qui il Signore ci concede nel farci conoscere quel che prova un'anima che lo ama, mentre egli ci incoraggia a trattenerci in colloquio e a gioire con lui, non sappiamo trarre altro che paure e dare alle sue parole significati che riflettono la debolezza del nostro amore per il Signore».⁸

Ma oggi ancora più di ieri, si ha la chiara impressione di essere solo sulla soglia della comprensione di questo libro scritturistico. Basti guardare, appunto, alle opposte soluzioni che sono date a riguardo dei molti problemi interpretativi.

Basterebbe anche solo il passo di Ct 8,6-7 per fare sublime il *Cantico*. Ma, in realtà, la bellezza suscitata da queste righe di poesia, essendo il vertice di tutta la vicenda, dà carne e sangue all'acme poetico e teologico raggiunto:

8⁶ Mettimi come sigillo sul tuo cuore,
come sigillo sul tuo braccio: ⁹

8 *Ivi*, 1425s.

9 O anche «sulla tua discendenza? La totalità presupposta dal simbolo del «cuore», mi porta a scovare un'ulteriore valenza simbolica per *z'rrōd*. I lessicografi contemporanei elencano diversi passi in cui è possibile ipotizza-

amore è davvero forte come morte,
 gelosia è tenace come Še'ol;
 fiamme di fuoco sono le sue fiamme, le sue vampate!
⁷ Le acque torrenziali non possono spegnere l'amore,
 e i fiumi non lo sbaragliano.
 Se uno barattasse tutta la ricchezza della sua casa
 in cambio dell'amore,
 per lui rimarrebbe solo disprezzo.

La bellezza poetica dei due versetti è proporzionale alla loro importanza per giungere a decifrare il valore simbolico originariamente intrecciato alla vicenda del *Cantico* (si legga anche Dt 32,19-25). Anche l'esperienza teologica del *Cantico di Mosè* (di Dt 32) è iscritta nel simbolo esperienziale dell'amore umano. Ecco perché accanto al cantico "teologico" di Dt 32, vi è il *Cantico* "antropologico": esso sta a dimostrare la forza attiva della «fiamma» (rešep) suscitata dalla «gelosia/zelo» (qin'à) del vero amore umano. Questa è la forza del simbolo: l'esperienza umana porta in sé la possibilità di capire che cosa significhi rispondere all'amore che il SIGNORE ci ha donato con la totalità della risposta al suo comandamento «con tutto il cuore, con tutta la vita e con tutta la forza» (cf Dt 6,4-5). I mistici ce lo hanno dimostrato, nelle loro esperienze di Dio, come nelle loro risposte di vita.

re un emendamento e un cambio tra z'rô^{a'} «braccio» e zera' «seme, discendenza» (di certo almeno 1 Sam 2,31; Is 9,19). In Ct 8,6 non si tratta assolutamente di emendare il testo, ma si avrebbe una splendida tauriya poetica tra «braccio» e «seme/discendenza». In altri termini, la ragazza starebbe chiedendo all'amato non solo una totalità del «cuore», ma anche una cosa sconvolgente per la cultura antica: abbandonare il diritto di prendersi altre mogli e di ripudiarla a motivo della eventuale sterilità. Insomma, sta chiedendo di essere l'unica donna per il suo amato, la sola «madre terra» in cui possa svilupparsi il nome/seme del suo amato

D. Bonhoeffer l'ha ben compreso. Così ha lasciato scritto all'amico Eberhard:

«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 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 Ct 8,6!); è davvero un bene che faccia parte della Bibbia, come contrasto per 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 Calcedonese, l'uno e l'altro sono «divisi eppure indistinti», come lo sono in Cristo la natura divina e la natura umana». ¹⁰

10 D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e altri scritti dal carcere*, a cura di CHR. GREMMELS - E. & R. BETHGE, in collaborazione con I. TÖDT, Traduzione dal tedesco di A. GALLAS - M. ZANINI, Edizione italiana a cura di A. GALLAS (Biblioteca di Cultura 19 = Opere di Dietrich Bonhoeffer. Edizione critica 8), Editrice Queriniana, Brescia 2002, 411.

&

IN ITALIANO
A CURA DI
NATASCIA DANIELI

Bibliografia

DOCUMENTAZIONE UFFICIALE

I documenti ufficiali della Commissione pontificia per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo (CRRE), le dichiarazioni congiunte dell'International Catholic-Jewish Liaison Committee (ILC), le relazioni degli Incontri di Dialogo tra la Commissione della Santa Sede per i rapporti religiosi con l'ebraismo ed il Gran Rabbinato d'Israele e gli atti commemorativi sono ora tutti consultabili a partire da [questa pagina](#).

[Qui trovate il documento *Between Jerusalem and Rome Reflections on 50 Years of Nostra Aetate*.](#)

TESTI SUGGERITI

PER UN APPROFONDIMENTO PERSONALE

Bea Agostino, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Morcelliana, Brescia 2015.

Ben Chorin Shalom, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Morcelliana, Brescia 1985.

Benamozegh Elia, *Israele e l'umanità*, Marietti, Genova 1990.

Bidussa David (a cura di), *Ebraismo*, vol. II in G. Filoramo (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*, Einaudi, Torino 2008.

Bottoni Gianfranco, Nason Luigi (a cura di), *Secondo le Scritture. Chiese cristiane e popolo di Dio*, Bologna 2002.

Boys Mary C., Cunningham Philip A., Henrix H. Hermann, Sievers Joseph, Svartvik Jesper, (a cura di.), *Gesù Cristo e il popolo ebraico. Interrogativi per la teologia di oggi*, (Bible in Dialogue 5), GBPress, Roma 2012.

Buber Martin, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995.

- Busi Giulio, Greco Silvana (a cura di), *Il Rinascimento parla ebraico*, Silvana, Milano 2019.
- Capelli Piero, Menestrina Giovanni (a cura di), *Vademecum per il lettore della Bibbia*, Morcelliana, Brescia 2017.
- Capretti Francesco, De Benedetti Paolo, Stefani Piero, *La Chiesa italiana e gli ebrei. La ricezione di Nostra aetate dal Vaticano II a oggi*, EMI, Bologna 2010.
- Capretti Francesco, Paolo De Benedetti. *Della teologia e dintorni*, Pazzini, Verucchio (RN) 2017.
- Chouraqui André, *Gesù e Paolo. Figli d'Israele*, Qiqajon, Magnano (BI) 2000.
- De Benedetti Paolo, *Introduzione al giudaismo*, Morcelliana, Brescia 1999.
- Destro Adriana, Pesce Mauro, Bartolini De Angeli Lea Elena, Castellucci Erio (a cura di), *I cristiani e le Scritture di Israele*, EDB, Bologna 2018.
- Dubois Marcel J., *Israele - La spiritualità del giudaismo*, Terra Santa, Milano 2017.
- Fabris Renzo, *Gli ebrei cristiani. Sul divino confine*, Qiqajon, Magnano (BI) 2011.
- Fabris Renzo, *Uno nella mia mano. Israele e Chiesa in cammino verso l'unità*, Qiqajon, Magnano (BI) 1999.
- Ferrari Matteo – Milani Claudia, (edd.), *Il popolo di Dio*, XXXIII Colloquio Ebraico-Cristiano, Edizioni Camaldoli, Camaldoli (AR) 2013.
- Ferrari Matteo, (ed.), *Le vie del Dialogo*, Atti del XXX incontro nazionale. Camaldoli, 3-7 dicembre 2009, Edizioni Camaldoli, Camaldoli (AR) 2010.
- Filoramo Giovanni (a cura di), *Ebraismo*, Laterza, Roma-Bari 1999. Con saggi di Cristiano Grottanelli, Paolo Sacchi, Giuliano Tamani.

- Flusser David, *Jesus*, Morcelliana, Brescia 1997.
- Flusser David, *Le fonti ebraiche del cristianesimo delle origini*, Gribaudi, Milano 2005.
- Forte Bruno, *Gerusalemme. Città della pace, crocevia di conflitti*, Terra Santa, Milano 2019.
- Fumagalli Pier Francesco, *Roma e Gerusalemme*, Mondadori, Milano 2007.
- Garrone Daniele (a cura di), *Quel che ognuno deve sapere dell'ebraismo*, Claudiana, Torino 2019.
- Giuliani Massimo (a cura di), *Humanitas. 2/2015: Il dialogo ebraico-cristiano. A ciquant'anni da Nostra Aetate*, Morcelliana, Brescia 2015.
- Giuliani Massimo, *Il rabbi di Asti. Su Paolo De Benedetti*, Morcelliana, Brescia 2019.
- Giuliani Massimo, *Teologia ebraica: una mappatura*, Morcelliana, Brescia 2014.
- Grilli Massimo, *Quale rapporto tra i due Testamenti. Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture*, EDB, Bologna 2007.
- Grilli Massimo, *Scritture, Alleanza, popolo di Dio. Aspetti del dialogo ebraico-cristiano*, EDB, Bologna, 2014.
- Hazeen Amal, *Il Coraggio di cambiare la storia. Il dialogo ebraico-cristiano dal Concilio a Giovanni Paolo II*, EMI, Bologna 2008.
- Hofmann Norbert G., Sievers Joseph, Mottolese Maurizio (a cura di), *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.
- Jaffé Dan, *Gesù l'ebreo*, Jaca Book, Milano 2013.
- Jaffé Dan, *Il Talmud e le origini ebraiche del cristianesimo*, Jaca Book, Milano 2008.

- Jossa Giorgio, *Voi chi dite che io sia? Storia di un profeta ebreo di nome Gesù*, Paideia, Brescia 2018.
- Korn Eugene, *Ripensare il cristianesimo: Punti di vista rabbinici e prospettive possibili*, EDB, Bologna 2014.
- Kung Hans, *Ebraismo*, Rizzoli, Milano 1993.
- Lapide Pinchas, *Il discorso della montagna*, Paideia, Brescia 2003.
- Lapide Pinchas, *Predicava nelle loro sinagoghe*, Paideia, Brescia 2001.
- Laras Giuseppe, *Ricordati dei giorni del mondo. Storia del pensiero ebraico* (2 voll), EDB, Bologna 2014.
- Lenhardt Pierre, *La terra d'Israele e il suo significato per i cristiani. Il punto di vista di un cattolico*, Morcelliana, Brescia 1994.
- Lohfink Norbert, *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Queriniana, Brescia 1991.
- Luzzatto Amos, Nason Luigi, *In ascolto delle Scritture di Israele*, EDB, Bologna 2012.
- Martini Carlo Maria, *Israele, radice santa*, Centro Ambrosiano – Vita e Pensiero, Milano 1993.
- Meier John P., *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico* (4 voll), Queriniana, Brescia 2008.
- Mello Alberto, *L'ebraicità di Gesù e dei Vangeli*, EDB, Bologna 2011.
- Menzio Daniele, *“Perfidia giudaica”, uno stereotipo antisemita tra liturgia e storia*, Il Mulino, Bologna 2014.
- Michellini Giulio, Morselli Cassuto Marco (a cura di), *La Bibbia dell'Amicizia*, San Paolo, Milano 2019.
- Milano Attilio, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963.
- Nason Luigi, Vaselli Fernanda, *L'attesa del mondo che viene. Il dialogo tra ebrei e cristiani*, EDB, Bologna 2015.

- Neher André, *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti, Genova 1988.
- Neuhaus David, *Dialogo a Gerusalemme*, Zikkaron, Bologna 2018.
- Pesce Mauro, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica. Con una raccolta di testi sul dialogo ebraico-cristiano*, EDB, Bologna 1994.
- Ratzinger Joseph (Papa Benedetto XVI), *Ebrei e cristiani. In dialogo con il rabbino Arie Folger*, San Paolo, Milano 2019.
- Remaud Michel, *Cristiani ed ebrei tra passato ed avvenire*, EDB, Bologna 2001.
- Remaud Michel, *Vangelo e tradizione rabbinica*, EBD, Bologna 2005.
- Rendtorff Rolf, *Cristiani ed Ebrei oggi*, Claudiana, Torino 1999.
- Salvarani Brunetto, *De Judaeis. Piccola teologia cristiana di Israele*, Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR) 2015.
- Scholem Gershom, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986.
- Sestieri Lea, *Ebraismo e cristianesimo. Percorsi di mutua comprensione*, San Paolo, Milano 2000.
- Stefani Piero, *Ebrei e cristiani: duemila anni di storia. La sfida del dialogo*, San Paolo, Milano 2009.
- Stefani Piero, *Dallo stesso grembo. Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, EDB, Bologna 2012.
- Stefani Piero, *Gli uni e gli altri: la Chiesa, Israele e le genti: una ricerca teologica*, EDB, Bologna 2017.
- Taneburgo Pier Giorgio, *L'ecumenismo delle radici. Cristiani ortodossi ed ebrei: storia dei rapporti, prospettive di dialogo*, Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR) 2017.
- Viterbi Ben Horin Mirjam, *Verso l'Uno. Una lettura ebraica della fede*, EDB, Bologna 2005.
- Zenger Erich, *Il Primo Testamento. La Bibbia ebraica e i cristiani*, Queriniana, Brescia 1997.

SOMMARIO

PRESENTAZIONE

Don Giuliano Savinapag. 3

INTRODUZIONE

Mons Ambrogio Spreaficopag. 6

COMMENTO

Rav Giuseppe Momiglianopag.10

COMMENTO

Mons. Gianantonio Borgonovo.....pag. 28

BIBLIOGRAFIA

a cura di Natascia Danieli.....pag. 45