Il Cantico dei Cantici nella tradizione rabbinica

Rav Roberto Colombo - docente del Centro di studi ebraici- Milano

Il mio intervento prenderà in considerazione dapprima i commenti rabbinici del periodo medievale per poi passare ad alcuni esempi di interpretazione dell'Ottocento.

1. Insieme al libro di Ester, il Cantico dei Cantici (d'ora in poi Cdc) ha la caratteristica di non riportare mai espressamente, neppure una volta, il nome di Dio. Proprio questa mancanza ha fatto sì che nascesse una discussione tra i rabbini, che andrà avanti per parecchio tempo, circa l'opportunità o meno di inserire il libro nel canone biblico; e questo non perché fosse vietato inserire nel canone un testo che parlasse dell'amore tra uomo e donna (l'Ebraismo non considera ciò come qualcosa di vietato), ma proprio per la mancanza del nome di Dio. Anche il libro di Ester, nel quale si racconta come gli Ebrei vengano salvati da un probabile massacro totale, non trova subito una sua collocazione all'interno dei libri sacri, se non dopo una lunga discussione rabbinica. La cosa strana è che proprio questi due libri che sembrano assolutamente "laici" sono i più importanti dopo i cinque libri del Pentateuco: dal Cdc (in ebraico *Shir ha-shirìm*) si ricavano insegnamenti anche sulla venuta del Messia, mentre il libro di Ester, secondo la tradizione ebraica, sarà l'unico libro che, oltre a quelli del Pentateuco, rimarrà valido anche dopo la venuta del Messia. Pur sembrando laici, essi vengono considerati libri sacri per antonomasia, talmente sacri che non potranno essere cancellati neppure dopo la venuta messianica, ossia quando vi sarà la vera pace nel mondo per effetto della quale tutti gli ammonimenti dei profeti non avranno più valore. Proprio questi due libri, dunque, rivestono un'importanza capitale secondo la tradizione ebraica.
Del Cdc si sa poco. Nella Mishnà, precisamente nel trattato di *Yadaim* (le mani) in cui si discute su quali libri rendano impure le mani di chi li tocca, c'è una discussione tra rabbini circa la possibilità che il rotolo su cui è scritto il Cdc contamini le mani di coloro che lo toccano. Essi dicono in pratica: il Cdc può essere inserito nel canone, ma colui che tocca questo libro non diventa impuro. Altri rabbini invece, e tra questi Akibà, forse il più grande rabbino che il popolo ebraico abbia avuto, affermano che il Cdc non solo è un libro sacro, ma anche *qodesh ha qodashìm*, cioè il più grande dei libri sacri, e quindi chi tocca questo libro diventa, senza ombra di dubbio, impuro.
Noi spesso siamo portati a pensare che l'impurità sia qualcosa di negativo e la purità qualcosa di positivo, mentre nella cultura ebraica non esiste il bianco e il nero (una antichissima storia midrashica, per esempio, dice che l'inferno e il paradiso sono separati da una sottilissima tenda, così che è facile cascare da una parte o dall'altra), per cui non sempre l'impurità viene vista come qualcosa di negativo. Secondo l'Ebraismo, per esempio, la morte è il più potente veicolo di impurità; al tempo stesso, però, non c'è nulla di male nell'occuparsi della morte e del morto, anzi è una delle cose più importanti. Nessuna *mitzvà*, nessun precetto deve essere osservato se l'uomo si sta occupando del corpo di un morto, perché chi tocca un morto diventa impuro. Si vede quindi come l'occuparsi del morto sia considerata l'azione più importante che si deve compiere, ma anche il principale veicolo di impurità. Il sommo sacerdote può venire a contatto con il morto, ma non con la morte, ossia non può restare chiuso nel luogo in cui vi sia un morto; ciò perché egli è l'esempio della vita, colui che doveva portare i sacrifici all'interno del santuario, permettendo in questo modo al popolo di avere un rapporto con Dio: era l'esempio della vitalità del popolo ebraico. L'uomo vivo che si occupa della morte si occupa di qualcosa che è il suo contrario, qualcosa che si contrappone a lui. Secondo l'interpretazione rabbinica, infatti, l'impurità si genera quando due cose sono tra loro in contrasto: tanto più forte è il contrasto tanto più si genera impurità. È nostra convinzione che la Bibbia è vicina all'uomo, parla all'uomo ed egli può fare della bibbia il commento che vuole. Dal punto di vista ebraico, invece, non è così semplice (e i rabbini lo dicono in modo molto duro): colui che tocca un libro sacro diventa impuro; esso, in quanto tale, si contrappone alla materialità umana e nel momento in cui l'uomo tocca un libro che non è umano si genera impurità: non è il libro a diventare impuro, ma è l'uomo che riceve impurità dopo aver toccato il libro.

Se noi accettiamo questa interpretazione, dobbiamo dire che, secondo il discorso del rabbino Akibà, non solo chi tocca i libri sacri diventa impuro, ma lo diventa soprattutto chi tocca la pergamena su cui è scritto il Cdc, il quale è il più potente veicolo di impurità tra tutti i libri sacri, dal momento che si tratta del libro che più di ogni altro si contrappone alla materialità dell'uomo. È bene precisare che una simile tradizione non è stata accolta da tutti i rabbini, anche se poi i commentatori successivi ad Akibà, e fra questi il più importante, cioè il Maimonide, accetteranno il fatto che il Cdc sia il più sacro di tutti i libri sacri e, in quanto tale, quello che più rende impuro colui che lo tocca, dal momento che colui che lo tocca è fatto di materia, mentre il Cdc assolutamente no. Il problema, allora, è capire perché proprio un libro nel quale non compare mai il nome di Dio sia considerato il massimo della sacralità. Forse ciò dipende proprio dal fatto che non vi compaia mai il nome di Dio. Il rabbino Akibà (s'è visto sopra) definisce il Cdc come *qodesh ha-qodeshìm*, letteralmente "il sacro tra i sacri". Ora, il *qodesh ha-qodeshìm* è il punto più sacro del santuario, il *sancta sanctorum*, quello in cui l'uomo comune non può entrare, ma solo il sommo sacerdote, e per giunta solo una volta all'anno. Egli poteva entrare perché era il solo ad aver ricevuto dal suo predecessore il vero modo di dire il nome di Dio. È noto che, in ebraico, il nome di Dio viene scritto solo con le quattro consonanti: l'esatta vocalizzazione era conosciuta soltanto dal sommo sacerdote, il quale pronunciava il nome di Dio proprio nel punto più sacro del santuario dove il popolo non poteva entrare e quindi sentire la pronuncia vocalizzata del nome di Dio. Si capisce allora che, quando rabbi Akibà definisce il Cdc come *qodesh ha-qodeshìm*, probabilmente vuol farci capire che il Cdc è il sacro tra i sacri proprio perché in esso il nome di Dio è nascosto, così come è nascosto nel giorno forse più importante del calendario ebraico, cioè il digiuno di Kippur, digiuno di espiazione, durante il quale il sommo sacerdote ripeteva il nome di Dio, senza però farlo sentire a nessuno. Nel Cdc, quindi, il nome di Dio non è assente, bensì nascosto. Il commento tradizionale, infatti, dice che tutte le volte in cui nel testo compare il nome di *Shelomò*, Salomone (secondo la tradizione, l'autore del Cdc), vi è adombrato il nome di Dio: uno dei nomi tradizionalmente attribuiti a Dio è *shalòm*, pace, e *shelomò* significa proprio "la sua pace".
Una seconda cosa che sappiamo con certezza del Cdc è il fatto che venga letto, ancora oggi, durante la Pasqua ebraica. Che rapporto esiste tra la rappresentazione dell'amore di due persone (che poi non si incontrano mai) e la Pasqua ebraica? A questa domanda in genere si risponde che Dio instaura con il popolo, tratto dalla schiavitù d'Egitto, un rapporto di amore matrimoniale, rispecchiato nei due amanti del Cdc. A me sembra che questa spiegazione sia molto semplicistica. In realtà, per comprendere l'importanza del Cdc, dobbiamo soffermarci sull'importanza della Pasqua ebraica. Per quale motivo -si interrogano i commentatori- il popolo ebraico è diventato schiavo in Egitto? Da ciò che si legge nel Pentateuco, il popolo ebraico non ha commesso nessuna colpa per meritarsi questa schiavitù; forse l'unica colpa è stata quella di assimilarsi agli egiziani, anche se ciò non è scritto nel testo. I commentatori medievali, specialmente quelli spagnoli (anche a loro infatti è capitato di essere espulsi dalla Spagna e quindi sentono maggiormente l'esigenza di approfondire questo tema), ponendosi la domanda sul perché il popolo ebraico è caduto nella schiavitù egiziana, propongono due strade.
La prima dice che il popolo ebraico è diventato schiavo per aver commesso un peccato. Di quale peccato si tratta? Nella Genesi vi è una storia, molto famosa, relativa al difficile rapporto tra alcuni fratelli (che poi daranno origine alle tribù d'Israele): a Giuseppe, il sognatore, colui che va a raccontare al padre le malefatte degli altri fratelli, colui che è convinto di essere il migliore tra i fratelli, il padre chiede un giorno di andare a vedere come stava il gregge che i fratelli stavano pascolando; egli va a vedere come sta il gregge, i fratelli lo vedono e decidono di gettarlo in un pozzo per poi venderlo in Egitto, dove in seguito Giuseppe diventerà vicerè. I fratelli saranno poi costretti ad andare in Egitto perché vi è una carestia che non permette al bestiame di mangiare. Giunti in Egitto in cerca di foraggio, saranno riconosciuti dal fratello e rimarranno in quella terra fino a diventare schiavi. Come primo segno di schiavitù, i bambini vengono gettati nelle acque del Nilo (il testo usa lo stesso verbo che era stato usato per l'episodio di Giuseppe gettato nel pozzo); gli Ebrei usciranno molto più avanti (ecco la Pasqua), solo dopo aver portato un sacrificio pasquale. I

commentatori fanno notare come, in questa vicenda, tutto ruoti intorno al bestiame: con il bestiame hanno peccato, il fratello va a vedere come sta il bestiame, i fratelli sono costretti ad andare in Egitto perché il bestiame non ha di che mangiare, il popolo può uscire dalla schiavitù dopo un sacrificio di bestiame. Portano del bestiame, iniziano a peccare con il bestiame, diventano schiavi a causa del bestiame, escono grazie ad un sacrificio di bestiame. È come se il testo volesse farci capire che Dio non scusa i peccati del popolo, ma gli dà la possibilità di strapparsi dal peccato a partire dal peccato commesso: il peccato, cioè, genera la punizione, ma al tempo stesso è il trampolino di lancio che permette di liberarsi dal peccato. Si parte dal peccato per liberarsi dal peccato. Se si accetta questa strada, dai commentatori chiamata la *strada della punizione*, si capisce perché il Cdc è posto in relazione con la Pasqua: anche questo tipo di rapporto con Dio, basato sulla punizione, è un rapporto d'amore. Il fatto che Dio conceda il permesso al popolo di strapparsi dal peccato partendo dalla considerazione del peccato, ossia il fatto stesso che Dio manovri la storia in modo tale da portare colui che ha commesso il peccato o il popolo che ha commesso il peccato a riflettere sul peccato commesso, è un atto di amore, e quindi il Cdc, che presenta un atto d'amore assurdo, perché tra due persone che non si incontrano mai, diventa, paradossalmente, un esempio di amore, proprio per il fatto che è un amore inesistente, cioè un amore che, dal punto di vista materiale, non è corrisposto: è un amore che può anche far male. Ora, anche il rapporto con Dio, basato sulla punizione, può fare male; e comunque, nonostante tutto, il popolo ebraico è costretto a considerare anche questo tipo di rapporto, duro perché basato sulla punizione, come un rapporto d'amore, perché è proprio grazie alla punizione che l'uomo ha la capacità di capire perché ha commesso una determinata azione. In questo senso, quindi, il Cdc diventa un esempio d'amore tra Dio e il popolo ebraico, un amore duro che, nonostante tutto, dovrà essere accettato in quanto tale.
La seconda via, sostenuta sempre dai commentatori medievali, sostiene che il popolo ebraico diventa schiavo in Egitto per effetto di un atto di misericordia da parte di Dio. Come può essere un atto di misericordia una schiavitù che è durata centinaia di anni? I commentatori dicono: il popolo, durante la schiavitù, impara qualcosa che gli servirà per tutta l'esistenza, cioè il fatto che anche dalla schiavitù più dura si può uscire per un atto d'amore. Essi, giocando sulle parole, fanno notare come il termine ebraico *par'òh* (Faraone) non sia altro che l'anagramma di altre due parole, *por-a*, che significano: "qui vi è il male". Nella tradizione ebraica il Faraone è l'esempio della malvagità umana, dell'uomo che rende schiavo e fa perdere ogni speranza di riscatto. In ebraico, Egitto si dice *mitzràyim*: se, anche in questo caso, togliamo le vocali e lasciamo le consonanti, la parola può essere letta come *mezzarìm*, che significa "ristrettezza", "durezza": l'Egitto diventa così l'esempio della terra che ti fa perdere ogni speranza di liberazione. Il Faraone e l'Egitto sono esempi di malvagità: il popolo ebraico riesce, nonostante tutto, ad uscire dall'Egitto grazie all'intervento di Dio. La schiavitù diventa, per assurdo, un atto di misericordia, perché consentirà all'ebreo di ogni epoca di non perdere mai la speranza, dal momento che, se si è usciti dall'Egitto e ci si è sottratti al Faraone, si potrà uscire da ogni forma di persecuzione. Ecco allora, nuovamente, il legame tra Pasqua ebraica e Cdc. Abbiamo visto che in esso manca il nome di Dio. Che significa ciò? Che, nella storia ebraica, vi sono momenti in cui l'intervento di Dio non è riconosciuto, perché la durezza della storia può impedire all'ebreo di riconoscere l'intervento divino. Il Cdc diventa l'esempio del rapporto d'amore tra Dio e il popolo: anche nel momento in cui l'ebreo non riesce più a riconoscere l'intervento di Dio, esattamente come il popolo ebraico non è riuscito a riconoscere l'umanità di Dio durante la sua schiavitù egiziana, Dio esiste e, nonostante tutto, interviene a salvare l'uomo. Trova qui ulteriore conferma il fatto che il Cdc sia tra i testi più importanti proprio per la mancanza del nome di Dio.
Un altro insegnamento vuole che il giorno in cui fu scritto il Cdc si può paragonare al giorno in cui Dio creò il cielo e la terra. L'interpretazione allegorica nota che il nome di Salomone, il quale -come abbiamo detto- secondo l'interpretazione ebraica, racchiude il nome di Dio, ricorre in tutto il Cdc sette volte, così come sono sette i giorni della creazione. Quando lo stesso rabbino Akibà dice che la scrittura del Cdc è paragonabile alla creazione del mondo vuole forse dire che la creazione del mondo e dell'umanità si basa sul fatto che Dio è nascosto, cioè l'incapacità dell'uomo di riconoscere

l'esistenza di Dio. E ancora una volta giocando sulle parole, in ebraico mondo si dice *holàm*, termine che viene fatto derivare da *elèm* che significa "nascosto": il mondo, cioè, viene creato e la materialità del mondo nasconde la sacralità di Dio. Nuovamente, il rabbino Akibà lega le due cose, ossia il fatto che Dio è nascosto, e comunque c'è, e il fatto che il mondo nasconde l'intervento di Dio, pur essendo comunque Dio a mandare avanti il mondo.
La mistica ebraica ha fatto sì che il Cdc oggi venga letto non solamente durante la festa pasquale, ma anche ogni settimana prima dell'inizio del sabato, ossia prima dell'inizio del giorno sacro per eccellenza per il popolo ebraico, il giorno in cui ogni ebreo deve astenersi da ogni forma lavorativa, forse per dimostrare che il mondo può andare avanti anche senza l'intervento umano, cioè per il fatto che è Dio a lavorare. E questo legare il Cdc con la sacralità del sabato dipende forse dal fatto che il mondo va avanti in modo oscuro perché è Dio che lo fa andare avanti, esattamente come avviene nel rapporto tra Dio e il popolo ebraico. È molto facile, infatti, riconoscere l'intervento di Dio quando esso si manifesta nel miracolo; è molto più difficile invece riconoscere che Dio interviene nella storia quando non si manifesta attraverso prodigi, quando cioè Dio sembra nascosto e quindi sembra non esserci. Nel momento in cui l'uomo riconosce l'intervento di Dio sulla natura, quando cioè Dio non si manifesta con delle azioni che lasciano stupito l'uomo, è proprio allora che si genera il vero rapporto tra Dio e l'uomo, un rapporto basato sulla fiducia che Dio esiste, anche se non si manifesta in modo evidente.

2. Passiamo ora alle interpretazioni dell'Ottocento. I commentatori di quest'epoca ritenevano che nel rapporto tra i due amanti del Cdc si potesse vedere non il rapporto che vi è tra il popolo e Dio, ma il desiderio non appagato di rapporto tra l'anima di ogni singolo uomo e la divinità. In particolare, il rabbino rumeno Malvim, nato nel 1822, dice che l'uomo è formato di due parti, una materiale e una spirituale. Salomone, l'autore tradizionale del Cdc, conosce molto bene queste due parti perché, essendo un re ed avendo sposato mille donne, ha conosciuto i piaceri e i dolori della parte materiale, cioè la cultura, il rapporto sessuale e la ricchezza. Ma Salomone è e rimarrà sempre l'esempio del re giusto in Israele, anche perché ha saputo trovare, nonostante tutto, alcuni momenti di alta spiritualità. Egli -dice questo commentatore- scrive due libri che tante discussioni hanno provocato nei rabbini: nell'Ecclesiaste parla della materia umana, dell'intelligenza, del piacere e del dolore (lo scrive quindi per parlare all'uomo della positività e della negatività della materia); nel Cdc, invece, si parla di una donna che esce dal palazzo nel quale, per quattro volte, è costretta a ritornare, mentre la quinta volta esce e non vi fa più ritorno. Il Malvim nota che, in altri punti della Bibbia, noi sappiamo che Dio parla con Salomone per cinque volte: cinque volte questa donna esce dal palazzo e cinque volte Dio parla con Salomone. Il Malvim dice che la prima divisione del libro si può fare tra il I e il II capitolo, dal v. 1 del I capitolo al v. 7 dello stesso capitolo: la donna esce dal palazzo, segue il suo amato, ma è costretta a ritornarvi. Nel cap. 3 del Libro dei Re per la prima volta Dio parla a Salomone. Secondo il Malvim questa uscita della donna è simbolica; è come se Salomone avesse voluto dire: ogni volta che Dio mi parlava, io speravo che la mia parte spirituale rimanesse tale e che la mia materia non tornasse più a bloccare la mia spiritualità; quando Dio mi parlava, la femmina, ossia la mia anima (che in ebraico è di genere femminile), usciva dal mio corpo e diventava completamente spirituale, ma quando Dio terminava di parlarmi, allora io ridiventavo un essere materiale, con i miei problemi di uomo, e finiva questo rapporto di estasi nel momento della profezia. Per quattro volte Dio parla con Salomone, per quattro volte questa donna esce, per quattro volte è come se l'anima facesse fatica ad uscire dal corpo, cioè l'uomo facesse fatica a diventare spirituale e a mantenere la spiritualità che gli deriva dal rapporto con Dio. Questa parola con Dio, cioè l'anima, è costretta da una forza superiore, che il Malvim ritiene sia la materia dell'uomo, a tornare dentro l'uomo. Secondo questo commento, dunque, abbiamo, da una parte, il desiderio di parlare con Dio, di rimanere sempre spirituali, e dall'altra la dura realtà per effetto della quale l'uomo, anche dopo il rapporto spirituale con Dio, torna ad essere uomo e quindi l'anima è costretta ad entrare nel palazzo, che, nella simbologia del Cdc, rappresenta il corpo materiale. Per quanto riguarda poi la quinta uscita della donna, quella definitiva, essa rappresenta, secondo il Malvim, la

morte di Salomone. Il vero rapporto tra uomo e Dio si può avere solo dopo la morte; come si diceva prima, la morte è qualcosa di negativo e di positivo al tempo stesso: negativo perché è la fine della materia e quindi l'uomo dopo la morte non può costruire niente, positivo perché solo con la morte è possibile il vero rapporto dell'uomo con Dio.
È chiaro che questo tipo di commento ha una impronta fortemente simbolica. Ma se è vero, com'è vero, che il Cdc può essere commentato simbolicamente, è evidente come proprio il filone della ***mistica*** ebraica, la quale si basa proprio sulla simbologia dei testi, possa arrivare a questo tipo di interpretazione. E il rabbino Akibà è il primo vero mistico dell'ebraismo. In proposito, un'antica storia talmudica, contenuta nel trattato di *Menachòt*, racconta che un giorno Mosè, salito sul monte Sinai per ricevere da Dio le tavole della legge, lo trova intento a scrivere su alcune lettere delle coroncine, cioè degli ornamenti. Mosè chiede a Dio: "Chi te lo fa fare?". E Dio risponde: "Vi sarà un giorno un rabbino molto grande che riuscirà a commentare ogni lettera del testo, quindi bisognerà dargli qualcosa che non siano lettere, ma che si poggi sulle lettere, cioè queste coroncine". Mosè rimane estasiato da questa storia e gli chiede il permesso di viaggiare nel futuro per conoscere personalmente questo rabbino. E così avviene. Arrivato davanti alla scuola di Akibà, entra e si siede nell'ottava fila (il numero ha un valore simbolico). Si mette ad ascoltare la lezione del rabbino, ma non capisce assolutamente nulla. Ad un certo punto, si alza un allievo e chiede ad Akibà: "Chi ti ha detto ciò che stai dicendo, dal momento che nel testo non c'è?". Il rabbino gli risponde: "Questo lo sappiamo perché lo ricevette Mosè sul monte Sinai". Mosè, sempre senza capire nulla, è contento perché sa che ciò di cui sta parlando Akibà l'ha ricevuto da lui. Tornato sul Sinai, chiede a Dio: "Perché non dai a lui la Torah per il popolo ebraico, visto che lui è più grande e bravo di me? Come hai la capacità di mandare me nel futuro, così hai la possibilità di riportare lui nel passato. Fa' in modo che ci scambiamo di posto!". Dio gli risponde: "Stai zitto, tu queste cose non puoi capirle!". Allora Mosè gli chiede un'ultima cosa: "Fammi vedere la ricompensa che dai ad un uomo come Akibà". Allora riporta Mosè nuovamente nel futuro. Giunto nel punto dove prima c'era la scuola, non trova più l'edificio, ma si ritrova in un mercato. Quando chiede del rabbbino Akibà, gli rispondono che si tratta dell'uomo che stavano scuoiando. Akibà, infatti, era stato fatto a pezzi e scuoiato dai Romani ("pettinato con pettini di ferro", per usare l'espressione del Talmud) per non aver obbedito all'ordine di non insegnare più la cultura ebraica. Spaventato da questa visione, Mosè ritorna sul Sinai e chiede a Dio: "Questa sarebbe la sua ricompensa?". Dio risponde allo stesso modo: "Taci, tu queste cose non puoi capirle!".
Senza commentare tutta questa storia (lo ha fatto uno dei più grandi maestri del Cinquecento ebraico, il rabbino Loewe di Praga), ci soffermeremo sull'ultima parte, cioè il fatto che Akibà muore per ciò che ha fatto. In un altro punto del Talmud, si dice che, mentre Akibà sta morendo, i suoi allievi gli chiedono: "Cosa stai pensando nel momento della morte?". Akibà risponde: "Sto pensando che nel Pentateuco c'è una frase che dice: «Amerai il Signore Dio tuo con tutta la tua anima». Adesso che sto morendo posso mettere in pratica questo precetto". Ciò significa che Akibà, colui che si è soffermato così a fondo sull'importanza del Cdc, riconosce che anche il momento della massima punizione, della morte è, nonostante tutto, un rapporto di amore con Dio. Proprio il momento in cui Dio sembra non esistere, è il momento in cui Akibà realizza il precetto, il momento in cui inizia qualcosa di sacro attraverso l'osservanza. A Mosè che gli chiede quale sarà la ricompensa, Dio mostra la morte di Akibà, quasi a fargli capire che chi studia o osserva l'ebraismo non ha ricompensa terrena. È forse questo il motivo che ha portato il Malvim a dire che la quinta uscita della donna dal palazzo è in realtà ciò che ha sperato Salomone per tutta la vita, ossia un rapporto totale con Dio che può avvenire soltanto con la morte. Abbiamo quindi, per così dire, qualcosa di dolce, cioè il rapporto tra i due amanti, simbolo del desiderio dell'uomo di arrivare alla spiritualità, e qualcosa di amaro, cioè il fatto che si può arrivare alla spiritualità solo dopo la perdita della materia, attraverso la morte, la quale, se è il massimo del dolore per l'uomo, è anche un atto di amore. Il momento più duro della vita di un uomo, la morte, è anche il momento del quale il commentatore ha riconosciuto la positività. E' nel momento del massimo dolore che si raggiunge il massimo della spiritualità. Non voglio dire che bisogna andare in giro a cercare di essere picchiati

per raggiungere così la spiritualità. Ma sicuramente, e il Cdc lo dice chiaramente, la morte raggiunge, in questa prospettiva, tutta la sua positività.
Una terza spiegazione, tipica della mistica ebraica, vuole che il rapporto tra i due innamorati del Cdc rappresenti il rapporto tra l'intera umanità e Dio. In parte essa riprende l'idea che più una persona viene respinta, più il suo amore si rafforza: è come se Dio, volutamente, respingesse l'umanità per rafforzare il suo amore per lui. In proposito c'è una interpretazione del chassidismo polacco dei primi anni del Novecento in cui ci si chiede: perché "terra" in ebraico si dice *hèrez*? Per il fatto che questo termine può derivare dal verbo *rutz* che significa "correre". Ossia, vi è una corsa continua del mondo verso Dio e una respinta di Dio nel mondo. Perché la terra è rotonda? Perché è costretta a rimanere come una palla che non cade da nessuna parte? Perché Dio è il tutto e da ogni parte Dio respinge il mondo. Allora cos'è che genera un rapporto così difficile tra Dio è l'umanità? Il fatto che Dio respinge l'umanità e questa respinta fa sì che Dio non si manifesti nel mondo e quindi diventa quel nome che non si riconosce, che non esiste, quella esistenza che si è portati sempre più a dimenticare, perché è come se Dio si volesse nascondere dal mondo. A causa di ciò si genera il desiderio dell'umanità di vedere Dio, desiderio non appagato, come quello dei protagonisti del Cdc. Si tratta di un rapporto che non riguarda soltanto il popolo ebraico, ma tutta l'umanità: è un rapporto duro, basato sul rifiuto, non perché Dio voglia rifiutare l'uomo, ma perché, attraverso questo rifiuto, l'amore dell'uomo aumenta e si fortifica.
Partendo da questa interpretazione, voglio proporre, a titolo esemplificativo, un solo versetto del Cdc e commentarlo secondo quanto dice il Talmud in chiave allegorica. "Vi faccio giurare, figlie di Gerusalemme, per le cerve e le gazzelle dei campi, di non svegliare e di non destare l'amore finché essa non lo desideri" (2,7). Si tratta di un versetto di difficilissima interpretazione, in cui si chiede di non fermare l'amore tra i due amanti. Il commento talmudico di questo versetto dice: Cosa significa "vi faccio giurare?". Vi sono in questo versetto sei giuramenti sui quali Dio ha basato la storia del popolo ebraico. Sono sei perché il versetto ritorna nel corso del Cdc per tre volte. Ora, in italiano "destare" e "svegliare" sono la stessa cosa, ma i rabbini rifiutano il fatto che il testo si possa capire se non si spiega ogni parola. Partendo, quindi, dal presupposto che nel testo non esistono sinonimi e che, se vi sono due parole simili, esse vogliono dire due cose diverse, se ne deduce che i giuramenti sono sei (tre "non svegliare" e tre "non destare"). Cosa sono - si chiede il Talmud - i sei giuramenti che Dio avrebbe fatto fare a Gerusalemme, simbolo della terra di Israele e quindi di tutti gli Ebrei? Il primo giuramento è di non violentare l'amore che Dio nutre nei confronti del popolo ebraico, ossia se non è il momento di fare certe cose, non si devono fare. Tre sono le cose, dice il Talmud, vietate al popolo ebraico: 1) lottare per andare ad abitare nella terra di Israele; 2) salire in terra d'Israele in gruppi; 3) non asservire più di tanto il popolo ebraico. Penso sia chiaro come ci si è allontanati dal testo, ma bisogna tener presente che tutto ciò è frutto della Torah orale, la quale, secondo la tradizione ebraica, non è meno importante della Torah scritta. Quindi, non bisogna lottare per andare nella terra promessa, perché, se Dio non ha tratto il popolo dalla schiavitù, non bisogna forzarlo; se Dio ha deciso che non è ancora arrivato il momento di salire a Gerusalemme, non si può salire ad essa in grandi gruppi, dal momento che questo permesso sarà accordato da Dio solo con la venuta del Messia. Gli altri tre giuramenti, invece, riguardano la venuta del Messia e dicono: 4) anche se lo sapete, non dovete rendere manifesto il giorno della sua venuta; 5) non allontanate la venuta del Messia; 6) non rendete manifesto il segreto per capire quando arriverà il Messia. Ora, senza entrare del tutto nel merito di questa interpretazione, possiamo limitarci a dire ciò: questo è l'esempio di amore che il Cdc chiede al popolo ebraico. Ci sono momenti in cui l'uso della forza, ossia contrapporsi al volere di Dio, non solo fa comodo, ma è anche lecito; ciò che, al contrario, chiede il Cdc al popolo ebraico è di accettare l'amore di Dio, anche quando sembra che Dio non provi amore per il popolo. Questo è uno dei modi per capire il senso e l'importanza del Cdc.