

Bishara Ebeid

Il simbolo sponsale come ponte tra le tradizioni greca e siriana: Un approccio patristico-liturgico : Parte prima

Liturgia Sacra. Liturgia - Musica - Ars 22/1(47), 25-42

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BISHARA EBEID
Rzym, PIO

IL SIMBOLO SPONSALE COME PONTE TRA LE TRADIZIONI GRECA E SIRIACA Un approccio patristico-liturgico. Parte prima

La relazione tra Dio e l'uomo è stata considerata già nell'Antico Testamento (=AT) come relazione amorosa. L'immagine preferita con la quale si descriveva tale relazione era quella sponsale. Essa fu utilizzata metaforicamente, per sottolineare — da una parte — il desiderio dell'uomo-sposa di andare e ritornare, dopo la caduta-peccato da Dio-Sposo e unirsi a Lui, e dall'altra, la volontà di Dio, che nel suo giardino invita la sposa ad entrare per realizzare la festa delle nozze. Il *Cantico dei Cantici*, infatti, si considera l'inno per eccellenza che descrive con pienezza questa relazione.

Il peccato di Adamo fece fallire lo scopo per il quale era stato creato, cioè la sua divinizzazione. Tale era il piano divino per la natura umana. Non realizzandosi per il vecchio Adamo, Dio divenne uomo, Egli stesso realizzò lo scopo della creazione di Adamo, e per questo è stato chiamato anche come il nuovo Adamo. Questo dogma di fede divenne la base dell'adozione, da parte della Chiesa e dei cristiani, dell'immagine sponsale, secondo la quale, lo Sposo è Cristo mentre la sposa è la Chiesa-cristiano, il suo corpo. La relazione nuova in Cristo inizia con il battesimo, una prima fase di unione avviene nell'Eucaristia, e rimanda sempre all'*escaton*, facendo un dinamismo molto forte nella vita liturgica e spirituale cristiana. Nell'*escaton* il giardino paradisiaco, la Gerusalemme celeste, scenderà sulla terra, nel suo centro si troverà lo Sposo per chiamare la sua sposa e invitarla alla festa di nozze; durante la festa, egli le canterà il cantico, l'inno nuziale.

Nello studio presente, partendo dalla base dogmatica, presentiamo lo sfondo biblico, analizziamo l'interpretazione patristica e facciamo alcuni accenni alla vita liturgica e ai suoi inni che confermano la vera e nuova relazione tra lo Sposo e la sua sposa. L'articolo, dunque, cercherà di illustrare l'immagine sponsale. Paragonando il mondo greco-bizantino con quello siriano, cercheremo di dimostrare le potenzialità di quest'immagine come ponte ecumenico, essendo comune alle due tradizioni. Nonostante il fatto che con la scomunica di Teodoro di Mopsuestia sia stato "scomunicato" anche il concetto della "congiunzione" (συνάφεια)¹, — termine

¹ Vedi il XII anatematismo del Concilio ecumenico V, Costantinopoli II, H. DENZINGER, P. HÜNERMANN (eds.), *Enchiridion Symbolorum*, 242–243 (n. 434).

tecnico per esprimere l'unione coniugale, con il quale si descrisse il modo dell'unione tra il divino e l'umano in Cristo — l'immagine sponsale e il suo dinamismo, elemento simbolico forte nella teologia patristica, hanno influenzato la vita liturgica di ambedue le tradizioni. Riscoprendola allora si riscopre l'eredità comune di queste tradizioni, ed infine, lo Sposo per eccellenza diventa di nuovo un ponte unificante che ci porta al Padre.

1. L'unione tra divinità e umanità: base di una relazione

Il mito² fondamentale del cristianesimo è il dramma dell'amore e della libertà che si svolge tra Dio e l'uomo, la nascita di Dio nell'uomo e la nascita dell'uomo in Dio. L'avvenimento di Cristo, Dio-Uomo, costituisce l'unione perfetta dei due movimenti, la realizzazione dell'unità nella dualità, il mistero teandrico³.

Così esprime Berdjajev la verità cristiana. In Cristo, infatti, il desiderio dell'uomo di diventare Dio si è realizzato, è divenuto un fatto storico. Cristo è anche l'Unificatore universale, dice T. Spidlik⁴, citando S. Bulgakov, il quale dice che l'incarnazione di Cristo è la base interiore di tutta la creazione, la sua causa finale, e il suo scopo «è di unire tutte le cose celesti e terrestri, sotto un capo unico, il Cristo» (Ef 1,10). Da un punto di vista simbolico si può dire che il Figlio di Dio, con l'incarnazione abbia assunto in sé tutto l'universo, poiché l'uomo è il micro cosmo del macro cosmo⁵. Così davanti a noi si presenta un'ecclesiologia davvero universale, in quanto, la Chiesa, il corpo di Cristo è tutto l'universo. E poi, se l'universo è il primo tempio di Dio, ed è il primo e il più completo simbolo⁶, così la Chiesa è il secondo tempio di Dio, è l'universo nuovo, e di conseguenza possiamo dire che la Chiesa è il paradiso ri-aperto che è in cammino verso la perfezione, verso la Gerusalemme celeste, il paradiso-universo escatologico.

Adamo è stato creato per diventare dio secondo la grazia, però, non è riuscito! Così è stato il nuovo Adamo, il Figlio di Dio, che incarnandosi ha realizzato lo scopo essenziale della creazione dell'uomo. Il grande Atanasio, infatti, afferma: "Dio si è fatto Uomo perché l'uomo diventasse dio"⁷. Questa possibilità storica e teologica è stata descritta in diversi modi nella Scrittura e negli scritti dei padri. È presentata anche con l'immagine nuziale — dello Sposo e della sposa. La scelta

² Secondo noi il significato del mito qui è come lo descrive C. GIRAUDO, *In unum corpus*, 38, nota 6; dove egli dichiara che l'uso del termine "mito" sia stato lo strumento con cui l'uomo religioso poteva parlare dell'al di là, è un linguaggio superiore con cui l'andare al di là diviene più facile, questo linguaggio è il mito teologico.

³ Il testo è citato da T. SPIDLIK, *L'Idea Russa*, 45.

⁴ Cf. *idem*, 55.

⁵ Cf. G. CHAMPEAUX, S. STERCKX, *I simboli*, 250.

⁶ Cf. *idem*, 247.

⁷ ATHANASIOS, *inc. Ver.* 54 in PG 25, 192 B.

dell'immagine nuziale proviene certamente dal fatto che Dio è amore (cf. 1 Gv 4,7). La base di tale uso è l'unione tra lo Sposo e la sposa e il desiderio amoroso tra di essi. Infatti, il mondo creato da Dio per amore, si salva per amore e progredisce con amore⁸. Quest'amore di Dio verso l'uomo, è descritto da pseudo-Dionigi Areopagita come amore estatico: «non permette a coloro che amano di appartenere a se stessi, essi appartengono a coloro che amano»⁹. Il che è nella stessa linea del *Cantico dei cantici* che menziona: «Il mio diletto è per me e io per lui»¹⁰.

L'immagine dello Sposo e della sposa, o per usare l'espressione di C. Giraudo, del *partner*, descrive una relazione tra due parti, per la quale si deve andare al momento iniziale di questa relazione, ossia alla creazione. Anche se la creazione esistesse in Dio da sempre, fu nel momento in cui venne in atto, che la relazione prese un'ipostasi e i due *partner* cominciarono a relazionarsi. E per capire la creazione dal punto di vista cristiano non si può fare a meno dell'averla come è stata scritta nell'AT, come non ci fosse stato l'evento dell'incarnazione. I cristiani hanno sempre visto tutto l'AT nella luce di Cristo, il Verbo incarnato. Soltanto così si può capire quanto dice N. Cabasilas: «Nel momento stesso in cui venivamo plasmati, Egli era l'archetipo. Non è dunque il vecchio Adamo che è il modello del nuovo, ma è il nuovo Adamo che è il modello del Vecchio»¹¹.

2. Il Giardino: il luogo della relazione

Il *Libro della Genesi* è stato sempre molto importante per la catechesi cristiana. Tantissimi sono i trattati e i commenti su di essa, e tantissimi sono i modi con cui essa è stata analizzata e letta. A noi interessa il secondo racconto della creazione, quello di Gen 2, il quale inizia descrivendo la prima cosa che Dio ha creato, il paradiso, !g !d[, un Giardino piantato *in Oriente*. A Dio non bastava la relazione interna tra le tre persone della Trinità, e proprio per questo ha creato colui per cui avrebbe preso il titolo “Signore” e “Padre”¹², ma anche “Sposo”. Ha creato il suo *partner* e cominciato con lui una relazione diversa da quella intra-trinitaria.

Il giardino ‘*Eden*, letteralmente “giardino delizioso”, è stato piantato nell'Oriente, da dove veniva la vita: è il luogo, dove Adamo è stato messo, e il luogo in cui Dio e Adamo si incontravano e si muovevano. In questo giardino si notano due elementi essenziali: primo elemento è il simbolismo dei due alberi, “l'albero della vita”

⁸ Cf. N. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *To πρόβλημα του Κακού*, 153.

⁹ CH.A. BERNARD, «*Tutte le cose in lui sono vita*», 351.

¹⁰ Ct. 2,16a: la traduzione italiana che utilizziamo in questo articolo è quella della CEI che si trova online in http://www.vatican.va/archive/ITA0001/_INDEX.HTM (01.02.2016).

¹¹ «Ἐπεὶ καὶ δημιουργούμενοι αὐτὸς ἀρχέτυπον ἦν. Οὐ γὰρ ὁ παλαιὸς τοῦ καινοῦ, ἀλλ' ὁ νέος Ἄδάμ τοῦ παλαιοῦ παραδειγμα», PG 150, 680B; la traduzione italiana è nostra.

¹² Cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, 37.

e quello “della scienza del bene e del male”. Secondo C. Giraudo entrambi gli alberi simboleggiano Dio e la sua relazione con l’uomo: Dio che dà la vita e Dio che dà la legge¹³.

Il secondo elemento è quello dell’acqua, un elemento essenziale nella descrizione del giardino¹⁴. Per capire il significato fondamentale dell’acqua, soprattutto per l’esegesi cristiana, si può collegarlo con il versetto di Gv 7,38: «chi crede in me: come dice la Scrittura, fiumi d’acqua viva sgorgheranno dal suo seno»¹⁵, così colui che si trova di nuovo in relazione con Dio, sarà nel giardino, nel luogo della vita¹⁶. Infatti, uno dei significati principali dell’acqua è la vita¹⁷.

Questa immagine teologica dà al fedele il messaggio divino desiderato: tra Dio e Adamo (sempre s’intende tutto il genere umano) c’è un’alleanza, e per conservarla Adamo deve ubbidire alla volontà divina, non deve toccare i due alberi. «Adamo dovrà “servire” il giardino, in concreto il *partner* superiore a cui il giardino appartiene, e “custodirlo”, ossia osservare e rispettare fedelmente la relazione che lo lega al suo signore e padre»¹⁸. Dopo la caduta di Adamo la terra diventa un simbolo del giardino, cioè fattore che media la relazione dell’alleanza¹⁹. La terra promessa è descritta come fosse il giardino terrestre, in cui il popolo di Dio è chiamato ad andare per incontrare e adorare Dio.

La caduta significa che Adamo voleva superare Dio, voleva essere sapiente come Lui, senza riconoscere che Dio pone le norme di vita e che fuori di Lui essa (la vita) non esiste²⁰. Così, Adamo ha rotto l’alleanza con Dio, e come conseguenza deve lasciare il giardino, il luogo dell’incontro. Da questo momento Adamo si sente per la prima volta solo e non protetto, perché è stato messo fuori del paradiso, il luogo della protezione²¹. In tale modo il giardino diventa vuoto e chiuso (cf. Gn 3,23-24) aspettando un nuovo Adamo che potesse ri-aprirlo ed entrarci. Ma prima che tutto ciò si realizzasse, l’AT (e non solo) ha descritto i luoghi in cui Dio parla e incontra il suo popolo con degli elementi del giardino²². Se il Giardino è stato la prima casa del genere umano nella Bibbia, è stato anche l’archetipo dell’esperienza sacra, e l’archetipo della geografia sacra, del luogo sacro e del luogo d’incontro. Elementi come i due cherubini, elementi naturali come alberi, uccelli, *etc.*, accom-

¹³ Cf. *idem*, 37–38.

¹⁴ Cf. *idem*, 39.

¹⁵ Cf. H. RAHNER, *L’ecclesiologia dei Padri*, 289–394.

¹⁶ Cf. E. KINGSMILL, *The Song of Songs*, 162–163.

¹⁷ Cf. J. CHEVALIER (ed.), *Dizionario dei simboli*, 6.

¹⁸ C. GIRAUDO, *In unum corpus*, 41.

¹⁹ Cf. *idem*, 45.

²⁰ Cf. *idem*, 54.

²¹ Per il significato etimologico del giardino come luogo di protezione vedi, *idem*, 38.

²² Cf. M. FISHBANE, *Biblical Text and Texture*, 111–121, dove l’autore spiega con un modo molto interessante i luoghi sacri nella Bibbia. Il giardino, o la montagna di Dio sulla quale c’è il giardino di Dio, è sempre l’immagine fondamentale per descrivere questi luoghi. In altre parole, lo studioso spiega come il giardino di Eden diventa l’archetipo del luogo sacro.

pagnano la descrizione dei luoghi sacri nella Bibbia, e in particolare quella del Tempio di Gerusalemme²³ edificato sulla montagna di Dio²⁴. Vedremo in seguito dettagliatamente, come e perché il giardino stesso diventi per i cristiani l'icona-simbolo della Chiesa²⁵, e soprattutto della Gerusalemme celeste, la Chiesa escatologica, il talamo delle nozze escatologiche.

3. L'Immagine dello Sposo e della sposa: uso e significato simbolico nella Sacra Scrittura

Il racconto di Adamo nel giardino è la base della simbologia nuziale utilizzata nella Sacra Scrittura per descrivere la relazione tra Dio e il suo popolo (l'antico e il nuovo Israele). Come la relazione tra l'uomo e la donna è basata su un patto d'appartenenza: «Questa volta essa è chiamata 'iṣā (donna) perché da 'iṣ (uomo) è stata tratta» (cf. Gn 2,23), e su un'alleanza: «per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne». Così anche è la relazione tra Dio e l'uomo: essa è basata su un'appartenenza e un patto di alleanza. Inoltre, dire che la relazione amorosa tra l'uomo e la donna sia un'immagine della relazione tra Dio e l'uomo, o che l'unione nel matrimonio sia simbolo dell'unione tra Dio e l'uomo, ha il suo fondamento nel fatto che «Dio ha tratto la donna dall'uomo, poiché in origine essi formavano una sola carne; per questo motivo essi tendono a riunirsi nuovamente e sono votati a un destino comune»²⁶.

Se il giardino è il luogo dell'alleanza e della relazione tra Dio e Adamo, e se quest'alleanza e questa relazione è stata descritta come quella nuziale e sponsale, non c'è allora il pericolo di pensare di una relazione corporale o carnale tra Dio l'uomo?

Secondo Ch. Bernard, quando il popolo eletto “ha tradito” Dio e ha adorato gli dèi dei popoli vicini, come reazione i profeti hanno introdotto il tema sponsale proprio per affermare che il rapporto tra Dio e il suo popolo è un rapporto interpersonale fondato su un'alleanza. Quindi, nota Ch. Bernard, «è chiaro che le risonanze erotiche vengono eliminate e che i rapporti matrimoniali sono considerati secondo le loro implicazioni interpersonali di amore, di fedeltà, di tradimento, di adulterio, di perdono e di riconciliazione»²⁷.

²³ Per la simbologia dei due cherubini, degli elementi naturali e il loro contatto con il luogo sacro, vedi E. KINGSMILL, *The Song of Songs*, 155–158.

²⁴ Per il significato del simbolismo della montagna vedi G. CHAMPEAUX, S. STERCKX, *I simboli*, 188–198.

²⁵ È molto interessante notare come l'interpretazione primitiva dei cristiani si concentrava nell'individuare una tipologia tra Adamo – Cristo, e il giardino – Chiesa, o anche Eva – Chiesa, vedi J. DANÉLOU, *La Teologia del giudeo-cristianesimo*, 69–71.

²⁶ G. VON RAD, *Genesi*, 104.

²⁷ CH.A. BERNARD, *Teologia simbolica*, 318–319.

Con l'uso dell'immagine nuziale, si voleva dare un senso diverso da quello letterale, e — infatti — i mistici parlando dell'amore divino, giungono anche a parlare anche di estasi (come fa lo ps. Dionigi) non per descrivere un rapporto sessuale o carnale con Dio bensì il desiderio di unione con Dio, il sentimento d'amore divino e il loro cammino verso un incontro con Lui. Con l'uso dell'immagine sponsale i mistici s'identificano con una donna: lei come terra, per dare i frutti deve ricevere il seme; anche i mistici, per dare i frutti nella relazione con Dio devono ricevere il dono divino²⁸.

4. Lo Sposo e la sposa nell'AT

Per illustrare l'immagine dello Sposo e della sposa nella Scrittura prendiamo in esame alcuni esempi rilevanti:

4.1. Osea 1-3

Questi capitoli ci descrivono una scena drammatica in cui gli attori sono tre:

- 1) la sposa: Israele, terra;
- 2) i figli, frutti;
- 3) lo Sposo: *Yahweh*; gli amanti: gli idoli²⁹.

La poesia dei versetti 2,4-25 si considera una delle più belle liriche dell'AT. Il testo parla della relazione tra Dio e il suo popolo, paragonandola con la sposa che ha tradito suo marito (il caso dello stesso Osea), cioè l'adorazione degli altri dèi è descritta come adulterio³⁰. È chiaro che si tratta qua dell'alleanza: le immagini utilizzate per descrivere la relazione prima del tradimento fanno ricordare la vita nel Giardino paradisiaco, mentre i termini duri che descrivono la relazione dopo il tradimento fanno ricordare le conseguenze della caduta, come la nudità e il deserto. Il versetto 3,1 "Va' ama una donna che è amata da un altro ed è adultera, come il Signore ama gli Israeliti ed essi si rivolgono ad altri dèi", sembra essere una chiave che fa capire tutta la relazione tra Dio e il suo popolo fondata sull'alleanza e una chiave per cui si comprende l'immagine sponsale in questo contesto.

4.2. Isaia 1,21-26

In questo brano Israele il popolo eletto è descritto come la città fedele. In seguito Gerusalemme, la città del Signore è "paragonata a una sposa che da fedele compagna si è trasformata in una svergognata baldracca"³¹. Questa sposa, dunque,

²⁸ Cf. *idem*, 322–323.

²⁹ Cf. R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa*, 23.

³⁰ Non si può ignorare il fatto che nei culti idolatrici l'atto sessuale è stato incluso. Sempre Israele, attraverso i suoi profeti, ha provato di purificare la latria del popolo di Dio da un certo tale influsso.

³¹ R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa*, 32.

per ritornare dal suo amante deve passare una strada di purificazione e soltanto così «Gerusalemme ritornerà allo splendore e alla fedeltà di un tempo»³². È chiaro che si tratta dell'alleanza tra Dio e il suo popolo utilizzando l'immagine della città-sposa.

4.3. Isaia 5,1-7

In questi versetti, che compongono il *Canto della vigna*, il diletto del Signore viene descritto come una vigna piantata sopra un colle fertile la cui descrizione dà l'immagine del paradiso. Il Signore aspettava uva dalla sua Vigna-amante, ma essa ha prodotto uva selvatica. Questa immagine è molto interessante per i motivi seguenti: (1) fa ricordare il paradiso, dove si trovava l'amante del Signore; (2) c'è un riferimento chiaro all'Alleanza; (3) «chiamando *Yahweh* il profeta "mio diletto" si assume chiaramente il ruolo che negli usi matrimoniali giudaici svolgeva lo *šoš-bîn*, l'amico dello Sposo di Gv 3,29»³³. Torneremo a quest'argomento parlando della tradizione siriana.

4.4. Salmo 45 (44)

Questo salmo, come anche il *Cantico dei Cantici*, fa uso della simbologia e dei riferimenti allegorici all'amore tra *Yahweh* e Israele. Il salmo 45, non soltanto in ambiente cristiano, come troviamo nella *Lettera agli Ebrei* 1,8-9, ma anche nella tradizione rabbinica, divenne uno dei canti più significativi per descrivere la relazione tra il Messia e la sua sposa³⁴, intendendo in tale modo le nozze escatologiche tra di loro. Inoltre, la tradizione esegetica patristica ha visto in questo salmo una prefigurazione delle nozze escatologiche con Cristo, gli inviati diventano la sposa-Chiesa dello Sposo-Cristo³⁵.

4.5. Il Cantico dei Cantici

Il Cantico dei Cantici sarà l'ultimo esempio dall'AT, ma il più importante per il nostro studio. Rispondendo a quanti sono contro l'interpretazione spirituale o simbolica del *Cantico* Edmèe Kingsmill Slg suggerisce che rifiutano di vedere che il *Cantico* parla della relazione tra l'uomo e Dio, perché rifiutano di accettare che l'uomo è capace di avere un contatto con Dio³⁶. Inoltre, Edmèe, citando l'opinione di S. Brock fa notare, che il *Cantico* presenta un'immagine paradisiaca, non del paradiso primordiale, ma di quello escatologico³⁷. Come se nel *Cantico* non si leggesse, per esempio (Can. 5,1), "sono venuto nel mio giardino, sorella mia sposa,

³² *Idem.*

³³ *Idem.*, 33.

³⁴ Cf. *idem.*, 66.

³⁵ Cf. *idem.*

³⁶ Cf. E. KINGSMILL, *The Song of Songs*, 3-4.

³⁷ Cf. *idem.*, 6.

e raccolgo la mia mirra e il mio balsamo, mangio il mio favo e il mio miele, bevo il mio miele e il mio latte”³⁸. Perciò, la dimensione simbolica, non deve essere mai dimenticata, questa è la lezione che hanno dato i mistici giudei e cristiani. Secondo la tradizione rabbinica, addirittura, il Rabbi Akiva (c. 50-153 a.C.) descrive il *Cantico* come “il santo dei santi”. Inoltre, in *Aggadat Shir ha-Shirim* si dice che se la *Torah* non fosse stata data, sarebbe bastato il *Cantico* per guidare il mondo verso Dio³⁹. Secondo la lettura dei *Targumim* e dei *Midrashim* si può capire che la chiave per capire il senso della *Torah* sia la lettura del *Cantico* perciò per i rabbini la sua interpretazione è stata essenziale⁴⁰. E se il Rabbi Akiva ha tale opinione per il *Cantico* nella tradizione giudaica, in quella cristiana Origene ha un’opinione simile⁴¹.

5. Lo Sposo e la sposa nel NT

Con il NT e con l’evento dell’incarnazione, si realizza uno sviluppo importante nell’uso dell’immagine sponsale. Lo Sposo s’identifica con Cristo, mentre la sposa prende diverse interpretazioni: essa s’identifica con l’anima del cristiano o con la Chiesa stessa, con la Vergine, *etc.* Veniamo, dunque, ad illustrare quest’immagine tramite l’analisi di alcuni esempi.

5.1. Le lettere paoline

Secondo R. Infante Paolo fu il primo autore del NT di adottare l’immagine nuziale basandosi su tradizioni evangeliche più antiche. Egli applica quest’immagine a Cristo e la sua Chiesa, “cioè «lo Sposo non è più *YHWH* ma Cristo; la sposa non è più figura dell’antico Israele, ma della Chiesa»”⁴².

Nella *Lettera agli Efesini* 5,25-27 l’apostolo presenta un nuovo elemento. Si sa, che per Paolo Cristo è il nuovo Adamo e la Chiesa rappresenta la nuova Eva, in questa pericope allora, il rapporto tra Cristo-Chiesa come nuovo Adamo – nuova Eva diviene il modello del rapporto coniugale tra uomo e donna. L’amore di Cristo per la Chiesa viene presentato come modello dell’amore nelle relazioni matrimoniali. In Paolo lo sviluppo dell’immagine veterotestamentaria è chiaro, non si tratta più dell’amore tra *Yahweh* e il suo popolo ma è il Figlio stesso di Dio che viene dato a vantaggio dell’umanità. E questo amore, spinto fino alla croce, diviene il fondamento delle nozze, risulta essere la base di un’unione che sarà il prototipo di tutti

³⁸ Qui non solo si vede che il giardino è il luogo del incontro tra i due *partners*, ma esso è in relazione chiara con la grotta in cui è nato il Signore, dove i magi gli hanno portato la mirra, è anche in relazione diretta con la terra della promessa dove c’è il latte e il miele. Vedi *idem*, 158–162.

³⁹ Cf. *idem*, 8–11.

⁴⁰ Cf. *idem*, 11.

⁴¹ Cf. *idem*, 14. Vide: NDPAC, vol. 1: «*Cantico dei cantici*», 858. (di P. MELONI).

⁴² Cf. E. KINGSMILL, *The Song of Songs*, 114.

i rapporti futuri tra i cristiani. La Chiesa pertanto dovrà perennemente porsi di fronte alla croce per contemplare l'amore del suo Signore-Sposo e rinnovare la comprensione di se stessa come sposa che dalla croce ha avuto origine ed essenza⁴³.

Il fatto che adesso la Chiesa è la Sposa del Signore e non è il popolo di Israele, si ritrova nella *Seconda Lettera ai Corinzi* 11,2. Qui Paolo utilizza la tradizione giudaica sul matrimonio che consta di due fasi: la prima è quella della *Qiduššīm*, il fidanzamento o la premessa del matrimonio, fase che simboleggia la relazione tra Dio e l'antico Israele; invece, la seconda fase, quella del matrimonio *Nissu'īm*, simboleggia la relazione tra la Chiesa, erede dell'antico Israele, sposa per eccellenza, e lo Sposo-Signore. Il testimone di questo matrimonio, lo *šuš bīn*, colui che presenta la sposa allo Sposo, nel nostro racconto, è Paolo stesso⁴⁴, mentre nel vangelo secondo Giovanni sarebbe il Battista.

5.2. I sinottici

Per i sinottici lo Sposo è già venuto, ma allo stesso tempo è sempre da attendere. L'immagine escatologica dello Sposo è molto chiara: essendo già venuto ed essendo tra di noi non c'è bisogno di digiunare (cf. Mc. 2,18, Mt. 9,15, Lc. 5,34). Cristo ha compiuto le profezie, quindi il tempo messianico che è stato descritto con l'immagine nuziale è già arrivato. La salvezza escatologica è stata portata dallo Sposo celeste; Cristo. Ma allo stesso tempo per i sinottici Lui è sempre da attendere, è colui che verrà, o' evrc,menoj. Il regno di Dio è il luogo dove si realizza l'unione perfetta con Lui, già iniziata con la sua incarnazione, ma non ancora compiuta, è da attendere, così la festa nuziale sarà realizzata all'*escaton*.

Prendiamo il caso di Mt 22,1-14. È la parabola della festa di nozze che il re fa per suo figlio; lo Sposo. Nonostante che i termini "sposo/sposa" non siano menzionati è chiaro che Gesù, utilizzando la tradizione giudaica della festa nuziale tra *Yahweh* e il suo popolo, introduce un nuovo elemento: non è più *Yahweh* lo Sposo, ma è il figlio del re; il Messia. Il testo, però, presenta un problema: come interpretare gli invitati che vengono vestiti con ciò che è adeguato per un matrimonio? La risposta ce la offre un'altra parabola, quella sulle dieci vergini (cf. Mt. 25,1-13) o come la chiama T. Federici "dello Sposo che viene"⁴⁵.

La parabola è molto importante perché ha un posto essenziale nella tradizione liturgica bizantina (la analizzeremo dopo) ed utilizza l'immagine nuziale per simboleggiare il regno di Dio. Già il suo inizio "τότε", ma anche tutto il suo contenuto, ci trasferisce al tempo escatologico⁴⁶. Il termine "sposo" questa volta appare ed è identificato con il Signore, però, manca il termine "sposa". Alcuni esegeti, anti-

⁴³ Cf. *idem*, 106.

⁴⁴ Cf. R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa*, 95–103.

⁴⁵ Cf. T. FEDERICI, *Risuscitò Cristo!*, 1263.

⁴⁶ Cf. *idem*, 1264.

chi e moderni, individuano nelle vergini, entrate con lo Sposo alle nozze nuziali, i fedeli, cioè i membri della Chiesa, più o meno pronti per incontrare lo Sposo ed entrare con Lui nella stanza nuziale⁴⁷. Il numero dieci, indica la totalità, mentre il cinque indica la pienezza, si tratta allora di due pienezze⁴⁸. È chiaro, inoltre, il carattere escatologico della parabola. Così la Chiesa è vista come la fidanzata dello Sposo, che alla fine dei tempi, quando i suoi membri saranno pronti, ossia vestiti bene, diverranno la sposa che entrerà con il Signore nella camera nuziale.

5.3. Il vangelo secondo Giovanni

Secondo V. Mannucci il quarto vangelo è un testo che privilegia di più il linguaggio simbolico⁴⁹. R. Infante, invece, nota che in questo vangelo «la simbologia sponsale vi ricorre non solo in funzione dell'escatologia, ma soprattutto nell'ecclesiologia»⁵⁰.

Il primo brano che prendiamo in esame da questo vangelo è il versetto 3,29 — si tratta dell'ultima testimonianza di Giovanni Battista su Cristo: alla domanda se Gesù sia il Messia, Giovanni risponde dicendo che lui è l'amico dello Sposo, che lo ascolta e si rallegra sentendo la sua voce. Qua l'evangelista utilizza la tradizione giudaica sui tempi messianici, la quale parla delle nozze escatologiche accompagnate da voci di esultanza e grande gioia⁵¹. Egli, infatti, identifica lo Sposo, non con *Yahweh*, ma con Gesù Cristo, il cui *šušbīn*, l'amico dello Sposo, è il Battista. Il racconto offre un elemento nuovo, “la voce dello Sposo”. Secondo alcuni studiosi, lo sfondo di tale frase potrebbe essere il *Cantico*, in cui la Sposa esulta nell'udire la voce dell'amante (cf. Cn 2,8; 5,2). Ma perché Giovanni il Battista esulta di gioia? Secondo R. Kieffer «Giovanni è l'amico dello Sposo che dopo tanti secoli di preparazione e di attesa può esultare di gioia piena e compiuta, perché ode finalmente la voce dello Sposo»⁵².

Un altro esempio che possiamo prendere in esame è la pericope dell'incontro di Maria Magdalena con Gesù Cristo dopo la sua risurrezione (cf. Gv 20,11-18). Prima di vedere come questo racconto sia legato all'immagine sponsale; è opportuno ricordare che nel vangelo di Giovanni il sepolcro di Cristo è posto all'interno di un Giardino (cf. Gv 19,49), vicino al luogo della crocefissione. Questo elemento è molto importante: come abbiamo già visto, il giardino nella tradizione veterotestamentaria e soprattutto del *Cantico* è il luogo dell'incontro, dove la Sposa va a cercare il suo amante; lo Sposo. Alla luce di questo, R. Infante vede nella Magda-

⁴⁷ Per altri informazioni vedi R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa*, 89–93.

⁴⁸ Cf. T. FEDERICI, *Risuscitò Cristo!*, 1264.

⁴⁹ Vedi V. MANNUCCI, *Giovanni il vangelo*, 99s.

⁵⁰ R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa*, 117.

⁵¹ Cf. *idem*, 123.

⁵² R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa*, 126.

lena il simbolo della sposa-Chiesa, che va a cercare lo Sposo nel giardino⁵³, laddove anche la croce, l'albero della vita è stata piantata. Così dal nuovo giardino-paradiso il messaggio della risurrezione si diffonde per tutto il mondo.

6. La tradizione patristica greca e l'immagine nuziale

Se il *Cantico* è considerato un inno pasquale che unisce storia e profezia⁵⁴, e se per la tradizione cristiana Gesù Cristo ha realizzato tutte le profezie dell'AT, come è stato visto questo canto pasquale dai cristiani? Vediamo come i padri di lingua greca hanno commentato il *Cantico* avendo come chiave il simbolismo dinamico di Cristo-Sposo.

6.1. Unione sponsale tra realizzazione e compimento escatologico

La tradizione giudaica ha visto nel *Cantico* una prefigurazione di unione perfetta che avrebbe avuto luogo alla fine dei tempi⁵⁵. Il Cristianesimo ha visto che quest'unione è stata realizzata in Cristo. Infatti, in Lui l'alleanza matrimoniale tra Dio e il suo popolo è diventata perfetta, e il popolo eletto è divenuto la Chiesa di Cristo. L'unione perfetta, però, non è stata ancora realizzata, perché la Sposa escatologica verrà alla fine dei tempi. Isaia dice: «Sì, come un giovane sposa, una vergine, così ti sposterà il tuo creatore» (Is 62,5). La comunità cristiana, che vede in sé stessa la sposa di Dio, crede dunque di fare il suo matrimonio con lui nel regno escatologico, nel giardino nuovo, nella stanza nuziale celeste.

Tanti padri della Chiesa specificano nei loro commenti e dicono che tutti i membri della Chiesa sono "la sposa del Signore". I mistici parlano delle anime — spose del Signore. Altri individuano la sposa come la Chiesa nella sua pienezza. In tale modo il cantico pasquale diventa un elemento importante nella vita sacramentale, soprattutto nel battesimo e nell'eucaristia, quando l'unione tra Dio e l'uomo si realizza, a tale punto ci ritorneremo avanti.

L'elemento più importante da rilevare sta nel fatto che il mistero dell'incarnazione è la realizzazione dell'unione tra il divino e l'umano. Tanti padri affermano che lo Sposo-Cristo si unì alla sua sposa, l'umanità, nell'incarnazione. Soltanto così, si può capire la dimensione ecclesiale ed escatologica del nostro argomento, poiché la Chiesa, in quanto corpo di Cristo incarnato è anche tutta l'umanità. Questo ci aiuta a vedere il rapporto tra il microcosmo e il macrocosmo in Cristo; ci rivela il mistero simbolicamente. Il microcosmo in Cristo è la sua umanità, che è l'imma-

⁵³ Cf. R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa*, 200–201, 205.

⁵⁴ Cf. NDPAC, vol. 1: «*Cantico dei cantici*», 856 (di P. MELONI).

⁵⁵ Cf. J. DANIELOU, *Bibbia e liturgia*, 171.

gine del macrocosmo, simbolo di tutta la creazione, la quale si unisce perfettamente al suo Sposo nell'*escaton*, nel giardino celeste, dove sarà tutto in tutti (cf. Col 3,11).

Per leggere il *Cantico* e capire la sua simbologia si deve tenere presente Is 62, dove si capisce che la relazione che descrive il *Cantico* è di “un amore perfetto, tenero, ed appassionato, al di là di infedeltà e tradimento”⁵⁶. Infatti, si può concordare con l’opinione di R. Infante, quando dice che

il Cantico sia, insieme con Ger. 31, la profezia dell’amore di Dio che vince finalmente l’infedeltà della sposa, la fa tornare a sé e l’ama con la stessa tenerezza e passione di un giovane innamorato, ma è, soprattutto, la profezia della sposa alla ricerca dello Sposo ... [la quale] lo cercherà affannosamente nella notte e lo abbraccerà forte per non lasciarlo più andare via⁵⁷.

Torneremo sul *Cantico*, intanto tracciamo delle conclusioni dicendo che l’immagine sponsale nell’AT è all’inizio un simbolo protologico che descrive la relazione tra due *partner*; Dio ed Adamo–Israele, il quale portò dei frutti che sono narrati attraverso i racconti dell’AT. A causa del tradimento da parte di Adamo–Israele, la relazione si spezza. L’amore di Dio verso Adamo–Israele non ha limiti; è un amore infinito, perciò se lei chiede perdono e ritorna, Dio è pronto ad accettare la sua sposa infedele di nuovo. L’immagine sponsale con il *Cantico* prende una dimensione escatologica, la quale descrive la relazione perfetta che si realizzerà tra Dio ed Adamo–Israele nel paradiso escatologico.

6.2. Il *Cantico* e il misticismo cristiano: il caso di Origene

Origene è un buon esempio della tradizione alessandrina e divenne anche una delle fonti più importanti per il misticismo cristiano orientale con Gregorio di Nissa ed Evagrio (per dare solo due esempi che hanno influenzato il misticismo di lingua greca e siriana). Certo non è facile descrivere l’interpretazione del *Cantico* da parte di Origene senza decurtarla, nemmeno è possibile farla in uno studio che ha dei limiti come il nostro. Perciò, proviamo ad illustrare l’opinione del genio del cristianesimo riguardo all’unione tra lo Sposo e la sposa, cioè il Cristo e l’anima, attraverso una lettura e analisi dei suoi commenti sul *Cantico*.

Prima di cominciare dobbiamo tenere presente due caratteristiche del sistema di Origene:

- Origene, vivendo in un’epoca e zona in cui il sistema filosofico più diffuso è quello medio platonico, quindi ne viene influenzato;
- l’importanza del mondo spirituale per l’epoca di Origene ha una visione “negativa” della materia che influenza il suo sistema teologico, che a sua volta non è nient’altro che la sua esperienza mistica, riletta alla luce della filosofia platonica, e soprattutto medio platonica.

⁵⁶ R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa*, 67.

⁵⁷ *Idem*, 72.

Secondo J. Christopher King, è proprio con Origene che l'immagine nuziale prende un altro e nuovo carattere, una nuova dimensione: l'immagine sponsale assume il primato nella teologia dell'alessandrino, quale status singolare dell'amore⁵⁸. Origene ha parlato del matrimonio spirituale nei suoi diversi scritti, ma quest'immagine arriva alla sua acme nel commentario e nelle due omelie sul *Cantico dei Cantici*⁵⁹. Lui vede una perfezione nel *Cantico*, sia nel suo carattere di canto che nella dottrina che contiene, tale da farne l'inno che lo Sposo canta alla sua sposa quando lei è pronta per il mistero perfetto, ossia, l'unione nuziale⁶⁰. La perfezione del *Cantico* per la teologia di Origene è individuata nel carattere non carnale e non corporale del *Cantico* stesso⁶¹. È chiaro che tale opinione sia legata al medio-platonismo. Questo spiega anche il modo allegorico con cui il nostro autore legge e commenta l'inno pasquale dandogli una dimensione escatologica. È Christopher J. King a sostenere che Origene comprendesse il *Cantico* come «lo spirito escatologico della Scrittura manifestato in forma testuale»⁶².

Per Origene, il *Cantico* è la summa della dottrina sulla vita mistica, che ha lo scopo di unire l'anima con il suo Sposo paradisiaco. Origene, per avere tale opinione, legge il testo in modo totalmente allegorico⁶³. Ciò non significa che per l'alessandrino non esistesse una lettura storica dell'inno, ma egli afferma che lo sfondo storico ha anch'esso un senso spirituale, poiché in tutte le cose si trovano i logoi pervenuti dal Λόγος eterno. Origene così evita qualsiasi comprensione carnale o corporale che si poteva avere leggendo il *Cantico*⁶⁴, e ne sottolinea il suo carattere di pedagogia mistica⁶⁵. Il dialogo tra la sposa e il suo Sposo paradisiaco, è considerato una somma di lezioni che insegnano il nome e la natura dell'amore che porta alla contemplazione del divino e alla vita nuziale paradisiaca⁶⁶.

Nel *Cantico*, afferma l'alessandrino, la lettera è trasformata in spirito. C'è un movimento di lettura da un livello letterale a uno spirituale⁶⁷, che abilita l'anima ad andare alle sue radici che si trovano nel Λόγος incorporeo. Questo movimento, possiamo dire, è la funzione del linguaggio simbolico dello stesso testo, in cui il senso letterale si trasforma in spirituale salendo a un livello più profondo di lettura, dove lettera e corpo partecipano alla natura incorporea (ἀσώματα) dell'anima. Possiamo dire che per Origene il *Cantico* contiene una dinamica che crea un ponte tra la terra e il paradiso, il corpo e lo spirito e secondo il suo sistema filosofico-teolo-

⁵⁸ Cf. CH.J. KING, *Origen on the Song*, 3.

⁵⁹ Cf. *idem*, 4.

⁶⁰ Cf. *idem*, 26.

⁶¹ Cf. *idem*, 27–28.

⁶² *Idem*, 29, tale ipotesi è stata il motivo per fare il suo studio.

⁶³ Cf. *idem*, 38–41.

⁶⁴ Cf. *idem*, 42.

⁶⁵ Cf. *idem*, 43.

⁶⁶ Cf. *idem*, 44.

⁶⁷ Cf. *idem*, 55.

gico; tutto è a causa dell'eterna creazione dei λόγοι fatta attraverso il Λόγος, che contiene la creazione materiale e spirituale⁶⁸.

Secondo Origene l'anima, identificata con la sposa, ha un unico desiderio: unirsi al Verbo di Dio, lo Sposo celeste. L'unione si realizza nei sacramenti che per lui sono "la camera nuziale" dello Sposo celeste⁶⁹. Nulla, però, può essere fatto se il Verbo non fa il primo passo, se Egli non viene a cercare l'anima; la sua sposa. Sotto quest'aspetto si comprende il pensiero di Origene: l'incontro con Dio non potrebbe realizzarsi se non fosse Dio per primo ad illuminare l'anima⁷⁰.

La sottolineatura dell'aspetto spirituale di questo matrimonio ha spinto alcuni studiosi a ipotizzare che Origene leggesse il testo con un atteggiamento non solo in-corporeo, ma addirittura anti-corporeo⁷¹. Però, come nota J. Christopher King, gli studiosi — a volte — non leggono Origene nel suo contesto, e non prendono in esame l'insieme della sua dottrina. Si deve, quindi, avere uno sguardo sulla sua dottrina sul matrimonio in generale⁷² prima di giudicare il suo approccio spirituale al *Cantico*, affermando che egli è anti-corporeo.

La Scrittura per Origene è data da Dio per la salvezza dell'uomo. L'anima deve trovare la sua finalità; il suo scopo, leggendo la Scrittura e scoprendo così il suo carattere divino e spirituale⁷³. La finalità, o meglio dire, il desiderio per eccellenza dell'anima, secondo il genio alessandrino, è l'unione col Verbo nel quale si trovano anche le sue origini. L'immagine sponsale, che per Origene è descritta in maniera perfetta nel *Cantico*, è inutile se si rimane ad un livello di lettura carnale. Essa è l'immagine che esprime per eccellenza lo scopo per cui è fatto l'uomo: la vita sponsale nel paradiso. Origene, dunque, interpreta allegoricamente le vicende scritturistiche di relazione sponsale vedendo in esse un simbolismo della finalità dell'anima umana, l'unione con il Cristo-Sposo⁷⁴.

L'anima unendosi al suo Sposo celeste riceve la conoscenza di lui. Per spiegare il modo con cui l'anima riceve questa conoscenza l'alessandrino sviluppò la sua dottrina sui sensi spirituali, che sono «lo sbocciare della vita della grazia che permette di gustare, di toccare, di contemplare le cose divine»⁷⁵. L'anima, dunque, dopo aver

⁶⁸ Per capire questo punto basterebbe sapere, secondo noi, l'interpretazione che fa Origene al doppio racconto della creazione: nel primo vede la creazione di Adamo incorporeo alla immagine del Logos incorporeo, mentre nel secondo racconto vede la creazione materiale di Adamo, collegando così questo doppio racconto a ciò che dice Paolo sul uomo interiore e quello esteriore (II Cor 4,16), vedi anche CH.J. KING, *Origen on the Song*, 65–69.

⁶⁹ Cf. J. DANIELOU, *Origene*, 360.

⁷⁰ Cf. *idem*.

⁷¹ CH.J. KING, *Origen on the Song*, 78, mentre nelle pagine seguenti (79–94), lo studioso prova a mostrare e discutere le diverse opinioni su questa ipotesi.

⁷² Cf. *idem*, 89.

⁷³ Cf. *idem*, 97.

⁷⁴ Per altri dettagli vedi *idem*, 118–133.

⁷⁵ J. DANIELOU, *Origene*, 360.

conosciuto con i sensi spirituali la bellezza del Verbo divino e la sua dolcezza non avrà mai più il bisogno e neanche la possibilità di gustare un'altra bellezza o dolcezza esteriore.

L'unione realizzata tra il Verbo e l'anima, continua Origene, aiuta l'uomo interiore a combattere e vincere l'uomo esteriore, l'uomo carnale, perché per colui che ha gustato le cose divine, le cose carnali non hanno più sapore⁷⁶.

Questo stadio di perfezione spirituale è per tutti i cristiani? Secondo M. Simo-netti, Origene fa una distinzione tra cristiani semplici e perfetti. L'anima del cristiano perfetto s'identifica con la sposa del *Cantico*, mentre le anime non perfette possono solo correre dietro al profumo dello Sposo; esse non riescono ancora a raggiungerlo, s'identificano solo con le fanciulle del *Cantico*⁷⁷. Nella Chiesa le anime imparano ad essere pronte per unirsi allo Sposo. Tuttavia, considerando l'azione pedagogica progressiva di Cristo, si può capire perché Origene sostiene che il *Cantico* sia un insegnamento e pedagogia mistica la cui finalità è escatologica: alla fine dei tempi, nell'*escaton*, quando ci sarà la festa nuziale, il *Cantico dei Cantici* verrà cantato dallo stesso Sposo alla sua sposa⁷⁸.

Individuiamo anche qui un movimento: la sposa deve incontrare lo Sposo, non nel tempio terrestre, ma in quello celeste, nel giardino profetico ed escatologico⁷⁹. Anche il tempo della festa nuziale è escatologico, è il mistero del settimo giorno. Origene, infatti, vede nel primo Sabato primordiale, dopo la creazione, il tipo del giorno della festa nuziale, così il Sabato escatologico sarà il giorno della festa per eccellenza⁸⁰. In quel giorno e in quel tempo, Dio non soltanto sarà in tutte le cose, ma sarà Lui tutte le cose. Dio, come il "tutto in tutti", diventerà di nuovo il luogo in cui le creature troveranno il loro riposo perfetto. Ciò si realizzerà nell'*escaton* e in quella stanza nuziale paradisiaca⁸¹. Emerge chiaramente anche come l'immagine nuziale e il simbolismo dell'unione sponsale aiutino Origene a dare una nuova dimensione, anzi, una perfezione alla sua opinione sull'*apocatastasis*⁸².

Concludendo possiamo dire che secondo l'alessandrino, il *Cantico dei Cantici* non è soltanto la chiave con cui la Scrittura si comprende, non è soltanto la disciplina che insegna come l'anima può unirsi al Λόγος, allo Sposo celeste. Per Origene il *Cantico* manifesta lo spirito più profondo della Scrittura, il quale manifesta il Λόγος stesso e rivela il suo desiderio e amore verso la sua sposa.

⁷⁶ *Idem*, 362.

⁷⁷ Cf. ORIGENE, *Il Cantico dei Cantici*, XX.

⁷⁸ Cf. ORIGENE, *Commentario al Cantico*, 68.

⁷⁹ Cf. CH.J. KING, *Origen on the Song*, 234.

⁸⁰ Cf. *idem*, 234–235.

⁸¹ Cf. *idem*, 238–240.

⁸² Su questo tema vedi E. PRINZIVALLI, «*Apocatastasis*».

7. Il *Cantico* e la vita ecclesiale primitiva

Per la Chiesa, il *Cantico* è stato un testo molto importante per i misteri dell'iniziazione: il battesimo e l'eucaristia. Ciò diviene più chiaro se si considera che il *Cantico* nella tradizione liturgica giudaica era letto durante il tempo di Pasqua. La Chiesa primitiva battezzava i catecumeni nel giorno di Pasqua, e dopo il battesimo i catecumeni ricevevano per la prima volta l'eucaristia. La Chiesa utilizzava il *Cantico* durante il tempo di Pasqua continuando così la prassi giudaica. Solo tenendo presente questo fatto si può capire perché, per esempio, Didimo il cieco scrive dicendo che «nella piscina battesimale, Colui che ha creato la nostra anima la prende per sposa»⁸³, o perché Cirillo di Gerusalemme dice che «Cristo ha donato ai figli della camera nuziale la gioia del suo Corpo e del suo Sangue»⁸⁴.

Non ci dovrebbe sorprendere allora considerare la Chiesa come il nuovo paradiso, il luogo dell'alleanza con Dio, o anche la camera nuziale dove lo Sposo si unisce alla sua sposa. I sacramenti dell'iniziazione rivelano, infatti, il modo con cui si realizza quest'unione. Con il battesimo il cristiano entra nella Chiesa, nel giardino, nel luogo dell'incontro, perciò Cirillo di Gerusalemme parlando ai suoi catecumeni dice:

Già il profumo della beatitudine giunge fino a voi, o catecumeni; già raccogliete i fiori spirituali per intrecciare corone celesti; già si diffonde la fragranza dello Spirito Santo: siete nell'anticamera della stanza reale. Possiate esservi gli introdotti dal re! Ormai, infatti, gli alberi sono fioriti; a questo punto occorre che il frutto maturi⁸⁵.

Secondo J. Daniélou, con questo passo, Cirillo fa un'allusione chiara al *Cantico*, poiché il catecumeno sta per entrare nel giardino, nel luogo della celebrazione nuziale⁸⁶. Cirillo in questa citazione rivela che gli elementi della primavera sono essenziali, perché la primavera è il tempo della ricreazione, della risurrezione, quindi il nuovo paradiso è anche il simbolo della nuova creazione fatta per Cristo. È possibile entrare in questa nuova creazione per mezzo dello spogliamento del vecchio uomo, così Cirillo⁸⁷ utilizza di nuovo il *Cantico* alludendo al versetto dove la sposa dice al diletto «ho deposto la mia veste, come la rivestirò di nuovo» (Ct 5,3a). Con Cirillo è d'accordo anche il grande mistico Gregorio di Nissa, il quale

⁸³ «ἐν αὐτῇ γάρ (τὴν κολυμβήθρα), ὡς εἴρηται πάντα ὑποδεχόμεθα τῆς διανομῆς τὰ χαρίσματα, καὶ ἐκέτισε τοῦ παραδείσου αἱ δωρεαὶ ὑπογραφονται, καὶ νύμφην ἑαυτῷ τὴν ἡμετέραν ψυχὴ λαμβάνει ὁ ποιήσας αὐτή», PG 39, 692A, la traduzione italiana è presa da: J. DANIELOU, *Bibbia e liturgia*, 172.

⁸⁴ «καὶ τοῖς τοῦ νυμφῶνος οὐ πολλῶ μάλλον τὴν ἀπολαυσὴ τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος, δωρησάμενος ὁμολογηθήσεται», PG 33, 1997C–1100A, la traduzione italiana è presa da: J. DANIELOU, *Bibbia e liturgia*, 172.

⁸⁵ «Ἦδη μακαριότητος ὁσμὴ πρὸς ὑμᾶς, ὧ φωτισόμενοι, ἤδη τὰ νοητὰ ἄνθη συλλέγετε, πρὸς πλοκὴν ἐπουρανίων στεφάνων, ἣδη τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἐπνευσεν ἡ εὐωδία. Ἦδη περὶ τὴν προαυλὴν τῶν βασιλείων γεγονάτε, γένοιτο δὲ ἵνα καὶ ὑπὸ τοῦ βασιλέως εἰσαχθεῖτε. Ἄνθη γὰρ νῦν ἐφάνη τῶν δένδρων, γένοιτο δὲ ἵνα καὶ ὁ καρπὸς τέλειος ᾗ», PG 33, 332A–333A, la traduzione italiana è presa da: J. DANIELOU, *Bibbia e liturgia*, 173.

⁸⁶ Cf. *idem*, 173.

⁸⁷ Cf. *idem*, 174.

commentando questo versetto, dice che queste vesti che l'uomo toglie nel battesimo sono le tuniche che gli aveva fatto indossare Dio dopo la caduta⁸⁸. J. Daniélou nota che secondo Cirillo il rivestirsi di Cristo nel battesimo è qualcosa che avviene con riferimento al versetto 1,5 del *Cantico* che dice: «Io sono nera, ma sono bella, figlie di Gerusalemme». Secondo il vescovo di Gerusalemme, la bellezza di cui parla il *Cantico* è quella delle grazie che riceve il battezzato, il quale uscendo dall'acqua si veste appunto di bianco⁸⁹.

Secondo J. Daniélou, nelle interpretazioni dei padri sui versetti del *Cantico* in cui si parla dell'unione nuziale, c'è una chiara allusione all'eucaristia. Così, per esempio, Teodoro di Ciro commentando l'espressione del *Cantico* "giorno di nozze" dice che «mangiando le membra dello Sposo, e bevendo il suo sangue, realizziamo con Lui un'unione nuziale»⁹⁰. Inoltre, nel suo commentario alla *Lettera agli Efesini*, soprattutto dei versetti 5,25-32⁹¹, dove l'apostolo parla dell'unione tra l'uomo e la donna comparandola all'unione tra Cristo e la Chiesa, Giovanni Crisostomo dice: «attraverso questa (l'eucaristia), Cristo e l'anima divengono una sola carne, come lo Sposo e la sposa»⁹².

* * *

Concludendo questa parte possiamo affermare che se il *Cantico dei cantici* per la tradizione giudaica prefigurava l'unione tra Dio ed il suo popolo, Israele, che si sarebbe realizzata nel paradiso escatologico, per i cristiani, attraverso tutto questo è già realizzato e compiuto nella persona di Cristo, e si realizza continuamente nella Chiesa. Il cristiano, infatti, attraverso il battesimo entra nel nuovo paradiso, che è la Chiesa di Cristo e per mezzo dell'eucaristia si unisce al suo Sposo nella stanza nuziale, nella Chiesa, tenendo sempre presente la dimensione escatologica⁹³.

Symbolika małżeństwa jako most łączący tradycję grecką i syryjską: ujęcie patrystyczno-liturgiczne. Część pierwsza

Streszczenie

Relacja między Bogiem a człowiekiem już w Starym Testamencie opisywana była językiem miłości. Jednym z najchętniej stosowanych w tej materii obrazów była symbolika mał-

⁸⁸ Cf. J. DANIÉLOU, *Bibbia e liturgia*, 174.

⁸⁹ Cf. *idem*, 177.

⁹⁰ «οἱ τοίνυν ἐσθίοντες τοῦ νυμφίου τὰ μέλη, καὶ πίνοντες αὐτοῦ τοῦ αἵμα, τῆς γαμικῆς αὐτοῦ συγγένουσι κοινωνίας», PG 81, 128 B, la traduzione italiana è presa da: J. DANIÉLOU, *Bibbia e liturgia*, 172.

⁹¹ Questa pericope si legge fino ad oggi, nel rito bizantino durante la celebrazione del matrimonio.

⁹² J. DANIÉLOU, *Bibbia e liturgia*, 184.

⁹³ Per completare l'immagine su questo argomento si veda anche lo studio interessante di A.M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques*, 147–181.

żeńska. Posługiwano się nią w sposób metaforyczny z dwóch powodów: z jednej strony chciano podkreślić pragnienie powrotu do raju i złączenie się człowieka (oblubienicy) z Bogiem (Oblubieńcem), z drugiej — chciano ukazać wolę przebywającego w raju Boga (Oblubieńca) do zaproszenia oblubienicy na weselne gody. W prezentowanej tu pierwszej części artykułu autor ukazuje ów symboliczny obraz, wychodząc od fundamentu dogmatycznego. Wskazuje również na biblijne tło omawianej symboliki oraz na patrystyczne interpretacje łączące ją z życiem liturgicznym Kościoła pierwotnego, co szerzej zostanie przedstawione w części drugiej.

Słowa kluczowe: oblubieniec, oblubienica, Chrystus, chrzest, symbolika małżeńska, jedność.

The spousal symbolism as a bridge between the Greek and Syriac traditions: an approach patristic and liturgical. Part one

Summary

The relationship between God and human being was seen, already in the OT, as amorous. The image that was most preferred, with which this relationship could be described, was the spousal image. It was used metaphorically to underline, on the one hand, the desire of the man- bride to go back to paradise, after his fall, and to be with his God-bridegroom and to join Him, and on the other, the will of God-bridegroom himself, being in his garden-paradise, to invite His bride to come and to enter to make the nuptial feast with Him. In this first part of our article we will illustrate this symbolic image, starting from its dogmatic base, then presenting its biblical background and at the end analyzing the Greek patristic interpretations of it and how the fathers related this image to the liturgical life of the primitive church.

Key words: Bridegroom, Bride, Christ, Baptism, spousal symbolism, unity.

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