

2 ANNO II – LUGLIO / DICEMBRE 2016

APULIA  
THEOLOGICA  
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Ecumenismo oggi:  
*status quaestionis*  
e problematiche in atto  
a cura di E. Albano e J.P. Lieggi

EDB

SALVATORE MELE\*

«Suo padre lo vide e fu preso alle viscere...»

(Lc 15,20).

Le parabole della misericordia in Luca<sup>1</sup>

«L'amore si maschera non per non farsi riconoscere,  
ma è costretto a mascherarsi proprio perché non è riconosciuto»  
(J.P. Manigne)

## 1. Tema e articolazione

Nella *Misericordiae vultus* (da ora in poi *MV*), n. 9, alle parabole lucane della misericordia Francesco riserva un breve ma significativo accenno, menzionando in modo particolare le tre celebri parabole di Lc 15:

Nelle parabole dedicate alla misericordia, Gesù rivela la natura di Dio come quella di un padre che non si dà mai per vinto fino a quando non ha dissolto il peccato e vinto il rifiuto, con la compassione e la misericordia. Conosciamo queste parabole, tre in particolare: quelle della pecora smarrita e della moneta perduta, e quella del padre e dei due figli (cf. Lc 15,1-32). In queste parabole, Dio viene sempre presentato come colmo di gioia, soprattutto quando perdona. In esse troviamo il nucleo del vangelo e della nostra fede, perché la misericordia è presentata come la forza che tutto vince, che riempie il cuore di amore e che consola con il perdono (*MV* 9).

Sebbene non esplicitamente menzionate nella «Bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia», nel terzo vangelo accanto a queste «tre celebri parabole della misericordia» del c. 15 (pecora smarrita [vv. 4-7 = Mt 18,12-14], moneta smarrita [vv. 8-10] e il figlio perduto [vv. 11-32]), troviamo altre parabole collegate a questa tematica; ricordiamo in modo particolare la «parabola dei due debitori» (Lc 7,41-42, nel contesto del brano della peccatrice perdonata: Lc 7,36-50), collocata nella

---

\* Docente di Sacra Scrittura presso la Facoltà Teologica Pugliese - Bari  
(smele@libero.it).

<sup>1</sup> Il testo è la revisione della relazione «Le parabole della misericordia in Luca» tenuta il 18 marzo 2016 presso l'ISSR di Lecce nell'ambito della *Lectio Patrum* 2016.

prima parte del Vangelo secondo Luca (Lc 4,14-9,50), dove l'accoglienza dei peccatori, scandalosa per i farisei, accanto agli altri segni del Regno (soprattutto guarigioni ed esorcismi), era già uno dei temi ricorrenti (cf. 5,17-32<sup>2</sup>); e le note parabole «del samaritano» (Lc 10,25-37) e «del fariseo e pubblicano» (Lc 18,9-14), inserite da Luca – insieme a quelle del c. 15 già menzionate – nel contesto della sezione del viaggio verso Gerusalemme (Lc 9,51-19,27), essendo la polemica con gli avversari, in un continuo alternarsi con l'insegnamento ai discepoli, uno dei grandi temi di questa sezione. Se ne potrebbero ricordare altre ancora,<sup>3</sup> ma non saranno prese in considerazione in questo contributo nel quale ci soffermeremo in modo particolare su Lc 15; più breve sarà, invece, lo spazio riservato al brano del fariseo e pubblicano (Lc 18,9-14) e del samaritano (Lc 10,25-37). Solo un brevissimo accenno – nel contesto del commento di Lc 15 – potremo, infine, riservare alla parabola dei due debitori e del creditore di Lc 7,41-42.<sup>4</sup>

Lo scopo di queste pagine è favorire una lettura possibilmente unitaria di queste parabole lucane, con una riflessione che mira a illustrare non semplicemente il «che cosa», ovvero il tema di fondo di questi racconti lucani, la «misericordia», ma anche il «come», il meccanismo e funzionamento, cioè, della concreta forma letteraria scelta da Gesù per veicolarlo, ovvero la «parabola».

## 2. Lc 15,1-32

Lo sfondo delle tre parabole di Lc 15 è il contrasto tra la concezione di Gesù e quella dei farisei per quanto riguarda i rapporti tra Dio e l'uomo e, di conseguenza, i rapporti tra giusti e peccatori. Emerge subito nella cornice narrativa che descrive la situazione storica (vv. 1-2: Gesù mangia con peccatori ed esattori delle tasse scandalizzando i farisei) e trova conferma nell'analisi del lessico dell'intero c. 15, dove l'«unico» termine comune al contesto narrativo (vv. 1-2) e alle tre parabole (vv. 3-32) è «peccare/peccatore» (vv. 1-2.7.10.18.21). Pur non essendo nominato esplicitamente, è presente in vario modo il corrispettivo di «Legge»: nella cornice, attraverso la menzione dei farisei e de-

<sup>2</sup> Guarigione del paralitico (vv. 17-26) che culmina nella chiamata di Levi (vv. 27-28) e successivo pasto di Gesù con i pubblicani (vv. 29-32).

<sup>3</sup> Il testo del Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione curato da A. Pitta, oltre a quelli sopra ricordati, commenta anche il brano dell'anonimo ricco e il povero Lazzaro (Lc 16,19-31) e quello del giudice e la vedova (Lc 18,1-8) (PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Le Parabole della Misericordia*, San Paolo, Milano 2015, 83-100; 101-115).

<sup>4</sup> Per uno studio più approfondito relativo ai problemi e alle diverse interpretazioni di Lc 7,41-42 nel contesto di 7,36-50 si rimanda a J.J. KILGALLEN, «A Proposal for Interpreting Luke 7,36-50», in *Bib.* 15(1991), 305-330.

gli scribi, gli osservanti per antonomasia e gli specialisti della Legge (v. 2); poi attraverso la menzione dei «novantanove giusti» nella conclusione della prima parabola (v. 7); infine, attraverso il personaggio del fratello maggiore (vv. 29-31: al v. 29 troviamo il sostantivo *entolē*, che evoca i comandamenti).<sup>5</sup> Il problema di fondo del capitolo, dunque, è il rapporto tra «Legge» e «trasgressione» e quindi «peccato/colpa» e «perdono», ovvero, «giustizia» e «misericordia».

I protagonisti del brano sono i peccatori in generale e i pubblicani da una parte, gli scribi e farisei dall'altra. Per quanto riguarda il primo gruppo,<sup>6</sup> i pubblicani vengono menzionati esplicitamente in quanto ritenuti al tempo di Gesù non dei semplici peccatori occasionali, ma in un certo senso i peccatori per antonomasia, uomini immersi fino al collo nel peccato, avendo scelto un mestiere nel quale era praticamente impossibile osservare la legge di Dio. Data la maniera in cui era organizzata a quel tempo la riscossione delle imposte attraverso un sistema di appalti e subappalti, questo mestiere era considerato intrinsecamente legato alla disonestà, alla rapacità e alla violenza, a danno soprattutto dei poveri e degli indifesi (cf. Lc 3,12-13: «Vennero anche dei pubblicani a farsi battezzare e gli chiesero: "Maestro, che cosa dobbiamo fare?". Ed egli disse loro: "Non esigete nulla di più di quanto vi è stato fissato"»; 19,8: «Ma Zaccheo, alzatosi, disse al Signore: "Ecco, Signore, io do la metà di ciò che possiedo ai poveri e, se ho rubato a qualcuno, restituisco quattro volte tanto"»). Per quanto riguarda il secondo gruppo di protagonisti, gli scribi sono gli esperti della Legge/Scrittura; i farisei, invece, sono giudei impegnati nella fedeltà al Signore e nell'osservanza dei suoi comandamenti interpretati nella maniera più rigorosa e completata da ulteriori pratiche volontarie, quali digiuni, elemosine, preghiere, al di là di quanto strettamente obbligatorio.

Nella loro convinzione – non priva di qualche fondamento – i peccatori non vanno accolti mangiando con loro. Nel loro pensiero, questo severo comportamento riflette all'origine quello di Dio il quale ama i buoni, cioè coloro che mettono in pratica la legge, e non i peccatori che la calpestano o la disprezzano. Egli non può accogliere il peccatore, se non eventualmente quando costui abbia cambiato vita e, accumulando tante

<sup>5</sup> Altri elementi comuni a livello tematico sono: il «mangiare insieme» di Gesù con i peccatori (vv. 1-2), parallelo al banchetto per il figlio ritrovato (v. 23); inoltre le lamentele degli scribi e dei farisei (vv. 1-2) sono parallele a quelle del figlio maggiore (vv. 25-32); ad esse si contrappone l'invito a rallegrarsi, a partecipare alla festa (vv. 7.10.32).

<sup>6</sup> Al tempo di Gesù era possibile distinguere quattro categorie di peccatori: fisici (malati), razziali (samaritani; pagani), sociali (esattori delle tasse; pubblicani) e morali (usurai; prostitute); cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Le Parabole della Misericordia*, 49.

opere buone così da controbilanciare il peso dei peccati precedenti, abbia meritato di nuovo l'amore di Dio.

Per Gesù la sfida dunque è quella di mettere in crisi questa falsa immagine di Dio e del suo rapporto con l'uomo. Gesù prende sul serio le loro difficoltà; fa ricorso non a semplici esortazioni moralistiche o al limite a buoni esempi da seguire, ma a «racconti parabolici» cioè «dialogici», capaci in altri termini di far leva su qualcosa che anche l'interlocutore può capire e condividere.<sup>7</sup> Come vedremo ampiamente nel commento, all'interno del racconto il loro punto di vista trova spazio nella figura del fratello maggiore.

## 2.1. Struttura

Le prime due parabole (pecora smarrita, vv. 4-7, e moneta perduta, vv. 8-10) sono, con le sole differenze dovute alla diversa ambientazione, perfettamente identiche. Pur presentando uno sviluppo narrativo più complesso, anche la terza (vv. 11-32) è nella sequenza essenzialmente la stessa:<sup>8</sup>

|  |   |
|--|---|
| <i>avere</i> (vv. 4.8.11)                        | <i>perdere</i> (vv. 4.8.24.32)                |
| <i>cercare</i> (vv. 4.8.20)                      | <i>ritrovare</i> (vv. 5-6.9.24.32)            |
| <i>gioire, far festa</i> (vv. 6-7.9-10.22-24.32) | <i>invito a condividere</i> (vv. 6-7.9.31-32) |

Ci concentriamo su quella più sviluppata, la terza, capace di gettare luce anche sulle altre.<sup>9</sup> Essa va considerata il punto culminante della risposta data, attraverso l'intera trilogia, alla contestazione dei farisei e degli scribi descritta nei primi due versetti di Lc 15.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Lo specifico della parabola (effetto e ingranaggi) è ampiamente illustrato in V. FUSCO, *Oltre la Parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Borla, Roma 1983, 59-81, spec. 73: «La parabola non serve ad illustrare una norma sapienziale o un'affermazione dottrinale [...] ma ad illuminare una situazione difficile in cui si trova colui che parla, a fargli ottenere il consenso e il convincimento desiderato»; ID., «Parabola/Parabole», in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1081-1097.

<sup>8</sup> Cf. V. FUSCO, «Una parabola: la pecora smarrita (Mt 18,12-14; Lc 15,3-7)», in M. LÀCONI *et al.*, *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*, ElleDiCi, Torino 2008, 384.

<sup>9</sup> Nella terza parabola il motivo del «cercare» è implicito: «Quando era ancora lontano, lo vide...»; questo presuppone che il padre non aveva mai smesso di aspettarlo. Cf. J.-N. ALETTI, *Il Gesù di Luca*, EDB, Bologna 2012, 151.

<sup>10</sup> L'importanza della parabola supera i confini prettamente teologici, come riconosce BENEDETTO XVI nell'*Angelus* della IV domenica di Quaresima (14.3.2010): «Questa pagina di san Luca costituisce un vertice della spiritualità e della letteratura di tutti i

## 2.2. «Bisognava far festa e rallegrarsi»: la terza parabola (vv. 11-32)

Nell'articolazione del racconto si distinguono chiaramente tre scene il cui contenuto, essendo abbastanza noto, in questa sede sarà sufficiente richiamare velocemente: la prima scena (vv. 11-20a) è incentrata sul figlio minore, sulla sua partenza da casa, sul fallimento e sulla decisione di ritornare a casa; la seconda (vv. 20b-24) è tutta incentrata sull'incontro padre-figlio minore e sulla festa per il ritrovamento; la terza (vv. 25-32), infine, sul rapporto padre-figlio maggiore, la cui esistenza, benché nota al lettore sin dalle battute iniziali del racconto (v. 11), era rimasta sullo sfondo fino a questo momento della narrazione. Di cruciale importanza, ai fini di una corretta interpretazione del testo, è cercare di cogliere la dinamica di tutto il racconto nell'articolazione delle sue tre scene, evitando il rischio di far leva su singole tematiche o singoli personaggi.

Sul primo versante, questo rischio emerge chiaramente quando viene riservata eccessiva importanza all'«allontanamento» da casa del figlio minore, erroneamente interpretato troppo negativamente;<sup>11</sup> per chi abbia invece una anche minima cognizione delle realtà di questo mondo, si tratta, invece, di un tipico e comprensibile progetto umano – squisitamente giovanile – di autonomia e di successo nella vita, che può andare certamente incontro al fallimento (ma anche questo fa parte della vita!) non solo per una propria colpevolezza, ma anche – come riporta con estremo realismo il testo – per il sopraggiungere di fattori per così dire imprevedibili, come una carestia particolarmente grave e prolungata (cf. v. 14: «Quando ebbe speso tutto, sopraggiunse in quel paese una grande carestia ed egli cominciò a trovarsi nel bisogno»<sup>12</sup>). La richiesta del figlio minore della propria parte di eredità, infatti, non trova

---

tempi. Infatti, che cosa sarebbero la nostra cultura, l'arte, e più in generale la nostra civiltà senza questa rivelazione di un Dio Padre pieno di misericordia?». Oltre ai recenti commentari e studi lucani, siamo debitori per questo nostro commento in modo particolare a V. FUSCO, «Narrazione e dialogo nella parabola detta del figliol prodigo», in *Id.*, *Da Paolo a Luca*, Paideia, Brescia 2003, II, 421-462. Per una recente lettura della parabola di taglio filosofico, cf. M. ILLICETO, *La parabola del terzo figlio. Il figliol prodigo nel postmoderno*, Andrea Pacilli Editore, Manfredonia (FG) 2016.

<sup>11</sup> Per esempio: «Egli ha "peccato contro il cielo e dinanzi" al padre (vv. 18.21) avendo rifiutato il suo amore, allontanandosi dalla casa paterna per rivendicare la sua autonomia» (A. POPPI, *Sinossi e commento esegetico-spirituale dei quattro vangeli*, Messaggero, Padova 2012, 422).

<sup>12</sup> «Il giovane non commette alcun atto criticabile rispetto alla legge» (cf. F. BOVON, *Luca*, 2 voll., Paideia, Brescia 2007, II, 622 (corsivo nostro). Né il testo tralascia di menzionare il (vano) tentativo del ragazzo di venir fuori da questa situazione: «Allora andò a mettersi al servizio di uno degli abitanti di quella regione, che lo mandò nei suoi campi

nessuna opposizione né da parte del padre, né da parte del fratello maggiore, che in seguito, invece, si rivelerà per nulla indifferente alle decisioni familiari (vv. 28ss). Inoltre, se la scena della partenza viene spesso interpretata troppo negativamente, quella del «ritorno» viene, al contrario, altrettanto spesso letta troppo positivamente e spiritualmente, quasi una sorta di conversione, mettendo in questo modo in secondo piano il ruolo del padre, le sue motivazioni e i suoi sentimenti, che come vedremo sono così centrali nella scena del ritrovamento e nella dinamica generale di Lc 15.

Sul versante dei personaggi, poi, occorre riconoscere che oggi, a ragione, il padre viene riconosciuto come il personaggio chiave della parabola, riconquistandosi così quella centralità che effettivamente ha nella narrazione. Ma quello più problematico è il ruolo del fratello maggiore, non di rado completamente cancellato dal racconto, che viene concluso trionfalmente con l'abbraccio paterno e con il banchetto.

Dobbiamo, invece, partire proprio dal comportamento del fratello maggiore, con il quale trova spazio nel racconto il punto di vista dei farisei (v. 2). Il maggiore non ritiene per nulla fuori luogo il proprio disappunto: tutta questa festa non è per lui, che ha sempre lavorato sodo e in tanti anni non ha mai dato adito a lamentele, ma per il fratello scapestrato, il quale non ha altro merito se non quello di aver dimezzato il patrimonio familiare e, ora che si presenta a casa come un pezzente, riceve non rimproveri ma un'accoglienza trionfale, come se niente fosse accaduto. Vale la pena, allora, lavorare tanto, far sacrifici, per poi trovarsi equiparato, o addirittura postposto, alla pecora nera della famiglia?<sup>13</sup>

La situazione, allargando lo sguardo agli altri vangeli, è perfettamente parallela a quella degli operai della prima ora (Mt 20,1-16); anche verbalmente:

*questi ultimi* che non hanno fatto niente, li hai equiparati a noi che abbiamo sopportato il peso della giornata e il caldo (Mt 20,12);

in tono spregiativo come in Luca:

*questo tuo figlio* che ha divorato i tuoi averi con le prostitute (Lc 15,30).

Il fratello maggiore, dunque, si fa portavoce nella parabola del punto di vista dei farisei, esprimendolo nella maniera più obiettiva ed efficace: se infatti le opere non contano, perché impegnarsi? Se davanti a

---

a pascolare i porci. Avrebbe voluto saziarsi con le carrube di cui si nutrivano i porci; ma nessuno gli dava nulla» (vv. 15-16).

<sup>13</sup> M. GRILLI, *L'opera di Luca; 1: Il Vangelo del viandante*, EDB, Bologna 2012, 107.

Dio le azioni sono indifferenti senza che valgano merito o demerito, che senso ha qualsiasi discorso sul bene morale, sul peccato, ecc.? È questo in fin dei conti il cuore del suo ragionamento. Per un momento l'ascoltatore, se si trovasse soltanto di fronte a questa voce, potrebbe essere indotto a concludere che in fondo non ha tutti i torti, a meno che non si voglia non prendere sul serio il peccato, e di conseguenza fraintendere l'annuncio biblico della misericordia come una specie di amnistia che autorizza a sperare l'impunità.

Ma il lettore giunge alla terza scena, quella che vede in primo piano la reazione del fratello maggiore, passando attraverso la sequenza centrale, con quel memorabile primo piano dell'incontro tra il figlio minore e il padre. In essa tutto l'obiettivo è focalizzato sul padre, sulla sua gioia incontenibile, che si traduce in eccitazione, quasi perdita di controllo, per aver ritrovato il proprio figlio. Quel figlio che, nonostante qualche cenno di ravvedimento, non esce dalla sua ambiguità. Infatti, tutto il suo ragionamento (siamo al culmine della prima parte della parabola: vv. 17-19), al massimo esprime un ravvedimento interiore, ma non una vera conversione.<sup>14</sup> Punto di partenza di tutto il suo soliloquio che lo porterà sulla via del ritorno, infatti, non è il padre, ma i salariati di suo padre (notare l'inclusione tra «salariati di mio padre», v. 17a, e «tuoi salariati», v. 19b):

Quanti salariati [*misthioi*] di mio padre hanno pane in abbondanza e io qui muoio di fame! Mi alzerò, andrò da mio padre e gli dirò: Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te; non sono più degno di essere chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi salariati [*misthion*] (Lc 15,17-19).<sup>15</sup>

<sup>14</sup> «L'espressione ["rientrando in se stesso"] non indica "conversione", ma solo autocoscienza» (M. CRIMELLA, *Luca. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 2016, 257).

<sup>15</sup> GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Dives in misericordia* (30.11.1980), n. 5: «Quando egli decide di ritornare alla casa paterna, di chiedere al padre di essere accolto – non già in virtù del diritto di figlio, ma in condizione di mercenario –, sembra esteriormente agire a motivo della fame e della miseria in cui è accaduto» (EV 7/891). CRIMELLA, *Luca*, 259: «Le parole che il minore dice tra sé e sé (cf. vv. 18-19) non rappresentano una conversione, ma solo il segno di un calcolo astuto e meschino. Per mezzo di un'affermazione manipolativa il minore, mentre dichiara la perdita della propria dignità filiale, in realtà mira a convincere il genitore a compiere una scelta per sé più vantaggiosa. L'ammissione della colpa è semplicemente funzionale alla successiva richiesta». Meno severo, più sfumato, ma in questa direzione, è il commento di Grasso: «Non si può valutare quanto queste parole siano espressione di una vera e sincera conversione e quanto invece siano risultato di convenienza e opportunismo. La conversione qui è per lo meno ambigua» (S. GRASSO, *Luca*, Borla, Roma 1999, 420).

È il padre il grande protagonista della scena centrale. Egli, pur senza potersi muovere di casa, non aveva mai cessato di essere proteso verso il figlio perduto; infatti si dice «scorgendolo da lontano» (v. 20b), segno evidente che lo aspettava continuamente;<sup>16</sup> e non appena la sagoma di lui entra nel suo campo visivo in maniera da poter essere riconosciuta, la sua reazione è immediata. Il vederlo è tutt'uno con il commuoversi, l'«intenerirsi»: *eiden... kai esplanchnisthē* (lo vide ed «ebbe compassione», «si intenerì», letteralmente: «fu preso alle viscere», «gli si strinsero le viscere»). Questa reazione è espressa con il verbo *σπλαγχνίζομαι* [*splanchnizomai*] che deriva dal sostantivo *σπλάγχνα* [*splānchna*] che in greco indica le «viscere umane» (compreso il cuore).<sup>17</sup> Si evoca così quel fremito istintivo delle viscere, usato nella Bibbia soprattutto per la madre (Is 49,15; 1Re 3,26), ma anche per il padre/Padre (Ger 31,20; Sal 103,13; Os 11,8).<sup>18</sup> Con le viscere, infatti, si esprimono i propri sentimenti più profondi: l'amore, la compassione e la misericordia. Istintivamente questa profonda reazione emotiva si traduce nel correre verso di lui, abbracciarlo e baciare (v. 20). Da parte sua, il figlio appena è vicino al padre comincia a recitare le parole che aveva preparato, ma non ha nemmeno il tempo di pronunciare la frase decisiva: «Considerami come uno dei tuoi salariati» (v. 21; cf. v. 19),<sup>19</sup> perché, mentre egli parla, il padre non sta ad ascoltarlo, ma sta già dando ordini ai suoi servi (vv. 22-24), con tono concitato: «Presto (*tachy...*)». Non si può dire dunque che venga accolto/perdonato per l'umile disponibilità a lavorare come salariato o per quelle espressioni di pentimento che è riuscito a pronunciare, le quali per il padre non sembrano avere im-

<sup>16</sup> ALETTI, *Il Gesù di Luca*, 151; FRANCESCO, *Angelus* della IV domenica di Quaresima (6.3.2010): «E un giorno lo vede comparire in lontananza (cf. v. 20). Ma questo significa che questo padre, ogni giorno, saliva sul terrazzo a guardare se il figlio tornava! Allora si commuove nel vederlo» (corsivo nostro).

<sup>17</sup> R.R. DA SILVA, «Misericordia», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 857-859.

<sup>18</sup> FRANCESCO, *Udienza generale* (11.5.2016): «Che cosa bella la tenerezza del padre! La misericordia del padre è traboccante, incondizionata, e si manifesta ancor prima che il figlio parli».

<sup>19</sup> La ritroviamo solo in qualche manoscritto di chiara origine secondaria, segno dell'ottusità di qualche copista che vuole fargli ripetere pedissequamente l'intera frase così come era stata preparata. Francesco, *Udienza generale* (11.5.2016): «“Facciamo festa, perché questo mio figlio era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato” (vv. 23-24). Con queste parole il padre ha interrotto il figlio minore nel momento in cui stava confessando la sua colpa: “Non sono più degno di essere chiamato tuo figlio...” (v. 19). Ma questa espressione è insopportabile per il cuore del padre, che invece si affretta a restituire al figlio i segni della sua dignità: il vestito bello...»; L.T. JOHNSON, *Il Vangelo di Luca*, ElleDiCi, Leumann (TO) 2004, 211 (cf. commento del v. 22): «Non ha neppure la possibilità di dirgli: “Trattami come uno dei tuoi garzoni”».

portanza.<sup>20</sup> Ora che il figlio è lì, il padre non si chiede quali siano i sentimenti del figlio per lui, ma cosa può fare lui per il figlio. Ai calcoli del figlio basati sulla Legge – ho torto, devo perciò rinunciare ai privilegi passati, ma cercherò di ottenere almeno quello che potrò – si oppone il non calcolo del padre.<sup>21</sup>

La prima cosa è rimuovere tutto ciò che richiama sofferenza e umiliazione: rivestirlo, ripulirlo, nutrirlo... Dagli ordini impartiti ai servi comprendiamo come lo sguardo del padre si sia fermato sui piedi del figlio, scalzi o mal calzati, sulla sua nudità e i suoi cenci, sulla sua stanchezza e la sua denutrizione. Commenta Giovanni Paolo II nell'enciclica *Dives in misericordia*: «La fedeltà del padre a se stesso è totalmente incentrata sull'umanità del figlio perduto, sulla sua dignità».<sup>22</sup> Negli ordini impartiti dal padre emerge, però, qualcosa che ha valore più simbolico che pratico, qualcosa che va più in là di semplici necessità elementari: il vestito più bello e non un vestito qualsiasi; l'anello-sigillo, simbolo di autorità, quella del figlio; i calzari, ovvero l'abbigliamento che distingue i liberi dai servi; e infine non un alimento qualsiasi, tanto per togliersi la fame, ma il «vitello ingrassato», quello tenuto in serbo per le grandi occasioni. Tutto questo perché «questo figlio era morto [*nekros*] ed è tornato in vita [*anezēsen*], era perduto [*apolōlōs*] ed è stato ritrovato [*eurethē*]» (v. 24), parole non più indirizzate ai servi (non si tratta più di ordini, né il padrone deve rendere conto ai servi di quello che fa); ma non sono rivolte neppure al figlio stesso, tant'è vero che di lui si parla in terza persona. Sono il monologo del padre nel quale, un po' come il figlio nella scena precedente, egli esprime ad alta voce il suo stato d'animo, il suo punto di vista.

In primo piano, dunque, non sta il fatto che il figlio sia pentito oppure no, ma solo il fatto che sia vivo. La terminologia «morto/risuscitato», «perduto/ritrovato», infatti, benché tale da poter essere usata come linguaggio religioso (cf. Lc 19,10: «Il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto»), qui va intesa in «senso profano», «umano». Le due coppie di termini si illuminano a vicenda: il giovane era scomparso/«morto»; il padre non ne aveva più avuto noti-

<sup>20</sup> «In ogni caso il padre non si dimostra per niente interessato a capire o approfondire le ragioni per le quali il figlio ha deciso di ritornare a casa. Anche l'interruzione nella dichiarazione del proprio sbaglio mostra come il vertice della parabola non stia nella conversione più o meno sentita dal figlio, ma esclusivamente nell'accoglienza e misericordia paterna» (GRASSO, *Luca*, 421); «Il perdono è concesso ancor prima dell'ammissione di colpa, che finisce per essere secondaria e non viene neanche portata a termine perché è già superata» (E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Luca*, Paideia, Brescia 2000, 236).

<sup>21</sup> ALETTI, *Il Gesù di Luca*, 151.

<sup>22</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, n. 6: EV 7/894.

zie; era stato a lungo in ansia per lui temendone persino la morte (il padre infatti non dice «lo credevo morto», ma «era morto»...). E realmente egli avrebbe potuto anche morire, ha rischiato davvero l'irreparabile; non a caso il termine «perduto», *apolōlōs*, usato dal padre riprende il verbo *apollymi* usato dal figlio stesso nel suo monologo: (v. 17: «Io invece di fame qui muoio [*apollymai*]»). «Perduto/ritrovato», «morto/risuscitato» non nel senso che il padre arrivi, come espressione di un affetto troppo possessivo, a considerare perduto o morto il figlio se non sta con lui.<sup>23</sup> Il motivo della gioia non è che il figlio stia a casa anziché altrove, se non in quanto permette di constatare che è vivo, sano e salvo, come poi ben parafraserà uno dei servi riferendolo al maggiore (v. 27).<sup>24</sup> Questa gioia è espressione di amore, sebbene questa parola, con estremo pudore, non venga pronunciata né adesso né con l'altro figlio, ma soltanto evocata (cf. v. 31: «Gli rispose il padre: "Figlio, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo"»): un amore autentico, disinteressato, che gioisce per il bene del figlio, non per l'utilità pratica o la gratificazione affettiva che ne possa ricavare. È l'amore paterno: il padre considera questo suo modo di reagire qualcosa di necessario (cf. v. 32), di apodittico, così come lo sarebbe il soffrire per un figlio morto; il contrario, per lui, non è neppure pensabile!

Anche nelle prime due parabole, la gioia della donna e del pastore al momento del ritrovamento della moneta e della pecora rivela l'amore per l'oggetto perduto,<sup>25</sup> la sua preziosità, la sofferenza provocata dallo smarrimento; tutto questo giustifica la ricerca come tale, anche se per ipotesi essa non si concludesse con il ritrovamento. L'elemento della gioia nell'applicazione poi viene trasferito a Dio: v. 7: «Io vi dico: "così vi sarà gioia nel cielo per un solo peccatore che si converte, più che per novantanove giusti i quali non hanno bisogno di conversione"»; e v. 10: «Così, io vi dico, vi è gioia davanti agli angeli di Dio per un solo peccatore che si converte...»), dove «in cielo» e «davanti agli angeli di Dio» sono perifrasi ebraiche per non nominare il nome santo di Dio: il senso è che Dio stesso gioisce, fa festa.

A questo punto, il ritmo narrativo della parabola rallenta: «E cominciarono a fare festa». Ma si crea una nuova tensione. Il lettore sa già

<sup>23</sup> In questa direzione Borghi: «Queste notazioni inducono alla seguente interpretazione: *non vi era più alcuna speranza, visto che il figlio era venuto meno alla presenza del padre*; tale fatto si era verificato nel passato e i suoi effetti, interamente dipendenti dall'agire libero del figlio, continuavano senza possibilità di remissione» (E. BORGI, *La gioia del perdono. Lettura esegetico-ermeneutica del Vangelo secondo Luca*, Messaggero, Padova 2012, 271; corsivo nostro).

<sup>24</sup> FRANCESCO, *Udienza generale* (11.5.2016): «L'unica cosa che il padre ha a cuore è che questo figlio sia davanti a lui *sano e salvo* e questo lo fa felice e fa festa» (corsivo nostro).

<sup>25</sup> Cf. J. DUPONT, *Il metodo parabolico di Gesù*, Paideia, Brescia 1990, 48-49.

dell'esistenza di un altro figlio. Il minore stesso aveva formulato il suo progetto in maniera tale che non potesse provocare alcuna opposizione da parte del maggiore. Ma può dirsi altrettanto della decisione presa ora dal padre? Come reagirà il maggiore? L'abbiamo già visto.

Il contrasto tra la reazione del padre e quella del fratello maggiore non potrebbe essere più forte. Mentre per gli amici del pastore che ha ritrovato la pecora è spontaneo partecipare alla sua gioia (v. 6), e altrettanto per le vicine della donna che ha ritrovato la moneta perduta (v. 9), questo rifiuto fa emergere la vera realtà: sotto l'apparente vicinanza al padre (v. 29: «ti servo da tanti anni, non ti ho mai disubbidito...») si cela in realtà una lontananza, un'estraneità profonda, un'incapacità di condividere la sua gioia, di immedesimarsi con il suo stato d'animo, di capire cosa significa per il padre quel momento. Se avesse veramente amato il padre, non avrebbe reagito così.

E così, ritornando alla situazione storica descritta nella cornice iniziale (vv. 1-2), nel comportamento del fratello maggiore, l'ineccepibile giustizia dei farisei si trova d'un tratto smascherata: essa nasconde una radicale estraneità da quel Dio cui pretendono di essere tanto vicini. E occorre ribadire con forza che questa immagine distorta di Dio non solo non è quella di Gesù, ma neanche, tantomeno, quella dell'Antico Testamento. Avrebbero dovuto sapere, infatti, proprio dalla Scrittura che Dio è misericordia, che gioisce per il ritorno del peccatore; che il giusto è colui che condivide i sentimenti, gli atteggiamenti di Dio (come Abramo; come Mosè). Nel personaggio del fratello maggiore, dunque, i farisei sono costretti a guardarsi allo specchio, a vedere qualcosa di se stessi che non avrebbero voluto vedere, a riconoscere di essere loro fuori strada. Certamente restano liberi di reagire positivamente o negativamente, non però di contraddire Gesù, non di concludere che sbagliava quel padre e che aveva ragione il fratello maggiore.<sup>26</sup>

Ma Gesù lascia incompiuto il racconto, senza dire se il fratello maggiore restò ostinatamente fuori o decise di partecipare anche lui alla festa. È un modo per far capire all'interlocutore che, adesso, la scelta tocca a lui. Mettere da parte la sua orgogliosa autosufficienza e riconoscere che nessuno di noi ha meritato l'amore di Dio, che è dono gratuito; come è costretto a fare Simone il Fariseo, scandalizzato dall'accoglienza della donna peccatrice da parte di Gesù (Lc 7,41-43), ammettendo che «l'amore può essere conseguenza del perdono, di un dono», anziché sua premessa come appunto nella concezione dei farisei.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Più ampiamente si veda il paragrafo «Parabola e polivalenza» in Fusco, *Oltre la Parabola*, 149-158.

<sup>27</sup> Infelice la traduzione CEI del v. 47: «Per questo io ti dico: sono perdonati i suoi molti peccati, perché ha molto amato». Il «perché» (*hoti*) non indica la causa del

L'obbedienza e l'amore sono necessari, ma essi scaturiscono appunto dal perdono di Dio, non lo precedono, come se fossero puro sforzo dell'uomo. Non è Gesù a sottovalutare la Legge o a non prendere sul serio il peccato; sono loro semmai a non comprenderne la tragica realtà in tutta la sua portata, ritenendo che l'uomo possa venirne fuori da solo, e poi presentarsi a Dio come uno che ha meritato il suo amore.

### 2.3. Il «terzo figlio»: la dimensione cristologica del brano

Le diverse immagini di Dio (quella di Gesù/AT e quella dei farisei) in Lc 15 non si confrontano in astratto, ma in connessione con il comportamento di Gesù. Ora qui c'è qualcosa di strano, di misterioso: gli avversari non avevano criticato Dio bensì Gesù, eppure Gesù risponde parlando di Dio. Come mai? Tale replica sarebbe incongrua se non presupponesse, pur senza formularlo esplicitamente, che Dio agisce qui e adesso attraverso Gesù, che attraverso Gesù è Dio stesso che cerca e trova i suoi figli «perduti».<sup>28</sup>

Le tre parabole, dunque, non parlano di Dio indipendentemente da Gesù. Sono profondamente cristologiche. L'intera trilogia non illustra genericamente la misericordia di Dio come verità astratta e atemporale: nell'incontro con Gesù il peccatore incontra il Padre; attraverso Gesù è Dio stesso che agisce.<sup>29</sup> La lettura cristologica esplicita che avrà luogo dopo la Pasqua non sarà un'alterazione ma un portare alla luce quello che era già presente in maniera più nascosta.<sup>30</sup>

---

perdono, ma ciò che lo fa riconoscere; si dovrebbe rendere più o meno così: «Per questo ti dico che le sono stati perdonati molti peccati, *come si può vedere dal fatto che ha manifestato grande riconoscenza/per questo ha molto amato*»; cf. R. PENNA, *Lecture evangeliche. Saggi esegetici sui quattro vangeli*, Borla, Roma 1989, 181-182; I. MADZIAR, «Il "giusto" e la "peccatrice" (Lc 7,36-50)», in M. GRILLI – J. MALEPARAMPIL, *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana. Uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale*, EDB, Bologna 2013, 289-290; Francesco, *Udienza generale*, mercoledì 20 aprile 2016: «La donna peccatrice ci insegna il legame tra fede, amore e riconoscenza. Le sono stati perdonati "molti peccati" e per questo ama molto...» (corsivo nostro).

<sup>28</sup> DUPONT, *Il metodo parabolico di Gesù*, 25-29.

<sup>29</sup> FRANCESCO, *Angelus* della IV Domenica di Quaresima, 6 marzo 2016: «In questa parabola [Lc 11,15-32] si può intravedere anche un terzo figlio. Un terzo figlio? E dove? È nascosto! È quello che "non ritenne un privilegio l'essere come [il Padre], ma svuotò se stesso, assumendo una condizione di servo" (Fil 2,6-7). Questo Figlio-Servo è Gesù! È l'estensione delle braccia e del cuore del Padre: Lui ha accolto il prodigo e ha lavato i suoi piedi sporchi; Lui ha preparato il banchetto per la festa del perdono. Lui, Gesù, ci insegna ad essere "misericordiosi come il Padre"».

<sup>30</sup> Fusco, *Oltre la Parabola*, 160-161.

### 3. Due visioni di Dio a confronto: la parabola del fariseo e del pubblicano (Lc 18,9-14)

Anche in questa parabola siamo di fronte alla tematica del rapporto tra «giustizia» e «perdono», «legge» e «trasgressione». A bene vedere, però, il tema questa volta è sviluppato attraverso un racconto che ha del paradossale. Il noto giudizio finale che Gesù solennemente pronuncia a conclusione del brano (v. 14a), infatti, sembra urtare contro ogni qualsiasi logica umana: il peccatore, a differenza del giusto, esce dal tempio «giustificato». A una lettura (certamente) semplicistica del testo, la parabola sembrerebbe quasi un incoraggiamento al disimpegno e alla superficialità. E il Dio di Gesù sembrerebbe prediligere i trasgressori dei suoi comandamenti a coloro che invece si sforzano di metterli in pratica. Dobbiamo ripercorre il racconto per inquadrare bene l'insegnamento sulla «misericordia» che in questo brano, proprio attraverso questi tratti paradossali, ci riporta in realtà al nucleo stesso del mistero dell'essere umano e di Dio.

La parabola è costruita in modo tale da far risaltare il «contrasto» tra i due protagonisti, che emerge sia dal diverso «atteggiamento esterno», sia soprattutto dal «contenuto delle rispettive preghiere» (vv. 11-12 e v. 13). È da tale contrasto che dobbiamo partire, soprattutto in quanto dall'uno e dall'altro traspare un modo tutto particolare di concepire Dio e il suo rapporto con gli uomini e specialmente con i peccatori.

Il contrasto tra le due preghiere è evidenziato innanzitutto dal diverso «atteggiamento esterno»: il pubblicano «fermatosi a distanza non osava neppure alzare gli occhi al cielo ma si batteva il petto...» (v. 13). Il fariseo invece sta in piedi (v. 11). Questo particolare di per sé non è segno di superbia, essendo la posizione abituale per la preghiera (Mc 11,25: «Quando vi mettete a pregare...» [lett. «mettete in piedi...»]), ma dal contesto, in forza della contrapposizione con il pubblicano, si deve supporre che il fariseo non solo sta in piedi ma anche sta a testa alta, sicuro di sé; forse, secondo un'abitudine rimproverata loro altrove da Gesù, si è messo in uno dei punti migliori, al centro, alla vista di tutti (cf. Mt 6,5: «E quando pregate, non siate simili agli ipocriti che, nelle sinagoghe e negli angoli delle piazze, amano pregare stando ritti, per essere visti dalla gente. In verità io vi dico: hanno già ricevuto la loro ricompensa»; 23,6: «[...] si compiacciono dei posti d'onore nei banchetti, dei primi seggi nelle sinagoghe»). Lui non si batte il petto né si sente indegno di alzare lo sguardo verso il cielo; né si ferma a distanza, in un angolo seminascondo, ma sta lì come uno che si sente a casa sua, che ha pieno diritto di avvicinarsi a Dio.

Ma la contrapposizione è data soprattutto dal «contenuto» delle due preghiere. Sia l'uno che l'altro rivolgono uno sguardo alla propria

vita, una specie di bilancio ad alta voce. E in entrambe le preghiere questo bilancio viene fatto sotto gli occhi di Dio: da notare in entrambe l'inizio identico: «O Dio...» (vv. 11 e 13). Questo parallelismo di struttura rende ancora più sensibile la differenza.

Il fariseo comincia la sua preghiera in maniera appropriata: «O Dio, ti ringrazio...». In linea con la vera spiritualità di Israele, sembrerebbe pertanto riconoscere che tutte le opere di cui fa l'elenco sono dono di Dio. In realtà, però, non è così: da tutto l'insieme della sua preghiera risulta chiaro che egli non le sente come dono di Dio ma esclusivamente come opera propria; il suo «O Dio, ti ringrazio...» è un modo come un altro, convenzionale, per cominciare la preghiera, per esprimere il suo stato d'animo soddisfatto: un po' come quell'atteggiamento piuttosto diffuso di chi, pur rivolgendosi a un altro, in realtà sta parlando solo con se stesso. Infatti, per essere un vero rendimento di grazie avrebbe dovuto seguire l'elenco delle grandi opere di Dio, come nel *Magnificat* (Lc 1,46-55: «[...] *Ha* spiegato la potenza del suo braccio, *ha* disperso i superbi nei pensieri dei loro cuori; *ha* rovesciato [...], *ha* innalzato [...], *ha* ricolmato [...], *ha* rimandato [...], *ha* soccorso [...]»). Ma qui siamo proprio agli antipodi della preghiera di Maria, dal momento che il fariseo seguirà solo l'elenco delle proprie opere, attribuite esclusivamente a se stesso: «io non sono come chi ruba, io non sono come chi fa adulterio, io digiuno, io pago...». Per quanto i singoli elementi siano veri, tutto l'insieme suona involontariamente comico, se non addirittura irritante: è lui che dona a Dio e non Dio a lui, è Dio suo debitore e non lui di Dio. Dio, dunque, in realtà non deve fare nulla: ha già fatto tutto lui. A Dio viene concesso il ruolo di spettatore che sta lì ad ammirare le alte prestazioni di quest'uomo, a battergli le mani e prenderne nota diligentemente.

Da questo modo di vedere Dio deriva il modo del fariseo di vedere gli uomini. Sia Dio che gli altri uomini entrano nel suo discorso solo come punti di riferimento per parlare di se stesso. Abituato a quantificare le sue prestazioni, gli viene spontaneo metterle a confronto con quelle degli altri, per ribadire al Signore e a se stesso che quelli non hanno dato niente, lui invece ha dato tanto. Con lui, Dio non ha nulla da fare se non premiarlo; con i peccatori Dio non ha nulla da fare se non punirli. Non c'è spazio per la gratuità del suo amore: lui non ne ha bisogno, perché se lo guadagna pagando; quegli altri, non lo possono avere perché non pagano. E, come se non bastasse, il fariseo non si limita a valutare in questo modo i peccatori in genere; egli si crede in diritto di giudicare anche «questo pubblicano», pur vedendolo nella casa di Dio in atteggiamento di preghiera e di pentimento. Evidentemente egli esclude a priori che un uomo così possa davvero convertirsi. In questo modo, finisce per negare a Dio stesso l'onnipotenza e la misericordia, e all'uomo fatto a immagine di Dio la possibilità di essere recuperato e re-

dento. Per lui, dunque, il peccato è più forte di Dio e del suo amore. È questo l'esito, paradossale ma coerente, di una teologia incentrata sulla priorità delle opere dell'uomo.

Anche il pubblicano parla di Dio e di se stesso, ma in maniera ben diversa. Di se stesso non può dire altro se non di essere un peccatore. Ma la differenza più grande non sta qui; in fondo entrambi sono sinceri nel tracciare il bilancio della loro vita; la differenza non sta neppure nelle opere buone del fariseo: anche il pubblicano sa che non potrà salvarsi se continuerà a commettere ingiustizie, a opprimere i poveri; dovrà cambiare vita, come Zaccheo; le opere buone che finora non ci sono state ci dovranno essere in futuro.

La vera differenza non sta nel diverso modo di valutare se stessi, ma nel diverso modo di «valutare Dio». Mentre lo sguardo del fariseo resta fermo sulla propria presunta giustizia, senza neppure per un istante distogliersi dal proprio io per elevarsi veramente al Signore, lo sguardo del pubblicano invece non resta fermo su se stesso, sulla propria miseria, ma si volge veramente al Signore, al suo intervento salvifico: «O Dio, abbi pietà di me peccatore» (v. 13). Mentre il Dio del fariseo è un Dio impotente, una caricatura di Dio, il Dio del pubblicano è veramente Dio: amore gratuito, misericordia che non cessa di essere offerta anche al peccatore e ha la capacità di trasformarlo e rinnovarlo.

A un certo punto il narratore/Gesù, attribuendosi il punto di vista di Dio stesso, farà risuonare autorevolmente il giudizio: «Io vi dico: questi tornò a casa sua giustificato, a differenza dell'altro...» (v. 14a). Per Gesù non ci sono uomini «giusti» (*dikaïos*), ma solo uomini «giustificati» (*dedikaïomenōs*). La conclusione della vicenda è solo apparentemente paradossale. Il lettore non può non condividere tale giudizio. Prima ancora che il giudizio risuoni al v. 14, esso è già anticipato interiormente da ogni lettore.<sup>31</sup>

#### **4. «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro»: la parabola del buon samaritano (Lc 10,25-37)**

La parabola (vv. 30-35) è incorniciata dal dialogo tra Gesù e lo scriba/dottore della Legge (vv. 25-29.36-37) il quale, costretto a constatare la piena ortodossia di Gesù circa il comandamento fondamentale della Legge – l'amore verso Dio e verso il prossimo – e non volendosi dare ancora per vinto, replica con una nuova questione: «E chi è il mio

<sup>31</sup> Fusco, *Oltre la Parabola*, 140.

prossimo»? (vv. 25-29). Una domanda come questa a noi suona strana, inutile; nel nostro linguaggio, infatti, il termine «prossimo» è divenuto (almeno teoreticamente) sinonimo di uomo, e questo grazie evidentemente all'influsso del vangelo. Non così al tempo di Gesù: a queste domande venivano date riposte diverse. Secondo alcune di queste risposte, pervenuteci negli scritti rabbinici, il termine andava delimitato agli ebrei e ai proseliti, mentre ne erano esclusi i pagani (salvo quelli immigrati stabilmente da più di un anno: cf. Lv 19,33-35) e in maniera speciale i samaritani, come è noto una popolazione di origine giudea ma contaminata da apporti pagani e soprattutto considerata eretica, con la loro scrittura ridotta solo al Pentateuco e il loro tempio eretto sul Garizim a contraltare di quello di Gerusalemme; nei loro confronti i Giudei nutrivano un'antica avversione, peraltro cordialmente ricambiata (Gv 4,9; 8,48: «Continuando a discutere con Gesù, quegli ebrei gli dissero: "Non abbiamo forse ragione di dire che sei un infedele, un samaritano, e che sei pazzo?"»).

In risposta, Gesù racconta la nota parabola dell'uomo ferito dai banditi, lasciato senza soccorso da un sacerdote e da un levita e infine salvato da un samaritano (vv. 30-35); e alla fine domanda: «Chi di questi ti sembra sia stato prossimo dell'uomo incappato nei banditi?» (v. 36); lo scriba risponde: «Colui che ne ebbe misericordia» (v. 37a); e Gesù conclude: «Va' e anche tu fa lo stesso!» (v. 37b).

A ben guardare, però, sembrerebbe esserci uno slittamento rispetto all'interrogativo di partenza dello scriba, il quale non aveva chiesto «chi deve agire da prossimo», «chi deve farsi prossimo», ma più precisamente «chi fosse il prossimo» (v. 29). A prima vista, dunque, sembrerebbe che la coerenza dell'insieme non risulti del tutto chiara. In che senso la parabola offre un interrogativo alla domanda di partenza: «Chi è il mio prossimo»? La domanda di Gesù: «Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo...?», in fondo non suona del tutto banale, e non è altrettanto scontata la risposta? Inoltre, come mai il soccorritore viene impersonificato da un samaritano? Se, infatti, si voleva inculcare il dovere di soccorrere il bisognoso anche se straniero o nemico e quindi di considerare prossimo ogni essere umano, avrebbe dovuto essere il samaritano il ferito e il giudeo il soccorritore; invece nella parabola è proprio il contrario: non solo un samaritano – scomunicato e impuro, aborrito ancor più che un pagano – si trova dalla parte del soccorritore, ma va anche da sé che non solo il sacerdote e il levita bensì anche il malcapitato ferito sono tutti giudei purosangue.

Secondo l'interpretazione più diffusa, Gesù ribaltando la domanda (da «chi fosse il prossimo» a «chi deve agire da prossimo») respingerebbe come oziosa e astratta la questione accademica del suo interlocutore, invitandolo piuttosto a guardarsi intorno per vedere chi ha biso-

gno di lui.<sup>32</sup> Sostanzialmente saremmo, quindi, di fronte a un racconto da leggere come semplice «buon esempio» da seguire. Mettendo poi in scena un samaritano dalla parte del soccorritore, il racconto mirerebbe a dare maggiore forza al buon esempio, sottolineando che era stato compiuto da un nemico, che a farsi prossimo era stato uno straniero.

Queste interpretazioni, per quanto possano avere la loro validità, rischiano di fermarsi alla superficie del problema. Il dialogo, infatti, è imperniato su un problema di «principio»: non c'è controversia tra Gesù e lo scriba sul dovere di amare il prossimo; il problema è, piuttosto, «chi» debba essere incluso nella nozione di prossimo. Se ebrei e samaritani non si amavano, non era per manchevolezza morale dei singoli, ma per un convincimento di principio, per un restringimento anche teorico della nozione di prossimo. Inoltre, è fin troppo facile obiettare che, anche a voler ammettere che una volta tanto si fosse verificato che «un» samaritano/nemico si fosse mostrato pietoso verso un ebreo, non era questo un motivo sufficiente per cambiare atteggiamento verso «il» samaritano/nemico in genere. È difficile, in breve, pensare che a un problema di questo tipo Gesù (o l'evangelista) si illudesse di poter replicare soltanto con un'esortazione moralistica, basata su un'ipotetica azione di un nemico. Né tantomeno si capisce la parabola leggendo la domanda di Gesù come una sorta di ribaltamento.

Questo slittamento rispetto all'interrogativo di partenza, l'anomalia del racconto, invece, si spiegano se consideriamo il fatto che il racconto è narrato dal punto di vista del ferito e del suo «bisogno» in una situazione di estremo pericolo: è nei suoi confronti che scatta subito nel lettore, oltre che nello scriba stesso, il meccanismo di identificazione.<sup>33</sup> Un uomo agonizza nella cunetta, rischia di morire dissanguato (v. 30b: «mezzo morto», *hēmīthanē*), su una strada dove non passa quasi nessuno... Tutta la salvezza dipende dal fatto che passi qualcuno e che si fermi. L'arrivo del sacerdote crea, in una situazione simile, un senso di attesa e di speranza (si noti il verbo all'imperfetto, v. 31a: «... scendeva per caso per quella medesima strada...»), che però appena delineatosi si dissolve (v. 31b: «lo vide però, passò oltre»); e lo stesso si ripete con

<sup>32</sup> Così tra i tanti G. Rossé (*Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1992, 410), secondo il quale Gesù al termine del brano ha portato l'interlocutore «da una nozione teorica alla concretezza». Cf. anche R. CANTALAMESSA, *Il volto della Misericordia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2015, 142: «[...] non bisogna attendere passivamente che il prossimo spunti sulla propria strada. Tocca a noi essere pronti ad accorgerci che c'è, a scoprirlo. Prossimo è quello che ognuno di noi è chiamato a diventare».

<sup>33</sup> M. CRIMELLA, «“Chi è mio prossimo?” Questioni di punti di vista», in *Aggiornamenti sociali* 67(2016), 76-97; ID., «Il buon samaritano dal punto di vista del ferito (Lc 10,25-37)», in *Nel segno dell'unità* 45(2016), 31-38.

il levita. Gli ascoltatori a questo punto si aspettano che a completare la serie (che va in senso discendente: sacerdote-levita,<sup>34</sup> e non viceversa) compaia sulla scena un laico, un israelita qualsiasi, che finalmente si fermerà a soccorrere il ferito (magari non senza una punta di polemica antisacerdotale o anticulturale). E invece, inaspettatamente, è messo in scena il samaritano!

L'ultima speranza per quell'uomo/te che sta/stai agonizzando è che si fermi a soccorrerlo/soccorrerti quello straniero, quel nemico; la sola speranza che hai è che quel nemico non consideri la barriera etnico-religiosa e consideri prossimo te, fermandoti e aiutandoti. E così avviene: lo vide e «fu preso alle viscere».<sup>35</sup> Il resto, per quanto narrato con un certo dettaglio, è solo conclusione narrativa. Il senso appare chiaro. Lo scriba attraverso il racconto capisce la necessità che ogni uomo consideri «prossimo» qualsiasi altro uomo identificandosi con il ferito,<sup>36</sup> e questo perché la nozione di «prossimo» esprime un rapporto essenzialmente bilaterale: non puoi pretendere che valga per l'altro nei tuoi confronti (chiunque tu sia per lui) e non valga per te nei suoi (chiunque egli sia per te); non puoi pretendere, in altre parole, che tu non faccia all'altro ciò che nella stessa situazione tu desideri che l'altro faccia a te; quando dunque ti capiterà di poterti identificare con il soccorritore, dovrai fare altrettanto. È quanto viene esplicitato nelle parole conclusive dove emerge una nota parenetica: «Va' e anche tu fa lo stesso». A questo punto lo scriba/l'interlocutore è invitato a identificarsi non più con il bisognoso, ma con il soccorritore.

Ecco, dunque, la risposta di Gesù alla domanda dell'interlocutore: il prossimo è ogni uomo, a prescindere da qualsiasi tipo di distinzione. Questa risposta, però, Gesù non l'ha ottenuta facendo leva sulla «ipotetica buona azione di un nemico», ma mettendo a nudo la vera realtà della condizione umana, che è finitudine, bisogno, essenziale interdipendenza, potenzialità di rapporto con qualsiasi altro uomo per dare e per ricevere. Questo elemento è estremamente reale, e non puramente ipotetico come la buona azione del Samaritano. La valutazione è stata ottenuta in maniera autenticamente parabolica, razionale, e non con un'ingenua esortazione sentimentale o moralistica.<sup>37</sup> Siamo di fronte a una parabola di tipo sapienziale, «laica» potremmo dire, nella quale c'è

<sup>34</sup> La funzione dei leviti era essenzialmente quella di assistere nel tempio i sacerdoti durante i sacrifici e di occuparsi dell'ordine, delle pulizie, ecc.

<sup>35</sup> Il samaritano «si rende vicino al ferito, è mosso da compassione, le viscere gli si stringono» (Rossé, *Vangelo di Luca*, 409).

<sup>36</sup> Nella sostanza la domanda di Gesù: «Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo...?» equivale a: «Chi è il mio prossimo?».

<sup>37</sup> Fusco, *Oltre la parabola*, 136.

un'unica logica comprensibile a chiunque, rigorosamente umana, che fa appello alla ragione e alla coscienza di ogni uomo e che rivela la lucidità dello sguardo di Gesù sull'essere umano.

## 5. Conclusioni

Il rapido sguardo a queste quattro parabole della misericordia di Luca, «scriba mansuetudinis Christi»,<sup>38</sup> ci riporta al cuore, all'essenza del messaggio biblico, che trova in Cristo il suo culmine. Questi testi si rivelano profondamente attuali per l'umanità dei sentimenti espressi, la lucidità, il realismo e la profondità dello sguardo di Gesù nel descrivere la grandezza e la povertà dell'essere umano. È tale realtà, infatti, l'essere umano nella sua grandezza e miseria, a costituire il fondamento sul quale Gesù fa leva per trasmettere quelle tematiche più prettamente religiose quali il peccato, la misericordia, il giudizio, il perdono... Queste parabole, in sintesi, costituiscono un forte e convincente invito a superare una logica di un mondo retto dal puro merito, in cui l'essere umano vale quanto valgono le sue prestazioni; un mondo in cui chi sbaglia deve pagare duramente, altrimenti non varrebbe la pena di tanto sforzo per essere giusti. Ma questo mondo in cui non c'è spazio per la misericordia, in cui viene proibito a Dio e all'essere umano di amare gratuitamente, si rivela profondamente disumano.<sup>39</sup>

Non possiamo, infine, terminare senza una parola di sintesi sulla forma letteraria della parabola, ovvero sulla concreta forma letteraria scelta da Gesù per veicolare il suo insegnamento. Attraverso le parabole Gesù entra veramente in dialogo con l'uomo: non si limita a ripetergli l'appello alla fede con ingenua esortazioni sentimentali o moralistiche, ma propone anche alla sua intelligenza qualcosa su cui riflettere, qualcosa che può aiutarlo dall'esterno a rimuovere ostacoli e chiarire perplessità, abbattere false immagini di Dio e dell'uomo. In definitiva, non è esagerato definire le parabole una forma strategica mirante a convincere l'interlocutore; nella parabola c'è una sorta di «travestimento» suggerito – e non potrebbe essere altrimenti in questo caso – dall'amore stesso, come è stato ben osservato: «L'amore si maschera non per non farsi riconoscere, ma è costretto a mascherarsi proprio perché non è riconosciuto» (J.P. Manigne).<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> DANTE, *De Monarchia* I,16.

<sup>39</sup> FRANCESCO: «L'architave che sorregge la vita della Chiesa è la misericordia» (MV 10).

<sup>40</sup> Cit. in Fusco, *Oltre la parabola*, 64-65.



*Il contributo si sofferma in modo particolare ad analizzare le tre note parabole di Lc 15 (la pecora smarrita, la moneta perduta, il padre e i due figli) e più brevemente altre tre parabole lucane della misericordia (il fariseo e il pubblicano [Lc 18,9-14], il samaritano [Lc 10,25-37], i due debitori e il creditore [Lc 7,41-42]). In questi racconti troviamo il cuore dell'insegnamento lucano sulla «misericordia» quale elemento costitutivo della relazione tra Dio e l'essere umano e tra quest'ultimo nei confronti del suo simile. In questi brani non siamo di fronte a semplici esempi o racconti parenetici, ma a racconti dialogici, attraverso i quali è possibile, facendo leva su elementi condivisibili e ragionevoli, entrare veramente in dialogo con l'interlocutore. Alla luce del loro carattere argomentativo, queste parabole costituiscono un forte e convincente invito a superare la logica di un mondo retto dal puro merito, in cui l'essere umano vale quanto valgono le sue prestazioni; un mondo in cui chi sbaglia deve pagare duramente, altrimenti non varrebbe la pena di tanto sforzo per essere giusti. Ma questo mondo in cui non c'è spazio per la misericordia, in cui viene proibito a Dio e all'essere umano di amare gratuitamente, si rivela profondamente disumano. Per questo «l'architave che sorregge la vita della Chiesa è la misericordia» (MV 10).*



*This article takes a close and particular look at three well-known parables from Luke, chapter 15 (The Lost Sheep, The Lost Coin, The Two Sons), and, more briefly, three others from Luke that focus on mercy: The Pharisee and the Tax Collector (Lk 18.9–14), the Good Samaritan (Lk 10.25–37), and The Two Debtors (Lk 41–42). In these stories, we find the heart of Luke's teaching on mercy, as the element that constitutes the relation between God and humans, and between humans and their fellow beings. The passages are not simple examples or hortatory stories; rather, they are dialogic stories by means of which it is possible, by utilizing its shareable and rational elements, to enter into a dialogue with the interlocutor. In the light of their argumentative character, these parables constitute a strong and convincing invitation to go beyond the idea of a world run on pure merit, in which humans are valued according to their performance; a world in which those who err must pay for it dearly, for otherwise it would not be worth the effort of being good. But this world in which there is no place for mercy, in which God and human beings are not permitted to love freely, is a profoundly inhuman world. Thus, "mercy is the very foundation of the Church's life" (MV 10).*

**MISERICORDIA – PECCATO – LUCA – PARABOLE – ARGOMENTAZIONE**