# Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare Roma

*Anno Accademico 2021-2021*

## Corso: *Bibbia e Catechesi* (proff. G. De Virgilio; F. Serafini)

Parte Neotestamentaria: *Le parabole di Gesù* (Prof. Giuseppe De Virgilio)

Riferimenti bibliografici

- G. DE VIRGILIO – A. GIONTI, *Le parabole di Gesù. Itinerari: esegetico-esistenziale; pedagogico-didattico*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007.
- Schede didattiche a cura del professore.
  (cf. files pdf nella *Piattaforma didattica* ISSRA)

| **PROGRAMMA** | **FONTI BIBLIOGRAFICHE** |
|---|---|
| **Introduzione** | |
| 1. La relazione tra Bibbia e Catechesi | (cf. DE VIRGILIO, *Schede didattiche*) |
| 2. La catechesi biblica narrativa | (cf. DE VIRGILIO, *Schede didattiche*) |
| 3. Il Genere parabolico nei Vangeli | (cf. DE VIRGILIO, *Le parabole di Gesù*, 7-11) |
| **Commento alle seguenti parabole** | |
| 4. Il seme e i quattro terreni (Mc 4,1-20 \|\| Mt 13,1-9 \|\| Lc 8,4-8) | (cf. DE VIRGILIO, *Le parabole di Gesù*, 178-191) |
| 5. Il grano e la zizzania (Mt 13,24-30) | (cf. DE VIRGILIO, *Le parabole di Gesù*, 25-40) |
| 6. Lo sposo e le dieci vergini (Mt 25,1-13) | (cf. DE VIRGILIO, *Le parabole di Gesù*, 121-133) |
| 7. Il primato dell'amore e Il buon samaritano (LC 10,25-37) | (cf. DE VIRGILIO, *Le parabole di Gesù*, 207-220) |
| 8. Il Padre misericordioso (LC 15,11-32) | (cf. DE VIRGILIO, *Le parabole di Gesù*, 221-237) |
| 9. Il Padrone generoso (MT 20,1-16) | (cf. DE VIRGILIO, *Le parabole di Gesù*, 57-73) |
| 10. La pecora perduta (MT 18,12-14; LC 15,3-7) | (cf. DE VIRGILIO, *Le parabole di Gesù*, 102-110) |
| 11. Lazzaro e il ricco epulone (LC 16,19-31) | (cf. DE VIRGILIO, *Le parabole di Gesù*, 238-250) |
| 12. I talenti (MT 25,14-30 \|\| LC 19,12-27) | (cf. DE VIRGILIO, *Le parabole di Gesù*, 134-145) |

## 1. LA RELAZIONE TRA BIBBIA E CATECHESI

1

- La tesi: la catechesi ha come compito proprio quello di creare un «ponte», un collegamento tra due poli che stanno in due contesti diversi, il testo con la sua complessità e la sua storia e l'uomo con le sue domande e i suoi problemi.
- La catechesi accade quando si mette in moto un «processo vitale», originale, mediante il quale il catechista riesce a fare in modo che la Bibbia (Parola di Dio) parli all'uomo di oggi. Accade un «processo esistenziale».
- Si registra oggi una situazione varia: si va da una preoccupazione dottrinale e veritativa fino ad una tendenza opposta che mira a interessare ed animare, senza formare un processo educativo. Occorre ricollocare l'azione catechistica nel suo alveo proprio a partire dalla riflessione biblica. Come Dio parla oggi attraverso il linguaggio biblico? Come proporre una catechesi che attualizzi nella vita Parola di Dio?

1. Due poli, una mediazione: ri-collocare la catechesi nel processo vitale

- Due poli indicano due orizzonti di comprensione: La Sacra Scrittura e la sua ricchezza espressiva e il peso della vita dell'uomo di oggi, con le sue domande e i suoi bisogni. Il catechista è stretto in una dinamica «pendolare», chiamato ad un compito delicato, insostituibile: dalla «Parola di Dio» alla «domanda» dell'uomo. Il compito «ermeneutico» che diventa appello a cogliere il «senso», il «centro», a costruire ponti.

La riflessione implica il richiamo all'identità della Bibbia come Parola di Dio: il suo statuto epistemologico, teologico e la sua configurazione storica.

Un secondo aspetti riguarda l'identità della Catechesi oggi, alla luce della riflessione sulla Nuova Evangelizzazione (2013) e sulla proposta di un Progetto educativo globale (2019). La riflessione sulla catechesi implica una puntualizzazione dell'oggetto, del metodo, degli sviluppi, dei contenuti, dei soggetti e dei destinatari

- Infine, occorre riflettere sul compito del catechista: «comprendersi» per «comprendere»; mediatore di un «incontro vitale». La sua «ministerialità» è posta in evidenza nella recente Lettera Apostolica in forma di "Motu proprio" di Papa Francesco *Antiquum ministerium* (10.05.2021). Con essa si istituisce «il ministero laicale di Catechista».

2. Bibbia e catechesi: aspetti metodologici

Volendo riassumere gli aspetti metodologici che riguardano la relazione tra Bibbia e Catechesi, segnaliamo in forma essenziale cinque approcci utilizzati negli ultimi decenni.

*a) approccio «dogmatico»*

Si tratta del metodo classico, impiegato soprattutto negli anni pre-conciliari, che richiama il procedimento della dimostrazione scolastica di una tesi dogmatica (*lectio scholastica*), da insegnare e difendere. In questo caso – com'è ampiamente testimoniato dalla storia dell'interpretazione - la Sacra Scrittura costituisce certamente la base di un procedimento corretto e positivo, ma che ha come finalità non tanto l'incontro con la realtà del testo biblico, ma la formulazione di una tesi veritativa da proporre, che va oltre il testo ispirato.

*b) approccio «storico-critico»*

Volendo porre l'accento sugli aspetti che riguardano la nostra riflessione, occorre sottolineare come questo tipo di approccio rappresenta una svolta sostanziale rispetto all'approccio dogmatico. La Bibbia non è ritenuta un semplice fonte da cui trarre delle verità di fede, ma è testo ispirato che va accolto e interpretato all'interno di un contesto storico, sotto il vaglio di una seria e fondata analisi critica.

*c) approccio «narrativo-esistenziale»*

Mentre il metodo storico-critico considera piuttosto il testo come una "finestra", che permette di dedicarsi a varie osservazioni su una determinata epoca (non soltanto sui fatti raccontati, ma anche sulla situazione della comunità per la quale sono stati raccontati), l'approccio narrativo-sistenziale sottolinea che il testo funziona anche come "specchio", nel senso che presenta una certa immagine di mondo, il "mondo del racconto", che esercita la sua influenza sui modi di vedere del lettore e lo porta ad adottare certi valori piuttosto che altri[1]. A questo genere di studio, tipicamente letterario, si è associata la riflessione teologica, considerando le conseguenze che comporta, per l'adesione di fede, la natura di racconto, e quindi di testimonianza, della Sacra Scrittura e deducendo da esso un'ermeneutica di tipo pratico e pastorale. Per l'esegesi della Bibbia, l'analisi narrativa presenta un'evidente utilità, perché corrisponde alla natura narrativa di un gran numero di testi biblici. Può contribuire a facilitare il passaggio, spesso difficile, dal senso del testo nel suo contesto storico, così come il metodo storico-critico cerca di definirlo, al senso che ha per il lettore di oggi, la sua dimensione esistenziale.

*d) approccio «tematico-selettivo»*

Nel quadro della categoria ampia di «storia della salvezza», impiegata con insistenza nel contesto conscliare e post-conciliare, l'attuale progetto catechistico in Italia risponde alla doppia esigenza di *narrare una storia* e allo stesso tempo di *comunicare la dottrina*, cioè offrire una serie di contenuti sapienziali e valoriali per la vita intesa in senso cristiano. La proposta che viene fatta nei nostri corsi formativi è frutto di questa mediazione: una selezione di temi e di testi più direttamente connessi al profilo tematico della specifica finalità pastorale. Questo approccio favorisce un incontro adeguato con la Bibbia e la realtà del suo messaggio, ma rimane ancora parziale, collegato ad una visione frammentaria e pragmatica del libro della Scrittura. Poiché il cammino di formazione di un credente non è parziale o finalizzato ad una tappa sacramentale, ma per «per la vita cristiana», l'approccio tematico-selettivo può costituire una valida introduzione al mistero di Dio e della salvezza, ma richiede una lettura globale del dato rivelato nella sua fonte biblica.

*e) approccio globale*

Per «approccio globale» si intende una proposta adeguata alle comunità cristiane, che favorisca – nella gradualità dei tempi e dei contenuti - una sintesi del percorso biblico-teologico attraverso a lettura di un intero libro della Sacra Scrittura, che possa animare tutte le espressioni della fede cristiana vissuta nella realtà ecclesiale, a partire dalla pedagogia dell'anno liturgico. Questo approccio porta con sé una pretesa, un sogno e una profezia: passare dall'idea dell'animazione della pastorale mediante la Bibbia, all'idea della «*Bibbia come anima di tutta la pastorale*». La preparazione al sacramento del matrimonio deve poter tendere ad un approccio globale ed esistenziale da parte dei diretti interessati: passare da una proposta tematico-selettiva ad una lettura globale del mistero rivelato di Dio.

3. Bilancio conclusivo

- Sintesi dei documenti magisteriali che trattano della relazione tra *Bibbia e Catechesi.*

(cf. file: SCHEDA INTRODUTTIVA - La Bibbia nella Catechesi)

[1] Si reagisce in questo modo contro la riduzione del testo ispirato a una serie di tesi teologiche formulate spesso secondo delle categorie e un linguaggio non scritturistici. Si richiede all'esegesi narrativa di riabilitare, in contesti storici nuovi, i modi di comunicazione e di significazione propri del racconto biblico, allo scopo di aprire meglio la strada alla sua efficacia per la salvezza. Si insiste sulla necessità di «raccontare la salvezza» (aspetto "informativo" del racconto) e di «raccontare in vista della salvezza» (aspetto "performativo"). Il racconto biblico, infatti, contiene, esplicitamente o implicitamente, secondo i casi, un appello esistenziale rivolto al lettore.

## 2. LA CATECHESI BIBLICA NARRATIVA

2

La scelta del nostro corso è la presentazione e l'utilizzazione delle parabole evangeliche nella Catechesi. Per questa ragione fermiamo la nostra attenzione sulla catechesi biblica narrativa e sul funzionamento delle parabole.

### 2.1. La Catechesi biblica narrativa

La catechesi biblica narrativa ha come oggetto e riferimento il racconto biblico. Nella Bibbia non tutto è narrazione. Esistono anche altri generi che non rispecchiano direttamente i canoni narrativi: per esempio raccolte di Leggi, liste genealogiche, componimenti poetici, lettere (ecc.). Questi generi richiedono modi differenti di lettura. Focalizziamo l'attenzione sui metodi esegetici narrativi e sul rapporto tra narratologia biblica e catechesi. La Catechesi biblica narrativa si basa sulla convinzione che è possibile «raccontare» Dio proprio perché Egli si fa conoscere ed entra nella storia degli uomini e nelle loro parole mediante il racconto. Il Dio del racconto è storico: avviene nella storia e per mezzo della storia. Dio è quindi raccontabile ed il racconto è rivelazione.
La catechesi biblica narrativa rimanda ultimamente al testo stesso «come unico luogo di ascolto della Parola che salva».

### 2.2. Il contributo dell'analisi narrativa

Il documento sull'*Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* della Pontificia Commissione Biblica[2] presenta l'approccio narrativo segnalando le opportunità di questo specifico indirizzo di ricerca. In primo luogo si afferma che la forma del racconto e della testimonianza è una modalità fondamentale della comunicazione interpersonale. Tale modalità è ben nota nella letteratura biblica, centrata sulla narrazione della «storia della salvezza», che culmina nella sequenza narrativa della vita, della morte della risurrezione di Gesù Cristo. La Commissione biblica distingue due aspetti dell'analisi narrativa: a) l'applicazione metodologica; b) la riflessione teologica.

a) Circa l'applicazione metodologica la Commissione sottolinea la novità introdotta nell'esegesi storico-critica mediante l'approccio narrativo, che produce un modo nuovo di valutare la portata dei testi. Agli elementi letterari che vengono studiati con il metodo storico-critico come documenti del passato, si aggiunge il processo di identificazione che il lettore coglie attraverso la risposta che egli è chiamato a dare (come «lettore implicito») entrando nel «mondo del racconto»[3]. Nel documento si evidenzia la peculiarità del metodo rispetto all'approccio storico-critico:

> Mentre il metodo storico-critico considera piuttosto il testo come una "finestra", che permette di dedicarsi a varie osservazioni su una determinata epoca (non soltanto sui fatti raccontati, ma anche sulla situazione della comunità per la quale sono stati raccontati), si sottolinea che il testo funziona anche come "specchio", nel senso che presenta una certa immagine di mondo, il "mondo del racconto", che esercita la sua influenza sui modi di vedere del lettore e lo porta ad adottare certi valori piuttosto che altri[4].

b) Sul versante della riflessione teologica l'approccio narrativo valuta le conseguenze che comporta nella vita del credente la natura di racconto e quindi di testimonianza della Sacra Scrittura, da cui deriva un'ermeneutica di tipo pratico e pastorale[5]. La forza del racconto biblico permette al

---

[2] Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, L'*Interpretazione della Bibbia nella Chiesa,* Roma 1993.
[3] «Un testo continua a esercitare la sua influenza nella misura in cui i lettori reali (per esempio noi stessi, alla fine del XX secolo) possono identificarsi con il lettore implicito. Uno dei compiti principali dell'esegesi è quello di facilitare questa identificazione» (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, I, B, 2.)
[4] *Ibidem*.
[5] «Si reagisce in questo modo contro la riduzione del testo ispirato a una serie di tesi teologiche formulate spesso secondo delle categorie e un linguaggio non scritturistici. Si richiede all'esegesi narrativa di riabilitare, in contesti storici nuovi, i modi di comunicazione e di significazione propri del racconto biblico, allo scopo di aprire meglio la strada alla sua

lettore di scoprire l'efficacia della Parola di Dio che non ha solo una funzione informativa («raccontare la salvezza»), ma anche una funzione «performativa» («raccontare in vista della salvezza»)[6]. Il ruolo della teologia narrativa mostra tutto il suo interesse per la riflessione pratica in quanto si delinea come una possibile via comunicativa tra la Scrittura e la vita pastorale. Infatti il paradigma narrativo non consiste in un'applicazione estrinseca di sistemi e teorie letterarie impiegate nell'analisi biblica, ma in un processo esistenziale, che implica la fede e l'agire morale, in quanto si basa sul fatto che «una storia libera le storie degli uditori»[7].

In definitiva il programma della teologia narrativa ha un'implicazione assai più radicale della semplice apologia dell'uso metodologico dei moduli narrativi nella ricerca teologica[8]. Secondo l'orientamento teologico che si fonda sull'ermeneutica della narrazione, il momento propriamente «narrativo» precede quello «normativo». Allo stesso modo il ruolo della narrazione dischiude propriamente il «senso morale» dell'agire, mentre quello normativo si limita a specificarlo come attitudine morale[9]. Si tratta di un'affermazione teologicamente giustificata a partire dal principio che considera il *proprium* della Rivelazione cristiana non tanto centrato sulla definizione (capacità speculativa della ragione umana), quanto focalizzato sulla scelta di «narrare la salvezza» da parte di Dio («capacità narrativa»). Momento narrativo e normativo vanno riconsiderati a partire dall'analisi del testo biblico e della sua natura essenzialmente retorico-narrativa[10].

## 2.3. L'etica narrativa e le conseguenze per la catechesi e la formazione dei credenti

L'atto del narrare, posto in un contesto di fede, possiede un'efficacia trasformativa, quale procedimento che fa agire nuovamente gli antichi racconti e li connette alle esperienze attuali degli uditori. Si tratta di un processo di condivisione e di identificazione con le emozioni, i profili e le situazioni biografiche e valoriali contenute nelle narrazioni. Il coinvolgimento esistenziale e morale del soggetto nell'atto della lettura può essere decifrato attraverso la direzione biunivoca dell'incontro con un testo da parte del lettore. In questo incontro e nella rispettiva «dialettica dei ruoli» si crea un collegamento vitale in vista dell'agire morale.

### a) Il ruolo del testo

Facendo riferimento ai risultati della linguistica è noto come il testo si presenta davanti al soggetto come un'opera «aperta» che necessita della cooperazione del lettore. In questo senso l'universo testuale è per definizione incompiuto e possiede in sé un effetto estetico che si traduce in un invito ad essere accolto. Pertanto si impone nell'atto della lettura e dell'incontro con il messaggio

---

efficacia per la salvezza. Si insiste sulla necessità di «raccontare la salvezza» (aspetto "informativo" del racconto) e di «raccontare in vista della salvezza» (aspetto "performativo"). Il racconto biblico, infatti, contiene, esplicitamente o implicitamente, secondo i casi, un appello esistenziale rivolto al lettore» (*Ibidem*).

[6] «Per l'esegesi della Bibbia, l'analisi narrativa presenta un'evidente utilità, perché corrisponde alla natura narrativa di un gran numero di testi biblici. Può contribuire a facilitare il passaggio, spesso difficile, dal senso del testo nel suo contesto storico, così come il metodo storico-critico cerca di definirlo, al senso che ha per il lettore di oggi» (*Ibidem*).

[7] Cf. P. CATTORINI, *Un buon racconto. Etica, teologia, narrazione*, EDB, Bologna 2007, 57-60.

[8] Cf. C. SEGRE, «Narratologia», in G.L. BECCARIA (ed.), *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica e retorica*, Einaudi, Torino 1995, 501.

[9] Cf. CATTORINI, *Un buon racconto. Etica, teologia, narrazione*, 57-58.

[10] Tale considerazione non intende eliminare il momento formale-speculativo dell'analisi teologica, ma vuole sottolineare come una teologia della salvezza non può essere pensata a partire dal solo carattere argomentativo, ma deve essere esplicitata anche in modo narrativo, in quanto nessuna categoria intellettuale riesce a prevedere la novità che si dà nella storia, la peculiarità irripetibile dell'esistenza umana. Pertanto «dimensione narrativa» e «riflessione teoretica» non vanno divaricati come due aspetti antitetici, ma la teologia narrativa esige che essi siano il più possibile congiunti nell'unità di una forma. Per una sintesi dell'analisi narrativa applicata ai testi biblici, cf. R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Biblioteca biblica 4, Queriniana, Brescia 1990; C. FOCANT – A. WÉNIN (edd.), *Analyse narrative et Bible*, Leuven University Press, Leuven 2005. Per l'aspetto catechetico, cf.
CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE - SETTORE PER L'APOSTOLATO BIBLICO, *Narrare la Bibbia per far crescere la fede*. Giornata di studio, Roma, 23 settembre 2016.

contenuto in un testo una «cooperazione attiva», senza la quale il racconto biblico con il suo messaggio valoriale rimarrebbe inerte.

Un secondo aspetto è rappresentato dalla natura di un testo che è sempre da considerare una «comunicazione differita». Infatti nello spazio e nel tempo narratore e destinatario sono separati, distanziati geograficamente e temporalmente. Da questa constatazione emerge il «padarosso della lettura»: il soggetto deve piegarsi di fronte al testo senza la possibilità di ottenere dall'autore informazioni supplementari. Da parte sua il lettore esercita la libertà di poter interpretare il messaggio del testo ponendo gli elementi del racconto in relazione tra di loro, stabilendo raffronti che l'autore non aveva previsto. Senza che ne sia necessariamente consapevole ogni lettore mette a profitto questo paradosso nella pratica ordinaria della lettura investendo nel testo degli «effetti di senso» inattesi che provengono dall'esterno e che la lettura suscita in lui. Nella dialettica tra libertà e costrizione, entro i limiti del racconto, si esercita la capacità mimetica del lettore e la sua trasformazione.

Un terzo aspetto è dato dall'«incompiutezza» del testo che implica un processo di ricostruzione narrativa da parte del lettore, soprattutto se si tratta di racconti. Non cogliendo tutti gli elementi che compongono un racconto, il lettore è implicitamente chiamato a collaborare all'incompiutezza del testo colmando gli spazi vuoti mediante la sua immaginazione creativa[11]. In tal modo il lettore integra il racconto, lo rende verosimile, lo plasma con propri elementi culturali e lo completa in funzione delle leggi e delle situazioni del suo mondo. In definitiva l'interazione tra testo e soggetto si definisce a più livelli di cooperazione che implicano le competenze e il ruolo del soggetto.

b) Il ruolo del soggetto

Se il testo letterario si chiude con il punto finale dato dall'autore alla sua opera, l'atto della lettura di un testo e la sua ricezione rappresenta un «nuovo inizio», il cui svolgimento è imprevisto. La lettura mette in gioco il processo di «cooperazione» il cui esito presuppone il ruolo e le competenze poste in gioco dal lettore. Entrando nel racconto biblico il soggetto lo modifica e si modifica, lo costruisce e allo stesso tempo contribuisce a produrre una propria competenza e progettualità. Focalizzando il ruolo «attivo» che si verifica nell'atto della lettura, P. Ricoeur ha fornito alcuni strumenti teorici necessari per riflettere sugli effetti che il racconto produce nel mondo del lettore.

Secondo Ricoeur la narrazione è un mezzo a disposizione dell'uomo per comprendersi e poter afferrare il tempo che gli sfugge. Immergendosi nel mondo della narrazione il soggetto costruisce una trama nella propria esistenza. Nell'esercizio della propria libertà egli pone in relazione il racconto scritto con la propria vita. In tal modo l'atto della lettura si trova all'intersezione di due poli, rappresentati dal testo in cui si rispecchia il mondo dell'autore e dal mondo in cui vive il lettore. L'etica narrativa focalizza precisamente questa dinamica trasformante. Analizzando l'interazione tra testo e soggetto si ricostruisce l'intero arco delle dinamiche per mezzo delle quali un'opera, suscitata da un'esperienza, provoca a sua volta un effetto sul lettore. Il ruolo del soggetto può essere schematizzato in tre tappe.

La prima è la «prefigurazione» che consta nell'atto di entrare nella composizione narrativa, condividere la stessa percezione dell'agire umano e della sua simbologia[12].

Una seconda tappa è rappresentata dalla «configurazione» narrativa. Il racconto non è solo espressione di un narratore, ma entra nell'esperienza immediata e si configura attraverso un testo organizzato in una totalità significante. Il ruolo del lettore consiste nel cogliere l'organizzazione e le strutture che caratterizzano il racconto, mediante la spiegazione e il confronto con «mondo del testo»

[11] V. Jouve elenca quattro registri nei quali il lettore è attivo: a) il verosimile; b) la logica delle azioni; c) il linguaggio simbolico; d) il significato generale dell'opera (cf. cf. V. JOUDE, *La lecture*, Hachette, Paris 1993, 23-41); cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici,* 126-127.

[12] «E' l'ancoraggio che la composizione narrativa trova nella comprensione pratica del lettore: raccontare postula che autore e lettore condividano la stessa percezione dell'agire umano e della sua simbologia» (D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici,* 146).

creato dal narratore. La configurazione consiste nel sapere cogliere un analogo mondo esistenziale del racconto con cui il lettore si confronta, si ridefinisce e rielabora la propria comprensione della vita. La terza tappa è data dal processo di «rifigurazione» che consiste nell'atto di appropriazione del mondo del racconto e nell'applicazione del suo messaggio alla situazione del lettore. E' in quest'ultima fase che il soggetto è chiamato a tradurre il messaggio del testo attualizzandone la lettura nella propria esistenza. Si può affermare che l'atto della lettura accompagna la configurazione del racconto e attualizza la sua capacità di essere compresa.

c) Alterità e distanza tra testo e soggetto

Una condizione necessaria che risulta dal paradigma proposto da Ricoeur è rappresentata dall'alterità del racconto e dalla distanza tra testo e soggetto. Perché la lettura sia autenticamente un'esperienza trasformante occorre che il racconto non coincida in tutti i punti con il mondo del lettore e a sua volta il lettore interpreti il testo come «altro da sé». Infatti se il mondo del racconto e quello del lettore risultassero sovrapponibili, allora la lettura sprigionerebbe solo un effetto «a specchio». Per evitare che il lettore ripeta se stesso e il proprio mondo, occorre che vi sia una necessaria distanziazione tra testo biblico e soggetto. Più forte è la distanza tra racconto e lettore, più il ritorno al mondo del lettore sarà fecondo di interrogativi. In ogni narrazione vi è dunque il momento della separazione, della perdita e del distacco dalle origini, in ordine ad una risignificazione e ricostruzione di tipo esistenziale. In quanto narrazione della propria storia, l'atto del narrare è il luogo in cui il soggetto si autocomprende e ridefinisce la propria «identità narrativa».

Allo stesso modo l'alterità del testo costituisce una condizione indispensabile per l'esperienza della lettura, che evita ogni appropriazione immediata del testo, soprattutto nella sua valenza etico-morale. La presa di coscienza della distanza storica dei testi della Bibbia non va vista come un ostacolo, ma come una condizione positiva per un'autentica ricerca di significato. Sono proprio questi aspetti nell'atto della lettura che permettono un'operazione di decontestualizzazione (la trama è staccata dal mondo storico al quale rimanda) e di ricontestualizzazione (il messaggio è attualizzato nel mondo reale del lettore).

Sintetizzando il processo della lettura si può affermare che l'incontro che il lettore fa attraverso la narrazione biblica è determinato da una costante oscillazione tra l'osservazione e il coinvolgimento. Il movimento dal testo al soggetto e dal soggetto al testo attiva il necessario ponte comunicativo in grado di plasmare l'agire morale del credente. Entrare in dialogo con i personaggi e le situazioni dei racconti biblici comporta un lasciarsi interpellare da essi ed aprirsi ad una trasformazione.

La costruzione dell'«identità narrativa» è il compito del soggetto che si comprende di fronte al testo. Nell'atto di leggere il soggetto si vede suggerire il potere di lasciarsi cogliere dalle possibilità nuove ed inaspettate che l'incontro con il testo dispiega[13]. La narrazione biblica rivela tutto il suo potere trasformante nei riguardi dell'identità morale del credente ed implica allo stesso tempo l'approfondimento retorico del testo.

[13] «I racconti con le loro variazioni immaginative che rifigurano la nostra visione del mondo, aiutano a costruire il nostro immaginario morale ispirano la nostra visione etica e contribuiscono a formare le nostre convinzioni e i nostri sentimenti. L'immaginazione narrativa ha la forza per nutrire la nostra immaginazione etica e di suscitare quel desiderio di "essere come" ciò che nel racconto si è svelato come "buono" e "realizzante in sé"» (A. BARBI, «L'analisi narrativa e la forza trasformante del racconto», in EQUIPE EUROPEA DI CATECHESI, *La catechesi narrativa*, a cura di E. Biemmi e G. Biancardi, LDC, Leumann (Torino) 2012, 47.

## 3. IL GENERE PARABOLICO NEI VANGELI

3

Privilegiamo i racconti biblici e segnatamente il metodo parabolico impiegato da Gesù.

### 3.1. Il termine "parabola"

Il termine greco *parabolê* indica l'avvicinamento di due realtà (*pará* + *ballô* = mettere accanto) come l'affiancamento di navi, la congiunzione di pianeti o il confronto tra due situazioni. Nella retorica la "parabola" indica un paragone stabilito tra due termini appartenenti ad ambiti diversi, in modo che il termine già noto serva a facilitare la comprensione del termine ancora ignoto. Nel NT il termine greco *parabolê* si trova 50 volte (48 nei sinottici e 2 nella Lettera agli Ebrei). L'autore del Quarto Vangelo preferisce invece il termine *paroimía* (Gv 10,6; 16,25.29).

### 3.2. Diversi modi di parlare in parabole

L'uso del termine *parabolê* nei Vangeli non coincide con la presenza di una parabola in senso tecnico e, viceversa, una parabola in senso stretto può non essere definita col sostantivo *parabolê*. Nei vangeli sinottici il termine *parabolê* copre una diversificata gamma di modi espressivi: a) Parabola in senso stretto; b) Similitudine (Mc 3,23-26; 13,28-29); c) Detto parabolico (Mc 2,17; 3,27; 7,27; Mt 12,11 // Lc 14,5); d) Racconto esemplare; e) Allegoria.

Il dato semantico: *para-ballein* (gettare accanto, presso…), indica l'avvicinamento di due realtà, di cui una è in relazione con l'altra, allo scopo di permettere una ricezione unitaria. Da questa accezione possiamo ricavare alcuni significati insiti nella «parabola»:

✓ la parabola non significa solo qualcosa in sé (un racconto bello, edificante, significativo moralmente) ma «accosta» il suo racconto ad una «realtà» diversa dal contenuto narrato; dunque una parabola non può essere significante che in virtù della sua relazione ad un suo «oltre»;

✓ la parabola coglie il suo obiettivo quando l'accostamento tra i suoi due poli (due atteggiamenti antitetici descritti) produce nel lettore un «salto», cioè permette di passare dalla realtà raccontata alla realtà «altra» a cui il racconto fa riferimento;

✓ per capire bene il senso della parabola allora è importante cogliere l'occasione e il contesto in cui la parabola è collocata (talvolta è detto dallo stesso evangelista: cf. Lc 19,11; Lc 15,1-2). E' anche possibile che le stesse parabole vengano poste da due evangelisti in contesti diversi (cf. Lc 15,4-7; Mt 18,12-14).

Definizione: *la parabola è un racconto fittizio utilizzato in funzione dia una strategia dialogico-argomentativa che opera in due momenti: dapprima sollecitando, in base alla logica interna del racconto, una certa valutazione e trasferendola poi, in forza di un'analogia di struttura, alla realtà intesa del parabolista* (V. FUSCO, *Parabola*, in NDTB):

### 3.3. Le caratteristiche

Per capire che cosa «non è» una parabola, dobbiamo osservare le costanti delle parabole evangeliche. Si discute ampiamente sul numero delle parabole dei vangeli perché non tutti gli autori assumono gli stessi criteri di individuazione. Seguiamo un percorso induttivo, senza grandi pretese:

- una caratteristica comune: nelle parabole si fa attenzione ai personaggi, agli atteggiamenti, ai modi di fare alle scelte e alle azioni. Si tratta sempre di qualcosa che si fa, di un movimento, di una concretezza (seminare, lavorare, considerare il pane che lievita. il mercante che cerca, il figlio che parte, gli uomini che pregano al tempio, un giudice che è annoiato dall'insistenza di una vedova, un poveretto derubato…)
- Ci viene chiesto, più che riflettere su idee e categorie teoriche, di fermarci a considerare «gli atteggiamenti dei personaggi», che sono vere chiavi di lettura della relazione con un «oltre». Anche l'identificazione con la realtà: esempio «il regno dei cieli è simile…» non vuol significare che la

parabola riveli tutta la realtà, ma essa invita il lettore ad entrare con un paragone, in un mistero che si avvicina *all'oltre*, senza definirlo né limitarlo.
Possiamo individuare tre macro-gruppi di parabole:

1. le parabole dei comportamenti e delle decisioni degli uomini:

   - buon samaritano (Lc 10,30-37), ricco insensato (Lc 12,16-20), Lazzaro e il ricco epulone (Lc 16,9.31), il fariseo e il pubblicano (Lc 18,9-14),
   - il tesoro nascosto (Mt 13), la perla preziosa (Mt 13), l'uomo che calcola prima di costruire (Lc 14), l'amministratore scaltro (Lc 16).

2. le parabole che presentano le situazioni che intendono far comprendere il comportamento di Dio

   l'amico importuno (Lc 11) il giudice iniquo (Lc 18) il servo spietato (Mt 18), l'atteggiamento del padre verso i figli (Mt 7; Lc 11).

3. Le parabole che si riferiscono alle situazioni vissute da Gesù e ci spiegano il suo modo di pensare

   Vanno qui distinte: a) le parabole dalle «due situazioni fondamentali» (i due debitori: Lc 7; la pecora smarrita: Lc 15; la dramma perduta: Lc 15; il figlio prodigo: Lc 15; gli operai dell'ultima ora: Mt 20; b) le situazioni createsi con la venuta di Gesù: il seminatore e il seme che cresce (Mc 4), il granello di senapa (Mc 4); la zizzania (Mt 13) il lievito (Lc 13) il fico (Mc 13; Lc 13).

3.4. Il funzionamento della parabola

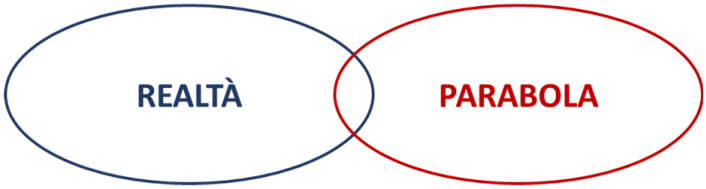
- La parabola si presenta come un racconto sapienziale, tratto dalla vita quotidiana, che mira a far conoscere una realtà invisibile. Essa si esprime sotto forma di «similitudine», ampliata in una storia. Per capire il funzionamento è utile il raffronto con l'allegoria.
- La parabola non è una allegoria. L'allegoria è una lettura simbolica della realtà, costruita mediante un raffronto evocativo tra due livelli già conosciuti (esempio: la storia dell'infedeltà di Israele in Ez 16; Gesù buon pastore che dà la vita per il gregge: Gv 10). L'allegoria funziona attraverso una diretta corrispondenza simbolica tra l'immagine e la realtà, in cui si sovrappongono intenzionalmente e costantemente le immagini e la realtà prefigurata.

Si può riassumere la differenza tra allegoria e parabola nel seguente specchietto:

| **Allegoria** | **Parabola** |
|---|---|
| Riferimento alla realtà attraverso una corrispondenza multipla, punto per punto | Riferimento alla realtà come un tutto |
| Tra l'immagine allegorica e la realtà a cui ci si riferisce, c'è solo una relazione artificiale. Una volta che si è compreso il significato veicolato attraverso un'immagine allegorica si può, anzi si deve, gettare via l'immagine: essa non è più necessaria | La relazione tra immagine e realtà nella parabola non è paragonabile a quella tra una caramella e l'incarto. In una parabola c'è una relazione intima e organica fra l'immagine impiegata e la realtà che si ha di mira. |
| L'allegoria non è necessariamente coerente. Il quadro complessivo disegnato da un'allegoria non è necessariamente verosimile | Le situazioni descritte in una parabola sono verosimili |
| Si può capire l'allegoria solo se si è ricevuta la chiave d'interpretazione | La parabola non esige nessuna speciale chiave di interpretazione |

| | |
|---|---|
| Opera al livello della conoscenza | Tende ad incidere sul comportamento. Spinge a una decisione |

- Nel caso della parabola il narratore cerca di creare un racconto, alla luce del quale il lettore può scorgere gli aspetti della realtà che va oltre il racconto.
Non si tratta di un particolare nel racconto, ma dell'intero messaggio del racconto (il seme, il padre misericordioso, il fariseo/pubblicano; ecc.). Non bisogna fermarsi ai dettagli, ma dai dettagli bisogna interpretare la totalità della narrazione. Ora il punto strutturale in cui il racconto (primo elemento di comparazione) converge con la realtà (secondo elemento di comparazione) è detto *terzo elemento di comparazione*.
- Si vuol dire che ogni parabola possiede tre elementi: il racconto / la realtà prefigurata / il lettore che coglie il nesso dei due precedenti elementi. Il lettore non è solo un ascoltatore, ma diventa l'interprete primario della parabola ed è chiamato ad entrare nella dinamica spirituale del racconto.
- C'è un unico punto in cui immagine e realtà si toccano. Se si perde, l'intera interpretazione risulterà compromessa. Questo elemento decisivo della parabola, a partire da Adolf Jülicher (1857-1938) viene chiamato "*tertium comparationis*". Se si vuole capire una parabola occorre mettere bene a fuoco il punto esatto che l'autore intese paragonare alla realtà.




All'interno della parabola non tutti gli elementi hanno il medesimo rilievo: c'è un punto principale da scoprire. Non si procede isolando i singoli elementi di una parabola: occorre invece individuare il fuoco della parabola stessa.

- La parabola è paragonabile alla *nube*: dice una presenza, ma lascia velato il mistero. Essa ha bisogno del lettore/ascoltatore che esce fuori da se stesso e si mette a «cercare». Ecco perché la parabola rimane «aperta» di fronte al lettore/ascoltatore, creativa, dialettica, lasciando al lettore la spiegazione (non abbiamo nel vangelo spiegazioni delle parabole, che solo in due casi, con delle allegorizzazioni tipicamente redazionali: il seme e il grano e la zizzania).
- esempio: la parabola della donna e le 10 dracme (Lc 15,8-10)

Primo elemento di comparazione *(racconto)*

> 8 O quale donna, se ha dieci dracme e ne perde una, non accende la lucerna e spazza la casa e cerca attentamente finché non la ritrova? 9 E dopo averla trovata, chiama le amiche e le vicine, dicendo: Rallegratevi con me, perché ho ritrovato la dramma che avevo perduta.

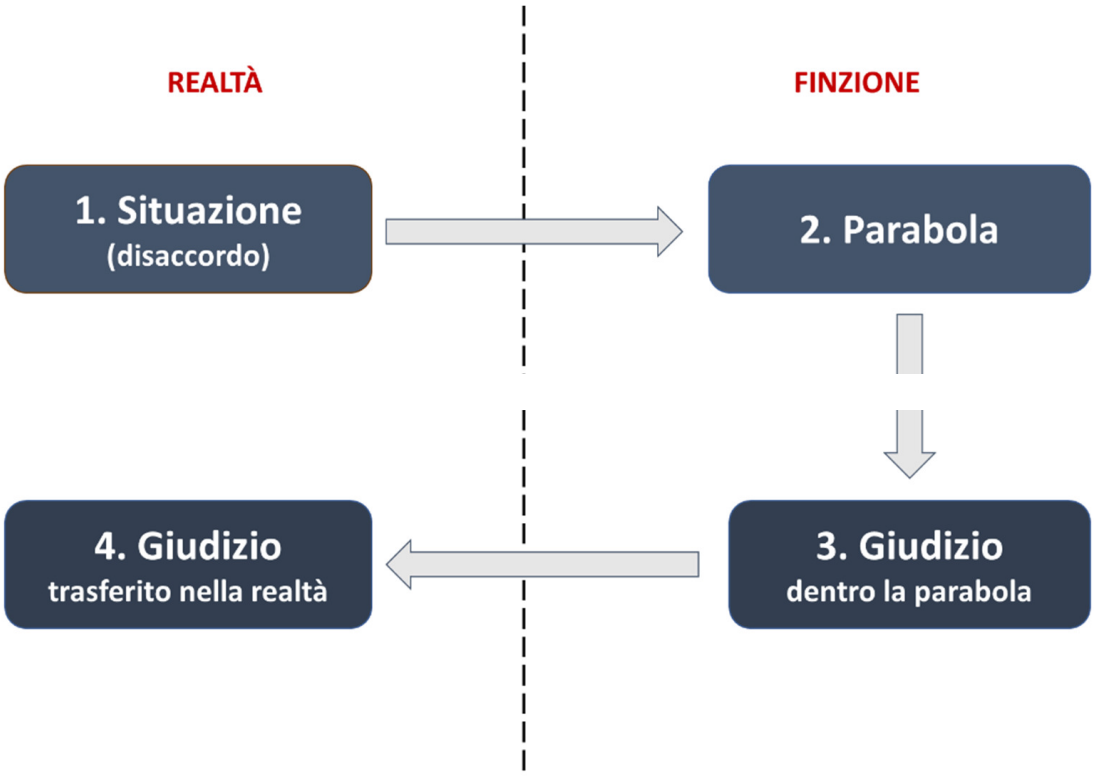
Secondo elemento di comparazione *(realtà prefigurata)*

> 10 Così, vi dico, c'è gioia davanti agli angeli di Dio per un solo peccatore che si converte».

Secondo elemento di comparazione *(lettore)*

> Il punto di vista del lettore che è chiamato a interpretare il messaggio per se stesso!

La parabola è un tipo di racconto che fa emettere un giudizio che, di fatto, si riferisce ad una realtà diversa da quella raccontata. Il mondo del racconto e quello della realtà intesa dal narratore hanno un punto di contatto. Si evidenzia il funzionamento nel seguente schema:




3.4. L'interpretazione antica delle parabole

- Dalla patristica al 1800 l'interpretazione delle parabole è stata dominata dall'allegoresi, con una prevalente motivazione morale ed esortativa. Frequentemente gli autori antichi tentavano di interpretare le parabole evidenziando i singoli significati come aspetti autonomi che avevano un messaggio allegorico per i credenti, mentre si attribuiva poco valore alla dinamica dell'intero racconto e del suo contesto evangelico. Questo metodo era coerente con l'usuale lettura spiritualistica presente nell'antichità cristiana (*famosa rimane l'interpretazione allegorica di Sant'Agostino a Lc 10,30-37, che legge la storia della salvezza nel samaritano-Cristo*).
- La svolta si ha alla fine del 1800 con A. Jülicher che studia il meccanismo interpretativo del racconto ed intende la parabola come un paragone prolungato, che si appoggia un un «punto di forza» e che apre all'interpretazione del lettore. Alcune decenni dopo C. H. Dodd arricchisce il metodo dello studioso tedesco in chiave escatologica. J. Jeremias ha maturato ulteriormente il percorso spostando l'accento dall'escatologia alla cristologia. Nella stessa prospettiva si è mosso J. Dupont. Al contrario si pongono alcuni autori americani (O. Via. E.W.Funk, J. D. Crossan).
- Alla luce dei nuovi metodi letterari e retorici, lo studio delle parabole ha conosciuto in questi ultimi 30 anni impressionanti sviluppi (E. Linnemann, E. Jungle, P. Ricoeur, H. Weder, V. Fusco). La parabola costituisce un racconto che fa corpo con il mistero del Regno, l'unico linguaggio possibile che riesce a fondere l'inesprimibile con la realtà umana. Si riprende la concezione della metafora antica e si attribuisce una nuova prospettiva di senso. Non si tratta di un semplice paragone, ma di una forma unica che «mette in cammino» il lettore e lo coinvolge in una ricerca personale, attraverso un linguaggio comune.

3.5. La questione pastorale

*Quale approccio pastorale, catechistico e didattico alle parabole ci viene chiesto di fare oggi?*

- Il CCC (n. 546) riferisce del metodo parabolico di Gesù. Come vengono usate nei nostri strumenti catechistici? C. Bissoli in un suo contributo nota come nei catechismi vengono usati oltre una decina di parabole (anche riprese dall'AT). In alcuni casi le parabole sono ripetute in più punti (il buon samaritano, il giudizio universale?, ecc.). Il livello interpretativo offerto dai catechismi è duplice: si interpreta il testo in vista della vita cristiana e sacramentale dei ragazzi, come illustrazione (esempio) del comportamento di Dio e della risposta dell'uomo. C. M. Martini si interroga sul senso del parlare oggi in parabole ed afferma che Gesù ha seguito due finalità: a) introdurre gradualmente la gente nella trascendenza di Dio e del suo Regno; b) presentare se stesso e la sua vita come vera ed unica «parabola». Come conseguenza il metodo parabolico invita il credente alla *lectio* della Parola, cioè all'incontro con la Parola «dentro» il racconto. La parabola è un processo educativo che dalla vita ci permette di entrare ed accostare il dinamismo del mistero di Dio.

3.6. Approccio pedagogico-didattico

- La riflessione ha conseguenze nell'aspetto e pedagogico e didattico. Lo studio delle parabole va considerato come una delle più feconde strade dell'insegnamento e dell'incontro con la realtà religiosa. Infatti il metodo parabolico permette:
a) di leggere un testo biblico secondo l'approccio esegetico (contesto, genere letterario, struttura, vocabolario, analisi teologica, messaggio);
b) cogliere nella narrazione le costanti universali del comportamento umano (amore, giustizia, sofferenza, onesta/disonestà, imprevisti della vita, conflitti, fiducia, ecc.) e di vedere come il processo di apprendimento nasce dall'esistenza dell'uomo stesso;
c) dal livello linguistico, la parabola aiuta il lettore a passare al livello esistenziale, mediante la relazione tra racconto e vita, lasciando aperta l'interpretazione del testo.
- Secondo l'esperienza di alcuni studiosi inglesi, vengono registrati sei aspetti limitativi dell'interpretazione della parabola nell'insegnamento didattico:
1. uniformità del conc etto; 2. interpretazione allegorica; 3.separazione del significato dal segno; 4.puro insegnamento dottrinale o etico o religioso; 5. emarginazione della dimensione storica del racconto; 6. incidenza primariamente cognitiva. È chiaro che la presentazione delle parabole deve tener conto di alcuni presupposti psico-pedagogici (ad esempio: i preadolescenti coglieranno alcuni aspetti del racconto, diversamente dai giovani o dagli adulti, ecc.)
- G. Baudler propone un itinerario fondato su tre poli:
a) insegnare la parabola significa incontrare la persona di Gesù in un momento preciso della sua missione storica e non solamente illustrare un messaggio di Gesù;
b) nelle parabole Gesù invita ad una fusione di esperienze, comune a lui e a noi oggi;
c) per raggiungere questo effetto Gesù utilizza due tipi di parabole: le parabole di evento (il seme, il lievito) che richiedono un'intensa meditazione e le parabole di azione (il samaritano, il servo spietato, ecc.) che vogliono rappresentare una situazione concreta, in chiave drammatica e scenica.
- In sintesi: l'approccio didattico implica una circolarità ermeneutica dal testo alla vita e dalla vita verso il Regno. Imparare a leggere la parabola significa imparare a guardarsi dentro, a guardarsi nel cuore e ad interpretare la propria storia in relazione al dinamismo del Regno.

3.7. Prospettive per l'utilizzazione didattico-pastorale

Vorrei tentare infine di rispondere a quattro ultime domande:
*1. nel discorso pastorale quale obiettivo dare all'impiego delle parabole?* ⇗ in primo luogo la cristologia collegata all'antropologia;
*2. si possono utilizzare oggi le parabole di Gesù prescindendo dalla sua storia?* ⇗ sarebbe molto limitativo e tendenzialmente ideologico staccare la parabola dal contesto della storia di Gesù e della narrazione evangelica;

*3. oggi ha senso avvalersi della «forma enigmatica» nella catechesi e nella didattica?* ⇗ si sta riscoprendo sempre meglio il ruolo sapienziale della forma enigmatica, che genera la tensione del racconto e aiuta a porre la domanda nella ricerca della verità;
*4. si possono creare oggi «nuove parabole» alla maniera di Gesù?*⇗ si possono oggi valorizzare i linguaggi parabolici con buoni risultati. L'esempio è esteso alla letteratura rabbinica antica e recente (es.: M. Buber) ed applicato alla cinematografia e ad una serie di strumenti comunicativi.

# QUADRO SINOTTICO DELLE PARABOLE EVANGELICHE

| Parabole | Marco | Matteo | Luca |
|---|---|---|---|
| 1. Il seminatore | 4,3-8 | 13,3-8 | 8,4-8 |
| 2. Il granello di senapa | 4,30-32 | 13,31-32 | 13,18-19 |
| 3. I vignaioli omicidi | 12,1-9 | 21,33-41 | 20,9-16 |
| 4. Il fico che germoglia | 13,28-29 | 24,32-33 | 21,29-31 |
| 5. I due contendenti | | 5,25-26 | 12,58-59 |
| 6. le due case | | 7,24-27 | 6,47-49 |
| 7. i fanciulli sulla piazza | | 11,16-17 | 7,31-32 |
| 8. il lievito | | 13,33 | 13,20-21 |
| 9. la pecora perduta | | 18,12-13 | 15,3-7 |
| 10. gli invitati alle nozze | | 22,1-14 | 14,16-24 |
| 11. lo scassinatore | | 24,43 | 12,39 |
| 12. il maggiordomo buono /cattivo | | 24,45-51<br>25,14-30 | 12,42-46<br>19,12-27 |
| 13. i talenti/le mine | 4,26-29 | | |
| 14. il seme che cresce da sé | 13,34-36 | | |
| 15. il portiere vigilante | | 13,24-30 | |
| 16. la zizzania | | 13,44 | |
| 17. il tesoro nel campo | | 13,45-46 | |
| 18. la perla preziosa | | 13,47-48 | |
| 19. la rete | | 18,23-34 | |
| 20. il debitore spietato | | 20,1-15 | |
| 21. gli operai della vigna | | 21,28-31 | |
| 22. i due figli | | 25,1-12 | |
| 23. le dieci vergini | | 25,31-46 | |
| 24. il giudizio universale | | | 7,41-43 |
| 25. i due debitori | | | 10,30-37 |
| 26. il buon samaritano | | | 11,5-8 |
| 27. l'amico importuno | | | 12,16-20 |
| 28. il ricco insensato | | | 12,36-38 |
| 29. i servitori vigilanti | | | 13,6-9 |
| 30. il fico improduttivo | | | 13,25-27 |
| 31. la porta chiusa | | | 14,28-30 |
| 32. il costruttore di una torre | | | 14,31-32 |
| 33. il re guerriero | | | 15,8-10 |
| 34. la dracma perduta | | | 15,11-32 |
| 35. il padre misericordioso | | | 16,1-8 |
| 36. l'amministratore astuto | | | 16,19-31 |
| 37. Lazzaro e il ricco epulone | | | 17,7-10 |
| 38. il padrone e il servo | | | 18,1-7 |
| 39. il giudice e la vedova | | | 18,9-14 |
| 40. il fariseo e il pubblicano | | | |

# 4. NOVE PARABOLE SCELTE

4

## 1.
## IL SEME E I QUATTRO TERRENI
## (Mc 4,1-20 || Mt 13,1-9 || Lc 8,4-8)

La pagina del «seminatore» è considerata una delle più importanti parabole evangeliche di Gesù, riportata in tutti e tre i sinottici (Mc 4,1-20 || Mt 13,1-9 || Lc 8,4-8). Essa rappresenta un modello esemplare nel suo genere. Alla fine del racconto si include la spiegazione di Gesù e si presenta un messaggio teologico chiaro e definito sulla realtà del regno e sulle diverse disposizioni dell'uomo ad accoglierlo. Il contesto in cui l'evangelista inserisce la sezione delle tre parabole del regno è segnato dal confronto con le autorità giudaiche (le controversie). L'evangelista introduce nel racconto parabolico di Mc 4 due motivi che gli sono cari: a) l'incapacità dell'uomo a capire i misteri del regno di Dio e, quindi, la necessità di un dono che venga dall'alto; b) La distinzione al v. 11 fra coloro che sono "dentro" (e comprendono) e coloro che rimangono "fuori" (e non comprendono).

Avendo presente l'intera sezione parabolica di Mc 4,1-34, esaminiamo la pericope di Mc 4,1-20, che comprende la parabola (vv. 1-9) con l'inserzione (vv. 10-12) e la spiegazione (vv. 13-20). Il racconto del seminatore è il primo di una serie di tre racconti sul "seme" che presenta di seguito la parabola del seminatore, del seme che spunta da solo (vv. 26-29) e del granellino di senape (vv. 30-32)[14]. La prima parabola è delimitata all'inizio dall'espressione di apertura «di nuovo si mise ad insegnare» (v. 1) e alla fine dalla spiegazione ai Dodici del significato del racconto. I seguenti vv. 21-25 possono essere considerati come una sorta di interludio tra le parabole, in cui sono raccolte due massime sapienziali e due sentenze di carattere escatologico sulle corrette disposizioni a ricevere e trasmettere l'insegnamento di Gesù in vista del giudizio finale.

Nell'introdurci all'analisi degli aspetti letterari, va ricordato il funzionamento del «metodo parabolico» utilizzato da Gesù nella sua attività evangelizzatrice. Nella comprensione della parabola vanno segnalati tre elementi strutturali: il racconto, la realtà prefigurata e l'interpretazione del messaggio. Essi si trovano ordinatamente disposti secondo una logica consequenziale, semplice e lineare: il primo elemento di comparazione (racconto) si svolge nei sette versetti contenenti la parabola (vv. 3-9); il secondo elemento (realtà prefigurata) si manifesta nell'immagine del seme, dei terreni e degli agenti di disturbo; il terzo elemento (interpretazione personale del messaggio) si risolve nella chiara spiegazione fornita da Gesù ai Dodici in privato (vv. 13-19). La nostra pericope si compone di tre unità, precedute dalla cornice ambientale dell'azione (4,1-2); I) vv. 3-9: parabola del seme e dei quattro terreni; II) vv. 10-13: scopo delle parabole; III) vv. 14-20: spiegazione del racconto.

Osservando la composizione del testo, i commentatori hanno evidenziato la diversità tra il racconto di 4,1-9 e lo sviluppo successivo (vv.10-20). Il linguaggio, lo stile utilizzato ed altri elementi contestuali, lasciano presupporre che il racconto sia stato rielaborato dall'evangelista, sulla base di una precedente fonte. Il testo è in collegamento con quanto precede (cf. l'aggancio "di nuovo") e la menzione della barca si connette con 3,9. Inoltre, l'utilizzo di una rara formula di collegamento *kai élegen* (4,11: e disse) fa supporre che l'espressione «chi ha orecchi per ascoltare, ascolti!» (Mc 4,9), e l'esortazione ad ascoltare del v. 3, siano probabilmente preesistenti, e che tali inviti, siano stati inseriti come collegamento alla successiva spiegazione della parabola che troviamo nella terza parte.

Gli imperativi utilizzati al v. 3 «Ascoltate. Vedi» (*Akouéte*. *Idoù*) non si accordano bene tra di loro e questo fa ritenere che il secondo imperativo costituisca l'inizio originario della parabola. Si deve supporre che Marco, rinunciando intenzionalmente ad inserire il nome di Gesù, intende collegare questa parte a quanto precede, e mettere in evidenza quello che risulta essere, in tutto il Vangelo, il momento culminante del concorso della gente. Guardando all'impostazione generale del

[14] Il contesto di Mc 4,1-34 (sezione delle parabole) presenta una struttura letteraria così articolata: Mc 4,1-20: parabola del seminatore, inserzione, spiegazione della parabola; Mc 4,21-25: parabola della lampada, detto sulla misura del giudizio; Mc 4,26-29: parabola del seme che cresce nella terra; Mc 4,30-32: parabola del granellino di senapa; Mc 4,33-34: conclusione della sezione sulle parabole.

racconto, si può supporre che esso non si riferisca ad un contesto specifico, ma che Gesù abbia inteso esporre una riproduzione di un'esperienza generale, in cui ognuno può sentirsi coinvolto. Circa le caratteristiche redazionali, anche se il testo di Marco presenta una spiegazione della parabola, alcuni commentatori ipotizzano che la versione originale a cui ha attinto l'evangelista, fosse comprensibile per se stessa, senza l'aggiunta allegorica dei vv. 13-20[15].

- **Interpretazione**

Nella scena iniziale (vv. 1-2) che ha come cornice il mare di Galilea[16], il Signore pronuncia l'unico esplicito discorso in pubblico che si trova nel Vangelo di Marco. Gesù, spinto dalla folla numerosa, sale su una barca per farsi ascoltare meglio e si siede, come ad indicare una postura da maestro pronto ad insegnare[17]. Aspetto quest'ultimo evidenziato dall'evangelista per sottolineare l'importanza dell'insegnamento che Gesù inizia a fare mediante la parabola del seme (cf. 4,3-9). Il verbo che ricorre maggiormente in questi versetti introduttivi è "insegnare" (*didáskein:* insegnare; *edídasken:* insegnava; *en tê didachê:* nell'insegnamento), atto che compete propriamente a Gesù e che produce stupore nelle folle (1,21.27). L'insegnamento implica la dinamica dell'ascolto della Parola. Marco accentua il ruolo dell'ascolto della Parola e afferma che il Signore insegnava «molte cose in parabole» (4,2: *en parabolaîs pollà*)[18]. Si tratta di una scelta progettuale, che segna il metodo con cui Gesù parla del regno alle folle. La parabola si apre e si chiude con l'imperativo dell'ascolto: «Ascoltate!» (v. 3: *akouéte*) e «chi ha orecchi per ascoltare, ascolti!» (v. 9: *ós échei ôta akoúein akouéto*), che richiama quell'atteggiamento di riverente attenzione e ubbidienza dovuto alla parola di Dio che Israele assume nella preghiera dello *Shemàh*: «Ascolta, Israele» (Dt 6,4). Il valore dell'ascolto è sottolineato in 4,23 (cf. Lc 8,18): esso rappresenta la condizione essenziale per accogliere il dono di Dio e portare frutto. Gesù rivolge l'invito alla gente, chiedendo di ascoltare la sua Parola con la stessa adesione di fede dovuta a Dio, in quanto attraverso di lui si trasmette la Parola di salvezza per il popolo. L'ascolto richiesto da Gesù, quindi, non è un semplice udire, ma un'accoglienza che si realizza mediante una partecipazione del cuore e una corrispondenza obbediente. La parabola riassume la storia di una semina, con quattro elementi principali in evidenza: il seminatore, il seme, quattro diversi tipi di terreno e alcuni agenti di disturbo. La figura del seminatore è usata nell'Antico Testamento (cfr. Sal 126,5; Is 28,24-26), ma con un senso diverso da quello che troviamo nella nostra parabola. Essa presenta una situazione ritenuta inusuale o addirittura irreale da alcuni commentatori: la perdita del seme su terreno sterile.

Il v. 3 si apre con l'imperativo «ascoltate» a cui segue una serie di verbi all'aoristo (*exêlthen:* uscì, *egéneto:* avvenne; *épesen:* cadde, *êlthen* = vennero, *katéfagen* = divorarono). Il racconto sottolinea le tappe della seminagione, differenziate da quattro condizioni del terreno. Una parte del seme cade sulla strada, ma non porta frutto perché viene divorata dagli uccelli (v. 4). Probabilmente la semina veniva realizzata prima di arare il campo e la strada di cui si parla, era il sentiero tracciato nei campi dai viandanti durante l'estate e il primo autunno. Un'altra parte cadde su un terreno sassoso

[15] Risultano vani i tentativi di unire insieme la spiegazione alla parabola, a causa delle differenze di impostazione linguistica. La spiegazione (vv. 13-20) utilizza un linguaggio missionario tipico del cristianesimo dei primi tempi. La parabola (vv. 3-9) conserva tracce della forma orale del racconto ed è caratterizzata da numerosi semitismi, i quali lasciano supporre che Marco abbia tramandato la parabola nella forma più antica che ha trovato. In seguito, quest'ultima, è stata probabilmente abbreviata dai referenti secondari, mentre Luca l'ha fortemente rielaborata.

[16] Si nota l'insistenza del riferimento al mare (lago) di Galilea, scenario della predicazione di Gesù: *parà tēn thálassan:* lungo il mare; *en tê thalássē:* nel mare; *pròs tēn thálassan:* lungo la riva.

[17] La folla rimane «a terra», espressione impropria rispetto a Mt 13,2 che indica la riva. Alcuni vi vedono un'allusione alla terra di Israele, l'antica «terra promessa». Fermarsi lì significa essere ancora attaccati agli ideali nazionalisti, in contrasto con Gesù, che si trova «in mare», separato da «la terra». Mettendosi «su una barca», naturalmente Gesù obbliga la gente a stare «di fronte al mare». Si potrebbe cogliere una chiave per interpretare il linguaggio figurato che Gesù sta per utilizzare. La folla che è «di fronte al mare» guarda al mondo pagano dalla «terra», cioè, dall'ideale giudaico.

[18] Il termine (*parabolè*) è impiegato in riferimento polemico agli scribi di Gerusalemme (3,23: «analogie»). Il lettore può cogliere la differenza tra l'atteggiamento di questi e l'insegnamento di Cristo riservato alle folle. Gesù insegna loro «molte cose con parabole»; in queste circostanze le considera il mezzo più adatto per presentare il messaggio alla folla.

(v. 5), che non permette di attecchire e fare radici. Nelle colline della Galilea, a volte, la terra è un sottilissimo strato, tale da nascondere appena la pietra dando l'illusione della fertilità. Poco profondo il seme germoglia al primo calore del sole, ma è destinato a rapida morte per mancanza di radici. Un'altra parte cadde sulle «spine» che crescono e soffocano la pianta, non permettendo che porti frutto (v. 7). Il termine «spina» (*akántha*) è abbastanza vago. Probabilmente sta ad indicare le varie specie di rovi, pruni, cardi selvatici e simili. Questi arbusti, non estirpati dal contadino, conservano le radici e rispuntano, così, rigogliosi alla prima pioggia soffocando il grano. Infine le altre parti (v. 8: *álla*) caddero sul «terreno buono» (*tèn gên tèn kalèn*) e diedero frutto (*edídou karpòn*), spuntarono, crebbero e resero il trenta, il sessanta e il cento per uno (v. 8)[19]. I semi che cadono su un "buon terreno" e che sono la maggioranza della seminagione, vengono descritti nella loro crescita. Va osservato in particolare che la conclusione della parabola nel v. 8 non menziona semplicemente l'entità del raccolto ma il diverso prodotto di determinati semi. Non si intende sottolineare che il raccolto è sorprendentemente grande nonostante le perdite, bensì che i semi su un buon terreno hanno una resa di trenta, sessanta e cento volte. Si pone in rilievo la resa di ogni seme, mirando anche qui ad un'interpretazione allegorica.

Il lettore coglie, dal contesto marciano, il riferimento alla predicazione di Gesù come essenziale per la comprensione della parabola. Essa esprime la fiducia che Gesù, quale messaggero di Dio, ha nell'effetto della Sua predicazione escatologica, malgrado ogni resistenza e reazione. Allo stesso tempo Egli propone la sua parola come Parola di Dio, il seme che dà frutto su un buon terreno. Al v. 9 si pone in risalto il «grido» ammonitore del Signore, che risveglia l'attenzione sul valore pratico e programmatico del racconto: «chi ha orecchi per ascoltare, ascolti (*hòs échei ôta akoúein akouétō*)» (cf. 8,18). Il grido di risveglio richiama l'attenzione sul senso allegorico della parabola. È necessario avere orecchi particolari per intendere rettamente il senso profondo della parabola. Questo udire mira all'obbedienza, al compimento della volontà di Dio, all'orientamento della vita secondo la Parola.

Nei vv. 10-12 lo scenario cambia drasticamente. Si registra il passaggio dalla folla al gruppo di «quelli che erano intorno a lui insieme ai Dodici» (*hoi perì autôn sýn toîs dōdeka*). Si notano delle incongruenze, che confrontate con i paralleli sinottici, fanno supporre ad un intervento redazionale dell'evangelista. Gesù viene interrogato «sulle parabole» (*tàs parabolás*), benché non ne fosse stata riferita che una sola. La fatica di capire il messaggio collegato al mistero del regno fa considerare i racconti parabolici come enigmi destinati ad impedire che quelli che sono fuori «guardino, sì, ma non vedano, ascoltino, sì, ma non comprendano, perché non si convertano e venga loro perdonato» (v. 11). Inoltre l'indicazione di 4,35 lascia supporre che Gesù non aveva ancora lasciato la barca sulla quale stava, mentre pronunziava la parabola del seminatore. Secondo alcuni commentatori, il dialogo con i discepoli (vv. 10-12) e la spiegazione (vv. 13-19) sarebbero stati unificati posteriormente[20]. Il gruppo di quelli che stavano attorno comprende i discepoli e i Dodici, i quali interrogano il Signore sul significato del racconto. Nel v. 11 si parla del «mistero del regno» (*mystḗrion tês balileías*) che viene offerto al gruppo dei discepoli e ai Dodici da Dio stesso. Il senso del *mystḗrion* richiama, nella tradizione anticotestamentaria, il «progetto salvifico» di Dio sulla storia (cf Dn 2,28-29)[21]. Questo progetto misterioso viene finalmente rivelato in Gesù, la cui signoria porta a compimento il tempo e rende prossimo il regno (Mc 1,15). Se a «coloro che sono intorno» a Gesù la rivelazione viene offerta in modo esplicito, per «coloro che sono fuori» tutto avviene in parabole. Nel v. 12 si introduce la finalità della rivelazione in parabole con la citazione di Is 6,9-10: «affinché guardino, sì, ma non vedano, ascoltino, sì, ma non comprendano, perché non si convertano e venga loro perdonato» (v.

[19] L'espressione "cento per uno", non nuova nella Bibbia, risente della iperbole orientale. La resa del centuplo è ricordata in Gen 26,12-13. Nella parabola l'espressione vuole solo indicare un frutto abbondantissimo, oltre ogni più ottimistica previsione.

[20] Il modo caratteristico in cui si è formato il v. 10 rende plausibile l'ipotesi che in questo secondo momento dello sviluppo del testo sia stata aggiunta la "spiegazione", con una transizione di questo genere: «E quando fu solo, quelli che erano intorno a Lui lo interrogarono sulle parabole». In un terzo momento furono aggiunti "i dodici" e la domanda sull'interpretazione di questa parabola fu trasformata in una questione sulle parabole in generale.

[21] A differenza di Matteo e Luca, Marco impiega il termine *mystḗrion* al singolare per sottolineare l'essenzialità e l'unicità del progetto divino.

12)[22]. Il testo enigmatico va interpretato nel contesto che identifica «coloro che sono fuori» con chi non è nella sequela di Cristo (il riferimento al precedente racconto di 3,20-35). In «coloro che sono fuori» si identificano quanti si oppongono alla missione e non capiscono la parola di Cristo. In questo gruppo occorre ancora vedere l'immagine infruttuosa dei tre tipi di terreno in cui il seme non attecchisce (4,47.15-19). La citazione di Is 6,9-10 richiama la difficoltà del profeta di raggiungere il cuore del popolo dalla dura cervice. L'ostinazione contro la parola profetica richiama la volontà di non accogliere e convertirsi a Dio. Similmente la predicazione di Cristo viene rigettata da quanti non hanno fede, restano infruttuosi e non si convertono.

Oltre a presentare con realismo la fatica dell'evangelizzazione, il contesto della citazione isaiana si conclude con un segno di speranza: «progenie santa sarà il suo ceppo» (Is 6,13). Nel motivo teologico del «resto di Israele» si deve cogliere l'esito della semina della Parola, che è dato dal terreno che porta frutto. In definitiva la parola di Gesù diventa nello stesso tempo annuncio di giudizio per coloro che non l'accolgono. Questa duplice valenza della parola di Dio corrisponde al modo di agire del profeta Isaia, chiamato da Dio per smascherare la cecità e sordità del suo popolo (Is 6,9-10). «Quelli di fuori» non sono esclusi per ragioni etniche o sociali, ma perché rifiutano di riconoscere in Gesù, che annuncia il regno di Dio, l'offerta di salvezza (cf. 2,1-3,6; 3,22-30). Tra quanti hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono, perché sono induriti nel cuore, ci sono anche i discepoli che non comprendono la parabola e restano estranei e refrattari ai gesti compiuti da Gesù (4,13; 8,17-18). La linea di demarcazione tra quelli a cui è dato il mistero del regno di Dio e quelli di fuori passa nel cuore di ogni essere umano e all'interno della comunità dei discepoli di Gesù.

Nei vv. 13-20 si passa alla spiegazione della parabola, preceduta dall'invito a comprendere la parabola senza sentirsi privilegiati nei riguardi di «quelli che sono fuori». Secondo l'allegorizzazione il seme è la Parola predicata, mentre la figura del seminatore rimane non identificata (v. 14)[23]. I diversi terreni rappresentano coloro che ricevono la Parola, perché essa giunge a tutti. Il primo terreno è quello lungo la strada, dove coloro che vi si trovano ascoltano la Parola, ma Satana la porta via (v. 15). In questo caso la Parola di Dio non può radicarsi nel cuore. La seconda situazione riguarda la condizione del terreno sassoso (v. 16). Si tratta di quanti accolgono subito con gioia la Parola, ma non anno radice e sono incostanti. Così al sopraggiungere delle prime difficoltà si tirano indietro, smettono di ascoltare, e così la parola svanisce (v. 17). La terza situazione è data dalla presenza dei «rovi» (v. 18). Si tratta di coloro che pur accogliendo la Parola, sono ostacolati dalle preoccupazioni del mondo, dalla seduzione della ricchezza e dalle altre passioni, che soffocano la Parola (v. 19). Rimane per ultimo il terreno buono (v. 20). Sono coloro che «ascoltano, accolgono la Parola e portano frutto»[24]. La successione temporale dei tre verbi coniugati al presente sottolinea il realismo della Parola che illumina la vita. Sembra che per i tre terreni precedenti si adatti bene la spiegazione allegorica, mentre per il terreno buono si intende sottolineare il realismo dei frutti. Così la perdita registrata per i precedenti tre tipi di terreno è largamente compensata dalla raccolta copiosa del terreno buono, anche se la resa è diversificata. La simmetria del racconto aiuta il lettore a cogliere lo sviluppo positivo con cui si conclude la parabola e la sua interpretazione allegorica. Portare frutto non dipende da un semplice ascolto intellettuale del messaggio di Gesù, ma implica un'accoglienza e un processo di interiorizzazione che coinvolge il cuore di ogni uomo e lo spinge ad un discernimento di fronte ai conflitti e alle inevitabili delusioni della vita.

---

[22] La forma del testo di Is 6,9-10 riferito in Mc 4,12 è simile alla versione o parafrasi aramaica (versione targumica) utilizzata nelle sinagoghe al tempo di Gesù. Secondo alcuni commentatori si tratta di un testo riletto nell'ambiente di lingua aramaica sotto l'influsso della tradizione apocalittica. Il brano di Isaia è utilizzato nella catechesi della prima Chiesa per illustrare la mancanza di fede di Israele nei confronti del progetto salvifico di Dio (cf. Mc 8,18; Gv 12,40; At 28,26-28).

[23] Il seminatore che diffonde la parola è rapportabile alla missione di Gesù (1,45;2,2), alla sua attività oratoria (Mc 8,32.38; 9,10; 10,22.24; 11,29; 12,13; 14,39) e al mandato affidato ai discepoli (16,20).

[24] L'impiego del verbo greco "ascoltare" nella spiegazione della parabola chiarisce la differenza tra i diversi gruppi di ascoltatori. I primi tre gruppi di ascoltatori hanno ascoltato la Parola solo una volta (il verbo all'aoristo), mentre gli ultimi non smettono di ascoltarla (il verbo al presente). Il testo sembra suggerire che più che l'entusiasmo di un momento, è necessaria la fedeltà di ascoltare e "accogliere" per costruire su di essa giorno dopo giorno e poter così portare frutto. L'ascolto è ciò che caratterizza la vita del discepolo ogni giorno, e non soltanto una volta, e che perciò fa portare frutto.

- **Messaggio**

L'interpretazione di Mc 4,1-20 implica alcune considerazioni che si estendono alla predicazione di Cristo, al progetto salvifico che Dio ha pensato e alla risposta che ciascun uomo è chiamato a dare. Un primo aspetto riguarda l'atteggiamento del seminatore che apre il racconto parabolico. Egli non sbaglia nel far cadere il seme su terreni improduttivi. I discepoli devono imparare a gestire anche le difficoltà dell'annuncio della Parola.

Un secondo aspetto concerne la condizione del terreno e la sua diversità. Essa evidenzia la condizione del cuore umano, gli ostacoli che si frappongono all'ideale della Parola di vita. Dio rispetta la libertà dell'uomo, senza mai sottrarlo alla potenziale fecondità della Parola, che – come il seme – raggiunge ogni persona. Nel dinamismo della seminagione vi sono situazioni di crisi e di sterilità, che non devono limitare la generosità della missione, né far perdere la speranza di un raccolto fecondo. Alla luce di queste considerazioni fermiamo l'attenzione su cinque aspetti teologici, con significativi contenuti per l'attualizzazione.

a) *Il primato dell'ascolto*. L'accento del racconto è posto su un verbo-chiave che fa da cornice: «Ascoltate – ascoltare, ascolti» (vv. 3.9). Si tratta dell'invito fondamentale che raggiunge la gente: prima di agire, occorre fermarsi e ascoltare con il cuore. È il bisogno primario che coinvolge la ricerca della verità e del progetto di Dio. La fede nasce dall'ascolto della Parola e questa, come un seme, potrà fruttificare solo se è accolta nella profondità di un cuore preparato. L'ascoltare è la condizione fondamentale per accogliere il mistero di Dio.

*b) La strada: l'indifferenza*. Il racconto ha come protagonista l'attività dell'agricoltore che avviene all'inizio della stagione autunnale. La descrizione è rapida: il seminatore «esce» per seminare il seme, ma l'accento cade sull'esito della semina. Esso dipende dai terreni che accolgono il seme. All'azione del seminatore si hanno conseguenze diverse e contrastanti. Un primo terreno su cui cade «una parte» è la strada. Essa designa la durezza, la compattezza della viabilità che permette un cammino solido ai passanti. La strada evoca un primo atteggiamento di fronte alla Parola: *l'indifferenza* dell'uomo. Il seme resta sulla strada e viene subito divorato dagli uccelli.

*c) La terra con le pietre*: *la superficialità*. Un secondo luogo è rappresentato dal «terreno sassoso», ricoperto di un superficiale strato di terra sotto il quale vi sono pietre. Accogliendo il seme in superficie, la terra favorisce un rapido germoglio ma non dà profondità alle radici. Esse non possono stabilizzarsi nel terreno, ma sono ostacolate dalla pietra. Al primo sole rovente, la fogliolina di grano ancora tenera viene bruciata. Il terreno pietroso, non adeguatamente liberato dai sassi, evoca la *superficialità* dell'uomo che accoglie la Parola ma non è in grado di andare in profondità e di vivere la radicalità del suo messaggio.

d) *La terra con i rovi: l'ambiguità*. Un terzo luogo è caratterizzato da un terreno incolto, dove vi sono rovi e spine. In autunno il terreno non sembra tanto contaminato, ma nel passaggio alla primavera, i rovi crescono e soffocano le foglioline di grano. La dinamica fallimentare della crescita del seme nella terra dei rovi è contrassegnata dall'*ambiguità* dell'uomo, distratto dalle preoccupazioni della vita e sedotto dal potere egoistico. Tra speranza e fallimento, la narrazione porta il lettore a considerare la positività dell'ultima semina, che trova finalmente una «terra bella-buona».

*e) Il frutto abbondante della Parola*. Il racconto culmina con la presentazione della terra adatta ad accogliere il seme. Si tratta di un terreno lavorato e pronto per ricevere la semente e portare a compimento il processo fruttuoso della sua maturazione. Il racconto evidenzia una progressione ascensionale. All'inizio il fallimento è totale: ogni seme è divorato dagli uccelli. Invece sul suolo sassoso qualcosa spunta; fra le spine la pianta addirittura inizia a crescere. Infine nella terra buona il seme dà frutto ora il trenta, ora il sessanta, ora il cento. Dal nulla al cento, la progressione è continua. Questo dato non contraddice il contrasto fra i terreni ma conferma il valore trasformante della predicazione che culmina nello straordinario raccolto finale. Il fallimento iniziale non può eliminare l'efficacia della Parola di Dio e il successo finale della testimonianza del Vangelo. Dall'ascolto accogliente al frutto abbondante: Gesù ci aiuta a interpretare le difficoltà presenti, vivendo con una fede operosa e una speranza che oltrepassa ogni aspettativa.

5

# 2.
# LA PARABOLA DEL GRANO E DELLA ZIZZANIA
# (Mt 13,24-30)

## Presentazione

Dopo aver presentato la parabola marciana del «seminatore e dei quattro terreni» (Mc 4,1-20), approfondiamo il racconto del «grano e della zizzania» (Mt 13,24-30), che ci permette di cogliere le peculiarità della pericope matteana, inserita nel «discorso in parabole» (Mt 13,1-52). Siamo nel cuore del Vangelo secondo Matteo e della rivelazione cristologica, che evidenzia la figura di Gesù e la poca fede dei suoi interlocutori. Va preliminarmente rilevata la disposizione delle unità narrative che compongono il discorso parabolico, centrato sulla esplicazione dei «misteri del regno dei cieli» (13,11). Mt 13,1-52 presenta, dopo la cornice introduttiva (vv. 1-3a), la parabola del seminatore (vv. 3b-9), seguita da due parti tra loro omogenee e parallele (vv.10-33 + 34-50), che formano il corpo del capitolo stesso[25]. L'insegnamento di chiude nei vv. 51-52. Il capitolo prosegue con la visita di Gesù a Nazaret e la menzione dell'incredulità dei nazareni (vv. 53-58). A ben vedere le sette parabole che formano il discorso sono state raggruppate secondo quattro connotazioni:

*a*) Il racconto del «seminatore» (vv. 3b-9) introduce il discorso con una funzione fondativa. Si illustrano i vari comportamenti assunti nei confronti del «dinamismo del regno» da parte degli ascoltatori (v. 19). La Parola è simboleggiata dal seme sparso su tutti i terreni con generosità, ma diverse sono le risposte da parte degli uomini, in conformità alla loro natura e alle situazioni in cui essi vengono a trovarsi.

*b*) I racconti del «grano e la zizzania» (vv. 24-30) e della «rete gettata in mare» (vv.47-50) riguardano la collettività umana, in cui si muovono buoni e cattivi (simbolo dei pesci), che generano contesti positivi o negativi (simbolo del grano e della zizzania). Entrambi si chiudono con il tema del giudizio finale (vv. 30 e 48-50).

*c*) I racconti del «granello di senapa» (vv. 31-32) e del «lievito» (v. 33) indicano il dinamismo del regno che cresce in modo silenzioso ed efficace, con un continuo fermento di vitalità.

*d*) Infine i racconti del «tesoro nel campo» (v. 44) e della «perla preziosa» (vv. 45-46) riguardano le scelte esistenziali di ogni singola persona e raccontano la scoperta della grandezza del regno e la sua acquisizione, che richiede il dono totale di sè.

Vanno evidenziati i destinatari delle parabole, rappresentati da coloro che seguono Gesù. In Mt 13 l'evangelista distingue due gruppi: il primo è costituito da coloro che ascoltano ma non credono alla Parola, mentre il secondo si apre con disponibilità al messaggio del regno e porta frutto. Tale distinzione costituisce lo schema di fondo su chi si snoda il discorso parabolico. In questo modo Matteo segnala il movimento spaziale dei due gruppi (dalla riva del lago alla casa) e distingue l'atteggiamento di Cristo verso le folle e nei riguardi dei suoi discepoli[26].

La nostra parabola, di tradizione esclusivamente matteana, è il primo racconto di Mt 13 segnato dalla similitudine del regno (v. 24). Essa è strettamente collegata alla parabola del seminatore (vv. 3b-9) e ne costituisce una sorta di sviluppo. Il contesto è sempre quello agricolo, in cui si ritrovano la figura del seminatore, del campo e della semente. Cambiano, tuttavia, le prospettive: la parabola del seminatore riguardava la diversa e molteplice risonanza della parola del regno. La

[25] Alcuni commentatori hanno proposto di articolare Mt 13,1-43 in due parti, che presentano una struttura parallela: Prima parte (vv. 1-23); Seconda parte (vv. 24-43). Nella prima parte si distingue: la parabola del seminatore (vv. 1-9) a cui segue il motivo del parlare in parabole (vv. 10-17) e la spiegazione ai discepoli. Simmetricamente la seconda parte si apre con la parabola del seme e della zizzania (vv. 24-30) a cui segue (dopo le parabole del granello di senape e del lievito), la motivazione dell'impiego del metodo parabolico (vv. 34-35) e la spiegazione della parabola del seme e della zizzania (vv. 36-43). La sezione di Mt 13,44-52 comprende altre tre parabole che culminano con l'allusione al giudizio escatologico.

[26] Alcuni commentatori strutturano il discorso sullo sfondo dello scenario geografico dell'insegnamento di Gesù. Il discorso è introdotto in 13,1-3a, «sulla riva del lago» (1,3b-36a) e prosegue «nella casa» (1,36b-52), concludendosi nel v. 53. I destinatari individuati sulla riva del lago sono le folle, mentre i destinatari nella casa sono i discepoli.

parabola del grano e della zizzania pone l'accento sull'opposizione alla novità del regno e solleva la questione della presenza del male nel contesto della comunità[27].

La disposizione del racconto comprende un'introduzione (v. 24a) a cui seguono due parti. La prima parte (vv. 25-26) riguarda la narrazione della semina del grano, della zizzania, la germinazione e la crescita di entrambi. La seconda parte (vv. 27-30) comprende due dialoghi tra i servi e il padrone. Nel primo dialogo (vv. 27-28a) i servi chiedono ragione della qualità della semina e del perché insieme al grano vi sia anche la zizzania. Alla domanda dei servi il padrone rivela che la zizzania è conseguenza dell'azione malvagia di un nemico. Nel secondo dialogo (vv. 28b-30) i servi propongono di raccogliere la zizzania subito, perché non continui a crescere insieme al grano. Il padrone respinge la proposta per evitare che si sradichi anche il grano e rimanda l'operazione di cernita al tempo finale della mietitura. Questa verrà eseguita da altri servi.

Le due parti del racconto evidenziano una triplice scansione del tempo[28]. La semina del grano e della zizzania con la loro relativa crescita sono collegati nel passato. Il dialogo tra i servi e il padrone accade nel presente. L'annuncio della mietitura finale, con la relativa separazione del grano dalla zizzania avverrà nel futuro. Nel tempo «presente» (seconda scansione) si coglie la corrispondenza fra il tempo storico e il tempo del racconto. In definitiva la parabola presenta un dramma in tre atti: semina, crescita e mietitura. Inoltre il racconto offre al lettore un elemento che i personaggi della parabola non conoscono: il lettore sa (da Gesù che sta raccontando la parabola) che un nemico, ha seminato nella notte e di nascosto la zizzania. Il padrone e i servi, invece, tutto questo lo ignorano. Solo quando le pianticelle crescono, essi fanno l'amara sorpresa di vedere che con il grano c'è anche la zizzania. Il nucleo più importante dell'insegnamento di Gesù sta proprio nel dialogo tra i servi e il padrone. Tale dialogo pone a confronto punti di vista differenti: da una parte quello dei servi, dall'altra parte quello del padrone del campo.

## Interpretazione

La nostra parabola si apre con l'introduzione «il regno dei cieli è simile (*ōmoiṓthē*) a un uomo» (v. 24)[29]. Il verbo è un aoristo passivo, che rimanda ad un'azione puntuale nel tempo, e si riferisce, quindi, ad un evento già compiuto e quindi esistente. La similitudine non riguarda solo l'uomo che semina il buon grano, ma l'intera storia che connota i personaggi e le loro posizioni. Va notato che il seminatore, designato come «un uomo» (*ánthhōpos*) verrà identificato come il «signore-padrone» (*kýrios*; *oikodéspotēs*) del campo. Egli semina «buon seme» (*kalòn spérma*) nel «suo» campo[30]. Nel v. 25 si pone in opposizione all'azione positiva dell'uomo, il comportamento negativo di un suo «nemico» (*o echthròs*), che «di notte,» mentre tutti dormono[31], semina sopra il buon grano, la «zizzania» (*zizánia*)[32]. Il comportamento diametralmente opposto dell'anonimo nemico è sottolineato dal fatto che questi opera con il favore delle tenebre, mentre tutti dormono. Inoltre l'elemento imprevisto si confonde con il grano buono e non permette di proteggere in tempo la crescita del grano.

---

[27] Nella parabola del seminatore riguardante le diverse condizioni di infruttuosità del seme ci si domanda perché non vengono sradicate le piante che non portano alcun frutto (cf. Mt 21,18-22; cf. Lc 13,6-9)? La questione viene esplicitata nella parabola della zizzania che pone ulteriori domane: da dove proviene la zizzania? Perché non andare a raccoglierla mentre essa insidia il grano? La parabola della zizzania, come quella del seminatore, è prima raccontata da Gesù (13,24-30) e poi, è spiegata ai soli discepoli quando il maestro entra in casa (13,36-43).

[28] L'interpretazione narrativa el nostro testo permette di cogliere meglio il significato del racconto e le sue dinamiche interne (dimensione intra-diegetica) ed ecclesiali (dimensione extra-diegetica).

[29] Cf. Mt 7,24.26; 18,23; 22,2; 25,1.

[30] L'immagine della semina rimanda simbolicamente all'azione di Dio nei riguardi del «suo popolo» (Os 2,25) e anche il simbolo della mietitura richiama l'intervento finale di Dio che attua il suo giudizio nella storia umana (Gl 4,12-13),

[31] Cf. Mt 8,24; 9,24; 13,25; 25,5; 26,40.43.45.

[32] La zizzania (loglio) è una graminacea che infesta i campi di grano ed è difficile da distinguere dal grano finché questo non ha messo la spiga. La sua radicazione è molto profonda e strapparla rischia di compromettere anche la pianta del grano stesso. Nella tradizione rabbinica la zizzania (da *zunim*, che rimanda al verbo *zunâh*, prostituirsi) è il simbolo del disordine morale. Non è, dunque, escluso che qui Matteo, rifacendosi al pensiero profetico, usi questo termine come atto di accusa verso l'infedeltà di Israele e il rifiuto della predicazione di Gesù. Nella tradizione apocalittica il simbolo della zizzania è riferito ai popoli pagani in mezzo ai quali si trova Israele (cf. *Test. D.* 6,3; *Apoc. Mos.* 2,7.25-28).

La cattiveria (invidia) del nemico è interpretata come un'insidia imprevedibile e inevitabile[33]. Nel v. 26 si registra la conseguenza della «doppia semina»: la foglia verde del grano si contrappone alla foglia nera della zizzania.

Nel v. 27 si trova il primo dialogo tra i servi e il padrone. Essi fanno due domande, riguardanti la natura benigna del grano e la provenienza della zizzania. La seconda domanda dei servi è più sottilmente un'accusa: protestano contro il padrone del campo perché non avrebbe seminato buon grano. Prima di informare che c'è zizzania nel campo, i servi pongono sospetti sull'operato del padrone. In questo senso la domanda: *«*da dove viene la zizzania?*»* può essere interpretata come un capo d'accusa. Nel v. 28 il padrone risponde senza esitazione attribuendo l'iniziativa malvagia ad un «nemico»[34]. Il dialogo prosegue con una terza domanda dei servi: essi chiedono parere al padrone se si può procedere immediatamente alla sarchiatura, raccogliendo la zizzania (v. 28: *sylléxōmen autà*). Diversi commentatori individuano nell'uso dei verbi, un contatto con la predicazione severa del Battista (cf. Mt 3,12). La venuta del messia apocalittico aveva il ruolo di «raccogliere» di separare e di condurre al giudizio di Dio i buoni e i cattivi. L'immagine della mietitura e della pulizia dell'aia si collega a quanto espresso nel racconto parabolico. Nel v. 29 la risposta del padrone è categorica e ben motivata: non è il momento di procedere alla raccolta della zizzania, che ha radici profonde, perché si rischia così di sradicare anche il buon grano.

Il culmine del racconto è nella risposta del padrone al v. 30. I servi sono invitati a pazientare, distinguendo fin dal presente il «positivo» dal «negativo», ma sapendo aspettare che l'uomo e l'altro crescano insieme fino al compimento finale. La dilazione del tempo porterà a capire meglio «quando» sarà il momento (*kairós*) della separazione definitiva. Questo momento è noto solo al padrone (cf. 24,36) e avverrà nell'atto finale della mietitura (*therismós*)[35]. In aggiunta, si sottolinea che in quel momento finale, non saranno questi servi ad agire, ma il padrone ordinerà ai «mietitori» di «raccogliere» prima la zizzania per legarla in fasci e bruciarla, mentre il grano «sarà riposto» nel suo granaio (*eis tēn apothḗkēn mou*). L'immagine della mietitura con i simboli che la accompagnano consente di interpretare il messaggio parabolico di Mt 13,24-30 in prospettiva escatologica. In definitiva il racconto si chiude il duplice contrasto che qualifica il progetto del padrone e la sua volontà salvifica: egli si differenzia antiteticamente dall'uomo nemico la cui malvagità ha inteso sovrapporsi la bene, e allo stesso tempo, si differenza dal modo di pensare dei servi impazienti, che auspicavano un intervento immediato e risolutivo.

## Messaggio

Nella prospettiva del primo Vangelo e soprattutto della successiva allegorizzazione della parabola (13,36-43) si possono cogliere diversi aspetti del messaggio.

*a)* Il primo aspetto da sottolineare riguarda il discernimento della storia umana e segnatamente della comunità dei credenti. Esso implica una profonda riflessione circa la distinzione tra il «bene» che proviene da Dio e il «male», espressione del «mistero di iniquità». Seguendo lo sviluppo narrativo, l'insegnamento di Gesù sottolinea come sia inevitabile nella storia e nell'operato umano la presenza radicata del male, della zizzania le cui radici affondano nel terreno dove vive anche il bene (il grano). Non è facile e soprattutto non si vede subito come il male entri e si insinui nella storia. Esso va nettamente distinto da bene, ma la sua origine e le questioni collegate alla sua essenza (teodicea)[36]

[33] Alcuni commentatori evidenziano la conoscenza di questi comportamenti nell'antichità, stigmatizzati anche dalla legge. Sembrerebbe che la parabola possa riferirsi ad una nota usanza secondo cui per rovinare un nemico o un avversario, si seminava erbaccia cattiva nel suo campo. Basti pensare che nel diritto romano è discusso il caso di qualcuno che semini del loglio o della gramigna nel campo di un altro per contaminare la semina.

[34] Il termine *o echthròs* di solito assume il valore generico di una persona rivale o antagonista: cf. Mt 5,43.44; 10,36; 22,4.

[35] L'immagine della mietitura è impiegata per la missione (Mt 9,37-39) e più estesamente per il giudizio di Dio: cf. Ger 51,33; Os 6,11; Gl 4,12-13; Ap 414-16.

[36] Con il termine «teodicea» (coniato da G.W. von Leibniz nel 1697) si indica il problema della conciliazione tra l'agire buono di Dio e l'esistenza del male nel mondo.

non sono oggetto della riflessione parabolica. Inoltre il discernimento riguarda il valore del tempo e la fiducia che deve essere sempre accordata al bene, il cui frutto porta la vita.

*b)* Un secondo aspetto riguarda la simbologia del male con la sua minaccia mortale. La presenza della zizzania in mezzo al grano buono non è una sorpresa. Essa va interpretata come una condizione possibile nella storia ma non come un segno di fallimento della comunità. In questo senso la comunità è chiamata a riflettere sul mistero del male e promuovere il dinamismo del bene, soprattutto verso coloro che sono in situazione di peccato. La Chiesa non si chiude a nessuno, ma deve servire l'uomo in ogni modo. Siamo di fronte ad uno dei racconti più espressivi che pone domande all'uomo e alla sua fragilità. La riflessione teologica che emerge dalla parabola non identifica la fragilità con la negatività. La fragilità appartiene alla condizione dell'essere nella storia, simboleggiata dal campo, dal faticoso lavoro della seminagione e dall'imprevedibilità delle stagioni. Come la predicazione di Gesù e degli apostoli è segnata dall'opposizione e dalla incredulità, così il campo di grano è esposto al limite della presenza maligna. I discepoli e la comunità devono essere consapevoli di questa condizione, sapendo pazientare e confidare nella provvidenza divina.

*c)* Un terzo aspetto riguarda il ruolo dei «servi» e la doppia domanda che essi pongono al padrone. Allo stupore nel vedere la zizzania mescolata al grano, segue il dubbio circa l'azione del padrone. Ai servi è chiesto un supplemento di fiducia in Dio. Essi devono essere consapevoli che il loro lavoro è minacciato da agenti di disturbo e dalle negatività presenti nel mondo. Allo stesso tempo il giustizialismo umano e la presunzione di poter governare le forze del male non devono illudere i cristiani. L'evangelista colloca questa parabola nel contesto del rifiuto della missione di Gesù da parte dei connazionali (13,53-59) e degli scribi e farisei (12,14). Nella figura dei servi e nei loro atteggiamenti i commentatori hanno intravisto i rappresentanti di un radicalismo separatista (farisei, esseni apocalittici) che non tolleravano la convivenza con chi era diventato cristiano e non era puro e incontaminato secondo le regole della Legge. Sul piano extra-diegetico la parabola rivela la condizione della comunità matteana e le sue tensioni interne. La risposta del signore è chiara e riguarda due atteggiamenti che i credenti devono conservare nel tempo presente: il discernimento tra il bene e il male e la pazienza nel proseguire l'attesa della maturazione dei frutti, pur sapendo che il grano cresce insieme alla zizzania.

*d)* Un ulteriore aspetto riguarda l'esercizio della speranza che deve sostenere i credenti evitando reazioni violente e condanne affrettate. La storia della salvezza è condotta da Dio e in questo orizzonte il credente è chiamato a fare sintesi dei «tre tempi» del racconto: il «passato» come dono generativo di Dio (la seminagione), il «presente» come risposta responsabile del credente (discernimento) e il «futuro» come progetto di speranza. Da una parte la vita di chi accoglie la Parola e vuol portare frutto è segnata dalla lotta «non violenta» contro le tentazioni del maligno, le contrarierà e la sofferenza. Dall'altra parte, l'esistenza cristiana è sorretta dalla virtù della speranza, unita alla fede e alla carità. La speranza conferma la certezza che il frutto portato dal grano buono non può soccombere al male. L'insegnamento di Gesù assume un valore non solo ecclesiale, ma antropologico, in quanto la «zizzania» presente nella storia sociale ed ecclesiale, agisce anche nella coscienza personale, con conseguenze devastanti. Soprattutto nel Vangelo matteano le conseguenze del male si evidenziano nel rifiuto della predicazione evangelica e nella rinuncia alla logica del perdono (cf. Mt 18,23-35).

*e)* Un ultimo aspetto riguarda il motivo escatologico del giudizio, indicato nell'immagine della mietitura e nei simboli apocalittici che caratterizzano la sua descrizione (raccolta, separazione, legamento, fuoco, granaio). Tale connotazione va interpretata nella prospettiva catechistica del racconto parabolico, che non intende definire le verità ultime della fede cristiana, ma vuole indicare il primato di Dio che governa la storia e la sua paziente attesa che culminerà solo alla fine del tempo, quando ci sarà la mietitura. Il fatto che la zizzania non viene subito strappata potrebbe indurre allo scandalo (cf. 13,57). Invece, a partire dalle parole del padrone, si comprende la funzione pedagogica del tempo dell'attesa in vista del giudizio che sicuramente avverrà (25,31-46), ma non per decisione umana. Ai credenti compete di vivere operosamente il momento presente come «tempo di vigilanza» (cf. 24,42; 25,13; 26.38.41), perché il regno dei cieli possa radicarsi sempre di più nel cuore degli uomini e così manifestare l'opera salvifica di Dio nella storia.

# 3.
# LO SPOSO E LE DIECI VERGINI
# (Mt 25,1-13)

6

In questo racconto la sposa, la persona più importante di tutti, manca e ciò costituisce una prima stranezza. Anche lo sposo, che normalmente arriva un po' prima della sposa, non c'è, ritarda e non si sa quando giungerà. L'assenza della sposa ed il ritardo dello sposo sono due elementi lontani dal nostro modo di intendere il matrimonio. Infine nel racconto si parla di dieci vergini, dieci ragazze che facevano il corteo con le lampade accese e generalmente oltre alle lampade portavano un piccolo contenitore di olio alla cintola, per riserva. Infatti normalmente l'olio si consumava e bisognava ricaricare le lampade. Loro compito era attendere lo sposo con le lampade accese. È da notare la forzatura impressionante del testo. Il racconto inizia come il racconto di un matrimonio e finisce come il racconto di una sentenza da tribunale con tanto di giudizio.

I v.1 e v.13 sono la cornice narrativa, iniziale e finale, del testo. Importantissimo il v.1 che annuncia il Regno dei cieli, vero soggetto della parabola. Il Regno dei cieli è simile a dieci vergini che uscirono incontro allo sposo. È una similitudine non statica, ma dinamica, si tratta di un'azione, che è un'esperienza di cammino, è un esodo, *un'ekstasis*, un'uscita dalle proprie case per andare non verso il matrimonio, ma verso lo sposo. La dinamica interna dell'amore, della sponsalità e della nuzialità evidenzia il punto fondamentale dell'esperienza cristiana. Il cristianesimo è l'incontro con una Persona che si chiama Sposo, la vita cristiana è nuzialità, è sponsalità, è amore, è *agàpe*, è offerta di se stesso, è un uscire dal proprio mondo per andare verso un altro. Allora il Regno di Dio accade in questa dinamicità, in quest'uscita, in questo andare verso Qualcuno che sta arrivando.

**Interpretazione**

Siamo nel contesto del discorso escatologico in Matteo. La parabola delle dieci vergini infatti porta la "firma" di Matteo, ma non è del tutto sua propria; la sua ultima parte (25,10b-12) ha un equivalente in Luca nella parabola della porta stretta. Questo tipo di metafora – vale a dire il banchetto – è spesso utilizzata nei vangeli per parlare del Regno. Essa fa parte del grande discorso escatologico che comprende i capitoli 24-25. Abbiamo così cinque parabole aventi un denominatore comune: l'arrivo di un personaggio: 1) Il ladro *(kléptes; erchomai* 24,43); 2*)* Il padrone di casa *(Kyrios;* 24,46*); 3)* Lo sposo *(nymphiòs;* 25,10); 4*)* Il padrone *(Kyrios;* 25,13*);* 5) Il Figlio dell'uomo *(ho houiòs toù anthrōpou).* Le parabole che ha riunito Matteo in questo capitolo sono tutte incentrate sulla stessa realtà: la venuta del Figlio dell'uomo "alla fine del mondo". Esse sottolineano questa venuta che tarda ad arrivare e mettono l'accento sulla vigilanza e il discorso escatologico si presenta come un invito agli atteggiamenti che i credenti devono assumere nell'attesa di questa venuta:

| | |
|---|---|
| La vigilanza | 1. attiva<br>2. impegnata<br>3. responsabile. |
| Articolazione della sezione | 24,45-51: la parabola del servo fidato<br>25,1-13: la parabola delle dieci vergini<br>25,14-30: la parabola dei talenti<br>25,31-46: il giudizio universale |

La nostra parabola racconta le azioni di dieci vergini giovani. Le loro azioni sono determinate da quelle dello sposo; lo svolgimento della parabola ruota intorno a lui e alla sua venuta. Possiamo semplificare il tutto con un semplice schema

| | | Lo sposo | Le vergini |
|---|---|---|---|
| **I** | 25, 1-4 | è in arrivo | Prendono/ Non prendono olio |
| **II** | 25, 5 | Tarda a venire | Tutte si addormentano |
| **III** | 25, 6-9 | Sta per venire | Sono pronte/ non sono pronte ad accoglierlo |
| **IV** | 25, 10-12 | Arriva | entrano/ non entrano nella sala delle nozze |

Sappiamo che "le vergini e le vergini stolte" è la designazione tradizionale della nostra parabola, ma il termine *parthénoi* è da intendere più generalmente come giovani ragazze, al quale si aggiunge il termine *phrònimoi* (sagge) o *moraì* (stolte).
Sul piano narrativo **l**a parabola contiene quattro quadri.

vv 2-4 La sposa in realtà non c'è perchè in senso teologico la sposa è la nostra anima. Nella descrizione delle ragazze si parla di dieci vergini e non di dieci donne, perché le vergini sono coloro che aspettano l'incontro con la persona che riempirà la loro esistenza e la loro vita. Il testo dice che cinque di esse erano stolte, in greco morai, e le altre cinque erano sagge, in greco fronimos. Analoghe espressioni in opposizione sono nel primo discorso di Gesù al cap. 7: "L'uomo stolto *(moròs)* costruisce la sua casa sulla sabbia e l'uomo saggio *(phronimòs)* costruisce la sua casa sulla roccia". Tutta la teologia di Matteo si completa quando la parabola della casa sulla roccia termina con un'analoga considerazione: "Non chi dice Signore, Signore entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà di Dio" (Mt 7,32). La parabola delle dieci vergini termina con il dialogo delle ragazze stolte con lo sposo: "*Signore!, Signore*!" mostrando un collegamento stretto tra il cap.7 e il cap. 25. Va rilevato che il numero dieci era, secondo la tradizione ebraica, il numero di testimoni sufficienti per benedire i fidanzati o gli sposi novelli. Gli ebrei hanno molto a cuore il matrimonio. Il mondo ebraico in questo è speciale e attento. Il matrimonio in Israele si festeggia, ancora oggi, per una settimana, notte e giorno. Ecco perchè viene a mancare il vino alle nozze di Cana. Hanno sempre bisogno di approvvigionamento, facendo festa di notte e di giorno. Le donne ebraiche sono molto belle, come bellissime sono le danze alla sera del venerdì. Gli israeliani ci tengono molto al matrimonio e vivono molto seriamente questo rapporto matrimoniale. La famiglia è l'elemento unificante del mondo ebraico. Questo tema della famiglia lo ritroviamo già nell'AT nei libri dei profeti Osea, Isaia ed altri. Lo sposo, nell'AT, è Dio e la sposa è Israele.

- Primo quadro: la descrizione delle ragazze – Le ragazze fin dall'inizio vengono divise in stolte e sagge, perchè le prime presero le lampade ma non presero la ricarica dell'olio, mentre le seconde, insieme alle lampade, presero anche dell'olio in piccoli vasi. L'attesa davanti la porta di casa prima dell'incontro con lo Sposo si prolunga fino ad ora tarda e questo ritardo riguarda sia le stolte che le sagge. La vita le fa addormentare, la vita le fa cadere nel sonno, nella stanchezza, nell'abitudine, nel dimenticarsene. All'arrivo dello sposo solo le vergini sagge saranno pronte.

- Secondo quadro: lo sposo – Lo sposo tardava, in greco *chronizontos*, ed il tempo, il *chronos*, passava. Il *chronos* indica il tempo che passa. C'e' un'altra parola per indicare il tempo in greco ed è *kairos*, che indica il tempo che dà senso alla vita. Un uomo sposato da ventidue anni ha ventidue anni di Kronos, ma il momento in cui nasce il primo figlio, in cui la moglie ha detto sì per sempre, quelli sono momenti di *kairos*. Nel tempo ordinario della vita si hanno dei momenti centrali, che hanno dato il gusto alla vita. Questo è il *Kairos*. Non facciamo un ragionamento teologico, ma molto pratico. Il *kairos* è qualcosa che dà senso all'essere. Il Kronos è il tempo che passa.

*Kronizontos*, dunque, è il tempo che sta scorrendo, è il tempo dell'attesa. Il verbo è all'imperfetto perché si tratta di un'azione che si prolunga. Tutte si addormentano, non soltanto le stolte, ma anche le sagge. La vita fa dormire, fa assopire, fa stancare tutti. Nessuno è perfetto. Anche i più saggi, anche i migliori, anche i più santi si stancheranno, si affaticheranno, si abbatteranno e si butteranno giù. Addirittura qualche autore dice che dormire vuol dire morire, perché all'arrivo dello sposo si ode il grido escatologico della resurrezione "e si alzarono". Il ritardo dello sposo, che non arriva, le mette alla prova. La vita è un uscire verso qualcuno che non c'è. Questa è la domanda del

dolore: "Signore, dove sei adesso?" nel dolore gridiamo: "Dove sei Signore adesso?", e gridiamo nel dolore della guerra, della morte, dell'incidente. Sorge in me la domanda esistenziale di chi sono io, che sono venuto a fare, che ci sto a fare?
- Terzo quadro: l'imprevedibilità – vv.6-9 Al centro della notte un grido: "Ecco lo sposo! Andategli incontro". Il grido è tipico del linguaggio apocalittico, come il corno è lo strumento tipico del linguaggio apocalittico, indice dell'inizio dello scontro decisivo.

"*Andategli incontro!*" l'arrivo dello sposo provoca lo scontro. Le ragazze si destano e si alzano. Qui è usato un verbo che ci ricorda molto da vicino la Risurrezione. L'incontro con lo sposo è imprevedibile, coglie di sorpresa. Le stolte sono senza olio e senza la lampada accesa non ha senso andare incontro allo sposo. Le vergini stolte pretendono l'olio, che qui rappresenta la fede. Ma se la fede una persona non ce l'ha, nessuno può dargliela. Attenzione, però, perché la fede all'ultimo momento non la si può comprare più, specie quando manca il tempo.
- Quarto quadro: la porta chiusa – Le vergini che hanno l'olio entrano in casa con lo sposo e poi la porta viene chiusa. Il tempo dell'incontro, il *chronos*, è finito. La grande occasione della vita è andata persa. Le ragazze arrivano dopo e restano fuori. "Signore aprici!" ma lo sposo, in greco *nymphios*, ora è il Signore, in greco *kyrios*, Signore, che risponde: "Io non vi conosco". Al centro di questa parabola c'è lo sposo: prima è atteso, poi sta arrivando, infine è arrivato. Le omissioni delle vergini stolte non sono segno di trascuratezza, ma ci rivelano la presunzione di chi vuole gestire da solo il proprio rapporto con Dio. Questo è un falso presupposto! L'uomo, invece, deve entrare nel tempo di Dio, imparare ad aspettare Dio, altrimenti il tempo dell'incontro con Dio si consuma subito. L'incontro con lo sposo, l'amore, non si può calcolare, non si può prevedere: Dio è l'incondizionato. Per capire allora chi è Dio occorre abbandonarsi al tempo in cui Dio arriverà e prepararsi all'incontro. Il tempo di Dio non è il nostro tempo e a noi viene chiesto solo di essere sentinelle e di vigilare (v.13). All'uomo di oggi è vitale questo messaggio: il regno di Dio è vicino, ma occorre imparare a vivere pienamente l'attesa di questo tempo e l'imprevisto che è proprio del regno di Dio. Infatti il progetto e l'amore di Dio sono imprevedibili come è imprevedibile la sua venuta.

**Messaggio**

Il Regno di Dio non è una giornata della tua agenda, ma tutta l'agenda. La fede deve andare oltre i calcoli, la santità non consiste nel non addormentarti, nel non cadere, ma nel saperti piuttosto rialzare. La santità è proprio nel cadere e sapersi rialzare. All'incontro ci si prepara. La trascuratezza è l'incapacità di prepararsi al grande incontro della tua vita. La vita cristiana è come un'esperienza matrimoniale, è il cammino verso l'amore pieno e richiede capacità di amare fino in fondo. Le porte furono chiuse e dal matrimonio si passa al giudizio. Lo sposo non è cattivo, lui ha fatto di tutto, ma sono le ragazze che hanno sbagliato il loro progetto di vita. Allora affiorano le domande: ci salveremo tutti? L'inferno esiste veramente? Ci sarà la possibilità di un secondo appello tra la morte e il giudizio finale? Nel giudizio finale Dio ci viene incontro, rispettando la libertà di ogni essere umano, ma non tutti rispondono, alcuni hanno rifiutato fino alla fine. Questo però è un problema più teologico che biblico. In questa parabola è importante il tempo che ha funzione di stimolo: ti viene dato il *kronos* perché tu realizzi il *kairos*. La pedagogia dello stimolo esalta il valore della vigilanza, verso il progetto di Dio. Le espressioni "*non ti conosco*", e "*le porte furono chiuse*", mirano più pedagogicamente a spingerci alla vigilanza invece di mirare alla descrizione di come Dio si comporterà. Questa è la vera finalità della parabola. Difatti nel versetto 13 troviamo l'espressione "*siate vigilanti*", però non viene descritto quello che accadrà poi nell'aldilà: è la pedagogia di stimolo, è la provocazione per farci stare attenti e non arrivare impreparati all'attimo finale della nostra vita. Alla luce di questa parabola, si può però dire che la vita cristiana non è altro che un atto d'amore: Dio mi ama e farà di tutto, con segni ed avvenimenti per far sì che io trasformi il mio *chronos* nel *kairos* migliore per me! La parabola sottolinea l'aspetto negativo del giudizio sulla fine, per stimolare alla vigilanza. Dunque siate vigilanti, perché non sapete nè il giorno nè l'ora. Non spostiamo questa attenzione dal compito di stimolo che ha la parabola, altrimenti poniamo domande alle quali la parabola non può rispondere in modo esaustivo e rischiamo di fare una teologia sbagliata.

# 4.
# IL PRIMATO DELL'AMORE E IL BUON SAMARITANO
# (LC 10,25-37)

7

## Presentazione

Lc 10 si compone delle seguenti unità: la missione di settantadue discepoli (10,1-11); l'invettiva contro le città incredule (10,12-16); il ritorno dei discepoli dalla missione e l'invito di Gesù a gioire perché i loro nomi sono scritti in cielo (10,17-20); l'esultanza di gioia nello Spirito da parte di Gesù che innalza la lode al Padre per aver scelto di rivelarsi ai piccoli, anziché ai sapienti e dotti (10,21-22). Tale privilegio è riservato ai discepoli, che sono beati perché possono vedere e ascoltare quello che i profeti non videro e udirono (10,23-24). Segue l'insegnamento in forma dialogica sul comandamento dell'amore (10,25-29.37) che comprende la parabola del buon samaritano (10,30-36). Il capitolo si chiude con la scena dell'accoglienza del Cristo nella casa di Marta e Maria (10,38-42). Sebbene l'insegnamento sul comandamento più importante della Legge sia presente nei tre sinottici (Mt 22,34-40; Mc 12,28-34), solo Luca approfondisce il dialogo tra Gesù e il dottore della Legge, riportando la parabola del buon samaritano.

Nel nostro brano si notano testi appartenenti al genere didattico-sapienziale, in cui si intrecciano discorsi, istruzioni e parabole. In Lc 10,25-37 si individuano due generi diversi: nei vv. 25-29.37 siamo di fronte ad un dialogo «scolastico» fra un dottore della Legge e Gesù, sulla condizione fondamentale per ereditare la vita eterna (vv. 25-29). Il dibattito di natura legale pone in risalto il *kelal* o l'adempimento di tutta la *Torah*, rappresentato dal doppio comandamento dello *Shemah* (Dt 6,4-9) e dell'amore per il prossimo (cf. Lv 19,18). Nei vv. 30-36 si ha un racconto di genere parabolico, finalizzato a descrivere il motivo della prossimità, con un rovesciamento della domanda iniziale circa il comandamento dell'amore (v. 37). Il risultato finale dell'insegnamento di Gesù consiste nel definire l'identità del «prossimo» come colui che realizza l'amore divino, agendo a vantaggio di chi ha bisogno. In questo senso si comprende che non è la prossimità a definire l'amore bensì l'amore a definire la prossimità.

Circa la disposizione della pericope, l'indicazione classica e più semplice propone una bipartizione del brano così tematizzata: I. l'amore di Dio (vv. 25-28); II. L'amore del prossimo (vv. 29-37). Una seconda ipotesi individua nel testo una struttura simmetrica[37], composta da due dialoghi con quattro interventi dei rispettivi interlocutori: Gesù e il maestro della legge. Seguendo la proposta di una disposizione parallela, si ottiene il seguente schema[38]:

| | |
|---|---|
| Introduzione (v. 25a) | Introduzione (v. 29a) |
| (A) Domanda (v. 25b) | (A') Domanda (v. 29b) |
| (B) Contro domanda (v. 26) | (B') Contro domanda (vv. 30-36) |
| (C) Risposta (v. 27) | (C') Risposta (v. 37a) |
| (D) Risposta-invito (v. 28) | (D') Risposta-invito (v. 37b8) |

Altri commentatori propongono un'articolazione in cinque unità così tematizzate: motivazione (vv. 25-29); sequenza iniziale (10,30); sequenza di transizione (10,31-32); sequenza centrale / vertice (10,33-35); domanda finale e risposta (10,36-37). Le due scene del dialogo sono

[37] La simmetria è confermata dalla ricorrenza del verbo «fare» (*poiéō*: vv. 25.28.37) e del riferimento alla vita eterna (vv. 25.28). Inoltre si nota l'intreccio tra legge (*nómos*) e vita (*zoē*) che hanno per soggetto l'unico amore di Dio in rapporto al prossimo.

[38] Una proposta simile di tipo parallelistico considera la strutturazione del testo in due parti costruite nel seguente parallelismo: v. 25 (domanda del dottore della Legge) // vv. 29 (domanda del dottore della Legge); vv. 30-35 (parabola); v. 26 (contro domanda di Gesù) // v. 36 (contro domanda di Gesù); v. 27 (risposta del dottore della Legge); // v. 37a (risposta del dottore della Legge); v. 28 (appello di Gesù ad agire); v. 37b (appello di Gesù ad agire). Altri commentatori propongono un'articolazione in cinque unità così tematizzate: motivazione (vv. 25-29); sequenza iniziale (10,30); sequenza di transizione (10,31-32); sequenza centrale / vertice (10,33-35); domanda finale e risposta (10,36-37).

introdotte dal maestro della legge che avvia il discorso. Nella prima scena il maestro interroga Gesù sull'individuazione del comandamento più importante della Legge. Nella seconda scena lo stesso maestro fa ripartire il dialogo con la domanda circa l'identificazione del «prossimo» da amare secondo il precetto levitico.

## Interpretazione

La pericope si apre con la domanda di un «dottore della Legge (*nomikós*)» (v. 25), il quale mette alla prova (*ekpeirázōn*)[39] Gesù sollevando una questione riguardante la gerarchia dei comandamenti in vista del conseguimento della «vita eterna»[40]. L'atteggiamento del dottore della Legge non sembrerebbe ostile, ma piuttosto desideroso di avere un parere giuridico autorevole (intenzionalità probatoria)[41]. A differenza degli altri due sinottici, la domanda del dottore della legge si attesta non solo su quale fosse il «comandamento più importante», ma anche sulla prassi da seguire per «ereditare la vita eterna» (*zōèn aiṓnion klēronomḗsō*: cf. 18,18)[42].

La risposta di Gesù nei vv. 26 consiste in una contro-domanda che richiama lo stile della diatriba. Il Signore invita l'interlocutore a trovare la sintesi nella lettura della Legge, la cui autorevolezza è finalizzata alla pienezza di vita. La contro-domanda consta di due verbi: «cosa sta scritto (*gégraptai*) nella Legge? Cosa vi leggi (*pôs anaginṓskeis*)?». Oltre a cogliere il ruolo pedagogico svolto da Gesù[43], si comprende quanto in quel tempo lo studio della *Torah* fosse aperto ad una varietà di modi di comprende e di vivere i comandamenti. La strada dell'interpretazione delle Scritture è la via ordinaria percorsa dal credente, che si apre alla volontà di Dio espressa nella rivelazione biblica. Ricorrendo ad una diatriba sulla Scrittura, Gesù si pone sul terreno comune del dialogo con il dottore della Legge, per condividere una risposta sulla questione posta, a partire dalla tradizione di Israele.

Nel v. 27 la risposta del dottore della legge unisce due precetti tratti dalla *Torah*; Dt 6,5 e Lv 19,18[44]. Il testo recita: «Amerai (*agapḗseis*) il Signore tuo Dio (*kýrion tòn theón*) con tutto il tuo cuore (*ex ólēs tês kardías*), con tutta la tua anima (*tê psychḗ*), con tutta la tua forza (*tê ischyi*) e con tutta la tua mente (*tê dianoía*), e il tuo prossimo (*ton plēsíon*) come te stesso» (v. 27). La particolarità della versione lucana sta nel fatto che è lo stesso dottore della legge a congiungere i due comandamenti, affermando che il primato dell'amore di Dio si unisce all'amore per il prossimo. Il legame tra i due comandamenti appare qui molto più intenso rispetto agli altri sinottici. Spicca il verbo «amare» (*agapáō*) usato una sola volta

[39] L'interpretazione del verbo *ekpeirázō* (mettere alla prova, tentare) è un composto del verbo *peirázō,* utilizzato nei racconti di tentazione di Gesù da parte del diavolo (cf. Mt 4,1; Mc 1,13; Lc 4,2). Nel contesto di Lc 10 sembra che il dottore della legge volesse saggiare la competenza di Gesù sulle questioni interpretativa della *Torah*. Altri commentatori invece ritengono che il mettere alla prova indichi un'intenzione malvagia, un tranello che viene teso a Gesù (cf. 7,40). Si tratterebbe di una delle prove a cui è sottoposto Cristo, simile a quelle narrate in Mt 22,15-46, che riporta quattro dispute (*mahălōqet*) centrate tutte sull'interpretazione di parti della Scrittura, e che hanno luogo con i farisei, gli erodiani, i sadducei, e un dottore della Legge.

[40] La questione che questo scriba pone a Cristo è tipica delle discussioni tra esperti della *Torah*, se cioè un comandamento, tra i 613 contati dai rabbini, dal quale dipendono («sono appesi») tutti gli altri? Nell'Antico Testamento erano già presenti diverse formulazioni di precetti in forma sintetica, che poi erano stati elaborati dai saggi d'Israele, e venivano suddivisi – in particolare dalla scuola di rabbi Hillel – in «pesanti» o «leggeri». Per questo l'adempimento (*kelal*) dei precetti della *Torah* è un problema vivo nel giudaismo del tempo. Diverse scuole rabbiniche discutono sulla sintesi della Legge, di fronte al fenomeno della frammentazione della *Torah* scritta e della tradizione degli antichi. La diatriba riecheggia anche nelle prime comunità cristiane, come emerge dal contesto ecclesiale paolino. È significativo che la menzione nel nostro brano (e paralleli), lo *Shemah* non sia più citato nel Nuovo Testamento, ma ceda il posto a Lv 19,18.

[41] Il fatto che il dottore si alza in piedi per formulare la domanda, potrebbe indicare un segno di stima e di rispetto per l'interlocutore. Ritorneranno i dottori della legge che discutono con Gesù in Lc 11,45.46.52; 14,3.

[42] La domanda lascia supporre la fede nella vita eterna accompagnata dal giudizio meritorio finale da parte di Dio.

[43] Alcuni commentatori hanno accostato lo stile dialogico di Gesù a quello socratico, conferendo un ruolo importante all'autorità delle Scritture e a loro modo di interpretarle.

[44] Dt 6,5: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze»; Lv 19,18: «Non vendicarti e non serbare rancore ai figli del tuo popolo. Ama il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore».

sia in relazione a Dio che al prossimo[45]. La versione lucana si discosta sia dall'originale del testo masoretico (TM) che ha la successione cuore-anima-forza, sia dal greco della Settanta (LXX) che ha cuore-vita-forza. Solo in Luca e Marco si menzionano quattro componenti antropologiche (cuore/anima/forza/mente), mentre Matteo omette la «forza»[46]. Il significato della risposta consiste nell'affermare che l'amare Dio e il prossimo pervade l'intera identità della persona umana e si estende a tutte le relazioni. La traiettoria trascendente dell'amore si salda con quella discendente e la misura dell'amore che l'essere umano «limitato» può esprimere è proporzionata alla sua vita («come te stesso»). Possiamo osservare che il maestro della legge risponde puntualmente alle due domande di Gesù. Alla prima domanda, «che cosa è scritto?», il maestro evoca Dt 6,5 e Lv 19,18; alla seconda domanda «cosa vi leggi?», il maestro collega l'amore nella duplice relazione, divina e umana. Alcuni commentatori hanno sottolineato come l'unione di questi due precetti trovi interessanti corrispondenze e affinità con la tradizione giudaica. Nondimeno la soluzione cristiana che unisce l'amore per Dio e per il prossimo, sembra essere unica e specifica del cristianesimo. Con la sua risposta nel v. 28 Gesù elogia il maestro della legge per la conoscenza dei precetti e la soluzione offerta. L'evangelista sottolinea il motivo della «conoscenza» teorica dei precetti in funzione dello sviluppo narrativo del racconto. La sola competenza giuridica non basta per ereditare la vita eterna. In tal modo il maestro «volendo giustificarsi» (v. 29)[47] pone la seconda domanda: «chi è il mio prossimo? La questione è motivata dal contesto lucano, che finora ha presentato il modello missionario di Cristo come colui che incontra i poveri e i peccatori recando loro il perdono e la pace. Solitamente il «prossimo» per il pio ebreo era l'amico solidale, il collega, il vicino di casa membro del popolo. Secondo la tradizione deuteronomica, il prossimo è anche il forestiero che si stabilisce nel paese di Israele e rispetta le sue tradizioni religiose e culturali[48]. Invece nella prassi di Gesù e dei suoi discepoli, il «prossimo» è chiunque intende costruire una relazione di vita e si pone in dialogo e in ascolto. La questione teorica del «prossimo» viene superata dal racconto di una storia parabolica nei vv. 30-35[49]. L'antefatto del racconto è rappresentato da un viaggiatore anonimo (*ànthōpós tis*) che scende lungo la strada da Gerusalemme a Gerico. Il suo viaggio di complica perché egli incappa (*periépesen*) nei briganti che lo aggrediscono. I tre verbi utilizzati sono *hapax* lucani: «lo spogliarono», «lo percossero» e «se ne andarono asciandolo mezzo morto». Nei vv. 31-32 segue la descrizione di due personaggi che incrociano sulla stessa strada l'uomo ferito. Il primo è un sacerdote che sta rientrando a casa probabilmente dopo aver svolto il suo servizio a Gerusalemme. La reazione del sacerdote è descritta nei due verbi: «vedendo, passò oltre» (*idôn antiparḗlthen*)[50] senza altre aggiunte. In forma parallela anche un levita (*leuítēs*)[51], scendendo per la medesima strada, vede quell'uomo ferito e passa oltre. Nel racconto si intende presentare le figure del sacerdote e del levita accomunate dallo stesso ambiente di provenienza. Sono proprio coloro che hanno contatto con il mondo religioso e il centro del culto templare, a non esercitare concretamente il comandamento dell'amore verso il prossimo. La legge conosciuta e predicata, insegnata e venerata, in realtà non viene praticata. In questo caso il narratore non si ferma sull'analisi delle motivazioni del loro comportamento[52]. La sottolineatura del

[45] Con *agapáō* nel contesto neotestamentario si designa l'amore benevolente e misericordioso di Dio a cui il credente deve corrispondere (Lc 6,27.32a.35; 7,5.42-47; 11,43; 16,13).

[46] In Marco e Luca ricorre la preposizione *ex* (amare attraverso [*ex*] tutto il cuore…), mentre in Mt la preposizione *en* (amare in [*en*] tutto il cuore.

[47] Il senso dell'espressione confermerebbe l'atteggiamento costruttivo del maestro della legge nei confronti di Gesù. Altri invece ritengono che il verbo «giustificarsi» in Luca assume una valenza ostile (cf. Lc 16,15). Nel successivo contesto di 11,36-54 Gesù accuserà i farisei di manipolare la Legge.

[48] L'interpretazione del «prossimo» varia anche a partire dal contesto giudaico. Nella comunità di Qumran il «prossimo» è il membro stesso della comunità.

[49] Circa l'articolazione della parabola è stata proposta (R. Fabris) un'articolazione secondo quattro sequenze: I: sequenza iniziale (v. 30); II, sequenza di transizione (vv. 31-32); III. sequenza centrale /vertice (vv. 33-35); IV. domanda finale (v. 36).

[50] Il verbo *antiparérchomai* significa passare oltre, ma anche «schizzare via» e pone in evidenza la rapidità con cui l'uomo appartenente alla classe sacerdotale si libera del problema, venendo meno al suo impegno di esercitare la misericordia e l'amore.

[51] I leviti svolgevano funzioni subalterne a quelle dei sacerdoti. Il loro esercizio consisteva nell'ordine e nelle pulizie del santuario e degli arredi sacri.

[52] Secondo alcuni commentatori le ragioni per cui il sacerdote e il levita passano oltre sono state cercate in quei testi della *Torah* che parlano della paura di contaminarsi col contatto di un cadavere (come Nm 19,11-13 o Lv 21,1-4.11).

comportamento dei primi due protagonisti non sembra essere una critica al loro ruolo istituzionale o alla Legge, ma al modello che essi incarnano. Hanno visto ma non hanno fatto niente per aiutare il povero uomo ferito sulla strada.

Nei vv. 33-35 si coglie fin da subito l'antitesi che caratterizza un terzo personaggio rispetto ai primi due. Egli è definito come «samaritano» (*samarítēs*). La sua condizione è ritenuta scismatica rispetto alla fede giudaica. Inoltre egli sta passando in una terra che gli è ostile[53] e per questo non avrebbe alcun interesse a fermarsi. Il narratore invece dipinge i sentimenti interni e le azioni esterne dell'anonimo samaritano con una particolare intensità ed efficacia. Si registrano complessivamente nove azioni del samaritano: egli vede l'uomo ferito, si commuove, si fa vicino, fascia le ferite, versandovi olio e vino, lo carica sulla sua cavalcatura, lo porta in un albergo, si prede cura di lui, il giorno seguente tira fuori due denari e si preoccupa di assicurare la refusione del debito al suo ritorno. La descrizione del gesto del samaritano è riportata nei minimi particolari. I verbi lucani vanno intesi nel segno del dinamismo dell'amore[54]. La concentrazione dei verbi spinge a vedere il movimento interiore della compassione (*esplagchnísthē*) che si manifesta nel comportamento straordinario e gratuito del samaritano. Tale verbo qualifica e salda di due precetti: l'amore per Dio e per il prossimo. È il verbo che trasforma l'indifferenza dei primi due protagonisti nella «differenza» del samaritano, la cui azione lo qualifica come un «fratello» che sceglie di soccorre la persona amata «dal profondo del cuore». È il verbo con cui il dottore della legge identifica la logica dell'autentico comportamento da seguire (v. 37). Il cambiamento di prospettiva si coglie nella conto-domanda di Gesù al v. 36: chi si è fatto prossimo di colui che è caduto nelle mani dei briganti? L'insegnamento della parabola deve indurre il maestro della legge a riconoscere come il dinamismo dell'amore nasce dall'intimo dell'uomo, chiunque egli sia, che si apre all'amore divino e nella sua logica si fa prossimo della persona in difficoltà. È importante segnalare la dimensione pedagogica della parabola nell'economia della scena lucana. La prossimità non è una mera norma prescritta dalla Legge, ma è una scelta di vita che si fonda sull'amore per Dio e per il prossimo che diventa fratello. Si tratta di un radicale cambiamento di prospettiva, simile a quanto avviene nella scena della peccatrice perdonata (7,36-50). Il Signore cambia l'orientamento della domanda iniziale: da «chi è il mio prossimo?» a «chi è divenuto prossimo dell'uomo derubato e ferito sulla strada?».

Nel v. 37 la risposta del dottore completa il dialogo: il prossimo è colui che ha esercitato la misericordia (*o poiḗsas to èleos met'autoû*)»[55]. Senza menzionare il termine «samaritano», il dottore della legge mostra di aver capito il messaggio della parabola e di aver interiorizzato la sua efficacia comunicativa e motivazionale. Infatti l'ultima parola della pericope è l'invito di Gesù a mettersi sulla strada e imitare l'azione caritativa del samaritano: «Va' e anche tu fa' lo stesso» (*poreúou kaì poíei omoíōs*). Dalla conoscenza del comandamento della *Torah* alla sua realizzazione: si tratta di due imperativi che rivelano il dinamismo dell'amore[56]. Diversi commentatori hanno evidenziato come la parabola rimane volutamente aperta e sospesa. Il racconto non è sviluppato con ulteriori notizie sull'esito della situazione futura dell'uomo ferito e del samaritano. Nella linea di altre parabole lucane (cf. 15,1-32; 16,1-8; 18,1-14), il messaggio del nostro testo non verte sui particolari della storia, ma sul potere trasformante dell'amore, che si declina in ogni relazione che i credenti pongono in essere per vivere il comandamento.

---

[53] I samaritani sono considerati dai giudei degli stranieri e non sono ammessi al culto del tempio gerosolimitano. In 9,51 essi rifiutano di accogliere Gesù. Invece l'evangelista presenta un altro esempio di samaritano, un lebbroso risanato, che stupisce per la sua bontà e gratitudine nei riguardi di Cristo (Lc 17,11-19).

[54] I verbi sono collocati secondo un crescendo incalzante e rassicurante, che esprime la totale donazione dell'uomo straniero nei riguardi del malcapitato: lo vide (1: *idṑn*), ne ebbe compassione (2: *esplagchnísthe*), gli si fece vicino (3. *proselthṑn*), gli fasciò le ferite (4. *katédesen ta traúmata*), versò olio e vino (5. *epichéōn élaion kaì oînon*), lo caricò sulla cavalcatura (6. *epibibásas dè autòn epì tò ídion ktênos*), lo condusse alla locanda (7. *ēgagen autòn eis pandocheion*) si prese cura di lui (8. *epemelthē autou*), pagò di persona (9. *eknallṓn édōken duo dēnária*), con l'impegno di «ritornare» (10: *epanércgesthai*) per seguirne la convalescenza.

[55] La misericordia (*éleos*) è uno dei motivi peculiari dei cantici lucani che descrivono l'agire di Dio: cf. Lc 1,50.54.72.78.

[56] Altre volte il Signore ha usato l'imperativo, che ricorre in Luca per dire il perdono e la guarigione del paralitico (5,24), il perdono della peccatrice (7,50), la guarigione dell'emorroissa (8,48), e quella del lebbroso Samaritano (17,19).

**Messaggio**

Dalla nostra pericope emerge una serie di contenuti teologici che aiutano a comprendere la prospettiva lucana della missione di Gesù. Nel riassumere il messaggio di Lc 10,25-37, segnaliamo quattro motivi principali: *a)* Il primato dell'amore per Dio e il prossimo; *b)* La relazione tra legge scritta e amore vissuto; *c)* La misericordia e la guarigione delle ferite; *d)* Dall'estraneità alla prossimità.

*a)* Iniziando il cammino di Gesù verso Gerusalemme, l'evangelista colloca intenzionalmente l'episodio del dottore della legge e il racconto del «buon samaritano» come segno caratteristico del cambiamento di mentalità dei credenti. Dal contesto di Lc 10 si può notare come il tema dell'amore per Dio e il prossimo rappresenta il fondamento del «fare», dell'ascoltare (10,38-42) e del pregare (11,1-14). In questa sezione del Vangelo lucano si riassume il nucleo programmatico dello stile del discepolato cristiano. Se la prima sezione del Vangelo (4,14-9,50) ha come riferimento la rivelazione cristologica nella sinagoga di Nazaret (4,16-30), la seconda sezione è basata sulla concretezza dell'amore che impegna il credente ad imitare lo stile fraterno del buon samaritano.

*b)* Il Signore riassume in questa mirabile pagina le esigenze della Legge, confermando che essa è un dono di Dio per il suo popolo. Dall'atteggiamento di Gesù verso il suo interlocutore si coglie il richiamo all'autorità delle Scritture, che non devono essere sminuite né tradite nel loro spirito (cf. Lc 14,1-16). La Legge «scritta» chiede di essere interiorizzata e praticata. Il dottore stesso viene presentato come un interlocutore «saggio», modello di colui che sa fare sintesi. Egli stesso indica nelle due citazioni bibliche la doppia direzione dell'amore: verso Dio e verso il prossimo. La domanda del maestro non solo evidenzia la difficoltà di fare chiarezza tra le varie interpretazioni giuridiche, ma anche di cogliere i confini e le dinamiche dell'amore per il prossimo. Il senso profondo dell'amore divino si coglie solo vivendolo nella relazione interpersonale. L'invito al «fare» non va solo inteso nella linea della prassi, ma nella capacità di discernere la concretezza e l'attualità dell'amore donato a servizio del prossimo.

*c)* L'analisi esegetica ha posto in evidenza come l'amare si declina attraverso i verbi degli affetti e del servizio. È interessante notare come la pericope mostra all'inizio il comandamento dell'amore e alla fine il motivo della misericordia-compassione (v. 37). Tra l'amore e la misericordia si collocano diversi verbi che descrivono la forma solidale dell'amore, attraverso le immagini della narrazione parabolica. Il samaritano, a differenza del sacerdote e del levita, pratica il doppio comandamento con generosità e gratuità. In tal modo l'evangelista offre al lettore una scena esemplare, che descrive un processo di guarigione gravido di speranza: dalla morte alla vita, dalla violenza alla fraternità, dalla solitudine alla solidarietà. L'attenzione del racconto è centrata sul «fermarsi compassionevole» del samaritano di fronte all'uomo ferito nella via.

*d)* Nella parabola c'è come un dissolversi di un personaggio nell'altro, quasi una sovrapposizione progressiva in cui l'uno si fa l'altro fino a diventare tutti un'unica persona. Il dottore della legge, insieme al sacerdote e al levita, è chiamato ad identificarsi con l'uomo mezzo morto e a sentire tutta la misericordia e la solidarietà del samaritano. L'amore vince, crea ponti, è parola di speranza, trasforma il cuore, concede il dono di una prossimità impensata. Tuttavia sarebbe un errore interpretare la nostra pagina in chiave precettistica e moraleggiante. Quella di Gesù non va intesa come una risposta etica, ma come un invito alla conversione, a cambiare prospettiva di vita e permettere alla Parola di incarnarsi nell'oggi della nostra storia. L'invito di Gesù: «Va' e anche tu fa' così» (v. 37) diventa la possibilità concreta di dare vita alla logica della prossimità. Non già un semplice atto di amore, generato dall'entusiasmo o dall'urgenza, bensì una prospettiva progettuale totalmente segnata dall'orizzonte della carità. L'estraneo diventa fratello, il samaritano non è più da considerare lo scismatico ma è il modello del prossimo che incarna il comandamento e diventa il vero maestro di vita. Questa nuova logica trasforma la strada in «casa», la solitudine in compagnia, il dolore in consolazione, la lontananza in vicinanza, la diversità in comunione, l'attesa in compimento di salvezza.

# 5.
# IL PADRE MISERICORDIOSO
## (LC 15,11-32)

8

Il brano di Lc 15,11-32 è generalmente conosciuto come la parabola del figliol prodigo, perché l'attenzione si concentra subito sul figlio minore. Tuttavia, nello sviluppo del brano, il protagonista è il padre di due giovani; quindi, possiamo intitolarla come la parabola del padre misericordioso. Questo testo, esclusivo lucano, è un'unica unità sia come contenuto (la storia di misericordia e di perdono nel rapporto padre-figlio e tra i due fratelli) sia a livello letterario mediante ripetizioni (il nome "padre" cf. vv. 12,17,18,20,21,22,27,28,29,31, il soliloquio del figlio minore che pronuncia al padre cf. vv. 18-19 e v. 21, la gioia del padre di aver ritrovato il figlio cf. vv. 24.32.

Il contesto immediato è il capitolo 15 delle parabole della misericordia. I vv. 1-3 sono la cornice narrativa: Gesù è attorniato da pubblicani e peccatori, li accoglie e mangia con loro, mentre i farisei e gli scribi mormorano scandalizzati di tale comportamento. Due categorie sono contrapposte (la contrapposizione di figure è tipica della narrazione lucana, come Zaccaria/Maria in 1,5s, Marta/Maria in 10,38s): i peccatori/pubblicani che ascoltano ed i farisei e gli scribi che mormorano. Lc 15,11-32 segue la coppia di parabole gemelle (la pecora smarrita vv. 4-7 e la moneta ritrovata vv. 8-10) affini sia per il contenuto sia per la forma letteraria (il pastore perde la pecora, la ritrova e ne gioisce ed altrettanto avviene per la dracma). Quindi, la terza parabola sviluppa le due precedenti con una sequenza simile: questa volta si sono persi i due figli, mentre il padre li attende, li ritrova e fa festa. Pertanto, Gesù narra le tre parabole per giustificare il suo atteggiamento paradossale.

La parabola è la più lunga dei vangeli e si compone di tre sezioni principali: vv. 11-20a: la partenza del figlio minore dalla casa paterna e la vita dissoluta fino all'indigenza (la degradazione); vv. 20b-24: il ritorno del figlio minore e l'accoglienza paterna (la reintegrazione); vv. 25-32: l'incontro tra il padre ed il figlio maggiore (la contestazione).

### Interpretazione

Prima sezione (vv. 11-20a): la degradazione.

I vv. 11-12 presentano subito i protagonisti: un padre e due figli. Il figlio minore chiede al padre la sua parte d'eredità (corrispondente ad un terzo dei beni mobili, invece i beni immobili spettano al figlio primogenito cf. Dt 21,17). Secondo la legge, i beni sono trasferiti agli eredi solo al momento della morte del proprietario: la richiesta del figlio è molto sfrontata ed insolente, equivale a desiderare la morte del padre. Inoltre, lasciando il padre si libera dell'obbligo di accudirlo nella vecchiaia, trasgredendo il dovere filiale (cf. Es 20,12) che ricade solo sul fratello maggiore. Il padre divide i suoi beni tra i due figli: il v. 12 sottintende che anche il figlio maggiore ricevette la sua parte; tuttavia, sebbene il padre affermi che tutti i suoi beni appartengono al figlio maggiore (v. 31), egli ne gestisce la proprietà finché è vivente.

Il figlio minore parte per un paese lontano, illudendosi di godere l'eredità in piena autonomia (vv. 13-16). Andare in un paese lontano indica una distanza non solo geografica, ma anche psicologica, del figlio dal padre e dal fratello. Tale località è in terra pagana, fuori della Palestina, in cui il giovane vive una vita disordinata, perdendo tutti i suoi averi. Inoltre, si diffonde una tremenda carestia che lo conduce all'indigenza. Ridotto alla fame, va a lavorare da un cittadino del luogo, allevatore di maiali, che lo manda nei campi a pascolarli. Per il giovane inizia una progressiva degradazione: innanzitutto diventa un domestico (condizione superiore a quella dello schiavo, ma che lo vincolava ad un padrone per un certo tempo come lavoratore generico); il pascolare i maiali rappresenta per un ebreo il massimo della degradazione perché la legge proibiva di allevare tali animali, considerati immondi (cf. Lv 11,7). Inoltre, la situazione peggiora perché desidera cibarsi delle carrube mangiate dai maiali, senza riuscirvi. Il giovane dopo aver toccato il fondo, "rientra in se stesso", riconosce il suo errore e decide di ritornare dal padre (vv. 17-20a). Il termine "rinsanì"

non indica tanto il pentimento (non è tormentato dal rimorso che potrebbe indurlo a pentirsi, ma dalla miseria), bensì la comprensione del proprio errore: è un preludio al pentimento. Infatti, il giovane ricorda che i servi salariati di suo padre (lavoratori ingaggiati al mattino per il lavoro della giornata, senza un impegno fisso) hanno cibo in abbondanza (v. 17). Diventare uno di loro significa un declassamento sociale, passare dalla condizione di domestico a contratto in un paese lontano (che offriva una certa sicurezza) a quella di servo in patria senza la garanzia di un impiego continuativo. Deciso a rientrare a casa, compone e ripete il discorso per il suo ritorno usando un linguaggio di pentimento mediante tre affermazioni (vv. 18-19): la confessione di colpevolezza per aver peccato (aver sbagliato il bersaglio) contro Dio e contro il padre ("Padre, ho peccato contro il cielo e contro di te"); l'ammissione di aver distrutto il rapporto padre-figlio ("non sono più degno di essere chiamato tuo figlio"); la soluzione per la posizione paterna: l'imperativo "trattami come uno dei tuoi garzoni". Così il giovane intraprende il cammino del ritorno (v. 20).

Seconda sezione (vv. 20b-24): la reintegrazione

La scena del ritorno è descritta in termini emotivi (v. 20b). Innanzitutto, il padre vede il figlio, che ritorna quando è ancora lontano da casa, ne prova compassione: il termine *esplagchnísthē* usato dall'autore indica che le viscere ne furono sconvolte. In altri passi troviamo questo sentimento di Gesù nei confronti dei più bisognosi (cf. Mc 1,41; 6,32; Lc 7,13). La compassione è l'aspetto materno della paternità di Dio: il suo amore è un amore uterino e necessario che lo rende vulnerabile e sempre disponibile. Il compatire è la qualità della misericordia divina.

Il padre gli corre incontro, gli si getta al collo e lo bacia: ciò è un comportamento inconsueto, non risponde alla regola di decoro, non si addice ad un padre autorevole (secondo la tradizione, il portamento di un uomo dimostra chi egli sia: pertanto un uomo dignitoso non corre). Inoltre, dobbiamo immaginare che il padre indossa una veste lunga e per correre abbia dovuto sollevarla, mostrando le gambe: nella cultura semitica ciò è disonorevole. Il padre, prima ancora di ascoltare il discorso del figlio, lo abbraccia e lo bacia (questa scena richiama la riconciliazione tra Esaù e Giacobbe: Esaù corre, si getta al collo di Giacobbe - il fratello minore - e lo bacia). Tutto ciò indica il dono gratuito del perdono e della riconciliazione del padre, perché amare è il coinvolgimento della persona. Il discorso del figlio resta tronco (v. 21): appena egli inizia a parlare, il padre lo interrompe, accogliendolo e trattandolo meglio di un figlio, come un ospite speciale, reintegrandolo totalmente nella famiglia (vv. 22-23). Ordina ai servi di portare il vestito più bello, il migliore e di rivestirlo (è l'immagine e la somiglianza di Dio, è l'essenza dell'essere figlio), l'anello (simbolo che conferisce l'autorità ed il dominio su tutto), le scarpe ai piedi (ha un duplice simbolo: la concessione della libertà - poiché gli schiavi non portavano calzature - ed è il gesto per mezzo del quale i servi, facendogli calzare i sandali, riconoscono il loro padrone). Infine, il padre ordina di far ammazzare il vitello grasso, di mangiare e festeggiare (v. 23). Il vitello, che è stato fatto ingrassare, si tiene per un'occasione speciale: la gioia di aver ritrovato il figlio, che era morto ed adesso è tornato alla vita (cf. v. 24). E' ciò che Gesù compie con i peccatori (v. 1): il gioire insieme indica un vivere festoso che si esprime nell'atto di mangiare. "E cominciarono a far festa": è l'inizio di ciò che sarà senza fine.

Terza sezione (vv. 25-32): la contestazione

Il figlio maggiore rientra dai campi (v. 25), dopo aver lavorato con fedeltà. Vicino a casa sente la musica e vede le danze, si informa da un servo di cosa sta succedendo: il fratello perduto è ritornato sano e salvo ed il padre ha fatto uccide il vitello più grasso per fare festa (cf. vv. 26-27). Il figlio si arrabbia, rifiutando di entrare in casa (v. 28). Il padre, che era uscito di casa per correre incontro al figlio minore, esce di nuovo per pregare, supplicare (il verbo greco *parakaleîn* significa invitare, esortare) l'altro figlio ad entrare per unirsi alla festa.

I vv. 29-30 sono la protesta dolorosa del figlio contro il comportamento generoso del padre verso il figlio minore. Innanzitutto, il figlio maggiore dichiara di essere stato sempre obbediente e rimprovera al padre di non essergli grato per l'obbedienza (v. 29): egli ragiona con la logica del merito delle sue prestazioni, rivendicando i suoi diritti. Inoltre umilia il padre per la sua stoltezza: "ma ora

che questo tuo figlio che ha divorato i tuoi averi con le prostitute è tornato, per lui hai ammazzato il vitello grasso" (v. 30). Quindi, il suo rapporto col padre sembra fondarsi sulla legge piuttosto che sull'amore e sulla misericordia. Tutto il dialogo è caratterizzato da atteggiamenti di sfida e di disprezzo del figlio maggiore: non si rivolge al genitore chiamandolo padre e neppure si riferisce al fratello con tale titolo, ma in modo dispregiativo "questo tuo figlio" (vv. 29-30). Invece, le parole del padre sono amorevoli (vv. 31-32): lo chiama "figlio" (bambino in modo affettuoso) e definisce l'altro "tuo fratello". Il padre, ripetendo le parole del figlio maggiore, ricorda la relazione tra i due figli e prova a riconciliarli. Il brano termina con le parole del padre, affermando che il figlio maggiore è "sempre" con lui, è l'erede di tutto ciò che è rimasto: infatti, sebbene il figlio si consideri come un servo fedele, il padre lo ritiene un compagno e il comproprietario. Quindi, la parabola rimane aperta, mancante di un'applicazione immediata, perché non sappiamo se il figlio maggiore esaudisce il desiderio del padre e se i due fratelli si riconciliano.

**Messaggio**

La parabola rivela il vero volto di Dio Padre e ama indistintamente tutti i suoi figli. Questo amore ha una doppia valenza, teologica e morale. Teologica in quanto descrive il modo di amare di Dio, e morale, in quanto le relazioni umane devono essere impregnate dello stesso amore. Il padre del figlio prodigo è fedele alla sua paternità e all'amore per il proprio figlio, così come Dio è stato ed è fedele al suo popolo. Tale fedeltà si esprime nella parabola non soltanto con la prontezza immediata nell'accogliere il figlio minore in casa, quando ritorna dopo aver sperperato il patrimonio, ma si esprime ancor più pienamente con quella gioia, con quella festosità cosi generosa nei confronti del figlio dopo il suo ritorno, che è tale da suscitare l'opposizione e l'invidia del fratello maggiore, il quale non si era mai allontanato dal padre, né dalla sua casa.

La parabola richiama la sintesi di tutta la legge: «*Amerai il Signore Dio…*» (Lc 10, 27-28), non a caso l'immagine del banchetto con il vitello grasso richiama la gioia della comunione tra Dio e gli uomini, la grande festa del cielo che vede ripristinata l'intimità tra Dio e le sue creature; l'unità viene ripristinata da Gesù, Figlio di Dio, che siede a mensa con i farisei e non disdegna di mangiare con i peccatori e i pubblicani. La parabola si inserisce nella tradizione profetica dell'amore di Dio (Ez 33,11). La conversione nasce dall'aver sperimentato l'amore del Signore, perché Dio ama sempre, anche quando l'uomo è lontano da Lui. Dio ama come il padre che segue il figlio anche quando il figlio rompe la relazione con Lui; il padre ne rispetta la libertà e attende il suo ritorno, perdona prontamente e non ricorda più il peccato del figlio, anzi fa festa. Forte è il richiamo per tutti i cristiani a saper avere gli stessi parametri dell'amore misericordioso del Padre, perché il cristiano che non ama è come il sale 'insipido', di cui Luca parla alla fine del capitolo 14°, antecedente alle parabole sulla misericordia: "*Il sale è buono, ma se anche il sale perdesse il sapore, con che cosa lo si salerà? Non serve né per la terra né per il concime e così lo buttano via*" (Lc 14, 34-35).

Il Padre ama anche chi, come il figlio maggiore e i farisei, si ritiene giusto, ma lo invita ad entrare nella prospettiva del suo amore misericordioso, sottolineando che con Gesù il vero compimento della legge è l'amore. La conversione di un peccatore non fa altro che anticipare la gioia messianica per la venuta del regno di Dio, da qui nasce uno slancio missionario che comporta per la Chiesa l'impegno di convertire il mondo a Cristo. L'aspetto morale è dettato dall'invito rivolto ai cristiani, ad accogliere i peccatori, i pagani e tutti i lontani che vogliono entrare a far parte della Chiesa, la famiglia dei figli di Dio sulla terra. I cristiani dunque sono invitati a vivere attraverso Cristo, dello stesso amore con cui vive il Padre: "*Scompaia da voi ogni asprezza, sdegno, ira, clamore e maldicenza con ogni sorta di malignità. Siate invece benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato a voi in Cristo*" (Ef 4, 31-32). Dalla parabola si ricava anche un insegnamento sul peccato, il peccato del figlio minore consiste nel rifiuto di essere figlio, pretendendo di essere padrone di se stesso, come Adamo nel giardino dell'Eden. Il peccato del figlio maggiore consiste nel rifiutarsi di amare come ama il Padre, il suo è un rapporto di osservanza fredda ed esteriore della Legge, che basa tutto sullo sforzo personale, anche questa è un'altra via per affermare la propria autonomia nei confronti del Padre.

# 6.
# IL PADRONE GENEROSO
## (MT 20,1-16)

9

La parabola matteana del "padrone generoso" è anche nota come la parabola "degli operai dell'ultima ora" (Mt 20,1-16). Soltanto il Vangelo di Matteo, tra i sinottici, riporta la parabola del padrone generoso, parabola sulla cui interpretazione gli studiosi avanzano molteplici proposte. La parabola in se stessa si articola nei primi 15 versetti del capitolo 20, ma, per poter comprendere in pienezza il messaggio del racconto, è necessario prendere in considerazione il *logion* che Matteo riporta subito dopo, al v. 16.

Il titolo che si attribuisce ad una parabola è la chiave di lettura della dinamica dell'intero racconto e del messaggio in esso contenuto. Per questo motivo gli studiosi hanno avanzato diverse proposte: "il padrone della vigna", "parabola del padrone generoso", "parabola della ricompensa uguale per un lavoro disuguale" … ma, al dire dello studioso J. Gnilka, "prevale e va preferita l'antica designazione di parabola degli operai della vigna". Non è dello stesso parere Gourges, il quale sostiene che la denominazione classica non tiene conto del rilievo che il brano stesso dà al personaggio del padrone: in tutte le scene le azioni degli altri personaggi sono viste in funzione del padrone della vigna, anche quando quest'ultimo non compie azioni dirette (il momento della paga: vv. 8-11).

Circa il contesto, occorre considerare come il capitolo 20 di Matteo apre una "trilogia parabolica" (capp. 20-22), incentrata su questo simbolo: gli operai della vigna (Mt 20,1-16), il padre e i due figli (Mt 21,28-32) e i contadini ribelli (Mt 22,33-41). Matteo evidenzia il fatto che ora la vera vigna è Gesù, circondato di cure e mondato dal Padre affinché porti un frutto abbondante (Mt 15,13), il frutto della fedeltà. Ma vigna è anche la Chiesa, il nuovo Israele, i cui membri sono in comunione con il Maestro. Tale elemento ci permette di individuare nella sezione dei capitoli 20-22 una "tematica di transizione": dal discorso ecclesiale (che precede il capitolo 20) al discorso escatologico (che inizia al capitolo 23), dal nuovo Israele (la Chiesa) al campo di azione di Dio (il Regno).

A queste tre parabole seguono nuovamente quattro dispute: con i farisei e gli erodiani circa la liceità del pagamento del tributo a Cesare (22, 15-22), con i sadducei circa la questione della risurrezione dei morti (22, 23-33), con l'esperto della legge mandato dai farisei a interrogare Gesù circa il comandamento più grande (22, 34-36), con i farisei circa l'identità del Messia (22, 41-46). Questa sezione è stata elaborata da Matteo sia con un intento polemico verso il giudaismo che non accoglie il Messia umile, sia per educare la comunità ecclesiale a cui indirizza lo scritto, affinché i discepoli non corrano il rischio di camminare sulla strada dell'infedeltà giudaica: in questo modo le due tematiche (modalità del discepolato e disputa con i capi) non sono accostate tramite elementi letterari evidenti, bensì per mezzo dell'intento dell'evangelista.

Circa la disposizione del brano, La maggioranza degli esegeti ritiene che l'elemento in base al quale è possibile trovare l'articolazione del testo è quello di ordine cronologico: «di mattino» (v. 1) e «venuta la sera» (v. 8). Le affermazioni temporali di questi due versetti, infatti, permettono di individuare nel brano due parti: Il giorno (dall'alba al tramonto: 20, 1-7); La sera (20, 8-15).

Gourgues, pur difendendo la legittimità del riferimento all'elemento temporale, intuisce la possibilità di una nuova suddivisione tenendo presente il movimento dell'azione all'interno della dinamica narrativa. Pertanto avremo un racconto in tre momenti:

1. l'ingaggio 20, 1-7
2. la paga 20, 8-10
3. la giustificazione 20, 11-15

Questa possibilità sembra essere avvalorata e confermata se si pone l'attenzione all'intervento dei personaggi nell'ambito dell'azione narrativa:

1. il padrone e gli operai 20, 1-7
2. il fattore e gli operai 20, 8-10
3. il padrone e gli operai 20, 11-15

Se la prima articolazione, che ha come cardini di riferimento i due momenti della giornata, rimane ad un livello esterno all'azione narrativa, la seconda penetra in maniera più particolareggiata nel testo, tenendo conto dell'evolversi dell'intera vicenda narrata.

**Interpretazione**

Riassumiamo i principali passaggi narrativi della parabola.

a) La disponibilità del cuore

Tra le diverse parabole narrate da Gesù, spicca il racconto matteano degli «operai dell'ultima ora» (Mt 20,1-16), indicato con diversi titoli: «il padrone generoso», «gli operai della vigna, dell'ultima ora, del salario uguale». La diversità nell'accentuazione rileva la ricchezza interpretativa del messaggio del testo, centrato sul tema della «disponibilità del cuore». Lo schema narrativo della parabola ruota intorno all'azione del «padrone» della vigna che ripetutamente chiama alla disponibilità gli operai in ore diverse della giornata. Essi, a loro volta, poiché sono disoccupati, accolgono l'invito e si rendono disponibili al lavoro. In questa dialettica della disponibilità e non della mera retribuzione, si coglie il dinamismo del «regno dei cieli», reso possibile dall'apertura del cuore e dalla fiducia nella chiamata del padrone.

b) La ricompensa della sequela

Il filo conduttore che l'evangelista segue all'interno di 20,1-16, scaturisce dalla domanda di Pietro a Gesù circa la ricompensa della sequela che troviamo nel precedente brano di Mt 19,27-30. Si tratta della risposta del Maestro a Pietro riguardo alla ricompensa promessa a quanti hanno lasciato tutto per seguirlo. Matteo riprende il filo narrativo (cf. Mc 10,30) ed elabora il motivo della ricompensa non tanto nel presente, ma orientandolo in senso escatologico. Un altro elemento importante è costituito dal legame tra la nostra parabola e il brano che precede: il "ritornello" posto alla fine di Mt 19,30. In esso si legge: «Molti dei primi saranno ultimi e gli ultimi i primi». Così al termine della parabola il testo si ripete in maniera rovesciata: «Così gli ultimi saranno i primi, e i primi ultimi» (20,16). In questo senso il tema della promessa fatta ai discepoli si prolunga così all'interno della parabola.

c) Il padrone uscì

Il racconto ritrae un padrone che «esce» nella piazza della sua città per prendere a giornata lavoratori per la sua vigna. Si tratta di una scena consueta nell'antichità, soprattutto nell'imminenza della mietitura e della vendemmia. Una maggiore presenza di lavoratori permetteva una più rapida raccolta ed evitava il pericolo delle piogge con conseguenti perdite. Il lavoro degli operai si svolgeva dall'alba al tramonto, Per tale ragione il padrone esce a intervalli regolari nell'arco dell'intera giornata. Ogni volta trova dei disoccupati e decide di mandarli a lavorare nella sua vigna. Colpisce l'azione del padrone, che esce cinque volte, incontra, chiama, dialoga con i lavoratori nella piazza. A ben vedere la narrazione evidenzia due traiettorie principali: temporale e relazionale. La prima pone in risalto le uscite del padrone: al mattino presto, alle nove, alle dodici, alle tre e alle cinque del pomeriggio. La seconda traiettoria focalizza le relazioni indicate nel racconto: il padrone e gli operai (vv. 1-7), il fattore e gli operai (vv. 8-10) il padrone e gli operai (vv. 11-15). Alle relazioni interpersonali si collegano tre momenti: l'ingaggio (vv. 1-7), la paga (vv. 8-10) e la giustificazione finale (vv. 11-15). L'enfasi della chiamata mostra quanto importante sia il raccolto della vigna in quel momento preciso.

d) Un denaro al giorno e il «giusto»

E' interessante notare l'abilità narrativa dell'evangelista. All'inizio l'accordo contrattuale prevede «un denaro al giorno» (cf. Tb 5,15), mentre nelle successive uscite, l'ingaggio dei lavoratori

si basa su una dichiarazione generica del padrone: «quello che è giusto ve lo darò». Si cela in questa espressione il misterioso modo di agire di Dio che oltrepassa ogni previsione umana e destruttura la mentalità retribuzionista del fariseismo del tempo. Cos'è giusto per il padrone? Nessuno lo sa, ma i lavoratori chiamati si fidano. La caratteristica della parabola è custodita nella soluzione imprevista decisa dal padrone, che sarà rivelata solo alla fine, quando verrà consegnato il salario a tutti i lavoratori delle diverse ore della giornata (cf. Dt 24,15). La giustizia di Dio è collegata alla fedeltà e alla disponibilità dell'uomo. Tale compimento spirituale ed escatologico non può essere quantificabile agli occhi dell'Onnipotente. L'uomo propone, Dio dispone. La giustizia dell'uomo è misurata dalla razionalità, l'azione salvifica di Dio si basa su un «amore senza misura».

e) Nel regno tutti saranno primi

Occorre ribadire la valenza escatologica dell'insegnamento parabolico, che non pretende di proporre una visione della giustizia e del diritto del lavoro nel senso sociale e morale comunemente inteso. La chiave interpretativa del nostro racconto si trova nel dialogo finale, dopo che i lavoratori hanno ricevuto le loro paghe. I primi mormorano con un «occhio malvagio» contro la «bontà» del padrone, puntando il dito sugli altri lavoratori «che non hanno sopportato il peso della giornata e il caldo». Ma il salario pattuito viene consegnato senza ingiustizia. Non è importante chi è primo o ultimo, ma l'apertura alla disponibilità che è sorgente di comunione. La risposta del padrone rivela la grandezza dell'Amore di Dio verso coloro che si sono resi disponibili, anche all'ultima ora, aderendo all'invito di lavorare nella vigna. Dio «vuole» che tutti siano primi nel regno dei cieli.

**Messaggio**

Segnaliamo cinque motivi teologici che compongono il messaggio del racconto:

a) Il tema della retribuzione

Il momento narrativo finale della parabola di Mt 20, che coincide con l'ora vespertina della giornata lavorativa, presenta la paga degli operai da parte del padrone. Questo elemento narrativo, apparentemente irrilevante, orienta la nostra attenzione e la nostra riflessione, ad un tema teologico e al contempo antropologico che interessa l'essenza del rapporto religioso di ogni uomo con Dio: è il rapporto tra le opere di Dio e quelle dell'uomo, tra la grazia e la natura, tra la libertà di Dio e quella dell'uomo. In termini più teologici la parabola, quindi, ci riporta alla dottrina della retribuzione.
Il modo di agire del Maestro di Nazaret mette in crisi la mentalità legalista farisaica: la vita di Gesù, icona della generosità e della gratuità del Padre, è tutta impegnata alla ricerca dei derelitti della società, delle "pecore disperse d'Israele", di coloro che non rientrano nella categoria dei puri e che sono catalogati dalla mentalità "benpensante" dei farisei come peccatori e pubblicani. È la logica di Dio che si scontra con la logica umana. La vita stessa di Cristo è tutta orientata alla ricerca degli ultimi affinché diventino i primi nel Regno, già presente nella sua persona. Da qui la dialettica «primi/ultimi» che viene annunciata nell'intero capitolo 19 e dopo la parabola, culmina con la dichiarazione kerigmatica (Mt 20,17-19): Gesù è rifiutato da chi non accetta la rivelazione dell'amore del Padre, che si rivolge a tutti gli uomini, anche agli ultimi affinché diventino i primi a partecipare della bontà stessa di Dio. Possiamo così rilevare, l'esigenza di una duplice conversione: una teologica e una morale. La prima investe la sfera del sapere teologico: alla religione contrattuale sottolineata soprattutto dalla teologia farisaica, Gesù contrappone la gratuità della salvezza, del perdono e del Regno che non è condotta arbitrariamente o ingiustamente ma è il comportamento di un padre amoroso che va incontro a chiunque lo cerca con un "cambiamento di mentalità" sincera. Conseguenza della conversione teologica è quella morale: dalla chiusura all'accettazione del fratello e dall'autosufficienza farisaica che vede la salvezza come qualcosa di dovuto per le opere buone, alla misericordia propria di Dio che oltrepassa ogni giustizia umana. Infatti i doni di Dio, la sua grazia, il

suo invito alla fede e l'ingresso nel suo Regno sono sempre immeritati e unicamente effetto della sua generosità.

b) La storia come «storia della salvezza»

L'interpretazione patristica ha cercato di delineare una lettura allegorica della parabola del padrone generoso, volta a identificare le diverse ore della giornata con le diverse epoche della storia personale di ogni uomo, di ogni comunità e potremmo dire dell'intera storia del genere umano. Le diverse chiamate di Dio a partire dal popolo eletto fino alla chiamata dei pagani nell'ultima ora: il passaggio dal vecchio al Nuovo Israele (la Chiesa), tema molto caro all'evangelista Matteo (cf. 21,40.43). Una particolarità letteraria ci permette di delineare l'atteggiamento fondamentale del Padre: la sottolineatura insistente dell'uscita del padrone della vigna. Questa continua uscita evoca su un piano teologico l'insistenza, e direi quasi l'ansia, del Padre che vuole coinvolgere l'uomo nella sua storia, far coincidere la sua storia con quella dell'umanità: Dio vuole prendere parte alla realtà umana al fine di far partecipare l'uomo alla realtà divina del Regno. Sul piano narrativo l'urgenza è data dal fatto che bisogna terminare la vendemmia prima della stagione delle piogge, sul piano teologico è "l'urgenza" di far entrare e lavorare per la sua vigna, per il Regno, per la Chiesa e dunque per la salvezza, ogni uomo. Il tempo di Dio coincide così con il tempo della Chiesa: le uscite del padrone sono riferite all'ingaggio per il lavoro nella vigna. Fino all'ultimo momento a ogni uomo è proposto l'annuncio e l'invito della salvezza, anche nel momento finale, anche nel momento più impensabile: il Padre ha ordinato l'intera storia dell'uomo ad un unico fine cioè la salvezza in Cristo nella vita del Regno. Il racconto segue un ordine temporale lineare scandito dalle diverse ore del giorno. È la concezione tipica del cristianesimo che legge la storia e il suo trascorrere nel tempo non secondo una dimensione circolare, tipica del pensiero greco, ma lineare: la storia del mondo e della vita dell'uomo ha il suo inizio in Dio nella creazione (l'alba) e avrà una sua ricapitolazione in Dio al momento del giudizio e dell'entrata nel Regno (il momento della paga serale). L'intento della parabola non è quello di delineare una teologia del tempo né tanto meno di presentare il pensiero teologico cristiano della dimensione temporale della vita umana, tuttavia non la contraddice, anzi ne presenta i punti cardine: la prima chiamata all'inizio della giornata (inizio del tempo salvifico) e la paga vespertina (la verità dell'*escaton*).

c) Il tema del Regno dei cieli in Matteo e la sua dinamica divino-umana

Nei sinottici il tema del Regno è il nucleo fondamentale della predicazione di Gesù. Anche in Matteo, quindi, questa tematica appare centrale nella teologia dell'intero Vangelo: Gesù è la realizzazione del Regno di Dio nella storia, è il compimento delle promesse antiche (il Vangelo di Matteo riporta molte citazioni veterotestamentarie per indicare in Gesù la realizzazione della Scrittura). È da notare subito che tale argomento si riallaccia anche a quanto detto prima riguardo al concetto di retribuzione. Nell'analisi del contesto abbiamo visto come la parabola sia posta dall'agiografo nella sezione riguardante l'insegnamento di Gesù ai suoi discepoli. Istruzione questa che riguarda anche il rapporto di ogni uomo che si pone alla sequela di Cristo con il Regno. Infatti, alla domanda di Pietro relativa alla ricompensa destinata a coloro che hanno lasciato ogni sicurezza per seguire Gesù (19,28), il Maestro ribadisce la certezza di un premio nel Regno del Padre aprendo così lo sguardo dell'uomo verso l'escaton, portandolo a vivere la propria storia personale in vista di una realtà futura. Ora, però, se da un lato il racconto parabolico del padrone generoso ribadisce tale realtà, dall'altro pone in guardia ogni uomo: il Regno dei cieli è riservato a coloro che accolgono la chiamata del padrone a lavorare nella vigna del mondo e della Chiesa, cioè a tutti coloro che attendono e desiderano tale realtà, come quei uomini che attendono tutto il giorno qualcuno che l'ingaggiasse per il lavoro. Ritorna così il rapporto tra la bontà e la grazia di Dio e la collaborazione dell'uomo.

d) Il tema escatologico-giudiziale

La dinamica narrativa di questo testo preannuncia già quello che è il tema principale del quinto discorso del Vangelo di Mt (capp.24-25) che ha come tematica centrale l'escatologia. Ciò che è importante sottolineare è il fatto che l'evangelista non vuole fare una previsione di quelle che sono le realtà ultime e della modalità con cui esse si riveleranno ma piuttosto mette in evidenza quelli che sono gli atteggiamenti necessari richiesti ad ogni uomo affinché possa essere un vero discepolo di Cristo. La paga serale (20, 8ss) certamente porta il nostro pensiero all'imbrunire della vita di ogni uomo ma ancor di più a quello della storia dell'intera umanità, chiamata al grande incontro finale con il Signore della storia. Matteo, tra i sinottici, è colui che tende maggiormente a sottolineare quella che è la dimensione escatologico-giudiziale del messaggio cristiano ma non per creare una sorta di timore nei discepoli, anzi per far fiorire nel cuore dei cristiani un atteggiamento fondamentale dell'intera esistenza dei figli del Padre: quello dell'attesa e della vigilanza. Gli operai dell'ultima ora (20, 6s) diventano così il prototipo dell'attesa e della vigilanza cristiana. Infatti da un confronto con la realtà quotidiana nessun operaio attende una proposta di lavoro fino alla sera e per di più fino ad un'ora prima della fine della giornata lavorativa.

e) Il ruolo missionario della Chiesa

I discepoli di Cristo sono chiamati a vivere nel mondo nella costante imitazione del Padre celeste (5,48): per questo l'intera comunità dei discepoli, la *ekklesia*, il nuovo Israele (cfr. 21,40. 43), trova nell'atteggiamento del padrone generoso il *typos*, l'icona del proprio agire nel mondo e dunque in ultima analisi il modello della missione. Sicuramente l'accento posto sulle incessanti uscite del padrone (vv. 1. 3. 5. 6.) oltre a rivelare la costante e continua attenzione all'uomo, rivela alla Chiesa la necessità e la primarietà dell'annuncio *ad gentes*. La comunità non può rimanere chiusa in se stessa in una sorta di idillica comodità. Essa è chiamata a scomodarsi e ad avvertire l'ansia e l'urgenza di uscire da se stessa fin tanto che non vede anche gli ultimi arrivare al primo posto.

# 7.
# LA PECORA PERDUTA
## (MT 18,12-14 || LC 15,3-7)

10

Il racconto parabolico assume un senso diverso nelle versioni di Mt 18,12-14 e Lc 15,3-7. Matteo impiega il racconto nel quadro della vita ecclesiale e in funzione di essa. La pecora perduta indica il credente che ha bisogno di misericordia e di sostegno da parte della comunità. In Luca la stessa parabola è inserita nel trittico dei racconti della misericordia di Dio verso i pubblicani e i peccatori (cf. Lc 15,1-3). La parabola evidenzia l'amore sollecito di Dio, che pone tutto il suo interesse e la sua gioia nel cercare e trovare l'uomo perduto, bisognoso di accoglienza e di perdono. Questo modo di fare del Signore, deve essere il modello e la fonte della prassi pastorale e dello stile di relazione nella comunità cristiana.

Circa l'articolazione del brano, si segnala uno schema in tre tempi: perdere, cercare, ritrovare. Il protagonista viene presentato come un "tale", proprietario "di cento pecore" (Mt 18,12; Lc 15,4). Il piccolo dramma si sviluppa in due atti. Il primo atto è caratterizzato dalla rottura dell'equilibrio e della stabilità che da l'avvio alla storia: la perdita di una pecora. Questo fatto mette in moto il seguito delle azioni dell'uomo proprietario delle 100 pecore: lascia le novantanove incustodite, da sole, "nel deserto-sui monti" e parte si mette in cammino per cercare quell'unica smarrita o perduta. Il motivo di questo modo di fare dell'uomo è dato dalla preoccupazione o interesse per quell'unica pecora smarrita-perduta, posta a confronto con le altre novantanove. La seconda parte in Matteo è introdotta da una nuova proposizione condizionale, mentre Luca continua con una serie di costruzioni participiali subordinate alla principale. Anche questo nuovo atto è costruito mediante due sequenze, dove l'accento è posto sulla seconda: «Se gli riesce di ritrovarla, in verità vi dico, si rallegrerà per quella più che per le novantanove che non si erano smarrite». Il ritrovamento, è il motivo della gioia, posta in risalto da una dichiarazione fatta dal parabolista stesso: «in verità vi dico…». Questo è un elemento comune alle due versioni. La motivazione della gioia è analoga a quella del mettersi in cammino o cercare (Mt).

**Interpretazione**

a) Mt 18,12-14

Il racconto matteano si snoda in tre momenti. Presentato il protagonista (il proprietario di cento pecore) e la situazione che pone in moto l'azione (smarrimento di una di esse; v. 12b) segue l'immediata decisione del pastore di cercare la pecora, lasciando le altre novantanove (v.12c). La gioia per il ritrovamento, maggiore di quella provata per le novantanove non smarrite, conclude la parabola (v. 13). L'apparente paradosso si dissolve nell'applicazione (v. 14), direttamente collegata alla ricerca (v. 12). Il Padre non desidera la morte del peccatore (questa sarebbe la sorte dell'animale) ma che questi si converta e viva (Ez 33,11): la colpa provoca infatti l'allontanamento da Dio e con esso la perdizione eterna (v. 14) o, dato il contesto attuale, estromissione definitiva dalla comunità, via d'accesso alla comunione con Dio (18,18). Dunque, se la responsabilità della pecora per il suo smarrirsi è evidenziata dal verbo *planámai* (Luca usa solo *apollýnai*, Lc15,4.6), porre il ritrovamento come possibilità ("Se gli riesce…" v. 13) evidenzia anche la responsabilità del pastore nel riguadagnare il fratello. Lasciando al Figlio ogni giudizio (7,1), il pastore deve perciò attivarsi prima che questi si perda irrimediabilmente, non rassegnandosi davanti al suo smarrimento (vv. 12.15).

L'applicazione infatti si circoscrive al fatto che il Padre "non *vuole*" si *perda* neanche uno dei piccoli (v. 14). La catechesi del perdono incondizionato insegna dunque che gli *eláchistoi* non vanno trascurati (v. 10) ma accolti (v. 5) in quanto sono coloro che più hanno bisogno. I seguaci di Gesù da non disprezzare (Mt 10,40-42) sono quei membri della comunità ritenuti mediocri: né carismatici né santi, gli ultimi, secondo criteri umani, devono diventare i primi di cui occuparsi perché anch'essi appartengono a Gesù (10,42; 25,40). Il pastore infatti non cerca l'animale smarrito perché è il capo migliore, ma perché gli appartiene, semplicemente. Fare la *volontà* del Padre significa dunque

condividerne l'amore per i peccatori, concretizzato nel comportamento di Gesù che mangia con pubblicani e peccatori (Mt 9,10): in questo consta la specularità fra pastore e Dio. L'amore perfetto di Dio si propone così come criterio di azione per e fra gli uomini e (5,45-48). È ricercando la pecora che ci si pone in autentica ricerca del Regno: tutto in questo discorso tende ad esso (vv. 1.3.4.10.18.19.23), impegnando il discepolo ora. Laddove l'agire salvifico del Padre trova corrispondenza in quello del credente, lì è il Regno, lì è già la salvezza e al contempo tensione ad essa (vv. 5.18).

b) Lc 15,3-7

La versione lucana si struttura in quattro momenti: la perdita dell'animale (v. 4a) e la ricerca conseguente (v. 4b). Il suo ritrovamento (v. 5) costituisce il motivo della gioia, condivisa nella festa che conclude la parabola (v. 6). Segue l'applicazione al Padre (v. 7). Le tre parabole sono rivolte alle autorità religiose, facendo appello al loro giudizio. L'interrogazione retorica iniziale ("Quale uomo fra voi" v. 4a) sembra tuttavia rivolgersi ad un uditorio non limitato a scribi e farisei, per i quali il mestiere di pastore era considerato impuro. Ciononostante essi risultano gli interlocutori privilegiati essendo coloro che hanno rigettato tanto i peccatori che Gesù (6,6-11; 7,30; 11,53-54), contrapponendosi a quelli che invece gli hanno creduto, lo hanno cercato, che avvinandosi a lui si sono lasciati trovare (5,27-30; 7,29-30.36-50; 15,1-2; 19,1-10): i peccatori, appunto.

Entrambi gli evangelisti riportano il contrasto uno/novantanove sottolineato dalla formula "vi dico", dunque presumibilmente la parabola originariamente terminava a questo punto. Luca avrebbe pertanto spostato il contrasto e la formula nell'applicazione (vv. 7.10), per poter concludere le prime due parabole con l'invito (assente in Matteo) a condividere la gioia (vv. 6.9) che l'evangelista desidera vedere vissuta già all'interno della comunità. Con tale aggiunta, le parabole gemelle risultano così tematicamente omogenee alla terza, dove il banchetto festoso è segno di comunione ritrovata (vv. 23.32). Ne esce dunque una trilogia centrata sull'accoglienza, sull'invito alla gioia escatologica per il peccatore che si converte. Ciò che appare un'anomalia (le novantanove pecore lasciate nel deserto, mentre il pastore rientra a casa per festeggiare, v. 6) è dunque un espediente narrativo da rapportare a quell'una per la quale il proprietario si è attivato. Il contrasto evidenzia infatti la particolare sollecitudine verso l'animale perduto, proprio in quanto perduto (termine su cui Luca insiste lungo tutto il discorso) e che dunque, diversamente dai "giusti" (v . 7b), ha bisogno dell'aiuto del pastore. Evidentemente, ciò non suppone disinteresse per il resto del gregge: i veri giusti sono pure motivo di esultanza per Dio, ma perdere qualcosa e poi ritrovarla genera una gioia speciale, suscitata da una circostanza (la conversione) che per i giusti non può darsi. Il ritrovamento certo ("Finché…" v. 2; "ritrovatala" v. 3) dice poi dell'efficacia salvifica di quel buon pastore capace di riunire le pecore disperse. Tale immagine, che sarebbe dovuta peraltro risultare familiare a chi (scribi e farisei) conosceva la tradizione profetica (Ez 34,11), evidenzia dunque come Gesù agisca in sintonia con il Padre: condividendo il suo amore per i peccatori, raduna gli emarginati (15,6.9.24.32), preparando il popolo di Dio all'avvento definitivo del Regno. Infatti, nel giustificarsi, Gesù al contempo esorta gli avversari a *agalliazo* per la venuta della salvezza, giacché nel ritorno alla casa del padre (v. 20) si legge come sia già nella vita terrena che inizia il compimento escatologico, culminante nella dimora definitiva dei fedeli con Gesù presso Dio (13,29; 22,15.18-30).

La pecora ritrovata è dunque l'immagine della conversione del peccatore che Dio è venuto a cercare. La *metánoia* scaturisce dall'incontro con Gesù e coincide con il ritrovamento, che genera quella gioia poi applicata a Dio (v. 7). Ed è guardando all'applicazione che l'evangelista aggiunge elementi che sottolineino la reazione davanti alla conversione. Il caricarsi l'animale sulle spalle come segno di affetto e di felicità per il suo ritrovamento (v. 5) anticipa infatti il tema della gioia da condividere (v. 6), riflesso della condivisione escatologica (13,29). Attraverso Gesù, Dio prende dunque l'iniziativa, accogliendo chi non sembra meritare alcuna premura e lo fa prima ancora che l'uomo manifesti il proprio pentimento: il figlio fa qualche passo ma è ancora lontano dalla casa, è il padre che copre la distanza correndogli incontro (v. 20); è poi il ritorno del figlio (vv. 20.32) immagine della conversione (vv. 17-18), e non la sua confessione (v. 21), a suscitare la gioia del padre.

**Messaggio**

a) Prospettiva matteana

Seguendo il suo senso figurato la parabola permette di cogliere come l'uomo da solo è incapace di ritrovare Dio. Dio si pone alla ricerca dell'uomo e, nella comunità ecclesiale, vuole farlo attraverso la cura reciproca tra fratelli. E' dunque rilevata l'estrema urgenza del soccorso da portare al fratello che rischia di perdersi. Se un "piccolo" della comunità si smarrisce, imboccando la strada del peccato, tutti i fratelli e in particolare i pastori, guide spirituali della comunità, devono prodigarsi per riportarlo all'ovile, prima che "si perda". Ne va di mezzo la salvezza eterna di "questi piccoli", e il Padre invece non ne vuole perdere neppure uno, perché sono cosa preziosa ai suoi occhi. La redazione del testo svela concrete istanze pastorali. Severo è il monito contro chi provoca la crisi spirituale dei piccoli. E' poi forte il richiamo a voler sempre aver cura dei singoli nella comunità. La tendenza a disprezzare i fratelli più deboli è un atteggiamento che deve essere urgentemente corretto nella chiesa, chiamata invece a conformarsi alla premura del pastore della parabola, che rende visibile e attiva la speranza dello stesso Padre celeste nella salvezza di ogni uomo.

Il pastore è Cristo che discende fino a noi per risalire al Padre con l'umanità redenta. La stessa sollecitudine di questo Pastore (cfr. Gv 10,1-18), sempre presente, attento e pronto a intervenire, deve animare soprattutto i dirigenti della comunità per la ricerca dei fratelli sbandati. Il contesto della parabola, però, richiama al dovere pastorale non solo i capi, ma ogni cristiano della comunità (cfr. Gc 5,19s): la cura nei confronti dei "piccoli" spetta di certo specialmente a coloro che esercitano un compito pastorale, ma tutti condividono con loro questa responsabilità e devono saperla esercitare con discernimento e sapiente gradualità (vv. 15-17), perché nessuno resti isolato dall'insieme dei fratelli. Ogni credente in Gesù può essere messo in crisi e rischia di perdersi per l'infedeltà e la noncuranza degli altri membri della comunità. L'insieme del vangelo di Matteo suggerisce, anzi, che la crisi di perseveranza di molti è drammaticamente provocata proprio dall'incoerenza pratica dei cristiani, che trascurano l'attuazione dell'amore, sintesi della volontà del Padre.

b) Prospettiva lucana

Nelle tre parabole della misericordia si esprime bene la teologia distintiva di Luca dell'amore e della misericordia di Dio. Già Ezechiele (18,23) proclamava che Dio ama i peccatori e vuole la loro salvezza, ma l'agire di Dio manifestato in quello di Gesù acquista un significato nuovo, il Regno di Dio è vicino. Gesù si preoccupa in modo speciale di coloro che sono lontani ed emarginati e tratteggia il volto del Padre, che gioisce nel donare la sua misericordia ai suoi figli perduti. L'evangelista Luca sottolinea la missione di Gesù: è venuto a cercare e salvare ciò che era perduto (Lc 19,10).

Il verbo 'perdere' qui non indica solo la perdita dell'esistenza fisica o aver smarrito qualcosa che sta a cuore (cf Lc 15,4-8), significa la morte escatologica, la condanna e la perdizione di tutto l'uomo, l'essere rapiti dalle mani del Padre. Gesù vuole salvare l'uomo da questo tragico rischio, con ciò spiega la normalità, che una sola pecora possa avere maggiore valore del resto del gregge, poiché l'amore del Padre non è solo per la comunità, ma per ogni uomo in modo speciale; ogni persona agli occhi di Dio equivale a un tutto, ha un valore unico e assoluto. Gesù invita i "mormoratori", che giudicano con severità la sua prossimità ai peccatori, ad accogliere la logica di Dio per poter prendere parte alla sua gioia. Gesù invita i farisei gli scribi e i mormoratori di ogni tempo a prendere parte alla gioia di Dio, che si compiace di ridonare vita ai peccatori riversando su di loro la sua misericordia e la sua grazia. Queste parabole fanno esplodere le incoerenze nascoste di un certo modo di essere religiosi.

# 8.
# LAZZARO E IL RICCO EPULONE
# (LC 16,19-31)

11

La parabola di Lazzaro e del ricco cattivo è collocata nella sezione di Lc 9,51-19,27 (il «viaggio verso Gerusalemme»). Il capitolo 16 è composto da quattro unità: vv. 1-8: parabola dell'abile amministratore; vv. 9-13: riflessione sul denaro che inganna e sul vero bene; vv. 14-18: la Legge e il Regno; vv. 19-31: parabola del ricco e di Lazzaro. Il capitolo inizia e termina con due parabole che sono collegate dallo stesso contesto e trattano dell'uso del denaro e del giusto rapporto con il regno di Dio. La nostra parabola è generalmente divisa in due parti: vv. 19-25 e vv. 26-31. Nella prima parte (vv.19-25) si pongono in evidenza il rovesciamento dei valori nell'ora della morte e il cattivo uso delle ricchezze. Nella seconda (vv. 26-31) si evidenzia la non indispensabilità dei miracoli per credere e, delle opposizioni come cielo e terra, l'aldilà e l'«aldiquà». La finalità del racconto non è la riflessione escatologica sulla condizione dell'uomo dopo la morte, ma l'esortazione a vivere l'impegno a favore dei poveri e dei bisognosi che incontriamo nella situazione «presente». Diversi commentatori hanno notato come il messaggio della parabola sia affine al discorso delle «beatitudini» (cf. Lc 6,20-26). Nel noto discorso di Gesù si contrappone la beatitudine della «povertà» con la situazione dei «-ricchi» che hanno già la loro consolazione, sono sazi e ridono su questa terra (6,24-25). La parabola di Lazzaro e del ricco cattivo rappresenta un invito per ogni credere a saper discernere la storia e riconoscere la presenza di Dio nel povero e aprire il proprio cuore ai bisogni del prossimo.

**Interpretazione**

L'evangelista introduce il racconto di Lazzaro ponendo fin dai vv. 19-20 le due figure antitetiche. Anzitutto un uomo «ricco», descritto con i segni dell'opulenza: vestiva di porpora e di bisso e tutti i giorni banchettava lautamente. Il banchettare del ricco è segno del suo benessere e la descrizione del suo abbigliamento rende evidente il suo stato sociale. All'opposto della scala sociale vi è il «povero» (*ptochos*) Lazzaro, il cui nome (*Elelazar*) significa «colui che Dio soccorre, aiuta, ha misericordia». La descrizione della sua condizione è in netto contrasto con quella del ricco: Lazzazo «giaceva» (letteralmente: era gettato, abbandonato») alla porta dell'epulone, mendicante e soprattutto piagato. Le piaghe visibili sula pelle e la presenza dei cani fanno pensare a un'impurità associabile a quella della lebbra (cf. Lv 13,19-27). Al v. 21 si sottolinea come Lazzaro «era bramoso» di sfamarsi con quello che cadeva dalla tavola del ricco, senza che questi si accorgesse dei bisogno essenziali del suo povero mendicante. La sottolineatura del racconto è centrata sulla mancanza di comunicazione tra Lazzaro e il ricco. Le due figure sono fisicamente vicine ma «teologicamente» molto lontane. Il ricco «non vede» Lazzaro, mentre il povero attende con speranza uno sguardo e un gesto di misericordia.

Il cambiamento di prospettiva avviene nel v. 22 con l'evento della morte. In poche espressioni si delinea la destinazione finale dei due protagonisti. Il povero Lazzaro «fu portato dagli angeli accanto ad Abramo», mentre il ricco «fu sepolto». Siamo di fronte al capovolgimento della situazione e secondo la visione giudaica il premio di Dio è riservato a chi nella vita ha saputo proteggere i poveri, mentre il castigo riguarda quanti hanno condotto un'esistenza senza timore e senza carità. Il lettore coglie la netta separazione tra i due destini: Lazzaro è consolato dal padre Abramo, il ricco è sconsolato nella solitudine e nella sofferenza (l'immagine simbolica dei tormenti e del fuoco).

Nei vv. 24-26 inizia il dialogo tra il ricco ed Abramo, mentre Lazzaro rimarrà sempre in silenzio. L'uomo ricco non si rivolge a Lazzaro, ma ad Abramo, e lo chiama con l'appellativo di "padre." In lui c'è un forte senso di appartenenza alla classe giudaica e per questo si riconosce figlio. Abramo è padre di tutti gli ebrei, e in quanto padre nella fede e privilegiato da Dio, solo lui può salvare chi lo invoca. L'uomo ricco chiede ad Abramo di porre fine ai suoi tormenti attraverso la mano di Lazzaro. La prima risposta di Abramo riassume il giudizio che veniva riservato agli empi

nella visione giudaica: la legge del contrappasso (v. 25). Importante l'espressione iniziale: «figlio ricordati» (*tekon, mnestheti*). Si tratta di una memoria che interpella la responsabilità verso il prossimo. Il ricco avrebbe dovuto «ricordarsi» dei poveri com'è indicato nella Legge di Mosè. E' questo il confine che distingue la condizione del ricco rispetto alla consolazione del povero Lazzaro. Né Lazzaro potrà far qualcosa a favore del ricco: vi è un incolmabile abisso tra i due.
- Nei vv. 27-29 si riporta un secondo dialogo, in cui il ricco chiede ad Abramo poter inviare Lazzaro a casa sua per ammonire i suoi fratelli a cambiare vita ed evitare la stessa punizione. Si tratta di un'importante annotazione che l'evangelista pone agli occhi del lettore, ponendo l'accento sul motivo della responsabilità nel presente. Il credente deve vivere il «presente» nell'obbedienza a Dio e alla sua Legge. Con la morte si chiude ogni possibilità di recuperare ciò che si è perso. La risposta di Abramo è altrettanto eloquente: «Hanno Mosè e i Profeti: ascoltino loro». Il riferimento al valore testimoniale della Sacra Scrittura è la strada maestra della saggezza e della felicità. Si ribadisce l'importanza dell'ascolto della Parola di Dio e del conseguente impegno a declinare l'ascolto nelle scelte concrete della vita.

Nei vv. 30-31 si registra un'ultima replica del ricco: l'invio di un'anima che risale dallo *scheol* spingerà i fratelli a ravvedersi e sarà per loro un efficace ammonimento per cambiare vita. L'uomo ricco è convinto di poter salvare i propri fratelli dalla dannazione eterna. La risposta di Abramo è altrettanto chiara: la rivelazione della volontà di Dio contenuta nell'Antico Testamento è sufficiente per essere salvati. Quindi se una persona segue la Legge non ha bisogno dei miracoli per credere ulteriormente. Per poter «vedere» il fratello bisognoso bisogna «ascoltare» la Parola e metterla in pratica (v. 31). Nessun evento straordinario potrà cambiare il cuore dell'uomo, neppure uno «che viene dai morti». Il riferimento finale alla «risurrezione dai morti» (v. 31: *ek nekron anaste*) può alludere al contesto dei cristiani che pensano di vivere nella volontà di Dio sono professando a parole la fede pasquale ma che non di impegnano a sostenere i poveri. La parabola si chiude con un forte monito: il premio divino viene dato a chi realizza la volontà di Dio, sapendo ascoltare la sua Parola e aprendo il suo cuore verso il prossimo.

**Messaggio**

Focalizziamo alcune prospettive che compongono il messaggio del brano lucano.

a) In primo luogo spicca *l'impegno dei credenti per i poveri*. Tale impegno è richiesto dalla stessa *Legge* giudaica e ribadito nella predicazione di Gesù e della Chiesa. L'uomo ricco della parabola è stato condannato appunto per questo: non ha avuto cura del povero Lazzaro. La parabola rappresenta un avvertimento per coloro che si trovano nella stessa condizione dell'uomo ricco. Egli è chiamato ad «aprire gli occhi» di fronte alla situazione della povertà dei fratelli che ha accanto a sé. Lazzaro sembrava fosse invisibile agli occhi dell'uomo ricco, ma non di fronte a Dio, perché il Signore protegge i poveri e si prende cura di loro (Sof 3,12; Sal 10,14.17-18). Emerge l'importanza della «giustizia sociale», che implica il dinamismo della solidarietà e l'impegno per la liberazione di chi è schiacciato dalla povertà e dall'oppressione.

b) Un secondo aspetto concerne il tema della morte e la riflessione sul giudizio finale. Pur ribadendo che la parabola non ha una finalità escatologica, non si può negare che la spiegazione «popolare» del comportamento di Dio e della sua giustizia fa riferimento alla dottrina della retribuzione. Premio e punizione dipendono dalle concrete scelte dell'uomo nella storia. Il pensiero comune giudaico segue questa linea interpretativa, che l'evangelista utilizza per invitare i credenti a un impegno verso il prossimo. Non si tratta di una «lotta di classe» tra chi è ricco e chi versa in situazione di miseria. La riflessione riguarda la sfera teologica, in quanto l'amore per i poveri e la loro scelta preferenziale è il centro della rivelazione biblica. Dio stesso attraverso le Scritture chiede che nessuno sia «secondo» ma che ogni uomo sia rispettato per la sua dignità e possa partecipare alla comunione fraterna senza distinzioni di classe. In tal senso il primo segno della «giustizia di Dio» è la misericordia verso i piccoli e i poveri che gridano a Lui.

c) Un terzo aspetto tocca la relazione tra fede e ascolto delle Sacra Scritture (Mosè e i Profeti). Va sottolineato il binomio ascoltare-vedere, che attraversa l'intero messaggio della parabola. Il ricco vede ma non ascolta. Il povero Lazzaro ascolta e vede nel silenzio. Abramo richiama il ricco e ammonisce i suoi fratelli perché sappiano ascoltare Mosè e i Profeti e non si fermino solo a «vedere» esteriormente. La semplice vista di un segno prodigioso non porta la fede e il cambiamento della vita. Solo nella sapienza dell'ascolto, il credente si apre al dialogo con Dio e al servizio verso il prossimo. L'ascolto è la strada della sapienza del cuore e del discernimento.

d) Un'ultima riflessione riguarda la relazione con le ricchezze. Chi sono oggi i «ricchi» e qual è la volontà di Dio per loro? Parimenti, chi è oggi il «povero Lazzaro» e come lo possiamo riconoscere? La parabola si presta ad una profonda attualizzazione, che interpella la coscienza dei credenti di fronte alle vecchie e nuove povertà che contraddistinguono la nostra società. Proprio perché il cristianesimo è riassunto nella persona di Gesù Cristo, crocifisso e risorto, Parola incarnata di Dio (Gv 1,14), la vita dei credenti è radicata in Lui e connotata da una vitale circolarità di Amore. Nel volto dei poveri si iscrive il mistero di Cristo povero (2Cor 8,9), resosi servo (Fil 2,6-11), mentre ci lascia l'esempio del dono di sé (Gv 13,1-20) e ci accoglie nella convivialità della sua festa (Lc 14,23-24).

# 9.
# I TALENTI
# (MT 25,14-30 || LC 19,12-27)

12

Conosciuta come parabola dei talenti («parabola delle mine»: cf. Lc 19,12-27), la nota pagina matteana è collocata nel discorso escatologico (cf. Mt 24-25) e assume un ruolo importante per la riflessione sulla venuta finale di Gesù e la responsabilità dei credenti. Fermiamo la nostra attenzione sulla versione di Matteo, avendo presente anche le differenze con il brano di Luca.

La parabola va compresa nelle quattro narrazioni paraboliche che caratterizzano il discorso sulla fine dei tempi e tutte e quattro sottolineano la necessità della fedeltà e della vigilanza: il maggiordomo fedele (Mt 24,45-51), le dieci vergini (Mt 25,1-13), i talenti (25.14-30) e il giudizio universale (25-31-46). Il racconto di Mt 25,14-30 presenta una tripartizione del testo: I) vv. 14-15: affidamento dei beni del padrone ai tre servi prima della suaì partenza; II) vv. 16-18: diverso atteggiamento dei tre servi durante l'assenza del padrone; III) vv. 19-30: al ritorno del padrone, resa dei conti con la ricompensa o punizione dei servi in relazione al rendimento che ha ottenuto il loro operato durante il periodo intermedio che va dall'assenza dello stesso padrone al suo ritorno.

**Interpretazione**

Il racconto si apre al v. 14 con l'espressione futura che si pone in relazione con ciò che dovrà accadere. Il verbo "avverrà come di un uomo", significa avverrà la venuta del Figlio di Dio, ponendo immediatamente la parabola in un contesto escatologico. Chiamare indica la vocazione e ciò vuol dire che c'è stato un dialogo di fiducia tra il padrone e i suoi servi e che tra i molti che aveva ne ha chiamato solo tre. Nella narrazione parabolica viene citato un uomo che forse è più preferibile considerare come commerciante, che decide di partire per un viaggio. Questi chiama i servi fidati e consegna loro i beni perché possano metterli a frutto nel tempo della sua assenza.

Ai servi vengono date somme notevoli da amministrare, ma di quantità differente. I talenti sono distribuiti diversamente per dare a tutti la possibilità di produrre il massimo rendimento (v. 15). Nei vv. 16-18 si descrive l'attività dei servi, sottolineando come i primi due sono produttivi, mentre il terzo sceglie di non mettere frutto il suo talento. I primi due riescono a raddoppiare la somma acquisita attraverso la tecnica dei depositi bancari. I banchieri avevano il compito di vendere e comprare denaro cercando di ottenere da queste stesse operazioni il guadagno attraverso gli interessi. Delle banche di questo genere, erano presenti in tutte le maggiori città dell'Impero Romano e ciò ovviamente permetteva una grande circolazione di ricchezza in tutto il mondo sociale del tempo.

Guadagnare denaro attraverso questa tecnica richiedeva molta diligenza e molta attenzione a non perdere il denaro per operazioni avventate. L'atteggiamento di nascondere sotto terra il denaro acquisito che è proprio del servo cattivo, è una scorciatoia per scrollarsi di dosso la responsabilità. Nella società ebraica vi era una regola che vietava espressamente il risarcimento di denaro affidato qualora esso veniva occultato sotto terra e successivamente trafugato.

Nel v. 19 si annota che il padrone dopo molto tempo fa ritorno. L'espressione appare come un'allusione al prolungamento della *parusia*, con conseguenze notevoli nell'ambito della comunità matteana. Si sottolinea come il ritorno del padrone è improvviso e inaspettato. Esso richiama la venuta finale del Figlio dell'uomo. E' il momento in cui a ciascuno sarà dato secondo le sue opere. Qui va notato il cambiamento dei tempi dei verbi dal passato al presente. Questa variazione vuole porre in primo piano l'arrivo del padrone, che ora fa i conti. Il significato è chiaro: se è vero che si è in attesa della seconda venuta futura del Cristo glorioso, è anche vero che l'escatologia si esprime anche e soprattutto nel «qui e ora». Il credente deve essere da subito disposto ad accogliere il Signore che vuole abitare nel suo cuore.

Nei vv. 20-23 si riporta il giudizio sull'operato dei primi due servi. Di fronte al padrone che chiede conto dell'amministrazione dei servi, i primi due mostrano i propri effettivi guadagni. Di fronte ai ricavi, il padrone reagisce lodandoli e ringraziandoli entusiasticamente per aver dimostrato fedeltà e fidatezza. Per la loro efficienza e diligenza nella gestione dei beni, i servi ricevono potere su "molto". E' da sottolineare l'imperativo con il quale il padrone esorta il servo buono a prender parte alla sua grandezza. Si possono notare quindi i dialoghi tra padrone e servi buoni che sono tra di loro armonizzati e messi tra di loro in parallelo con delle palesi ripetizioni che hanno lo scopo di imprimersi nella mente dell'uditore. L'appellativo *kyrios* che viene utilizzato dagli schiavi per rivolgersi al padrone richiama evidentemente il Cristo risorto, che ha affidato il tesoro del regno ai discepoli, di cui ne domanderà conto ponendosi apertamente come il giudice escatologico. Il servo ha vissuto nell'amore e nella fede il tempo dell'assenza del padrone. Fede e amore sono le chiavi di lettura della parabola e sono i due punti cardini nella vita del credente. L'espressione bene è indice di un giudizio positivo come pure l'espressione «prendi parte alla gioia». La gioia non deriva dal possesso, ma dalla condivisione e dalla festa.

Nei vv. 24-25 l'attenzione si concentra sul terzo servo, connotato dalla mancanza di fedeltà e chiuso in se stesso. Egli si giustifica per il fatto che egli ha timore (*phobetheis*) del suo padrone perché questi è da lui considerato come persona molto severa, attaccata al suo denaro come un avaro. Il terzo servo fino al rendiconto si è sentito sicuro, ma l'insicurezza poi è piombata su di lui soltanto con il confronto diretto con gli altri schiavi, di cui era stato testimone. Il suo stolto operato è frutto della sua pigrizia. Egli è fondamentalmente un pusillanime, avvinto dai lacci della più completa deresponsabilizzazione, che non percepisce l'importanza di trafficare i beni a lui affidati perché non li ritiene come suoi. Talmente stressato dall'incarico ricevuto, questo servo ha vissuto non nella fedeltà ma nel timore del padrone. E' la paura del padrone che lo ha indotto a non impiegare il denaro inibendolo a tal punto da non permettergli di constatare le esigenze a cui il dono lo richiamava. Quest'uomo ha vissuto il tempo dell'assenza del padrone, l'assenza del *kyrios* (= signore), non nella responsabilità di una condivisione, ma nella paura, alla luce di una concezione di un «Dio terribile», non quindi nell'amore e nella fede. Egli ha avuto paura, perché non ha avuto alcuna relazione con Dio, anzi l'ha subita. Prima ha accettato il talento e poi lo ha interpretato in chiave passiva, nascondendolo.

Nei vv. 26-30 abbiamo la risposta del padrone con il giudizio di condanna. Il padrone rimprovera il servo malvagio e infingardo con le sue stesse parole che esprimono la sua stessa mentalità di condanna all'insignificanza. Il suo dovere di servo fedele era di consegnare il denaro ai banchieri, seguendo l'esempio dei suoi amici. E' importante riflettere su come, nel racconto, cambino funzione le proposte del padrone: da occasione per poter ricevere onori a motivo di sentenza e condanna. Nel v. 28 si attiva la condanna con la privazione totale del servo infedele. Il talento va tolto al servo infedele e dato a chi già possiede i dieci talenti (v. 29). Il narratore vuole sottolineare l'abisso che c'è tra i due servi e il terzo, rievocando una dinamica che deriva dall'ambito capitalistico – finanziario. Il motivo di questa scelta è dato dalla fecondità della fedeltà (cf. Pr 9,9). L'espressione finale del v. 30 è caratterizzata dal richiamo alla pesante responsabilità dell'impegno che ha conseguenze tragiche per coloro che non la accettano. Rimarranno esclusi dall'amore divino, sperimentando la solitudine mortale e il dolore della privazione.

**Messaggio**

Il racconto parabolico offre diversi elementi che compongono il messaggio teologico. Ne segnaliamo sinteticamente quattro.

a) Un primo elemento riguarda la relazione tra Dio e l'uomo e la fiducia che Dio mostra nel consegnare all'uomo la responsabilità dei suoi beni. Tale responsabilità va interpretata come una risposta vocazionale che si esercita nell'arco dell'intera esistenza. I tre servi rappresentano le diverse condizioni in cui ciascun uomo si trova di fronte all'appello di Dio. Ciascuno è amato per la sua identità e chiamato a rispondere alla fiducia ricevuta.

b) Il padrone parte per un viaggio e rimane «fuori casa» per molto tempo. L'allusione al ritardo della seconda venuta di Cristo fa pensare alla pazienza e alla fedeltà che i credenti devono esercitare, senza scoraggiarsi. Il terzo servo invece vive nel giudizio e nella paura. Viene messa in rilievo la differenza tra la capacitò produttiva dei primi die servi e l'infruttuosità del terzo. Il tempo dell'attesa deve essere ricco di impegno e di frutto.

c) Il ritorno del padrone è sicuro come il suo giudizio. Ai primi due servi che hanno fatto fruttificare i talenti, il padrone assegna la ricompensa, mentre il terzo servo è giudicato negativamente con severità. Si coglie dall'accusa del terzo servo tutta l'amarezza del suo atteggiamento. Egli ha vissuto il tempo dell'attesa con sterilità, nella paura, nascondendosi.

d) Colpisce il motivo della fedeltà collegato con la bontà. «Servo buono e fedele» è l'espressione che sigilla l'apprezzamento del padrone. La fedeltà è insieme fiducia e coraggio di osare. La fiducia si apre alla comunione filiale, mentre il coraggio di osare richiama il dinamismo interiore che nasce dalla certezza dell'amore misericordioso di Dio. Il messaggio finale della parabola non sembra sottolineare come sarà il paradiso o l'inferno, ma vuole indicare l'importanza della vigilanza dei credenti e del loro impegno nel corso della storia. Essi devono vivere con fedeltà, costruire la città degli uomini mettendo a disposizione i talenti ricevuti. Tale condizione implica un radicale cambiamento di atteggiamento nei riguardi di Dio e del prossimo. La meta escatologica è anticipata nel quotidiano impegno per il Regno, che implica giustizia, fraternità e coraggio.

**CONCLUSIONE**

> Gesù chiama ad entrare nel Regno servendosi delle *parabole*, elemento tipico del suo insegnamento. Con esse egli invita al banchetto del Regno, ma chiede anche una scelta radicale: per acquistare il Regno, è necessario «vendere» tutto; le parole non bastano, occorrono i fatti. Le parabole sono come specchi per l'uomo: accoglie la Parola come un terreno arido o come un terreno buono? Che uso fa dei talenti ricevuti? Al centro delle parabole stanno velatamente Gesù e la presenza del Regno in questo mondo. Occorre entrare nel Regno, cioè diventare discepoli di Cristo per «conoscere i misteri del regno dei cieli» (*Mt* 13,11). Per coloro che rimangono «fuori» (*Mc* 4,11), tutto resta enigmatico»
>
> (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Citta del Vaticano 2018, n. 546).

## Bibliografia di approfondimento

D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, Borla, Roma 2001; J. DELORME (ed.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Cerf, Paris 1989; C. H. DODD, *Le parabole del regno*, Paideia, Brescia 1970; J. DUPONT, *Il metodo parabolico di Gesù*, Paideia, Brescia 1978; V. FUSCO, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Borla, Roma 1980; V. FUSCO, «parabola/parabole», in P. ROSSANO - G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1081-1097; M. GOURGUES, *Le parabole di Luca. Dalla sorgente alla foce*, LDC, Leumann (TO) 1998; M. GOURGUES, *Le parabole di Gesù in Marco e Matteo. Dalla sorgente alla foce*, LDC, Leumann (TO) 1998; S. GRASSO, *Lectio divina delle parabole di Gesù,* Messaggero, Padova 1998; J. LAMBRECHT, *Parabole di Gesù*, Dehoniane, Bologna 1982; J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1967; A. KEMMER, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1990; E. LINNEMANN, *Le parabole di Gesù. Introduzione e interpretazione*, Queriniana, Brescia 1982; B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche*, Vita e Pensiero, Milano 1992; Leumann (TO) 2002; H. WEDER, *Metafore del regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione* (BCR, 60), Paideia, Brescia 1991; R. ZIMMERMANN (a cura di), *Compendio delle parabole di Gesù*, Queriniana, Brescia 2011.

*Roma, 1 settembre 2021*