

GIOIA DEL VANGELO COME «RIVOLUZIONE DELLA TENEREZZA»

Prendendo lo spunto dalla parabola del «buon samaritano», il biblista Giuseppe Dell’Orto ci offre una riflessione e un approfondimento a quanto il papa Francesco sottolinea nella sua Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*: «Il Vangelo ci invita sempre a correre il rischio dell’incontro con il volto dell’altro, con la sua presenza fisica che interpella, col suo dolore e le sue richieste... (nr. 88).

Nel precedente numero ci eravamo soffermati sulla “gioia che rinnova”, sul radicale cambiamento che produce nel nostro cuore l’incontro con Gesù. Ora vorremmo fare un passo ulteriore, approfondendo quello che papa Francesco – facendo sue le parole della *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI – ha definito «la dolce e confortante gioia di evangelizzare» (EG, nr. 177). Quella gioia che è il segreto di chi sa scorgere, pur nei mali del mondo, la bellezza del Regno di Dio che avanza e, nel volto degli *anawim* (i poveri scelti dal Signore), il volto stesso di Cristo.

In questa prospettiva l’annuncio non può che esprimersi nella prossimità all’altro, rendendoci custodi di speranza per coloro che in quel momento, in quel passaggio della loro vita non sono in grado di sperare. E questa custodia è il *kérygma*; la testimonianza della carità è la via maestra dell’evangelizzazione. «Il Vangelo ci invita sempre a correre il rischio

dell’incontro con il volto dell’altro, con la sua presenza fisica che interpella, col suo dolore e le sue richieste, con la sua gioia contagiosa in un costante corpo a corpo. L’autentica fede nel Figlio di Dio fatto carne è inseparabile dal dono di sé, dall’appartenenza alla comunità, dal servizio, dalla riconciliazione con la carne degli altri. Il Figlio di Dio, nella sua incarnazione, ci ha invitato alla rivoluzione della tenerezza» (EG, nr. 88).

Vorremmo quindi meditare su questo aspetto, che attraversa come un filo rosso l’intera esortazione apostolica, stando sull’icona del “buon samaritano” (Lc 10,30-37), una delle parabole con cui l’evangelista illustra come la via della salvezza «si ottiene ... seguendo le esigenze concrete, la chiamata all’amore misericordioso» (G. Rossé).

un racconto esemplare

L’ultima parola del testo, nell’originale greco, è l’avverbio «*ugualmen-*

te» (*homíōs*, reso in italiano con «così»): esso sta a significare che il racconto inserito nella disputa con l’esperto della legge ha una valenza esemplare, offre cioè un modello buono da imitare.

«Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico...» (Lc 10,30). L’ambientazione del racconto è geograficamente precisa: la strada che porta da Gerusalemme a Gerico attraverso il deserto di Giuda è un itinerario ben noto ai pellegrini e – nella direzione inversa – sarà la strada percorsa da Gesù stesso alla fine del suo viaggio (cf. Lc 19,1.28). La vicenda narrata riguarda diverse persone che si incontrano casualmente: tutti sono caratterizzati dal fatto di essere in cammino. Il personaggio principale, presente in tutto il racconto, è assolutamente passivo e silenzioso: è «un uomo» generico (*ánthrōpos tis*), vittima di un’aggressione, spogliato dei vestiti e di ciò che possedeva, gravemente ferito e abbandonato sulla strada fra la vita e la morte.

«Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e, quando lo vide, passò oltre. Anche un levita, giunto in quel luogo, vide e passò oltre» (Lc 10,31-32). Due altri personaggi compaiono sulla medesima strada e casualmente si imbattono in quell’uomo. L’anonimato del poveretto lasciato sul ciglio della strada contrasta con la precisione della qualificazione dei due passanti: entrambi appartengono alla classe sacerdotale e sono quindi identificati certamente come israeliti. Le loro azioni sono descritte facendo uso degli stessi verbi: vedono, ma passano oltre (letteralmente: passano dall’altro lato della strada – *antiparélthen* –, per non entrare in contatto); percepiscono cioè la situa-



«Lo percossero a sangue ...» - affresco della Basilica di Sant’Angelo in Formis

zione problematica, ma non si avvicinano e non entrano in relazione.

Con una contrapposizione ancora più forte, poi, compare finalmente il personaggio positivo, espressamente indicato come appartenente al gruppo dei *samaritani*.

Il samaritano è un protagonista inaspettato: un eretico, un emarginato dalla comunità culturale di Israele, simbolo dell'impurità, giudicato dai Giudei incapace di un autentico rapporto con Dio. Fra i Giudei circolava un detto: «*Chi mangia il pane dei samaritani è come se mangiasse la carne di maiale*».

Ed è proprio quest'uomo disprezzato e considerato un "nemico", a vedere il malcapitato e ad averne compassione. Ci troviamo alla "svolta" del racconto.

Ritraduciamo letteralmente il testo: «*invece un samaritano che faceva quella strada, venne accanto a lui (kat'aytòn), avendolo visto fu mosso a compassione; e facendosi prossimo gli fasciò le ferite versandovi olio e vino; (poi) caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui*» (Lc 10,33-34).

In questi versetti, che riprendono alcuni tratti descrittivi del sacerdote e del levita, c'è tuttavia qualcosa di «originale». Il levita «*giunge sul luogo*»; il samaritano «*viene accanto a lui*». C'è una tragica differenza tra l'arrivare sul posto e l'arrivare vicino all'uomo.

Una seconda differenza riguarda il «vedere». Per tutti e tre c'è stato un «vedere» il mezzo morto; ma solo per il Samaritano, questo viene dopo «*l'essersi avvicinato*» (*elthen kat'aytòn*). Dal che se ne deduce che il «vedere» non è una condizione (*mi faccio prossimo perché ti ho visto*), ma una conseguenza (*ti vedo perché mi sono fatto prossimo*).

Non è un vedere superficiale, ma è un fatto di cuore («*non si vede bene che col cuore. L'essenziale è invisibile agli occhi*»: A. de Saint-Exupéry). Biblicamente, diremmo è un fatto di «*viscere*»; e infatti, il verbo centrale è «*si commosse in modo viscerale*» (*esplagchnisthe*). Luca usa lo stesso verbo solo altre due volte, attribuendolo a Gesù quando incontra la vedova di Nain (Lc 7,13) e al padre della parabola quando può riabbracciare il figlio minore che torna a casa (Lc 15,20).

Il samaritano è mosso dalla stessa tenerezza di Gesù e si fa "prossimo"



«*Vide e ne ebbe compassione ...*» - affresco della Basilica di Sant'Angelo in Formis

del moribondo, senza neppure chiedersi se è un amico o un nemico, un connazionale o uno straniero. Sa che ha bisogno di lui, accoglie il suo silenzioso appello e: «*si prese cura di lui*».

«*Tra due verbi di movimento («farsi vicino», élthen kat'aytòn, e «farsi prossimo», proselthôn,) sta questo verbo di «stasi» che vuole descrivere «un evento misterioso che è accaduto nel cuore del samaritano e lo ha, per così dire, attratto nello stesso movimento di misericordia con cui Dio ama gli uomini. Quando la parabola evangelica dice che il samaritano si sentì mosso a compassione nelle sue viscere, vuole alludere a una esperienza intensa, che gli ha aperto gli occhi sul valore delle cose, gli ha fatto vedere l'uomo bisognoso in una luce nuova e vera, gli ha dischiuso nuove possibilità di azione e lo ha spinto a farsi prossimo*» (C.M. Martini).

prossimo si diventa

L'esperto della legge – che voleva giustificarsi – aveva chiesto a Gesù: «*e chi è il mio prossimo?*» (Lc 10,29). Alla fine della parabola è Gesù a interrogarlo, ma nel modo che l'ascoltatore non si aspetta: termina cioè con una domanda di valutazione: «*Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo di colui che è caduto nelle mani dei briganti?*» (Lc 10,36).

Il dottore della legge deve compromettere e giudicare. Ma la domanda posta da Gesù ha capovolto il modo di vedere la questione e lo ha condotto ad ammettere che l'importante è essere capaci di amare. La questione non è: «*Chi si merita di essere amato da me? Chi mi è amico?*». Deve invece essere riformulata così: «*Di chi sono prossimo, io? Chi sono capace di amare? A chi mi faccio vicino? Chi tratto da amico?*». In base al rac-



«*Abbi cura di lui ...*» Affresco della Basilica di Sant'Angelo in Formis



parabola del Buon Samaritano - Codex purpureus Rossanensis, sec. VI

conto proposto e alla domanda che gli è stata rivolta, pur non apprezzando il personaggio del samaritano, il giurista è costretto ad ammettere che è proprio lui il modello positivo (C. Doglio). E, infatti: «Quello rispose: «Chi ha avuto compassione di lui»» (Lc 10,37a). Letteralmente bisognerebbe tradurre: «Colui che ha fatto concretamente (ho poiíasas) la misericordia (tò éleos) con lui (met'autoù)».

Chiedersi «chi sia il mio prossimo» è un falso problema; il prossimo c'è, è vicino, visibile. Però occorrono occhi capaci di scorgerlo. Il «farsi prossimo» è la vera risposta: la prossimità non consiste in una condizione di partenza, ma in una scelta; non definisce la collocazione dell'altro rispetto a me ma la vocazione della mia libertà rispetto a lui (A. Rizzi). Il vero problema è che *lo devo farmi prossimo* a chiunque; abbattere le barriere e le diffidenze che ho dentro di me e che costruisco fuori di me. Devo comportarmi come il Samaritano che si è sentito prossimo, fratello nei confronti di uno sconosciuto. Come ricorda papa Francesco (EG, nr. 199): «Il nostro impegno non consiste esclusivamente in azioni o in programmi di promozione e assistenza; quello che lo Spirito mette in moto non è un eccesso di attivismo, ma prima di tutto un'attenzione rivolta all'altro "considerandolo come un'unica cosa con se stesso" (San Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae, II-II, q. 27, art. 2)».

Proprio qui emerge la diversità di vedute tra il dottore della Legge (nomikòs) e Gesù. Per il primo, «il prossimo» è il destinatario dell'azione (dell'amore), è una realtà già data, sulla quale si può discutere, magari mettendo alla prova l'Altro per giustificare il poco amore. Per Gesù, invece, «il prossimo» è il soggetto dell'azione (dell'amore); è una realtà tut-

ta da costruire, il prossimo non si trova, lo «si fa esistere» diventando *prossimo a lui*.

È questa «l'assoluta priorità dell'uscita da sé verso il fratello» come uno dei due comandamenti principali che fondano ogni norma morale e come il

segno più chiaro per fare discernimento sul cammino di crescita spirituale in risposta alla donazione assolutamente gratuita di Dio ... Per ciò stesso «anche il servizio della carità è una dimensione costitutiva della missione della Chiesa ed è espressione irrinunciabile della sua stessa essenza» (Benedetto XVI, Intima ecclesiae natura). Come la Chiesa è missionaria per natura, così sgorga inevitabilmente da tale natura la carità effettiva per il prossimo, la compassione che comprende, assiste e promuove» (EG, nr. 179).

essere samaritani, oggi...

A questo punto entra in scena un albergo: in greco è detto *pan-dochéion*, termine che letteralmente significa «il luogo che accoglie tutti»; analogamente l'albergatore (*pandochéus*) è indicato come l'«onni-accogliente». A lui il samaritano, pagando di persona affida il compito di continuare a curarsi di quell'uomo e promette di passare di nuovo, impegnandosi a pagare ogni ulteriore spesa (C. Doglio).

La parabola evidenzia una stretta relazione tra quello che fece il «buon samaritano» e quello che deve fare l'albergatore. Del samaritano si dice, come azione riassuntiva, che «si prese cura di lui» (*epemeléthe*); all'albergatore, il samaritano comanda: «abbi cura di lui» (*epimelétheti*). Luca usa lo stesso verbo per far risaltare l'identità del compito: l'albergatore (il discepolo / il cristiano) deve impegnarsi nella stessa opera del samaritano (Gesù).

Dietro questa immagine del Samaritano che se ne va, ma che viene rimpiazzato dall'albergatore, vi è l'insegnamento di Gesù che non intende guarire l'uomo da solo, ma pretende la collaborazione dei suoi discepoli e di tutti gli uomini.

Gesù gli disse: «Va' e anche tu fa' così» (Lc 10,37b). L'imperativo presente di «fare» (*poíei*) segue però l'imperativo presente del «camminare» (*va'*: *poréouo*): proprio nel contesto narrativo del viaggio, Gesù invita il dottore a mettersi anch'egli in cammino in modo abituale, per divenire capace di vedere nell'altro un amico da amare.

Ascoltiamo ancora papa Francesco: «La missione al cuore del popolo non è una parte della mia vita, o un ornamento che mi posso togliere, non è un'appendice, o un momento tra i tanti dell'esistenza. È qualcosa che non posso sradicare dal mio essere se non voglio distruggermi. Io sono una missione su questa terra, e per questo mi trovo in questo mondo. Bisogna riconoscere sé stessi come marcati a fuoco da tale missione di illuminare, benedire, vivificare, sollevare, guarire, liberare... Per condividere la vita con la gente e donarci generosamente, abbiamo bisogno di riconoscere anche che ogni persona è degna della nostra dedizione. Non per il suo aspetto fisico, per le sue capacità, per il suo linguaggio, per la sua mentalità o per le soddisfazioni che ci può offrire, ma perché è opera di Dio, sua creatura. Egli l'ha creata a sua immagine, e riflette qualcosa della sua gloria. Ogni essere umano è oggetto dell'infinita tenerezza del Signore, ed Egli stesso abita nella sua vita. Gesù Cristo ha donato il suo sangue prezioso sulla croce per quella persona. Al di là di qualsiasi apparenza, ciascuno è immensamente sacro e merita il nostro affetto e la nostra dedizione. Perciò, se riesco ad aiutare una sola persona a vivere meglio, questo è già sufficiente a giustificare il dono della mia vita» (EG, nrr. 273-274).

La «consegna» della parabola («fa' così / ugualmente») è identica alla «consegna» eucaristica: «fate questo in memoria di me». Ma a nessuno verrebbe voglia di farlo se non avesse visto prima – attuata concretamente – quella «tenerezza».

L'albergatore ha bisogno di vedere l'amore in atto perché ci possa credere e lo voglia praticare. L'amore resterà sempre una bella ma inattuabile utopia finché Qualcuno non ci convincerà del contrario, facendoci vedere all'opera.

Giuseppe dell'Orto

Vocabolario ecclesiale

PERCHÉ – Questa parola a prima vista non appartiene al vocabolario ecclesiale, bensì affiora nel linguaggio degli umani, posti di fronte ai “massimi enigmi” non soltanto della fede ma della vita stessa. Chi di noi non s’è trovato alle prese con simile interrogativo ogni volta che la mente viene sfidata dal non senso o dal controsenso che rivestono non pochi dati dell’esperienza terrena? E chi non ha visto emergere un simile interrogativo nei confronti di eventi che rimandano alla presenza e alla signoria di Dio nel mondo e nella storia? Un **Dio** peraltro che – come è stato detto – **parla, ma non risponde**.

Ripetutamente **Dante** ci mette in guardia dalla pretesa di varcare la soglia del sapere umano, quando si tratta di misurarsi con il mistero divino. Sono celebri le terzine del *Purgatorio* (III,34-39): «*Matto è chi spera che nostra ragione / possa trascorrer [transitare] la infinita via / che tiene una sostanza in tre persone. State contente, umana gente, al quia: / ché se possuto avete saper tutto, / mestier non era parturir Maria*»; dove il “quia” del latino scolastico indica un dato evidente. Anche noi diciamo “venire al quia”, e cioè al dunque... Ed è come se il sommo Poeta ci dicesse: accontentatevi di constatare l’effetto dell’azione di Dio, senza pretendere di conoscerne la ragione, il “perché”. Diversamente non avrebbe senso (non era necessario) che il Verbo si incarnasse e ci rivelasse i disegni divini.

Si tratta di una messa in guardia che riscontriamo più volte nella *Commedia*. Di fronte alla grave crisi che investe l’Italia, Dante parla dell’«*abisso del consiglio*» divino «*in tutto de l’acconger nostro scisso; in tutto separato dalla nostra comprensione*» (*Purgatorio*, VI,121-123). Dio «*nasconde / lo suo primo perché, che non li è guado*», al punto che non vi è possibilità di arrivare (guado) a comprenderlo (*Purgatorio*, VIII,68-69). In seguito all’immeritata condanna dei Templari, si chiede quando potrà vedere «*la vendetta*» divina – una vendetta in cui l’ira risulta addolcita –, nascosta agli occhi degli uomini e racchiusa nel segreto della mente di Dio (*Purgatorio*, XXX,94-96). Passando alla terza Cantica, il Poeta per bocca di Beatrice avanza il dubbio sulla convenienza che Dio abbia salvato il mondo attraverso la Croce. Si tratta però di un disegno «*occulto*», che rimane «*sepulto / a li occhi di ciascuno il cui ingegno / ne la fiamma d’amor non è adulto*», la cui mente non è «*adulta*», non è sufficientemente cresciuta nel fuoco dell’amore (*Paradiso*, VII,58-60). Quell’amore che, secondo la tradizione pastristica, è la vera fonte delle conoscenze (*notitia* in latino) dei misteri divini: «*Amor ipse, notitia*». Sempre in questo contesto, Dante si trova di fronte all’enigma della pazienza di un Dio che sopporta la corruzione della Curia romana, dove la dignità cardinalizia passa unicamente «*di male in peggio*»: «*Oh pazienza che tanto sostieni!*» (*Paradiso*, XXI,135). E riferendosi ai «*lupi rapaci*» che devastano tutti i pascoli della Chiesa, esplo- de nell’interrogativo: «*O difesa di Dio, perché pur giaci?*», perché tardi ancora? (*Paradiso*, XXVII,55-57).

Di fronte a simile inadeguatezza della mente umana, ben comprendiamo come la **tradizione mistica** abbia ribaltato la portata del grande interrogativo. **Non il “perché?”, ma il “senza perché”** deve ispirare atteggiamento e comportamento di persone perfettamente distaccate da ogni pretesa, concettuale o pratica, che varchi il limite creaturale. Si noterà quindi che l’accento non è esclusivamente rivolto alla dimensione razionale, ma investe quella esistenziale. Chi ispira la propria condotta al “senza perché” vive nella più assoluta gratuità, radicato in quel “nulla” che è la cifra della mistica universale e che spazia dalla tradizione buddhista alla

filosofia esistenzialista. Basta pensare a *L’essere e il nulla* di Jean-Paul Sartre (1905-1980), in cui riecheggia la riflessione su *L’essere e il tempo* di Martin Heidegger (1889-1976).

Gli studiosi fanno risalire quest’espressione – il “senza perché” – alla cistercense Beatrice di Nazareth (+ 1268), forse come traduzione dell’«*Amo quia amo, amo ut amem; Amo perché amo, amo per amare*» di san Bernardo (*Sermones in Cantica* 83,4, PL 183,1183). Una sua formulazione classica si trova in Angelus Silesius (1624-1677): «*La rosa è senza perché; fiorisce perché fiorisce; a se stessa non bada, che tu la guardi non chiede*» (*Il Pellegrino cherubico*, I,289). Gli fa eco il poeta suo contemporaneo Daniel von Czepko, quando scrive: «*Il sole splende. Perché? Perché deve splendere, ve lo costringe la sua natura. Così devi pensare puramente Dio*». L’espressione “senza perché”, caratteristica della mistica tedesca, intorno al Trecento aveva già guadagnato l’ambito linguistico francese. Nel *Miroir des simples âmes* (*Lo specchio delle anime semplici*, opera di Margherita Porete, vittima dell’Inquisizione che la condannò al rogo nel 1310 a Parigi) si trova cinque volte l’espressione «*sans pourquoy*» o «*sans nul pourquoy*». In Italia Iacopone da Todi (1230-1306) scrive nella *Lauda LX O amor de povertate*: «*La virtù non è perché / ca l’perchéne è for de tene; La virtù non consiste nel [dare una risposta al] perché; dal momento che il perché o fuori di te [in quanto appartiene a Dio]*» (v. 34). Più tardi Caterina da Genova (1447-1510), i testi della quale erano noti al Silesius, cita proprio questo verso di Iacopone nelle sue riflessioni sull’amore di Dio: Dio deve essere amato «*senza perché*» (capp. XIV e XXXII della *Vita*). La beghina Hadewijch (fine XII-inizio XIII sec.), i cui scritti furono spesso ripresi alla lettera da Ruusbroec (1293-1381), usa frequentemente quest’espressione. Per Meister Eckhart (1260-1328) riveste un significato centrale e ricorre più volte nelle sue opere (cf i *Sermoni In hoc apparuit caritas Dei e lusti vivent in aeternum*, nonché le *Istruzioni spirituali*). La ritroviamo anche più volte nella *Teologia tedesca*. Al termine del cap. IX l’Anonimo Teutonico scrive: «*Or potresti tu obiettare: “Dunque v’era un perché in Cristo?” Rispondo: “Se si chiedesse al sole, perché risplende, egli direbbe: Devo risplendere e non posso fare altrimenti, perché questa è la mia proprietà ed è tutta mia; ma di questa proprietà, che è lo splendore, io sono del tutto libero e non me la attribuisco”. Così è di Dio, di Cristo, e di tutto ciò che è divino e di Dio; il quale vuole e opera e null’altro desidera se non il Bene in quanto bene, e non vi è alcun altro perché*» (cf *Il Pellegrino cherubico*, Paoline, Milano 1989, pp. 156-157).

Ma siccome non è possibile lasciare senza alcuna risposta quest’angosciante interrogativo, ci sovviene Niccolò Cusano (1401-1464), celebre autore della *Docta ignorantia*, là dove afferma: «*Quia ignoro, adoro; poiché ignoro, adoro*». Il “perché?” si dissolve nel «*silenzioso amore*» davanti a Dio (cf *Catechismo della Chiesa cattolica*, 2717); un silenzio che nasce da quella stessa umiltà che faceva dire a Jsaac Newton (1642-1727), di fronte alla causa della gravitazione universale e in definitiva ai misteri del creato: «*Hypotheses non fingo; Non formulo ipotesi e mi attengo al fatto che la legge descrive bene come funziona il mondo ma non ne indago i motivi*» (*Philosophiae naturalis principia mathematica*. *Scolio generale*). Lo aveva già capito Giobbe, quando si «*mise la mano alla bocca*» e riconobbe, di fronte a Dio: «*Ecco, non conto niente: che cosa ti posso rispondere?*» (Gb 40,4).

Antonio Gentili