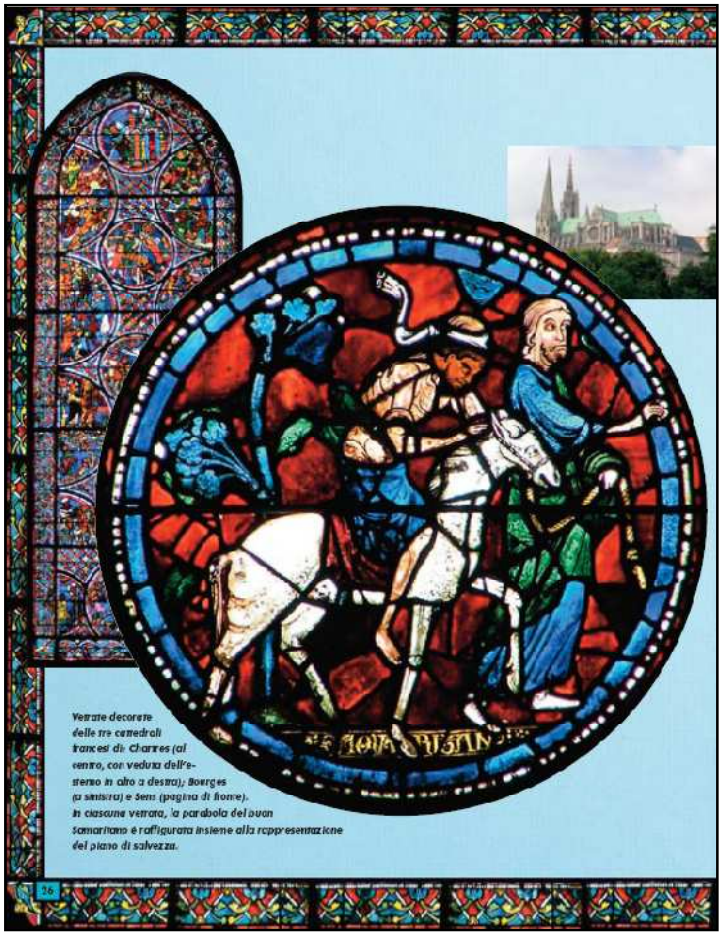


Fig. 1. Cristo, il Buon Samaritano. Illustrazione tratta da un'edizione di lusso della Bibbia, pubblicata a Philadelphia da Holman e Company nel 1900, in cui il Buon Samaritano è rappresentato come un simbolo di Cristo.



John W. Welch

IL BUON SAMARITANO: UN SIMBOLO E UNA PREFIGURAZIONE DEL PIANO DI SALVEZZA

BYU studies 38, n° 2, 1999

(Contenuto in parte in *Liahona, febbraio 2007, 26-33, sotto il titolo 'Il Buon Samaritano: Simboli dimenticati')*

Prima dell'epoca moderna, i Cristiani leggevano questa parabola in senso allegorico, con il Samaritano, ad esempio, a rappresentare in modo appropriato Cristo. Una tale lettura diventa ancora più forte, quando è arricchita dalla pienezza del piano di salvezza.

Una delle storie che hanno esercitato maggiore influenza tra quelle narrate da Gesù Cristo è la parabola del buon Samaritano (Luca 10:30-35).

Come conseguenza di questi versetti, le persone di tutto il mondo, Cristiani o meno, parlano di 'essere un Buon Samaritano', di fare del bene alle persone in pericolo o nel bisogno. I Samaritani dei tempi moderni si fermano per aiutare i viaggiatori rimasti in panne, o li aiutano a trovare riparo, vanno in soccorso delle persone in difficoltà, oppure servono come benevoli volontari. In molti stati, essi ricevono persino un'immunità legale, nel caso dovessero peggiorare la situazione mentre cercano di essere d'aiuto.[1] La maggior parte delle persone, nella società odierna, conoscono i dettagli principali della storia del Buon Samaritano, e questa storia così tenera ispira decisioni quotidiane di amore, sia dal punto di vista sociale che religioso.[2] Poiché tutti abbiamo necessità serie, questa parabola parla direttamente al cuore di ogni anima umana.

Per quanto ovviamente importante e drammatico sia il suo contenuto etico, la storia di Gesù potrebbe contenere un significato molto più grande di quanto la maggior parte delle persone possano mai immaginare. Una tradizione antica, ora quasi dimenticata, che risale ai primi giorni dell'interpretazione Cristiana, vede questa storia come molto più di una storia e molto più di una parabola. Secondo questa antica prospettiva Cristiana, il racconto deve essere visto come un'impressionante allegoria della caduta e della redenzione dell'umanità. In termini SUG, potrebbe essere vista in senso ancora più ampio, come un simbolo e una prefigurazione dell'eterno piano di salvezza. Questo articolo esplora e abbraccia gli strati allegorici di significato e mostra come un livello più profondo di significato non sottragga nulla alla comprensione tradizionale della parabola, aggiungendo invece ricche dimensioni epiche alla comune interpretazione di questo esempio classico.

Leggere il Buon Samaritano

Gesù raccontò questa parabola ad un uomo che Gli aveva domandato: «Maestro, che dovrò fare per eredar la vita eterna?» Gesù rispose domandandogli: «Nella legge che sta scritto?» L'uomo replicò citando Deuteronomio 6:5 e Levitico 19:18 «Ama il Signore Iddio tuo con tutto il tuo cuore... e il tuo prossimo come te stesso». Allorché Gesù gli ebbe promesso «Fa questo e vivrai», l'uomo ribatté in tono provocatorio: «E chi è il mio prossimo?» In risposta al quesito dell'uomo, Gesù narrò la parabola del buon Samaritano (vedere Luca 10:25–35). Di solito, le persone ritengono che essa risponda soltanto alla seconda domanda, quella tecnica: 'Chi è il mio prossimo?' Tuttavia, questa storia tratta in modo ancor più profondo la prima e più importante domanda: 'Che dovrò fare per eredar la vita eterna?' Il Profeta Joseph Smith, una volta, insegnò: «Io possiedo [una] chiave, mediante la quale comprendo le Scritture. Mi chiedo: 'Quale era la domanda che portò alla risposta, o che portò Gesù a pronunciare la parabola?' [3]. Utilizzare la domanda principale del Fariseo come tale chiave, con la seconda domanda «simile ad ess[a] (Matteo 22:39), mostra che la storia parla della vita eterna e del piano di salvezza in modi che pochi lettori moderni si sono soffermati a notare.

Da parabola ad allegoria e tipologia

La storia del Buon Samaritano, di solito, viene interpretata come una parabola molto diretta. Una parabola è un breve racconto che mette in parallelo o esemplifica un qualche valore religioso particolare, causando un'introspezione e un'auto-riflessione che porta ad una specifica prospettiva o imperativo morale. David Seely offre un'utile interpretazione: «Una parabola è una narrazione che contiene una similitudine o una metafora estesa volta a trasmettere un singolo pensiero o messaggio».[4]

Gesù raccontò molte storie che possono essere considerate parabole. In ciascuna di esse, Egli spinse i Suoi ascoltatori ad agire in un unico, specifico modo Cristiano. Le Sue diverse parabole insegnano alle persone a perdonare, come nella storia del servo il quale, spietatamente, non perdona i suoi debitori (Matteo 18:21-35); a prepararsi per la venuta del regno, come nel caso del padrone di casa vigile (Matteo 24:42-44) o delle dieci vergini (Matteo 25:1-13); a diffondere il seme del Vangelo, come il seminatore il cui seme cade su quattro terreni diversi (Matteo 13:1-9; Marco 4:1-9; Luca 8:4-8); a essere persistenti, come nel caso della vedova importuna che insiste con un giudice fino a quando non la aiuta (Luca 18:1-8) e a sviluppare i doni o le responsabilità affidatici, rappresentati da talenti d'oro o d'argento (Matteo 25:14-30; Luca 19:11-27). Considerata come una semplice parabola, la storia del Buon Samaritano incoraggia le persone ad aiutare chiunque si trovi nel bisogno, rispondendo ad un'unica, diretta domanda: 'Chi è il mio prossimo?' (Luca 10:29), oppure, in termini moderni: 'Sarò io una persona che vede, che ascolta, che si ferma e che aiuta? E tu?' [5]

Il termine *parabola,* tuttavia, non descrive appieno la storia del Buon Samaritano. Inoltre, la storia è più di un semplice racconto drammatico o una «storia modello» che illustra un unico punto di dottrina o presenta un modello di «vita morale da imitare». [6] Presenta essa forse un unico messaggio? Se sì, perché Gesù raccontò la storia in simile dettaglio, quando una versione molto più semplice della storia avrebbe potuto chiarire ugualmente il punto morale dell'essere gentili con chiunque sia nel bisogno?

A motivo della sua complessità, la storia del Buon Samaritano è meglio descritta quale allegoria, la quale rappresenta una configurazione più complessa di una parabola. Un'allegoria rappresenta un quadro più ampio, unisce insieme diversi pezzi di una struttura intricata e aiuta a definire i rapporti tra le diverse parti o gli affari umani. In un'allegoria, «ogni elemento metaforico della narrazione è inteso a corrispondere ad una specifica controparte» [7] o ad operare in maniera organica all'interno di una struttura concettuale.

Inoltre, una tipologia prefigura o simboleggia una realtà più profonda che si cela dietro il costrutto verbale. Le allegorie tipologiche nei Vangeli aiutano i lettori a comprendere le verità supreme della vita, della storia e della realtà, non soltanto rappresentando un insieme di relazioni, ma anche indicando un significato più profondo al di là di esse. Tali allegorie «svolgono il ruolo di avvolgere l'argomento in un mantello misterioso (*geheimnisvollen),* protettivo-rivelatorio (*verhüllend-offenbarenden*), tramite il quale le parole e le diverse parti del testo devono essere sostituite, più o meno, da concetti» [8] o da altre cose. Numerose parabole di Gesù, come quella dei cattivi vignaiuoli (Marco 12:1-11; Matteo 21:33-44; Luca 20:9-18), il figliol prodigo (Luca 15:11-32) e il Buon Pastore (Giovanni 10:1-18) sono sufficientemente complicate da poter essere descritte come allegorie, piuttosto che come parabole, essendo spesso anche tipologiche. [9]

La storia del Buon Samaritano può essere compresa particolarmente bene quale allegoria tipologica, in modo specifico come una presentazione del piano di salvezza. Soprattutto da una prospettiva di Santi degli Ultimi Giorni, ogni elemento della storia svolge uno scopo importante nel rappresentare una controparte corrispondente e nel trasmettere un'immagine simbolica o emblematica. Come mostrerò in seguito, ciascun punto incluso da Gesù nella storia aiuta a porre l'atto di misericordia salvifica del Samaritano all'interno del contesto più ampio del piano di salvezza, che fu stabilito sin dalla fondazione del mondo e reso possibile tramite l'Espiazione di Gesù Cristo. La storia non è una mera favola moralistica o un'etica ipotetica generale, bensì una contestualizzazione interamente Cristiana dei pericoli della vita terrena e degli atti di bontà che salva, all'interno del contesto eterno dell'amore e della compassione di Dio che redimono.

Antica allegorizzazione Cristiana

In anni recenti, soltanto poche persone che hanno studiato il Nuovo Testamento in termini di letteratura Cristiana si sono rese conto che questa storia, in origine, era letta come qualcosa di più di una semplice parabola. [10] Nel 1967, ad esempio, Hugh Nibley osservò brevemente:

> «Per un estraneo, questa è una storia avente uno scopo umanitario e morale sommo, completamente soddisfacente di per sé. Eppure, ora sembrerebbe che nessuno dei primi Cristiani avrebbe potuto non vedere il vero significato del vino e dell'olio che guariscono il ferito, come simboli del sacramento e dell'unzione che ristorano l'anima umana sofferente a uno stato di salute, grazie all'intervento del Signore, che è il Buon Samaritano». [11]

In verità, il punto di Nibley può essere ampliato ulteriormente. La tradizione dominante in assoluto tra i primi Padri Cristiani vede questa storia come un'impressionante ed ampia allegoria.

Venni per la prima volta a conoscenza della lunga storia dell'interpretazione allegorica che sta dietro la storia del Buon Samaritano mentre io e mia moglie ci trovavamo all'interno della famosa cattedrale di Chartres, in Francia, risalente al XII secolo. Una delle meravigliose e alte vetrate sul lato Sud della navata della Cattedrale rappresenta, con accenti verdi vibranti che simboleggiano la vita, la storia del Buon Samaritano insieme alla Caduta di Adamo ed Eva (vedere fig. 2, 3, 8). Come è il caso con molte vetrate medievali, questo pannello era inteso a essere letto come un testo. Leggendo le scene di questa vetrata, mi resi conto che lo schema era inteso a rappresentare la storia dell'espulsione di Adamo ed Eva dal Giardino di Eden in tandem con la nota parabola del Nuovo Testamento. [12] La parte inferiore della vetrata racconta la storia del Buon Samaritano in nove scene, mentre la metà superiore utilizza dodici scene per riferire il racconto della creazione, espulsione e redenzione di Adamo ed Eva, «mostrando così un'interpretazione simbolica della parabola di Cristo popolare nel Medioevo». [13]

Un'altra vetrata medievale nella Cattedrale di Bourges, a Sud di Parigi, nei pressi di Orléans, sviluppa ulteriormente questo schema, secondo il modo ispirato dal diffusissimo commentario in vulgata, la *Glossa Ordinaria (*vedi fig. 4, 5, 9).

Un'altra vetrata gotica nella Cattedrale di Sens, nella parte orientale della Francia, rappresenta ancora meglio questo rapporto, circondando ciascuna delle tre scene relative agli elementi principali della parabola del Buon Samaritano con quattro illustrazioni della Creazione e della Caduta, della vita di Mosè e della passione di Cristo [14] (vedi fig. 6, 7, 10). Rimasi affascinato da queste associazioni.

Che cosa ha a che fare la parabola del Buon Samaritano con la Caduta di Adamo ed Eva, la vita di Mosè o la sofferenza di Gesù? Da dove provengono queste identificazioni? Le ricerche svelarono presto una storia interpretativa sorprendentemente ricca. Invero, ci sono più cose qui di quante se ne vedano a occhio nudo.

Le radici di questa interpretazione allegorica scendono profondamente nella prima letteratura Cristiana. Scrivendo nel II secolo d.C., Ireneo [15] e Clemente di Alessandria [16] videro entrambi il Buon Samaritano come simbolo di Cristo stesso, il Quale salva la vittima caduta dalle ferite del peccato. Origene [17], pochi anni più tardi, affermò che questa interpretazione gli era stata data da «uno degli anziani», il quale leggeva gli elementi di questa storia in senso allegorico, in questo modo:

> «L'uomo che scendeva è Adamo. Gerusalemme è il paradiso e Gerico è il mondo. I ladroni sono le forze avversarie. Il sacerdote è la Legge, il levita rappresenta i profeti ed il Samaritano è Cristo. Le ferite sono la disobbedienza, la cavalcatura è il corpo del Signore, l'[albergo], che accoglie tutti coloro che desiderano entrarvi, è la Chiesa... Il padrone dell'[albergo] è il capo della Chiesa, al quale ne è affidato il benessere e il fatto che il samaritano promette di ritornare rappresenta la seconda venuta del Salvatore».[18]

Sebbene non possiamo essere certi riguardo a quanto indietro nel tempo, esattamente, risalga questa affascinante interpretazione all'interno dei primi circoli ecclesiastici, [19] essa è ovviamente molto antica.

Inoltre, autori in tutte le parti del primo mondo Cristiano sostenevano, fondamentalmente, questa interpretazione allegorica. Con Ireneo nel Sud della Francia, Clemente ad Alessandria, Origene in Giudea [20], Crisostomo a Costantinopoli [21], Ambrogio a Milano [22], Agostino in Africa, [23] Isidoro in Spagna [24] ed Eligio nel Nord della Francia, [25] questi importanti teologi o oratori influenti coprivano tutti gli angoli del mondo Cristiano dei loro tempi. Ciascun autore che fece uso della storia del Samaritano ne adattò gli elementi principali a seconda delle proprie necessità o dei propri interessi. Alcuni potrebbero ritenere che questa malleabilità sia la prova che una lettura allegorica di questo testo rappresenta una fabbricazione soggettiva e che, pertanto, non deve essere presa sul serio. Al contrario, le diverse sfumature date a questa parabola presuppongono tutte una comprensione essenziale, comune della storia in uno specifico senso allegorico, al quale tali sottili modifiche furono aggiunte in seguito.

Nella tarda antichità, fino al Medioevo, altri uomini di Chiesa[26] continuarono ad approfondire il significato del Buon Samaritano. Sebbene, in alcuni modi, essi abbiano deviato dal senso originale dell'allegoria, tutti accettarono essenzialmente lo standard di schema allegorico presentato dai primi autori.[27] Da questi antichi scritti Cristiani, risulta chiaro che la comprensione dominante, se non esclusiva, della storia del Buon Samaritano nell'antichità era allegorica (vedi tavole 1-8). Sin dall'inizio, la storia fu considerata un simbolo e una prefigurazione di Cristo che salva l'umanità dalla Caduta di Adamo. Nel suo schema più ampio e nella sua prima, più diretta interpretazione, la lettura allegorica trova grande sostegno.

Fig. 2. Chiave della vetrata della Cattedrale di Chartres

1. I ciabattini tagliano il cuoio.
2. I ciabattini fanno delle scarpe.
3. I ciabattini offrono questa vetrata a Dio.
4. Cristo e i due Farisei discutono della legge.
5. Un uomo lascia la Città Santa.
6. Un ladrone attacca.
7. I ladroni strappano le vesti all'uomo e lo derubano.
8. Un sacerdote e un Levita osservano ma non prestano aiuto.
9. Il Samaritano ha compassione e fascia le ferite.
10. Il Samaritano pone l'uomo ferito sul proprio animale.
11. Il Samaritano porta l'uomo all'albergo.
12. Il Samaritano si prende cura del ferito.
13. Dio crea l'uomo.
14. L'uomo in paradiso.
15. Dio crea la donna.
16. Dio proibisce a Adamo ed Eva di mangiare il frutto proibito.
17. La tentazione di Adamo ed Eva.
18. Adamo ed Eva mangiano il frutto e sono allontanati dall'albero della vita.
19. Dio trova Adamo ed Eva che si nascondono.
20. Un angelo li scaccia.
21. Adamo cuce ed Eva tesse.
22. Dio rende l'uomo soggetto alla mortalità.
23. Caino uccide Abele.
24. Dio nella Sua maestà.

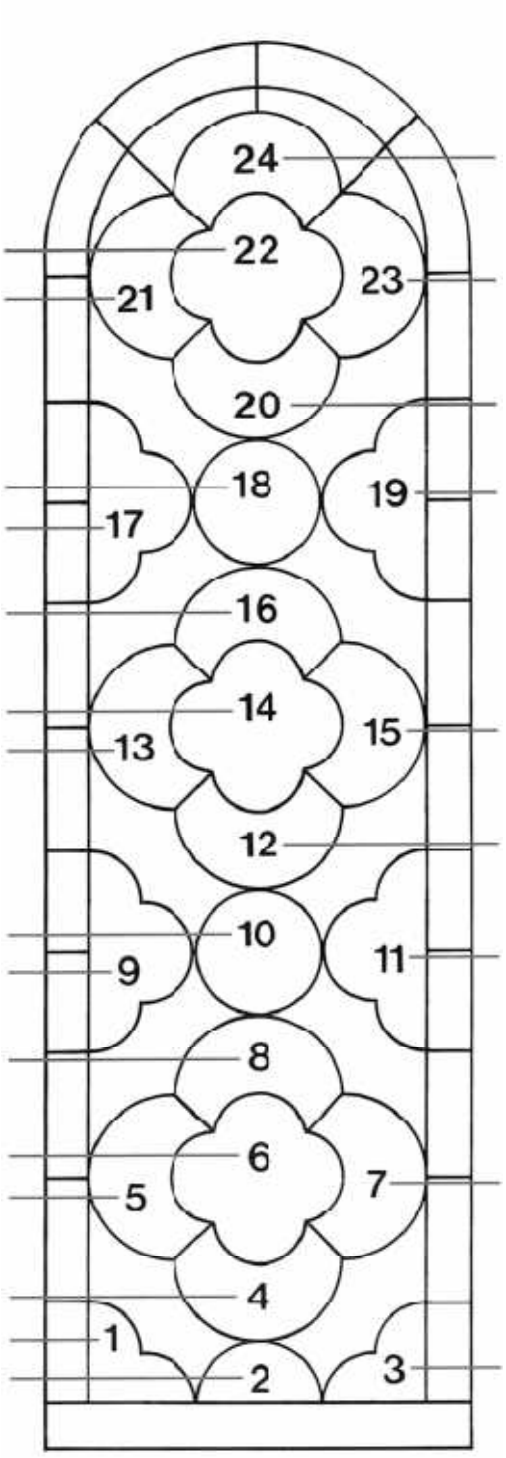
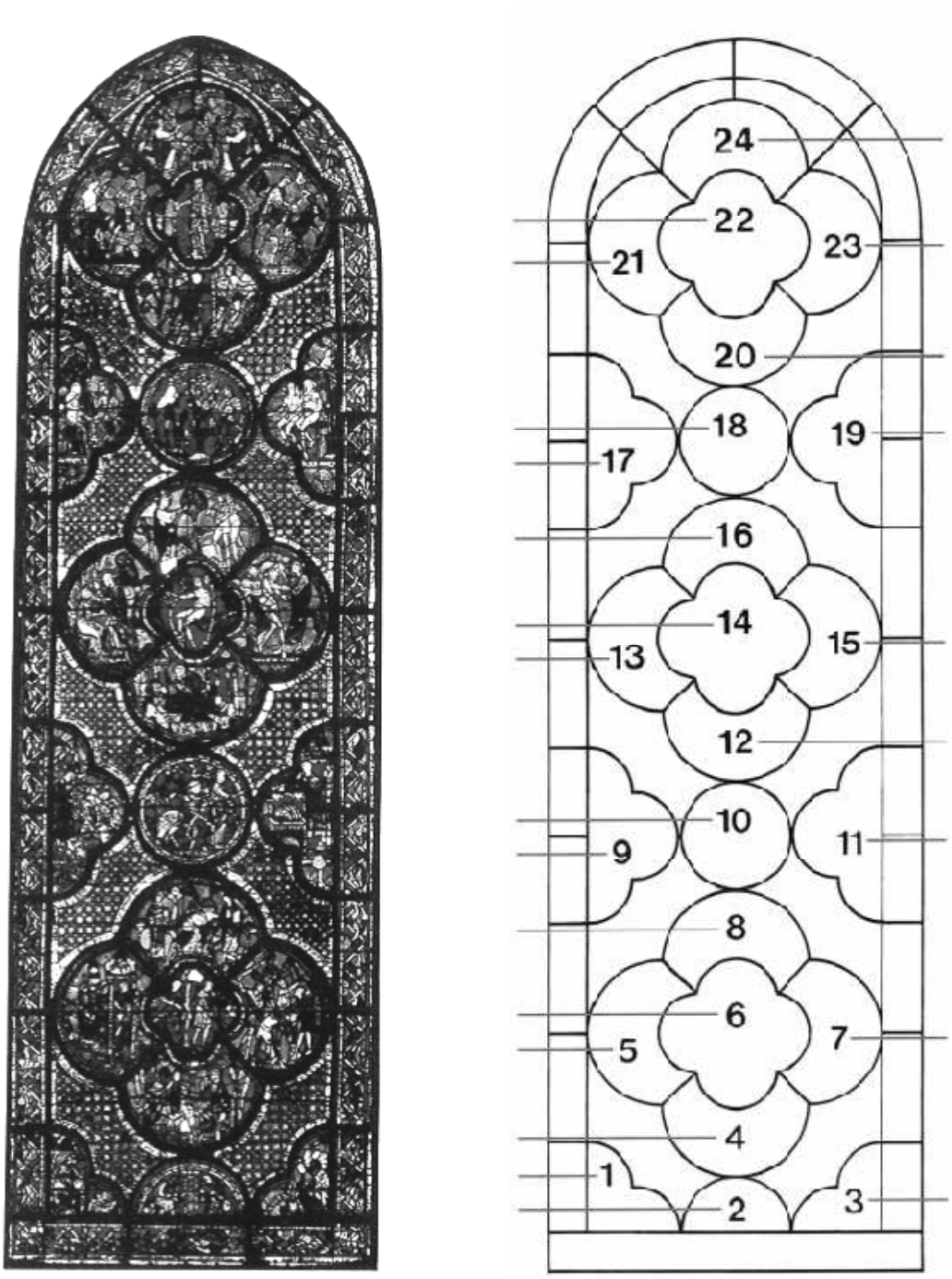
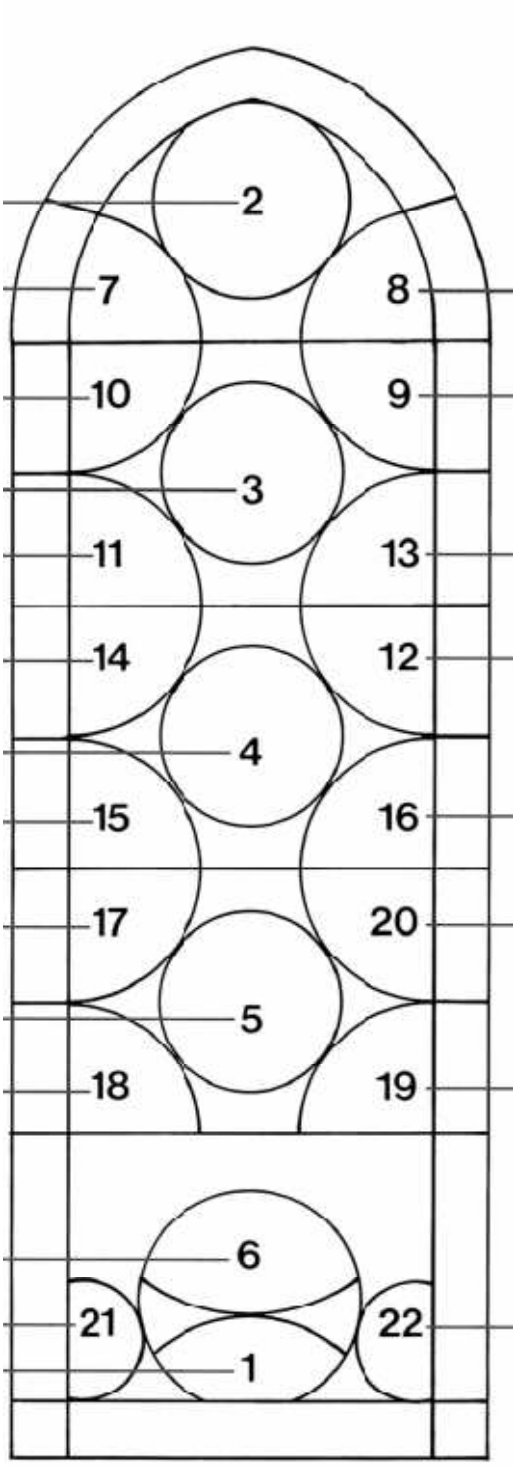


Fig. 3. Vetrata della Cattedrale di Chartres



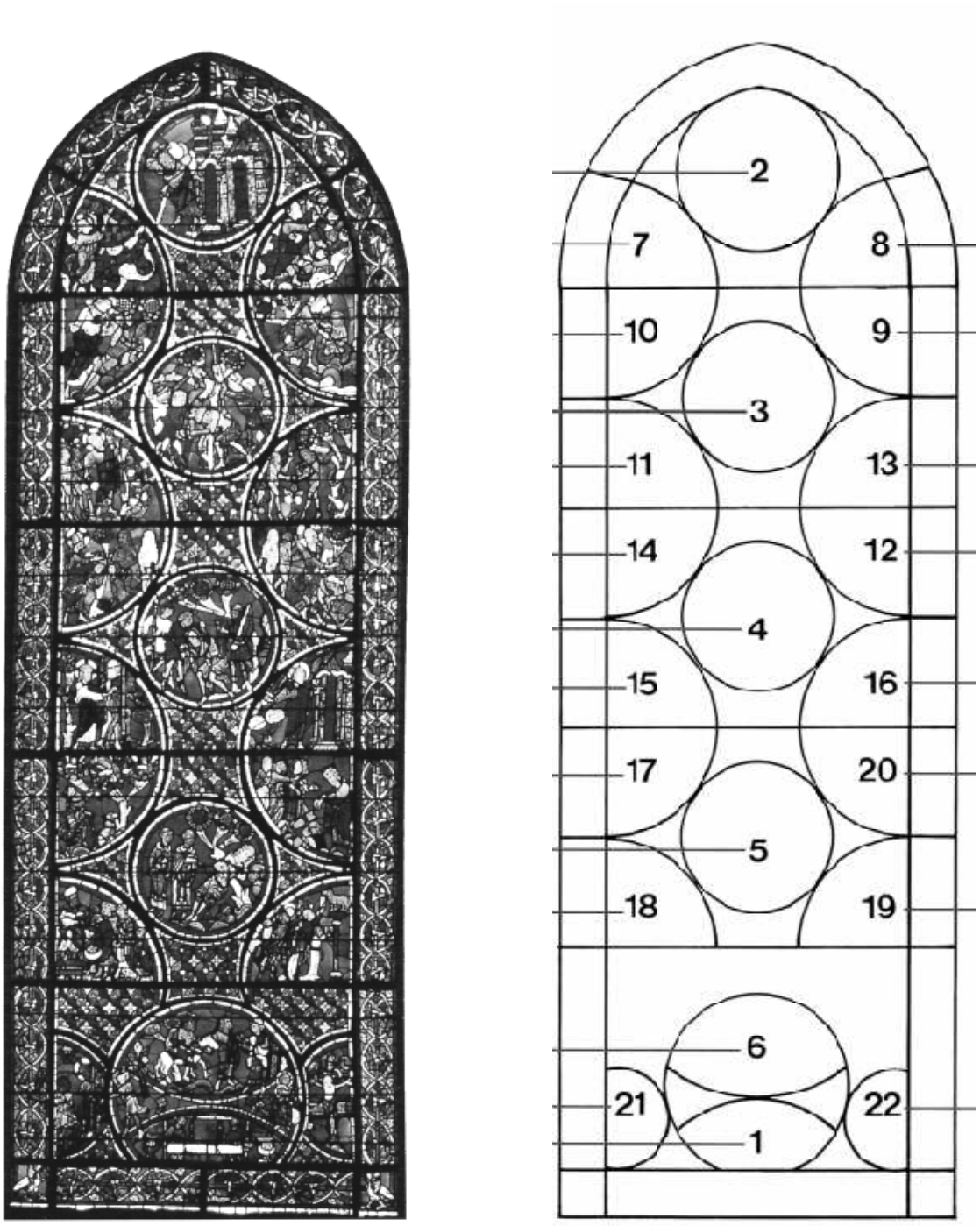
Una famosa vetrata nella Cattedrale di Chartres rappresenta la parabola del Buon Samaritano insieme alla storia della Creazione e della Caduta di Adamo ed Eva. La metà inferiore (scene 4-12), racconta di come un uomo scese dalla Città Santa (4), cadde in mezzo ai ladroni (6-7) e fu soccorso dal Samaritano (9-12). La metà superiore mostra Adamo ed Eva in paradiso (13-16), la loro Caduta ed espulsione nel mondo (17-21, 23) e Dio nella Sua maestà (22, 24). I Cristiani del Medioevo comprendevano regolarmente la parabola di Gesù come facente riferimento alla Caduta di Adamo ed Eva e alla redenzione dell'umanità. Letta secondo uno schema ascendente di mosse alternanti orizzontali e diagonali, la vetrata dà enfasi a questa tipologia.

Fig. 4. Chiave della vetrata della Cattedrale di Bourges



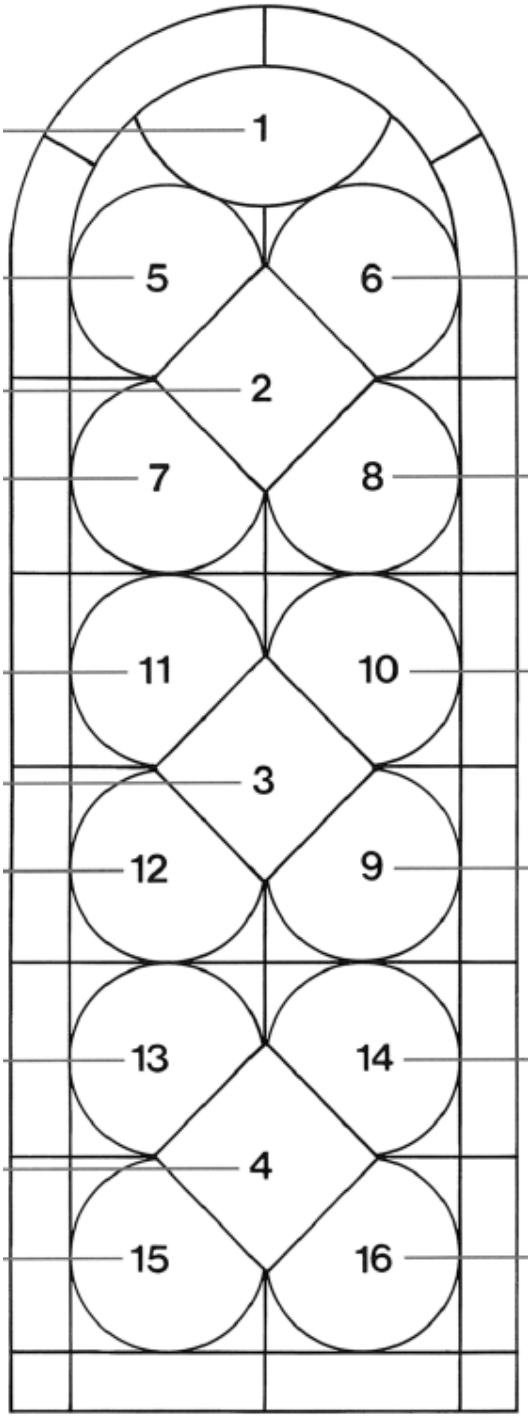
1. I tessitori, che hanno donato la vetrata.
2. Un uomo lascia la Città Santa.
3. I ladroni attaccano l'uomo.
4. I ladroni strappano le vesti dell'uomo.
5. Un sacerdote e un Levita passano accanto all'uomo ferito.
6. Il Samaritano porta l'uomo all'albergo.
7. Dio crea il sole e la luna.
8. Dio e gli eserciti celesti.
9. Dio crea l'uomo.
10. Dio crea la donna.
11. Dio porta Adamo ed Eva in paradiso.
12. Dio pone Adamo ed Eva a capo degli animali.
13. Un serpente dà il frutto ad Eva.
14. Dio trova Adamo ed Eva.
15. Dio porta Adamo ed Eva fuori dal paradiso.
16. Un angelo chiude il cancello.
17. Mosè vede Dio nel pruno ardente.
18. Aaronne raccoglie gioielli.
19. Gli Ebrei adorano il vitello d'oro.
20. Mosè spezza le tavole della legge.
21. Cristo viene flagellato.
22. La crocifissione.

Fig. 5. Vetrata della Cattedrale di Bourges



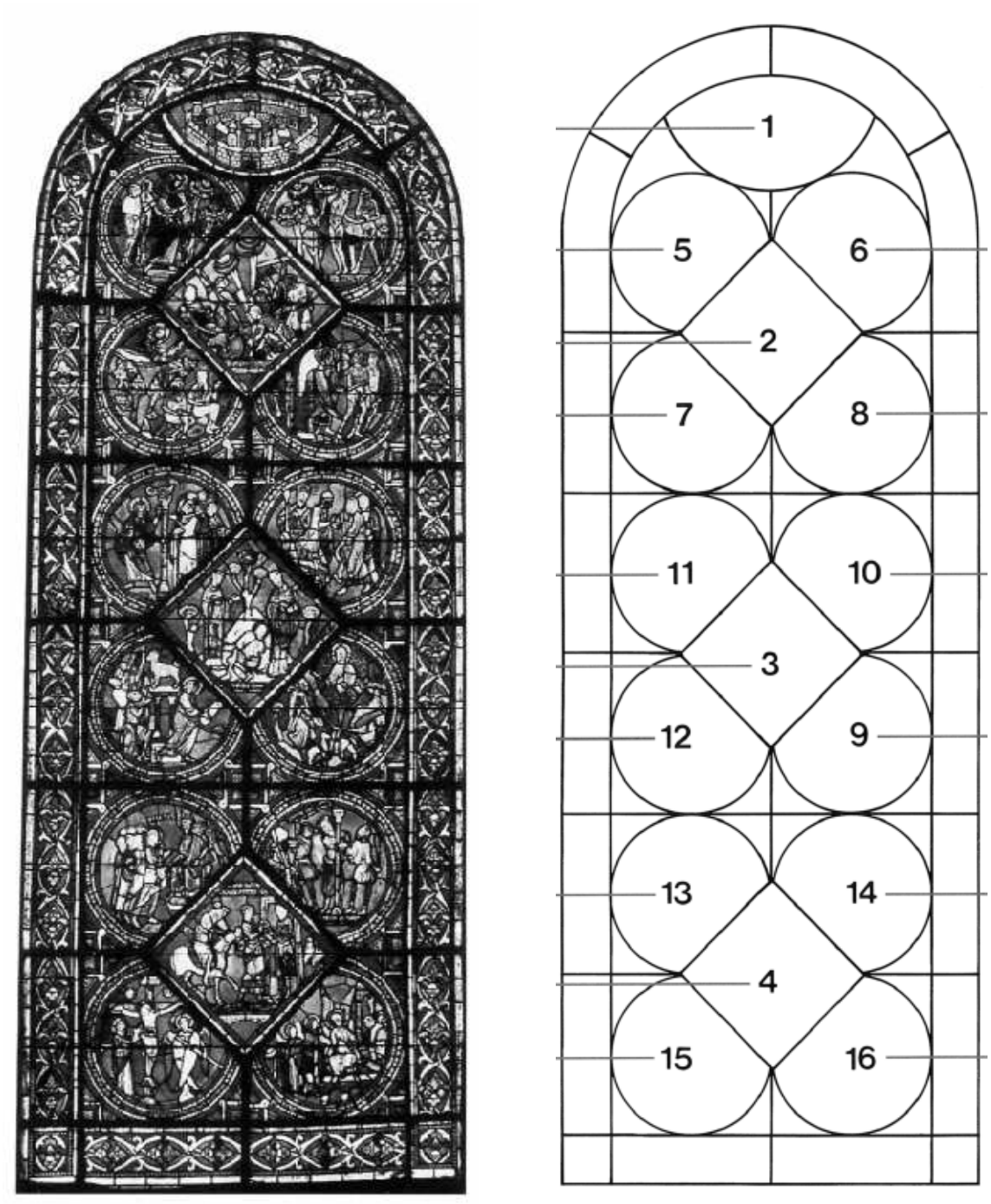
La vetrata del Buon Samaritano nella Cattedrale di Bourges, letta dall'alto in basso, racconta la parabola nei cerchi centrali (2-6). Nei semi-cerchi a lato sono riportate dieci scene della Creazione e della Caduta di Adamo ed Eva (7-16), quattro scene della vita di Mosè (17-20) e due piccoli medaglioni riguardanti la morte di Cristo (21-22). Sebbene questa vetrata ponga maggiore enfasi sulla Caduta, con due scene principali che mostrano l'attacco dei ladroni e la vittima che viene derubata (3-4), essa circonda anche la scena del sacerdote e del Levita (5) con quattro vignette tratte dall'Esodo, le quali mostrano particolarmente il rifiuto di Geova da parte di Israele (18-20). Pertanto, la vetrata presenta due importanti tipologie, introducendo brevemente la terza nelle ultime due scene (21-22).

Fig. 6. Chiave della vetrata della Cattedrale di Sens



1. La Città Santa di Gerusalemme.
2. L'uomo cade preda dei ladroni.
3. Un sacerdote e un Levita osservano ma non aiutano.
4. Il Samaritano porta l'uomo all'albergo e dà all'oste due monete.
5. Dio mostra l'albero della conoscenza a Adamo ed Eva.
6. Eva mangia il frutto e ne dà a Adamo.
7. Adamo ed Eva vengono scoperti.
8. Un angelo allontana Adamo ed Eva dal paradiso.
9. Mosè vede Dio nel pruno ardente.
10. Mosè e Aaronne dinanzi al Faraone.
11. Mosè volge gli Ebrei verso il serpente di bronzo.
12. Mosè porta via le tavole, poiché gli Ebrei adorano il vitello d'oro.
13. Cristo dinanzi a Pilato.
14. Cristo viene flagellato.
15. La crocifissione.
16. Le donne vedono un angelo presso la tomba vuota.

Fig. 7. Vetrata della Cattedrale di Sens



La vetrata nella Cattedrale di Sens è la più sistematica di queste tre vetrate riguardanti il Buon Samaritano. Anch'essa va letta dall'alto in basso (1-4), con le tre scene principali a forma di diamante e dall'uguale importanza. Attorno all'attacco dei ladroni si trovano quattro scene, incentrate unicamente sulla trasgressione di Adamo ed Eva (5-8) e non sulla Creazione. Attorno al sacerdote e al Levita vi sono quattro scene che mostrano non tanto l'apostasia degli Israeliti (12), quanto la fede di Mosè (9-11). Attorno al trasporto della vittima all'albergo e al pagamento dei due denari da parte del Samaritano si trovano quattro scene riguardanti la sofferenza e la resurrezione di Cristo (13-16), in quanto Egli pagò per i peccati del mondo e promise di ritornare.

Fig. 8. Localizzazione della vetrata del Buon Samaritano nella Cattedrale di Chartres

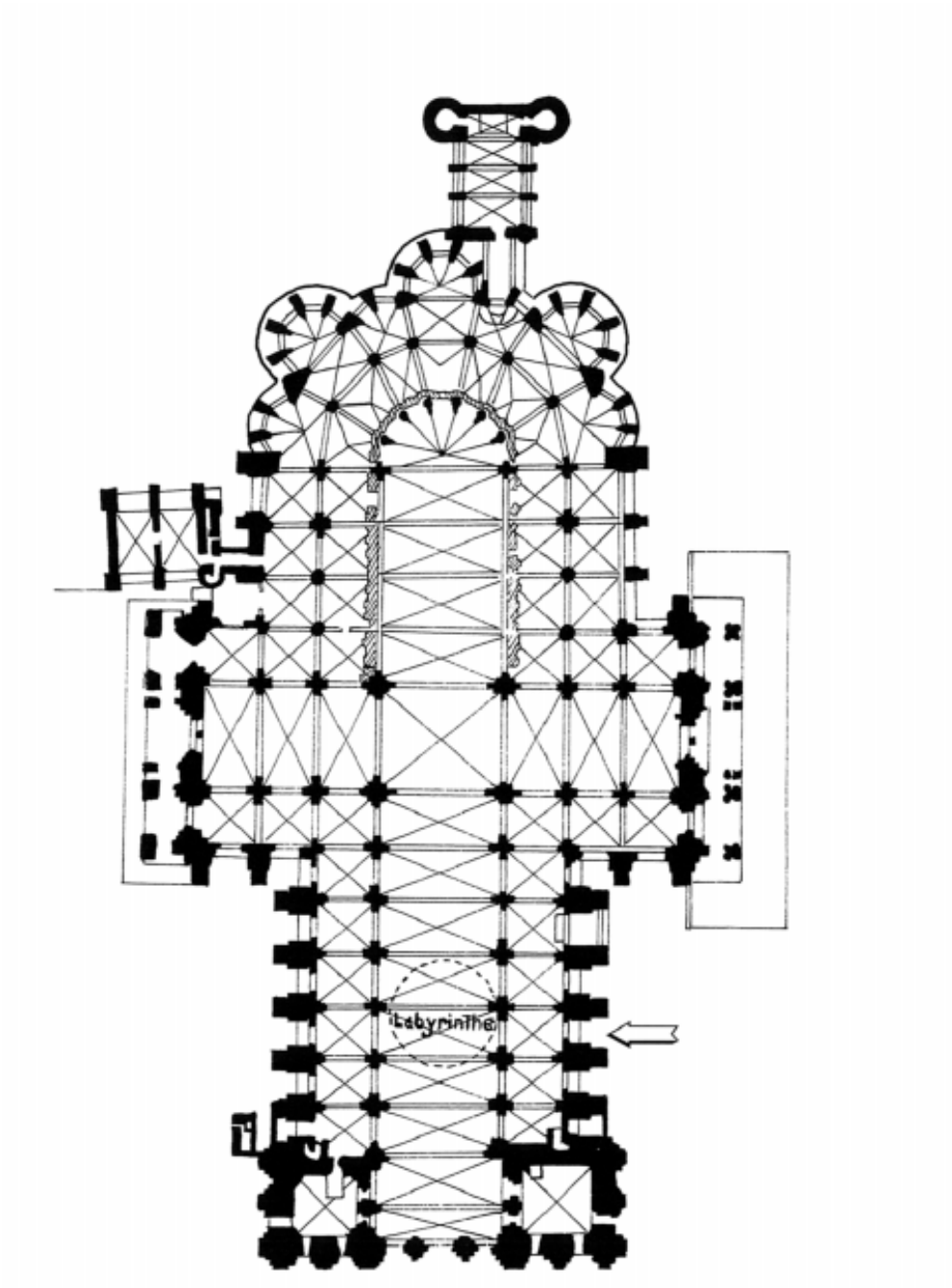


Fig. 9. Localizzazione della vetrata del Buon Samaritano nella Cattedrale di Bourges

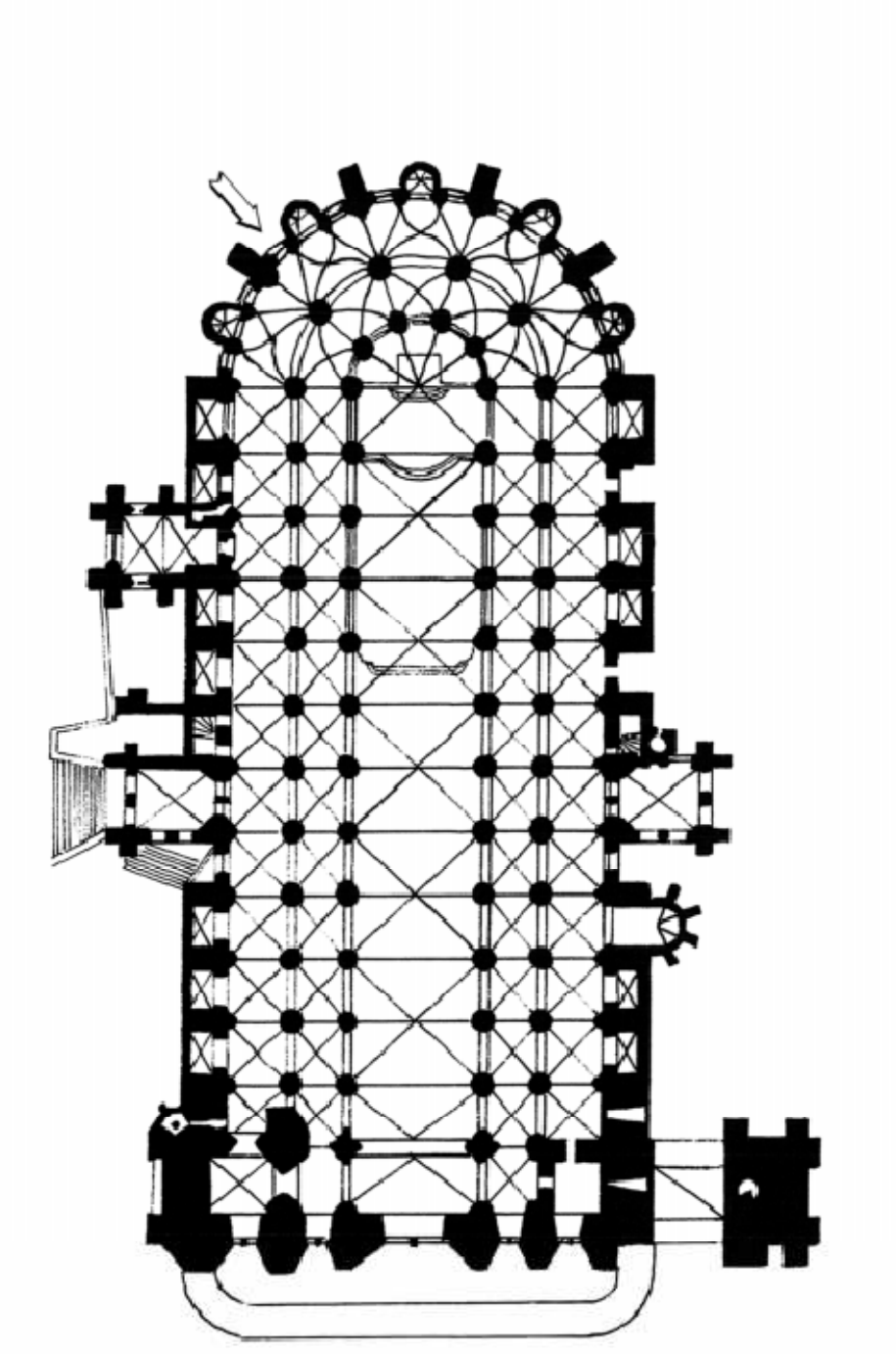


Fig. 10. Localizzazione della vetrata del Buon Samaritano nella Cattedrale di Sens

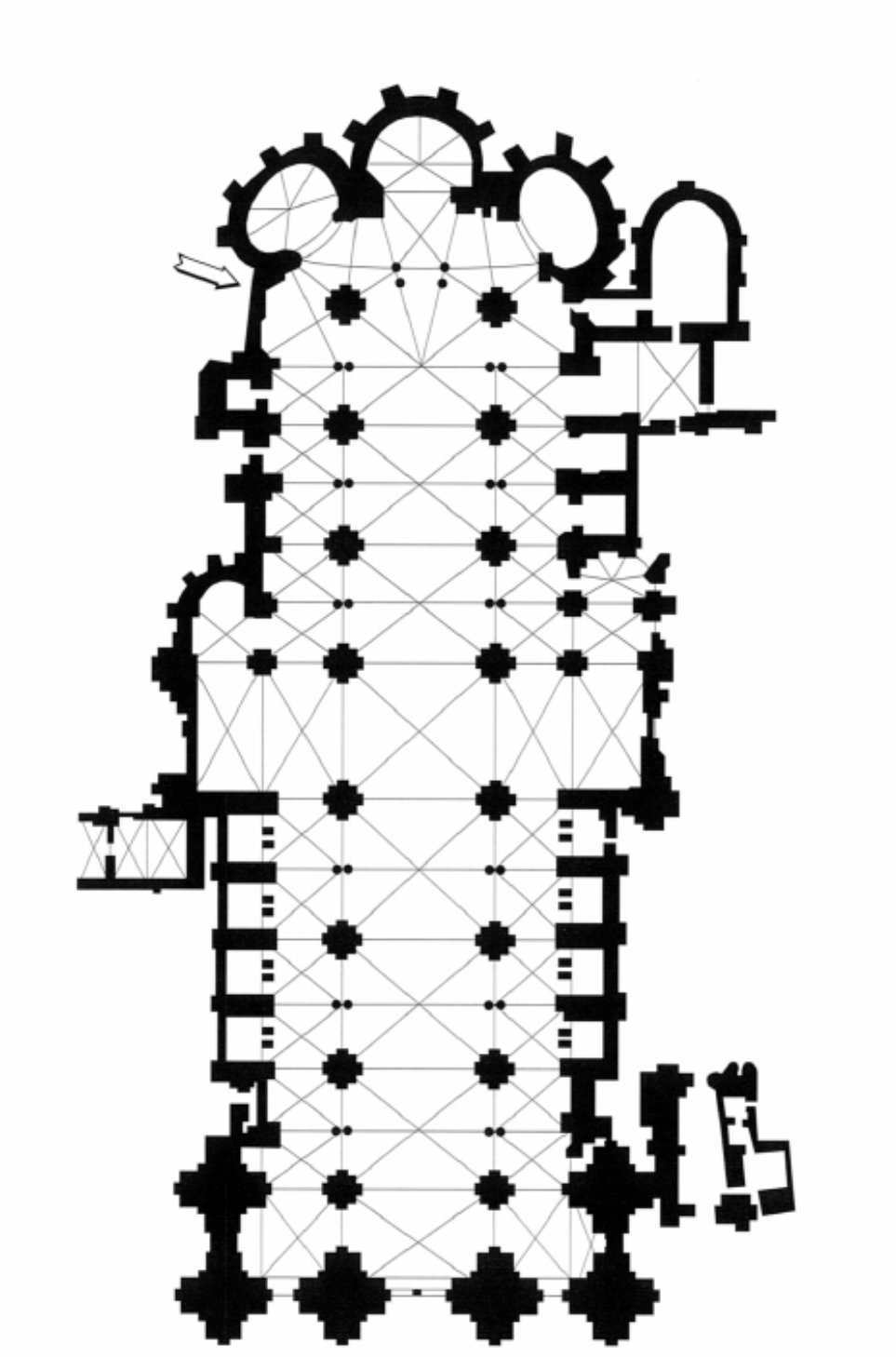




Tavola 1. *Alto*: Sens, Scena 1**.** L'uomo cominciò il suo viaggio da Gerusalemme, la città del tempio di Dio. *Basso:* Chartres, Scena 14. L'uomo cominciò alla presenza di Dio. Qui, Adamo è mostrato in paradiso.

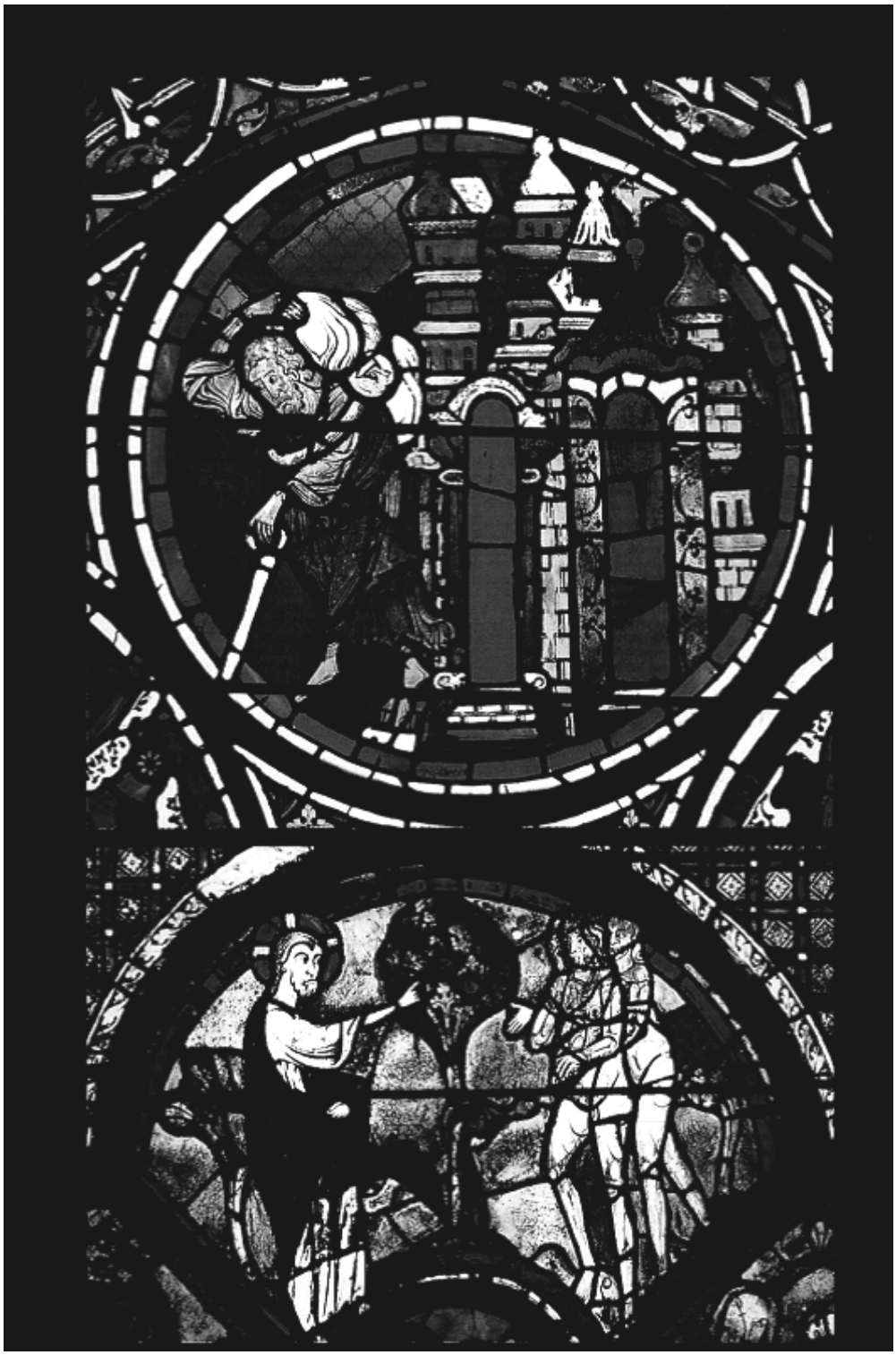


Tavola 2. *Alto*: Bourges, Scena 2**.** L'uomo si separa dalla città di Dio e s'incammina lungo la strada che porta nel mondo.
Basso: Chartres, Scena 16. A Adamo ed Eva fu detto di non mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male.



Tavola 3. *Alto*: Sens, Scene 2 e 5-8. L'uomo cade preda dei ladroni. Le scene intorno riguardano la trasgressione, prima di Eva e poi di Adamo; Dio mostra a Adamo ed Eva l'albero della conoscenza; Eva mangia il frutto e ne dà a Adamo; Adamo ed Eva sono scoperti e un angelo li allontana dal paradiso.
Basso: Chartres, Scena 20. Un angelo allontana Adamo ed Eva dal paradiso, privandoli della loro gloria pre-terrena.

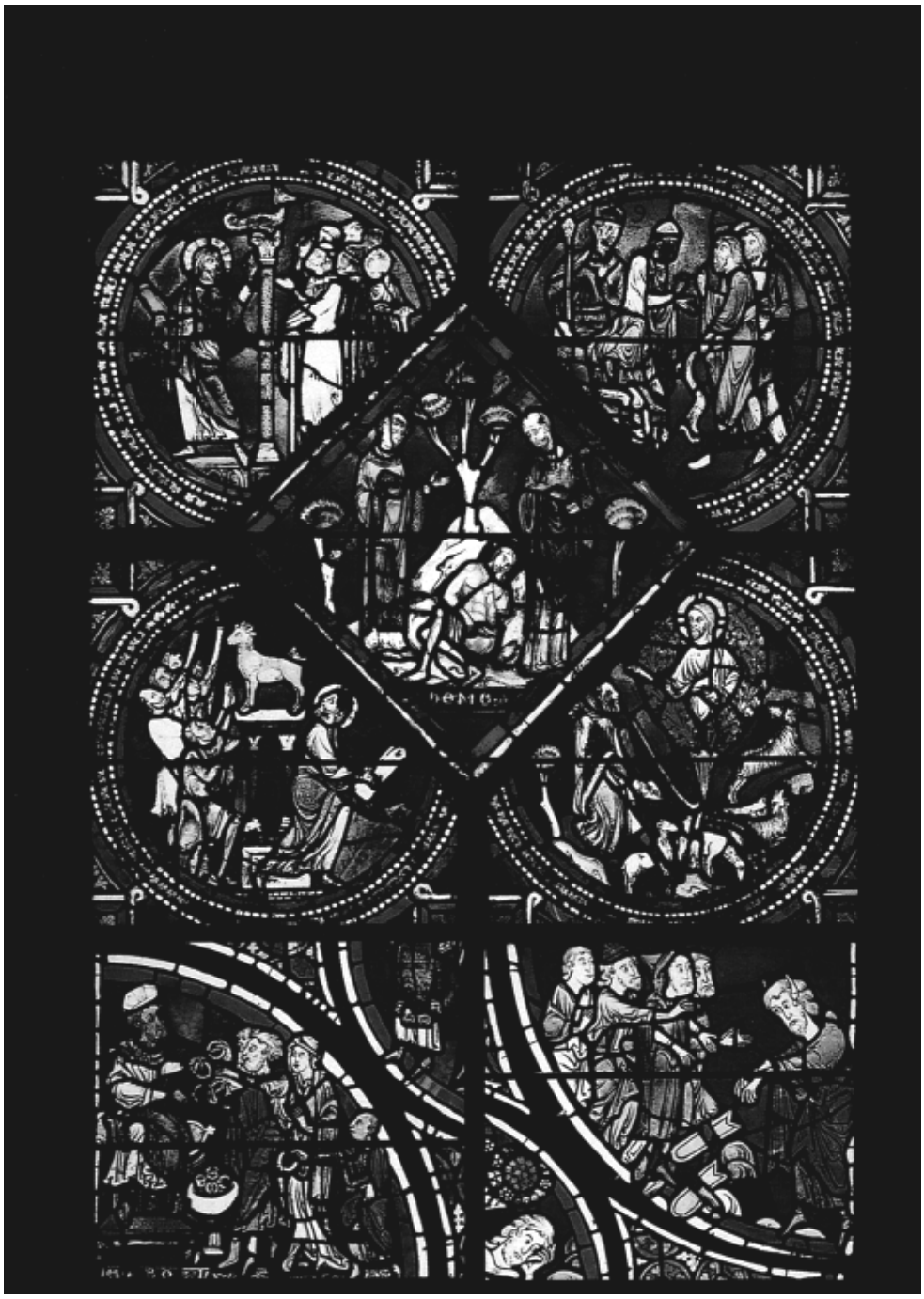


Tavola 4. *Alto*: Sens, Scene 3 e 9-12. Il sacerdote e il Levita, con in mano i loro libri, osservano la scena ma non aiutano, o non possono aiutare, l'uomo caduto. Le scene circostanti rappresentano Mosè e il pruno ardente, Mosè e Aaronne dinanzi al Faraone, Mosè che innalza il serpente di bronzo e gli Israeliti che adorano il vitello d'oro. *Basso:* Bourges, Scene 18 e 20. Aaronne raccoglie l'oro per il vitello, e Mosè spezza le tavole della legge.





Tavola 5. *Alto*: Chartres, Scena 8. Per i primi Cristiani**, il** sacerdote e il Levita rappresentavano la legge e i profeti dell'Antico Testamento.

A sinistra: Chartres, Scena 9. Il Samaritano piega il capo con compassione e lega una fasciatura attorno al capo del viaggiatore ferito.

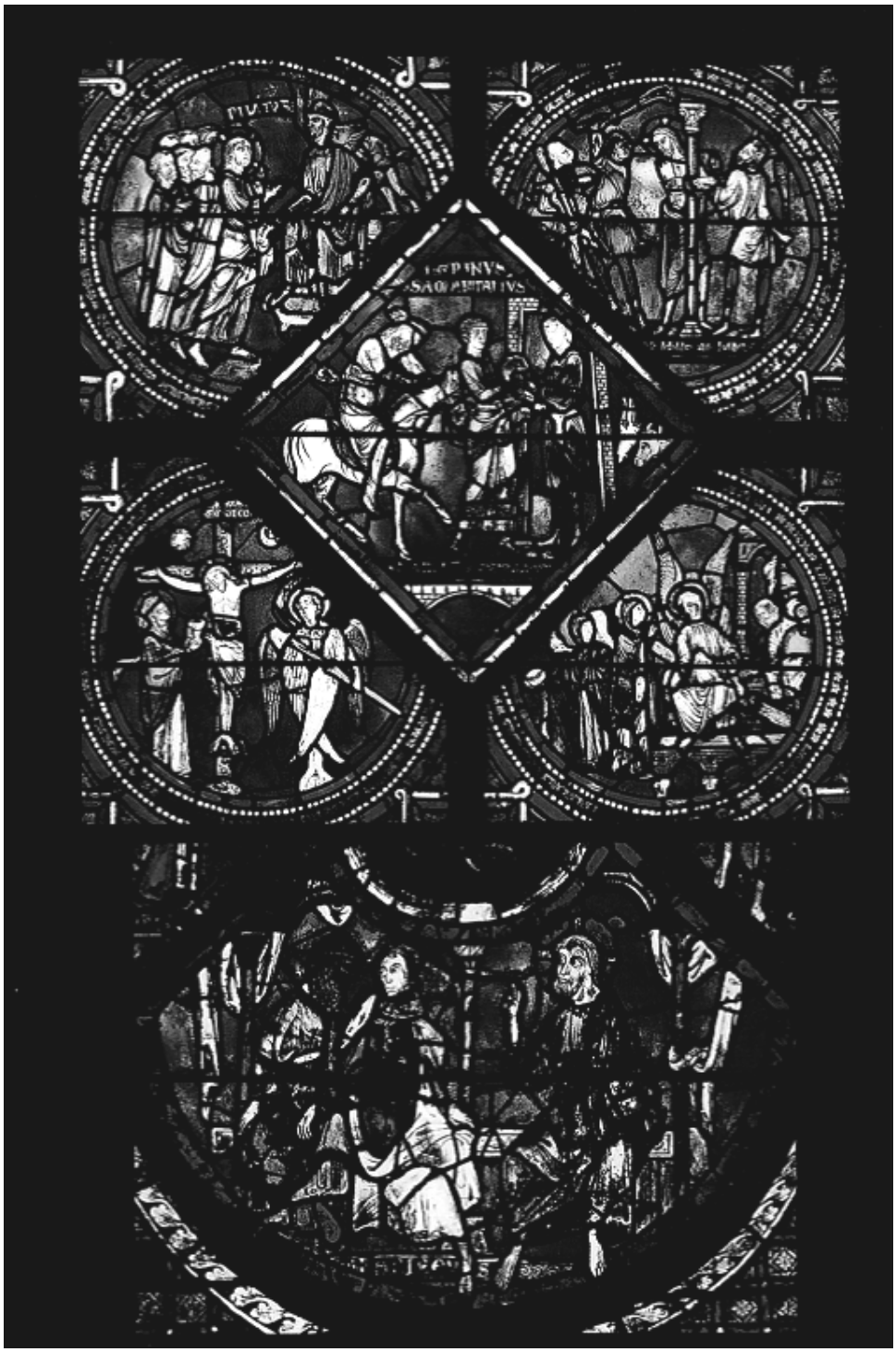


Tavola 6. *Alto*: Sens, Scene 4 e 13-16. L'uomo ferito viaggia sull'animale del Samaritano, il quale paga due denari all'oste. Nelle scene circostanti, Cristo è dinanzi a Pilato, è flagellato e crocefisso e le donne vedono un angelo presso la tomba.
Basso: Chartres, Scena 4. Cristo e i due Farisei discutono della legge.

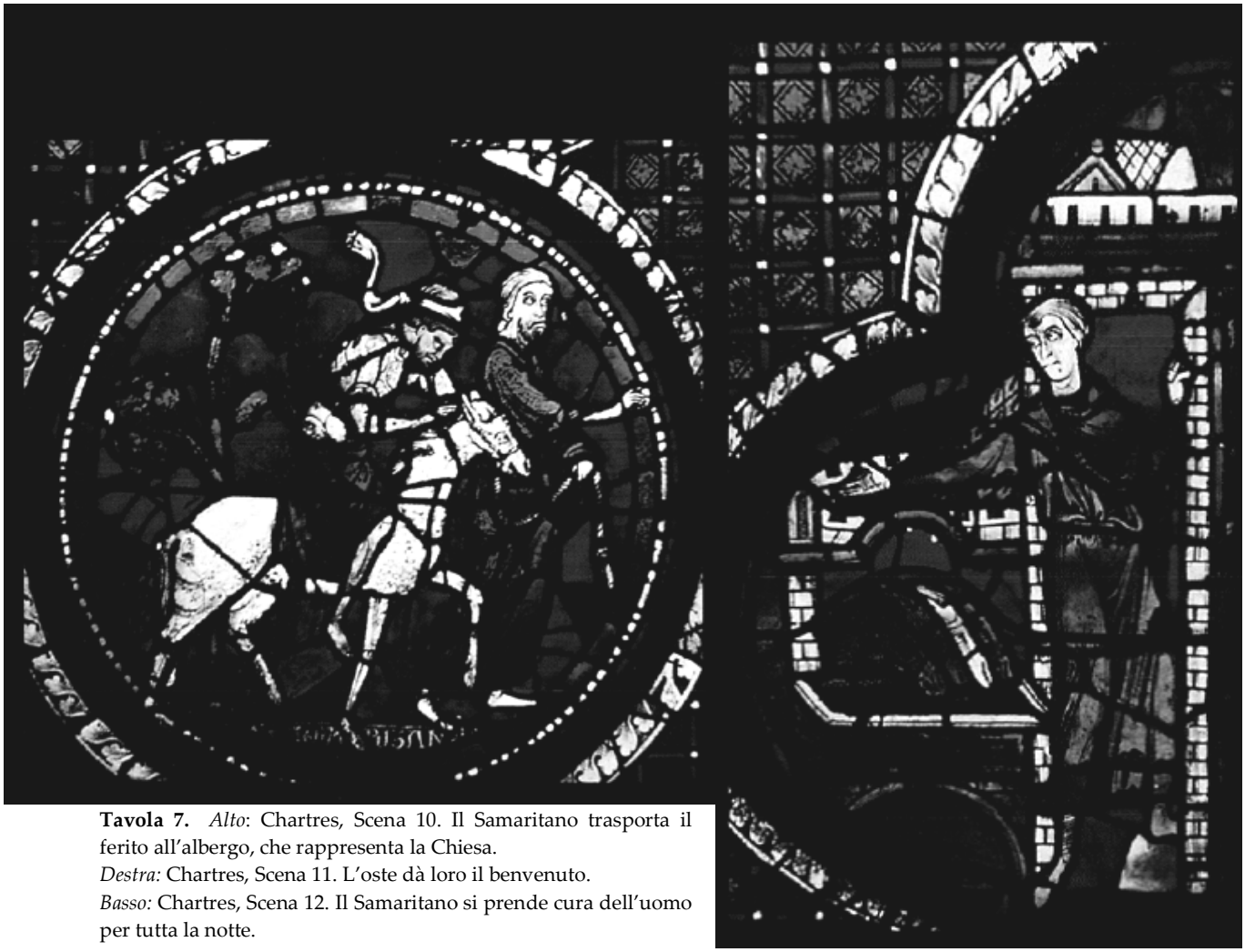


Tavola 7. *Alto*: Chartres, Scena 10. Il Samaritano trasporta il ferito all'albergo, che rappresenta la Chiesa.
Destra: Chartres, Scena 11. L'oste dà loro il benvenuto.
Basso: Chartres, Scena 12. Il Samaritano si prende cura dell'uomo per tutta la notte.





Tavola 8. Bourges, metà inferiore della vetrata**.** La scena 6 rappresenta la compassione del Samaritano, che rappresenta a sua volta il puro amore di Cristo. A fianco si trovano le scene 21 e 22, che mostrano la flagellazione e la crocifissione di Cristo. Per gentile concessione di George S. Tate.

Una tipologia allegorica arricchita da intuizioni SUG

Sembra che, in origine, gli elementi della storia del Buon Samaritano esprimessero ai lettori molte cose chiare e preziose, ciascuna delle quali è unita alle altre e diventa ancora più ricca, quando si comprende il tutto alla luce delle dottrine restaurate dei Santi degli Ultimi Giorni riguardanti il piano di salvezza di Dio. Come mostra la seguente analisi passo per passo, ciascun elemento di questa allegoria corrisponde in modo indicativo a un passo importante del viaggio di tutta l'umanità verso la vita eterna. In altre parole, la parabola del Buon Samaritano non è soltanto la storia di un uomo che scendeva verso Gerico, ma riguarda anche ogni altra persona che scende per camminare su questa terra. In parole semplici, l'uomo che «scese» da Gerusalemme a Gerico può essere visto quale rappresentante di Adamo o di tutta l'umanità. Gerusalemme è il Giardino di Eden o il paradiso pre-terreno. La discesa dell'uomo è la caduta, o il nostro stesso ingresso nella vita terrena. I ladroni sono le forze del male che feriscono l'uomo e lo lasciano mezzo morto e privato di indumenti. Il sacerdote e il Levita rappresentano la legge di Mosè e, pertanto, non erano in grado (non soltanto non erano disposti), di salvare l'umanità, mentre il Samaritano che giunge in soccorso della vittima rappresenta Cristo stesso. Egli prova una divina compassione per l'uomo; lo pulisce con del vino e lo unge con olio. In seguito, il Samaritano porta l'uomo presso un albergo pubblico, che rappresenta la Chiesa, la quale è aperta a tutti. Affidando la vittima alle cure dell'oste, il Samaritano promette che ritornerà e, a quel tempo, ricompenserà o ripagherà l'oste fedele.

Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico, e s'imbatté in ladroni

Un uomo. I primi Padri Cristiani identificavano quest'uomo, in modo specifico, con Adamo. In verità, il termine aramaico per 'uomo', *adam,* poteva essere alla radice del termine greco 'un certo uomo', anthrōpos tis, suggerendo il fatto che questa storia alludesse a Adamo in modo molto più ovvio, nella lingua ebraica comune del tempo di Gesù, di quanto non accada nelle lingue moderne.[28] L'ebraico *adam,* tuttavia, significa anche «uomo, umanità», «la moltitudine degli uomini», oltre che «Adamo» come nome proprio.[29] Similmente, il termine greco che compare in Luca 10:20, *anthrōpos* (uomo, persona), comprende ciascun essere umano in generale, sia uomini che donne. Il termine greco più specifico per uomo, *anēr,* viene utilizzato generalmente per indicare soltanto i maschi. Coerentemente con il significato più esteso di *uomo,* è significativo notare come Clemente di Alessandria, uno dei primi Padri Cristiani, vedesse la vittima di questa allegoria come la rappresentazione di «tutti noi». Allo stesso modo, l'idea che il piano di salvezza e il Vangelo di Gesù Cristo si applichino universalmente a tutti i figli di Dio è una dottrina fondamentale dei Santi degli Ultimi Giorni. In verità, siamo tutti viaggiatori, soggetti ai rischi e alle vicissitudini della vita terrena.

Scendeva. Crisostomo vedeva questa parte della storia come una rappresentazione della discesa di Adamo dal paradiso, il Giardino di Eden, in questo mondo: dalla gloria alla perdita della gloria, dalla vita alla morte. Il termine greco è *katebainen,* e il latino è *descendebat,* a indicare entrambi una reale discesa. Origene vi vedeva una trasgressione volontaria, o la caduta nel peccato individuale. Ambrogio la considerava come la caduta dell'umanità sotto l'ombra peccaminosa del peccato originale.

Alla luce del secondo Articolo di Fede, i Santi degli Ultimi Giorni tenderebbero a concordare con l'intenzionalità sottolineata da Origene, seppur non con il suo negativismo, e molto meno con la natura peccaminosa ereditata messa in evidenza da Ambrogio. Se l'uomo che scende rappresenta tutta l'umanità, allora la narrazione non è una storia di peccato, quanto, piuttosto, una rappresentazione della benefica «discesa» di tutti gli spiriti dal reame pre-terreno, in quanto tutti gli uomini e le donne scesero nel mondo, volontariamente e con uno scopo preciso, attraverso la nascita. Seguendo gli stessi passi, persino la nascita, il battesimo e la vita terrena di Cristo sono descritti come una discesa benefica, nelle Scritture, uno 'scendere giù', una «condiscendenza», o scendere giù per essere con noi (vedi 1 Nefi 11:26; 2 Nefi 4:26).

In verità, il linguaggio adoperato in Luca 10 rende implicito il fatto che l'uomo era sceso intenzionalmente, di sua spontanea volontà, ben conoscendo i rischi implicati in quel viaggio. Nella storia, nessuno costringe l'uomo a scendere verso Gerico e, qualunque sia il motivo, egli, verosimilmente, riteneva che il viaggio valesse i rischi ovvi di un simile viaggio, rischi ben noti a tutte le persone che vivevano ai tempi di Gesù.[30] Quando il viaggiatore solitario cade preda dei ladroni, questa è una parte dell'esperienza terrena che ci si aspettava di affrontare.

Da un lato, nell'interpretazione tipica moderna o secolare della parabola del Buon Samaritano, le persone, di norma, suppongono che la vittima abbia subito la propria sorte avversa senza alcuna colpa da parte sua. Dall'altro lato, nelle prime interpretazioni Cristiane, le persone supponevano che la vittima avesse, in qualche modo, peccato. Il contesto SUG del piano di salvezza offre un felice terreno di mezzo, permettendoci di vedere la sorte della vittima, quando cade preda dei ladroni, come una parte attesa, necessaria e importante delle esperienze decadute della vita terrena, senza porre troppa enfasi sugli aspetti negativi dell'ingresso nella condizione mortale e del divenire soggetti al peccato.

Da Gerusalemme. La storia descrive l'uomo scendere non da un luogo comune qualsiasi, ma da Gerusalemme. A motivo della santità della Città Santa, i primi interpreti Cristiani cercarono e trovarono prontamente un significato in questo elemento dell'allegoria. Per Crisostomo, Gerusalemme rappresentava il paradiso, o la vita e i pensieri celesti. Per Agostino, essa rappresentava «quella santa città di pace». Per Isidoro, essa non era il paradiso del Giardino di Eden sulla terra, bensì «il paradiso del cielo», e per Eligio essa rappresentava «la condizione elevata di immortalità dell'uomo», forse implicando persino l'esistenza pre-terrena dell'uomo.

I Santi degli Ultimi Giorni possono vedere in questo elemento tutti questi significati ed altri ancora, poiché la persona che scende, nella storia, può rappresentare tutta l'umanità che scende dai reami pre-terreni del cielo. Inoltre, quella persona scende da Gerusalemme, la città del sacro tempio e, dunque, dalla presenza rituale di Dio. Presumibilmente, quando la persona scende nel mondo, egli o ella è già dotata con tutte le benedizioni o le promesse ottenute da Dio o conferite alle persone in quella città o contesto del sacro tempio. Una di queste certezze può essere stata la conoscenza che Dio avrebbe provveduto, fornendo un necessario Samaritano per salvare quella persona, quando questa avrebbe incontrato gravi difficoltà lungo il sentiero della vita.

A Gerico. La persona nella storia è sulla strada che conduce a Gerico, che gli interpreti Cristiani identificarono prontamente con questo mondo, o, come disse Eligio, «questa miserevole vita». Il simbolismo è opportuno, poiché, trovandosi ad oltre 250 metri sotto il livello del mare, Gerico e gli altri insediamenti nei pressi del Mar Morto sono le città della terra edificate più in basso. Il suo clima invernale mite la fece diventare un luogo deputato ai piaceri, nel quale Erode il Grande innalzò il suo più sontuoso e lussuoso palazzo per la villeggiatura.

Da un punto di vista SUG, tuttavia, è importante notare che il viaggiatore non ha ancora raggiunto Gerico, quando viene attaccato dai ladroni. L'uomo stava scendendo la china verso Gerico, ma non era ancora arrivato molto lontano e, certamente, non era arrivato in fondo. Quando una persona comincia a cadere o a scendere sempre più in basso dalla condizione celeste, i problemi diventano sicuramente sempre più gravi. I Santi degli Ultimi Giorni potrebbero non vedere Gerico come una rappresentazione di questo mondo, quanto, piuttosto, come un'indicazione del regno teleste, o del regno di gloria più basso (oppure, persino come le tenebre di fuori), in senso ultimo, guardando a un giudizio finale futuro, o distruzione, da cui tutta l'umanità può essere salvata. L'attacco dei ladroni e l'intervento del Samaritano cambiano questo corso, e portano il viaggiatore verso una direzione migliore. [31]

S'imbatté. [Nella versione della Bibbia di Re Giacomo: «cadde» nelle mani dei ladroni *(n.d.t.)*] Questo, ovviamente, può fare riferimento alla Caduta di Adamo, ma Ambrogio ed Eligio vi scorsero anche una mancanza individuale degli uomini.

Ambrogio addossò la colpa di questa caduta all'«allontanarsi dall'incarico divino», mentre Eligio predicò che «se la persona non fosse stata gonfia di orgoglio interiormente, non sarebbe caduta tanto facilmente quando fu tentata esteriormente». Il termine greco utilizzato qui, peripiptō, significa qualcosa di più che semplicemente piptō, «cadere giù [o] cadere in pezzi», ma «incontrare», «cadere in» o «cadere in [certe circostanze], particolarmente sventure»[32]. Pertanto, è facile vedere qui un'allusione alla condizione terrena decaduta, le circostanze generali della condizione umana, oppure l'uomo naturale, così come la triste condizione peccaminosa dell'individuo: «Sì, tutti sono decaduti e perduti» (Alma 34:9), o ancora i risultati del cadere in mezzo alla compagnia sbagliata.

In ladroni. I primi autori Cristiani videro qui un riferimento al «diavolo» (Ireneo, Crisostomo), «i governatori delle tenebre» (Clemente), «poteri ostili» (l'anziano di Origene), «forse opposte o spiriti maligni o falsi insegnanti» (Origene), «angeli della notte e delle tenebre» (Ambrogio), «il diavolo e i suoi angeli» (Agostino), «angeli di tenebre» (Isidoro) o «spiriti maligni» (Eligio). I Santi degli Ultimi Giorni possono aggiungere un'altra dimensione a questa discussione, poiché questi ladri (o, piuttosto, banditi o ladroni come quelli di Gadianton), non sono ladri occasionali, bensì fuorilegge organizzati in una banda di ladroni (lēistai). Il viaggiatore non viene assalito soltanto da demoni a caso o da vari spiriti maligni, bensì da una banda di predoni della strada, un gruppo pernicioso che agisce con intento deliberato e organizzato.[33]

i quali, spogliatolo e feritolo, se ne andarono, lasciandolo mezzo morto.

Spogliatolo. I primi cristiani erano consapevoli che qui Gesù si riferiva a qualcosa di importante. Origene e Agostino vedevano nella perdita degli indumenti del viaggiatore un simbolo della perdita dell'immortalità e dell'incorruttibilità da parte dell'umanità. Crisostomo parlava della perdita della «sua veste di immortalità» o «veste di obbedienza». Ambrogio parlava, teologicamente, del viaggiatore, come «spogliato della protezione della grazia spirituale che [tutti] ricevemmo [da Dio]», mentre Eligio, psicologicamente, vide questo episodio come la perdita della «veste di innocenza».

I Santi degli Ultimi Giorni possono trovare ancora più indicativo il fatto che gli assalitori, apparentemente, vogliono gli indumenti dell'uomo. Essi spogliano (*ekdustantes*) la vittima.[34] Stranamente, i ladroni non sono interessati alla ricchezza del viaggiatore o a qualunque bene egli stesse trasportando. Nella storia, non c'è nulla che indichi che l'uomo stesse portando qualcosa (sebbene si possa supporre che egli avesse a sufficienza per le sue necessità). Per qualche motivo, non rivelato, gli assalitori sembrano particolarmente interessati all'indumento indossato dalla persona. Lo spoglio, almeno, riceve particolare attenzione. Forse, essi volevano quell'indumento non soltanto per il suo utilizzo come stoffa di per sé (come fecero i soldati che divisero gli indumenti di Gesù sul Golgota; Matteo 27:35), bensì anche per reclamarne status sociale, privilegi o poteri, in modo particolare se esso rappresentava un indumento del tempio o sacro; oppure, essi volevano negare alla persona il privilegio di indossare qualcosa di distintivo o di sacro, un fatto reminiscente della storia del mantello di Giuseppe, preso dai suoi fratelli [35] o dei giovani uomini, o soldati, che confrontarono Eliseo nei pressi di Gerico, dopo che egli ebbe ricevuto l'indumento del sacerdozio, o il mantello di Elia [36]. In ogni caso, secondo il Frammento 71 di Origene, le vesti non vengono soltanto strappate, ma anche «portate via» (*aphairesis*).

Feritolo. A questo riguardo, i primi Padri Cristiani fecero costantemente riferimento ai dolori della vita, le tribolazioni dell'anima e le afflizioni dovute ai diversi vizi e atti di disobbedienza, oppure i peccati e i vizi di questa condizione terrena, in generale. I Santi degli Ultimi Giorni concordano: il peccato e i nemici dell'anima lasciano invero ferite allo spirito (vedere Giacobbe 2:8–9), sia che questi colpi della mortalità riguardino una ribellione volontaria, oppure una trasgressione involontaria. È indicativo notare, inoltre, come i ladroni non uccidano la vittima.

Forse, questo significa che essi non hanno il potere di tentare o tormentare l'uomo al di là della sua capacità di resistere (1 Corinzi 10:13), o al di là della capacità del Signore di redimere.

Se ne andarono. Se ne andarono, semplicemente. I Padri Cristiani non offrirono alcuna riflessione sul perché o sul come loro se ne andarono. I Santi degli Ultimi Giorni potrebbero dedurre che fu comandato loro di andarsene, oppure che i ladroni furono spaventati dalla possibilità che qualcuno, più potente di loro, potesse trovarli e scoprirli nella loro malvagità e che, di conseguenza, essi scapparono a nascondersi. Crisostomo fu quello che si avvicinò di più a questa idea, suggerendo che i ladroni non abbiano ucciso la vittima poiché Dio non lo permise.

Mezzo morto. I ladroni se ne andarono, lasciando l'uomo esattamente «mezzo morto» (*hemithanatos*). In questo, Crisostomo vide una debole indicazione della protezione di Dio, supponendo, stranamente, che i ladroni volessero effettivamente uccidere il viaggiatore. Eligio trovò nella rappresentazione della condizione umana come 'mezza morta' l'idea che il diavolo può «privarci della felicità della vita immortale, ma non del nostro senso della ragione».

I Santi degli Ultimi Giorni possono trovare in questo dettaglio, tuttavia, un riferimento specifico, molto più probabile, alla prima e alla seconda morte (vedere Alma 12:31-32). La persona era caduta, divenuta soggetta al peccato e, diventando mortale, aveva sofferto la prima morte, diventando soggetto alla vita terrena. Ma il viaggiatore è soltanto mezzo morto: la seconda morte invece, la separazione permanente da Dio, poteva ancora essere evitata. L'antico Frammento 71 lasciato da Origene contiene un'idea simile: questo rappresenta «la morte di metà della nostra natura, poiché l'anima è immortale», ma questa nozione scompare dai commentari successivi.

Or, per caso, un sacerdote scendeva per quella stessa via; e veduto colui, passò oltre dal lato opposto. Così pure un levita, giunto a quel luogo e vedutolo, passò oltre dal lato opposto.

Per caso. In altre parole, l'arrivo del sacerdote Giudeo avvenne «per caso», non come risultato di una ricerca consapevole da parte sua. Questo sacerdote non sta cercando persone bisognose del suo aiuto. In termini ancora più forti, il sacerdote non si trova lì neppure per un piano divino o per intervento divino. Si trova lì soltanto «per caso» (*kata synkurian*). [37]

Un sacerdote. Tutti i primi commentatori Cristiani vedevano il sacerdote come simbolo della legge mosaica (Origene), a Mosè stesso (Crisostomo) o al sacerdozio dell'Antico Testamento (Agostino), che non aveva il potere di portare alla salvezza. Ai tempi del Nuovo Testamento, i sacerdoti a Gerusalemme erano un clero aristocratico che amministrava gli affari del tempio. Molti dei capi sacerdoti erano Sadducei, molto favorevoli all'Ellenismo e alle autorità Romane. La storia di Gesù non specifica se il sacerdote (*iereus)* sia un capo sacerdote o uno dei 7200 normali sacerdoti che facevano a turno, settimanalmente e giornalmente, nel servire nel tempio.[38] Poiché questo personaggio viene lasciato piuttosto indefinito, egli può indicare un qualunque capo sacerdote o dirigente religioso, inclusi quelli dei templi pagani o delle chiese Gentili, che svolge qualsiasi ordinanza o insegna al popolo qualsiasi dottrina degli uomini che non abbia il potere di portare le persone alla vita eterna.

Un levita. Origene e Crisostomo affermano costantemente che il Levita rappresenta il «discorso profetico» o «il corpo dei profeti successivi a Mosè». In altre parole, per questi primi commentatori, il sacerdote ed il Levita rappresentavano la legge e i profeti dell'Antico Testamento, che Gesù venne a adempiere (Matteo 5:17). Questa idea è in armonia con il messaggio etico del Buon Samaritano, poiché fare gli altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi costituisce «la legge ed i profeti» (Matteo 7:12).

Tuttavia, associare i Leviti esclusivamente ai profeti sembra un collegamento improbabile per il pubblico di Gesù. I Leviti erano una classe inferiore di sacerdoti, relegati a incarichi e doveri minori all'interno del tempio. Se erano fortunati, servivano come musici e cantanti; altrimenti, «pulivano i porticati e quelle parti dell'area del Tempio all'aria aperta», oppure servivano come polizia «per prevenire a qualsiasi persona non autorizzata [come un Gentile] di porre piede [nel Tempio], intenzionalmente o involontariamente».[39] È interessante notare che, sebbene i Leviti non avessero accesso all'altare, uno dei loro compiti ausiliari era «aiutare il sacerdote a indossare e togliere le sue vesti… Questi spogliavano quelli delle loro vesti»[40]. Quest'ultima azione fu ascritta da Gesù ai ladroni.

Nonostante questo, nella storia di Gesù, almeno questo sacerdote Levita inferiore fa qualcosa in più del sacerdote aristocratico che arriva per primo. Il comune Levita «giunse» e vide, mentre il sacerdote guarda a distanza o considera poco il problema. Forse, il Levita desidera aiutare, ma si considera troppo poco importante e, ancor più del sacerdote, questo funzionario Aaronico manca del pieno potere o dell'autorità per salvare la persona morente. Comunque, per lo meno, questo comune servitore nel Casato di Israele si avvicina di più dell'aristocratico sacerdote. Alla fine, tuttavia, anche il Levita guarda oltre e passa dall'altra parte.

[In conclusione, per la loro concezione, il problema non era che i detentori del Sacerdozio nell'Antico Testamento non volessero aiutare l'uomo caduto, ma che la legge di Mosè non aveva il potere di salvarlo. In effetti, la legge mosaica era solo un simbolo dell'Espiazione che doveva ancora venire e non la Sua piena efficacia (vedere Mosia 3:15–17)].

Vedutolo. È indicativo notare come il sacerdote rimanga a una certa distanza, mentre il Levita, che sembra avvicinarsi di più, si allontani immediatamente. Essi sono, apparentemente, incapaci di aiutare l'uomo nella loro situazione del momento, forse per diversi motivi. Il punto è che essi sono incapaci, o impreparati, per prestare aiuto, tanto quanto non sono disposti a farlo. La parabola non fornisce alcun motivo per cui non prestano aiuto. Essi «videro», ma non agirono, forse un'allusione al fatto che alcuni dei Giudei erano accecati dal «guardare al di là del segno» (Giacobbe 4:14), in quanto prevedevano e attendevano la venuta del Messia, ma poi non Lo ricevettero, né agirono come Egli avrebbe agito.

Pass[arono] oltre. Crisostomo suggerì che il sacerdote e il Levita non poterono aiutare in quanto condividevano la condizione decaduta, ma potrebbero esserci altri motivi. Il sacerdote e il Levita non attraversano la strada per avvicinarsi di più al viaggiatore, ma restano sul lato opposto (*antiparêlthen*). Questo elemento mette in evidenza il fatto che essi non cambieranno, né si convertiranno al Vangelo, ma rimarranno lungo il loro sentiero Mosaico.

Ma un Samaritano che era in viaggio giunse presso a lui; e, vedutolo, n'ebbe pietà; e accostatosi, fasciò le sue piaghe, versandovi sopra dell'olio e del vino

Il Samaritano. In tutti i casi, i primi Cristiani videro il buon Samaritano come Cristo stesso (Ireneo), «il guardiano delle nostre anime» (Crisostomo), «il guardiano» (Origene), «il buon pastore» (Agostino), o «il Signore e Salvatore» (Eligio). Crisostomo suggerisce che un Samaritano raffigura in modo appropriato il Cristo «poiché come un Samaritano non proviene dalla Giudea, così Cristo non è di questo mondo». I lettori moderni, per la maggior parte, hanno perduto questo chiaro punto di vista.

Questa associazione, tuttavia, è probabilmente l'elemento emblematico più forte della storia. Questa «interpretazione Cristologica», come la definisce Monselewski, è prontamente riconosciuta da diversi commentatori e teologi eruditi, anche se essi non estendono l'interpretazione allegorica fino a includervi ulteriori elementi.[41]

Gli ascoltatori di Gesù a Gerusalemme potrebbero benissimo aver riconosciuto nel Samaritano di Gesù un riferimento del Salvatore a Se stesso. Heinrich Zimmermann promuove persino l'ipotesi che la storia di Gesù abbia avuto origine proprio da un avvenimento reale della vita di Gesù stesso. [42]

Un sostegno scritturale all'importanza di questa identificazione di Gesù con il Samaritano ci viene dal Vangelo di Giovanni, quando alcuni Giudei a Gerusalemme respinsero Gesù con l'insulto: «Non diciam noi bene che sei un samaritano e che hai un demonio?» (Giovanni 8:48). Dal momento che Nazareth si trova in fondo alla vallata a Nord della Samaria, e poiché i Giudei, in generale, avevano un'opinione di Nazaret tanto bassa quanta ne avevano della Samaria (Giovanni 1:46), le due località potevano facilmente essere assimilate geograficamente e culturalmente.

La dottrina dei Santi degli Ultimi Giorni si trova molto d'accordo con questa nozione, poiché proprio come i Samaritani venivano considerati la feccia dell'umanità, similmente era stato profetizzato che il Messia sarebbe stato «disprezzato e abbandonato dagli uomini» e senza «stima alcuna» (vedere Isaia 53:3). Pertanto, l'idea del più umile dei disprezzati si adatta al ruolo di Cristo, il Quale dovette scendere al di sotto di tutte le cose per redimere l'umanità dalla morte e dall'inferno (vedere DeA 122:8; cfr. Alma 7:12).

Inoltre, sapendo che l'intenzione di Gesù era che la storia motivasse gli ascoltatori ad andare «e fa[re]… il simigliante» (Luca 10:37), i Santi degli Ultimi Giorni s'identificheranno con il Samaritano, che desidera andare e fare come Egli fece, non soltanto provvedere alle necessità di chi ha sofferto disavventure, ma anche diventare «liberatori… sul Monte Sion» (Abdia 1:21) e aiutare a realizzare l'opera di Dio, cioè «l'immortalità e la vita eterna dell'uomo» (Mosè 1:39). Facendo come il Samaritano, ci uniamo a Lui in un ruolo cruciale, quali Suoi colleghi, nel portare a compimento l'opera di salvezza e di esaltazione. Questo rapporto tra Cristo e i Suoi discepoli è descritto in due altri detti del Salvatore: «Io son la vite, voi siete i tralci» e «Come il tralcio non può da sé dar frutto se non rimane nella vite, così neppur voi, se non dimorate in me» (Giovanni 15:5, 4). Allo stesso modo, senza tralci, la vite non porta frutto.

Inoltre, com'è stato spiegato in maggior dettaglio da Birger Gerhardsson e altri, la parabola del Buon Samaritano in Luca 10 condivide molti paralleli etici e religiosi con il discorso sul Buon Pastore in Giovanni 10:1-18.[43] In entrambi i casi, il Buon Pastore, o il Buon Samaritano, salva il Suo gregge dai ladroni (Giovanni 10:8) e non si allontana dal proprio dovere, come fanno i mercenari (Giovanni 10:13), il sacerdote e il Levita. Forse, ancora più diretto potrebbe essere il dettaglio linguistico di collegamento secondo cui il termine ebraico «che più assomiglia al nome Samaritano» (in ebraico *Shomeroni*) è, secondo Gerhardsson, il termine *shamar,* che significa non soltanto guardiano «nel senso generale del termine guardiano, ma anche, occasionalmente, nel senso speciale di *pastore*» (come in 1 Samuele 17:20, *nella Versione di Re Giacomo; N.d.T.*). Il verbo *shamar* significa «mantenere, osservare, preservare, sostenere, aiutare o curare»,[44] e «viene spesso utilizzato come [una] designazione di Dio e del Suo Unto», rendendo ancora più stretto il collegamento linguistico tra Gesù, il Buon Samaritano, il Buon Pastore, e Dio.[45] Ovviamente, non si deve spingere questo legame linguistico troppo in là, ma queste somiglianze etimologiche furono molto influenti nella mente della maggior parte dei primi interpreti Cristiani (Origene, Ambrogio, Agostino, Isidoro).

Che era in viaggio. Dal testo, sembrerebbe che il Samaritano (che rappresenta Cristo o i Suoi emulatori) fosse intenzionalmente alla ricerca di chi aveva bisogno di aiuto. Origene, in particolare, prese nota di questa prospettiva e delle sue implicazioni teologiche, cioè che «egli si accostò con l'intenzione di salvare e occuparsi del moribondo».

Il testo del Nuovo Testamento chiarisce che gli altri vennero «per caso», ma affermando che il Samaritano «giunse presso a lui», il testo non dà l'impressione che il suo arrivo fosse casuale o dovuto a una coincidenza. La sua condotta è descritta come più deliberata. «Vedutolo» (*idōn*), il Samaritano vede con i suoi occhi, ma comprende anche la situazione con il suo cuore. Il Salvatore venne volontariamente «per portare la redenzione al mondo» (3 Nefi 9:21).

Compassione. Questa è una delle parole più importanti della storia. Essa ci parla del puro amore di Cristo. I primi autori Cristiani non videro grande necessità di commentare in modo specifico riguardo alla compassione di Cristo, forse dandone l'importanza per scontata.

I Santi degli Ultimi Giorni, tuttavia, vorranno riflettere più a fondo riguardo a questo contesto, relativo al puro amore di Cristo che ogni discepolo dovrebbe coltivare (Moroni 7:47) e anche riguardo alla profonda simpatia che il Salvatore prova per il peccatore nel bisogno, e non soltanto riguardo all'infelicità del cuore (*misericordia),* che divenne il sentimento principale provato in questa storia, a causa del termine latino utilizzato regolarmente per tradurre il termine greco indicante la compassione. Il termine greco significa letteralmente che le sue viscere sono mosse da profonda, intima compassione (*esplangchnistē; splangchnon* significa parti interne, viscere; cfr. Alma 7:12).

Questo termine greco viene utilizzato altrove, nel Nuovo Testamento, soltanto in espressioni che descrivono il sublime sentimento della misericordia di Dio o di Cristo. Come è ben noto, «al di fuori delle parabole originali di Gesù, non c'è alcun esempio in cui questo termine sia utilizzato riguardo agli uomini».[46] Pertanto, Daniélou sostiene correttamente che questo termine viene utilizzato nella Bibbia come un indicatore teologico distintivo, facente esclusivamente riferimento all'«amore di Dio» o alla «compassione divina», rafforzando ulteriormente l'identificazione allegorica del Samaritano come Dio o Cristo. [47] questo termine compare in modo preminente in due altre parabole del Nuovo Testamento: nella parabola del servitore spietato, in cui il signore (che rappresenta chiaramente Dio) fu «mosso a compassione» (Matteo 18:27) e in quella del Figliuol Prodigo, nella quale il padre (che anche qui rappresenta Dio) vide il figlio ritornare e «fu mosso a compassione, e corse, e gli si gettò al collo, e lo baciò» (Luca 15:20). Allo stesso modo, il Samaritano rappresenta Cristo quale Dio compassionevole, che soffrì affinché «le sue viscere possano essere piene di misericordia, secondo la carne, affinché egli possa conoscere, secondo la carne, come soccorrere il suo popolo» (Alma 7:12).

Accostatosi. Il viaggiatore ferito non può muoversi, ma Cristo giunge in soccorso nel suo momento di maggior bisogno. Egli accorre al fianco di coloro che soffrono e giunge in loro aiuto. Senza il Suo aiuto, le persone non possono guarire e la vittima non può muoversi, andando avanti.

Fasciò le sue piaghe. Per Clemente, l'amore, la fede e la speranza sono «legami… di salvezza che non possono essere sciolti». Per Crisostomo, «le fasce sono gli insegnamenti di Cristo», oppure i legacci di Satana e la liberazione dell'uomo. Per Ambrogio, Cristo lega il peccatore «con una regola più severa». Per Agostino, il Signore impedisce al viaggiatore di compiere ulteriori peccati. Isidoro sostenne che il Samaritano «curò la razza umana dalle ferite del peccato», mentre Eligio riteneva che il Samaritano «legasse le sue ferite dicendogli, allo stesso tempo, di pentirsi». In modo interessante, Origene affermò che il Samaritano, apparentemente, giunse preparato: «Aveva delle fasce, dell'olio e del vino con sé»

I Santi degli Ultimi Giorni comprenderanno che la persona penitente è legata al Signore attraverso le alleanze (vedere Dottrina e Alleanze 35:24; 43:9), e potrebbero trovare significati aggiuntivi nel processo del legame, piuttosto che nel possibile significato simbolico del tessuto di tali fasce. Come nel caso di Isacco, che fu legato, l'anima che riceve è preparata a essere legata, a sacrificare tutto per il Signore.

Anche l'anima è legata al Signore tramite alleanza, e le ferite sono rimesse insieme con delle fasce nuove. Inquantoché i ladroni hanno tolto la veste del viaggiatore, lasciandolo nudo, il Samaritano comincia il processo di riedificazione della protezione spirituale della vittima, fasciandone le ferite, fascia[ndo] chi ha il cuore spezzato» (DeA 138:42).

Olio. Un balsamo di olio d'oliva sarebbe stato molto lenitivo. Mentre la maggior parte dei primi scrittori Cristiani vedeva qui soltanto un simbolo della parola consolatrice di Cristo, parole di buon augurio o di remissione, Crisostomo ci vide una «santa unzione», che potrebbe riferirsi a diverse ordinanze o benedizioni del sacerdozio: la guarigione dei malati (Salmi 2:2; 18:50; 20:6), l'uso di olio consacrato per guarire gli infermi (Giacomo 5:14), il dono dello Spirito Santo (spesso simboleggiato dall'unzione con olio di oliva),[48] o l'unzione finale di una persona a re o regina.[49] Nell'antica Israele, i re erano unti con olio d'oliva. Anche i nomi Cristo e Messia significano «l'unto» e, di conseguenza, la figura di Cristo dona all'anima bisognosa ciò che fa parte della Sua essenza stessa. I Santi degli Ultimi Giorni riconoscono l'importanza di essere unti in preparazione al ricevimento delle benedizioni della vita eterna, e gli studiosi SUG trovano interessante che «sia nelle Scritture che nell'antica tradizione Cristiana, l'olio d'oliva è un simbolo dello Spirito Santo. Questo è dovuto al fatto che lo Spirito Santo fornisce un nutrimento, un'illuminazione e un conforto spirituali, così come l'olio d'oliva, nell'antico Medio Oriente, era utilizzato come alimento, per dare luce e per ungere». [50]

Vino. Il Samaritano versò (epicheōn) anche del vino sulla ferita aperta, per nettarla e disinfettarla. Secondo alcuni dei Padri, questo vino rappresentava il mistero della fede (Crisostomo), la dottrina o parola di Dio (Origene) o l'esortazione a sforzarsi con il più grande fervore dell'anima (Agostino, Eligio). Tuttavia, altri furono pronti a indicare il fatto che il vino è «qualcosa di pungente» (Origene), poiché Dio «punge le nostre ferite con una dichiarazione di giudizio» (Ambrogio).

Le prime interpretazioni Cristiane associano questo vino al sangue di Cristo, «il sangue della vigna di Davide» (Clemente), un'idea con cui i Santi degli Ultimi Giorni concorderanno prontamente, essendo simboleggiato dal sacramento (vedere Matteo 26:27; 3 Nefi 18:8–11). Il sangue redentore di Cristo, simboleggiato nell'amministrazione del sacramento, purifica il corpo e l'anima. L'amministrazione del vino, che pulisce e purifica il corpo e rinnova l'alleanza del battesimo, rappresenta in modo possente il sangue espiatorio di Cristo. Di conseguenza, il Buon Samaritano porta non solo un aiuto fisico, ma anche i principi e le ordinanze di salvezza del Vangelo. Questo vino espiatorio può bruciare all'inizio, ma di lì a poco il suo effetto produce la guarigione e la purezza, che diventa lenitiva e che conforta.

Poi lo mise sulla propria cavalcatura, lo menò ad un albergo e si prese cura di lui.



Fig. 11. Il servizio compassionevole del Samaritano. Illustrazione di Rudolf Schäfer, da un'edizione tedesca del 1929 della Bibbia pubblicata a Stoccarda.

Lo mise sulla propria cavalcatura. I primi Padri videro subito in questa frase un riferimento al corpo stesso di Cristo, il quale, adempiendo la profezia, porta le nostre infermità (vedere Matteo 8:17, che cita Isaia 53:4; Alma 7:11). Agostino disse che essere messi sull'animale significa «credere nell'incarnazione di Cristo», poiché Cristo portò i nostri peccati e soffrì per noi nella carne. Sicuramente, Cristo ci porta verso la salvezza. L'allegoria, tuttavia, non dice che il Samaritano ci porta sulla propria schiena, o carne. La storia dice che la vittima viene posta sull'animale del Samaritano, che potrebbe rappresentare il giogo di Cristo o qualche altra espressione del Suo potere, come il sacerdozio, i missionari o altri agenti attraverso i quali Cristo serve nel portare le persone all'interno della Chiesa. Sebbene il testo non specifichi di quale tipo di animale si tratti, potrebbe trattarsi, probabilmente, di un asino, prefigurando una condivisione dell'animale su cui il Signore fece il Suo ingresso trionfale, con Cristo che permette a ogni persona che Egli salva di cavalcare allo stesso modo del re.

Albergo. Per gli antichi Cristiani questo elemento simboleggiava sicuramente «la Chiesa», «la santa Chiesa» o «la Chiesa universale» di Dio. Nella sua traduzione latina dell'omelia di Origene contenente le parole di «uno degli anziani», Gerolamo aggiunge un riferimento alla «stalla», ma l'albergo (*katalumē*) di Luca 2:7, cioè una «stanza per gli ospiti», non deve essere confuso on l'albergo (*pandocheion*) di Luca 10:34, che significa una «casa pubblica». È interessante notare come la storia non indichi in alcun modo la localizzazione dell'albergo o il luogo in cui i ladroni attaccano; pertanto, il Samaritano potrebbe aver riportato la vittima lungo la strada per Gerusalemme, cominciando la sua ascesa, o ritorno, verso la condizione santa.

Le idee di un albergo lungo la strada, di un rifugio pubblico o di un ospedale, tutte implicite qui, offrono simboli importanti della Chiesa di Cristo. Non si tratta della destinazione celeste, ma di un aiuto necessario per aiutare i viaggiatori a raggiungere la loro casa celeste. Coloro che sono ospitati nell'albergo ricevono cure temporanee, e coloro che vi lavorano si aspettano che il Samaritano ritorni, forse con altre vittime bisognose delle loro cure.



Si prese cura di lui. Cristo rimase con l'uomo ferito e si prese cura di lui personalmente la prima notte. Il Signore non affida sbrigativamente l'uomo percosso all'albergatore, ma si ferma con lui durante le ore più buie. Come commentò Origene, Gesù si cura di chi è ferito «non soltanto mentre fa giorno, ma anche durante la notte. Egli dedica a lui tutta la Sua attenzione e il Suo operato».

E il giorno dopo, tratti fuori due denari, li diede all'oste e gli disse: prenditi cura di lui, e tutto ciò che spenderai di più, quando tornerò in su, te lo renderò.

Il giorno dopo. Crisostomo suppose che questo facesse riferimento a un tempo successivo a questa vita, «dopo la santa risurrezione», ma Ambrogio e Agostino videro qui una profezia di Gesù, secondo cui Egli sarebbe risorto, che Egli sarebbe ritornato dopo la Pasqua o «dopo la resurrezione del Signore». In altre parole, Cristo continuò il Suo ministero personalmente tra i discepoli per un breve periodo, per un giorno e durante quella notte, ma, «il giorno dopo», quando se ne andò (cioè dopo la Sua morte, risurrezione e ascensione), Egli lasciò il viaggiatore alle cure della Chiesa. Per i Santi degli Ultimi Giorni, tuttavia, il sorgere di un nuovo giorno nella vita della vittima soccorsa si collega naturalmente all'inizio della nuova vita del convertito, illuminata dalla vera luce.

Due denari. Sin dall'inizio, Ireneo, Origene e l'anziano videro queste monete (che riportavano l'effigie di Cesare) come simboli di Dio Padre e di Suo Figlio, essendo l'Uno a immagine precisa dell'altro (Ebrei 1:1-3). Crisostomo e Ambrogio, tuttavia, videro qui un riferimento alle Scritture, particolarmente all'Antico e al Nuovo Testamento, mentre Agostino le identificò con «le due istruzioni sulla carità», o l'amore (Luca 10:27). Si potrebbe suggerire che le monete possono anche rappresentare, nei tempi moderni, i due sacerdozi o due testimoni qualsiasi della verità.

Poiché le due monete (*denaria)* rappresentavano la paga di due giorni di lavoro, esse possono anche simboleggiare il prendere adeguati provvedimenti per le necessità della persona, tramite l'amministrazione della Chiesa. Se Gesù sta dicendo: «Ti pagherò due giornate di lavoro», allora potrebbe anche implicare che Egli ritornerà il terzo giorno. [51]

Inoltre, la somma di denaro descritta qui non fu scelta in modo arbitrario, probabilmente. Due denaria, o un mezzo shekel, era la somma che ciascun Giudeo doveva pagare come tassa annuale per il tempio.[52] Versando questa somma, il Samaritano potrebbe voler dire, simbolicamente, che Egli ha ora pagato quell'obbligo per il viaggiatore sventurato, fornendogli i mezzi per potersi trovare a proprio agio nella casa del Signore.

L'oste. Crisostomo e Agostino videro l'oste come Paolo, ma Isidoro suggerì che egli poteva rappresentare tutti gli Apostoli, o i loro successori che predicavano il Vangelo. Se l'albergo si riferisce alla Chiesa in generale, nondimeno, l'oste potrebbe rappresentare qualunque dirigente che si assuma la responsabilità di nutrire e ritenere tutte le anime soccorse e redente.



Quando tornerò. La figura che rappresenta Cristo promette apertamente di ritornare, un'allusione diretta alla seconda venuta di Cristo (secondo l'anziano non nominato e Crisostomo), o al giorno del giudizio (Ambrogio). Come nota Daniélou, il termine greco *epanerchestai* è lo stesso termine che appare soltanto in un altro passo del Nuovo Testamento, in Luca 19:15, dove si riferisce chiaramente al tempo in cui Cristo verrà nuovamente per giudicare chi ha fatto cosa con i talenti, o il danaro, affidatogli. Questi due casi di utilizzo di *epanerchomai* sono gli unici tali nel Nuovo Testamento, rafforzando così marcatamente questo elemento escatologico nell'allegoria del Buon Samaritano.[53]

Renderò o ricompenserò. Alla fine, l'oste riceve la promessa che Cristo coprirà tutti i costi, «tutto ciò che spenderai». La radice del termine greco *prosdapanaō* significa non solo «spendere», ma implica anche «spendere liberamente», fino a stancarsi o esaurirsi, addirittura.54 L'aspettativa è che i responsabili della Chiesa si sforzino al massimo nello svolgere le proprie responsabilità, e che il Signore li ricompenserà nel giorno del giudizio.

Oltre a ciò, il testo del Nuovo Testamento implica qualcosa di più del semplice fatto che il Samaritano rimborserà l'oste al suo ritorno. Egli «ricompenserà» (*apodidomai*) il lavoratore generosamente e appropriatamente. Sebbene il termine *apodidomai* possa significare semplicemente ripagare un debito (come in Matteo 18:25-34), questa è anche la parola utilizzata in Matteo 6:4, 18, parlando delle grandi ricompense di Dio per i giusti (egli «te ne darà la ricompensa»), e in Matteo 16:27 («renderà a ciascuno secondo l'opera sua»), così come in Luca 19:8 («gli rendo il quadruplo»). Pertanto, l'oste ha la rassicurazione che, eternamente, il suo sforzo varrà la pena. Crisostomo, dunque, vide l'impegno del Samaritano come una promessa a conferire una «corona di giustizia» e un «pagamento degno del suo lavoro».

Di conseguenza, questo elemento finale e importante della storia dona l'assicurazione che tutti coloro che compiono la volontà del Signore riceveranno una giusta e generosa ricompensa nel giorno del giudizio (cfr. Matteo 25:40), basata, come disse Ireneo, «sull'aumento che abbiamo prodotto».

Forse, più di qualsiasi altro elemento nella storia, questa promessa del Samaritano di pagare all'oste qualunque costo eventuale, praticamente un assegno in bianco in mano all'oste, ha tormentato i commentatori moderni che considerano soltanto l'aspetto realistico di questo racconto. Chi mai, nel I secolo, in possesso delle sue facoltà, si prenderebbe un tale illimitato impegno verso un albergatore sconosciuto, considerando soprattutto che gli osti erano considerati spesso poco rispettabili? Quando, però, la storia viene compresa nel suo significato allegorico, diventa chiaro che, quando il Samaritano (Cristo) fa questa promessa e conferisce all'oste il suo incarico, essi si conoscono e si fidano già reciprocamente.[55] In caso contrario, la conclusione della parabola zoppica vistosamente, poiché, per quale motivo l'oste dovrebbe esaurire le proprie risorse in favore della vittima, se non conoscesse già il Samaritano e non si fidasse di lui?

TAVOLA 1. Riassunto delle allegorizzazioni Patristiche e dei simboli e prefigurazioni SUG di Luca 10

LUCA 10	ALLEGORIZZAZIONI PATRISTICHE	SIMBOLI E PREFIGURAZIONI SUG
UN UOMO	Adamo	Tutta l'umanità
SCESE	Lasciò il paradiso	Lascia l'esistenza pre-terrena
DA GERUSALEMME	Un luogo celeste	Presenza di Dio
A GERICO	Il mondo	Un mondo teleste
S'IMBATTÉ	Errare, orgoglio	Stato decaduto, peccati
IN LADRONI	Satana, forze del male	Satana, prove attese
SPOGLIATOLO	Perdere l'immortalità	Spogliare dell'autorità, garment
FERITOLO	Effetti della disobbedienza e del peccato	Colpi della mortalità
SE NE ANDARONO	Dio non permise di più	Costretti ad andarsene
LASCIANDOLO MEZZO MORTO	L'anima è immortale	Due morti
PER CASO	N/A	Non il piano divino originale
UN SACERDOTE E UN LEVITA	Legge e profeti	Coloro che detengono un'autorità parziale
PASSARONO	Non potevano aiutare	Privi del potere superiore per salvare
SAMARITANO	Cristo, guardiano	Cristo, il più umile e disprezzato
VEDUTOLO	N/A	Lo conosceva e vede tutti
N'EBBE PIETÀ	Misericordia	Puro amore di Cristo
ACCOSTATOSI	Essere vicini	Lo soccorse nel bisogno
FASCIÒ	Insegnamenti, norme	Legame, alleanza
VERSANDOVI	N/A	Ricoprire di attenzioni e riempire
OLIO	Linimento, speranza	Guarigione, unzione, Spirito Santo
VINO	Rimprovero pungente	Sangue espiatorio
SULLA PROPRIA CAVALCATURA	Corpo di Cristo	Con un aiuto, soccorso trionfale
ALBERGO	La Chiesa	Chiesa, ma non una destinazione finale
SI PRESE CURA	La Chiesa accetta tutti	Gesù si cura personalmente di tutti
IL GIORNO DOPO	Dopo la resurrezione	Sorgere di un nuovo giorno, rinascita
DUE DENARI	Padre e Figlio, due Testamenti	Due giorni, tassa annuale per il tempio
L'OSTE	Apostoli, Paolo	Qualsiasi dirigente della Chiesa
QUANDO TORNERÒ	Seconda Venuta	Seconda Venuta
RENDERÒ	Ricompensa appropriata	Coprirà tutti i costi, ricompenserà adeguatamente

Pertanto, la storia del Buon Samaritano funziona molto bene come allegoria estesa del piano di salvezza. Tutti i suoi elementi rientrano con pieno significato in un'allegoria della caduta e redenzione dell'umanità, includendo molte allusioni a elementi simbolici divini, sacri, sacramentali, ecclesiastici ed escatologici. Specialmente da un punto di vista di Santi degli Ultimi Giorni, questa interpretazione fornisce una lettura forte del testo. In termini di completezza, intuizioni e visione, questa potrebbe essere l'interpretazione migliore.

Anche al di là degli elementi riconosciuti dai primi commentatori Cristiani, i seguenti fattori presentano un significato maggiore per i Santi degli Ultimi Giorni: l'universalità di tutte le persone che scendono dal mondo pre-terreno su questa terra, il simbolismo del sacro tempio di Gerusalemme, lo spoglio dell'indumento, il riferimento implicito alla prima e alla seconda morte nel fatto che l'uomo fosse mezzo morto, i limiti del Sacerdozio di Aaronne, o inferiore, il puro amore e la condiscendenza soccorritrice di Cristo, l'unzione con olio, il lavaggio dei peccati tramite il sangue del Salvatore, il ruolo necessario della Chiesa nel prestare assistenza all'opera di salvezza, e il prospetto che ogni fedele servo del Signore può e deve andare e fare come il Salvatore stesso, nel portare a compimento la vita eterna di tutta l'umanità.

Domande e ulteriori riflessioni

Riflettere sulle implicazioni di questa interpretazione allegorica del Buon Samaritano suscita diverse domande di varia natura, che richiedono un'ulteriore esplorazione. In ciascun caso, le ricerche aggiuntive gettano una luce positiva su questa interessante e, credo, importante comprensione di questa storia, una delle storie più significative e influenti mai create e raccontate dal Salvatore. Lo scopo delle sezioni rimanenti di questo articolo non è soltanto quello di legittimare questa interpretazione allegorica, bensì, soprattutto, di esplorarne alcune delle implicazioni interessanti.

La perdita dell'approccio allegorico

Dopo aver appreso l'ampio disegno allegorico del Buon Samaritano, ci si potrebbe chiedere: Perché la gente non ha sentito parlare di più e prima dell'antico approccio Cristiano al Buon Samaritano? Quando perse la storia del Buon Samaritano il suo primario significato allegorico? Vedendola come un'allegoria dell'intero piano di salvezza, la storia svela una gamma del tutto nuova di possenti significati. Quando e come questa comprensione andò perduta?

È chiaro che l'interpretazione allegorica rimase la prospettiva dominante di questo passo del Nuovo Testamento almeno fino al Medioevo, come evidenziato dalle vetrate di numerose cattedrali europee. Persino nella Riforma Protestante, questa interpretazione allegorica o Cristologica rimase il punto di vista fondamentale.56 Essa era tanto radicata che persino Martin Lutero mantenne tutti gli elementi fondamentali della tradizionale interpretazione allegorica. Poiché egli rifiutava l'efficacia dei sacramenti Cattolici in quanto portatori della salvezza dell'umanità, Lutero fece qualche correzione, vedendo l'olio e il vino semplicemente come «il Vangelo» e l'animale del Samaritano come «la croce». Pertanto, nel suo sermone, tenuto il 22 agosto 1529, Lutero rielaborò ciascun elemento della parabola, commentando in senso allegorico aspetti quali l'amore di Dio, il Samaritano come immagine di Cristo, i ladroni come il diavolo, la sofferenza della vittima come l'impotenza dell'umanità e l'albergo come la Chiesa Cristiana.[57]

Il sorgere dell'Umanesimo, dello scolasticismo, dell'individualismo, della scienza e del secolarismo durante l'Illuminismo, unito alla posizione fortemente anti-allegorica di Calvino [58] e rafforzato dal dominante approccio storico alle Scritture, preferito nel XIX e nel XX secolo, diminuirono infine la tendenza degli studiosi a vedere in questo testo molto più di una semplice ingiunzione a essere gentili con tutti [59] e una critica alla religione organizzata che non ha il potere di beneficare l'umanità. [60] Nel XVIII e nel XIX secolo, «l'interpretazione Cristologica sparì quasi completamente». [61]

Come afferma Leslie Barnard: «Il grande studioso tedesco Von Harnack descrisse [l'allegorizzazione] come una specie di 'alchimia biblica'», ma Barnard ha ragione, quando sostiene che tale opinione è «eccessivamente facile». [62] Con Barnard, coloro che apprezzano l'identificazione di livelli multipli di significato nelle parole di Gesù e che riconoscono il fatto che la parabola del Buon Samaritano non deve necessariamente avere «un significato unico, originale e semplice agli occhi di Gesù» possono giustamente lamentare la perdita della tendenza originale a considerare questa parabola come un'allegoria o una tipologia.[63] Sfortunatamente, questo approccio è stato di gran lunga sopraffatto, recentemente, dagli approcci storico-critici o sociologici, preferiti oggi negli studi biblici moderni.

I punti di forza e le debolezze degli approcci storici

In che modo gli studiosi biblici moderni si sono avvicinati alla storia del Buon Samaritano? Dove incentrano la loro attenzione? La maggior parte degli esegeti moderni si sono concentrati su aspetti storici, nello sforzo di spiegare il significato dei dettagli della storia nella vita reale. Sono stati pubblicati importanti studi, ad esempio, sui seguenti argomenti:

1. L'animosità che esisteva tra Giudei e Samaritani ai tempi di Gesù. [64]
2. I dibattiti rabbinici ai tempi di Gesù sul significato della legge biblica sull'amare il prossimo. [65]
3. I detti ebraici relativi alla priorità della misericordia (chēsedh) sulla legge o il sacrificio, commentando particolarmente Osea 6:6: « Poiché io amo la pietà e non i sacrifizi». [66]
4. Le leggi di purezza rituale che potrebbero aver impedito a un sacerdote Giudeo o al Levita di aiutare il viaggiatore ferito. [67]
5. «L'apostasia dei capi religiosi Giudei» nell'Ebraismo del I secolo. [68]
6. L'infestazione di ladroni che rendeva pericoloso per le persone viaggiare da Gerusalemme a Gerico, oppure nelle campagne collinose o nei wadi del deserto, ai tempi di Gesù. [69]
7. L'illegalità di importare olio dalla Samaria alla Giudea. [70]
8. Le condizioni di sporcizia e pericolosità degli alberghi al margine della strada nel mondo antico. [71]
9. Lo status commerciale dei debiti in cui si incorreva presso gli alberghi pubblici a quel tempo. [72]

Partendo da questi elementi informativi di sfondo, la maggior parte di questi commentatori hanno cercato di intensificare il messaggio etico centrale della parabola. Ad esempio, l'odio tra Giudei e Samaritani può servire a enfatizzare la vergogna del non mostrare gentilezza verso chiunque si trovi nel bisogno, persino nel caso in cui la persona bisognosa non rientri nel proprio gruppo religioso o sociale. Vili cavilli riguardanti la profanazione del sangue o dei cadaveri possono essere utilizzati per accentuare l'idea che le azioni caritatevoli sono più importanti della purezza sacerdotale. [73]

Ovviamente, altri approcci sono stati presi da interpreti moderni. Alcuni hanno applicato un'analisi delle reazioni dei lettori o del pubblico alla storia,[74] e altri hanno impiegato il criticismo redazionale, il criticismo letterario o il criticismo testuale - linguistico.[75] Per la maggior parte, ha predominato l'interesse per i fattori storici.

Per quanto questi dettagli storici possano essere interessanti e istruttivi, spesso essi sono contrari alla semplice lettura etica della parabola, tantomeno al suo significato allegorico complessivo.

Ad esempio, sebbene potesse essere difficile per un Giudeo ammettere che un Samaritano era stato il prossimo dell'uomo ferito, noi non sappiamo nulla riguardo all'appartenenza etnica o all'occupazione del ferito stesso. A dispetto del fatto che alcuni commentatori abbiamo semplicemente affermato che «colui che viene derubato e ferito è un Giudeo»[76], e che altri siano stati tanto coraggiosi da immaginarsi che egli fosse un mercante Giudeo «notoriamente disonesto», il cui stile di vita itinerante gli impedisce di osservare «persino le leggi più semplici relative alla preparazione del cibo e alla purezza»[77], sulla base di tutto ciò che ci viene detto nel testo l'uomo lasciato mezzo morto potrebbe essere stato un Samaritano, un Gentile o un Giudeo devoto. La sua identità non viene svelata. Senza conoscere la sua vera identità, sappiamo poco riguardo alla natura sociale della compassione del Samaritano. Pertanto, le informazioni storiche relative ad aspetti quali l'ostilità tra Giudei e Samaritani, l'illegalità di importare olio dalla Samaria in Giudea, la necessità di mostrare misericordia agli stranieri,[78] o il problema della gentilezza dei Giudei nei confronti dei proseliti [79], pur essendo informazioni interessanti, sono del tutto irrilevanti alla storia e superflui riguardo al fatto di diventare o essere simili al Salvatore. Se lo scopo di Gesù fosse stato quello di istruire le persone a essere gentili con coloro che non fanno parte del normale circolo di amici, Egli avrebbe dovuto identificare chiaramente la vittima, ad esempio, come Giudeo o Romano. I dibattiti ebraici possono aver fornito lo stimolo alla domanda del dottore della legge, ma non ispirarono certo la risposta di Gesù.

Allo stesso modo, la preoccupazione verso l'impurità sacerdotale può essere una falsa pista. Dopotutto, l'uomo non è morto, e dunque l'impurità dei cadaveri (Numeri 19:11-12) non è un problema reale. Inoltre, nella legge ebraica, salvare la vita era un alto obbligo legale per tutti: «Una persona è sotto l'espresso dovere affermativo di salvare e proteggere qualsiasi persona in pericolo fisico». «Se tu lo vedi affogare nel fiume, o se ladroni lo attaccano o una belva feroce lo attacca, tu sei obbligato a salvarlo» [80]. La legge ebraica derivò questa norma da Levitico 19:16: «Non… ti presenterai… a danno della vita del tuo prossimo» e, riguardo al rischio di cercare di salvare qualcuno che è già morto, «il dubbio opera in favore della vita» [81]. Inoltre, la logica richiede che il problema della contaminazione con cadaveri non sia potuto essere un impedimento legale importante, in nessun caso di salvataggio di una persona da condizioni di pericolo di vita, poiché una tale preoccupazione si sarebbe presentata necessariamente in ogni caso di salvataggio di una vita.[82] Sebbene una definizione ristretta, legalistica del termine «prossimo» possa sollevare una persona dal suo dovere di prestare soccorso, proprio come abbrevierebbe il guinzaglio del secondo comandamento (Levitico 19:18), una presupposta preoccupazione riguardo all'impurità dei cadaveri non aggiunge nulla a sostegno dello scusare qualcuno dal soccorrere una vittima in un caso simile e, pertanto, è irrilevante alla logica della storia.

Similmente, tutte le informazioni storiche relative ai ladroni nelle campagne circostanti Gerusalemme può accrescere la consapevolezza del lettore moderno nei confronti dei pericoli a cui i viaggiatori erano esposti al tempo di Gesù, ma questa informazione potrebbe, in realtà, sminuire l'efficacia della parabola. Perché un qualunque viaggiatore sano di mente dovrebbe recarsi da solo in una simile zona? Conoscendo questi rischi, un pubblico storicamente sensibile sarebbe rimasto stupito dall'implausibilità della storia di Gesù. Quest'uomo scende da Gerusalemme in modo sconsiderato o irresponsabile? Allo stesso modo, la stoltezza del Samaritano nel dare all'oste un assegno in bianco non sembra aiutare gli ascoltatori a «andare e fare il simigliante» e a pensare più profondamente al pieno significato della storia.

Pertanto, prestare troppa attenzione ai dettagli storici può, in realtà, sottrarre alla ricchezza della storia. Probabilmente, i contemporanei di Gesù sarebbero stati spiazzati dalla descrizione di questo scenario, proprio perché questa ipotetica situazione era contraria alle norme sociali o storiche del tempo. In modo simile, anche la parabola del Figliol Prodigo comincia con una situazione per lo meno «deplorevole», quando il figlio chiede al padre di anticipare la distribuzione della sua eredità, mentre un tale trasferimento da un padre vivente a un figlio era molto raro nelle leggi ereditarie ebraiche dei tempi di Gesù.[83]

Piuttosto che gettare maggiore luce su queste parabole, tali anomalie avrebbero rappresentato, per gli ascoltatori, il primo indizio che queste storie non dovevano essere intese principalmente da un punto di vista «storico», bensì tipologico. La stessa consapevolezza dovrebbe allertare i lettori moderni riguardo al fatto che dare troppa importanza ai dettagli storici li condurrà verso strade sbagliate.

Commentari SUG precedenti

In che modo i commentatori SUG hanno interpretato la parabola? Gli autori SUG hanno scritto troppo poco riguardo al Buon Samaritano, per permetterci di parlare di una storia interpretativa SUG rispetto a questo testo. Sebbene alcuni autori SUG abbiano compreso la profondità dottrinale inclusa in questo episodio, di norma la storia è stata trascurata dagli autori o dagli oratori, come se offrisse ben poco oltre ciò che è ovvio.[84]

Tra coloro che si sono fermati a scrivere riguardo a questo testo, la maggior parte si sono allineati alle idee espresse dal moderno storicismo Protestante. L'anziano James E. Talmage incentrò i propri commenti principalmente sulle osservazioni storiche relative ai pericoli del viaggio e alle ostilità tra Giudei e Samaritani. In verità, la storia di Gesù sembra così realistica che l'anziano Talmage azzardò l'opinione che essa possa essere persino «una storia vera, oltre che una parabola».[85] Ovviamente, un evento reale può aver costituito la base di alcune parti della storia, e l'allegorizzazione e la storicità non devono necessariamente essere mutualmente esclusive.

Robert Matthews ha posto l'accento sull'ambientazione polemica della domanda del dottore della legge all'interno dei dibattiti rabbinici nell'Ebraismo, ai tempi di Gesù, interpretando la parabola come un duro ammonimento contro quelli che Egli considerava gli atteggiamenti ebraici di 'tracciare delle linee' intellettuali.[86] Keith Howick, allo stesso modo, percepisce la narrazione come antidialettica e antirabbinica («la parabola esemplificava la natura egoistica dell'Ebraismo comune al tempo di Gesù»), esortando i lettori moderni a evitare la mentalità del dottore della legge, il quale «pose la propria domanda da una prospettiva artificiosa, ristretta e priva di amore», insegnando invece alle persone a «non essere più legate dal dovere, ma dall'amore».[87] Ponendo enfasi sugli sfondi storici negativi, menzionati spesso in associazione a questa storia, può, tuttavia, portarci a esprimere giudizi ingiusti. Dopotutto, Gesù era un Ebreo, non tutti gli Ebrei erano fanatici dialettici, non tutti gli Ebrei odiavano i Samaritani e i sentimenti del sacerdote e del Levita non sono descritti. Sebbene le caricature storiche semplifichino alcuni estremi e, occasionalmente, riescano a trasmettere importanti messaggi, spesso fanno questo a spese di molti altri approfondimenti e atteggiamenti preziosi, che possono arricchire la nostra lettura del testo.

Assumendo un approccio fortemente Cristo-centrico, seppur abbastanza elementare, a questo testo, Brent Farley ha astutamente letto la storia come un riflesso di Gesù (il Samaritano), nato in una «razza impopolare» come gli Ebrei, come una rappresentazione simbolica dell'espiazione di Gesù per i peccatori e come incoraggiamento per le persone ad accettare «il pagamento espiatorio del Salvatore», mostrando misericordia e amore al loro prossimo. [88] Farley è il principale commentatore SUG, oltre a Nibley, citato in precedenza, a essersi allontanato anche soltanto di poco dall'approccio storico assunto di norma dagli autori moderni. Tuttavia, come paradigma della condizione umana e del piano di salvezza, la storia abbraccia un'ampia prospettiva simbolica del progresso umano, che si estende ben oltre questo collegamento di base, notato da Farley e Nibley, tra il Samaritano e Gesù stesso.[89]

Un imperativo eterno

Ci si potrebbe chiedere, dunque, se la lettura allegorica non sminuisca la forza morale della parabola. Ian McDonald ha espresso la preoccupazione che «nelle mani dei Padri, la parabola perde la sua sfida provocatoria, morale. Diventa invece una confermazione della fede della Chiesa».[90]

Fred Craddock, il quale offre un'interpretazione etica della storia mettendo in evidenza la grande energia impiegata e i pericoli corsi dal Samaritano, cerimonialmente impuro, nell'agire con amore senza aspettarsi nulla in cambio, si preoccupa che «spesso, analogie scarse trivializzano [il] testo».[91] Tuttavia, l'intero approccio allegorico non dovrebbe essere giudicato dal suo esemplare più debole, non più di quanto l'intero approccio storico debba essere giudicato a partire dalle affermazioni storiche più sciocche. Piuttosto che togliere alle implicazioni morali di questa storia, una lettura allegorica fermamente radicata nel piano di salvezza accresce il suo potere di motivare una condotta etica. Sebbene vi sia, ovviamente, grande merito nell'affrontare la parabola da un punto di vista temporale e morale, l'approccio allegorico aggiunge un'importante prospettiva eterna alla guida morale offerta dal Buon Samaritano. Come conclude giustamente Werner Monselewski nella sua esaustiva ricerca sulla storia dell'interpretazione del Buon Samaritano, non è necessario forzare una scelta tra interpretazioni «etiche» o «non etiche»: «L'enfasi può essere posta a volte più sull'aspetto etico, e altre volte più sull'aspetto teologico».[92] Le due non si escludono, né si minacciano a vicenda.

Le fondamenta allegoriche sostengono la forza etica di questa storia, offrendo alla narrazione la sua razionale Cristiana unica. Senza il Vangelo di Gesù Cristo, la storia del Buon Samaritano è soltanto un'altra favola etica, con la stessa forza morale di una delle favole di Esopo. Senza lo sfondo del piano di salvezza e dello scopo di questa esistenza terrena, la parabola è priva di un incarico morale urgente e, in questo caso, la motivazione retorica principale che resta è la vergogna: dovremmo fermarci ad aiutare la vittima perché sarebbe vergognoso essere simili al sacerdote insensibile o al Levita indifferente. Quando è aggiunta sopra una base di consapevolezza del piano di salvezza, tuttavia, la lezione della parabola presenta un incarico eterno che spinge verso una condotta morale: dovremmo fermarci ad aiutare la vittima perché questo aiuterà a edificare il regno di Dio sulla terra e a realizzare la vita eterna dell'uomo. Questa lettura pone gli atti di gentilezza verso il prossimo all'interno di un'ampia consapevolezza, relativa a: da dove veniamo, come siamo caduti nella nostra attuale situazione e in che modo le ordinanze vincolanti e l'amore guaritore del Redentore promesso, insieme al nutrimento fornito dalla Chiesa, possono salvarci dalla nostra situazione attuale, a patto che viviamo in modo degno della ricompensa, promessa al tempo della Seconda Venuta. In quest'ottica, anche la più piccola di queste azioni non deve essere vista come un insignificante atto di educazione o cortesia, bensì come il modo per seguire i passi del Salvatore stesso, aiutando a salvare delle vite, sia fisicamente che spiritualmente. L'allegoria, dunque, conferma l'intero scopo di questa esistenza. Non c'è da sorprendersi che Gesù abbia raccontato questa storia, non tanto per rispondere alla domanda 'Chi è il mio prossimo?' quanto a quella «Che dovrò fare per eredar la vita eterna?»

La domande del dottore della legge

Dove inserire, dunque, la seconda domanda posta dal dottore della legge, in questa lettura allegorica della storia? La principale obiezione degli studiosi nei confronti di Qualsiasi lettura allegorica di questa parabola deriva dal contesto specifico in cui Luca riporta la storia, particolarmente in risposta alla domanda 'Chi è il mio prossimo?' Dopo aver raccontato la Sua storia, Gesù non ritornò alla prima domande, ma soltanto alla seconda, quando chiese: «Quale di questi tre ti pare essere stato il prossimo di colui che s'imbatté ne' ladroni?» (Luca 10:36). Qui è dove termina la pericope in Luca. Se dobbiamo capire che la storia del Buon Samaritano riguarda Cristo che salva tutta l'umanità, in che modo questa storia si collega alla seconda domanda del dottore della legge?

Nell'affrontare questa domanda, alcuni si sono chiesti se la storia del Buon Samaritano appartenesse in origine al contesto delle domande legalistiche, oppure se Luca avesse preso due racconti separati (l'uno relativo ai due grandi comandamenti, l'altro al soccorrere i bisognosi) unendoli in un'unica narrazione. Da un lato, Eta Linnemann ha concluso: «Il dialogo dello scriba con Gesù [in Luca 10: 25- 28] riguardo alla domanda: 'Chi è il mio prossimo?' fu collegata, nel corso della tradizione, con un altro dialogo di uno scriba con Gesù [in Luca 10:30- 37], nel quale era presente, ancora, la parola chiave 'prossimo'».[93]

Anche Joseph Fitzmyer sostiene che «soltanto secondariamente [la storia del Buon Samaritano] è stata collegata alle precedenti [domande del dottor della legge], poiché essa non risponde affatto alla seconda domanda di quest'ultimo».[94] Molti altri commentatori biblici notano come la storia sembri essere inserita a forza nel contesto di Luca 10: 25- 28 e che non chiarisce legalmente il problema di 'Chi è il mio prossimo?'.[95] Secondo questa prospettiva, la forma originale di questo scambio è riservata «al meglio in Marco 12: 28 - 34», in cui discute l'argomento: «Qual è il primo di tutti i comandamenti?» (Marco 12: 28), senza l'aiuto di una parabola di misericordia.[96]

Se dovessimo scoprire che la storia del Buon Samaritano era, in origine, separata dalle domande del dottor della legge, questo non intaccherebbe i nostri attuali scopi. In effetti, tale scoperta potrebbe invece rafforzare la tesi in favore di un'interpretazione allegorica e a-contestuale della storia. Come storia a sé stante, essa potrebbe prontamente fungere da parabola simbolica del regno o come parabola di auto-riferimento a Gesù, indipendentemente dal problema legale della definizione del termine 'vicino'.

Dall'altro lato, forse non si dovrebbe rinunciare troppo rapidamente al contesto legante fornito dal Vangelo di Luca. Rispondendo alle tre obiezioni suscitate dagli studiosi contro il contesto Lucano, Howard Marshall difende il contesto Lucano del Buon Samaritano. Marshall indica (1) che nel contesto più ampio di Luca 10:29 - 11:13 troviamo «un'esposizione (in ordine chiastico) dei due comandamenti», cosicché la domanda del dottore della legge è parte integrante del contesto generale e non è stata sminuita da Luca; (2) che il legame tra la domanda e la parabola non è «forzato», ma deriva dallo stretto legame tra i termini amore e prossimo in Levitico 19: 18; e (3) che la fedeltà di Luca alle proprie fonti e alla natura Palestinese della storia contrastano con l'idea che la parabola sia semplicemente una ripresa di Marco 12:28- 34.[97]

In modo simile, William Stegner ha montato un caso interessante: poiché le parole 'osserverete', 'vivere' e 'chiunque' si trovano in Levitico 18:5 («Osserverete le mie leggi e le mie prescrizioni, mediante le quali chiunque le metterà in pratica, vivrà» - *nella Versione di Re Giacomo i tre termini sopra sono gli stessi utilizzati nella storia del Buon Samaritano, mentre in italiano differiscono leggermente, pur mantenendo un significato simile: 'Và', 'vivrai', 'un'; N.d.T.),* passo che, nell'esegesi convenzionale dei tempi di Gesù, era presumibilmente interpretato come riferito al «mondo a venire», dovremmo capire che il legalista stava chiedendo a Gesù di interpretare il significato di quel particolare versetto e che, nel raccontare la storia del Buon Samaritano, «Gesù, apparentemente, stava semplicemente seguendo l'esegesi convenzionale di Levitico 18: 5 di quei giorni», collegando dunque da vicino la domanda del dottor della legge e la risposta di Gesù. Secondo l'interpretazione della logica rabbinica, Levitico 18:5 confermava il fatto che qualsiasi uomo comune che avesse studiato la Torah avrebbe goduto della vita eterna tanto quanto un sacerdote, un Levita o un Israelita».[98] Contro lo sfondo di questa schematizzazione, sostiene Stegner, un comune Samaritano diventa tanto giusto quanto un Sommo sacerdote, nel raggiungere la vita eterna.

Inoltre, potremmo indicare un interessante intreccio di giochi di parole che collegano la domanda del dottore della legge e la storia del Buon Samaritano. Gerhardsson porta avanti l'idea che, in ebraico, i termini per indicare prossimo, pastore e Samaritano sono sufficientemente simili da suggerire che, in origine, la domanda e la parabola fossero effettivamente unite insieme, collegate tramite Levitico 19:18, «poiché qui si trova un gioco di parole simile a quelli che troviamo nelle Midrash ebraiche, in cui è un argomento di serio principio esegetico… La pericope Luca 10:25-37 era un'unità sin dal principio».[99]

Pertanto, si possono sostenere argomentazioni sia favorevoli, sia contrarie, al collegamento originario tra la seconda domanda del dottore della legge e la parabola di Gesù del Buon Samaritano. Se quella domanda e la parabola erano collegate, in origine, come riporta Luca, forse (fatto ancora più forte di qualsiasi prova filologica o rabbinica) il messaggio allegorico della parabola potrebbe fornire il sostegno più solido di tutti a tale collegamento, in quanto la domanda originaria del dottore della legge non fu «Chi è il mio prossimo?» bensì «Che dovrò fare per eredar la vita eterna?» (Luca 10:25).

Gesù rispose alla prima domanda in modo preciso, con una storia che descrive il piano di salvezza, il corso della vita terrena, la Caduta, il peccato, la morte certa, la redenzione tramite Cristo, la restaurazione alla vita e perseverare fino alla fine in rettitudine. Il vero soggetto non era la seconda domanda, ma la prima, dalla quale Gesù non fu distratto. La storia del Buon Samaritano sembra fuori contesto soltanto quando si dimentica la prima, e principale, domanda.

Il dottore della legge non era preparato a comprendere tutto questo: che Gesù era il buon prossimo, che le persone dovevano amare Cristo, il prossimo, come se stesse, e che ogni persona che scende dal cielo su questa terra non è soltanto il nostro prossimo, ma anche un fratello o sorella di spirito. Tuttavia, se il dottore della legge riuscì a capire anche soltanto una parte dell'allegoria, abbastanza da andare e fare come il Samaritano, egli si sarebbe incamminato lungo il sentiero che, alla fine, lo avrebbe condotto al suo obiettivo della vita eterna. Quando Gesù concluse il Suo insegnamento con l'ingiunzione: «Va, e fa tu il simigliante» (Luca 10:37), Egli stava invitando il dottore della legge a riflettere sul suo potenziale divino di agire come il Salvatore stesso e, nel farlo, diventare alla fine come il Salvatore, godendo della vita eterna.

Udire l'intento di Gesù

È possibile, dunque, che Gesù volesse fare in modo che tutti i suoi ascoltatori comprendessero la storia del Buon Samaritano come un'allegoria riferita a Se stesso e al piano di salvezza? È facile supporre che Egli si aspettasse che qualcuno udisse e capisse. Di norma, Gesù voleva che le Sue parabole fossero comprese a diversi livelli. Dopo aver raccontato la parabola del seminatore, i Suoi discepoli Gli chiesero: «Perché parli loro in parabole?» (Matteo 13:10). Gesù rispose, dicendo che alcuni conoscono il significato più profondo delle cose riguardanti «i misteri del regno dei cieli», ma ad altri «non è dato» (Matteo 13:11). Come affermò Joseph Smith: «Le parabole furono tutte spiegate chiaramente» da Gesù ai Suoi discepoli,[100] e molte di tali spiegazioni furono allegoriche,[101] e presentavano verità «tanto chiare e tanto gloriose, che ogni Santo negli ultimo giorni dovrebbe accompagnarle con un sentito Amen».[102] Supponendo che anche la parabola del Buon Samaritano dovesse essere compresa a un livello di significato più profondo, se non cerchiamo un secondo livello di significato nel testo, sottovalutiamo la storia. Se l'interpretazione allegorica seguita per così tanti anni tra i lettori Cristiani non deve essere accettata come il mistero più profondo celato dietro la storia, cos'altro potrebbe offrirci una lettura così esoterica?

Inoltre, molte delle parabole e delle analogie nei detti di Gesù contengono qualche elemento auto-referenziale a Gesù stesso[103]: la luce (Giovanni 8: 12), l'acqua viva (Giovanni 4:10), il pane della vita (John 6:48, 51), il buon pastore (Giovanni 10: 11), la vera vite (Giovanni 15:1), la roccia (Matteo 7:24), la porta (Matteo 7:13) – tutte queste immagini possono far riferimento a Gesù stesso. Nella parabola del grano e delle zizzanie, Gesù è chiaramente il contadino che «ha seminato buona semenza nel suo campo» e che permette, saggiamente, al grano e alle zizzanie di crescere insieme fino alla mietitura (Matteo 13: 24-30). Nella parabola del seminatore (Matteo 13:18-23), Gesù sparge le Sue parole, che cadono su terreni ricettivi in modo diverso. Nella parabola dei cattivi vignaiuoli (Matteo 21:33-39), Gesù fa chiaramente riferimento a Se stesso come al Figlio e ai cattivi vignaiuoli come ai capi sacerdoti (Matteo 21:45). Nella parabola delle vergini avvedute e stolte, lo sposo rappresenta il Signore che viene (Matteo 25:1-13). In verità, questo modo di interpretazione è raccomandato dal Nuovo Testamento stesso. In Giovanni 5:39, Gesù ammonì il popolo a «investiga[t]e le Scritture», in particolare per trovare i modi in cui le Scritture portano testimonianza di Lui e, di conseguenza, ottenere «vita eterna».

In armonia con queste pratiche e queste istruzioni di Gesù, anche la storia del Buon Samaritano si riferisce a Gesù stesso e ai misteri del regno contenuti nel Suo Vangelo di salvezza. Considerato questo ambiente retorico, un pubblico perspicace sarebbe stato condizionato a cercare, anzi ad aspettarsi, qualche riferimento di Gesù a Se stesso, nella storia del Samaritano, Gesù che era stato chiamato «un Samaritano» dal popolo di Gerusalemme (Giovanni 8:48)?

Implicazioni per il ritrovamento del Gesù storico

Si può, dunque, suggerire che il Gesù storico abbia insegnato in modo conciso un piano di salvezza che andava ben oltre la mera proclamazione della venuta del regno di Dio? Conoscendo le tempeste di erudizione che scoppiano intorno a qualsiasi tentativo di parlare in termini definitivi del Gesù storico, la maggior parte degli studiosi, probabilmente, non azzarderebbe un'opinione su quanta parte del significato allegorico Gesù stesso abbia effettivamente inteso. Tuttavia, se si suppone (come molti fanno) che Gesù si inserì in questa storia nella figura del Samaritano, allora l'invito è esteso a vedere molti degli altri significati allegorici della storia aventi anch'essi la loro origine in Gesù.

Nessuno dubita del fatto che Gesù abbia creato e pronunciato la storia del Buon Samaritano. Persino il Jesus Seminar, nella sua «ricerca critica delle parole autentiche di Gesù», pone Luca 10:30-35 in rosso, l'indicazione massima di autenticità del gruppo.[104] Il Seminar ha riconosciuto che la parabola sfida un pubblico ebraico a includere «un gruppo etnico diverso» all'interno della loro definizione di «prossimo» e a vedere la storia «come un racconto metaforico che ridisegna la cartina del mondo, sia sociale sia sacro. Il Seminar considera questa parabola un classico esempio di discorso pubblico provocatorio di Gesù l'autore di parabole».[105]

Il *Jesus Seminar* e la maggior parte degli studiosi del Nuovo Testamento arrivano fino a questo punto, ma non oltre. Per gli storici, Gesù ha il permesso di parlare su argomenti legali e sociali, ma non teologici o ecclesiastici. Tale restrizione, tuttavia, presuppone in modo anacronistico una distinzione moderna tra Chiesa e stato, tra religione e politica. Nel pensiero occidentale, delle linee definite tra questi campi non esistettero fino all'Illuminismo. Da una prospettiva antica, Gesù ha tante probabilità di essere stato un provocatorio 'autore di parabole' su argomenti religiosi quante di esserlo stato su aspetti politici.

Ovviamente, non si può dimostrare che Gesù intendesse far comprendere la Sua storia in senso soteriologico o teologico, come suggerisce l'analisi tipologica. Tuttavia, se si elimina tale possibilità sulla base del fatto che Gesù non fece alcuna dichiarazione teologica o ecclesiastica, allora tale argomentazione si trova in difficoltà, poiché la storia di Gesù del Buon Samaritano costituisce proprio una tale dichiarazione.

In verità, in altre occasioni, il Gesù storico utilizzò concetti quali i ladroni o Adamo ed Eva nel corso regolare delle Sue istruzioni religiose. Quando Egli chiamò i mercanti del tempio «spelonca di ladroni» (Marco 11:17), Egli suscitò immagini non solo politiche, ma anche profetiche (Geremia 7:11) e, per estensione logica, Egli trovò nel racconto della Genesi importanti istruzioni riguardanti le fondamenta teologiche della legge sul divorzio (Matteo 19:4-7).

Il Gesù storico fondò anche regolarmente i Suoi insegnamenti etici su una matrice teologica. Egli parlò, nel Sermone sul Monte, riguardo alla compassione e all'amore: «Se la storia del Buon Samaritano mostra una qualche somiglianza ad altri passi del testo del Nuovo Testamento, questi sono Matteo 5:43-48 e Luca 6:27-36». [106] Questi due testi affermano esplicitamente delle motivazioni teologiche per la necessità di mostrare misericordia e amore fraterno, al fine di Realizzare sulla terra il regno di Dio: «[Dio] fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (Matteo 5:45) e «Siate misericordiosi com'è misericordioso il Padre vostro» (Luca 6:36). Non è difficile immaginare che Gesù abbia fondato similmente il messaggio etico del Buon Samaritano sulla teologia.

Se Gesù volle che i Suoi ascoltatori vedessero il sentiero verso la vita eterna in termini teologici ed ecclesiastici, oltre che etici, molte opinioni su chi Gesù fu e su cosa Egli insegnò cambierebbero drasticamente. A questo riguardo, la prova del piano di salvezza inclusa nel Buon Samaritano potrebbe essere una pietra rigettata dagli edificatori (per parafrasare Salmi 118:22; Marco 12:10). È sempre possibile che la comprensione allegorica della storia da parte dei primi Padri Cristiani sia stata individuata retroattivamente, dopo la morte e la resurrezione di Gesù, ma tutto si incastra così bene con il piano di salvezza da rendere improbabile che il creatore di questa parabola fosse ignaro del carico simbolico trasportato dalle Sue parole.

Questo potrebbe benissimo essere il luogo principale, nelle Scritture, in cui il Salvatore stesso insegna il piano di salvezza durante il Suo ministero terreno.

Non un caso isolato

Le Scritture parlano in senso allegorico del piano di salvezza in altri passi? Si trovano certamente altre allegorie del piano di salvezza, nelle Scritture e nella letteratura Cristiana. Questi casi evidenti di allegoria accrescono la plausibilità del fatto che Gesù intendesse che la storia del Buon Samaritano fosse compresa allegoricamente. L'utilizzo dell'allegoria ha una lunga storia nelle Scritture Israelite,[107] nella letteratura ebraica antecedente l'epoca Cristiana[108] e nell'antico «Inno della Perla» Cristiano ne troviamo un mirabile esempio. Questo testo rappresenta un esempio meraviglioso di un'altra allegoria che trasmette il paradigma del piano di salvezza, dell'umanità che scende da una condizione pre-terrena per essere messa alla prova, per ricevere vesti, poteri e la capacità di vincere l'avversario.[109] Pertanto, considerare la storia del Buon Samaritano come un'allegoria è in armonia con il mondo dell'antica letteratura Ebraica e Cristiana.

Sebbene la mente moderna ricerchi un'unica risposta corretta al significato di un testo, gli antichi autori e lettori Ebrei e Cristiani si aspettavano che i testi trasmettessero significati a livelli multipli. La scuola di Rabbi Ishmael insegnava: «E come un martello che fa a pezzi la roccia: cioè, proprio come [la roccia] è spezzata in molti frammenti, così un versetto biblico può trasmettere molti insegnamenti».[110] In ciascun passo scritturale, Origene cercava un senso corporeo o letterale, un senso dell'anima o morale e un senso spirituale o allegorico. Allo stesso modo, Gesù, il grande autore di parabole, non si aspettava che il Suo pubblico udisse con un orecchio soltanto.

Una reazione più ricca da parte dei lettori

Uno dei grandi punti di forza del vedere il Buon Samaritano come un'allegoria è che questo permette agli ascoltatori di identificarsi, in momenti diversi della loro vita, in pratica con tutti i personaggi della storia. I lettori potrebbero chiedersi: «Con chi dovrebbe identificarsi l'ascoltatore, in questa allegoria?» La lettura più ricca coinvolge il lettore in posizioni diverse. «Sebbene le azioni del Samaritano siano al centro della parabola essa, in quanto polivalente, ci invita a identificarci con gli altri personaggi».[111]

Quando questo racconto viene ridotto a una parabola storica, a un solo livello, l'ascoltatore ne ha l'impressione che l'unico ruolo con cui dovrebbe identificarsi è quello del Buon Samaritano. Cristo, certamente, intese che tutti si vedessero nei panni del Samaritano, in senso fisico, e come salvatori sul Monte Sion in senso spirituale, aiutando nella causa di salvataggio delle anime smarrite, assistendo l'opera e la gloria di Dio nel portare tutti i figli di Dio verso la vita eterna. Attraverso questa storia, le persone dovrebbero imparare a sforzarsi di andare e fare come Gesù, il Quale si mise nei panni di Giuseppe d'Egitto, il quale, anch'egli, disse nel salvare i suoi fratelli: «Fate questo, e vivrete» (Genesi 42:18)».[112]

I discepoli, tuttavia, potrebbero voler anche vedere se stessi come l'oste, andando ed essendo simili a colui che si prende cura delle necessità di guarigione a lungo termine del viaggiatore ferito. Anche l'oste è prossimo per colui che cade preda dei ladroni. Alla fine, è all'oste che viene promessa la ricompensa del Samaritano. È anche possibile, per chi ascolta, identificarsi con l'animale del Signore, essendo guidati dal Salvatore e aiutandoLo a salvare le anime. Oppure, l'ascoltatore potrebbe identificarsi con il viaggiatore stesso.[113] All'inizio della storia, il pubblico simpatizza con il viaggiatore e gli ascoltatori sono invitati a mettersi nei panni di questa persona sfortunata. James Gordon mette questo punto in evidenza come svolta originale della storia: «Io credo che Gesù stesse davvero suggerendo al dottore della legge di mettersi nella posizione del viaggiatore ferito!»[114] Vista da questa prospettiva, la storia diventa un commento sulla Regola d'oro, assicurarsi cioè di fare agli altri quello che vorremmo fosse fatto a noi. Nel mettersi nei panni, inizialmente, non di Cristo o del salvatore, ma della persona bisognosa di essere salvata, troviamo potere e virtù:

«Dal punto di vista più esistenziale… l'identificazione con la vittima relativizza le nostre idée su come possiamo ricevere la grazia di Dio. Spesso, essa giunge da coloro da cui meno ce l'aspettiamo».[115] Pertanto, una persaona può identificarsi in modi diversi con ciascun personaggio di questa storia. Di conseguenza, a volte, potremmo chiamare questa storia «La parabola del viaggiatore in difficoltà» o «La parabola dell'oste fedele».

Sintomi dell'apostasia

Un prodotto derivato importante di questo studio è la raccolta di prove a sostegno del cambiamento della comprensione Cristiana della parabola del Buon Samaritano, nel corso del tempo. La maggior parte dei critici moderni gettano semplicemente tutte le letture allegoriche antiche della parabola nello stesso cesto, senza riconoscere le importanti variazioni esistenti tra un interprete e l'altro. Per diversi aspetti, gli elementi centrali dell'allegoria rimasero costanti da un autore all'altro, ma con il passare del tempo, e con l'allontanamento costante della dottrina Cristiana da quella del I secolo, alcuni elementi chiave divennero più deboli e, infine, uscirono dal quadro.

Ad esempio, all'inizio di questo processo, Clemente affermò espressamente che «l'uomo» che scende rappresenta «tutti noi», ma la maggior parte degli autori successivi lo identificarono unicamente con «Adamo». Quei primi Cristiani, come Origene, che comprendevano la dottrina dello stato universale pre-terreno di tutta l'umanità[116] avrebbero prontamente riconosciuto «l'uomo» come rappresentante di tutta l'umanità, discesa da un mondo pre-terreno, non soltanto del primo genitore.

Allo stesso modo, Crisostomo riconobbe nella veste dell'uomo un simbolo concreto, chiamandola una «veste di immortalità» o «veste dell'obbedienza», mentre interpreti successive videro questo element in senso più metaforico, come «la copertura della grazia spiritual», o semplicemente «l'immortalità», smarrendo l'idea di vesti reali, o garment, dalla discussione.

Origene si avvicinò a notare il concetto di seconda morte nella sua identificazione dell'essere lasciato «mezzo morto», commentando che l'anima è immortale e non può essere uccisa. Clemente percepì che il «vino» aveva qualcosa a che vedere con il sangue di Cristo, quale Figlio di Davide. Ireneo riteneva che il Samaritano, versando i due denari, affidi a tutti noi, intesi come Cristiani, i doveri di portare frutto nel prenderci cura del casato di Dio. Queste prime idee, così potenti, tuttavia, lasciarono spazio ad associazioni più ovvie e più sfacciatamente didattiche negli scritti dei Padri successivi, oppure svanirono del tutto.

Casi come questo suggeriscono che il tempo riscosse il suo dazio, mentre l'apostasia procedeva, secolo dopo secolo, sempre più lontano dal Cristianesimo originale. Poiché la piena consapevolezza del piano di salvezza svanì dalla mente cosciente, la capacità, o tendenza, dei Cristiani a identificare nella parabola del Buon Samaritano il pieno mistero di quel piano di salvezza diminuì allo stesso modo, rispetto ad alcuni dettagli importanti.

Come ho spiegato altrove e per motivi simili, il profeta Nefi predisse che l'apostasia avrebbe comportato almeno tre fasi, rispetto alle Scritture: primo, «chiare e preziosissime» parti sarebbero state «tolt[e] dal Vangelo»; secondo, «molte alleanze del Signore» sarebbero andate perdute e, terzo, «cose chiare e preziose» sarebbero state «tolte dal libro» (1 Nefi 13:26-28).[117] È indicativo notare che molto si può perdere, in termini di comprensione, specialmente riguardo alla conoscenza che deriva dalle debite ordinanze e alleanze, senza perdere molto in termini di testo vero e proprio.

Obiezioni all'approccio allegorico

Non dovrebbe sorprenderci, dunque, che alcune persone, prive di una piena comprensione del piano di salvezza, abbiano rigettato il valore di questa lettura allegorica, a priori. Ovviamente, persone diverse possono semplicemente preferire approcci diversi alla critica letteraria o all'interpretazione testuale. Tuttavia, potremmo chiederci, quali prove o atteggiamenti motivano tali obiezioni? Da quel che vedo, le motivazioni apportate contro la lettura tipologica o archetipico-allegorica di questa parabola non sono state eccessive.

C. H. Dodd, un importante classicista Protestante di Oxford della metà del XX secolo, aborriva semplicemente l'approccio allegorico, definendolo «piuttosto perverso».[118] Un sentimento così grossolano da parte di Dodd può essere, probabilmente, attribuito al fiorire del positivismo e agli eccessi del realismo storico, all'apogeo a Oxford, a quel tempo. Come indica John Donahue, Sebbene alcune allegorizzazioni siano diventate «fantasiose», la malleabilità dell'allegoria non deve essere vista come una lettura superficial o come un'interpretazione priva di rigore.[119]

Darrell Bock, un recente commentatore evangelico, concede senza difficoltà che Egelkraut e Schurmann abbiano dimostrato che il Samaritano rappresenta Gesù,[120] poi, però, si dà da fare per denigrare tutti gli altri aspetti allegorici della storia: «Gli sforzi volti ad allegorizzare gli altri aspetti della parabola falliscono. L'uomo che lascia Gerusalemme non equivale alla caduta di Adamo, né i ladroni sono Satana. Il sacerdote non rappresenta la Legge, né il Levita i Profeti. La parabola si concentra sulla morale fondamentale e sulla compassione, non sulla storia della salvezza. Il testo non offre alcuna base per una lettura simbolica della parabola».[121] Non vengono addotte ragioni per queste affermazioni, oltre che queste audaci dichiarazioni. Io sospetto che sia la teologia evangelica di Bock a spingerlo a rigettare con tanta veemenza qualsiasi allusione allegorica alla storia della salvezza. Dopotutto, per una persona che crede che la salvezza si ottenga soltanto confessando la propria fede in Gesù, la storia del Buon Samaritano avrebbe dovuto terminare con il ferito che, guardando semplicemente la figura di Cristo, dichiara: «Sono stato salvato».

Similmente, Padre Joseph Fitzmyer riconosce generosamente la lunga storia di esegesi allegorica propria della sua tradizione Cattolica, ma la rifiuta sulla base che una tale lettura si basa su idee «estrinseche» al testo.[122] Tuttavia, questa obiezione dimostra fin troppo, poiché la stessa logica precluderebbe la possibilità di qualsiasi significato simbolico nella maggior parte delle parabole di Gesù, in quanto, in molti casi, il simbolismo non è intrinsecamente evidente o dichiarato apertamente nel testo. Fitzmeyer concede che «Luca sarebbe il primo a rendere evidente l'amore di Gesù per gli afflitti e i sofferenti dell'umanità, ma», asserisce egli, «questo non è il punto di questa cosiddetta parabola».[123] Ci si chiede perché no. Inoltre, può la parabola avere un unico «punto»? Infine, Fitzmyer fa risalire deliberatamente questo materiale allegorico estrinseco al II secolo, con Marcione e Ireneo. Ancora una volta, tuttavia, ci si chiede se la più ampia allegoria non scaturisca da interpretazioni Cristiane ancora antecedenti a queste.

Joachim Jeremias concluse che nessuna delle parabole di Gesù deve essere letta come allegoria, poiché Luca non conferì loro esplicitamente alcuna interpretazione allegorica. Jeremias sostenne che «diversi strati di tradizione», nel Cristianesimo del I secolo, differivano ampiamente «nel loro uso dell'interpretazione allegorica».[124] Per sostenere questa affermazione, egli cercò di distinguere la voce di Gesù dall'opera di Matteo, dalla mano di Marco o dall'influenza della Chiesa primitiva, specialmente alla luce della sorprendente mancanza di allegorizzazione nel Vangelo di Toma.[125] Purtroppo, Jeremias sorvolò tutto Luca in un unico paragrafo. Sebbene abbia osservato, correttamente, che Luca si affidò all'esplicita «tradizione allegorica a lui antecedente», quando fece uso delle fonti Sinottiche, Jeremias non vide, nella ricca collezione di parabole uniche a Luca «alcun esempio di interpretazione allegorica».[126] Egli basò questa conclusione sull'assenza di prove evidenti in Luca che dimostrino una deliberata interpretazione allegorica. Tuttavia, l'assenza di tali indicatorei non preclude necessariamente un'inerente dimensione allegorica nelle parabole lucane, specialmente nel caso del Buon Samaritano, che fu data in risposta alle domande del dottore della legge in modo evidentemente simbolico. In Jeremias, si trova la strana conclusione che, sebbene l'origine dell'allegorizzazione «sia evidentemente da ritrovare, in primo luogo, sul suolo Palestinese»,[127] le parabole di Luca (indiscutibilmente Palestinese) erano originariamente «libere da interpretazioni allegoriche».[128] Forse no: l'argomentazione basata sul silenzio interpretativo di Luca è debole, particolarmente alla luce dell'inclusione, all'inizio del testo, delle domande formative del dottore della legge, che rendono un poscritto interpretativo non necessario. Forse, Luca ebbe troppa fiducia nei suoi futuri studenti, supponendo che essi avrebbero colto il messaggio allegorico o Cristologico, senza che egli dovesse dispiegarlo apertamente davanti a loro.

Pertanto, le obiezioni suscitate contro l'uso dell'allegoria nella lettura del Buon Samaritano non sono particolarmente persuasive. La reticenza ad abbracciare l'idea che la parabola contenga un'allegoria del piano di salvezza può essere meno dovuta alla logica e più al riflesso di una perdita di una chiara conoscenza di quel piano fondamentale.

Una svolta verso il pensiero allegorico

Ovviamente, non tutti gli studiosi moderni si allontanano dalle letture allegoriche o multivalenti. Ci si potrebbe persino chiedere se l'approccio allegorico non abbia avuto un ritorno di fiamma, di recente, in alcuni circoli letterari. Invero, diverse interpretazioni recent del Buon Samaritano sono andate oltre i limiti della critica storica, portando Fitzmyer a riconoscere che «molti modi di esposizione, la maggior parte dei quali allegorici ed estrinseci», incluse prospettive Cristologiche, ecclesiologiche, sacramentali o soteriologiche, «non sono mancate in tempi moderni».[129] Potrebbero esservi diversi motivi per questa rinascita.

Alcuni studiosi, come Padre Daniélou, sono attratti dal valore della «tradizione antica» come antidoto contro la modernità. Egli conclude: «È legittimo vedere in questa parabola una delle espressioni più ammirevoli del piano di salvezza. E quando i teologi prendono a prestito dalla sua terminologia, non si tratta di fantasia, bensì di uno sviluppo legittimo nella trasmissione del significato della parabola».[130]

Interpreti più moderni, come Ian McDonald, partono a ragione dalla teoria critica per affermare che tutti i lettori, inclusi i lettori storici, inevitabilmente «portano le proprie suppozioni nel testo».[131] Utilizzando intuizioni postmoderne, McDonald mostra che la parabola «potrebbe non essere tanto semplice quanto la gente l'ha ritenuta di solito».[132] Attraverso un'analisi delle reazioni dei lettori e l'assunzione di una prospettiva «dal fosso» della vittima, McDonald conclude che «la parabola disegna un'immagine di realtà divina che invade il mondo convenzionale della Palestina del I secolo. I Padri avevano ragione», mostra, «quando cercavano qualcosa che andasse di là dalla dimensione letterale o storica».[133]

In un'epoca postmoderna, altri lettori potrebbero essere più disposti a chiedersi, con Leslie Barnard: «E se la parabola del Buon Samaritano non avesse un significato unico, originale e semplice, agli occhi di Gesù?»[134] Lasciare aperta la possibilità di una lettura allegorica o archetipica non richiede «nessun volo dalla realtà a un mondo di 'far credere», né l'utilizzo di qualche «forma d'arte inferiore».[135] Questo genere di opera interpretativa non deve essere «gettato via da un'epoca più illuminata a critica», ma rappresenta una «parte essenziale di un compito continuo – l'interpretazione teologica e spirituale del Nuovo Testamento – un compito che deve essere svolto in ogni epoca».[136]

Una lettura allegorica più forte

Esaminando tutte le ricerche di cui abbiamo parlato sopra, i lettori, in questi ultimi giorni, potrebbero chiedersi: 'È possibile, alla luce della conoscenza restaurata del piano di salvezza, vedere la parabola del Buon Samaritano in termini allegorici più forti di quanto non sia mai stato fatto in passato?' Effettivamente, il Vangelo di Gesù Cristo offre una lettura spirituale profonda e ristabilisce un flusso di pensiero più coerente al sottotesto allegorico della parabola, rispetto alle esposizioni tradizionali.

Dobbiamo concedere che l'allegorizzazione patristica soffre, in alcuni punti, di spostamenti e disgiunture stridenti. Ad esempio, si comincia con «l'uomo» che rappresenta «Adamo», ma, alla fine della storia, la vittima si è inspiegabilmente trasformata in una rappresentazione di «tutte le persone» che sono portate nella Chiesa. Si sente scivolare il terreno allegorico sotto i piedi del lettore. Un altro problema sorge quando le fasciature e il vino sono intesi come gli insegnamenti di Cristo.

Ci si aspetterebbe che gli insegnamenti fossero trasmessi in un momento di insegnamento, dall'oste o dirigente della Chiesa (che trasmette le istruzioni del Vangelo), e che non siano introdotte dal Samaritano, nel momento di agonia in cui la vittima è prossima alla morte e incosciente. Allo stesso modo, la bestia sembra costituire una rappresentazione inadeguata del corpo di Cristo, nel momento in cui la figura di Cristo è presente nella stessa immagine e cammina a fianco dell'animale.[137] Punti poco adatti come questi, presenti nell'interpretazione tradizionale, hanno lasciato l'esegesi patristica vulnerabile alle critiche che la ritengono troppo facile e capricciosa per essere presa sul serio.

La dottrina dei Santi degli Ultimi Giorni, tuttavia, si affianca alla parabola in modo più coerente delle letture tradizionali. Il piano di salvezza, così come viene insegnato dai profeti moderni, offre un quadro di riferimento principale che abbraccia ciascun elemento della parabola, in modo confortevole e sequenziale. La tipologia SUG scorre senza intoppi dall'inizio alla fine, inclusa la dottrina che gli spiriti di tutta l'umanità sono scesi da una sfera pre-terrena, che tutti gli esseri umani sono entrati in questo mondo teleste, hanno subito gli effetti della Caduta, hanno peccato e dipendono necessariamente dall'espiazione di Gesù Cristo, sono purificati dagli effetti della Caduta grazie al dono di nostro Signore, sono riportati trionfalmente nel gregge, sono curati dal puro amore di Gesù, devono servire e essere serviti all'interno della Sua Chiesa, si sforzano di prepararsi per la Sua Seconda Venuta e, infine, devono andare e fare per gli altri quello che il Salvatore stesso farebbe.

In verità, i Santi degli Ultimi Giorni possono capire il piano di salvezza e riconoscerne prontamente l'importanza per la parabola del Buon Samaritano, proprio in quanto essi godono delle benedizioni del tempio e della Perla di Gran Prezzo, che chiariscono lo schema di caduta e redenzione istituito sin dalla fondazione del mondo (Genesi 1-3; Mosè 1-5). Questa sequenza inizia chiaramente con Adamo, Eva e tutta l'umanità (Mosè 3:5), un viaggio solitario verso questo mondo teleste (Mosè 5:1) e sforzi da parte del grande impostore di attaccare,[138] usurpare l'autorità [139] e distruggere (Mosè 5:13, 18-57). Il ciclo conduce ad una preparazione passo per passo, attraverso il Sacerdozio (Mosè 6:7), unzioni e lavaggi (Mosè 6:35), alleanze (Mosè 6:52-54), l'espiazione di Gesù Cristo e il Suo conforto (Mosè 6:59-62) e l'edificazione di Sion e del regno di Dio (Mosè 7:16-19), preparando il mondo ad incontrare il Signore nel giorno del giudizio e a ricevere la ricompensa celeste della vita eterna (Mosè 7:21). Nulla è più naturalmente paradigmatico per i Santi degli Ultimi Giorni di questo piano, questa cartina della salvezza, il «grande piano di felicità» (Alma 42:8), un elemento fondamentale nel Vangelo restaurato di Gesù Cristo.[140]

Conclusione

Vedere la parabola del Buon Samaritano come una capsula del piano di salvezza offre una lettura forte e rispettabile di questo testo. La forza inerente al vedere questo testo come un'allegoria deriva, in larga misura, dal fatto che tutti gli elementi della storia si uniscono, in modo semplice e naturale, all'interno del quadro generale. Nulla sembra forzato o artificioso. Tutti i pezzi combaciano e si uniscono, come se fossero desegnati a essere compresi così. Una costruzione dell'allegoria da parte dei Santi degli Ultimi Giorni conferisce un senso ancora più forte a ciascun element, riconoscendo ancora una volta come le Scritture «in verità… rendono testimonianza di Cristo» (Giacobbe 7:11).

Alla luce di questi punti di forza, non ci sorprende che gli elementi fondamentali di questa interpretazione allegorica fossero fioriti come tradizione Cristiana molto antica. Questa lettura chiara e preziosa costituiva la comprensione dominante della storia tra i primi Padri Cristiani. Le variazioni che sbocciarono a partire da questa interpretazione originaria, nel corso degli anni, dimostrano la vitalità di una tale comprensione della storia, utilizzata in diversi contesti devozionali o teologici.

Queste letture offrono un secondo livello di significato alla parabola, un segno distintivo degli insegnamenti di Gesù. Se questo significato non è il «mistero» nascosto di questa parabola, quale alter messaggio del regno dovremmo cercare in questa storia?

O dovremmo forse ritenere che in questa, una delle Sue parabole più efficaci, Gesù, per qualche motivo inspiegabile, non avesse alcun messaggio del regno divino in mente?

Inoltre, l'interpretazione allegorica o tipologica funziona meglio, sotto alcuni aspetti, dell'approccio puramente storico. Ad esempio, essa risolve problemi riguardanti il perché una persona scenderebbe per la strada pericolosa che conduce da Gerusalemme a Gerico, da sola, o il perché il Samaritano dia un assegno in bianco a un oste sconosciuto. Se la storia era intesa a riflettere principalmente una realtà storica, è difficile immaginare il reale svolgersi di tali avvenimenti, o il fatto che Gesù raccomandi il comportamento imprudente del Samaritano come pratica regolare, seppur in nome della carità.

Piuttosto, la prospettiva allegorica incentra l'attenzione di Gesù e del lettore sulla domanda principale posta dal dottore della legge, riguardo a come si può ottenere la «vita eterna». Soltanto al livello allegorico la risposta di Gesù coinvolge il piano di salvezza, cioè il modo di ottenere la vita eterna. Soltanto in questo modo la risposta di Gesù non è evasiva, ma diretta alla domanda principale del dottore della legge. Allo stesso tempo, l'allegoria risponde anche alla domanda, derivata e più ristretta, riguardo alla definizione del termine 'prossimo'.

Questo viaggio si è rivelato più lungo, ma, allo stesso tempo, più interessante, di quanto mi aspettassi all'inizio. Condividendo queste idee con amici e colleghi, anch'essi hanno trovato l'approccio allegorico intrigante e ricco. Perlomeno, si può concludere, senza timore di smentita, che, qualsiasi cosa una persona pensi della correttezza ultima dei metodi di interpretazione simbolica, considerare la parabola del Buon Samaritano come un'allegoria del piano di salvezza offre una via potente e spirituale al riconoscimento del fatto che le stesse verità che furono insegnate dal Signore Gesù Cristo durante il Suo ministero terreno furono insegnate in questa dispensazione dal Profeta Joseph Smith. Una conoscenza del piano eterno di redenzione di Dio trasforma e arricchisce indelebilmente il significato di questo testo tanto essenzialmente Cristiano. Per me, la storia non sarà mai più la stessa. ■

John W. Welch è curatore capo dei BYU Studies e Robert K. Thomas Professor of Law, Brigham Young University.

Note

1. Ad esempio, l'Utah Code Annotated 26 - 8 - 11 (assistenza medica in caso di emergenza); 40 - 5 - 6 (mine); e 78 - 11 - 22 (incidenti con veicoli a motore), elencati sotto il titolo «Good Samaritan Act» nell'Utah Code Unannotated.

2. Per una discussione su come la storia di Gesù motiva una percezione morale e edifica l'identità Cristiana, vedere William C. Spohn, *Go and Do Likewise: Jesus and Ethics* (New York: Continuum, 1999).

3. Joseph Smith Jr., *History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*, a cura di B. H. Roberts, 2° ed., riv., 7 vols. (Salt Lake City: Deseret Book, 1971), 5:261.

4. David Rolph Seely, «The Allegory of the Olive Tree and the Use of Related Figurative Language in the Ancient Near East and the Old Testament», in *The Allegory of the Olive Tree: The Olive, the Bible, and Jacob 5*, a cura di Stephen D. Ricks e John W. Welch (Salt Lake City: Deseret Book; Provo, Utah: FARMS, 1994), 291. Per una discussione sull'utilizzo della metafora, dell'allegoria, della similitudine e dell'iperbole nelle parabole di Gesù, vedere Richard D. Draper, «The Parables of Jesus (Matthew 13)», in *Studies in Scripture: Volume Five, the Gospels,* a cura di Kent P. Jackson e Robert L. Millet, 6 vols. (Salt Lake City: Deseret Book, 1986), 5:262-78 .

5. Thomas S. Monson, «Your Jericho Road», *Ensign* (February 1989), 2 .

6. Ceslaus Spicq, «The Charity of the Good Samaritan», in *Contemporary New Testament Studies*, a cura di M. Rosalie Ryan (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press,1965), 219. Spicq sostiene che la storia sia più di una parabola, ma egli la considera una «storia-modello», il che non è molto diverso.

7. Seely, «Allegory of the Olive Tree», 291.

8. Werner Monselewski, *Der barmherzige Samariter: Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10, 25-37* (Tubingen: J.C. B. Mohr, 1967), 15.

9. Non tutte le allegorie sono tipologiche, e non tutte le tipologie sono basate su allegorie.

10. Vedere, ad esempio, Michel Zink, *Litérature française du Moyen Age* (Paris: Presses Universitaires de France, 1992), 229-33.

11. Hugh W. Nibley, *Since Cumorah*, 2° ed., Collected Works of Hugh Nibley, vol. 7 (Salt Lake City: Deseret Book; Provo, Utah: FARMS, 1988), 100.

12. Malcolm Miller, *Chartres Cathedral* (Andover, Eng.: Pitkin Pictorials, 1985), 66, 68, 71 .

13. Miller, *Chartres Cathedral*, 68 .

14 Wolfgang Kemp, *The Narratives of Gothic Stained Glass*, trad. Caroline Dobson Saltzwedel (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 66-78; Colette Manhes e Jean-Paul Deremble, *Le Vitrail du bon Samaritain: Chartres, Sens, Bourges* (Paris: Centurion, 1986). Una vetrata a Rouen impiega trentasette scene che associano Cristo alla storia del Buon Samaritano, ma non necessariamente in senso allegorico.

15. Leslie W. Barnard, «To Allegorize or not to Allegorize?» *Studia Theologica* 36 (1982):1-10; Jean Daniélou, «Le Bon Samaritain», in *Mélanges bibliques: Rédigées en l'honneur de André Robert* (Paris: Bloud and Gay, 1956), 457-65.

Eccede l'intenzione e lo scopo di questo articolo analizzare in dettaglio le differenze tra le interpretazioni del Buon Samaritano negli scritti dei primi Padri Cristiani, per non dire nulla del descrivere le loro svariate posizioni teologiche che influenzarono ogni particolare allegorizzazione di questa parabola. È sufficiente, a questo punto, riconoscere il fatto che la parabola del Buon Samaritano fu intesa, sin dai tempi più remoti, come molto più di una semplice storia.

16. Tutte le citazioni di Ireneo in questo articolo provengono da: *Contra Haereses*, 3.17.3, in *Patrologiae Graecae*, ed. J.-P. Migne, 161 volumi (Paris: J.-P. Migne, 1857-1900), 7:930-31; o *Against Heresies*, in *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to a.d . 325*, a cura di Alexander Roberts e James Donaldson, 10 vols. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1950-57), 1:445.

Ireneo (c. 140 - c. 202) fu uno dei primi a commentare sul Buon Samaritano. Scrivendo in opposizione a certe eresie presenti nel II secolo, egli utilizzò la storia per sostenere il suo argomento, secondo cui Dio aveva conferito il Suo Spirito alla Chiesa, come la rugiada dal cielo, proteggendo i membri della Chiesa dalla distruzione a causa del fuoco eretico del diavolo. Per Ireneo, questo punto rassicurante era dimostrato dal fatto che il Buon Samaritano (quale simbolo di Cristo stesso), dona ai Suoi discepoli l'immagine e l'iscrizione del Padre e del Figlio, rappresentati dai due denari menzionati in Luca 10:35. In particolare, la descrizione di Gesù del Samaritano che dà all'oste i due denari simboleggia Dio che dà la Sua imagine ai dirigenti della Chiesa, i quali danno l'immagine all'uomo, restaurandogli l'immagine e la similitudine di Dio, nella quale fu creato in origine.

Tale uso argomentativo di Ireneo del Buon Samaritano fornisce una prova che i suoi lettori ortodossi capivano già la storia in un ampio e autorevole senso allegorico; in caso contrario, egli non avrebbe potuto pensare che questa allegorizzazione avrebbe avuto molto peso nel controbattere i suoi oppositori eretici.

17. Tutte le citazioni di Clemente, in questo articolo, provengono da Tiwsvzmenow Plousow, 27-29, in *Patrologiae Graecae*, 9:633-36; o «*Who Is the Rich Man That Shall Be Saved?*» in *Ante-Nicene Fathers*, 2:599. Clemente di Alessandria (morto nel 215 ca.), il quale scrisse nel II e nel III secolo, sosteneva, in generale, che l'uomo deve amare Dio (come richiesto nel primo grande comandamento) e, pertanto, deve amare allo stesso modo Cristo (in quanto Egli fu il prossimo che aiutò la vittima nel racconto di Luca 10 e, di conseguenza, deve essere amato in accordo con il secondo grande comandamento). Per Clemente, la risposta alla domande del dottore della legge: «Chi è il mio prossimo?» non è altra che «il Salvatore stesso», il Quale ebbe pieta di noi, fu messo a morte ed è l'unico medico che taglia le nostre peccaminose «passioni completamente, alla radice». Secondo la prospettiva di Clemente, la conclusione principale che si deve trarre dalla storia del Buon Samaritano è che «noi dobbiamo, pertanto, amare [Gesù Cristo] allo stesso modo di Dio», e che lo facciamo aiutando il nostro prossimo.

18. Origene, citato in Joseph T. Lienhard, trad., *Origen: Homilies on Luke, Fragments on Luke,The Fathers of the Church: A New translation*, vol. 94 (Washington, D.C.: Catholic University of America, 1996), 138.

19. Poiché Origene attribuì tutti i rudimenti di questa interpretazione a uno «degli anziani», che, per Origente e i primi Padri erano «rigorosamente» associati ai primi Giudei Cristiani (Daniélou, «Le Bon Samaritain», 458, citando anche Ireneo, Papia e Clemente), possiamo concludere che questa interpretazione poteva benissimo essere nota all'interno dei circoli dei primi dirigenti della Chiesa. Il significato preciso del termine 'anziani', nel Cristianesimo del II secolo, è, tuttavia, sfortunatamente oscuro e cangiante. R. Alastair Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, Studies of the New Testament and Its World, a cura di John Riches (Edinburgh: T. and T. Clark, 1994), 210-35. Nel II secolo, Papia dichiarò che, ogniqualvolta fosse stato possibile, avrebbe chiesto alla gente cosa avessero udito dagli «anziani», intendendo Andrea, Pietro, Filippo, Toma, Giacomo, Giovanni, Matteo, o «qualsiasi altro dei discepoli del Signore», Frammenti di Papia, 1, in *The Ante-Nicene Fathers*, 1:153.

20. Tutte le citazioni di Origene in questo articolo si basano o sulla tradizione latina di Gerolamo che è sopravvissuta, Origene, *In Lucam Homiliae*, 34 , in *Patrologiae Graecae*, 13:1886-88, oppure da *Origen: Homilies on Luke*, trad. Lienhard, citato sopra, 137-41, oppure da un frammento greco collegato, spesso attribuito a Origene, Frammento 71 (Rauer 168) in *Origen, Homélies sur S. Luc: Texte latin et fragments grecs*, trad. e a cura di Henri Crouzel, Franois Fournier e Pierre Prichon, vol. 87 di *Sources Chrétiennes* (Paris: Editions du Cerf, 1962), 520. Origene (ca. 184 – ca. 254) stesso modificò una parte, ma soltanto una, dell'interpretazione ricevuta da «uno degli anziani». Preferendo un'interpretazione che tenesse alcuni fuori dalla portata del dolore, Origene sostenne che «non dovremmo pensare che [la storia dell'uomo che cadde in mezzo ai ladroni] si applichi a tutti gli uomini», ma soltanto a coloro che, errando in modo deliberato, scendono in «vizi e peccati», subendo le ferite della disobbedienza. Di conseguenza, per Origene, Gesù (il Samaritano) si reca intenzionalmente (con bende e olio pronti) a soccorrere il ferito, il quale ha attirato su di sé la propria sventura, proprio come Gesù si reca alla ricerca della pecorella smarrita del gregge che, sbagliando, si è allontanata dal sentiero e dalla Chiesa.

Piuttosto che cavillare su questo dettaglio, comunque, Origene accettò tutti gli altri elementi allegorici dell'interpretazione che, evidentemente, era comune ai suoi tempi. Pertanto, Origene vedeva Cristo come «questo Samaritano [che] porta i nostri peccati», ed esortò tutti i giusti a «essere imitatori» di Cristo, «ad avere pietà di coloro che sono caduti in mezzo a' ladroni» e a «portare i loro fardelli». Tale interpretazione era in armonia con la conclusione che Gesù diede alla storia: «Va, e fa tu il simigliante» (Luca 10:37). Confrontare con Luke T. Johnson, *Sharing Possessions* (Philadelphia: Fortress, 1981), 105. L'esortazione di Origene era anche in armonia con la sua lettura più ristretta di «un uomo», ma sminuiva l'implicita identificazione degli ascoltatori con la vittima che, in altri casi, aveva simboleggiato tutte le persone, ovunque, cadute e bisognose di soccorso.

21. Tutte le citazioni attribuite a Crisostomo (346-407) in questo articolo provengono da *Patrologiae Graecae*, 61:755-58 e *Patrologiae Graecae*, 62:755-58. Questi testi furono forse scritti da Procolo di Costantinopoli o da qualcun altro. Chiunque li scrisse, comunque, aggiunge in questi testi ulteriori prove della tradizione diffusa tra i primi Cristiani riguardo il Buon Samaritano. Per convenienza, li attribuiamo a Crisostomo.

Crisostomo non etichettò la storia «La parabola del Buon Samaritano», bensì «La parabola di colui che cadde in mezzo ai ladroni» e «Un uomo scese e cadde in mezzo ai ladroni». Egli accettò tutte le componenti standard allegoriche dell'interpretazione originale, ma utilizzò la storia, alla fine, principalmente per mostrare che il Vangelo accoglie tutti i Gentili, che quando i Gentili fanno del bene è perché essi «mostrano l'opera della legge scritta nei loro cuori» e che la Chiesa («l'oste») abbraccia tutte le persone, come insegnò l'apostolo Paolo.

22. Tutte le citazioni di Ambrogio in questo articolo provengono da: *Expositio Evangelii Secundum Lucam*, 7.69-84, in *Ambrosii Mediolanensis Opera* part 4, Corpus Christianorum, vol. 14 (Turnhout: Brepols, 1957), 237-41.

Ambrogio (ca. 339-397), il quale operò da consulente per gli imperatori Romani e scrisse alla fine del IV secolo, fu un grande sostenitore del celibate e della vita Cristiana rigorosa, necessari per vincere la caduta di Adamo. Nel suo esteso commentario sul Vangelo di Luca, Ambrogio mise in evidenza il «sorprendente mistero» indicato dalla parabola del Buon Samaritano. Egli partì dall'approccio tradizionale e lo utilizzò quale mezzo tramite il quale trasmettere il suo messaggio sui pericoli, i terrori e l'esilio della vita terrena: le bende sono le norme più rigide di Cristo, che guariscono le nostre ferite peccaminose; il vino che ci purifica con il giudizio è pungente, non alleviante e, senza Cristo (il Samaritano), ci troviamo in una condizione di disperazione a motivo della nostra condizione impura e difficile, dalla quale Egli solo ci salva.

23. Tutte le citazioni di Agostino in questo articolo provengono da *Quaestionum Evangeliorum Libri Duo, Liber Secundus: Quaestiones in Evangelium secundum Lucum*, 19, in *Patrologiae Latinae*, a cura di J.-P. Migne, 221 volumi, (Paris: J.-P. Migne, 1841-1903), 35:1340-41.

Agostino (354-430) ebbe molta influenza in Occidente. Fu battezzato da Ambrogio e divenne vescovo di Hippo Regius (attuale Algeria). Uno dei suoi trattati, scritto nel V secolo, fornisce risposte a domande relative diversi passi di Luca. L'interpretazione di Agostino della storia del Buon Samaritano, alla quale egli si riferiva chiamandola «L'uomo che discese da Gerusalemme verso Gerico», seguiva in parallelo la comprensione allegorica di base promossa dall'anziano innominato di Origene, tranne che alla fine. Qui, Agostino paragonò l'oste all'apostolo Paolo, il quale invitò le persone a rimanere vergini e celibi per servire gli altri con carità e ricevere la promessa della gloria futura, così come il Samaritano promette all'oste che ritornerà e lo ricompensera per i suoi servigi.

24. Tutte le citazioni di Isidoro in questo articolo provengono da *Allegoriae quaedam Scripturae Sacrae*, 204-6, in *Patrologiae Latinae*, 83:124.

Nel VI secolo, Isidoro (560-636), arcivescovo di Siviglia, scrisse soltanto di passaggio riguardo al Buon Samaritano. Egli vide il Samaritano come Cristo che cura «la razza umana dalle loro ferite del peccato» e l'albergo come simbolo degli «apostoli o i loro successori, che aggiustano le nostre difficoltà attraverso il Vangelo».

25. Tutte le citazioni ascritte a Eligio in questo articolo provengono dall'Omelia 9: *De vulnerato Samaritano*, in *Patrologiae Latinae*, 87:627-28.

L'Omelia 9, normalmente attribuita a Eligio (588-660) in Francia, è curiosamente intitolata «Il Samaritano ferito» (De vulnerato Samaritano). Apparentemente, l'autore pensava che il ferito fosse Samaritano e, forse, per questo motivo, i Giudei di passaggio non vennero in suo soccorso. Per lui, l'attrazione principale della storia erano la compassione, le lacrime e l'immensa grazia del Salvatore, che accetta la nostra confessione e perdona i nostri peccati.

26. L'allegoria fu reiterata o spiegata per molti secoli da Fulgenzio di Ruspe (467-533) in *Patrologiae Latinae*, 65:931-32; il Beda il Venerabile (672-735) in *Patrologiae Latinae*, 92:468-70; Smaragdus S. Michaelis (morto ca. 825) in *Patrologiae Latinae*, 102:446-48; Rabano Mauro (776 ?-856) in *Patrologiae Latinae*, 110:448-51 e 111:80 e Teofano Cerameo (1129-52) in *Patrologiae Graecae*, 132:291-304.

27. Per essere chiari, io utilizzo questi termini per indicare ciò che segue: L'allegorizzazione è un modo o metodo di interpretazione che può essere applicato a qualsiasi tipo di testo, senza negare, ad esempio, il contenuto storico del testo stesso. Un'allegoria è un genere specifico di composizione. In riferimento al Buon Samaritano, possono valere entrambi i significati. Gesù compose questa storia, forse basata su un avvenimento reale, sotto forma di un'allegoria estesa; il testo può, allora, essere letto allegoricamente per trarre dai suoi diversi elementi diverse allegorizzazioni. Riguardo all'allegorizzazione medievale, vedere Henri de Lubac, *Exegèse médiéval, 1: Les quatre sens de l'écriture* (Paris: Aubier, 1959), particolarmente il primo capitolo. Ringrazio Carl Griffin per i suoi commenti su queste prime fonti Cristiane e sui loro metodi.

28. È impossibile sapere quali termini aramaici Gesù abbia usato. Potrebbe essere indicativo notare che la versione Siriaca di Luca 10:30 usa un termine dalla radice diversa per 'uomo'.

29. Leonard J. Coppes, «a-da-m», in *Theological Wordbook of the Old Testament*, a cura di R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr., e Bruce K. Waltke, 2 vols. (Chicago: Moody, 1980), 1:10; Fritz Maass, «a-da-m», in *Theological Dictionary of the Old Testament*, a cura di G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974), 1:75-87.

30. Riguardo ai rischi di essere attaccati da ladroni o di subire altre traversie nel mondo antico, vedere Barry J. Beitzel, «Travel and Communication», in *The Anchor Bible Dictionary*, a cura di David Noel Freedman, 6 volumi (New York: Doubleday, 1992), 6:644-46; vedere anche note 69 e 71 sotto.

31. Ovviamente, il simbolismo di Gerico può essere inteso in altri modi. È possibile che Gerico non sia del tutto negativa. Per gli scopi del presente articolo, tuttavia, sostengo soltanto che il viaggiatore s'imbarca volontariamente verso l'esperienza della vita terrena e si trova già lungo la discesa, venendo soccorso quando forze superiori alle sue lo lasciano impotente. È interessante chiedersi dove dovrebbe dirigersi, il viaggiatore, dopo aver lasciato l'albergo: dovrebbe proseguire verso Gerico? Ritornare a Gerusalemme? Andare verso qualche destinazione migliore di entrambe le precedenti? Forse, egli sceglierà di restare nell'albergo per aiutare altre persone, così com'egli è stato aiutato.

32. Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, tradotto e adattato da William F. Arndt e F. Wilbur Gingrich (Chicago: University of Chicago Press, 1957), 664- 65, 655.

33. Vedere John W. Welch, «Legal and Social Perspectives on Robbers in First-Century Judea», in *Masada and the World of the New Testament*, a cura di John W. Welch e John F. Hall (Provo, Utah: BYU Studies, 1997), 141-53.

34. Ekduo è l'opposto di enduo, «vestirsi», da cui deriva letteralmente il termine inglese 'endow' (come in *endowment*; N.d.T.).

35. Sulla veste di Giuseppe come indumento sacro, insieme a un'estesa discussione dell'abbigliamento sacerdotale in generale, vedere Hugh W. Nibley, «Sacred Vestments», in *Temple and Cosmos: Beyond This Ignorant Present*, Collected Works of Hugh Nibley, vol. 12 (Salt Lake City: Deseret Book; Provo, Utah: FARMS, 1992), 131-32.

36. Fred E. Woods, «Elisha and the Children: The Question of Accepting Prophetic Succession», BYU Studies 32, no. 3 (1992):47-58.

37. Ironicamente, il termine 'synkuria', da syn e kureo (letteralmente 'colpire o cadere insieme', da qui 'coincidenza'), suona, tuttavia, come se derivasse dal termine kuria (signora, padrona), con il suo vicino kurios (signore, o il Signore). Questa casualità verbale, di per sé, è semplicemente una coincidenza. È indicativo il fatto che il termine utilizzato nella parabola non sia 'tuche' (per fato, o fortuna). Il sacerdote non si trova là per caso o per fortuna, ma semplicemente in quanto gli avvenimenti si svolgono in quel modo.

38. Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1969), 147-207. Jeremias esamina nel dettaglio i diversi ruoli di questi sacerdoti, capi sacerdoti e sommi sacerdoti. Per il numero dei sacerdoti, vedere la sua analisi a p. 199-205, specialmente la sua conclusione a p. 203 .

39. Filone, *The Special Laws*, 1:156, in *Philo*, trad. F. H. Colson, 10 volumi (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), 7:188-89; citato e discusso in Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 209.

40. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 209, citando Tamid 32b, Soncino *Talmud*, edizione in 18 volumi (London: Soncino, 1978).

41. Ad esempio, Heinrich Zimmermann, «Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter: Luke 10:25–37», in *Die Zeit Jesu*, a cura di Günther Bornkamm e Karl Rahner (Freiburg: Herder, 1970), 67. Per una definizione e una discussion di diversi interpreti Cristologici, inclusi Barth, Gollwitzer e altri, vedere Monselewski, *Der barmherzige Samariter*, 7-14.

42. Zimmermann, «Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter», 66-67.

43. Birger Gerhardsson, *The Good Samaritan-The Good Shepherd*? Coniectanea Neotestamentica, vol. 16 (Uppsala: Almquist and Wiksells, 1958).

44. Francis Brown, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1979), 1036.

45. Gerhardsson, *The Good Samaritan-The Good Shepherd?* 17; corsivo in originale.

46. Helmut Kster in Gerhard Friedrich, a cura di, *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., tradotto e a cura di Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1971), 7:553.

47. Daniélou, «Le Bon Samaritain», 461.

48. John A. Tvedtnes, «Olive Oil: Symbol of the Holy Ghost», in *Allegory of the Olive Tree*, 427-59.

49. Stephen D. Ricks, «Kingship, Coronation, and Covenant in Mosiah 1-6», in *King Benjamin's Speech: «That Ye May Learn Wisdom»*, a cura di John W. Welch e Stephen D. Ricks (Provo, Utah: FARMS, 1998), 249-50.

50. Tvedtnes, «Olive Oil», 427.

51. Daniélou, «Le Bon Samaritain», 461.

52. Vedere John E. Stambaugh e David L. Balch, *The New Testament in Its Social Environment*, Library of Early Christianity, a cura di Wayne A. Meeks (Philadelphia: Westminster, 1986), 78.

53. Daniélou, «Le Bon Samaritain», 461.

54. Bauer, *Greek-English Lexicon*, 169 - 70.

55. Sebbene Eric Bishop non citi alcuna interpretazione allegorica, egli cerca di risolvere l'inadeguatezza della lettura storica speculando sul fatto che «presumibilmente, il Samaritano e l'oste si conoscevano già a motivo dei precedenti viaggi del primo lungo il Giordano». Eric F. F. Bishop, «People on the Road to Jericho: The Good Samaritan-and the Others», Evangelical Quarterly 42 (1970):4.

56. La storia più esauriente dell'interpretazione del Buon Samaritano negli ultimi due millenni si trova in Monselewski, *Der barmherzige Samariter*.

57. Hartmut Hoevelmann, «Wer ist der barmherzige Samariter? Eine ungewohnte Perspektive in Luthers Auslegung von Lk 10, 23-37», Luther 64 (1993):54-57.

58. Hans Gunther Klemm, «Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter: Grundzgeder Auslegung im 16./17. Jahrhundert» (Stuttgart: Kohlhammer, 1973), 129-41.

59. James C. Gordon, «The Parable of the Good Samaritan (St. Luke 10:25-37):A Suggested Re-orientation», Expository Times 56 (1944-45):302-4.

60. Hermann Binder sostiene che il sacerdote e il Levita, simbolicamente, rappresentano la religione organizzata o «i culti». Hermann Binder, «Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter», *Theologische Zeitschrift* 15 (1959):176-94.

61. Monselewski, *Der barmherzige Samariter*, 159 .

62. Barnard, «To Allegorize or not to Allegorize?» 5.

63. Barnard, «To Allegorize or not to Allegorize?» 10.

64. Le ostilità tra Giudei e Samaritani sono un tema prediletto dagli studiosi. Spicq, «Charity of the Good Samaritan», 221-22; David Wenham, *The Parables of Jesus* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1989), 154-61; William R. Farmer, a cura di, *The International Bible Commentary: A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1998), 1407, citando Ben Sirach 50:25-26; James E. Talmage, *Gesù il Cristo* (Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1981), 320-22; vedere, in generale, Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 352-58, il quale vede il messaggio della parabola semplicemente come «l'amore verso il prossimo che trionfa sull'odio nazionalistico radicato», 358.

65. Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 3° ed. (Oxford, 1886 ; ristampa, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1971), 234-39; Georg Eichholz, *Gleichnisse der Evangelien: Form, Uberlieferung, Auslegung* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1971), 153-63.

66. J. Duncan M. Derrett, *Law in the New Testament* (London: Darton, Longman and Todd, 1970), 220-22, 226.

67. W. J. Masson, «The Parable of the Good Samaritan», *Expository Times* 48 (1936-37):179-81; Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, ed. riv. (New York: Charles Scribner's Sons, 1963), 202-5; Binder, «Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter», 176-94; Spicq, «Charity of the Good Samaritan», 221; Craig A. Evans, «Luke», *New International Biblical Commentary* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1990), 176; Craig S. Keener, The *IVP Bible Background Commentary: New Testament* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993), 218; David Ravens, *Luke and the Restoration of Israel*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, a cura di Stanley E. Porter, vol. 119 (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995), 82-83 . Sharon Ringe, tuttavia, specula sul fatto che il sacerdote e il Levita stessero viaggiando allontanandosi da Gerusalemme e che, quindi, non potevano essere preoccupati riguardo alla purezza rituale. Sharon H. Ringe, Luke, *Westminster Bible Companion*, a cura di Patrick D. Miller e David L. Bartlett (Louisville: Westminster John Knox, 1995),159.

68. S. Brent Farley, «The Calling of the Seventy and the Parable of the Good Samaritan (Luca 10:1-37)», *Studies in Scripture*, 5:318.

69 . Douglas E. Oakman, «Was Jesus a Peasant? Implications for Reading the Samaritan Story (Luke 10:30-35)», *Biblical Theology Bulletin* 22 (autunno 1992):121-22. Quando i Giudei, a quel tempo, partivano per un viaggio, pregavano così: «Possa la Tua volontà essere, o Signore mio Dio, quella di condurmi innanzi in pace e dirigere i miei passi in pace e sostenermi in pace, e liberarmi dalle mani di ogni nemico e agguato lungo la via», Berakoth 29b, Soncino Talmud. Ringe, tuttavia, arriva al punto di pensare che alcuni, tra il pubblico di Gesù, «potrebbero benissimo aver considerato i ladroni gli unici personaggi positivi della storia. Alcuni potrebbero persino essere stati coinvolti in tale attività [come attivisti per la libertà]». Ringe, Luke, 158-59.

70. Derrett, *Law in the New Testament*, 220-21.

71. Oakman, «Was Jesus a Peasant?» 122; Ringe, Luke, 158: «Le persone decenti li avrebbero evitati ad ogni costo».

72. Derrett, *Law in the New Testament*, 218-19; I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (Exeter: Paternoster, 1978), 449-50.

73. Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke* (X-XXIV), *The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1964), 884; Eric Franklin, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (London: SPCK, 1975), 158; Eta Linnemann, *Jesus of the Parables* (New York: Harper and Row, 1967), 54; Frederick Houk Borsch, *Many Things in Parables* (Philadelphia: Fortress, 1988), 64-71.

74. Oakman, «Was Jesus a Peasant?» 117-25.

75. Kristjn Bason, «The Good Samaritan, Luke 10:25-37: One Text Three Methods», in *Luke-Acts: Scandinavian Perspectives*, a cura di Petri Luomanen (Vandenhoeck: Finnish Exegetical Society, 1991), 1-35.

76. Farmer, *International Bible Commentary*, 1407; vedere anche Francis Zerwick, «The Good Samaritan», *Furrow* 6 (1955):293, il quale sostiene che «probabilmente, l'uomo riverso nel proprio sangue era loro fratello, un Giudeo come loro».

77. Ringe, *Luke*, 158.

78. Evans ritiene che, in questa parabola, Cristo insegni una legge superiore: il comandamento dell'Antico Testamento di amare il prossimo si estende anche agli stranieri. Questo, tuttavia, sembra improbabile per due motivi: non è chiaro se il Samaritano ha amato uno straniero; il punto non è che dovremmo amare il Samaritano (cioè uno straniero), ma che dovremmo essere simili a lui. Evans, *Luke*, 177.

79. John Bowman, «The Parable of the Good Samaritan», *Expository Times* 59 (1947-48):151-53.

80. George Horowitz, *The Spirit of Jewish Law* (New York: Bloch, 1953):124.

81. Derrett, *Law in the New Testament*, 215, citando *Mishnah*, Pesahim 8.6.

82. In ogni caso, l'impurità poteva essere curata in sette giorni, una scomodità minore, dopotutto. L'impurità dovuta ai cadaveri non era limitata ai sacerdoti, ma toccava tutti (Numeri 5:2, 19:11), sebbene colpisse maggiormente il sacerdote, rispetto al Levita o una persona qualsiasi.

83. Derrett, *Law in the New Testament*, 100-125.

84. David O. McKay, Richard Anderson e Catherine Parry discutono molte delle parabole di Gesù, ma dicono poco o nulla riguardo al Buon Samaritano. David O. McKay non menziona il Buon Samaritano. David O. McKay, «Jesus, the Master Storyteller», *Instructor* 87 (November 1952):321-22, 339. Richard Anderson vede il Samaritano come un «eroe morale». Richard Lloyd Anderson, «How to Read a Parable», *Ensign* 4 (September 1974):58-63. Catherine Parry non tratta il Buon Samaritano; tuttavia, ella ha trattato questa parabola per una pubblicazione successiva: Catherine Corman Parry, «'Simon, I Have Somewhat to Say unto Thee': Judgment and Condemnation in the Parables of Jesus», BYU 1990-91 Devotional and Fireside Speeches (Provo, Utah: Brigham Young University, 1991), 113-19.

85. Talmage, *Gesù il Cristo*, 320-22.

86. Robert J. Matthews, *The Parables of Jesus*, (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1969), 64-66.

87. E. Keith Howick, *The Parables of Jesus the Messiah* (Salt Lake City: Bookcraft, 1986), 97, 98.

88. S. Brent Farley, «The Parables: A Reflection of the Mission of Christ», in *A Symposium on the New Testament* (Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1980), 78; riaffermato in Farley, «Calling of the Seventy», 318-19.

89. Farley, «Calling of the Seventy», 318-19. H. Wallace Goddard riconosce similmente che «il Samaritano rappresenta chiaramente Gesù». Goddard trova «importanti lezioni per la vita familiare» nel comportamento del Buon Samaritano, in contrasto con il comportamento di altri personaggi della parabola. H. Wallace Goddard, «The Good Samaritan as a Model for Family Life», in *My Soul Delighteth in the Scriptures*, a cura di H. Wallace Goddard e Richard H. Cracroft (Salt Lake City: Bookcraft, 1999), 176, 171.

90. J. Ian H. McDonald, «Alien Grace (Luke 10:30-36): The Parable of the Good Samaritan», in *Jesus and His Parables: Interpreting the Parables of Jesus Today*, a cura di V. George Shillington (Edinburgh: T. and T. Clark, 1997), 48.

91. Fred B. Craddock, *Luke* (Louisville: John Knox, 1990), 151.

92. Monselewski, *Der barmherzige Samariter*, 180.

93. Linnemann, *Jesus of the Parables*, 56.

94. Fitzmyer, «Gospel according to Luke», 883.

95. Per un ulterior approfondimento, vedere Jan Lambrecht, *Once More Astonished: The Parables of Jesus* (New York: Crossroad, 1983), 64-66; Ringe, *Luke,* 157; Zimmermann, «Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter», 58-62.

96. Linnemann, *Jesus of the Parables*, 56.

97. Marshall, *Gospel of Luke*, 445-46.

98. William Richard Stegner, «The Parable of the Good Samaritan and Leviticus 18:5» in *The Living Text: Essays in Honor of Ernest W. Saunders*, a cura di Dennis E. Groh e Robert Jewett (Lanham, Md.: University Press of America, 1985), 30-33.

99. Gerhardsson, «The Good Samaritan-The Good Shepherd?» 17, 28-29.

100. Smith, *Insegnamenti del Profeta Joseph Smith*.

101. Joseph Smith insegnò che la parabola del Seminatore (Matteo 13:3-8) allude direttamente «all'inizio, o all'istituzione del Regno» al tempo di Cristo. La parabola del grano e delle zizzanie (Matteo 13:24-30) ha a che fare, in primo luogo, con il primo Cristianesimo «nella sua infanzia», mentre nel riferimento alla mietitura «fa un'allusione diretta alla famiglia umana negli ultimi giorni». Smith, *Insegnamenti del Profeta Joseph Smith*.

Il granel di senapa (Matteo 13:31-32) rappresenta la grande crescita del Regno restaurato, attraverso la germinazione del Libro di Mormon dalla terra «negli ultimi giorni», mentre il lievito (Matteo 13:33) può essere compreso come la crescita della Chiesa, «un piccolo lievito che fu messo in tre testimoni». Smith, *Insegnamenti del Profeta Joseph Smith*.

Il tesoro nascosto nel campo (Matteo 13:44) sono «i Santi degli Ultimi Giorni che vendono tutto ciò che hanno e si radunano in un luogo che possano acquistare»; l'uomo alla ricerca di belle perle (Matteo 13:45-46) rappresenta «gli uomini che viaggiano per trovare dei luoghi per Sion… e che, quando trovano il luogo di Sion, o la perla di gran prezzo, vendono subito tutto ciò che hanno e l'acquistano». Smith, *Insegnamenti del Profeta Joseph Smith*.

La rete gettata in mare (Matteo 13:47-48) è «la posterità di Giuseppe che spiega la rete del Vangelo sulla faccia della terra», e lo scriba che trae fuori dal suo tesoro cose nuove e vecchie (Matteo 13:52) rappresenta la restaurazione di antiche verità e «alleanze», tramite la venuta alla luce «del Libro di Mormon» e «anche la traduzione della Bibbia, portando così alla luce, fuori dalla terra, cose nuove e vecchie». Smith, *Insegnamenti del Profeta Joseph Smith*.

102. Smith, *Insegnamenti del Profeta Joseph Smith*. Sfortunatamente, non abbiamo tracce di eventuali commenti di Joseph Smith sulla parabola del Buon Samaritano.

103. «Una delle dottrine principali [nelle parabole] è la testimonianza del Salvatore della Sua divina chiamata». Anderson, «How to Read a Parable», 62.

104. Robert W. Funk, Roy W. Hoover e il Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: Macmillan, 1993), 323; il testo in rosso indica che il testo sarebbe stato incluso «inequivocabilmente nella banca dati volta a determinare chi era Gesù», 36.

105. Funk, Hoover e il Jesus Seminar, *Five Gospels*, 324.

106. Monselewski, «Der barmherzige Samariter», 159.

107. Isaia utilizzò la vigna allegoricamente in Isaia 5. L'allegoria dell'ulivo di Zenos, in Giacobbe 5 è, forse, l'esempio migliore di una rappresentazione ampia e simbolica del rapporto tra Dio e il Suo popolo, individualmente e collettivamente, nonché del processo e della storia della salvezza.

108. Parlare in parabole popolari o cercare significati più profondi nelle storie scritturali era già una parte ben radicata della sapienza ebraica, almeno dal II secolo a.C. Come mostra Elias Bickerman, gli intellettuali pii ebrei nella Gerusalemme ellenistica si affaccendavano a scoprire doppi significati nascosti, praticamente in tutta la loro letteratura tradizionale: «Quanto ai doveri intellettuali del saggio, Ben Sira afferma che interpreterà i significati nascosti delle massime e conoscerà bene le parabole oscure… Il saggio Qohelet, ad esempio, era impegnato con i meshalim (12:9). Questa terminologia particolare deriva dai saggi dell'antichità, dal tempo di Ahikar, il quale parlava in proverbi, e dal tempo di Salomone, che parlava di alberi, bestie e pesci». Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), 168.

I settari Giudei dell'epoca cercavano di «adempiere» (darash) la Torah, di riempire letteralmente le Scritture ebraiche con tutti i loro possibili significati. Bickerman, *Jews in the Greek Age*, 172. Spesso, questo comportava quello che i critici moderni identificherebbero chiaramente come abbellimenti, stilizzature o appropriazione di storie vecchie per scopi nuovi.

Per l'antico esegeta, tuttavia, il significato era incluso nel testo stesso: «I rabbini chiamavano questa opera di attualizzazione 'Haggadah,' un termine che indica che la scrittura stessa sta 'raccontando' il suo nuovo significato». Bickerman, *Jews in the Greek Age*, 177. Similmente, ma in modo più sistematico, Filone di Alessandria, nel I secolo d.C., cercò di scoprire un'allegoria spirituale celata dietro ogni passo di Scrittura ebraica. Ad esempio, vedere Philo, *Allegorical Interpretation of Genesis 2-3*, in Colson, *Philo,* 1:140-473.

109. John W. Welch e James V. Garrison, «The 'Hymn of the Pearl': An Ancient Counterpart to 'O My Father'», *BYU Studies* 36, no. 1 (1996-97):127-38.

110. Sanhedrin 34a, *Soncino Talmud*.

111. John R. Donahue, *The Gospel in Parable* (Philadelphia: Fortress, 1988), 133.

112. Derrett, *Law in the New Testament*, 219.

113. Zimmermann, «Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter», 64.

114. Gordon, «Parable of the Good Samaritan», 303; corsivo in originale.

115. Donahue, *Gospel in Parable*, 134.

116. Vedere Hugh Nibley, «Treasures in the Heavens», in *Old Testament and Related Studies*, Collected Works of Hugh Nibley, vol. 1 (Salt Lake City: Deseret Book; Provo, Utah: FARMS, 1986), 173-77.

117. John W. Welch, *Illuminating the Sermon at the Temple and Sermon on the Mount: An Approach to 3 Nephi 11 - 18 and Matthew 5-7* (Provo, Utah: FARMS, 1999), 119-20.

118. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (New York: Charles Scribner's Sons, 1961), 2.

119. Donahue, *Gospel in Parable*, 133-34.

120. Anche Zimmermann concorda sul fatto che «la tradizione Cristiana non è in errore, vedendo Cristo come il Samaritano compassionevole» ma egli si ritrae da ulteriori significati allegorici, i quali devono essere «tenuti a distanza». Zimmermann, «Das Gleichnes vom barmherzigen Samariter», 67.

121. Darrell L. Bock, *Luke*, Volume Two: 9:51-24:53, Baker Exegitical Commentary on the New Testament (Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1996), 2:1033-34.

122. Fitzmyer, *Gospel according to Luke*, 885. Eichholz, *Gleichnisse der Evangelien*, 175-78, riconosce similmente la tradizione allegorica dell'anziano alessandrino e di Agostino, fino a Lutero ed Erasmo, ma la rifiuta in quanto «estranea» al significato indipendente del testo e, nelle parole di Calvino, in quanto «giochetti stolti», 177.

123. Fitzmyer, *Gospel according to Luke*, 885.

124. Jeremias, «Parables of Jesus», 67.

125. Jeremias, «Parables of Jesus», 66-89.

126. Jeremias, «Parables of Jesus», 87.

127. Jeremias, «Parables of Jesus», 89.

128. Jeremias, «Parables of Jesus», 88.

129. Fitzmyer, «Gospel according to Luke, 885.

130. Daniélou, «Le Bon Samaritain», 465.

131. McDonald, «Alien Grace», 42. Vedere, in generale, Hans-Georg Godamer, *Truth and Method*, 2° ed. riv., trad. Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1993).

132. Ad esempio, mi rifarei a David Tiede, che scrisse: «È difficile avere una prospettiva nuova su un testo tanto conosciuto» e «tanto semplice da poter essere compreso da un fanciullo». David L. Tiede, Luke, *Augsburg Commentary on the New Testament* (Minneapolis: Augsburg, 1988), 207, 209.

133. McDonald, «Alien Grace», 44-45.

134. Barnard, «To Allegorize or not to Allegorize?» 10.

135. Barnard, «To Allegorize or not to Allegorize?» 5.

136. Barnard, «To Allegorize or not to Allegorize?» 10.

137. Se Gesù avesse voluto che la parabola indicasse che Egli solo avrebbe portato la vittima nella Chiesa, avrebbe fatto in modo che il Samaritano trasportasse la vittima sulle proprie spalle.

138. Rappresentato, nella parabola, sotto forma di colpi mortali. Confrontare con Hugh Nibley, *The Message of the Joseph Smith Papyri: An Egyptian Endowment* (Salt Lake City: Deseret Book, 1975), 108-111, 216; vedere anche l'apocrifo *Vita Adae et Evae*, 34:1-2, in *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, a cura di R. H. Charles, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1913), 2:142, in cui Adamo subisce settanta colpi in diverse parti del corpo, come punizione per la Caduta. Ringrazio Don Norton per questa intuizione.

139. Questo elemento è presente nella parabola, quando i ladroni denudano o svestono (letteralmente «s-vestono») la vittima.

140. Gerald N. Lund, «Plan of Salvation, Plan of Redemption», in *Encyclopedia of Mormonism*, a cura di Daniel H. Ludlow, 4 vols. (New York: Macmillan, 1992), 3:1088-91.

