

Mercoledì 26 di settembre 2018
Rimini – Settimana Biblica Diocesana
Conferenza

PERSONAGGI A CONFRONTO: IL BUON SAMARITANO, MARTA E MARIA

don Matteo Crimella
(Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Milano)

1. Il triangolo drammatico

Basta scorrere le pagine del Vangelo di Luca per rendersi conto di un singolare fenomeno: l'evangelista ama rappresentare gli incontri di Gesù con persone che, invece di essere sole, sono in coppia. Si pensi al fariseo Simone e alla donna peccatrice e alla differenza del loro comportamento nei confronti dell'ospite; oppure a Marta e Maria la cui accoglienza del Signore è così diversa e quasi contraddittoria, dando vita ad uno degli episodi più singolari dell'intero Vangelo; oppure, ancora, ai due ladroni in croce che, per quanto accomunati dal medesimo terribile supplizio, sanno dire parole l'uno d'insulto e l'altro di supplice affidamento. Luca dà forma ad accostamenti rapidi e vivaci, con esiti differenti ed imprevedibili. Osservando poi le parabole del terzo Vangelo si nota che anche là appare un meccanismo molto simile: il padre è in relazione col figlio prodigo e col figlio maggiore, Abramo è in contatto col povero Lazzaro e con il ricco, Dio è invocato nel tempio dal fariseo e dal pubblicano. Questi i quadretti che balzano subito agli occhi.

Il procedimento narrativo che vede la presenza di tre personaggi in reciproca interazione è stato definito «triangolo drammatico». Caratteristica tipica di questi episodi è, a prima vista, la contrapposizione antitetica fra due personaggi il cui conflitto è risolto da un terzo. Ogni volta si presenta una coppia di “gemelli”: due viandanti, due figli, due morti, due donne, due ospiti, due ladroni. Ma il “protagonista principale” è la terza figura: il malcapitato assalito dai briganti, il padre della parabola, Abramo, Gesù.

Questa sera tenteremo una duplice lettura. Non solo la parabola del buon samaritano e l'incontro con Marta e Maria, ma pure il loro confronto.

2. Il buon samaritano

La parabola del “buon Samaritano” è inquadrata dentro una cornice, precisamente da un dialogo fra un dottore della Legge e Gesù. Osservando con attenzione emergono particolari interessanti. Vi sono due momenti: nel primo

momento il dottore pone una prima domanda (v. 25) e Gesù una seconda domanda (v. 26), cui il dottore risponde (v. 27), mentre Gesù replicando risponde alla prima domanda (v. 28); nel secondo momento il dottore pone una terza domanda (v. 29) e Gesù una quarta (v. 36), cui il dottore risponde (v. 37a); Gesù infine risponde alla terza domanda (v. 37b). Ne viene una struttura singolare:

Primo round:

A: Dottore della Legge: domanda 1 (v. 25)

B. Gesù: domanda 2 (v. 26)

A. Dottore della Legge: risposta 2 (v. 27)

B. Gesù: risposta 1 (v. 28)

Secondo round:

C. Dottore della Legge: domanda 3 (v. 29)

D. Gesù: domanda 4 (v. 36)

C. Dottore della Legge: risposta 4 (v. 37a)

D. Gesù: risposta 3 (v. 37b).

V'è anzitutto un'ostilità nascosta da parte del dottore della Legge. Gesù lo ignora ma non i lettori, informati dal narratore a proposito delle intenzioni dell'uomo: il legista si reca da Gesù per metterlo alla prova e benché ponga una domanda colma di profondità e di intelligenza, non è mosso da intenzioni sincere.

Coerentemente con lo stile rabbinico che risponde ad una domanda con un'altra domanda Gesù provoca il dottore della Legge esattamente sul terreno di sua competenza e all'uomo non sembra vero di poter rispondere prontamente. L'uomo compie un singolare accostamento: da una parte ricorda l'amore di Dio (citando Dt 6,5), dall'altra pone l'accento sull'amore per il prossimo (citando Lv 19,18). Non esiste fino ad oggi un documento ebraico sicuro che unisca in modo così stretto i due comandamenti. Al di là della discussione esegetica a proposito della provenienza di tale accostamento, bisogna osservare che la forte insistenza sulla totalità della dedizione a Dio (tutto il cuore, tutta l'anima, tutta la forza, tutta la mente) è impressionante. Scopo del dottore della Legge era mettere alla prova Gesù. Di fatto il lettore è obbligato ad osservare che Gesù, pur ignorando le intenzioni del suo interlocutore, non solo non è caduto nella trappola ma, per mezzo della sua domanda, ha operato una vera e propria inversione dei ruoli. Ad essere messo alla prova è stato proprio il dottore della Legge, con un evidente effetto ironico. E per quanto l'uomo abbia dato prova di una notevole perizia, da interrogante è passato ad essere interrogato. Rispondendo poi a Gesù non solo ha visto sfumare nel nulla il suo proposito ma l'ha mandato in frantumi con le sue stesse mani. Il lettore, unico a conoscere il punto di vista rappresentato del

dottore della Legge, prende atto del fallimento ma non può fare a meno di chiedersene la ragione.

A fronte di questo splendido accostamento Gesù tira le conseguenze: «Fa' questo e vivrai!» (v. 29). Ma la nuova domanda del dottore della Legge («E chi è mio prossimo»?) “obbliga” Gesù a cambiare strategia. Da una parte Gesù non può sottrarsi a rispondere, dall'altra deve cambiare stile. Non può offrire una definizione (del tipo: “il prossimo è il fratello”!); racconta invece una parabola, cioè una storia fittizia che per sua natura coinvolge l'ascoltatore e lo obbliga a tirare le conclusioni secondo la logica espressa dalla parabola stessa.

Della parabola del “buon Samaritano” sono possibili almeno tre letture: l'interpretazione allegorica, tipica dell'epoca patristica, l'interpretazione contestuale e l'interpretazione narrativa.

La prima lettura è quella allegorica tradizionale. Ad ogni elemento fittizio corrisponde un elemento reale. È la lettura dei padri della Chiesa, di Origene e, alla sua scuola, di Agostino. Scrive il vescovo di Ippona:

*Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico. È da intendervi Adamo e in lui tutta l'umanità. Gerusalemme è la città celeste della pace, dalla cui beatitudine egli decadde. Gerico, etimologicamente uguale a “luna”, rappresenta la nostra condizione mortale in quanto la luna nasce, cresce, invecchia e tramonta. I briganti sono il diavolo e i suoi angeli, che spogliarono l'uomo della veste dell'immortalità e, infertegli delle ferite inducendolo a peccare, lo lasciarono mezzo morto. In effetti l'uomo è vivo per quella parte che gli è dato comprendere e conoscere Dio, mentre è morto per quella parte che si corrompe sotto il peso dei peccati. Per questo si dice che fu lasciato mezzo morto. Quanto al sacerdote e al levita che, avendolo visto, passarono oltre dall'altra parte della strada rappresentano il sacerdozio e il ministero dell'Antico Testamento, incapaci di giovare alla salvezza. Il samaritano, etimologicamente il “custode”, rappresenta in forza dello stesso nome il nostro Signore. La fasciatura delle ferite è il freno imposto ai peccati, l'olio è la consolazione derivante dalla buona speranza che viene dalla remissione della colpa e porta alla riconciliazione e alla pace; il vino è l'esortazione ad agire con spirito il più possibile fervente. Il suo giumento è la carne con cui si è degnato venire tra noi. Essere posti in sella al giumento è credere nell'incarnazione di Cristo. La locanda è la Chiesa, dove trovano ristoro i pellegrini che dal paese remoto tornano alla patria eterna. Il giorno successivo è il tempo dopo la resurrezione del Signore. I due denari sono i due precetti della carità che gli apostoli ricevettero in dono dallo Spirito Santo per cui si misero a predicare il Vangelo ai presenti. Ovvero sono le promesse della vita presente e della futura, di cui fu detto: *In questo tempo riceverà sette volte tanto e nell'altro mondo otterrà la vita eterna.* L'albergatore è quindi l'Apostolo. Ciò che spende in più concerne il consiglio di cui Paolo dice: *Riguardo alle vergini non ho un'ingiunzione da parte del Signore, ma io stesso consiglio.* Potrebbe però riguardare anche il fatto che egli lavorava manualmente per non gravare nessun fratello infermo nello spirito a causa della novità usata nell'annunziare il Vangelo,*

sebbene a lui fosse consentito ricavare il sostentamento dal Vangelo (*Quæstiones Evangeliorum* II, 19).

Il metodo è chiaro: ogni elemento della parabola è figura di un momento della storia della salvezza così che alla fine il racconto parabolico è una semplice allegoresi della grande cronologia biblica: creazione, peccato, Legge, profezia, Gesù, la Chiesa. È evidente che il racconto parabolico evapora per lasciar spazio alla riproposizione della vicenda del popolo d'Israele, di Gesù e della Chiesa. Una simile lettura è profondamente centrata sull'evento di Cristo ma porta con sé il pesante fardello dell'allegoresi che snatura la parabola.

Alla fine del XIX secolo in ambiente esegetico tedesco v'è stato un vero e proprio rifiuto di una simile interpretazione. Si è fatta strada una nuova lettura delle parabole che, abbandonando l'allegoresi, fosse in grado di individuare il funzionamento del racconto fittizio.

Al cuore dell'interpretazione di questa parabola v'è la figura del Samaritano. Protagonista infatti del racconto fittizio è un uomo, un uomo qualunque, senza nome né identità. Appena è assalito dai briganti è spogliato delle sue vesti. Il vestito in Oriente (ancora oggi) è un forte segno identitario, sicché spogliare una persona non è solo umiliarla in profondità ma è privarla di qualsiasi segno di riconoscimento. A quest'uomo spogliato è quasi sottratta l'identità. Qual è l'effetto sul lettore? A fronte della violenza dei briganti verso il viandante, scatta nel lettore un duplice sentimento: una chiara antipatia per i banditi e una profonda empatia nei confronti del ferito. Il narratore, cioè, ha fatto sorgere due effetti: da una parte una tensione narrativa nella forma dell'attesa per la sorte del ferito e dall'altra una forte empatia, cioè un meccanismo di identificazione precisamente col povero malcapitato. A partire da una serie di valori antropologici fondamentali il narratore ha condotto il suo ascoltatore a stringere un'alleanza col ferito.

Sulla strada che scende da Gerusalemme a Gerico camminano un sacerdote e un levita. Luca raddoppia il primo personaggio, dando vita a due tipi perfettamente identici. Fra il viandante e il sacerdote si instaura una sorta di solidarietà legata alla condivisione puramente casuale di una stessa esperienza: ambedue sono in cammino e percorrono la medesima strada. Ma nel momento in cui dallo sfondo si passa al primo piano, cioè al rilievo del racconto, il verbo "vedere" permette di entrare nella percezione del sacerdote: il lettore apprende che questi viene a conoscere la situazione del ferito proprio come il narratore l'ha descritta. Il sacerdote si trova cioè di fronte ad un uomo spogliato, percosso ed abbandonato mezzo morto lungo la strada: personaggio e lettore condividono così lo stesso grado di conoscenze. Ma è proprio questa condivisione che fa crescere ulteriormente la tensione narrativa, facendo scattare l'attesa. Chi ha

seguito la narrazione fino a questo punto, si aspetta involontariamente una peripezia dell'azione: ora, *finalmente*, avverrà, quanto deve avvenire. Ma così non è. Frustrando l'attesa del lettore il narratore trasforma la suspense in sorpresa: il sacerdote passa accanto al ferito e lo supera, senza prendersi cura di lui. Il levita poi fa esattamente la stessa cosa, a spese del ferito che vede sfumare per ben due volte la possibilità di un soccorso.

A proposito dei motivi che hanno spinto sacerdote e levita a quella scelta si sono versati i classici fiumi d'inchiostro: il sangue li renderebbe impuri (essi però non stanno andando a Gerusalemme per il culto ma scendono verso Gerico); lo sconosciuto malcapitato non dovrebbe essere annoverato nella categoria del "prossimo" (secondo una stretta interpretazione di Lv 19,18); il pover'uomo era morto o stava per morire (i sacerdoti non possono toccare i morti secondo Lv 21,1-4). E tuttavia ogni ragione accampata non tiene di fronte all'urgenza della situazione.

A questo punto v'è una sorpresa narrativa. I testi giudaici usano nominare tre categorie di persone: sacerdoti, leviti e Israeliti. L'uditore attende che dopo il sacerdote e il levita giunga presso il ferito un Israelita; e invece si presenta un Samaritano. Che fra Giudei e Samaritani non corresse buon sangue è cosa nota (cfr. Gv 4,9). Considerando un poco il contesto lucano lo stupore aumenta ancor più: quando infatti Luca informa che Gesù «ha fatto duro il suo volto» (Lc 9,51) e si è diretto decisamente verso la città santa, la prima tappa del viaggio è stato un villaggio di Samaritani. Essi però non lo hanno ricevuto perché era in cammino verso Gerusalemme (Lc 9,52-53). Ebbene: nonostante sia stato rifiutato dai Samaritani Gesù sceglie come eroe della sua parabola proprio un Samaritano!

Gesù caratterizza la reazione del Samaritano per mezzo di un verbo davvero singolare (v. 33): egli «è preso da compassione» (il verbo greco utilizza una radice che richiama le interiora, cioè i sentimenti più profondi). Un tale verbo i sinottici lo riservano solo per Gesù: in Luca caratterizza l'intensa emozione di Gesù di fronte alla donna vedova che ha perso il suo unico figlio (7,13); inoltre l'evangelista utilizza lo stesso verbo per esprimere lo slancio del padre allorché vede il figlio prodigo che si sta avvicinando a casa (15,20).

L'olio e il vino versati sulle ferite del povero malcapitato sono i medicamenti dell'epoca. Scrive Ippocrate: «Dopo aver immerso le foglie di aro nel vino e nell'olio si applicano sulla ferita tenendole strette con una benda» (*De ulceribus* 22,3).

I due denari che il Samaritano ha sborsato al locandiere in favore del ferito incontrato per caso sulla sua strada erano sufficienti per alloggiare nell'albergo almeno due settimane.

In conclusione: questa lettura, che abbiamo chiamato contestuale, mostra la differenza fra il Samaritano che si prende cura del malcapitato ferito e il sacerdote e il levita che invece passano oltre. Questa interpretazione non è scorretta: tutti gli elementi contestuali citati sono veri e concorrono ad un'interpretazione che pone in luce il funzionamento della parabola, senza cadere nella trappola dell'allegoria. Tuttavia rimane irrisolta una questione. Nel momento in cui si intende passare dal racconto fittizio alla vita cristiana, si vuole cioè istituire un ponte fra la parabola e l'esperienza credente, il rischio è quello del moralismo. Il Samaritano è l'esempio della carità e così debbono comportarsi i discepoli del Signore. Ma, ci si chiede, come è possibile comportarsi allo stesso modo? In base a che cosa è possibile fare lo stesso? Ecco la lettura moralistica: si enuncia un valore e poi si dice: "fa' così"!

V'è una terza lettura che si chiede: da quale punto di vista Gesù ha raccontato la parabola? Forse dal punto di vista del Samaritano? Certamente no: solo alla fine (vv. 36-37) v'è il passaggio. Il punto di vista dal quale Gesù ha raccontato la parabola è quello del ferito. In altre parole: tutto avviene secondo gli occhi del ferito. La parabola, cioè, non punta all'esemplarità del Samaritano ma cerca di fare entrare l'ascoltatore (e il lettore) nella pelle del ferito, nell'esperienza traumatica e splendida di quest'uomo senza volto e senza nome.

Alcune spie indicano che la strategia è proprio questa. Prima spia: l'uomo aggredito dai briganti non ha identità, è senza un nome e senza qualifica, è cioè un membro dell'umanità; un'identità così aperta non può che facilitare l'identificazione con il lettore. Seconda spia: il sacerdote e il levita vedono il ferito e passano oltre senza fermarsi. Perché? Il narratore non dice una sola ragione. Perché questo silenzio? Perché il punto di vista adottato dal narratore è quello del ferito e il racconto rivela solo ciò che questi può sapere. Il ferito constata solo che il sacerdote e il levita (riconoscibili dal loro abito) non si prendono cura di lui. Il ferito fa solo questa amara constatazione senza poterla spiegare, in quanto è una vittima! Terza spia: la parabola abbonda di particolari solo nel momento in cui il viandante ne può disporre. E quell'uomo sa bene che cosa gli ha fatto il Samaritano; i dettagli sono precisi: olio e vino sulle ferite, giumento, locanda, denaro. In breve: il lettore vede con gli occhi del ferito. Quarta spia: la domanda finale posta da Gesù al dottore della Legge: «Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo di colui che è caduto nelle mani dei briganti?» (v. 36), è la chiave per capire da che punto di vista la parabola è narrata. Essa infatti interroga sull'identità del prossimo non più a partire dal donatore (questa era la prospettiva del dottore della Legge - v. 29), ma a partire dal beneficiario. A partire dalla misera situazione di una vittima si decide lo statuto del prossimo, non da una definizione teorica. Per permettere al lettore di capire il capovolgimento

dell'interrogativo relativo al prossimo c'era bisogno di un racconto che facesse entrare il lettore nella pelle di un essere umano in quella condizione disperata. È il punto di vista adottato dal parabolista che provoca nel lettore il capovolgimento di prospettiva; alla fine egli non può che rispondere, come il dottore della Legge, ciò che è evidente: quando sono posto in una condizione di indigenza, qualunque sia la mia identità, aspetto che un altro si riconosca prossimo per me.

Al centro di questa parabola sta l'esperienza della salvezza. Tutti siamo feriti ma insieme soccorsi e salvati. In questo senso la lettura patristica che vedeva nel Samaritano la figura di Gesù non è da archiviare troppo frettolosamente. In altre parole: noi viviamo e amiamo perché siamo soccorsi, amati e salvati dal Signore. A ben riflettere è questa la grande esperienza del popolo d'Israele raccontata dall'Esodo. Un popolo ferito, schiavo del faraone in Egitto è liberato da Dio che interviene in suo favore; poi, in quarant'anni di deserto quel popolo apprende a servire il Signore. Sicché il passaggio non è tanto dalla schiavitù alla libertà, ma dalla schiavitù del faraone al servizio di Dio e questo è il nome della libertà. È pure la dinamica battesimale: si muore al peccato e si risorge alla vita nuova ed eterna, la vita di grazia.

Noi siamo una comunità cristiana che sperimenta e celebra sempre questo mistero: la salvezza che Dio ha operato. Nella liturgia e nei sacramenti noi celebriamo la salvezza e ritorniamo sempre a quel fuoco incandescente che è la Pasqua di Gesù, il mistero della sua morte e risurrezione. Guai se la liturgia fosse solo istruzione morale! Guai se si trasformasse in pura socializzazione! Noi celebriamo la salvezza e facciamo esperienza viva dell'opera di Dio oggi, qui ed ora, per noi.

Se non percepisci sulle tue ferite la dolcezza dell'olio che lenisce il dolore, se non senti che il vino ti sutura le piaghe, se non cogli l'abbraccio di colui che ti fa salire sul suo giumento, se non scorgi le viscere di misericordia di Gesù che ancora si piega su di te e ti risollewa, qual è la tua esperienza di fede? Se non riconosci che Dio proprio così ti ama che cosa racconti?

Se una comunità non sperimenta anzitutto il mistero della prossimità di Dio nella sua vita si trasforma in un'azienda dove tutto è ben organizzato ma non c'è un'anima. Quale parola di speranza possiamo dire e possiamo dare a chi bussava alla nostra porta se non abbiamo questa esperienza viva di Dio?

Evangelizzare è far sì che altri sperimentino la carità di Gesù. Proprio perché abbiamo sperimentato che cosa significa incontrare il Signore possiamo dare la nostra testimonianza affinché altri vivano la medesima esperienza. Noi possiamo condurre fino alla soglia: poi l'incontro con il Signore resta un mistero che riguarda ciascuno nel profondo del suo cuore.

La carità sgorga da qui. Solo chi ha fatto sulla propria pelle l'esperienza di essere un ferito soccorso può diventare poi un samaritano. Una volta che sei entrato nella pelle di quell'uomo comprendi che cosa significa essere abbandonato e salvato e dunque capisci che cosa significa farsi prossimo. Oggi noi dobbiamo ritrovare le ragioni più profonde della carità. Non basta l'appello all'esemplarità del Samaritano; è necessario avere buone ragioni per una vita così. Solo una forte, decisa, radicale esperienza di fede ci forniscono ragioni plausibili e convincenti.

3. Marta e Maria

Dopo il dialogo fra Gesù e il dottore della Legge, Luca racconta un nuovo episodio in cui compare la figura del "triangolo drammatico": l'accoglienza ospitale di Gesù nella casa di Marta e Maria.

All'inizio (v. 38) i soggetti sono anonimi. Nel testo greco v'è un generico "loro" (sono i discepoli, ma Luca non lo dice) e un "egli" che evidentemente è Gesù, ma ancora una volta Luca non lo nomina. Il fatto che tutti siano in cammino colloca l'*incipit* nel contesto precedente, dopo l'indicazione della ferma decisione di Gesù di andare verso la città santa (9,51), ma soprattutto ricollega la pericope ad un importante *theologumenon* del terzo vangelo e la situa lungo la via di Gesù, la salita a Gerusalemme, itinerario verso la morte ma ancora di più ascesa al Padre.

Qui però v'è uno scarto perché ad entrare nel villaggio è solo Gesù. Sullo sfondo del cammino verso Gerusalemme v'è una pausa: Gesù fa l'ingresso in un piccolo agglomerato di case e poi entra in una abitazione. Dei suoi discepoli non si fa più parola: sarà lui l'unico protagonista insieme alle due donne. L'evangelista ci nega pure le motivazioni di una simile scelta. Mentre precedentemente aveva informato che Gesù aveva inviato alcuni discepoli in un villaggio per fare preparativi (9,52), ora non dice nulla, creando la suspense. Anche il villaggio è anonimo: l'identificazione con Betania viene dal vangelo di Giovanni (11,1); Luca conosce quel luogo (cfr. 19,29) ma qui tace il nome.

L'attesa creata dalle scarse notizie è immediatamente colmata: Luca fa entrare in scena una donna di nome Marta che ospita Gesù. Inutile speculare sul significato etimologico del nome Marta («Signora»); l'accento cade piuttosto sul gesto della donna che accoglie Gesù come ospite. Sarà lo stesso gesto di Zaccheo (19,6); soprattutto si contrappone ai Samaritani che avevano rifiutato Gesù in cammino verso Gerusalemme (9,53) ed è invece in linea con l'accoglienza degli annunciatori di cui parla Gesù nel discorso della missione (10,8). Nel libro degli Atti Luca racconta di essere stato ospitato con Paolo a Filippi da una donna di

nome Lidia (At 16,14-15). Che cosa ne viene? Che l'ospitalità è coerente e iscritta nei costumi sociali del tempo.

Luca, tuttavia non concede nulla a introspezioni psicologiche: quali erano i sentimenti di Marta? che relazioni c'erano fra Gesù e questa donna? v'era una conoscenza previa? Gesù aveva incontrato le sorelle? fanno parte di quelle «molte altre donne» di cui parla l'evangelista (8,3)? A queste domande non possiamo dare risposta. Tutto resta come sospeso e indeterminato, aperto a ulteriori sviluppi.

Senza soluzione di continuità il narratore presenta Maria (v. 39). Occorre notare un primo particolare: un solo verbo puntuale (un aoristo greco, «lo accolse») caratterizzava Marta; una serie di imperfetti (che distendono l'azione nel tempo, facendone un *continuum*) caratterizza Maria.

Luca però non si accontenta di creare quest'effetto. Precisa alcuni dettagli che saranno poi fondamentali per capire la dinamica dell'episodio. Maria è detta «sorella»: non sappiamo se minore o maggiore; ad essere sottolineato è il legame fra le due donne e il medesimo *status*. La relazione fraterna, infatti, non indica un rapporto di sudditanza (come fra servo e padrone) né di generazione (come fra padre e figlio) ma di uguaglianza e di parità. Il nome («Maria») - sul cui significato si è tanto speculato («colei che illumina il mare» da cui poi *stella maris*, «mare amaro», «signora») - era un nome molto diffuso e di cui il lettore non coglie più il senso etimologico. Queste poche parole inducono un'attesa: se Maria è sorella di Marta e abita con lei, si comporterà come Marta, accogliendo Gesù. E invece, non senza sorpresa, la donna «si siede (meglio sarebbe tradurre "si accomoda") ai piedi dell'ospite».

Per valutare l'effetto comunicativo dell'espressione bisogna comprenderne accuratamente il significato. Un'espressione degli Atti è illuminante: Paolo, durante il suo discorso di fronte ai Giudei di Gerusalemme, dice di «essere stato educato ai piedi di Gamaliele» (22,3); l'apostolo fa riferimento al tempo del suo apprendistato farisaico. La posizione non indica solo la postura, ma più in profondità la devozione nei confronti del maestro. Maria dunque prende la postura di un discepolo.

E tuttavia v'è un particolare importante: si tratta di una donna, non di un uomo. «Siamo in un ambiente giudaico: mai un rabbino avrebbe accettato che una donna prendesse davanti a lui l'atteggiamento di un discepolo. Un rabbino non insegna ad una donna» (Dupont). Ne consegue che la notizia offerta da Luca risulta essere perlomeno sospetta. Il comportamento di Maria è straniante e contravviene le regole imposte dalla cultura del tempo. «Sedendosi ai piedi di Gesù Maria si comporta come un maschio. Ella trascura il suo dovere di assistere

la sorella nella preparazione del pranzo e, violando chiaramente una consuetudine sociale, porta vergogna alla casa» (Culpepper).

Luca però complica la situazione. Mentre infatti informa a proposito di Maria e del suo atteggiamento straniante, comunica pure (e solo ai lettori) che la donna non era seduta semplicemente ai piedi del Maestro, bensì «ai piedi del Signore». Non è la stessa cosa parlare di “Gesù” e parlare del “Signore”: «Signore», infatti, è un titolo cristologico importante e non è mai usato a caso; si tratta di un vero e proprio squillo di risurrezione. Basti citare tre passi: nell’episodio della risurrezione del figlio della vedova di Nain Luca afferma che «il Signore fu preso da compassione» (7,13); poi, nel brano seguente, il Battista ha mandato due dei suoi discepoli «al Signore» (7,19); infine l’invio di settantadue discepoli è realizzato dal «Signore» (10,1).

Ma v’è un secondo dato che è interamente riservato al lettore. Con un’espressione sorprendente Luca non dice che Maria “lo ascoltava”, bensì che «ascoltava la sua Parola». Qual è il senso di questa piccola ma decisiva differenza? Per capire bisogna tornare non tanto alla parabola del seme, bensì alla sua spiegazione (8,11-15). Là l’evangelista ha offerto una precisa criteriologia: vi sono alcuni ai quali il diavolo porta via la Parola dai cuori (8,12), altri che l’accolgono ma nel tempo della prova si stancano e defezionano (8,13), altri ancora che la ricevono con «cuore nobile e buono» (8,15), la trattengono con forza e hanno perseveranza cioè capacità di sopportazione e pazienza nell’attesa. Poi, un poco più avanti, Gesù precisa: «Fate attenzione dunque a come ascoltate» (8,18). In altre parole: tutti ascoltano ma v’è ascolto e ascolto. A questo punto però non si sa *come* Maria ascolti.

Tornando al quadro dipinto da Luca, si realizza che l’evangelista ha mischiato le carte. Da un lato, infatti, Luca ha presentato due donne con un comportamento diametralmente opposto: Marta riceve Gesù secondo le regole del tempo; Maria invece assume un atteggiamento assai strano; ne consegue che l’atteggiamento corretto è quello di Marta. Ma il narratore ha informato il suo lettore (e solo il lettore) che Maria è ai piedi del Signore e ascolta la sua Parola. Ma non è chiaro *come* Maria ascolti. La tensione cresce.

Luca torna ancora una volta su Marta (v. 40a). Se avesse infilato le notizie una dietro l’altra la narrazione sarebbe risultata piatta; con la disposizione a *sandwich*, invece, il racconto è più vivace. Luca tuttavia caratterizza Marta con un termine molto sibillino. Il verbo che usa, infatti, può significare: “essere distolto, distratto” ma anche “essere occupato”. La differenza fra i due sensi è sottile ma decisiva. L’evangelista qui volutamente gioca sulla sottile ambivalenza, creando un effetto di polisemia. Due sono le conseguenze di questo artificio retorico: o l’ambiguità viene tolta più tardi durante il racconto, oppure l’ambivalenza

rimane. E se il lettore è costretto ad operare una scelta (fra l'uno e l'altro significato), conserva nella memoria l'interpretazione che ha scartato ma che rimane possibile. Se dunque il narratore afferma che Marta «è molto occupata», intende pure suggerire che tale occupazione sta prendendo la piega della «distrazione».

La nuova ondata di informazioni offerte da Luca, proprio perché giocata su un termine sibillino, non fa altro che intensificare il conflitto. Ad un primo livello, infatti, l'intreccio ha una sua coerenza: Marta ha accolto Gesù e ora è occupata con le molte esigenze del servizio, a differenza di Maria il cui atteggiamento è sospetto. Al secondo livello, invece, la forbice fra le due donne si allarga: l'una è in ascolto della parola del Signore e l'altra è occupata e/o distratta dalle molte cose da fare. La tensione narrativa, già in atto, pare accrescersi ancor più.

A questo punto Marta interviene, meglio si fa avanti decisamente, per parlare a Gesù (v. 40b). Ella pone una domanda, fa un apprezzamento e avanza una richiesta. Se tuttavia si osserva con attenzione bisogna riconoscere che Marta pone una domanda retorica. (La domanda retorica è una sentenza che non cerca un'informazione né tanto meno invita a rispondere; al contrario dà per scontato che l'interlocutore sia d'accordo con quanto è detto). Marta cioè presuppone l'approvazione dell'ospite e, senza nemmeno attendere la risposta di Gesù, procede con l'ordine.

Inoltre Marta non cita il nome proprio (Maria) ma parla di «mia sorella»; una tale definizione funziona come *argumentum* per esigere che Maria espliciti i suoi doveri nei confronti dell'ospite. Si tratta di sua sorella e non della sua signora! I doveri di cui si parla riguardano il servizio a tavola. Inoltre, sottolineando la solitudine, Marta non fa che enfatizzare il contrasto: su di lei, e solo su di lei, grava tutto il peso del molto servizio. Nel momento in cui c'è tanto da fare ella è rimasta sola!

Marta poi ricorre ad un ben noto stratagemma. Non parla direttamente a Maria, dicendole quello che pensa e chiedendole aiuto; si rivolge invece a Gesù, con deferenza ma pure con decisione. Lo stratagemma è coinvolgere un terzo personaggio nel giudizio. La scelta di parlare a Gesù e non a Maria esprime plasticamente sia la presa di distanza dalla sorella sia il giudizio su di lei. Quando non ci si rivolge alla persona presente ma la si cita (e non per nome!), si sottolinea un'assenza di prestigio e si vuole esprimere un severo giudizio. Inoltre la ricerca di un avallo da parte di un personaggio illustre è una ben nota modalità per caricare di autorità quanto si intende dire. È come se Marta volesse parlare a Maria in questi termini: “Non tanto io ma Gesù stesso desidera (anzi ordina) che tu mi venga in aiuto nelle faccende domestiche”.

L'ordine col quale Marta termina il suo intervento rivela le sue intenzioni: la donna sollecita Gesù ad agire di conseguenza. Tutto ciò si fonda, evidentemente, su un *a priori*: Marta è sicura che Gesù condivida il suo punto di vista, anzi elegge il suo ospite come alleato contro Maria.

Al lettore però non sfugge la sottile ironia del discorso di Marta. Essa si fonda sullo scarto esistente fra la forma e il contenuto di quanto ella dice. Circa il contenuto prevale la sottolineatura della difficoltà: Marta afferma di essere sola, di essere stata abbandonata da Maria, di aver bisogno di collaborazione; pare che non ce la faccia a portare il peso della degna accoglienza dell'ospite e necessità dell'intervento della sorella di cui reclama la presenza in forza del legame di sangue. Sicché tutto richiama debolezza, bisogno, invocazione d'aiuto. Non così invece dal punto di vista della forma: l'interrogativa retorica inchioda l'interlocutore e lo obbliga a riconoscere la bontà delle ragioni portate, senza possibilità d'appello; l'imperativo poi non lascia dubbi: Marta ordina a Gesù di parlare a Maria in un certo modo. La forma dunque richiama decisione, forza, quasi violenza. Ma proprio a fronte dello scarto esistente fra *quanto* Marta dice e *come* lo dice, nasce l'ironia.

A rispondere non è Gesù, ma il Signore (vv. 41-42). Per la terza volta Luca usa il solenne titolo cristologico: è il Signore risorto che parla alla Chiesa. Anzitutto Gesù chiama Marta due volte: «Marta, Marta!». Nell'Antico Testamento vi sono solo quattro occasioni nelle quali qualcuno è chiamato due volte per nome. Dopo che il patriarca ha legato e "offerto" il figlio Isacco l'angelo del Signore dice: «Abramo, Abramo» (Gen 22,11); allorché Dio si rivela per l'ultima volta a Israele lo chiama: «Giacobbe, Giacobbe» (Gen 46,2); anche nella scena del rovetto ardente, al pastore che si avvicina Dio dice: «Mosè, Mosè» (Es 3,4); infine nel momento in cui Dio si rivolge a Samuele, nell'ultimo appello il nome è raddoppiato: «Samuele, Samuele» (1 Sam 3,10). Si tratta dunque di una chiamata, di una vocazione, più che di un rimprovero (cfr. anche Lc 13,34: «Gerusalemme, Gerusalemme!» e 22,31: «Simone, Simone»).

Gesù poi descrive il comportamento di Marta per mezzo di due verbi. Ella è "occupata" e "confusa". Marta è come risucchiata nella spirale delle molte cose. Il contrappunto si fa forte: Marta era stata descritta da Luca come donna occupata e/o distratta dalla *diakonía*. La definizione di Gesù la smaschera: quel servizio si è trasformato in preoccupazione e agitazione, senza che la donna si rendesse conto del cambiamento intercorso. A prevalere non è il servizio ma l'atteggiamento di dispersione, inquietudine e preoccupazione. Il lettore, poi, ricorda che le preoccupazioni erano le spine che, nell'interpretazione della parabola del seme, impedivano che la parola di Dio crescesse (8,14). Evidente è l'ironia: colei che aveva tentato di piegare l'ospite al proprio punto di vista,

chiedendo un intervento autoritario nei confronti della sorella, non solo non ottiene ciò che desidera, ma scopre di essere lei stessa oggetto di un giudizio che ne caratterizza l'operato secondo un criterio ben differente.

In netta contrapposizione Gesù enuncia il criterio fondamentale: «una cosa sola è necessaria». Il contrasto è molto marcato: da una parte la preoccupazione e l'affanno che si disperde in mille rivoli, dall'altra un'unica e irrinunciabile realtà. E tuttavia Gesù non dice che cosa sia quest'unica cosa necessaria. Al culmine del discorso, allorché il lettore attende una chiara definizione, Gesù si sottrae al compito, ritornando sul comportamento di Maria e obbligando Marta (e il lettore) ad un esercizio di intelligenza e di interpretazione.

Gesù infatti configura il comportamento di Maria caratterizzandolo come la scelta della «parte buona» (non «migliore», una traduzione filologicamente problematica). Che cosa è la «parte»? È il campo, il podere, l'eredità (Gs 18,6), come ricorda il Salmo: «Il Signore è mia parte d'eredità» (Sal 16,5). L'aggettivo «buona» ricorda la terra che dava frutto nella parabola del seme. Il lettore ancora una volta intende l'intreccio fra l'episodio di Marta e Maria e la spiegazione della parabola del seme. Come la parola di Gesù sulle preoccupazioni evocava il terreno infestato da spine (8,14), incapace di condurre il seme a completa maturazione, così il riferimento alla «parte buona» richiama la terra fertile, ovvero sia il cuore buono e perfetto di chi ascolta, custodisce e produce frutto (8,15).

La parabola del seme era seguita da un enigmatico detto: «Fate attenzione dunque a come ascoltate; perché a chi ha, sarà dato, ma a chi non ha, sarà tolto anche ciò che crede di avere» (8,18); così l'episodio dell'incontro con le due donne è concluso delle parole: «la parte buona che non le sarà tolta». Per mezzo del parallelo il senso dell'espressione si illumina: l'ascolto di Maria è definito come scelta della parte buona, cioè come un ascolto che porta frutto. E come il frutto della terra buona abbonda oltre ogni misura (8,8), così l'ascolto della Parola del Signore (4,22; 8,12) è salvezza che rimane (cfr. 10,20.25.28). Maria quindi non solo ascolta ma custodisce e mette in pratica la Parola.

Che cosa manca? La reazione di Marta! Il narratore, come spesso ama fare, chiude il racconto frustrando la curiosità del lettore, desideroso di sapere come è andata a finire la vicenda. Ma proprio tale concisione obbliga il lettore ad un intelligente esercizio immaginativo. Il lettore, cioè, è obbligato a riconoscere che di fronte a Gesù le regole dell'ospitalità devono lasciare spazio ad una logica nuova che l'annuncio stesso del vangelo richiede, superando cioè consuetudini culturali e sociali, per fare l'unica cosa che davvero è necessaria, ascoltare la parola del Signore.

La lettura proposta da Origene (morto nel 253/254) ha largamente influenzato la tradizione posteriore. Afferma il grande Alessandrino:

Possiamo ammettere con verosimiglianza che Marta simbolizzi l'azione (*prâxis*) e Maria la contemplazione (*theoría*). Il mistero della carità è tolto alla vita attiva se l'insegnamento e l'esortazione morale non hanno per fine la contemplazione, in quanto l'azione e la contemplazione non esistono l'una senza l'altra. [...] Marta può anche rappresentare la Sinagoga che viene dalla circoncisione e ha accolto Gesù dentro i propri confini, preoccupata delle numerose cerimonie che esige la lettera della Legge; Maria invece è la Chiesa che viene dalle nazioni, che ha scelto la parte buona e la legge spirituale, quella che non le sarà tolta, che non sarà distrutta, come la gloria che illuminava il volto di Mosè¹.

Il procedimento interpretativo è quello allegorico, tipico di Origene: ad ogni elemento narrativo ne corrisponde uno teologico, così da ridisegnare il quadro della storia della salvezza. L'*unum necessarium* è il comandamento della carità, le due sorelle rappresentano l'azione e la contemplazione, la Chiesa e la Sinagoga. Una simile lettura ha dominato per secoli, pur prendendo colorazioni differenti: le due sorelle sono divenute l'emblema della vita contemplativa e della vita attiva, del monastero e del mondo, dei religiosi e dei laici.

È tuttavia possibile anche un'altra lettura. E cioè: pur ammettendo senza difficoltà che i due personaggi siano contrapposti, non sono forse ripensabili nei termini della complementarità? L'accoglienza di Marta e l'ascolto di Maria non sono forse le tappe di un itinerario che passa dall'ospitalità all'attitudine discepolare, scartando invece l'occupazione distratta? Una simile ipotesi intende riprendere il filo di quella singolare narrazione circa il discepolato che Luca sviluppa proprio nel grande viaggio.

Nella nostra pagina compare proprio questa dinamica, tutta giocata sull'opposizione fra obiezione (v. 40b) e ridefinizione (v. 42), non disponendo però di un solo personaggio, bensì di due. Tale gioco del doppio offre al narratore la possibilità di creare un'efficace drammatizzazione. La risposta di Gesù a Marta non lascia dubbi sulla scelta da fare, ma insieme indica che un'accoglienza nel segno dei codici culturali (socialmente doverosi) è inadeguata e deve dunque evolvere verso una dimensione più appropriata alla sequela. Il finale aperto poi, frustrando il desiderio del lettore di sapere come è andata a finire, lo obbliga a mettere a fuoco i comportamenti delle due donne, a riconoscerne la differenza e dunque a decidere dove collocarsi. Il lettore, che già ha inteso i *rudimenta fidei* e cerca di verificare la solidità della catechesi cui è stato iniziato, non può che specchiarsi in queste dinamiche contrapposte nei confronti di colui che il

¹ ORIGENES, *Werke. Neunter Band. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, hrsg. M. RAUER (GCS 49), Akademie, Berlin 1959², 298.

narratore chiama «Signore». L'esperienza del lettore non sarà evidentemente diretta come quella delle due donne. È passata attraverso la mediazione della catechesi (1,4) e si cimenta con la lettura (o l'ascolto) del vangelo all'interno di una comunità ecclesiale. Ma proprio in quelle circostanze il lettore può vivere la medesima esperienza discepolare, oppure passare da un'accoglienza generosa ad una distrazione infruttifera. In questo senso l'identificazione con le due donne appare essere l'effetto sollecitato dal testo stesso. Tale identificazione è tradizionalmente avvenuta per mezzo della tipizzazione su base allegorizzante (azione-contemplazione). Ma ben più sostanziale e rilevante appare invece la differenza fra un ascolto attento, segno di un atteggiamento discepolare, e tutta una serie di distrazioni che impediscono una vera accoglienza. Proprio su questa differenza insiste l'episodio, mostrando come i due corni non siano «servizio» e «ascolto» ma «preoccupazioni distraenti» e «atteggiamento discepolare». Il comportamento delle due sorelle funziona così come uno specchio nel quale il lettore è invitato a scorgere differenti attitudini nei confronti di Gesù.

Indubbiamente occorre pure salvaguardare una notevole differenza fra lettore e personaggi. Il lettore non può più accogliere sotto il tetto della propria casa Gesù e nemmeno, con tutta probabilità, conoscere qualcuno che ha fatto tale esperienza. Ma proprio per questa ragione il narratore annota finemente che Maria «ascoltava *la sua parola*» (v. 39) invece di dire, con maggiore naturalezza, che «*Maria lo ascoltava*». Tale sottile ma sostanziale differenza invita il lettore a riconoscere che la medesima esperienza di Maria è possibile a lui, molti anni dopo la morte e la risurrezione di Gesù, nella vicenda di fede cui è stato iniziato. Se, infatti, l'ascolto diretto *di Gesù* è negato al lettore, in quanto esperienza legata alla presenza storica del Nazareno, non gli è invece sottratto l'ascolto *della sua parola*, accessibile per mezzo della mediazione del testo composto sulla base della trasmissione dei testimoni divenuti ministri di quella medesima parola (1,2).

Il lettore è infine condotto a rilevare come il «fare» rischi sempre di essere minato alla radice da uno sguardo che vede e passa oltre (10,31-32). Così l'«ascolto» può essere strozzato dalle spine delle preoccupazioni. E tuttavia v'è pure un'altra possibilità: vedere e provare compassione, lasciare da parte le distrazioni ed ascoltare la parola. A questo punto il lettore comprende il legame fra la parabola del buon Samaritano, il nostro episodio ed il *logion* ai discepoli (10,23-24). La beatitudine, che pareva essere appannaggio esclusivo dei testimoni oculari in grado di vedere con gli occhi quanto Gesù faceva e di sentire con le orecchie che cosa egli diceva, proprio per mezzo della rfigurazione della parabola e del nostro episodio assume un più ampio significato. Ora, infatti, non è più possibile vedere Gesù ma ogni uomo ferito, incontrato sulla strada della vita; ora non è più possibile l'ascolto diretto *di Gesù* ma della sua parola. Sicché

non solo per i testimoni oculari ma anche per coloro che vedono (e fanno) come il Samaritano e per coloro che si fanno discepoli ascoltando la parola come Maria è possibile entrare nel novero dei «beati».

Quel vasto e straordinario movimento che fu il monachesimo egiziano (a partire dal IV secolo) aveva uno dei suoi cardini nella trasmissione dell'esperienza spirituale dall'anziano maestro al giovane discepolo per mezzo della parola e dell'esempio. I monaci custodivano le sentenze autorevoli del maestro (apoftegmi), che divenivano elemento di coesione per i piccoli gruppi che conducevano vita eremitica. Questi uomini meditavano in continuazione la Scrittura, giungendo ad una comprensione profondamente spirituale del testo, senza nessuna astrattezza, nell'esercizio quotidiano della *sequela Christi*. Uno di questi gruppi viveva intorno ad *abba* Silvano, un maestro capace di leggere i pensieri che abitavano nei cuori. Profondamente convinto della necessità del lavoro per la vita monastica, *l'abba* voleva che esso fosse in continua relazione con la preghiera. A questo proposito si racconta:

Un fratello andò da *abba* Silvano sul monte Sinai; e, vedendo alcuni che lavoravano, disse all'anziano: «Non lavorate per un nutrimento che perisce. Maria, infatti, ha scelto la parte buona». L'anziano disse al suo discepolo Zaccaria: «Mettilo in una cella senza nulla». Quando dunque venne l'ora nona, teneva d'occhio la porta [per vedere] se qualcuno venisse a chiamarlo per mangiare. Poiché nessuno lo chiamò, alzatosi andò dall'anziano e gli disse: «Non hanno mangiato i fratelli oggi, *abba*»? Gli disse l'anziano: «Sì». Disse allora: «Perché non mi avete chiamato»? Gli disse l'anziano: «Tu sei un uomo spirituale e non hai bisogno di questo nutrimento; noi invece, essendo carnali, vogliamo mangiare e anche per questo lavoriamo; tu hai scelto la parte buona, studiando tutto il giorno e non vuoi mangiare un nutrimento carnale». Quando ascoltò queste cose fece una prostrazione dicendo: «Perdonami, *abba*». Gli disse l'anziano: «Anche Maria ha bisogno di Marta: infatti grazie a Marta anche Maria è lodata»².

La pericope di Luca è interpretata alla luce dell'interesse pratico tipico dei monaci del deserto. Il drastico giudizio del fratello che visita *abba* Silvano si appella a due citazioni scritturistiche: Gv 6,27 e Lc 10,42. La scelta dei passi, strettamente uniti e citati uno dopo l'altro, rivela già l'interpretazione che il fratello ha dato. La risposta di *abba* Silvano non si esprime a parole ma per mezzo di un gesto che obblighi il fratello ad interrogarsi. Allorché nessuno lo invita a mangiare l'anziano gli rivela l'incoerenza della sua interpretazione del passo della Scrittura. Silvano si oppone ad una lettura spiritualistica o dualista della Parola di Dio: ogni monaco deve adeguarsi all'interpretazione che dà del passo

² *Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres X-XVI*, éd. J.-C. GUY (SC 474), Cerf, Paris 2003, 78-79.

biblico per non rischiare di richiedere ad altri quanto non è in grado egli stesso di praticare. L'accettazione senza illusioni della propria fragilità spiega e legittima la fatica dei monaci che si dedicano al lavoro per guadagnare un pane materiale. Chi, invece, si considera uomo spirituale si nutre solo di realtà spirituali e non ha dunque bisogno del cibo materiale! Ma proprio in questa sottile ironia sta l'insegnamento dell'apoftegma. Recuperando la figura di Marta l'*abba* valorizza il lavoro come condizione essenziale perché l'uomo possa dedicarsi all'ascolto della Parola di Dio. Ne consegue la profonda complementarità fra la preghiera e il lavoro: il monaco (ma possiamo intendere anche ogni cristiano) deve essere Marta e Maria.