

Nel giudaismo biblico e rabbinico il concetto di “prossimo” non rappresenta affatto una categoria vaga, limitata o incerta, ma costituisce un elemento normativo definito, radicato nella Torah e sviluppato nella tradizione interpretativa successiva. Nella struttura stessa della legge mosaica, infatti, la nozione di re‘a, generalmente tradotto “prossimo”, emerge come espressione di una responsabilità morale che non resta confinata ai membri del proprio gruppo, ma si estende secondo una logica etica che tende a includere sempre di più. Il punto di partenza è Levitico 19:18, “Amerai il tuo prossimo come te stesso”, rivolto all’interno della comunità israelitica, ma già nel medesimo capitolo la Torah amplia l’estensione del comando includendo lo straniero residente, il ghèr, con la formula quasi speculare “Amerai il ger come te stesso” (Levitico 19:34). Questa ripetizione rafforza l’idea che la benevolenza prescritta non dipenda esclusivamente dalla comune appartenenza al popolo, ma dall’esigenza divina di condotta morale verso chi vive accanto a Israele e partecipa alla sua vita sociale. A questo orizzonte la Torah aggiunge un ulteriore allargamento con Esodo 23:4–5, in cui viene comandato di soccorrere perfino il nemico: “Se incontri l’asino del tuo nemico abbattuto sotto il carico, non rifiutarti di aiutarlo, ma aiutalo certamente”. Qui emerge una dimensione ancora più radicale: l’obbligo non dipende dal rapporto positivo tra due individui, ma dalla realtà concreta del bisogno. Di fronte alla sofferenza, la Torah non autorizza l’odio né la vendetta, ma impone l’aiuto attivo. Così il concetto di “prossimo” nella visione biblica assume già i caratteri di un movimento centrifugo che dall’interno del popolo si manifesta verso chiunque richieda soccorso. Questa impostazione sarà la base su cui il giudaismo rabbinico articolerà la propria riflessione morale.

Nella tradizione dei Maestri il punto centrale non è stabilire chi appartenga alla categoria del “prossimo”, quanto comprendere come l’essere umano debba agire per diventare prossimo all’altro. In b. Shabbat 31a, il celebre insegnamento di Hillel esprime in forma essenziale l’intera Torah: “Ciò che è odioso a te, non farlo al tuo prossimo”. Questa massima, priva di qualsiasi limitazione relativa all’identità dell’altro, definisce una disposizione etica universale, dove la reciprocità non si basa sulla comunanza di appartenenza ma sulla comune esperienza umana del bene e del male. Per questo, nel contesto del giudaismo del I secolo, la domanda dello scriba in Luca 10 – “Chi è il mio prossimo?” – non può essere interpretata come tentativo di restringere l’ambito del comando, bensì come un interrogativo giuridico: un maestro della legge desidera capire i confini halakhici esatti dell’obbligo, così come era normale nella discussione rabbinica. Gesù, accogliendo questa

domanda, non la contesta, ma ne muta l'impostazione mediante un metodo pienamente rabbinico: risponde con una narrazione esemplare che trasforma il problema da teorico a pratico. La parabola del Samaritano non ridefinisce il prossimo, ma mostra come si diventa prossimo, spostando l'asse logico dalla categoria statica all'azione trasformativa.

Ogni gesto del Samaritano nella parabola, infatti, può essere ricondotto a una mitzvah o a un principio etico già riconosciuto e valorizzato nella halakhah. In particolare, la prima grande categoria realizzata dal Samaritano è la gemilùt chasadim, gli atti di bontà attiva. Il Talmud, in b. Sukkah 49b, afferma con forza che “Gemilùt chasadim è più grande della tzedakah”, giustificando tale superiorità con un triplice argomento: la tzedakah si compie solo con il denaro, mentre la chesed richiede sia il corpo sia il denaro; la tzedakah può essere offerta ai poveri, mentre la chesed può essere rivolta sia ai poveri sia ai ricchi; la tzedakah riguarda i vivi, mentre la chesed può essere esercitata verso vivi e morti. L'azione del Samaritano coincide puntualmente con questa triplice struttura: egli usa le sue mani, il suo tempo, le sue risorse, la sua persona intera; non si limita a contribuire economicamente, ma fascia, solleva, trasporta, versa olio e vino, resta accanto e poi paga. Non compie un gesto parziale, ma un coinvolgimento corporeo totale, la forma più alta della chesed.

La seconda mitzvah incarnata dal Samaritano è il bikur cholim, la visita e la cura del malato. In b. Nedarim 39b–40a i Maestri insegnano che chi visita un malato “toglie una parte della sua sofferenza”, e secondo Rav Dimi, chi lo visita “causa che viva”, mentre chi non lo visita “causa che muoia”. La cura del malato non è quindi un atto di gentilezza facoltativa, ma una responsabilità vitale, che riguarda il sostegno fisico ed emotivo e richiede l'impegno concreto di alleviare la sofferenza. Anche in questo caso, il Samaritano non si limita a “visitare”: prende in carico la sopravvivenza del ferito, unendo gesto medico, trasporto e protezione.

Un'altra mitzvah fondamentale nel comportamento del Samaritano è la levayah, l'accompagnamento del viandante. In b. Sotah 46b si stabilisce che accompagnare chi parte è un dovere morale di grande rilievo, e la Mishnah stessa (Sotah 9:15) ne elenca misure e forme. La logica di questo principio è che la presenza condivisa protegge il viaggiatore e rafforza il tessuto sociale, perché camminare insieme crea responsabilità reciproca. Quando il Samaritano carica l'uomo ferito sulla propria cavalcatura e lo conduce alla locanda, realizza un esempio pieno di levayah, poiché non solo soccorre, ma si muove fisicamente con il ferito, condividendo il suo percorso.

Anche l'hakhnasat orkhim, l'ospitalità, appare con grande forza nella parabola. In b. Shabbat 127a i Maestri affermano che l'ospitalità "è più grande dell'accogliere la Shekhinah", perché accogliere lo straniero, offrirgli un riparo e garantirgli cura significa imitare l'agire divino. Il Samaritano, che porta il ferito in una locanda e paga in anticipo affinché riceva cure adeguate, compie esattamente questa mitzvah, trattando uno sconosciuto come un ospite degno di protezione.

Quando si considera la tensione tra Giudei e Samaritani nel I secolo, il gesto del Samaritano assume anche il significato dell'obbligo biblico di aiutare perfino il nemico, secondo Esodo 23:4-5. L'uomo ferito appartiene a un gruppo ostile, ma il Samaritano agisce secondo la Torah, non secondo ostilità o rivalità. La parabola mostra così la forza del precetto: l'identità del bisognoso non annulla il dovere di soccorso.

Infine, un elemento centrale per comprendere l'intera struttura etica del racconto è il principio dell'imitatio Dei. Il Sifrei a Deuteronomio 11:22, interpretato da Rashi, afferma: "Come Egli è misericordioso, così tu sii misericordioso". I Maestri leggono questo versetto come un comando a "camminare nelle vie di Dio". La compassione (rachamim) del Samaritano, che vede e si commuove, è l'espressione stessa di questa imitazione. E l'atto finale del Samaritano, cioè pagare anticipatamente e promettere di tornare, rappresenta perfettamente il principio di lifnim mishurat ha-din, andare oltre la lettera della legge. In b. Bava Metzia 30b si dichiara che Gerusalemme fu distrutta perché le persone "giudicavano secondo la legge ma non andavano oltre la legge". Il Samaritano eccede l'obbligo minimo: non solo salva la vita, ma assicura cura continua e si impegna personalmente a verificare la guarigione futura.

Il cuore interpretativo della parabola consiste nel rovesciamento della domanda iniziale dello scriba. L'interrogativo "Chi è il mio prossimo?" è una domanda lecita nel linguaggio giuridico del I secolo, ma Gesù, in linea con il pensiero rabbinico più profondo, muta l'asse del discorso: non si tratta di identificare una categoria statica di individui che rientrano nel comando, bensì di individuare l'agire che rende l'uomo simile a Dio e dunque capace di diventare prossimo a chiunque si trovi nel bisogno. Il protagonista della parabola non è semplicemente colui che soccorre, ma colui che si lascia toccare dalla sofferenza e ne assume la responsabilità. È l'azione trasformativa, non la definizione teorica, che crea prossimità. In questo senso il Samaritano è l'esempio che mostra visivamente e moralmente ciò che la Torah già chiedeva: che l'essere umano entri nella storia dell'altro con un gesto che unisce compassione, giustizia e cura. A differenza del sacerdote e del levita, il Samaritano non è vincolato da alcun obbligo culturale o giuridico verso il ferito, e proprio per questo la sua azione illumina l'essenza stessa della legge: non basta osservare, bisogna vedere; non basta vedere, bisogna agire. Nella Torah, infatti, il verbo

“vedere” spesso introduce un obbligo morale, come quando Dio dice a Mosè “Ho visto la miseria del mio popolo... e sono sceso per liberarlo” (Esodo 3:7-8). Anche nel Samaritano il movimento è identico: vede, si commuove, si avvicina, fascia, solleva, porta, cura, paga. La sequenza è teologicamente precisa: la compassione non è un sentimento astratto, ma un’energia che si traduce in atti concreti, capaci di sostenere la vita dell’altro. L’ospitalità del Samaritano non è solo un gesto di bontà, ma un’interpretazione vivente del comandamento di amare lo straniero, perché nella condizione del ferito egli diventa effettivamente uno straniero, vulnerabile, privo di nome e di protezione. Proprio in questo anonimato la parabola trova il suo punto di massima universalità: il bisognoso non ha identità dichiarata, né meriti, né appartenenze; diventa simbolo di ogni umanità ferita. Questa scelta narrativa converge perfettamente con la tradizione ebraica, secondo cui la dignità dell’essere umano non risiede nel suo ruolo o nella sua provenienza, ma nel fatto che porta l’immagine di Dio.

Nella struttura complessiva della parabola il Samaritano realizza anche il principio di *pikuach nefesh*, la priorità assoluta della vita umana su ogni altro obbligo religioso. Sebbene il testo non espliciti elementi legati alla purezza rituale, i commentatori hanno spesso notato come Gesù costruisca volutamente una situazione nella quale chi aiuta mette a rischio tempo, denaro e forse purezza, ma salva una vita. La tradizione rabbinica insegna che chi salva una vita salva il mondo intero; la parabola mostra questo insegnamento in forma narrativa: la vita del ferito diventa più importante di ogni altra considerazione.

Il pagamento anticipato del Samaritano ha una risonanza particolare nella tradizione talmudica. Il gesto manifesta la logica della responsabilità a lungo termine, che ricorda il concetto di *arèvut*, la responsabilità reciproca tra esseri umani: “Tutto Israele è garante l’uno per l’altro” (b. Shevuot 39a). Pur non essendo israelita, il Samaritano si fa garante dell’altro; la parabola suggerisce così che la garanzia morale supera i confini identitari e diventa un principio di umanità condivisa. L’affermazione finale – “Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più te lo rimborserò al mio ritorno” – rappresenta l’impegno di continuare a farsi carico dell’altro oltre il tempo dell’emergenza, come un patto di custodia che non si interrompe.

Il colpo di scena conclusivo della parabola è la domanda di Gesù: “Chi di questi tre ti pare sia stato il prossimo di colui che è caduto nelle mani dei briganti?”. È un cambio di prospettiva di enorme rilevanza esegetica: il prossimo non è colui che necessita aiuto, ma colui che offre aiuto. La prossimità non è una condizione passiva, ma un atto. Con questa inversione Gesù non annulla la domanda dello scriba, ma la porta alla sua pienezza: non si tratta di decidere fino a dove si estende l’amore, ma di diventare il tipo di persona che ama. È una lettura profondamente coerente con

l'ebraismo, perché anche nella halakhah ciò che qualifica l'identità del giusto non è la sua appartenenza etnica o culturale, ma il suo comportamento.

Quando Gesù dice “Va’ e anche tu fa’ lo stesso”, non propone un nuovo comandamento, ma l’attuazione radicale di quello antico. L’ordine è formulato come un imperativo morale e narrativo: non basta comprendere la storia, occorre riprodurla nei propri gesti. La parabola si conclude non con un principio astratto, ma con un invito a incarnare la misericordia, a imitare il movimento di Dio che vede e libera. In questo senso il Samaritano è figura dell’umano chiamato a diventare immagine dell’amore divino attraverso il proprio agire.

In definitiva, la parabola del Samaritano, letta nel contesto del giudaismo del I secolo, non istituisce una nuova etica dell’amore, ma rivela il cuore stesso della Torah: l’amore per il prossimo come azione concreta, l’obbligo di aiutare anche il nemico, la centralità della cura del malato, la grandezza dell’ospitalità, il valore della vita umana sopra ogni altra norma, la responsabilità che si estende oltre il minimo richiesto dalla legge. È un racconto che non cancella la halakhah, ma la porta al suo vertice spirituale.

Così il Samaritano non è opposto all’ebraismo, ma ne è una delle espressioni più alte: egli è il modello di chi percorre la via di Dio, compiendo atti di bontà, visitando, accompagnando, ospitando, salvando, andando oltre la lettera della legge, e diventando prossimo a chiunque incontri sul cammino. La parabola invita ogni lettore a compiere la stessa trasfigurazione: non chiedersi chi meriti il proprio amore, ma diventare persona capace di amare. Solo così il comandamento “Amerai il tuo prossimo come te stesso” trova il suo compimento pieno e vivo, nel movimento dell’azione che libera, guarisce e custodisce la vita dell’altro.

