

# L'ANALISI LINGUISTICA E LETTERARIA

FACOLTÀ DI SCIENZE LINGUISTICHE E LETTERATURE STRANIERE  
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

2

ANNO XVIII 2010

L'ANALISI  
LINGUISTICA E LETTERARIA

---

FACOLTÀ DI SCIENZE LINGUISTICHE  
E LETTERATURE STRANIERE

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

2

ANNO XVIII 2010

PUBBLICAZIONE SEMESTRALE

L'ANALISI LINGUISTICA E LETTERARIA  
Facoltà di Scienze Linguistiche e Letterature straniere  
Università Cattolica del Sacro Cuore  
Anno XVIII - 2/2010  
ISSN 1122-1917

---

**Direzione**

GIUSEPPE BERNARDELLI  
LUISA CAMAIORA  
GIOVANNI GOBBER  
MARISA VERNA

**Comitato scientifico**

GIUSEPPE BERNARDELLI – LUISA CAMAIORA – BONA CAMBIAGHI  
ARTURO CATTANEO – MARIA FRANCA FROLA – ENRICA GALAZZI  
GIOVANNI GOBBER – DANTE LIANO – MARGHERITA ULRYCH  
MARISA VERNA – SERENA VITALE – MARIA TERESA ZANOLA

**Segreteria di redazione**

LAURA BALBIANI – SARAH BIGI – MARIACRISTINA PEDRAZZINI  
VITTORIA PRENCIPE

I contributi di questa pubblicazione sono stati sottoposti alla valutazione  
di due *Peer Reviewers* in forma rigorosamente anonima

© 2011 EDUCatt - Ente per il Diritto allo Studio Universitario dell'Università Cattolica  
Largo Gemelli 1, 20123 Milano - tel. 02.72342235 - fax 02.80.53.215  
*e-mail*: editoriale.dsu@educatt.it (*produzione*); librario.dsu@educatt.it (*distribuzione*);  
*web*: www.educatt.it/libri

*Redazione della Rivista*: redazione.all@unicatt.it - *web*: www.educatt.it/libri/all

Questo volume è stato stampato nel mese di luglio 2011  
presso la Litografia Solari - Peschiera Borromeo (Milano)

## ANALISI LINGUISTICO-RETORICA DI JOSEPH RATZINGER, *DAS GLEICHNIS VOM BARMHERZIGEN SAMARITER*\*

LUCIA SALVATO

### 1. *L'argomentazione classica*

Il testo che si intende prendere in esame è parte di un capitolo del libro *Jesus von Nazareth* di Joseph Ratzinger<sup>1</sup>, nel quale l'autore opera un'esegesi su tre parabole del Vangelo di Luca. L'attenzione sarà qui posta in particolare sull'analisi della "parabola del buon samaritano (Lc 10, 25-37)", al fine di prendere parte al cammino interiore dell'autore, accompagnandolo nella sua personale lettura del brano evangelico<sup>2</sup>. La profondità e l'intensità di tale cammino sono espresse attraverso passaggi linguistico-retorici degni di nota, nei quali l'immedesimazione personale dell'autore si articola in un progressivo mescolarsi di voci e prospettive, in cui il lettore è chiamato a coinvolgersi.

Sin da una prima lettura si nota che il testo in oggetto presenta una tipologia di tipo argomentativo<sup>3</sup>. In quanto eredità della retorica classica, l'argomentazione costituisce il cuore del discorso persuasivo, nel quale, a partire da alcune premesse, si giunge a una conclusione attraverso argomentazioni di tipo induttivo (con *exemplum*) o deduttivo (secondo il sillogismo retorico o entimema)<sup>4</sup>; esso è inoltre tale "quando da ciò che è persuasivo in ordine a ogni argomento mostriamo una verità" (Aristotele, *Retorica* I,1356a,20). SCOPO dell'argomentazione è dunque conativo-suasorio, in quanto le varie argomentazioni hanno lo scopo di persuadere il destinatario della veridicità della tesi proposta e dei suoi vantaggi pragmatici<sup>5</sup>. Innegabile è però anche la seconda funzione dominante del testo

\*Sono grata a Ilaria Torzi per la revisione e i consigli offertimi.

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2007, pp. 234-241.

<sup>2</sup> "Zu dem Jesus-Buch [...] bin ich lange innerlich unterwegs gewesen." "Gewiss brauche ich nicht eigens zu sagen, dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ‚nach dem Angesicht des Herrn‘ (vgl. Ps 27,8)". J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, pp. 10, 22.

<sup>3</sup> Per la suddivisione delle tipologie testuali si vedano ad es. E. Werlich, *Typologie der Texte. Entwurf eines textlinguistischen Modells zur Grundlegung einer Textgrammatik*, Quelle&Meyer, Heidelberg 1979; K. Sommerfeldt, *Textsorten des Alltags*, Peter Lang, Bern u.a. 2001; B. Mortara Garavelli, *Textsorten*, in *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, G. Holtus – M. Metzeltin – Ch. Schmitt ed., 4, Niemeyer, Tübingen 1988, pp. 157-168.

<sup>4</sup> "È argomentazione un discorso nel quale, poste alcune cose, qualcosa di diverso da ciò che è posto necessariamente risulta mediante ciò che è posto." Aristotele, *I Topici* I,1,100a-110b. Cfr. Aristotele, *I Topici* I,12 e Aristotele, *Retorica* I,2.

<sup>5</sup> Secondo Werlich scopo del testo argomentativo sono in particolare le asserzioni o dichiarazioni testuali che stabiliscono relazioni tra concetti o affermazioni del parlante, la cui struttura sarebbe riconducibile allo schema S-P-C (Soggetto-Predicato-Complemento). E. Werlich, *Typologie der Texte*, pp. 7, 27-43.

preso in esame, quella emotiva, delineata da alcuni elementi linguistici che tradiscono la visione personale dell'autore e che verranno messi in evidenza nel corso della trattazione.

Un testo argomentativo è solitamente ristretto a uno specifico ambito culturale ed è quindi proprio dei testi di specialità (*Fachtexte*) come arringhe giuridiche, trattazioni scientifiche, o testi politici e pubblicitari. La sua struttura è solitamente chiusa, anche se nelle trattazioni più quotidiane, come nei testi a carattere divulgativo, può facilmente subire delle variazioni a seconda dell'autore e del suo fine più pragmatico. Secondo lo schema tradizionale si parte da una premessa nella quale viene definito l'argomento; successivamente viene presentata la tesi vera e propria della trattazione, a favore della quale vengono esposte le argomentazioni che ne sottolineano la veridicità. Prima della conclusione, nella quale si riformula la tesi di base per risottolinearne il valore, può essere presentata la tesi contraria unitamente alle argomentazioni a suo vantaggio<sup>6</sup>.

Tra le varie tipologie di argomentazione le più ricorrenti sono di tipo "pratico" (attraverso *exempla*)<sup>7</sup>, "logico" (attraverso l'entimema che mostra il rapporto di causalità fra tesi e argomentazioni a favore)<sup>8</sup>, "di autorità" (attraverso il parere di voci autorevoli)<sup>9</sup> e "pragmatico" (attraverso le conseguenze favorevoli o sfavorevoli dell'evento da valutare)<sup>10</sup>.

Osservando più da vicino i paragrafi dell'esegesi operata da Ratzinger, si può seguire la struttura argomentativa del testo secondo la divisione accettata dalla maggior parte degli autori antichi e medievali. Secondo tale divisione il discorso si articolava in quattro parti principali (suscettibili di un'ulteriore suddivisione in sezioni<sup>11</sup>): *proemium/exordium, narratio, argumentatio, epilogus*<sup>12</sup>. Al fine di svolgere un'analisi linguistica del testo

<sup>6</sup> In particolare nella *confirmatio* o *probatio* si adducono le prove a favore e nella *refutatio* o *confutatio* si confutano le tesi dell'avversario. Cfr. B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano 2003, p. 73.

<sup>7</sup> Per un approfondimento della nozione di "argomentazione pratica" si veda Ch. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'Argumentation. La nouvelle rhétorique*, Éditions de l'Institut de Sociologie, Bruxelles 1970, pp. 471-480. Per la nozione di *exemplum* si vedano in particolare Aristotele, *Retorica* II,20 e B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, pp. 75-77.

<sup>8</sup> Sulla nozione di "argomentazione logica" si veda Ch. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'Argumentation*, pp. 315-317; in particolare sul sillogismo retorico si veda Aristotele, *Retorica* II,22-26 e *Retorica* I,2,1355b,35. Secondo Aristotele tra le prove addotte nell'argomentazione pratica e logica l'*exemplum* e l'*entimema* sono da considerarsi come 'prove tecniche', ovvero "tutte quelle che è possibile che siano state procurate tramite il metodo e per nostro mezzo"; Aristotele, *Retorica* I,2,1355b,35. Si tratta dunque di prove che dipendono dal potere ragionato dell'oratore, grazie al quale il materiale è trasformato in forza persuasiva (e non dimostrativa) da una doppia operazione logica, per induzione o per deduzione. Cfr. anche B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, pp. 77-78 e S. Tardini, *Connettivi sequenziali ed 'endoxa'. Strategie argomentative e usi manipolatori della menzione di un 'endoxon'*, in *Syndesmoi. Connettivi nella realtà dei testi*, G. Gobber – M.C. Gatti – S. Cigada ed., Vita&Pensiero, Milano 2006, pp. 83-96.

<sup>9</sup> Sulla nozione di "argomentazione d'autorità" si veda Ch. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'Argumentation*, pp. 410-417 e B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, pp. 77, 99.

<sup>10</sup> Per l'"argomentazione pragmatica" si veda Ch. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'Argumentation*, pp. 357-364.

<sup>11</sup> Si veda B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, p. 61.

<sup>12</sup> Per un approfondimento delle parti del discorso (*partes artis*) si veda H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Steiner, Stuttgart 1990, pp. 139-527 e in particolare la bibliografia ivi citata. Come infatti afferma L. Calboli Montefusco, "tutta quanta la dottrina relativa alle parti del discorso affonda le radici nel nascere stesso della retorica." L. Calboli Montefusco, *Exordium, narratio, epilogus. Studi sulla teoria retorica greca e romana delle parti del discorso*, Clueb, Bologna 1988, p. 3. Cfr. B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, pp. 61-67; 73-103 e in particolare Aristotele, *Retorica* I,2;

in oggetto seguendo tale schema, nel presente lavoro si procederà parallelamente all'andamento della trattazione: paragrafo per paragrafo verrà operata un'analisi delle parti del discorso secondo i canoni classici (dal *proemium* all'*epilogus*), osservando più da vicino l'esegesi del dialogo argomentativo fra Gesù e il dottore della Legge contenente la parabola del Samaritano<sup>13</sup>. Seguendone l'andamento, Ratzinger intreccia infatti i passaggi narrativi con una serie di argomentazioni, caratterizzate da una prosa ricca di espedienti linguistici, attraverso i quali appare evidente il fine ultimo della sua analisi: a partire da un'immedesimazione sempre più profonda con la figura del Samaritano, invitare ogni lettore a un cambiamento di *habitus* nell'agire quotidiano, facendo proprio il *modus vivendi* testimoniato dal protagonista della parabola.

Incentrando l'attenzione sulle varie argomentazioni, verrà inoltre dato particolare rilievo alle tecniche espressive riscontrabili al loro interno, ovvero a quella parte del discorso nota sotto il nome di *elocutio* che riassume in sé espedienti retorici, come tropi e figure, e tutti quegli elementi linguistici che determinano la coesione del testo<sup>14</sup>; sono questi infatti che lungo la trattazione maggiormente dimostreranno il cammino interiore dell'autore, in particolare attraverso un duplice cambio di prospettiva<sup>15</sup>.

## 2. Proemium/exordium: esposizione dell'argomento

Auch nur einen größeren Teil der Gleichnisse Jesu *auslegen*<sup>16</sup> zu wollen, würde den Rahmen dieses Buches sprengen. So möchte ich mich auf die drei großen Gleichnis-Erzählungen des Lukas-Evangeliums beschränken, deren *Schönheit und Tiefe* auch den nichtgläubigen Menschen immer wieder *spontan berühren*: die Geschichte vom Samariter; das Gleichnis von den zwei Brüdern; die Erzählung vom reichen Prasser und dem armen Lazarus. (p. 234)

*Retorica* III,14,16,19.

<sup>13</sup> Per un'analisi del passo evangelico come dialogo argomentativo si veda L. Salvato, *Sinngehalt im argumentativen Dialog: "Das ewige Leben" im Evangelium nach Lukas (Lk.10, 25-37)*, "L'Analisi Linguistica e Letteraria", 2008,1, pp. 177-190. Osservando l'intero dialogo fra Gesù e il dottore della Legge, si potrebbe inoltre ravvisare nel percorso argomentativo una sorta di "viaggio", per il quale si parte da un punto che non ha bisogno di essere provato (la massima che il dottore della Legge subito cita a memoria: *Du sollst den Herrn, deinen Gott...*) per andare verso un altro punto che invece ha bisogno di esserlo (*Und wer ist mein Nächster?*).

<sup>14</sup> Si pensi ad esempio a congiunzioni, avverbi e connettivi sequenziali, avversativi, di causa-effetto, temporali, dimostrativi, anaforici, cataforici e di riferimento interno al testo. Solitamente, i termini linguistici esprimenti giudizi e sentimenti dell'autore sono rivelatori di una struttura dominante emotiva, mentre i verbi concessivi o espressioni interrogative retoriche sottolineano maggiormente la presenza del destinatario, in quanto lo si invita a prendere posizione nei confronti della tesi presentata e sono quindi rivelatori di una struttura dominante conativo-suasoria. Per un approfondimento della nozione di connettivo si veda G. Gobber – M.C. Gatti – S. Cigada ed., *Syndesmoi*.

<sup>15</sup> Ad esso si farà particolare riferimento a partire dal par. 5.

<sup>16</sup> Il corsivo all'interno delle citazioni non si riferisce all'originale.

Nella breve introduzione alle tre parabole lucane – cui si può far coincidere il proemio<sup>17</sup> –, l'autore Ratzinger espone sommariamente il fine dell'intera trattazione, riassumendo qui fra le righe il triadico schema ciceroniano relativo ai compiti dell'oratore: *docēre, delectare, movēre*<sup>18</sup>. Delineando il fine, ovvero il desiderio di spiegare (*auslegen*) le parabole – qui introdotte dal “concetto collettivo” espresso e anteposto (*die drei großen Gleichnis-Erzählungen...*) e citate attraverso una *enumeratio* per asindeto<sup>19</sup> (*die Geschichte vom...; das Gleichnis von...; die Erzählung vom...*) – l'autore sottolinea la capacità del testo evan-

<sup>17</sup> Come insegna Aristotele, il proemio è sempre collocato prima del passaggio all'argomento vero proprio di cui si deve trattare; esso costituisce “un'apertura della via per chi si addentra [...] un'indicazione della materia, affinché si veda previamente ciò intorno a cui verte il discorso.” Suo compito più necessario è dunque quello di “manifestare qual è il fine in vista del quale è il discorso”, ovvero “quanto basta per esporre sommariamente la materia, affinché, come un corpo, abbia una testa.” Si veda Aristotele, *Retorica* III,14,1414b,20; III,14,1415a,10-15; III,14,1415b,5-10. Nel dialogo fra Gesù e il dottore della Legge il proemio manca, perché come fa notare Mortara Garavelli “Il proemio poteva anche mancare, quando il discorso fosse breve, o l'urgenza della situazione spingesse l'oratore a un attacco improvviso, lo inducesse a entrare senza indugio *in medias res*. Secondo Aristotele di fronte ad ascoltatori competenti del tema non c'è bisogno di proemio.” B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, p. 63.

<sup>18</sup> Sui tre *officia oratoris* necessari al conseguimento della persuasione retorica si espresse in particolare Cicerone, del quale è utile ricordare le seguenti descrizioni: “ita omnis ratio dicendi tribus ad persuadendum rebus est nixa: ut probemus vera esse ea quae defendimus, ut conciliemus eos nobis qui audiunt, ut animos eorum ad quemcumque causa postulabit motum vocemus.” Cicerone, *De oratore*, 2,115; “quare illam partem superiorem, quoniam semel ita vobis placuit, non recusabo quo minus perpoliam atque conficiam [...]; quibus ex locis ad eas tris res, quae ad fidem faciendam solae valent, ducatur oratio, ut et concilientur animi et doceantur et moveantur”; Cicerone, *De oratore*, 2,121 (si veda anche Cicerone, *De oratore*, 2,128); “et quoniam, quod saepe iam dixi, tribus rebus homines ad nostram sententiam perducimus, aut docendo aut conciliando aut permovendo, una ex tribus his rebus res prae nobis est ferenda, ut nihil aliud nisi docere velle videamur; reliquae duae, sicut sanguis in corporibus, sic illae in perpetuis orationibus fusae esse debebunt. nam et principia et ceterae partes orationis, de quibus paulo post pauca dicemus, habere hanc vim magno opere debent, ut ad eorum mentes, apud quos agetur, movendas permanere possint. sed his partibus orationis, quae, etsi nihil docent argumentando, persuadendo tamen et commovendo proficiunt plurimum, quamquam maxime proprius est locus et in exordiendo et in perorando, degressi tamen a beo, quod proposeris atque agas, permovendorum animorum causa saepe utile est. itaque vel re narrata et exposita saepe datur ad commovendos animos degressiendi locus [...]”; Cicerone, *De oratore*, 2,310; “Erit igitur eloquens – hunc enim auctore Antonio quaerimus – is, qui in foro causisque civilibus ita dicit, ut probet ut delectet ut flectat: probare necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae; nam id unum ex omnibus ad obtinendas causas potest plurimum. sed quod officia oratoris, tot sunt genera dicendi: subtile in probando, modicum in delectando, vehemens in flectendo”; Cicerone, *Orator* 69. A riguardo dei tre compiti dell'oratore in quanto “höchster Grad der Persuasion” cfr. inoltre Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, pp. 140-144, 182-185; B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, pp. 66-67; L. Calboli Montefusco, *Exordium, narratio, epilogus*, pp. 6-8 e la bibliografia ivi citata.

<sup>19</sup> Tra le figure di discorso *per detractionem*, l'asindeto è stato sempre molto usato sia dai greci che dai latini, assumendo nomi e caratteristiche diversi. Aristotele, ad esempio, ne sottolinea il carattere di “amplificazione”, contro quello di unificazione proprio del suo contrario, il polisindeto; in quest'ultimo, infatti, la presenza della congiunzione “rende molte un'unica cosa, per cui, se venga eliminata, è chiaro che si avrà il contrario, ossia che l'unica cosa sia molte”; Aristotele, *Retorica*, III,12,1413b-1414a. Quintiliano, a partire da due esempi, li descrive nel seguente modo: “Et hoc autem exemplum et superius aliam quoque efficiunt figuram, quae, quia coniunctionibus caret, dissolutio vocatur, apta, cum quid instantius dicimus; nam et singula inculcantur et quasi plura fiunt. Ideoque utimur hac figura non in singulis modo verbis, sed sententiis etiam [...]. Hoc genus et *βραχυλογίαν* vocant, quae potest esse copulata dissolutio. Contrarium illud est schema, quod coniunctionibus abundat. Illud *ἀσύνδετον*, hoc *πολύσύνδετον* dicitur.” Quintiliano, *Institutio oratoria*, IX,3,50s. Cfr. I. Torzi, *Cum ratione mutatio. Procedimenti stilistici e grammatica semantica*, Herder, Roma 2007, pp. 86-87 e H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, pp. 345-355.

gelico di colpire e commuovere (*spontan berühren*) ogni lettore – anche il non credente (*auch den nichtgläubigen Menschen*)<sup>20</sup> – attraverso l'attrattiva esercitata dalla sua bellezza e profondità (*deren Schönheit und Tiefe*). L'esposizione dell'argomento è dunque affidata ad un brevissimo *exordium*, inserito nel primo paragrafo come una sorta di *transitio*<sup>21</sup> tra proemio e nucleo del discorso. Segue l'inizio della *narratio*, ovvero l'esposizione breve e chiara<sup>22</sup> dei fatti operata in base al medievale *ordo naturalis*, secondo il quale viene rispettata la norma tradizionale, ovvero l'ordine stesso dei fatti così come si sono svolti e come – in questo caso – vengono narrati nel Vangelo.

### 3. “Die Grundfrage des Menschen”

In der Geschichte vom barmherzigen Samariter geht es um *die Grundfrage des Menschen*. Ein Schriftgelehrter, also ein Meister der Exegese, stellt sie dem Herrn: „*Meister, was muss ich tun, um das ewige Leben zu erben?*“ (Lk.10,25). [...] Der Herr [...] lässt ihn selbst die Antwort geben. Der Schriftgelehrte gibt sie sehr treffend [...]: „*Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deiner Kraft und all deinen Gedanken, und: Deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst*“ (Lk.10,27). [...] Nun muss der gelehrte Mann, der die Antwort auf seine Frage selbst sehr genau weiß, sich aber doch rechtfertigen [...].

Die konkrete Frage lautete, wer denn das sei: „*der Nächste*“. *Die gängige Antwort*, die sich auch auf *Schrifttexte* stützen konnte, besagte, dass mit dem „Nächsten“ *der Volksgenosse* gemeint sei. [...] Waren also *Fremde, einem anderen Volk zugehörige Menschen*, keine „Nächsten“? [...] Auch andere Einschränkungen des Begriffs „Nächster“ waren verbreitet; eine rabbinische Äußerung lehrte, dass man *Häretiker, Denunzianten und Abtrünnige* nicht als Nächste anzusehen brauchte [...]. (pp. 234-235)

<sup>20</sup> Come sottolinea Mortara Garavelli, Aristotele stesso riconobbe la necessità pragmatica di catturare l'attenzione di tutto il pubblico, non solo degli ascoltatori privilegiati della 'retorica-come-dialettica' platonica, ma anche dei "non tecnici", "l'uditorio eterogeneo e tipologicamente vario." B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, pp. 110-111. Una parte del terzo libro della *Retorica* è infatti dedicata alla cura dell'*elocutio*: secondo Aristotele "principio dell'elocuzione è il parlare correttamente il greco", e non sarebbe sufficiente "il possedere gli argomenti che si devono esporre, ma è necessario anche esporli come si deve", perché "ciò che è stato scritto dev'essere facilmente leggibile e facilmente pronunciabile". Aristotele, *Retorica* III,1,1403b,15; III,5,1407a,20; III,5,1407b,10-15.

<sup>21</sup> Cfr. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, p. 423 e la bibliografia ivi citata.

<sup>22</sup> Le qualità (*virtutes*) riconosciute come necessarie alla *narratio* (*brevitas e perspicuitas*, cui si affianca la terza, *probabilitas*) furono espone da Cicerone (cfr. *De inventione* I,19,27) e riprese da Quintiliano (cfr. *Institutio oratoria* IV,2,31). Barthes le descrive nei seguenti termini: "La *narratio* (*diègèsis*) est certes le récit des faits engagés dans la cause [...]. La narration n'est donc pas un *récit* (au sens romanesque et comme désintéressé du terme), mais une protase argumentative. Elle a en conséquence deux caractères obligés: 1° sa nudité: pas de digression, pas de prosopopée, pas d'argumentation directe [...]; elle doit être seulement *claire, vraisemblable, brève* [...]" R. Barthes, *Lancienne rhétorique*, in *Œuvres complètes*, tome II, 1966-1973. Éditions établie et présentée par Éric Marty. Éditions du Seuil, Paris 1994, p. 950. Cfr. B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, pp. 67-68.



Il primo punto messo in evidenza – che è anche argomento del passo evangelico – riguarda la domanda a Gesù da parte del dottore della Legge (*Meister, was muss ich tun...*): all'interrogativo fondamentale dell'uomo (*die Grundfrage des Menschen*) segue la relativa risposta con citazione dalla Tora (*Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben...*), che lo stesso dottore della Legge, incalzato da Gesù, è chiamato a esplicitare. L'esposizione di questo primo scambio tra domanda e risposta avviene attraverso una serie di espedienti retorici: una perifrasi (*Ein Schriftgelehrter* e più avanti *der gelehrte Mann*), una definizione (*also ein Meister der Exegese*), un'antonomasia (*die Schrift*) e una doppia citazione diretta (*Meister, was muss ich tun...; Du sollst den Herrn...*), in particolare la seconda in qualità di sentenza in forma assertiva<sup>23</sup>. All'interno di quest'ultima si notano una seconda definizione posposta (*deinen Gott*) e una *iteratio synonymica*<sup>24</sup> – con “asindeto commatico di gruppi di parole” uniti da polisindeto<sup>25</sup> – caratterizzata da una doppia anafora degli aggettivi (*mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deiner Kraft und all deinen Gedanken, und: Deinen Nächsten...*)<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> “Un *locus communis* formulato in una frase che si presenta con la pretesa di valere come norma riconosciuta della conoscenza del mondo e rilevante per la condotta di vita o come norma di vita stessa, si chiama *sententia*. [...]” H. Lausberg, *Elementi di retorica*, pp. 219-220. Cfr. B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, pp. 247-248. A riguardo delle sentenze Lausberg inoltre sottolinea che “a seconda della formulazione linguistica si possono distinguere: 1) Sentenze affermative (che si possono anche formulare come verifica, domande retoriche ed esclamazioni. [...] 2) Sentenze come esortazione e consiglio.” H. Lausberg, *Elementi di retorica*, p. 220. Sui concetti di *sententia* e *locus communis* si veda inoltre H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, pp. 431-434; pp. 201-220 e la bibliografia ivi citata.

<sup>24</sup> Cfr. il concetto di *gradatio* intesa come progressione sinonimica, come replica parziale del senso di un'espressione in B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, p. 211. Lausberg sottolinea anche la differenza fra “sinonimia” e “accumulazione”, e quindi fra “sinonimia semanticamente amplificante” ed “enumerazione coordinante”; si veda H. Lausberg, *Elementi di retorica*, pp. 151-153, 158-160. Mortara Garavelli rileva inoltre che la sinonimia, come figura di ripetizione, consiste nella ricorrenza dello stesso senso in espressioni diverse, siano esse sinonimi veri e propri o tropi: “Naturalmente, si tratta per lo più di equivalenza, non di identità perfetta di senso; anzi, la più o meno lieve variazione che la non-identità comporta è ragione di esistenza dell'uso retorico della sinonimia. Annidata in figure come la perifrasi, l'iperbole e l'enfasi e nelle varie forme della ripetizione, la sinonimia è tratto caratterizzante della climax, nella sua accezione meno antica (*climax*), quando i membri disposti in gradazione di intensità crescente o calante (ascendente o discendente) possano considerarsi sinonimi, in quanto conservino un sema comune (come si è già notato, una *gradatio* che sia una progressione sinonimica può trovare posto tra le figure della ripetizione in quanto replica parziale del senso di un'espressione).” B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, p. 211. Lausberg a sua volta si esprime nei seguenti termini: “La sinonimia presenta, per la legge fondamentale della *dispositio* relativa alla progressione dei membri crescenti, una successione amplificante, in cui la successione può riferirsi [...] al contenuto della parola, quindi alla sua intensità semantica (*va, cours*). L'aumento di intensità semantica per mezzo della sinonimia presuppone differenze semantiche nei sinonimi. Le possibilità di aumento si moltiplica con la utilizzazione dei tropi. [...] Non chiari e netti sono i limiti tra sinonimia semanticamente amplificante ed enumerazione coordinante.” “Mentre i membri della sinonimia sono multivoci fra loro, rappresentano quindi diversi *verba* per le stesse *res*, i membri dell'accumulazione sono fra loro in rapporto diversivoco; ogni singolo *verbum* rappresenta quindi una diversa *res*. I limiti però tra sinonimia e accumulazione non sono del tutto precisi e netti.” Lausberg, *Elementi di retorica*, pp. 151-152; 159-160. Sui concetti di *gradatio*, *synonymia*, *enumeratio* si veda in particolare Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, pp. 315-317; 329-332; 337-340 e la bibliografia ivi citata.

<sup>25</sup> “La sinonimia può essere strutturata asindeticamente o sinteticamente”. “Frequente è la costruzione mista asindetico-sindetica, in cui, in una coordinazione di più di due membri, soltanto gli ultimi due sono uniti da una congiunzione.” H. Lausberg, *Elementi di retorica*, pp. 152, 132. Cfr. qui note 20 e 42.

<sup>26</sup> Da notare nella citazione dalla Tora sono le figure della ripetizione, che “arrestano la corrente dell'informazione e concedono il tempo di ‘gustare’ emozionalmente il contenuto dell'informazione che viene appunto

Due brevi digressioni (*Er selber weiß...; Jesus lehrt über diese Frage...*) vengono aggiunte nella narrazione come momentaneo “distacco dall’oggetto del discorso” “per inserire spiegazioni”. Se la funzionalità della *narratio* consiste nell’essere una preparazione all’argomentazione, la brevissima *transitio* all’inizio del paragrafo successivo (*Die konkrete Frage lautete...*) ne è il passo finale. Questa “assume la forma del ritorno alla materia”, ovvero il ritorno all’interrogativo fondamentale dell’uomo che diviene ora domanda concreta: chi è il nostro prossimo? (*Die konkrete Frage lautete, wer denn das sei: „der Nächste“*). La risposta a tale interrogativo – la spiegazione del termine *der Nächste* – diviene subito oggetto di argomentazione attraverso la voce autorevole della Sacra Scrittura.

Il cuore dell’esegesi attorno al significato del farsi “prossimo” ha inizio con un’argomentazione di autorità (*Die gängige Antwort...*), nella quale “si attribuisce valore probante” alla voce autorevole della Sacra Scrittura, definita attraverso l’antonomasia (*die Schrifttexte; die Schrift*). Una serie di tropi e figure retoriche accompagnano l’alternarsi delle definizioni del termine *der Nächste* in essa riscontrabili. Le due argomentazioni “a sfavore”, riguardanti l’ipotesi secondo la quale solo il connazionale (*der Volksgenosse*) era da considerarsi “prossimo”, hanno lo scopo di mettere in risalto le limitazioni (*Einschränkungen*) e la confusione creatasi al tempo di Gesù attorno al significato del termine. Non a caso è la definizione (*einem anderen Volk zugehörige Menschen*) che interviene come glossa della “parola equivoca”<sup>27</sup> *Fremde*, sottolineata a sua volta da un’altra limitazione del significato espressa attraverso una *enumeratio* (*Häretiker, Denuntianten und Abtrünnige*).

A marcare quasi il confine tra la prima argomentazione a sfavore e quella a favore della tesi irrompe l’autore con un’interrogativa retorica (*Wären also Fremde...*), la quale – per l’aggiunta della risposta – si inserisce in una *percontatio*<sup>28</sup>. Nucleo di quest’ultima è il termine *Israel*, in cui il rapporto di interdipendenza fra il termine e la sua definizione è espresso da una metonimia del contenente per il contenuto, in particolare del luogo per i suoi abitanti<sup>29</sup>.

Alla confusione attorno al termine *der Nächste* Gesù risponde con la parabola del Samaritano. Come legge Ratzinger tale risposta? Con quali artifici retorici accompagna il lettore a cogliere le sfumature semantiche racchiuse nel racconto di Gesù?

accentuato e posto in evidenza per l’importanza che deve assumere.” H. Lausberg, *Elementi di retorica*, p. 132.

<sup>27</sup> Si può qui parlare di “rapporto multivoco” tra le due espressioni (la definizione e il *verbum proprium*, *Fremde*), le quali concordano nel contenuto concettuale da loro espresso, ma non nella forma. La “funzione apposizionale” pone la parola tropica come commento accanto al *verbum proprium*, da cui il nome di “sinonimia glossante”, ovvero l’interpretazione, per lo più posposta, di un’espressione “oscura”, o “parola equivoca”, per mezzo di un’espressione “più chiara”. Si veda H. Lausberg, *Elementi di retorica*, pp. 87, 107, 152. Cfr. in particolare H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, pp. 288, 385 e la bibliografia ivi citata.

<sup>28</sup> Con il termine *percontatio* Lausberg intende una finzione o *imitatio* “di un dialogo dell’oratore o con il suo avversario o con il pubblico”; Lausberg, *Elementi di retorica*, p. 241. Si tratterebbe quindi di una “*interrogatio*, die als Wechselspiel von Frage und Antwort auch *percontatio* heißt”; Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, p. 192.

<sup>29</sup> Sulla metonimia nella tradizione antica e moderna e sulla sua valenza testuale si veda I. Torzi, *Cum ratione mutatio*, pp. 137-148 e H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, pp. 292-295, unitamente alla bibliografia ivi citata.

#### 4. *La parabola*

Auf die so konkretisierte Frage antwortete Jesus nun mit dem Gleichnis von dem Mann, der [...] unter die Räuber fiel und von ihnen am Straßenrand ausgeplündert und halbtot liegengelassen wurde. [...] *Ein Priester und ein Levit – Kenner des Gesetzes, die um die Heilsfrage wissen und ihr beruflich dienen – kommen vorbei und gehen vorüber. Sie müssen keineswegs besonders kaltherzige Menschen gewesen sein; vielleicht hatten sie selber Angst und versuchten, möglichst schnell in die Stadt zu kommen; vielleicht waren sie ungeschickt und wussten nicht, wie sie es anstellen sollten zu helfen [...]. Nun kommt ein Samariter des Wegs – vermutlich ein Kaufmann, der diese Strecke öfter zu durchreisen hat und mit dem Wirt der nächsten Herberge offenbar bekannt ist; ein Samariter – jemand also, der nicht zur Solidargemeinschaft Israels gehört und in dem Überfallenen nicht seinen ‚Nächsten‘ zu erblicken braucht.* (p. 236)

La risposta di Gesù alla domanda concreta su chi sia il prossimo è dunque racchiusa nella parabola<sup>30</sup>. Il forte effetto di quest'ultima sull'interlocutore è subito sottolineato dalla figura retorica sintagmatica della *climax*, con il quale termini della stessa portata semantica (*unter die Räuber fiel – ausgeplündert und halbtot – am Straßenrand liegengelassen wurde*) vengono affiancati secondo un ordine crescente di intensità, i quali nella loro successione rivelano linguisticamente il susseguirsi dei fatti così come essi devono essere avvenuti nella realtà descritta dal passo evangelico<sup>31</sup>.

La *narratio* viene qui interrotta da tre digressioni, la cui funzione è una "uscita provvisoria dall'argomento principale per trattare temi aggiuntivi ma pertinenti alla questione in esame". Sia la prima (*Das war eine durchaus realistische Geschichte...*) che la seconda (*Sie müssen keineswegs...*) hanno per protagonisti il sacerdote e il levita; questi sono presentati attraverso una definizione, racchiusa fra due trattini (*Kenner des Gesetzes, die...*) e un'anafora sintattica in prosa (*vielleicht hatten sie...und versuchten; vielleicht waren sie...und wussten*), quest'ultima avente probabilmente lo scopo di lasciare al lettore il giudizio sulla fredda reazione dei due personaggi davanti all'uomo picchiato e derubato.

<sup>30</sup> Gesù è certo di avere davanti a sé un esperto conoscitore della Legge, al quale lungo l'intero dialogo – ma in particolare con il racconto della parabola – volutamente lascia inferire quanto lui stesso intende comunicare. Decisiva è infatti nella comunicazione tra interlocutori la componente inferenziale. Come sottolinea Rigotti, spesso "è molto più quello che viene lasciato indovinare all'altro che quello che viene effettivamente detto"; E. Rigotti – S. Cigada, *La comunicazione verbale*, Apogeo, Milano 2004, p. 48. È questa la cosiddetta "dinamica dell'implicito" analizzata in modo puntuale da Ducrot, secondo la quale buona parte del contenuto della comunicazione può non essere espresso, in quanto si ritiene il destinatario in grado di ricostruire il senso della comunicazione; si veda in particolare O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Hermann, Paris 1998, pp. 1-24.

<sup>31</sup> Lausberg parlerebbe forse di *climax* secondo la sua accezione moderna, ovvero non solo come "catena genealogica" basata sul fatto che "ogni anello della catena debba raggiungere una determinata età prima che possa autonomamente, a sua volta, produrre" e che quindi "ogni volta ricomincia di nuovo"; essa sarebbe piuttosto da vedere in un senso più lato, come "successione di parole isolate o gruppi di parole quando esse dimostrino chiaramente un'amplificazione". H. Lausberg, *Elementi di retorica*, pp. 138-140. Sui concetti di *climax* e *gradatio* cfr. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, pp. 315-317 e la bibliografia ivi citata.

La terza digressione – avviata con una definizione (*vermutlich ein Kaufmann, der...*) – interrompe invece le parole che introducono il vero protagonista della parabola (*Nun kommt ein Samariter des Wegs*). La presentazione del Samaritano avviene infatti più lentamente, quasi a voler creare nel lettore una sorta di suspense, un momento di attesa che anticipi il valore del personaggio, mentre l'attento esegeta, che lo osserva sempre più da vicino, ne accompagna i passi sulla strada verso Gerico.

L'appellativo *ein Samariter*<sup>32</sup>, che è seguito da una prima definizione (*ein Kaufmann, der...*), viene ripetuto a distanza: una prima volta – sempre con articolo indeterminativo – per riprendere il filo del discorso, subito però interrotto da un'altra definizione (*jemand also, der...*) che prolunga la digressione nel paragrafo successivo; la seconda volta – con articolo determinativo – per procedere con la narrazione degli avvenimenti.

### 5. Primo livello introspettivo: "Ich"

Nun tritt der Samariter auf den Plan. Was wird er tun? Er fragt nicht nach dem Radius seiner Solidarverpflichtungen [...]. Es geschieht etwas anderes: Das Herz wird ihm aufgerissen; [...] Es trifft ihn ins ‚Eingeweide‘, in seine Seele hinein, diesen Menschen so zu sehen. [...] Durch den Blitz des Erbarmens, der seine Seele trifft, wird er selbst nun zum Nächsten [...]. (p. 236)

Si riprende dunque la *narratio*: un'anafora sintattica in prosa riecheggia la frase di presentazione del protagonista (*Nun kommt ein Samariter...; Nun tritt der Samariter...*): l'articolo determinativo nella ripetizione del nome ne sottolinea l'ormai avvenuta presentazione. L'autore Ratzinger si mostra qui per quello che egli realmente ha inteso essere<sup>33</sup>: un lettore fra i tanti del testo evangelico. Si tratta però di un lettore appassionato, che si immerge totalmente nel racconto desiderando prenderne parte assieme al narratore, l'evangelista, e al protagonista della parabola, il Samaritano, lasciandosi coinvolgere per primo nella prospettiva di quest'ultimo. I lettori sono a loro volta invitati a seguirlo.

A questo punto della trattazione si ha come una svolta, segnalata da un interessante riscontro a livello linguistico. L'espressione idiomatica del fraseologismo referenziale (*tritt...auf den Plan*) viene subito interrotta dal punto fermo<sup>34</sup>. Esso sottolinea un repentino cambio di prospettiva: non appena il Samaritano entra definitivamente in scena, la *narratio* passa da un punto di vista esteriore a un punto di vista interiore.

<sup>32</sup> Si tratta di un sostantivo deaggettivale senza l'aggiunta di un formativo concreto, e quindi con "suffisso zero". Cfr. E. Rigotti – S. Cigada, *La comunicazione verbale*, pp. 158-161.

<sup>33</sup> "Gewiss brauche ich nicht eigens zu sagen, dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens "nach dem Angesicht des Herrn" (vgl. Ps 27,8)". J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, p. 22.

<sup>34</sup> Per un approfondimento sui fraseologismi si vedano K. Sommerfeldt, *Textsorten des Alltags*; H. Burger, *Handbuch der Phraseologie*, Schmidt Verlag, Berlin 1998.

Quattro sono i riferimenti che delineano tale passaggio. In essi la prosa si orna di elementi linguistici, stilistico-retorici che colpiscono l'occhio del lettore e realizzano in modo evidente anche il terzo compito dell'oratore, *delectare*.

L'improvvisa – e per questo magistralmente inserita<sup>35</sup> – interrogativa diretta (*Was wird er tun?*)<sup>36</sup> porta la narrazione a una vera e propria svolta introspettiva, introducendo il lettore in un primo mescolamento di voci e di prospettive proprio del “discorso indiretto libero” (o “discorso rivissuto”, come dal termine tedesco *Erlebte Rede*)<sup>37</sup>. In esso la voce dell'autore Ratzinger si mescola con la voce del narratore-evangelista Luca, facendosi invito al lettore a prendere parte al medesimo avvenimento attraverso la figura del Samaritano. Non a caso quest'ultimo, pur iniziando ad acquisire la propria rilevanza, resta anonimo, permettendo a chiunque di immedesimarsi con quanto gli accade. Come verrà esposto qui di seguito, tale mescolamento di voci si completa lungo la trattazione attraverso altri due cambiamenti di prospettiva: il primo in un generico *wir*, il secondo nel più ampio *wir alle* e nel più incisivo *jeder*.

Tre metafore costituiscono il secondo segnale linguistico del passaggio a una visione più “intima” e coinvolgente dei fatti<sup>38</sup>. Esse ornano elegantemente la narrazione descrivendo quanto avviene nell'intimo del protagonista (*Das Herz wird ihm aufgerissen; Es trifft ihn ins Eingeweide; Durch den Blitz des Erbarmens, der seine Seele trifft*)<sup>39</sup>. La potenza

<sup>35</sup> L'effetto che l'improvvisa domanda diretta provoca sul lettore si può riportare al concetto greco di “straniamento”, che Lausberg definisce come “l'effetto psichico che l'imprevisto, l'inatteso come fenomeno del mondo esterno esercita sull'uomo. Questo effetto è uno *choc* psichico che può realizzarsi in diversi gradi e maniere.” E se per mondo esterno si intende il discorso, la proprietà più comune dell'imprevisto consisterà nella varietà (*varietas, variatio*) “contrapposta alla uniformità” dell'andamento del discorso stesso. H. Lausberg, *Elementi di retorica*, pp. 60-62. La definizione di “straniamento” venne data dai formalisti russi negli anni venti e in particolare da V.B. Sklovskij; attraverso i suoi numerosi scritti teorici (tra i quali *Sulla teoria della prosa*, 1925) egli contribuì a portare nell'arte il processo per il quale una forma artistica – come la poesia con le sue immagini – “strania” ciò che è usuale, presentandolo attraverso un punto di vista diverso. Tale tecnica narrativa venne usata anche da G. Verga nella sua innovativa arte di sperimentazione; ma fu in particolare B. Brecht all'interno del teatro del '900 che per i modi di recitazione si basò sul *Verfremdungseffekt*, descritto da H. Karasek nel libro *Bertold Brecht. Vom Bürgerschreck zum Klassiker*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1995.

<sup>36</sup> La domanda sembra inoltre rimandare all'interrogativa narrativa (o interrogativa didascalica) tipica delle favole, usata solitamente per coinvolgere il lettore nella narrazione dei fatti esposti. Tale tipologia di domande può avere funzione “didattica” o “espositiva” con “appello alla risposta”; se quest'ultimo è disattivato si parla invece di “domande problematiche”, le quali, se poste a un interlocutore, possono avere lo scopo di un invito alla riflessione. Sulle funzioni pragmatiche delle domande si veda in particolare G. Gobber, *Pragmatica delle frasi interrogative. Con applicazioni al Tedesco, al Polacco e al Russo*, I.S.U., Milano 1999, pp. 77-81.

<sup>37</sup> Numerose sono le traduzioni e le sfumature date al termine tedesco *Erlebte Rede* nelle varie lingue europee. Per un approfondimento si veda L. Salvato, *Polyphones Erzählen. Zum Phänomen der Erlebten Rede in deutschen Romanen der Jahrhundertwende*, Peter Lang, Bern 2005, pp. 29-77 e in particolare la relativa bibliografia.

<sup>38</sup> Sul significato della metafora e le sue varie accezioni in ambito greco, latino e moderno, si veda I. Torzi, *Cum ratione mutatio*, pp. 106-129 e la bibliografia ivi citata. Per una descrizione dei tropi intesi come “figure paradigmatiche” si vedano inoltre i testi di S. Cigada, *I meccanismi del senso: il culminatore semantico*, in *Ricerche di semantica testuale. Atti del seminario su “Senso e testo: processi di strutturazione e destrutturazione”*, Milano 4-5 febbraio 1987, E. Rigotti – C. Cipolli ed., Brescia 1988, pp. 25-70 e *Per un'analisi contrastiva delle strutture retoriche*, “SILTA” XVIII, 1989, pp. 99-113.

<sup>39</sup> Come sottolinea Aristotele, le “espressioni brillanti” che si proferiscono dalla metafora per analogia e col rendere le cose “davanti agli occhi” sono “tutti quei nomi che ci producono un apprendimento” e che risultano pertanto “assai piacevoli. [...] Ma è soprattutto la metafora a fare questo: quando infatti si dica ‘paglia’

di tali immagini consiste nel fatto che esse, evocando il calore del grembo materno e della dedizione materna, rimandano a una lacerazione del cuore e delle viscere, e nello stesso tempo a un'apertura dell'anima.

Terzo riferimento linguistico alla nuova prospettiva è il verbo *verlagert* usato nell'incipit della *transitio* (*Insofern ist hier die Frage verlagert...*):

Insofern ist hier die Frage *verlagert*: Es geht nicht mehr darum, welcher andere *mir* Nächster ist oder nicht. Es geht um *mich selbst*. *Ich* muss zum Nächsten werden, dann zählt der andere für *mich*, wie *ich selbst*. Hätte die Frage gelaute: Ist auch der Samariter mein Nächste?, so wäre in der gegebenen Lage die Antwort ziemlich eindeutig Nein gewesen. Aber nun *stellt Jesus die Sache auf den Kopf*: *Der Samariter, der Fremde*, macht sich selbst zum Nächsten und zeigt *mir*, dass *ich von innen her* das Nächster-Sein erlernen muss und dass *ich* die Antwort schon in *mir* trage. *Ich* muss ein Liebender werden, einer, dessen Herz der Erschütterung durch die Not des anderen offensteht. *Dann* finde *ich* meinen Nächsten, oder besser: *Dann* werde *ich* von ihm gefunden. (p. 237)

Con il suo significato letterale di “trasferire” il verbo *verlagern* sottolinea ulteriormente lo spostamento del punto di vista da esteriore a interiore, introducendo una serie di pronomi e aggettivi di prima persona singolare (*ich, mich, mir, mich*), che divengono più frequenti nella successiva argomentazione logica. Quest'ultima è introdotta da un periodo ipotetico dell'irrealtà (*Hätte di Frage gelaute..., so wäre...*), il cui senso viene subito confutato con un fraseologismo (*nun stellt Jesus die Sache auf den Kopf*), che assieme all'espressione *von innen her* suggella definitivamente il punto di vista introspettivo. L'argomentazione logica è infine sottolineata dalla deduzione cui il lettore è introdotto attraverso il verbo *zeigen* (*und zeigt mir*). Ulteriore riferimento all'introspezione personale riguarda l'appellativo *Der Samariter*, al quale segue una definizione (*der Fremde*) che mette in evidenza il carattere generico del personaggio; ad essa si aggiunge infatti un'anafora sintattica in prosa che, con la ripetizione della congiunzione e del pronome di prima persona (*Dann finde ich...Dann werde ich...*), si fa nuovamente invito al lettore a seguire il cammino interiore dell'autore.

Quarta e ultima sottolineatura del cambio di prospettiva si ha attraverso il termine *Verkehrung* inserito nella nuova argomentazione di autorità:

Helmut Kuhn geht in seiner Auslegung des Gleichnisses gewiss über den Wortsinn des Textes hinaus [...]: „[...] Die Agape, so gibt uns das Gleichnis zu verstehen, schlägt quer durch alle politischen Ordnungen [...] und kennzeichnet sich dadurch als übernatürlich. Ihrem Prinzip nach steht sie nicht nur jenseits dieser Ordnungen, sondern versteht sich als ihre *Verkehrung*. [...]“: Eines ist deutlich: *Eine neue Universalität* erscheint, die darauf beruht, dass *ich von innen her* schon Bruder aller werde, denen *ich* begegne und die *meiner* Hilfe bedürfen. (p. 237-238).

---

la vecchiaia, si produce un apprendimento e una conoscenza [...]. Perciò, se siano ben fatte, si ha in tutta chiarezza un'espressione elegante.” Aristotele, *Retorica* III,10,1410b,10-15; III,11,1411b,25.

L'argomentazione si delinea con una citazione diretta da uno scritto di Kuhn (*“Die politische Freundesliebe...”*) e con una breve digressione (*Eines ist deutlich...*); quest'ultima serve come da *transitio* verso la successiva argomentazione, nella quale l'espressione *von innen her* diviene quasi un refrain, che si farà più insistente con l'avvicinarsi della conclusione.

#### 6. Secondo livello introspettivo: da “Ich” a “wir”

Die Aktualität des Gleichnisses liegt hier zutage. Wenn *wir* es in die Dimensionen der Weltgesellschaft übersetzen, sehen *wir*, wie die [...] Völker Afrikas *uns* angehen. Dann sehen *wir*, wie sehr sie *uns* ‚Nächste‘ sind; dass auch *unser* Lebensstil, *unsere* Geschichte, in die *wir* verwohen sind, sie ausgeplündert hat und ausplündert. Dazu gehört vor allem auch, dass *wir* sie seelisch verletzt haben. Anstatt ihnen Gott zu geben, den in Christus *uns* nahen Gott, [...] haben *wir* den Zynismus einer Welt ohne Gott zu ihnen getragen [...].

Ja, *wir* haben materielle Hilfen zu geben und *unsere* eigene Lebensform zu überprüfen. Aber *wir* geben immer zu wenig, wenn *wir* nur Materie geben. Und finden *wir* nicht auch um *uns* herum den ausgeplünderten und zerschlagenen Menschen? *Die Opfer der Droge, des Menschenhandelns, des Sextourismus, inwendig zerstörte Menschen, die mitten im materiellen Reichtum leer sind.* All das geht *uns* an und ruft *uns*, das Auge und das Herz des Nächsten zu haben und auch den Mut der Nächstenliebe. [...] Das Wagnis der Güte *müssen wir von innen her* neu erlernen; *das können wir nur*, wenn *wir* selbst *von innen her* ‚gut‘ werden, *von innen her* ‚Nächste‘ sind und dann auch den Blick dafür haben, welche Weise des Dienens in *meiner* Umgebung und im größeren Radius *meines* Lebens gefordert und *mir* möglich und daher auch aufgegeben ist. (pp. 238-239).

Quel mescolamento di voci, che ha avuto inizio con l'uso dell'*Erlebte Rede*, diviene ora più evidente con un secondo cambio di prospettiva, introdotto dal riferimento alla *neue Universalität* e reso linguisticamente attraverso il passaggio dalla prima persona singolare *ich* alla prima persona plurale, che resta però ancora un generico *wir*. L'argomentazione pratica – realizzata grazie a un doppio *exemplum* – si apre con l'espressione *Die Aktualität des Gleichnisses*, la quale mette in evidenza la funzione conativo-suasoria dell'intera trattazione, rimarcandone lo scopo ultimo: dimostrare l'attualità della parabola e la sua portata per l'uomo contemporaneo. La protasi del periodo ipotetico (*Wenn wir es...*) concretizza tale intento con il verbo *übersetzen*, così come l'apodosi – che stranamente si estende lungo tutto il periodo successivo – evidenzia grazie al verbo *sehen* i fatti che sono davanti agli occhi di tutti<sup>40</sup>. Nel primo esempio il generico *wir* è messo in contrapposizio-

<sup>40</sup> Rispetto alla necessità di porre in evidenza fatti concreti all'interno di un'argomentazione, sembrano qui realizzarsi le parole di Aristotele: “Pertanto, gli argomenti mediante le favole sono più facili da procurarsi, ma in rapporto al deliberare sono più utili quelli mediante i fatti: ché, le cose future sono per lo più simili a quelle

ne con l'Africa, nel secondo con le vittime della società attuale, presentate attraverso una *enumeratio* con un nuovo asindeto commatico di gruppi di parole (*Die Opfer der Droge, des Menschenhandels...*)<sup>41</sup>; al suo interno un'antitesi a livello semantico sottolinea la differenza nell'uomo fra la distruzione interiore e la ricchezza materiale (*inwendig zerstörte Menschen ... im materiellen Reichtum*). Entrambe queste ultime figure retoriche sono il segnale del passaggio etico al destinatario, in quanto l'autore – mosso per primo dal senso della parabola – sembra voler “muovere” il lettore (secondo il classico *movēre*) andando a toccare la sua quotidianità. Attraverso l'uso del tempo presente (*All das geht uns an und ruft uns...*) l'insegnamento della parabola diviene quasi “pretesa” di essere valido per tutti coloro che condividono il messaggio della *neue Universalität* introdotta nel paragrafo precedente.

Da notare è la triplice ripetizione dell'espressione *von innen her*, che sembra riprendere il senso delle precedenti tre metafore usate per indicare la commozione del Samaritano toccato fin nelle viscere (*ins Eingeweide*). Il modale *müssen* (*Das Wagnis der Güte müssen wir...*) ne accompagna il senso, invitando ogni lettore a una decisiva presa di posizione, possibile solo in forza di un medesimo movimento interiore (*das können wir nur...*). Il messaggio diviene quindi un chiaro e fermo invito al lettore, al quale viene chiesto di prendere coscienza dall'intimo del proprio animo (*von innen her*) della validità della tesi proposta.

## 7. Eine erste Einladung: *l'argomentazione da informativa a performativa*

Die Kirchenväter haben das Gleichnis christologisch gelesen. Man könnte sagen: das ist Allegorie, also eine Auslegung am Text vorbei. Aber wenn wir bedenken, dass in allen Gleichnissen auf je unterschiedliche Weise der Herr uns doch zum Glauben an das Reich Gottes *einladen will*, das er selber ist, dann ist eine christologische Auslegung nie eine totale Fehldeutung. Sie entspricht irgendwie einer *inneren Potentialität des Textes* und kann eine *Frucht* sein, die *aus seinem Samen hervorwächst*. Die Väter sehen das Gleichnis in weltgeschichtlichem Maßstab: Der Mann, der da halbtot und ausgeplündert am Wegrand liegt, ist er nicht ein Bild für „Adam“, für den Menschen überhaupt [...]? Ist es nicht wahr, dass der Mensch, dieses Geschöpf Mensch, seine ganze Geschichte hindurch entfremdet, zerschlagen, missbraucht dasteht? [...] die Unterdrücker – sind sie denn nun die wahren Bilder des Menschen, oder sind sie nicht erst recht erstellt, eine Entwürdigung des Menschen? *Karl Marx* hat drastisch die „Entfremdung“ des Menschen geschildert; [...] *Die mittelalterliche Theologie* hat die zwei Angaben

passate”. Aristotele, *Retorica* II,20,1394a, 5-10.

<sup>41</sup> “Das Asyndeton kann in seinen Erscheinungsformen nach zwei Einteilungsprinzipien aufgeteilt werden. Einmal ist eine Einteilung nach den auftretenden Wortarten möglich: es gibt also nominale und verbale Asyndeta [...]. Andererseits können die Asyndeta nach der Länge der Glieder unterschieden werden: es gibt also Einzelwort-Asyndeta und Wortgruppen-Asyndeta”. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, p. 354; cfr. la bibliografia ivi citata e cfr. qui note 20 e 26.



des Gleichnisses [...] als grundsätzliche anthropologische Aussagen aufgefasst. [...] Das bezogen *die Skolastiker* auf die zweifache Dimension der Entfremdung des Menschen. Er ist *spoliatus supernaturalibus* und *vulneratus in naturalibus*,<sup>42</sup> sagten sie [...]. (pp. 239-240)

Un intreccio di argomentazioni avvia la trattazione verso l'epilogo, che contiene la conclusione, secondo la quale la parabola evangelica sarebbe un'allegoria con insegnamento morale valido per tutti (*Nun, das ist Allegorie, die sicher weit über den Wortsinn hinausgeht...*)<sup>43</sup>. L'argomentazione di autorità introduce l'interpretazione cristologica dei Padri della Chiesa (*Kirchenväter*), la quale si alterna più avanti con l'interpretazione di Karl Marx e con quella dei teologi medievali, quest'ultima riassunta nella citazione diretta in latino introdotta da una perifrasi metonimica (*Die mittelalterliche Theologie*), ripresa poi dalla espressione specifica *die Skolastiker*. L'argomentazione di autorità sulla visione cristologica e antropologica si delinea secondo tre passaggi, in particolare con tre domande retoriche che riassumono, attraverso due immagini (*ein Bild für Adam; die wahren Bilder des Menschen*), l'interpretazione dei Padri (*Die Väter sehen...*). L'attendibilità di tale interpretazione è inoltre sottolineata dall'argomentazione logica (*Man könnte sagen...*), nella quale con una deduzione (*wenn wir bedenken..., dann...*) si sottolinea l'invito di Gesù alla fede nel regno di Dio, cioè a Se stesso. Chiude l'argomentazione una metafora continuata (*einer inneren Potentialität des Textes... eine Frucht..., die aus seinem Samen hervorwächst*)<sup>44</sup>, che rimarca la potenzialità del testo evangelico: come un seme esso può crescere e diventare frutto in chi lo legge.

Die Straße von Jerusalem nach Jericho erscheint so als das *Bild* der Weltgeschichte; der Halbtote an ihrem Rand als *Bild* der Menschheit [...] Wenn der Überfallene das *Bild* des Menschen schlechthin ist, dann kann der Samariter nur das *Bild* Jesu Christi sein. Gott selbst, der für *uns* der Fremde und der Ferne ist, hat sich aufgemacht, um sich seines geschlagenen Geschöpfes anzunehmen. Gott, der Ferne, hat sich in Jesus Christus zum Nächsten gemacht. Er gießt Öl und Wein in *unsere* Wunden, worin man ein *Bild* für die heilende Gabe der Sakramente sah [...]. (p. 240)

<sup>42</sup> Il corsivo si riferisce all'originale.

<sup>43</sup> Nei testi latini il termine *epilogus* ricorre in alternanza con quelli di *peroratio* e *conclusio*; così lo introduce L. Calboli Montefusco: "Una volta preparato l'ascoltatore per mezzo dell'*exordium*, esposto il fatto con la *narratio*, dimostrata valida l'accusa o la difesa tramite l'*argumentatio*, l'*epilogus* serviva all'oratore per accattivarsi definitivamente il favore del giudice per il buon esito della causa. Strumenti di quest'ultima *captatio benevolentiae* erano da un lato le *res* stesse, dall'altro gli *adfectus* [...]. L'oratore cioè, servendosi dell'epilogo, doveva non solo richiamare brevemente alla memoria dell'ascoltatore quanto era stato trattato per esteso nell'*argumentatio*, ma anche sollecitare i sentimenti [...]." L. Calboli Montefusco, *Exordium, narratio, epilogus*, pp. 79-80 e si veda la bibliografia ivi citata.

<sup>44</sup> Lausberg parlerebbe forse di un'allegoria in qualità di "metafora continuata come tropo di pensiero." Si veda H. Lausberg, *Elementi di retorica*, p. 234. Per un approfondimento del concetto di metafora e delle sue possibili forme si veda H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, pp. 285-291.

La lunga e finale argomentazione logica si apre con una serie di immagini (*als das Bild der Weltgeschichte; als Bild der Menschheit; das Bild des Menschen; das Bild Jesu Christi; ein Bild für die heilende Gabe...*). Queste, in particolare le prime due in qualità di similitudini, creano quasi un legame con le immagini della precedente argomentazione, esplicitando maggiormente i concetti di *Aktualität des Gleichnisses* e di *neue Universalität*. Ad esse si unisce la doppia definizione del Dio inizialmente lontano (*Gott selbst,...der Fremde und der Ferne; Gott...der Ferne*), grazie alla quale pare formarsi un'*anadiplosi a distanza*.

Privilegiando similitudini ed esemplificazioni di immagini, l'autore sembra ora voler evidenziare il passaggio più decisivo dell'insegnamento che si dovrebbe trarre dalla parabola. Quest'ultimo infatti si avvia ad assumere un aspetto "performativo"<sup>45</sup>. Come già evidenziato dal modale *müssen* (*Das Wagnis der Güte müssen wir...*), il messaggio della parabola, da semplice ma chiaro e deciso invito al lettore (*uns doch zum Glauben an das Reich Gottes einladen will*) di prendere coscienza dall'intimo del proprio animo (*von innen her*) della validità della tesi proposta (*Das große Thema ...erhält damit erst seine ganze Weite*), assume ora la forma di un vero e proprio imperativo (*der gewaltige Imperativ*) diretto ad ogni lettore.

#### 8. Terzo livello introspettivo. Der gewaltige Imperativ: "wir alle", "jeder"

Aber die große Vision, dass der Mensch entfremdet und hilflos an der Straße der Geschichte liegt und dass Gott selbst in Jesus Christus sein Nächster geworden ist, die dürfen wir ruhig als *eine uns angehende Tiefendimension* des Gleichnisses festhalten. Denn *der gewaltige Imperativ*, der in dem Gleichnis liegt, wird dadurch nicht abgeschwächt, sondern erst *zu seiner ganzen Größe* gebracht. Das große Thema Liebe, das die eigentliche Pointe des Textes ist, erhält damit erst *seine ganze Weite*.

Denn *nun werden wir inne, dass wir alle* ,entfremdet', erlösungsbedürftig sind. *Nun werden wir inne, dass wir alle* der geschenkten und rettenden Liebe Gottes selbst bedürfen, damit auch *wir Liebende werden können*. Dass *wir* immer Gottes bedürfen, der sich *uns* zum Nächsten macht, damit *wir Nächste werden können*.

*Jeden einzelnen Menschen* gehen die beiden Figuren an: *Jeder* ist ,entfremdet', gerade auch der Liebe entfremdet [...]; *jeder* muss zuerst geheilt und beschenkt werden. Aber *jeder* sollte dann auch Samariter werden – Christus nachfolgen und werden wie er. *Dann leben wir richtig. Dann lieben wir richtig*, wenn *wir* ihm ähnlich werden, der *uns alle* zuerst geliebt hat. (1Joh.4,19). (p. 241)

<sup>45</sup> Sul significato di atto performativo si veda J.L. Austin, *Performatif-Constatif*, in *La Philosophie analytique*, H. Bera ed., Editions de Minuit, Paris 1962, pp. 271-281; J.L. Austin, *How to do Things with Words*, The William James Lectures at Harvard University 1955, Oxford University Press, London 1962; II. ed. J.O. Urmos – M. Sbisà, London 1975, pp. 91-120; J.R. Searle, *Indirect Speech Acts*, in *Syntax and Semantics – Speech Acts*, P. Cole – J.L. Morgan ed., Academic Press, New York/London 1975, pp. 59-82.

L'epilogo della trattazione è un mescolarsi di elementi linguistico-retorici degni di nota. Attraverso la terza e ultima svolta introspettiva – segnalata linguisticamente con il passaggio dal generico *wir* al *wir alle* e rimarcato dall'uso ripetuto del pronome e aggettivo indefinito *jeder* – si porta a compimento quella *innere Potentialität des Textes*, che nell'epilogo raggiunge la sua dimensione più profonda (*eine uns angehende Tiefendimension*) e la sua massima estensione (*zu seiner ganzen Größe; seine ganze Weite*).

Attraverso la ripresa dell'argomentazione logica – segnalata dalla doppia congiunzione causale *denn* (*Denn der gewaltige Imperativ...; Denn nun werden wir inne...*) – si intreccia qui per la prima volta l'argomentazione pragmatica – marcata linguisticamente da due connettori, dalla reiterata congiunzione finale *damit* (*damit auch wir Liebende...; damit wir Nächste...*) e dall'avverbio *dann* ripetuto nell'apodosi finale. Solo ora infatti, nel momento dell'invito decisivo, può aggiungersi un livello pragmatico, affinché l'atto informativo (la verità di quanto espresso nella massima e appreso lungo l'esegesi) divenga definitivamente atto performativo volto a sfidare ogni lettore. Accompagnare quest'ultimo in un coinvolgimento sempre più profondo significa ora esortarlo a fare esperienza diretta della verità della massima iniziale (*Du sollst den Herrn deinen Gott...*)<sup>46</sup> e dell'insegnamento contenuto nella parabola. Si può qui ravvisare quel *movēre* proprio della retorica antica<sup>47</sup>, che in termini peirciani coinciderebbe con lo "spostamento" dell'atteggiamento del destinatario (*habit change*)<sup>48</sup> verso l'azione (in questo caso con il farsi prossimo di colui che nella realtà quotidiana si trova nel bisogno), cambiamento che sarebbe anche prova dell'avvenuta comunicazione. La ripetizione delle due costruzioni (*nun werden wir inne, dass wir alle...; damit [auch] wir...werden können*) segna dunque il passaggio dall'argomentazione logica a quella pragmatica. La doppia anafora sintattica – in particolare la seconda con l'uso del doppio modale *werden können* – fa prendere coscienza al lettore delle conseguenze pragmatiche della tesi esposta, e quindi dei suoi vantaggi o "conseguenze favorevoli": ognuno può essere incarnazione non solo dell'uomo caduto nelle mani dei briganti, ma anche del Samaritano, facendosi prossimo di chi è nel bisogno (*jeder sollte dann auch Samariter werden*) e prendendo quindi coscienza che lui stesso per primo è

<sup>46</sup> Sembra qui realizzarsi quanto afferma Aristotele: "Ebbene, la massima è un'enunciazione, che tuttavia non verte su cose singolari [...], bensì su cose universali [...], su tutte quelle che hanno a che fare con le azioni, ossia quelle che possono essere scelte o fuggite in rapporto all'agire." Aristotele, *Retorica* II,21,1394a,20-25. Cfr. Ch. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'Argumentation*, p. 224.

<sup>47</sup> "L'effetto emozionale cui tende l'oratore, col fine di provocare [...] una emozione [...] si chiama *movēre*. [...] Questo grado di emozione è particolarmente adatto e usabile nella *peroratio* come impulso acuto d'azione con lo scopo di ottenere un giudizio favorevole." H. Lausberg, *Elementi di retorica*, pp. 52-53. Lausberg riassume inoltre i due scopi della *peroratio* con i termini *Gedächtnisauffrischung* e *Affektbeeinflussung*; si veda H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, pp. 236-239. Cfr. Aristotele, *Retorica* III,7,1408a,10-15; III,8,1408b, 35. Secondo Aristotele infatti una delle quattro caratteristiche dell'epilogo sta nel "porre l'ascoltatore in una buona disposizione nei propri riguardi e [...] disporre l'ascoltatore verso le passioni." Aristotele, *Retorica* III,19,1419b,10-15,25. Cfr. qui nota 19.

<sup>48</sup> Si veda in particolare Ch.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Ch. Hartshorne – P. Weiss ed., vol. V: *Pragmatism and Pragmaticisms*, Harvard University Press, Cambridge 1934, pp. 327-329. Per un approfondimento cfr. A. Fumagalli, *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*, Vita&Pensiero, Milano 1995. Ulteriori sottolineature vengono date da E. Rigotti – A. Rocci, *Tema-rema e connettivo: la congruità semantico-pragmatica del testo in Syndesmoi*, G. Gobber – M.C. Gatti – S. Cigada ed., pp. 8-9 e da E. Rigotti – S. Cigada, *La comunicazione verbale*, pp. 52-56.

bisogno di essere salvato e quindi bisogno di Dio (*jeder muss zuerst geheilt und beschenkt werden*).

È quanto l'autore Ratzinger sembra aver espresso lungo la trattazione attraverso il progressivo mescolarsi di prospettive (*ich, wir, wir alle, jeder*), specchio stilistico del suo personale immergersi nell'iniziale punto di vista del narratore (l'evangelista Luca), nella successiva prospettiva del protagonista della parabola (il Samaritano) e infine nella più completa prospettiva del Dio non più straniero e lontano, ma fattosi prossimo in Gesù (*Gott selbst [...] hat sich aufgemacht, um sich seines geschlagenen Geschöpfes anzunehmen. Gott, der Ferne, hat sich in Jesus Christus zum Nächsten gemacht*).

La frase finale, che picca grazie alla magistrale paronomasia apofonica dei due verbi (*Dann leben wir richtig. Dann lieben wir richtig*)<sup>49</sup>, conclude la trattazione e riassume in sé la tesi centrale dell'intera dissertazione: vivere significa amare. Quanto esposto nella protasi (*wenn wir ihm ähnlich werden...*) diviene condizione indispensabile per il realizzarsi di quanto esplicitato nell'apodosi che contiene i due verbi e che si prolunga nei due cola<sup>50</sup>. Attraverso quel "bisticcio o annominazione"<sup>51</sup> di *leben* e *lieben*, l'autore sembra auspicare per ogni lettore la sua stessa immedesimazione, paragonabile a quanto avviene nel discorso indiretto libero, nel quale *the dual voice*, ovvero l'intreccio di due voci (*Zweistimmigkeit*) può divenire pluralità di voci (*Mehrstimmigkeit*), "parola corale" (*Stimmenvielfalt*), coinvolgendo più prospettive formando una vera e propria "polifonia"<sup>52</sup>.

Indubbiamente buona parte degli espedienti linguistici usati nel testo hanno lo scopo di conquistare il favore, la 'simpatia' del destinatario<sup>53</sup>. Nell'epilogo però l'autore

<sup>49</sup> Per "paronomasia" si intende l'accostamento, *in praesentia* o *in absentia*, di termini che abbiano una qualche somiglianza fonica ma che siano differenti nel significato; la "paronomasia apofonica" è dunque quella basata sull'apofonia, ovvero sull'alternanza vocalica nella radice delle parole. Si veda B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, p. 206.

<sup>50</sup> Sul concetto di prolungamento e divisione in cola si veda B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, p. 276.

<sup>51</sup> "Die annominatio 'Paronomasie' ist ein (pseudo-)etymologisches Spiel mit der Geringfügigkeit der lautlichen Änderung einerseits und der interessanten Bedeutungsspanne, die durch die lautliche Änderung hergestellt wird, andererseits". H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, p. 322.

<sup>52</sup> Sull'intreccio di voci si veda in particolare: A. Ponzio, *La coda dell'occhio. Letture del linguaggio letterario*, B.A. Graphis, Bari 1998; M.M. Bachtin, *Das Wort im Roman*, in *Die Ästhetik des Wortes*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, p. 157; R. Pascal, *The Dual Voice: Free indirect speech and its functioning in the nineteenth-century European novel*, U. Press, Manchester 1977; L. Spitzer, *L'originalità della narrazione nei Malavoglia*, "Belfagor", XI, 1956, p. 43. Per un ulteriore approfondimento si veda la bibliografia citata in L. Salvato, *Polyphones Erzählen*.

<sup>53</sup> Non a caso Ratzinger stesso nella premessa al suo libro sente la necessità di domandare ai lettori "jenen Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt". J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, p. 22. Il fatto che il senso del testo sia lasciato alla "bontà" del lettore (o ascoltatore), venne già sottolineato da Aristotele nella *Rhetorica*, là dove affermava che "le cose non appaiono identiche a persone che odiano e a persone che amano, né a persone in preda all'ira e a persone che versano in stato di mitezza, ma appaiono o completamente diverse, o diverse per importanza." Aristotele, *Rhetorica* II,1,1377b-1378a. Un concetto simile di "simpatia" venne espresso da uno dei fondatori della Pragmatica, Philipp Wegener. Acuto interprete delle dinamiche della comunicazione, lo studioso tedesco riconobbe un ruolo fondamentale all'abilità inferenziale del destinatario: se la costruzione del senso è un costante lavoro di cooperazione fra mittente e ascoltatore, alla base di tale interazione sarebbe da riconoscere quel sentimento etico denominato "Sympathie", che è premessa fondamentale di tutte le attività umane e quindi fondamento di tutta la morale; sarebbe tale impulso simpatetico a mettere in moto i processi inferenziali necessari alla comprensione; si veda in particolare Ph. Wegener, *Unter-*

Ratzinger chiede qualcosa di più di una semplice buona disposizione d'animo: l'invito iniziale diviene potente imperativo (*Der gewaltige Imperativ... wird... zu seiner ganzen Größe gebracht*), che si estende in tutta la sua imponenza a quel *jeder* che rappresenta ogni singolo uomo (*Jeden einzelnen Menschen*).

Sembrirebbe quindi che Ratzinger abbia preso a modello anche Platone, secondo il quale la vera retorica doveva essere "psicagogica", avere cioè come oggetto non solo la conoscenza della verità (delle idee), ma anche la formazione degli animi per mezzo della parola<sup>54</sup>. Tale retorica richiedeva infatti un sapere totale, "sinottico", raggiunto attraverso l'interazione tra maestro e allievo. L'uso insistente del pronome *jeder* nel passo finale pare infatti dimostrare l'intento ultimo di Ratzinger: ricercare nel lettore un interlocutore "personale", che realizzi in sé lo stesso cammino introspettivo dell'autore per farsi a sua volta prossimo come indicato dal Samaritano.

Nel cammino percorso accanto all'autore Ratzinger il lettore è stato infatti più volte invitato, attraverso i vari espedienti linguistici, a prendere parte alla trattazione per coinvolgersi in particolare con il *modus vivendi* del protagonista della parabola. Tale coinvolgimento diviene ora un invito a sperimentarne la promessa: vivere e valutare in prima persona quanto descritto.

Alla luce di quanto esposto si può dunque osare parlare in termini aristotelici di "persuasione" operata dall'autore Ratzinger nei riguardi del lettore, secondo la quale – come già sottolineato all'inizio – l'uso dei discorsi persuasivi è finalizzato a un giudizio più che al consenso emozionale<sup>55</sup>. Scopo della persuasione intellettuale è infatti quello di mostrare una verità, portando però non solo ad un aumento di sapere<sup>56</sup> (atto informativo), ma anche al cambiamento delle soggettività coinvolte (atto performativo), che nel concetto peirciano di *habit change* assume la caratteristica di modifica della propria disposizione stabile (*habitus*) verso la realtà circostante e quindi anche verso l'azione<sup>57</sup>. L'atto informa-

---

*suchungen über die Grundfragen des Sprachlebens* 1885, pp. 68, 76-82. Dell'importanza di tale atteggiamento all'interno della comunicazione si occuparono anche Grice con il *cooperative principle* (cfr. H.P. Grice, *Logic and conversation*. The William James Lectures at Harvard University, lezione II 1967, P. Cole – J.L. Morgan ed., *Syntax and Semantics – Speech Acts*, Academic Press, New York/London 1975, pp. 41-58), e Moeschler con il *principe de charité* (cfr. J. Moeschler, *Théorie de l'esprit, rationalité et principe de charité: l'évaluation de la qualité des textes*, "Cahiers de linguistique française", XX, 1998, pp. 209-227). Secondo i due linguisti la cooperazione nella comunicazione è come un piegarsi di entrambi gli interlocutori verso il punto di vista dell'altro: il mittente aiuta il destinatario fornendogli tutti gli strumenti necessari alla comprensione; il destinatario a sua volta è chiamato a giocare la sua capacità di inferenza del senso proposto dal mittente usando tutta la sua "charité". Il senso del testo è dunque lasciato alla "bontà" del lettore, alla sua capacità di simpatia nei confronti del mittente e del suo punto di vista. Rigotti esprime tale esperienza con il termine "inferenza comunicata"; si veda E. Rigotti – S. Cigada, *La comunicazione verbale*, pp. 47-50.

<sup>54</sup> Vera è quella "specie di arte per dirigere le anime attraverso le parole, e non solo nei tribunali e nelle altre riunioni pubbliche, ma anche in conversazioni private"; Platone, *Fedro* 261. È quanto sottolinea Garin sulla capacità di tale arte "di condurre l'ascoltatore alla verità e di rendere la verità operante nell'ascoltatore"; "La 'vera' retorica non è che la conoscenza del mondo ideale più la scienza delle anime." E. Garin, *A proposito della Nouvelle Rhétorique: caratteri e compiti della filosofia*, in Aa.Vv., *Le istituzioni e la retorica*, "Il Verri", 1970, 35/36, pp. 100, 101; cfr. B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, pp. 18-22.

<sup>55</sup> Cfr. Aristotele, *Retorica* II, 18.

<sup>56</sup> Cfr. Aristotele, *Retorica* I, 2, 1356a, 20.

<sup>57</sup> Rigotti-Rocci sottolineano che una *sequenza testuale* è un "gesto semiotico", ovvero "un'unità cui si può far corrispondere una funzione comunicativa unitaria e relativamente autonoma"; E. Rigotti – A. Rocci, *Tema-*

tivo dell'esegesi qui analizzata costituisce pertanto quel *munus* della comunicazione tra interlocutori, nella quale il mittente è tutto teso a comunicare un senso al destinatario per farlo partecipe di un bene, di un dono (*Gabe*). Questo a sua volta vuole farsi in lui compito (*Aufgabe*), trasformando l'atto informativo in un atto performativo, il quale però deve poter racchiudere in sé anche una responsabilità intesa come libera risposta personale.

---

*rema e connettivo*, p. 20. In termini pragmatici la sua funzione consisterebbe inoltre nel "compito di cambiamento dell'intersoggettività degli interlocutori"; A. Rocci *La testualità*, in: *Semiotica II*, G. Bettetini – S. Cigada – S. Raynaud – E. Rigotti ed., La Scuola, Brescia 2003, p. 313.