

ANNALI

della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Sassari

vol. 2



ESTRATTO

AnnalSS on line
<http://lingue.uniss.it/annali>

Sassari 2002
(2005)

Redazione
Facoltà di Lingue e Letterature Straniere
Via Maurizio Zanfarino, 62
07100 SASSARI

Tel. (00-39) – 079229644 – 079229647
Fax (0039) 079229645 – 079229652
e-mail: gcontu@uniss.it

Comitato Scientifico

*Giulia Pissarello, Simonetta Sanna, Lena Szilard,
Giuseppe Contu, Francesco Mulas, Leonardo Sole*

Presidente

Giulia Pissarello

Direttore Responsabile: Giuseppe Contu
Autorizzazione del Tribunale di Sassari
N° 384 (08.06.2001)
con estensione per la pubblicazione on line
(23.05.2005)

Diritto mite e logica poetica.
Il perdono del figliuol prodigo e l'espiazione della colpa
attraverso il lavoro secondo Luca, Marino e Grimmelshausen

Italo Michele Battafarano

1. *Il diritto mite come questione letteraria**

Il diritto *mite* persegue l'idea di una giustizia che non sia basata soltanto sulla severità della legge, espressa dall'espiazione della colpa per il crimine commesso attraverso una pena detentiva esemplare, ma si ponga invece come fine il perdono e la reintegrazione sociale del reo, quale cittadino a tutti gli effetti. Esso è una variante alternativa al diritto che, nato all'inizio dell'età moderna e affermatosi nel corso dei secoli successivi, è rivolto innanzi tutto alla difesa del corpo sociale da occasioni devianti e possibilità eversive di singoli o di gruppi. Tende pertanto a privilegiare l'affermazione del diritto assoluto, mettendo in secondo piano qualsiasi eccezione alla legge generale dello stato.

Il diritto *mite* trova in epoca costituzionale, *grosso modo* dall'Ottocento in poi, una più articolata definizione e una continua precisazione, anche se messo in crisi da talune perversioni gravi dei sistemi giuridici nazionali, degenerati in forme affatto repressive, fino ad assumere gli aspetti della dittatura poliziesca e della tirannia più crudele, specialmente nel corso del Novecento.

Nei momenti peggiori della storia del secolo scorso lo stato ha ricercato spesso il conflitto esterno tra le nazioni quale condizione privilegiata, volta alla riduzione dei diritti del singolo rispetto allo Stato e alla Legge che lo definisce, incarnata a sua volta da un'autorità o istituzione immediatamente percettibile (Re, Duce, Führer, Capo religioso o militare, Partito, Esercito, Chiesa).

* Viene qui presentato uno dei temi di un seminario di comparatistica, intitolato *La letterarietà del testo*, tenuto al Dottorato di ricerca *Teorie e pratiche della comunicazione e della interculturalità* della Facoltà di lingue e letterature straniere dell'Università di Sassari, il 23 e 24 settembre 2003, su invito della prof. Simonetta Sanna, allora preside della Facoltà, che qui si ringrazia vivamente. Una parte più specificatamente germanistica era stata già presentata a Renchen in tedesco, il 22 luglio 2003, al congresso della Grimmelshausen-Gesellschaft.

Una tale autorità trovava (e trova) in sé ogni legittimazione, non ammettendo alcuna verifica dell'effettiva uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, ignorando le regole di convivenza civile, negando la critica pubblica nella stampa e negli altri mezzi di comunicazione di massa, impedendo la ricerca scientifica e coartando in ogni forma possibile la libertà politica. Essa si sottrae *de facto* anche alla prassi democratica, la quale presuppone elezioni politiche, libere, generali e pubbliche, non manipolabili da posizioni dominanti, ovvero da parte di chi, singolo o gruppo, detenendo il *potere politico*, organizza materialmente le elezioni e può pertanto lasciarsi tentare dal ricorso a brogli elettorali, oppure perché, disponendo del *potere economico*, può controllare e costruire il consenso intorno a candidati e partiti ben disposti nei suoi confronti, quando non addirittura presentarsi egli stesso, il plutocrate monopolista, a salvatore della patria, senza dover ricorrere ad un pittore fallito o ad un maestro elementare disoccupato, per raggiungere il potere direttamente, esercitarlo in prima persona e a proprio vantaggio, senza aver più bisogno di un volto gradevole, di un attore del cinema o di un eroe dello sport, che lo faccia in sua rappresentanza¹.

L'analisi dell'esemplificazione di questi temi nella letteratura della prima età moderna, in un'epoca quindi che si trova ancora al di qua della Rivoluzione Francese, i cui valori di *libertà*, *uguaglianza* e *fratellanza* saranno codificati nei due secoli successivi nelle costituzioni dei paesi europei, pur con qualche incertezza sulla possibilità di acquisire pienamente la *fraternità* alla coscienza giuridica comune, dandole rappresentanza concreta nella legislazione relativa², permette di recuperare le forme originarie del pensiero moderno nel suo divenire storico, colte nel momento in cui lo stato si sta formando in Europa dopo le guerre di religione. I due scrittori scelti per l'occasione appartengono al barocco pieno, in Italia e in Germania, sono però diversissimi per interessi letterari e biografia intellettuale, ancorché egualmente attenti ai problemi del rapporto fra il singolo e la comunità civile, tra il suddito e il potere politico, tra l'individuo e l'autorità, nelle sue più diverse espressioni della composita realtà europea del Seicento.

Tanto Giovan Battista Marino (1574-1624) quanto Johann Jakob Christoffel von Grimmelshausen (1621-1676) hanno elaborato più volte problemi socio-giuridici nelle loro opere letterarie, privilegiando il discorso teologico-politico, nella convinzione di essere sì parte di una grande tradizione culturale che ha origini antichissime, almeno dalla filosofia antica e dalla Bibbia in poi, ma anche di trovarsi in un momento storico di svolta, nel quale si sta affermando una concezione diversa della comunità sociale e dell'appartenenza del singolo ad essa. Ambedue rivelano sensibilità e capacità

di differenziazione nell'analisi di questioni etico-sociali all'interno di una visione politica generale dello stato moderno *in nuce*.

Nel ricorso esclusivamente al discorso letterario, invece che al trattato o alla predica, essi dimostrano tuttavia che non sono il diritto, la teologia o la pedagogia religiosa il loro interesse principale, bensì la letteratura, la poesia come descrizione della vita, come diario di un popolo, di una comunità, di un gruppo sociale nel suo sviluppo storico. Essi non escono perciò dall'orizzonte letterario, nel quale hanno deciso di trattare le questioni pubbliche, non si affidano alla disputa controversistica, alla polemica o alla satira, ma ricorrono alle forme della finzione poetica, e della più elaborata, per illustrare casi concreti. Evitano così scorciatoie logiche e rigidità normative, al fine di dimostrare con gli esempi di uomini reali, che vivono e pensano in un contesto ben preciso, come si forma il diritto nel tempo, come si sviluppa l'organizzazione sociale, come si fonda la legittimazione del potere politico, come si esprime l'autorità paterna nella famiglia, quale microstruttura fondante della comunità sociale, come si trasmette il senso dell'ordine familiare, della legge statale e della tradizione socio-comunitaria dai genitori ai figli, pur nella rappresentazione d'interessi diversi, che ogni singolo vuol veder subito riconosciuto, avviando così quel conflitto generazionale che modifica comportamenti e, di conseguenza, anche le leggi.

Marino e Grimmelshausen si sono più volte confrontati con la tradizione biblica, anche se non solo in quella hanno trovato spunti per le loro opere poetiche, tanti essendo in queste i riferimenti all'antichità classica e alla storia europea, sia al Medioevo sia alla loro contemporaneità³. L'analisi che segue si limiterà alla rivisitazione della parabola evangelica del figliol prodigo secondo Luca (15,21-35), in funzione del complesso discorso teologico-politico svolto dai due autori barocchi in termini poetici.

2. *La Parabola del figliol prodigo secondo l'evangelista Luca ovvero del perdono assoluto*

A Luca si deve la trascrizione, alcuni decenni dopo la morte di Cristo, di ciò che questi un giorno raccontò al seguito dei suoi fedeli. Luca codifica una tradizione (orale e scritta), senza poter attestare con la sua presenza diretta, di aver sentito in prima persona quello di cui riferisce. Egli espone la parabola del figliol prodigo, raccontata da Gesù, nei termini seguenti:

Un uomo aveva due figli. Il più giovane disse al padre: "Padre, dammi la parte dei beni che mi spetta". E il padre divise tra i figli i suoi beni. Pochi

giorni dopo, il figlio più giovane, messa insieme ogni cosa, se ne partì per un paese lontano, e là scialacquò tutto il suo patrimonio vivendo dissolutamente. Quando ebbe dato fondo ad ogni cosa, venne in quella regione una tremenda carestia ed egli cominciò a sentir la miseria. Allora se ne andò e si mise a servizio d'un uomo di quel paese, il quale lo mandò nei suoi campi a custodir i porci. Avrebbe voluto riempirsi il ventre delle carrube che mangiavano i porci, ma nessuno gliene dava. Allora, rientrato in se stesso, disse: "Quanti mercenari di mio padre hanno pane in abbondanza, ed io, qui, muoio di fame!... Mi alzerò, andrò da mio padre e gli dirò: Padre ho peccato contro il cielo e contro di te! Non son degno di essere chiamato tuo figlio: trattami come uno dei tuoi mercenari. E alzatosi, andò da suo padre. Lo vide il padre, mentre era ancora lontano, e ne ebbe pietà; allora correndogli incontro, gli si gettò al collo e teneramente lo baciò. Il figlio gli disse: "Padre ho peccato contro il cielo e contro di te, non sono più degno di essere chiamato tuo figlio." Ma il padre ordinò ai servi: "Portate subito la veste più bella e rivestitelo, mettetegli l'anello al dito e i calzari ai piedi. Prendete il vitello grasso, ammazzatelo, si banchetti e si faccia festa; perché questo mio figlio era morto ed è tornato in vita, era perduto e si è ritrovato". E incominciarono a far festa.

Il figlio maggiore era nei campi. Al ritorno, già vicino a casa, sentendo musica e canti, chiamò un servo e gli domandò che cos'era tutto quello. Il servo gli rispose: "È ritornato tuo fratello e tuo padre ha ammazzato il vitello grasso, perché lo ha potuto riavere sano e salvo". Egli allora si adirò e non voleva entrare.

Il padre uscì a pregarlo. Ma egli si rivolse al padre e gli disse: "Ecco, sono tanti anni che io ti servo, senz'aver mai trasgredito uno dei tuoi ordini, e tu non mi hai mai dato nemmeno un capretto per far festa con i miei amici. E ora che è tornato questo tuo figlio, che ha consumato tutti i suoi beni con delle meretrici, tu gli hai ucciso il vitello grasso. Il padre rispose: "Figlio, tu sei sempre con me, e tutto quello che io ho è tuo; ma era ben giusto far festa e darsi alla gioia, perché questo tuo fratello era morto ed è ritornato in vita, era perduto e si è ritrovato"⁴.

Si prescinde qui da talune sfumature traduttive nella versione italiana riportata, le quali, sebbene non secondarie nella storia della ricezione, sono però questa volta meno rilevanti⁵. La tradizione filologica di questo testo lucano non presenta particolari problemi, salvo quello periodicamente dibattuto intorno alla sua costruzione in due parti distinte, anche se non ugualmente autonome⁶. Si tratta di una delle più note e diffuse parabole di Gesù, ma anche di una delle più discusse e controverse, oggetto anche di continue re-interpretazioni in forme artistiche affatto originali.

Nel senso del *diritto mite* il padre che compare in questa parabola è figura paradigmatica. Egli accetta, senza discutere, la richiesta del suo secondogenito, volta ad ottenere subito la parte d'eredità che gli spetta, per andarsene via di casa. Lo riaccoglie però subito festosamente, allorché questi

dopo qualche tempo vi ritorna, povero e pentito, a chiedergli perdono per averlo abbandonato e a mendicare un posto di servo nella sua casa. Il gesto del padre è l'esempio perfetto del perdono assoluto e della reintegrazione del colpevole in famiglia.

Nel privilegiare la tipicità delle figure e la chiarezza delle posizioni, senza troppe digressioni emotive e senza ricorrere all'esposizione di pensieri reconditi e motivazioni profonde, la parabola *quale genere narrativo* tende a esporre in forma concisa una serie di avvenimenti, dai quali il lettore (o ascoltatore) deve trarre un insegnamento morale, una riflessione sulla natura umana e sul comportamento dei singoli nei rapporti interpersonali e col mondo esterno. Il fatto principale, raccontato in forme scarse e a chiare tappe successive, appare immediatamente comprensibile e facilmente memorizzabile, permettendo così la digressione morale e l'esortazione pedagogica col semplice richiamo del titolo della parabola *del figliuol prodigo*, in questo caso.

Con la sua stringatezza e brevità la parabola stimola il lettore / ascoltatore a riempire i vuoti del racconto, quelli che si trovano tra una frase e l'altra, sollecitando la fantasia del recipiente e dell'interprete che la deve esaminare, spiegare, es-porre, ovvero metterne fuori il significato recondito. A seconda della sua sensibilità, cultura e dottrina il lettore comune (o l'interprete di professione, sia egli prete, insegnante, teologo, scienziato della letteratura e simili) tende a costruire ipotesi narrative di collegamento tra un fatto e l'altro, a cercare le motivazioni profonde, i contesti più plausibili, gli antefatti verosimili e gli epiloghi possibili, valorizzando questo o quell'elemento della narrazione e del contesto evangelico, per suggerire significati simbolici, allegorici, socio-giuridici, storico-politici di diversissima natura e provenienza. In questo senso, come testo breve e compendioso che stimola la ricerca del suo messaggio segreto, la parabola è delizia (e croce) dell'interprete, provocazione etica e sfida intellettuale, ma anche tentazione pericolosa, per chi deve analizzarla, al fine di renderne comprensibile il senso più profondo.

Il padre che perdona e festeggia il figlio pentito, quando questi ritorna a casa, emerge come figura umana eccelsa, come patriarca generoso e comprensivo. Egli non s'impone d'autorità al figlio che ha preteso l'eredità, non lo consiglia di aspettare, non gliela nega. Non cerca nemmeno di convincerlo a desistere, mettendogli contro l'altro fratello, il primogenito, che di regola avrebbe un diritto di prelazione. Per sostenere un eventuale rifiuto o dilazione, non ricorre al ricatto dei sentimenti, chiamando in causa sua moglie, come madre di un simile figlio, la quale in questa parabola, tutta maschile (padri, figli, fratelli, padroni, servitori) non viene mai citata,

nemmeno indirettamente. Il padre non rimprovera il figlio per quell'inusuale pretesa e non si congeda adirato con lui. Al contrario: si dimostra comprensivo, generoso e liberale sia nel momento della partenza del figlio sia al suo ritorno. A lui importa la vita del figlio, non le sue colpe o mancanze, men che meno i torti che egli, come padre, ha subito e il dolore che la partenza del figlio gli ha procurato. Ai suoi occhi paterni l'alternativa è tra la vita e la morte del figlio, non tra il suo essere dilapidatore di ricchezze o custode di porci, non tra il figlio prodigo e quello pentito. Per il padre è già il solo ritorno a casa del figlio una dichiarazione di pentimento, di rispetto e di riconoscenza filiale nei suoi confronti. Non ci sarà pertanto, per il figlio che è ritornato a lui, nessuna punizione da parte del padre, bensì una grande festa col vitello grasso e la riammissione alla condizione di figlio, con veste ricca, calzari preziosi e anello al dito⁷. Il padre ha subito dimenticato e perdonato, felice essendo del ritorno a casa del figlio perduto.

Il figlio, avendo riconosciuto da guardiano di porci, sotto un padrone che non gli dava nemmeno da mangiare le carrube, delle quali s'ingozzavano i maiali, quanto buono in realtà fosse stato il padre con lui e quanto generoso come padrone con i servi, ritorna a casa per sottrarsi alla fame e allo sfruttamento. Egli sa che i servi nella casa del padre stanno meglio di lui, figlio lontano. La fame lo spinge al ritorno, questo presuppone il pentimento. Forse non si aspettava un perdono così completo al suo arrivo a casa, era però sicuro di poter contare almeno sulla possibilità di sfamarsi, se il padre non lo avesse scacciato. Le parole di scusa esprimono un pentimento che il padre non vuole nemmeno stare a sentire, essendo già corso verso di lui, appena lo ha visto arrivare da lontano. La comprensione e il perdono del padre non hanno bisogno di sentire grandi parole di pentimento da parte del figlio. L'abbraccio del padre come riammissione in famiglia avviene immediatamente, ancora tra i campi, fuori di casa. Un servo viene mandato in casa, a prendere la veste, i calzari e l'anello. Adesso la festa in onore del figlio ritornato può iniziare, per lui sarà macellato il vitello grasso.

Se la parabola del figliuol prodigo si fosse limitata a questo rapporto padre/figlio, sarebbe stata perfetta⁸. Breve, retoricamente ben congegnata nella successione dei fatti, immediatamente comprensibile come narrazione esemplare di ribellione e ritorno al padre, di corruzione e pentimento, di perdono e riammissione, di lavoro sfruttato (da padrone straniero) e lavoro in proprio (nell'azienda paterna). Come genere letterario la parabola infatti non è una narrazione *realistica*, nel senso che non si deve dilungare nel racconto preciso e dettagliato del luogo straniero nel quale il figlio andò a dilapidare l'eredità, come (dadi?), con chi (solo con meretrici?) e in quanto tempo (giorni, settimane, mesi, anni?) abbia sperperato le sue ricchezze, quanto

lontano e dove precisamente sia andato a farlo. La parabola, inoltre, non si deve nemmeno soffermare a spiegare nei dettagli, come faccia, e quanto tempo ci metta, a tornare a casa un guardiano di porci, che non ha niente di niente, neanche per sfamarsi con le carrube dei maiali, come possa mai pagarsi il viaggio (tutto a piedi, in barca, a dorso di mulo?) e quale sia il suo sostentamento durante lo stesso.

Non si sofferma, peraltro giustamente, a specificare che, essendo il maiale un animale estraneo alla tradizione israelita, il luogo dove il figlio è andato a dissipare l'eredità, si trova in una landa pagana, straniera e lontana (greca o romana, in ogni caso una senza il rifiuto del maiale), nella quale egli, riconosciuto come ebreo povero dal padrone empio (non-ebreo soltanto o anche cattivo, perché sfruttatore di *tutti* i suoi servitori?), viene messo intenzionalmente a fare il guardiano di porci, ad ulteriore sua umiliazione. Il suo lamento – “Avrebbe voluto riempirsi il ventre delle carrube che mangiavano i porci, ma nessuno gliene dava” – rende evidente l'umiliazione che è costretto a subire, non avendo nemmeno la possibilità di sfamarsi col cibo dei porci, di mangiar carrube, sporche e tutte riservate soltanto ai maiali, ovvero sfruttare l'ultima delle possibilità di un ebreo per sfamarsi, essendo sceso al livello dei porci, giusto essendo il proverbio ebraico del tempo: “Quando un ebreo è costretto a mangiar carrube, ritorna a casa (a Dio, si converte)”⁹.

Ogni racconto parabolico tende ad isolare i comportamenti umani nel corso degli avvenimenti, preoccupandosi soltanto che questi siano concatenati in maniera logica, al fine di permettere la trasmissione *implicita* del messaggio morale. Di regola sono evitate le digressioni, riflessioni ed esortazioni, che sono invece tipiche della predica. Nel caso della parabola del figliuol prodigo la narrazione si complica, allorché si passa alla seconda parte, e proprio a causa della presenza del primo figlio, le cui ragioni in questo caso specifico devono essere esposte, per essere poi eventualmente confutate o legittimate, alla luce dei suoi diritti di primogenito in una società patriarcale ben definita. Nei suoi confronti il narratore si dimostra stranamente distratto *in termini letterari*, perché trascura la *logica della narrazione*. Luca racconta che il figlio primogenito si dimostra risentito e non vuole entrare in casa per partecipare alla festa. Al padre che lo esorta in questo senso, egli risponde di averlo servito per *tanti anni, senza aver mai trasgredito ai suoi ordini*. Con queste parole egli rileva il proprio comportamento esemplare, deplorando, ma solo indirettamente, quello di suo fratello, che trasgredì al padre, pretendendo subito l'eredità¹⁰. Rispetto a suo fratello minore, egli non è andato via, lasciando solo il padre, ma gli è rimasto vicino, aumentando in *tanti anni* il

patrimonio di famiglia col suo lavoro. Ciò nonostante il padre non gli ha mai dato *nemmeno un capretto per far festa con gli amici*.

Chi fu ribelle e peccatore è stato premiato, chi invece restò fedele e fu sempre laborioso, si vide punito ed umiliato¹¹. Alla severità del padre nei confronti del primogenito, che è davvero inconsueta e incomprensibile, corrisponde la comprensione e il perdono senza condizioni verso il fratello minore, “che ha consumato tutti i suoi beni con delle meretrici”. Per costui, *tu hai ucciso il vitello grasso*, gli fa notare il figlio maggiore, convinto di essere stato trattato ingiustamente dal padre. Il padre risponde a figlio, senza negare ciò che questi gli ha rinfacciato, vero essendo che il primogenito è stato ubbidiente e rispettoso per *tanti anni*, mentre l'altro sperperava l'eredità in un paese lontano. Il padre non nega nemmeno di essere stato tanto avaro con lui, quanto generoso col figlio minore, non avendogli *mai dato nemmeno un capretto, per festeggiare con gli amici*, ciò che appare agli occhi del figlio maggiore particolarmente ingiusto e grave¹².

Questo differente trattamento dei figli da parte del padre, egli, il figlio primogenito, non lo capisce e ne chiede spiegazione con risentita insistenza, avendo il padre usato due metri diversi nei rapporti coi due figli: al minore subito l'eredità, al maggiore niente; al minore tutta l'eredità *subito* e il vitello grasso al suo ritorno, al maggiore nessuna eredità e *nemmeno un capretto* in un'occasione di festa. La risposta del padre al rimprovero del primogenito complica ulteriormente il rapporto: “Figlio, tu sei sempre con me, e tutto quello che io ho è tuo; ma era ben giusto far festa e darsi alla gioia, perché questo tuo fratello era morto ed è ritornato in vita, era perduto e si è ritrovato”¹³.

La parabola finisce qui, senza dirci, se il figlio primogenito infine si lasciò convincere ad entrare in casa, se lo fece con titubanza o remissività, se il secondogenito lavorò poi alle dipendenze del fratello, essendo questi il proprietario dei beni di famiglia. Il vero problema che il padre elude, quando dice, “tutto quello che io ho è tuo”, è rappresentato dal fatto che questa sua affermazione è completamente *falsa*. Lo è secondo la logica della narrazione, avendogli il figlio primogenito appena rimproverato di non avergli mai dato *nemmeno un capretto, per festeggiare con gli amici*. Se quest'asserzione del primogenito è vera, e il padre non la nega né la corregge, allora si deve ritenere che l'affermazione del padre – “tutto quello che io ho è tuo” – sia stata soltanto una dichiarazione d'intenti, che non ha mai trovato applicazione concreta in *tanti anni*, durante i quali il figlio maggiore lo ha sempre servito¹⁴.

Nella prima parte della parabola c'è un'asserzione importante anche dal punto di vista della narrazione, perché permette lo sviluppo dell'azione. Essa

viene però troppo spesso trascurata dagli interpreti e dai commentatori di questo capitolo lucano. Luca ha scritto: “E divise tra i figli i suoi beni”. / “Et divisit illis substantiam”. Nella maniera più chiara e più semplice egli informa il lettore che “il padre divise tra i figli i suoi beni”. Luca *non* dice che il padre diede al figlio minore la parte dell’eredità che gli spettava. Così facendo, dà al lettore una certezza narrativa, la quale, ai fini della comprensione degli avvenimenti, non è secondaria, perché mette in crisi la successiva dichiarazione del padre al figlio primogenito: “tutto quello che io ho, è tuo” / “omnia mea tua sunt”. Il lettore attento si chiede a questo punto, che significato debba attribuirsi a questa contraddizione logico-narrativa. Se il padre non mente, il lettore deve dedurre che la percezione degli avvenimenti da parte del genitore è esclusivamente *soggettiva*. Essa esprime cioè la convinzione del padre che sia così, senza che egli si renda pienamente conto della contraddizione, nella quale è caduto. La dichiarazione paterna (“tutto quello che io ho, è tuo”) in realtà *non è oggettiva*, perché il figlio maggiore non la percepì come tale, allorché ebbe occasione di verificare che i beni del padre *non* gli appartenevano e che la divisione dei beni aveva avvantaggiato il figlio minore, ma non aveva arrecato alcun beneficio a lui, che, anche *dopo* la divisione dei beni operata dal padre, non aveva avuto alcuna possibilità di disporre della sua parte di eredità già divisa e a lui assegnata, visto che non gli apparteneva alcunché, almeno *non ancora*, nemmeno un capretto, per festeggiare con gli amici.

L’affermazione del padre (“tutto quello che io ho è tuo”) può essere solo intesa come una dichiarazione a futura memoria. Il rifiuto che il padre oppose in passato al figlio maggiore, non volle negare che, in ogni caso, egli sarà il suo *unico* erede. Fino alla sua morte però, disse il padre implicitamente col suo rifiuto del capretto al figlio maggiore, questi dovrà lavorare senza mai chiedere – da figlio! – alcunché di speciale, perché niente gli è dovuto in più, di quanto non sia dovuto al servo, il quale giammai oserebbe mancargli di rispetto, mai penserebbe di poter consumare *nemmeno un capretto* in festeggiamenti inammissibili, ancorché con gli amici e in maniera affatto modesta.

Mettendo quella frase in bocca al padre (“tutto quello che io ho, è tuo”), il narratore Luca (e la tradizione, orale e scritta, da lui utilizzata) ha dimenticato qui di aver già detto prima qualcosa che è in profonda contraddizione sia con quanto dice il padre al primogenito sia con il di lui atteggiamento di rifiuto nei confronti di costui a proposito del capretto. Alla richiesta del figlio minore, volta ad avere *subito* l’eredità che gli spetta, Luca era stato esplicito: “E il padre divise tra i figli i suoi beni”. Se ciò fosse davvero avvenuto, il figlio maggiore avrebbe avuto la libertà di disporre di

tutta la sua parte d'eredità a suo piacimento, completo e indiscutibile. In questo caso nessuno, nemmeno il padre, avrebbe potuto vietargli alcunché, non avendo il figlio alcun obbligo di chiedere il permesso al genitore. Se così però non fu, se ne deve arguire, che la divisione non sia mai avvenuta *veramente e completamente*, se non per la parte che riguardava il secondogenito, *de facto* con esclusione del primogenito. Questi non ha ricevuto alcunché dell'eredità, anzi ha dovuto continuare a lavorare sodo e sotto un padre-padrone, severo e ingeneroso, che non lo ha mai trattato da figlio, bensì da suo dipendente, obbligandolo a lavorare nei campi come gli altri servi, senza alcuna festa, nemmeno una piccola con un semplice capretto, a distinguersi da costoro.

Il lettore di questa parabola non può fare a meno di chiedersi, che padre fu mai costui, se della vita di un figlio, irrispettoso e corrotto, ma tornato pentito dall'ignoto e creduto ormai morto, si rallegra giustamente e festeggia come nelle più grandi occasioni, mentre il figlio rispettoso e diligente fu portato dalla sua durezza e avarizia a covare risentimento, perché costretto alla più dura sottomissione, senza mai alcun compenso o riconoscimento. Gli fu negato persino l'uso minimo di un'eredità, peraltro *già* divisa, ma mai a lui concessa, sempre promessa, ma anche sempre rinviata nel tempo. Nella divisione dell'eredità, fatta solo sulla carta, ma giammai divenuta operativa, e nella dichiarazione teorica di una proprietà che il figlio maggiore non ha a disposizione, sta la debolezza *narrativa* della parabola, così come è stata tramandata da Luca. Lì si deve individuare la sua evidente contraddizione *logico-narrativa*.

Di questo problema *narratologico* sembrano coscienti taluni interpreti, quando avanzano la tesi, secondo la quale il padre divise sì i suoi beni tra i due figli, ma mantenne l'usufrutto (dei beni del primogenito)¹⁵. Ciò secondo un diritto ebraico del tempo, del quale non si adducono attestazioni ampie, univoche e convincenti. Se però si volesse, anche solo per ipotesi, ammettere questa interpretazione, per la quale il testo di Luca niente dice a sostegno, ovvero che il padre divise tra i figli i suoi beni, *diede al figlio minore la sua parte e mantenne l'usufrutto della parte del primogenito*, allora la frase del padre al figlio maggiore – “tutto quello che io ho è tuo” – nella seconda parte della parabola è un'asserzione sbagliata, perché egli *non ha*, ovvero *non possiede alcunché, bensì gestisce soltanto in usufrutto* ciò che è del figlio maggiore, dopo la divisione operata da lui stesso. In questo caso però sembra alquanto illogico che il figlio primogenito, il quale da anni lavora duro per il padre, usufruttuario dei suoi beni, non possa nemmeno avere un capretto a disposizione, per festeggiare con gli amici in via eccezionale. Solo nei termini di un improbabilissimo paradosso logico-linguistico si potrebbe interpretare la

frase del padre – “tutto quello che io ho è tuo” – nel senso di un possesso (“tutto quello che io ho”), inteso come un usufrutto (“è tuo”). Completamente assurda ci appare invece l’interpretazione della frase del padre, “tutto quello che io ho è tuo”, nel senso che dopo la divisione dei beni tra i due figli, egli abbia mantenuto una parte dei beni per sé, una *terza* parte dei suoi beni quindi, e che il possesso di cui si parla nella frase suddetta (“tutto quello che io ho”), debba intendersi come asserzione oggettiva, essendo riferita a questa terza parte dei suoi beni. In verità di una terza parte dei beni dopo la divisione tra i due figli, non si parla da nessuna parte nella parabola. E nemmeno di usufrutto vi si parla esplicitamente e chiaramente. Se la parabola ha bisogno di tali e tanti sostegni socio-giuridici, allora non è più una parabola, ma un testo inconcluso, quasi un frammento da completare secondo le necessità esegetiche dei diversi interpreti.

Rimane la contraddizione *narratologica* tra le due frasi, nelle due diverse parti della parabola:

a) Luca racconta nella prima parte: “E il padre divise tra i figli i suoi beni”.

b) Luca racconta nella seconda parte che il padre disse al figlio maggiore: “tutto quello che io ho è tuo”.

Le due asserzioni in realtà non sono simili e nemmeno simmetriche, essendo la prima attestazione *autoriale*, ovvero asserzione *di Luca*, e come tale non può essere che vera, mentre la seconda è espressione di un *personaggio della parabola*, ovvero di una figura che non è depositaria di verità narrativa, perché si esprime con tutte le sue contraddizioni affettive, può incorrere in errore, sbagliare la valutazione degli accadimenti, far prevalere preferenze o antipatie.

Alla ricerca di una soluzione *narratologica*, che possa risolvere in maniera convincente il problema testé esposto, si deve per un momento prescindere dal carattere sacro del testo, esaminandolo come un qualsiasi scritto letterario di tipo profano, senza timore cioè di disarticolare il testo, per coglierne quell’unità interna che supera la contraddizione narrativa. In questo senso va detto subito, essere la frase che si trova nella *prima* parte del racconto – “E il padre divise tra i figli i suoi beni”. Luca 15,12 – funzionale ed opportuna *soltanto* in quella prima parte. Questa prima parte è il nucleo originario della parabola. Lì quella frase è asserzione narrativa importante, perché funzionale al racconto: Il figlio secondogenito chiede la sua parte di eredità e il padre, per dargliela, deve prima dividere tra i due figli, ciò che secondo la legge mosaica (5 Mosé 21,17) significa: il primogenito ha diritto al doppio della parte che riceveranno i figli successivi¹⁶. Posto quindi che l’asserzione di Luca intorno alla divisione dell’eredità è *necessaria* a quel punto, affinché il racconto

possa procedere (mentre il secondogenito riceve l'eredità, va lontano, la sperpera, diventa guardiano di porci, torna pentito e viene perdonato), ci si deve chiedere, quando essa entri in conflitto con l'insieme della narrazione, scardinandone la logica.

Ciò avviene soltanto nella seconda parte, ovvero nel momento in cui il padre dichiara al figlio secondogenito, che tutto il suo è anche di lui. Se il padre avesse detto *sarà tuo*, sarebbero state eliminate le contraddizioni logico-narrative e sarebbero rimaste solo quelle etiche del padre/padrone di un figlio e padre comprensivo *in toto* dell'altro. Ma, poiché così non è, e non potendosi ipotizzare un'interpolazione della frase – “E il padre divise tra i figli i suoi beni”. Luca 15,12 –, si deve concludere che, in origine la parabola finisse con la prima parte (Luca 15,24), senza cioè l'introduzione del primogenito, di ritorno dai campi, ad ampliare la parabola che si è peraltro già conclusa con la festa.

Questa seconda parte non è autonoma in sé alla stessa maniera della prima parte. Essa, la seconda, non aggiunge alcunché di nuovo al concetto principale del perdono assoluto del padre verso il figlio secondogenito che ha sfidato le leggi terrene e quelle celesti, ha preteso e dissipato, è caduto vittima della corruzione, poi della miseria, dello sfruttamento e della fame, finché, vinto da questa, non si è rimesso in viaggio verso casa, pentito e contrito. Nella tradizione, scritta e orale, che collega chi Cristo sentì predicare direttamente e chi trasmise il racconto orale fino a Luca che lo trascrisse, l'aggiunta della seconda parte della parabola deve essere avvenuta quindi in un secondo momento, per motivi che son difficili da individuare precisamente, visto che, anche senza il fratello maggiore, la polemica di Gesù con coloro che, Scribi e Farisei, menano scandalo, perché egli “accoglie i peccatori e mangia con loro” (Luca 15,2), rimane perfettamente intatta e non dimostra per questo minore efficacia¹⁷. La seconda parte della parabola, incentrata sul primogenito, in realtà rompe la coerenza logica della prima parte, di quella che dà il nome alla parabola (del figliuol prodigo ovvero del figliuol perduto, in tedesco: 'der verlorene Sohn') e si distanzia anche dalla semplicità delle altre due brevissime parabole dello stesso capitolo 15 del Vangelo secondo Luca, ovvero quella della moneta perduta (e ritrovata) e quella della pecora perduta (e ritrovata), ambedue lineari nella loro esposizione¹⁸.

In termini logico-narrativi lo *sviluppo* dell'azione incentrata sul fratello maggiore appare un'aggiunta posteriore, perché distrugge la coerenza della prima parte¹⁹. Li bastava che si fosse detto, esserci un fratello maggiore, per render ancora più evidente la colpa del figlio minore che pretende l'eredità, quando ancora non gli spetta. Aver voluto invece sviluppare anche una storia

intorno al fratello maggiore, giustamente risentito per il diverso comportamento del genitore nei confronti dei due figli, non scardina soltanto la logica della narrazione, ma pone anche una serie di questioni di tipo etico-sociale, nient'affatto secondarie e ancor meno facili da risolvere, visto che è stato posto all'attenzione del lettore un confronto tra i due fratelli e il padre²⁰.

La prima questione è quella rappresentata dal diverso trattamento dei figli da parte del padre: il padre fu generoso e comprensivo *soltanto* verso il figlio minore; si dimostrò *inutilmente* severo e duro verso il figlio maggiore, visto che la concessione *occasionale* di un capretto al figlio maggiore, che lavorava duro da anni per lui, non avrebbe intaccato il patrimonio né lesi i diritti di nessun altro.

La seconda questione s'interroga sui diritti del primogenito in una società patriarcale. Con la sua parabola, così come ce la racconta Luca, ovvero con la prima e la seconda parte unite, voleva forse Gesù, che già accoglieva i peccatori, mettere in discussione – con un paradosso – *anche* l'ordine socio-economico e la struttura familiare della nazione ebraica, visto che il primogenito lavora da servo per il padre, mentre il secondogenito pretende, sperpera, viene perdonato e poi persino festeggiato?

La terza questione è riassumibile nel concetto di ricchezza privata e spreco pubblico, ovvero dell'ammissibilità della dissipazione individuale *versus* l'etica del lavoro, la quale presuppone *sempre* diligenza, obbedienza al padre, accumulazione di ricchezza e suo trasferimento al primogenito (anche se la primogenitura qualche volta si vende per un piatto di lenticchie).

La quarta questione pone il quesito, se sia opportuno e conveniente, essere rispettosi dell'autorità paterna (e patriarcale), o non convenga invece incalzarla, per ottenere il riconoscimento dei propri diritti, comunque li si voglia poi intendere.

Quinta ed ultima: se, e fino a che punto, sia utile e opportuno leggere e mettere alla prova i testi sacri di una religione, secondo criteri retorico-letterari che, per necessità metodologiche, devono prescindere dalla sacralità del messaggio *a priori* e *in toto*.

Si potrebbe continuare, ma ci si ferma qui, perché sono queste, *grosso modo* le questioni generali che emergeranno dall'analisi del modo in cui Marino e Grimmshausen hanno dato una risposta ai problemi socio-economici, etico-giuridici e teologico-politici del loro tempo, sedici secoli dopo, tenendo presente quanto raccontato da Luca sul figliuol prodigo.

3. Giovan Battista Marino ovvero del pentimento incompleto

In età moderna la parabola del figliuol prodigo è stata un tema svolto da moltissimi scrittori, da Burkhard Waldis, Hans Sachs e Jörg Wickram fino a Paul Heyse, Ernst Wiechert e André Gide, nonché da pittori importanti che vanno da Dürer e Rembrandt fino a Rodin e De Chirico. Anche i gesuiti la utilizzarono spesso nelle loro rappresentazioni teatrali, perché ben si prestava a coinvolgere il pubblico durante i quaresimali, essendo il perdono finale del figlio da parte del padre, efficacemente risolvibile in forme di teatro didattico, volto al coinvolgimento emotivo degli astanti. Come la predica, il teatro illustrava un *exemplum*, ricorrendo alla mozione degli affetti, piuttosto che alla dimostrazione logica di un dogma o di un assunto di fede.

Nel 1602 Giovan Battista Marino (1569-1625), il più famoso poeta italiano nell'Europa del primo Seicento, pubblicò nella sua raccolta di poesie sacre un sonetto dal titolo, in verità alquanto neutro, *Sopra la parabola del figliuol Prodigio*. Esso merita un'attenzione particolare, perché è quanto di più lontano si possa immaginare dalle rappresentazioni teatrali e dalle prediche dei Gesuiti, svolgendo in pochissimi versi una raffinata analisi dei dubbi del figlio dissipatore, ormai ridotto in miseria, lontano dal padre e disperatamente insicuro, incerto fra desiderio e incapacità d'azione.

Sopra la parabola del figliuol Prodigio

CANGIAI contrada e 'n procurar diletto
Altronde, unqua non hebbi altro ch'affanno,
Volgendo in signoria d'empio Tiranno
I dolci imperi del paterno affetto.

Di ricche mense, e piume, e d'aureo tetto,
D'accorti servi in vece (ahi duolo, ahi danno)
Questi, ch'io guardo, hor compagnia mi fanno,
E son' herbe il mio cibo, e sassi il letto.

Hor che la dura fame, e 'l giogo io sento
Torno Padre, e Signor: tua pietà grande
Scusi le colpe, ond'io mi lagno, e pento.

Così là 've gran quercia i rami spande
Pensava il garzon folle, e 'l sozzo armento
Udia da presso ruminar le ghiande²¹.

Marino semplifica lo schema familiare. Elimina il momento della ribellione iniziale al padre, tralascia il racconto della dispersione e perversione del figlio, lontano da casa, concentrandosi invece soltanto sul giovane, che, caduto in miseria, dopo aver sperperato l'eredità, è costretto a fare il guardiano dei maiali. La rime della prima strofa del sonetto – “diletto” / “affanno” / “Tiranno” / “affetto” – avvicinano gli estremi impossibili, quelli cioè che mai saggezza filiale e severità paterna avrebbero ammesso, se il figlio minore avesse saputo aspettare il tempo giusto, per ricevere (non pretendere!) l'eredità, se il padre, invece che generoso e comprensivo, fosse stato, di fronte a quella richiesta inusitata e prematura, autorevole e rigido nel rifiuto di una simile pretesa. Solo adesso, quando si trova nella condizione di subire la tirannia di un vero padrone, quel giovane, che fu tanto insensatamente prodigo per aver cercato il piacere, disdegnando il lavoro del padre e quello presso di lui, capisce quanto fossero *dolci* i comandi del genitore, necessari, perché imposti dalla ragione, giammai però anche *empi*, in quanto illogici e arbitrari, cattivi insomma, come sono quelli di chi comanda senza rispettare alcun principio e senza doversi giustificare di alcunché. Nella luce benevola della nostalgia del tempo perduto, che acquista colori dorati rispetto al presente, il *padre* viene rivalutato perché messo a fianco del *padrone* che è estraneo, duro nei comandi, avaro nella ricompensa, *empio Tiranno* che gli procura *affanno*.

In questo presente, infelice e umiliante, svolto dal poeta italiano nella prima strofa, al figlio lontano non rimane che la rincorsa del passato, richiamato alla mente nella seconda strofa con i colori, le forme e i profumi dell'abbondanza e del privilegio dei ceti abbienti – “ricche mense”, “piume”, “aureo tetto”, “accorti servi” –, i quali vengono messi a confronto col giaciglio di pietre (“sassi”), unico posto dove riposare, con i maiali, ai quali deve badare, come sola compagnia. L'aureo *tetto* è adesso un *letto* di sassi, i *servi*, allora attenti solo ai suoi comandi, sono ora delle bestie laide, che beatamente l'ignorano, le ricche mense ridotte ad *erbe* selvatiche. Duolo e danno gli *fanno* non gli altri, com'egli ben sa, ma la sua giovanile baldanza, nonché il disprezzo della laboriosità familiare, il rifiuto del padre (e del fratello maggiore) che egli abbandonò con arrogante disinteresse, progettando una vita diversa, altrove, lontano, oltre i confini della sua gente, nel lusso, tra donne di piacere prima, poi tra maiali.

Risulta molto significativa l'insistenza, con la quale Marino fa riflettere il guardiano dei porci anche nella seconda strofa, ovvero in ben otto dei quattordici versi del sonetto, sul presente triste e duro, rispetto al passato, dolce e dorato, rappresentato nella prima strofa dal padre, che fu *dolce* anche nei comandi, opposto al padrone presente, sempre tiranno, perché *empio*,

cattivo e insensibile nei suoi confronti, tale essendo con tutti. Nella seconda strofa la condizione di abbondanza e privilegio in famiglia si contrappone alla condizione *subumana* del figlio-servo-guardiano, la quale, a ben vedere, non è nemmeno pari alle bestie. Queste, infatti, si nutrono di ciò che la natura offre loro, senza aver mai conosciuto altro, mentre il figlio scialacquatore, perduto infine in una porcilaia, sa che c'è ben altro, e molto di meglio delle erbe che egli deve ruminare adesso, perché lo ha provato nella casa paterna, da signore. Questa precisa descrizione della condizione miserevole del figlio, perduto tra i maiali, rivela l'intenzione del poeta napoletano, volta ad illustrare l'autocommiserazione come uno stadio di riflessione morale che si trova molto al di là del pentimento, essendo soltanto un'immediata, ancora superficiale, constatazione del disagio presente, perché affatto cosciente delle sue cause, ma non del modo in cui superarlo.

Nella terza strofa il figlio inizia a progettare il superamento del dolore presente, accarezzando il sogno di un ritorno a casa, spinto dalla *dura fame*, incapace di sopportare oltre il *giogo*, la catena o corda o cuoio che, metaforicamente, lo tiene lì legato, a quel tiranno empio come un animale, come i maiali che deve custodire. Il suo proposito è quello di presentarsi al *Padre e Signor*, riconoscendolo come quello che questi fu veramente, buono e generoso, anche se il figlio non lo comprese, allorché lo abbandonò, dopo aver ricevuto l'eredità. Ai suoi occhi lontani e al ricordo, che tutto trasfigura positivamente, l'immagine paterna appare d'incommensurabile grandezza e d'inusitata generosità patriarcale, la sua essendo *dolce autorità*, giammai *tirannia empia*. Al *Padre*, che egli intende adesso invocare anche come *Signore*, sostantivi che Marino scrive eccezionalmente con la maiuscola, quasi fossero come Dio, il Signore e Padre celeste, il figlio chiederà subito scusa per le colpe commesse, a causa delle quali egli, adesso, tardi, ma forse non troppo tardi, si lamenta e si pente. Certo, fu dapprima la punizione di un lavoro come guardiano di porci, umile e mal retribuito, poi il disprezzo di un padrone, empio e tiranno, e, infine, la condizione di miseria, solitudine e fame, nella quale è precipitato, a schiarirgli la mente, a risvegliare il suo senso della realtà, aiutandolo a capire davvero ciò che la sua baldanza giovanile gli fece perdere, senza esserselo mai davvero meritato, ovvero la condizione di figlio privilegiato di una ricca famiglia, retta da un padre buono e dolce.

Nell'ultima strofa del sonetto Giovan Battista Marino confina il figliuolo prodigo sotto la gran quercia, i cui rami spandono ghiande tutt'intorno, a formare, come unico riparo contro il sole e la pioggia, una capanna, nella quale il garzone, in quanto servo e guardiano del sozzo armento, è folle, perché abbandonò la ricca casa paterna e perché non è capace adesso di alzarsi e andare a chiedere perdono al padre, bensì solo di lamentarsi e,

soltanto, fantasticare di andare a chiedere subito perdono al genitore, con ciò dimostrando, di non essere ancora del tutto ravveduto, non ancora pentito completamente, pronto ad accettare la pena per la sua colpa, il possibile rimprovero del padre, fors'anche il di lui rifiuto.

Marino non lo lascia tornare a casa, perché non è convinto che il pentimento del figlio sia già definitivo. Troppo breve fu, a suo giudizio, il periodo di sofferenza, nel quale quel figlio, che non fu capace di comprendere il valore del lavoro e dell'autorità paterna, ha vissuto come guardiano dei porci, prima di arrivare ad un pentimento che includa la *possibilità* di una pena, di un rifiuto, di un rimprovero paterno.

Il sonetto così svolto, si sofferma sull'immatunità del figlio lontano, più sofferente che non pentito e pronto alla penitenza, ciò che nella visione teologico-politica del Marino, così come si può ricostruirla dai sonetti e dal poema sacro sulla *Strage degli innocenti*, significa che nella costruzione dello stato moderno il rapporto tra colpa e punizione non può essere scardinato e annullato, nemmeno quando questo rimane confinato alla sfera familiare. Marino ha rilevato *implicitamente* questa condizione insuperabile, quando ha eliminato il fratello maggiore e con ciò colui che, a prima vista, avrebbe subito un danno in termini socio-economici, dal ritorno del fratello minore a casa, nell'economia domestica, già una volta messa in crisi dalla di lui pretesa di divisione dell'eredità in tempi non ancora opportuni. Limitandosi a tematizzare l'atarassia del figliuol prodigo, capace di lamentarsi e di progettare il pentimento, continuando però a restar seduto sotto la quercia a custodir maiali, Marino rende *esplicita* la sua attualizzazione della parabola di Luca evangelista all'inizio dell'età moderna. Ai suoi occhi nessun comportamento individuale può prescindere da un'etica sociale del lavoro, nella quale sono contemperati meriti e bisogni, ma non spreco e disordine. Niente giustifica l'ignoranza del fatto, che l'accumulazione di beni può avvenire soltanto attraverso il lavoro e il risparmio in strutture parentali ben definite. Queste sono patriarcali non per caso né per abuso, ma proprio perché rivelano la loro chiara valenza di economia familiare, che si realizza al meglio – come dimensione sociale – nel trapasso della ricchezza familiare accumulata di padre in figlio, la quale non deve essere sperperata tra le braccia di meretrici, bensì conservata e tramandata alla generazione successiva.

Marino ha scritto *soltanto* questo sonetto sul tema, negando la festa per il ritorno a casa del figlio perduto e rinviando il di lui perdono incondizionato da parte del genitore, che lo reintegra nella sfera dei suoi affetti (e, di conseguenza, nella società), ad un successivo sonetto, che però non scrisse mai più. Per il poeta napoletano il pentimento non può essere *soltanto* pensato

(“Pensava il garzon folle”), perché il progetto di pentimento in questo caso è figlio incerto del lamento (“ond’io mi lagno, e pento”), esperienza occasionale, non temprata dalla punizione, non esperita dalla pena, la quale soltanto, se accettata pienamente come pre-condizione del pentimento per la colpa commessa, rende il pentimento davvero plausibile e non lo fa apparire soltanto come occasione strumentale, volta ad evitare l’espiazione della colpa attraverso l’accettazione della pena.

Con questa generazione di distruttori di ricchezza paterna, con questa antropologia di pentiti, improvvisati e socialmente parassitari²², Marino ritiene che non si possa costruire una famiglia, uno stato, un futuro. Non dispera però che sia possibile farlo in seguito, allorché un – *adeguatamente!* – lungo periodo di ri-educazione al lavoro, avrà fatto capire al giovane baldanzoso, al figliuol prodigo, al garzone folle, che è maturo ormai, per alzarsi e tornare a casa, per tornare a lavorare davvero col padre e col fratello maggiore, senza accampare pretese assurde, senza dilapidare quello che altri hanno prodotto, *prima* di lui e *non* per il di lui piacere. Un infimo lavoro di guardiano dei porci diventa così la migliore pena, per espriare la colpa, perché è quella che prepara il vero pentimento. Ovvero, per converso, il pentimento *senza* pena, è agli occhi del Marino, semplice autore di sonetti, soltanto strumentale, nient’altro che una comoda fuga dall’assunzione di responsabilità, frutto occasionale del lamento e del disagio appena conosciuto, al quale sottrarsi con una scorciatoia, che tutto cancella, per incanto, con due parole di scuse, veloci e poco impegnative.

Giovan Battista Marino, che una tradizione storiografica un po’ troppo schematica vorrebbe inquadrare nella truppa dei poeti della Controriforma, mentre un’altra gli rimprovera di essere il rappresentante più importante della ricerca corriva di un metaforismo barocco, affatto ingegnoso, volto soltanto a suscitare la meraviglia, senza però dimostrare alcuna sostanza etica e quindi nemmeno estetica²³, non fa ritornare a casa il figliuol prodigo della tradizione evangelica, avviando di conseguenza una revisione radicale di questa che è certamente una delle parabole più complesse e più controverse della tradizione biblica, anche agli occhi dei teologi e degli studiosi di ermeneutica o di letteratura. Il poeta barocco però non insiste sul torto che subisce il fratello maggiore, diligente nel lavoro e obbediente al padre, perché questo dev’essergli apparso secondario rispetto alle inquietudini del figliuol perduto tra i maiali, che Marino lascia solo fantasticare intorno alla possibilità del perdono, al suo eventuale ritorno a casa. Non glielo concede troppo facilmente quel perdono, anzi non glielo concede ancora in questo sonetto, perché conclude la sua breve composizione in versi col quasi-pentito, seduto

sotto una quercia, tra i maiali, da dove, *garzon folle*, non sa ancora alzarsi e mettersi in cammino per ritornare a casa, pentito e remissivo.

Così rielaborando la parabola evangelica, Marino fa derivare dalla logica poetica del sonetto, nel quale le rime finali avvicinano i maiali al pentito (“pento” / “sozzo armento”), mentre i rami e i frutti della quercia, quale casa del guardiano dei porci, posti in rima (“rami spande” / “ghiande”) indicano chiaramente qual è il giudizio finale del poeta sul figlio sperperatore di ricchezze, lagnoso, pavido, atarassico: rimanga lì tra i porci per qualche tempo, perché altro non merita, per il momento. Se ne riparlerà in un altro sonetto, se mai ci sarà. E se non ci sarà, come non ci fu, allora vuol dire che quel giovane povero, che un giorno fu dilapidatore di ricchezza, agli occhi del Marino, non merita la reintegrazione sociale come figlio di famiglia privilegiata, bensì il lavoro di guardiano di porci, per sempre.

4. *Grimmelshausen: Melchiorre, il superbo nella guerra franco-olandese, anno 1672*

Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen era già uno scrittore famoso, quando pubblicò nell'estate del 1672 un breve scritto di invenzione letteraria col titolo *Der stoltze Melcher (Melchiorre, il superbo)*. Dopo i suoi fortunatissimi romanzi avventurosi, ambientati nella guerra dei Trent'Anni, *Simplicissimus* (1668-69), *Courage* (1670) e *Springinsfeld* (1670), egli ritornò sulla professione delle armi e sulla guerra tra le nazioni, prendendo ad esempio la politica militare del re di Francia Luigi XIV contro gli olandesi. Come sindaco della piccola cittadina di Renchen, sulla riva destra del Reno, di fronte alla città tedesca di Strasburgo, dal cui vescovo Franz Egon von Fürstenberg egli dipendeva, Grimmelshausen aveva dovuto constatare con disappunto, come il re francese avesse ottenuto dal vescovo della grande città tedesca il permesso ai suoi arruolatori, di far propaganda anche nei territori della città di Strasburgo, al fine di assoldare soldati mercenari tedeschi per la sua guerra imperialistica nei Paesi Bassi. Grimmelshausen, che aveva già descritto la guerra dei Trent'Anni come un mostro terribile e crudele che tutto distrugge²⁴, ritornò sul tema con una forte carica di impegno civile, appena i francesi invasero l'Olanda, prevedendo la loro successiva espansione nella Germania meridionale, ciò che avvenne puntualmente negli anni successivi.

I suoi fortunati romanzi contro l'illusione umana di poter trovare in guerra fortuna, gloria e ricchezze, devono essere apparsi nel 1672 allo stesso Grimmelshausen solo relativamente efficaci, se già dopo nemmeno quattro

anni dalla loro pubblicazione, i giovani tedeschi della sua regione si lasciavano tanto facilmente arruolare dai francesi come soldati mercenari per la guerra in Olanda. Il vescovo di Strasburgo, che riceveva sussidi dal re di Francia e aveva perciò dovuto accettare un'alleanza in posizione subordinata con il potentissimo vicino straniero, aveva dapprima permesso l'arruolamento dei suoi sudditi da parte dei francesi e poi addirittura imposto delle tasse, al fine di sostenere più attivamente la guerra del suo potente alleato nei Paesi Bassi²⁵. Tenuto conto di questa situazione, Grimmelshausen fece stampare in forma anonima il suo racconto, fortemente polemico verso i francesi e la loro guerra di aggressione, nell'estate del 1672 non a Strasburgo, come a volte si suppone, bensì, molto più verosimilmente, nella più lontana Norimberga, città libera e protestante, nella quale egli aveva già pubblicato anche i suoi fortunatissimi romanzi²⁶.

In verità già il frontespizio annunciava esplicitamente che si trattava di uno scritto contro la gioventù che è *stanca della pace e vorrebbe tanto una nuova guerra*²⁷. A differenza dei suoi trattati e come quasi tutti gli altri scritti di finzione letteraria, ancorché tanto militante e coraggiosamente polemico, questo racconto ebbe risonanza limitata, senza riuscire ad influenzare decisamente la coscienza dei suoi concittadini più giovani e, di conseguenza, anche il corso della guerra. Come Grimmelshausen aveva previsto, dopo i Paesi Bassi i francesi invasero anche l'Alto Reno tedesco, tanto che lo scrittore dovette prendere addirittura le armi per difendere la sua città dall'invasione dei francesi nel 1676, pochi mesi prima di morire e dopo aver cercato invano di ridurre i contributi di guerra, che l'arcivescovo pretendeva dai suoi sudditi. Quello che si annunciava all'orizzonte col pericolo finale di sottomissione al re di Francia, Grimmelshausen lo aveva già denunciato nel racconto *Melchiorre, il superbo*, rifiutando la guerra in sé, denunciando la politica espansionistica dei Francesi, criticando la vile sottomissione al padrone straniero dei signori locali d'origine tedesca, tanto quelli laici quanto quelli ecclesiastici, e infine, ma non da ultimo, rimproverando aspramente i giovani tedeschi che, vogliosi d'andare in guerra a cercar fortuna, non si rendono ben conto, che essi stessi sono coloro che rendono possibili le guerre, che saranno usati dai francesi come carne da cannone e considerati traditori da tutti i connazionali.

Al centro del suo racconto Grimmelshausen pone la storia di quattro giovani, tre dei quali, andati baldanzosi in guerra come mercenari tempo addietro, sono adesso sulla via del ritorno a casa, ammalati, disillusi e molto più poveri di come erano partiti. Allorché arrivano nei pressi del paese di uno di loro, appunto nella regione dell'Alto Reno, vengono ascoltati in aperta campagna, da un quarto giovane, il quale, andatosene a fantasticare all'aria

aperta, ascolta, nascosto dietro un cespuglio, le riflessioni dei tre reduci pentiti. La situazione narrativa così creata, permette allo scrittore di costruire il luogo degli avvenimenti come la scena di un teatro, nel quale esporre le differenti opinioni dei diversi personaggi che di volta in volta entreranno in azione, aggiungendosi ai tre reduci e al quarto giovane, che li osserva senza essere visto e destinato perciò a formare il pubblico dietro la quarta parete della scena. Costui è il primo destinatario del testo di Grimmelshausen. Egli è il suo lettore ideale, perché, come si vedrà alla fine, è anche il primo che imparerà la lezione dello scrittore intorno alla guerra e alla professione delle armi come illusoria fonte di conoscenza del mondo e presunta occasione di fortuna.

Il racconto di una sconfitta umana alla rincorsa del successo in guerra, viene svolto dal giovane reduce che proviene dal paese vicino, ovvero da *Melchiorre, il superbo*. Questi, ammalatosi di dissenteria in guerra, sta facendo ritorno a casa, incerto e timoroso, perché teme di non venir accolto bene né dalla sua famiglia né dalla comunità. Col racconto del *superbo Melchiorre* Grimmelshausen propone una storia di conversione secolarizzata, ma a valenza doppia. Essa servirà come riflessione allo spettatore/lettore, rinviando esplicitamente alla parabola del figliuol prodigo, ma rielaborandola ampiamente, al fine di adattarla al contesto etico-sociale delle guerre all'inizio dell'età moderna. La dimensione familiare viene pertanto allargata e modificata, affinché la sfera sociale possa emergere adeguatamente come continuazione di quella privata.

Come già Giovan Battista Marino anche Grimmelshausen si allontana da Luca, ricorrendo ad un altro genere letterario, per il quale la parabola si sarebbe rivelata inadatta. Il carattere parabolico della narrazione lucana era già stato sconvolto radicalmente da Marino, quando aveva isolato nel sonetto soltanto un momento della parabola, quello del guardiano dei porci, peraltro molto frequentato specialmente nelle arti figurative, per esempio da Albrecht Dürer in una famosa incisione²⁸. Grimmelshausen fa, se possibile, un'operazione letteraria che è esattamente il contrario di questa. Egli non riduce la narrazione dei fatti elencati da Luca ad un momento soltanto, ancorché significativo, ma amplia il contesto, aumenta i membri della famiglia, toglie un fratello maggiore e introduce una sorella, inventa una madre per un tale figlio, fa del figlio pentito un reduce e non un semplice frequentatore di meretrici, gli mette a fianco due compagni di sventura, lo fa ritornare malato a casa e lo presenta anche al cospetto dell'autorità del posto nonché al parroco che lo accompagna. Elabora infine un *pro*-logo, che si svolge prima della richiesta dell'eredità, e un *epi*-logo, che conclude la storia

del ritorno a casa, senza festa e senza un perdono, quindi né immediato né incondizionato.

Mentre Marino dichiara esplicitamente nel titolo, qual'è il testo di riferimento del suo sonetto, Grimmelshausen rinvia alla parabola evangelica altrettanto esplicitamente, ma nel testo, ad opera dei suoi personaggi. Ciò, affinché non ci siano equivoci interpretativi: È la parabola di Luca il testo di riferimento, per illustrare ciò di cui si sta parlando in epoca moderna, in forme attuali, contingenti, storicamente determinate. In generi letterari differenti, ma con intenti affini, Marino e Grimmelshausen sono i due scrittori europei che più intensamente e più criticamente hanno ripensato la parabola lucana all'inizio dell'età moderna, al fine di salvarne il nucleo originario del perdono paterno e del reinserimento sociale del figlio, prodigo, perduto e poi pentito, ricostruendo situazioni, possibili e reali, da un *exemplum* parabolico, che è necessariamente astratto e assoluto, perché lontano nel tempo e lontano dai problemi della realtà del mondo moderno²⁹.

Attraverso il racconto dell'osservatore nascosto, Grimmelshausen fornisce al lettore le informazioni necessarie a collocare gli avvenimenti nel giusto contesto, attraverso il relativo commento fa sviluppare l'azione nella maniera desiderata, anticipando e ritardando i singoli avvenimenti. Veniamo così a sapere che Melchiorre, il quale in quel pomeriggio estivo si tiene appena in piedi, era stato mandato un tempo dal padre a servizio da un contadino vicino, a imparare cosa fosse veramente il lavoro e *come ci si dovesse comportare*³⁰ nella vita associata, essendo costui famoso, per aver educato nel modo migliore i propri figli. Melchiorre però se n'era subito scappato via, *arruolandosi per la guerra*³¹. Gli altri due giovani che lo accompagnano, risultano essere due camerati, uno proveniente dalla Savoia e l'altro dalla Svizzera, anch'essi di ritorno a casa dalla guerra. Tutti e tre sono in cenci, affamati e malati, tutti e tre maledicono il mestiere delle armi che, hanno dovuto constatare, non rende famosi, come si erano ingenuamente immaginati, allorché si lasciarono convincere ad arruolarsi. In particolare è il superbo Melchiorre a vergognarsi grandemente di ritornare a casa in quelle condizioni, poiché se n'era andato dal paese *sbruffoneggiando all'indirizzo di chiunque incontrasse*³², di voler ritornarvi *da cavaliere nobilitato, per vivere da signore*³³. Per evitare di essere visto in quelle condizioni miserevoli, prega uno dei due compagni di sventura di andare ad avvisare segretamente sua madre del suo ritorno a casa in quelle brutte condizioni.

In attesa dell'arrivo della madre dal vicino paese, il lettore viene informato sui precedenti di Melchiorre dall'osservatore nascosto, che era stato suo compagno di scuola. Col ricorso a questo narratore interno Grimmelshausen racconta le imprese di quel figlio degenerato *prima* della

guerra. La biografia del giovane Melchiorre appare come un *exemplum* di dispersione giovanile: un'esistenza condotta senza rispetto di alcuna regola, con superbia e arroganza, dedita *soltanto al gioco dei dadi e delle carte e alle bevute nelle osterie*³⁴. Ignorando ammonizioni e rampogne dei genitori, quel figlio degenerato veniva sempre più coinvolto *in risse al gioco delle bocce e sulle piste da ballo*³⁵, rovinando, inoltre, di gusto *non solo i giardini e i beni della gente onesta*³⁶, bensì anche *entrando nelle loro case a insidiarne le serve e sedurne le figlie*³⁷.

Il quadro che emerge è quello di una depravazione senza speranza: superbia e arroganza si uniscono a pigrizia, lussuria e violenza, nell'assoluta mancanza di remore morali, nella convinzione di essere degno di privilegi particolari nella vita sociale. Quando i suoi genitori si dichiarano non più disposti a tollerare la sua tracotanza e la sua pigrizia, il giovane Melchiorre se ne va alla guerra, alto dichiarando ai genitori e ai concittadini tutti, che metterà una corona al suo orgoglio, a dimostrazione che egli non nacque per il lavoro quotidiano, ma per trovar fortuna con le armi in guerra. Non gli andò come s'immaginava, perché non ritorna a casa a cavallo, ma appoggiandosi ad un bastone, per di più perseguitato dalla dissenteria. La ricca Olanda, promessagli in bottino al momento dell'arruolamento, si è rivelata una landa gelida e aspra per il mercenario tedesco a servizio del re francese. I suoi concittadini lo irrideranno, pensando che *non solo la sua saccoccia, ma anche gli intestini e il midollo sono ormai vuoti*³⁸. Il reduce Melchiorre si è meritato la punizione anche agli occhi del suo vecchio compagno di scuola, che lo osserva nascosto tra i cespugli. *Non avrà più la possibilità di disobbedire ai genitori, irritare gli amici, minacciare i borghesi tranquilli, e nemmeno di tornare mai più in guerra, sparito essendogli tanto l'orgoglio, l'arroganza e la sfrontatezza giovanile quanto la baldanza malvagia e la lussuria animalesca e incontenibile*³⁹.

Ciò non ostante l'io narrante, che osserva la scena di nascosto, non è del tutto sicuro che la madre, *nel suo amore scimmiesco per il figlio*⁴⁰, non consideri già sufficiente la punizione del figlio, perdonandolo subito *al suo ritorno improvviso*⁴¹, dopo averlo stramaledetto, allorché quegli se n'era andato in guerra come mercenario, *giurando mille volte*⁴², di non volerlo più rivedere. In effetti, appena la madre arriva sul posto, non ha altro che impropri per quel figlio sconsiderato, *rimproverandosi di non averlo ucciso, quando era ancora in fasce, minacciandolo di lasciarlo lì a morire come un cane, chiamandolo ladro e briccone, al quale ha sempre detto, che un giorno sarebbe ritornato male in arnese, se non fosse morto prima*⁴³. Ciò imprecando, *voleva avventarsi su di lui per acchiapparlo ai capelli e dargli una serie di ceffoni, se non fossero intervenuti subito a trattenerla i due compagni di disgrazie e la di lei figlia accorsa anch'ella, alla notizia del ritorno del fratello dalla guerra*⁴⁴.

Infine, tuttavia *non l'amore vince sulla madre, che giudica e punisce, bensì la pietà, la quale scaccia severità e ira, quando il suo sguardo si ferma a fissare*

il figlio gravemente ammalato, mentre questi si toglie i cenci e si riveste con i panni puliti che ella gli ha portato. Di fronte a quel corpo, scarnificato e malato, la madre rinuncia alla punizione corporale, che gli aveva minacciato, ritenendo che la guerra abbia già punito il figlio a sufficienza. È lei perciò a convincere il marito, appena arrivato dopo la figlia, a fare lo stesso, dicendogli che non ha molto senso bastonare *quel povero diavolo*⁴⁵, *quel figlio tanto magro e tanto mal messo in carne*⁴⁶.

L'osservatore nascosto (e narratore in prima persona) avanza a questo punto il confronto con la parabola di Luca evangelista, dichiarando che *il figliuol prodigo del Vangelo non ebbe sicuramente presso suo padre parole più commoventi e più imploranti, di quelle che ebbe in suo favore il superbo Melchiorre, di ritorno dalla guerra, da parte della madre, della sorella e dei due compagni, tutti volti a convincere il padre, a lasciar cadere il bastone*⁴⁷.

Questo esplicito rinvio all'accoglienza del figlio, da parte del genitore nel Vangelo e nella guerra franco-olandese, raccontata da Grimmelshausen, vuole attirare l'attenzione sul diverso atteggiamento del padre nell'uno e nell'altro caso, al fine di illustrarne meglio le differenti motivazioni in due contesti diversissimi. Il padre evangelico era felice senza riserve, al ritorno del figlio perduto, creduto morto. Il padre tedesco dell'Alto Reno, che nel 1672 vede tornare il figlio dalla guerra di aggressione dei francesi sugli olandesi, non si dimostra affatto disposto a festeggiarlo, bensì a punirlo severamente, chiamandolo briccone disobbediente, traditore della patria. Le sue parole *non* sono affatto evangeliche, *non* contemplano nemmeno alla lontana il perdono, minacciano invece una punizione severissima. Dopo i rimproveri della madre esse suonano dure, dolorosamente stoiche, in piena coscienza che l'amore paterno deve tacere, di fronte al pericolo rappresentato da quel figlio, che si è arruolato nelle fila del nemico e per denaro ha tradito la patria tedesca, contribuendo così a distruggere la pace dei suoi concittadini, a bruciare le città, depredare i contadini, provocando la sottomissione di tutta la nazione al nemico straniero. Per tutto questo egli lo rinnega come figlio e rinuncia per sempre ad essere suo padre⁴⁸.

Per non aver voluto ascoltare i suoi genitori, che lo avevano avviato al lavoro nel ripudio più assoluto della guerra, quel figlio verrà disconosciuto, non può più ritornare a casa, perché non ha più una famiglia. Il *miles ingloriosus* si è degradato in guerra a traditore ed emarginato sociale. Come tale verrà trattato dal padre che, sull'esempio degli antichi Romani, lo scaccerà di casa per connivenza col nemico della patria. Quando poi il reduce svizzero osa ricordargli, che suo figlio rimarrà sempre *carne e sangue del suo corpo*⁴⁹, allora il padre non si lascia commuovere, ma diventa addirittura più duro e più severo:

“Chiudi la bocca”, gli intima, “che cosa t’impicci in quello che faccio con lui? Non basta il disonore, lo scherno e la croce che bisogna subire per causa vostra, malandrini degenerati, bisogna pure preoccuparsi di non prendersi in casa e nell’intero paese le vostre malattie infettive. Se dipendesse da me, prenderei non solo voi tre, ma anche tutti i bricconi della vostra razza, tutti quelli che vanno a fare la guerra per denaro e distruggono la nostra pace, buttando all’aria la libertà tedesca, e li appenderei tutti come traditori e spergiuri della patria”⁵⁰.

La lista delle definizioni negative è lunga e costruita in *climax* fino all’impiccagione conclusiva. La colpa maggiore di quella gioventù, incosciente e pericolosa, non è tanto quella, certamente grave, di aver disonorato la famiglia, sottoponendo a scherno i rispettivi genitori, quanto piuttosto quella di aver portato malattie infettive nel corpo sociale e di averlo messo in pericolo, divenendo mercenari del nemico della nazione tedesca, facendo la guerra per i Francesi. Per questo tradimento della famiglia e della patria non ci può mai essere perdono. La pena capitale servirebbe in questi casi da esempio, dice il padre che ha rinnegato il figlio. Il padre sottolinea esplicitamente che essi, i figli perduti e degenerati, combatterono *per* denaro nelle fila del nemico ai confini, e *contro* la pace e la libertà delle loro famiglie e del loro paese. Proprio suo figlio e i suoi due degni compari, che se ne ritornano a casa più poveri di quanto erano partiti, e pieni di malattie infettive, dopo aver dileggiato i suoi genitori e l’intero paese al momento della partenza per la guerra, vaneggiando, come piccoli bulli di piazza, delle fortune e dei titoli nobiliari da voler conquistare sul campo di battaglia, meritano la morte, perché avrebbero raggiunto quegli onori uccidendo i propri concittadini, portando rovina e lutto nella patria tedesca.

Questa richiesta, avanzata dal padre del figlio pentito nel racconto militante di Grimmshausen, sarebbe certamente apparsa agli occhi del vescovo, governatore della città libera di Strasburgo nel pieno della guerra franco-olandese, un’inammissibile provocazione, se solo avesse saputo che il suo sottoposto di Renchen, ne era l’autore. Essa, infatti, metteva in discussione l’atteggiamento filofrancese del vescovo stesso, pronto a collaborare con i Francesi, accettando che arruolassero i suoi sudditi tedeschi e tassando la popolazione tedesca per finanziare le guerre imperialistiche di Luigi XIV in Olanda e in Germania. Il superbo Melchiorre, *miles in-gloriosus*, dilapidatore di ricchezze, bullo di paese, mercenario per disprezzo del lavoro e della diligenza dei padri, non è più soltanto un caso di degenerazione socio-pedagogica in un contesto familiare, connotato da benessere e sani principi

morali, ma è diventato un traditore della patria. L'orgoglio sbruffone di Melchiorre è un pericolo pubblico, un bubbone velenoso che va estirpato definitivamente, affinché il suo esempio valga per tutti gli altri come lui.

Grimmelshausen, che pensa anche al vescovo-signore di Strasburgo come ad un traditore della patria, fa parlare in quel modo il padre, perché ritiene che i tempi siano cambiati, che la questione dei figli degenerati, non sia più una questione *privata*, da risolvere in famiglia alla propria maniera, con un perdono totale o parziale, bensì questione eminentemente *pubblica*, essendo le conseguenze delle azioni dei figli un danno gravissimo, fors'anche irreparabile, per tutta la comunità. Questo processo di trasformazione della dimensione familiare e privata in una dimensione totalmente pubblica, è attestato dal fatto che il padre severo si dimostra disposto a rinunciare all'impiccagione dei traditori, trasformando la pena capitale in quella dell'esilio: Chi si mise contro la comunità, deve essere da questa rifiutato per sempre. Chi ha portato la guerra alla propria comunità, non può sperare di averne mai più comprensione e perdono. In guerra vige un'altra legge che in tempo di pace.

La trasformazione della parabola lucana del figliuol prodigo in un racconto a fortissima valenza socio-politica, impone a Grimmelshausen di sviluppare tutte le conseguenze di questa storicizzazione. Il padre che rinnega in figlio, scacciandolo da casa e dalla comunità, nega di fatto la struttura *patriarcale* della famiglia, la quale prevede il passaggio dell'eredità per linea maschile. Grimmelshausen non ha eluso il problema, come avrebbe potuto fare molto semplicemente mantenendo la presenza del fratello maggiore a fianco del minore, com'è nel testo di Luca. Al contrario: egli lo ha posto al centro della sua riflessione socio-politica in forma di racconto, perché la sorella, che egli ha aggiunto in sostituzione del fratello maggiore, *non* può ereditare e costringe quindi ad ampliare ed approfondire il discorso sulla dimensione sociale dell'intera questione.

Ripudiando il suo unico figlio maschio, il padre sa benissimo quali sono le conseguenze della sua severità verso il figlio, perché essa lo toccherà direttamente, non essendoci più possibilità di trasmettere la sua eredità al discentende maschile. Dopo la guerra tedesca, che si combatté prevalentemente su suolo tedesco, e durò tanto a lungo da venir poi chiamata dei Trent'Anni, la pace e la libertà tedesca, tanto faticosamente e farraginosamente codificate a Münster nel 1648, vengono nuovamente messe in pericolo dall'esistenza di eserciti mercenari, che hanno bisogno di una guerra per esistere, e di giovani baldanzosi e sbruffoni, ai quali promettere una facile scalata sociale. Dinanzi al pericolo di nuove guerre, di religione o di conquista, non è più possibile ipotizzare il perdono assoluto per il figlio

reduce, di ritorno a casa, come avvenne nella parabola biblica, proprio perché il figlio non ha sprecato solo la sua parte d'eredità con meretrici, ma ha cercato fortuna da mercenario in guerra, nelle fila dei nemici della sua patria.

Grimmelshausen ha voluto intenzionalmente rinviare alla parabola di Luca, per distanziarsene poi esplicitamente, nel momento in cui la svolgeva e la risolveva in termini affatto storicizzanti. La guerra dell'età moderna non è uno scherzo, non è un'avventura eroica ed erotica, non è una bravata giovanile e nemmeno una rodomontata da prendere alla leggera. Essa, la guerra, è agli occhi di Grimmelshausen il *monstrum* crudele e terrificante, che tutto distrugge e tutti illude, è caos, dal quale derivano soltanto violenza, distruzione e lutto. Per svolgere in maniera esauriente la sua riflessione sul figliuol perduto, perché *superbo* e *sbruffone*, anno 1672, Grimmelshausen introduce nel racconto altre due figure *paterne*, altre a quella del padre *biologico*. Egli fa arrivare per caso in quel luogo, anche il signore di quella regione e il parroco, ovvero il padre *politico* e quello *spirituale*, permettendo così alla storia di svilupparsi positivamente, seppure in maniera affatto originale. All'arrivo del signore, che passeggiava nei dintorni insieme al parroco, il superbo Melchiorre prende la parola per la prima volta e lo fa in modo ampio e approfondito. Egli ammette i suoi errori e si pente *per la sua passata arroganza e per la sua insana follia*⁵¹. Afferma di aver finalmente capito a proprie spese, ciò che suo padre gli predicava continuamente, quando cercava di ficcargli in testa *la differenza fra la vita del soldato in guerra e quella del borghese in pace*⁵². Poiché quella è *l'inferno*⁵³, questa *un paradiso, nel quale ognuno può abitare sicuro sotto la sua vite e il suo fico, pensando solo alla propria salute*⁵⁴.

Con questa metafora evangelica della vite e del fico a caratterizzare il Paradiso, ricorrente già nel suo romanzo più importante, nel *Simplicissimus* (1668-69), Grimmelshausen rende cosciente il *miles* pentito della colpa commessa di fronte ai suoi tre padri terreni, ovvero al padre biologico, al padre spirituale (il parroco) e al padre politico (il signore). Il figlio reduce ha capito la motivazione etico-sociale della punizione massima, ipotizzata per lui da suo padre, il quale in quanto *pater familias* considera il mantenimento della pace in terra, in un paradiso connotato da vite e fico, come il bene più grande da preservare e trasmettere ai figli. Solo adesso il figlio è davvero pentito di quello che ha fatto. Dichiaro perciò *di volersi impegnare a farlo capire anche agli altri giovani, tentati dalla vita del soldato mercenario*⁵⁵. Alla fine della sua *peroratio* il figlio prega il signore (e padre politico), di mettere *una buona parola per lui presso suo padre, affinché lo riprenda in casa*⁵⁶. Prega inoltre il parroco *di ricordare al padre la parabola del figliuol prodigo*, intercedendo a suo favore. Il parroco gli risponde, essere questo affatto superfluo, essendo egli stesso, un figlio così malato e pentito, più efficace di qualsiasi parola. Se poi suo padre vorrà

comportarsi come il padre del Vangelo di Luca, *preparandogli una festa, questo è ancora da vedersi*⁵⁷. Grimmelshausen rinuncia qui a far commentare il Vangelo di Luca dal parroco, perché questo avrebbe significato esporre un'interpretazione autorevole della parabola, dalla cui astrattezza egli vuole allontanarsi, avendola calata nella storia concreta.

A questo punto è il padre politico, il signore che ha la responsabilità di governo nella regione, a prendere la parola, per ammonire il figlio, a non pensare di poter ottenere adesso un perdono e subito dopo ritornare alle vecchie abitudini. Deve invece far seguire le azioni ai buoni propositi, se vorrà essere ripreso in famiglia e nella comunità sociale come membro a tutti gli effetti. Al di lui padre biologico, che ancora si dimostra riservato e scettico di fronte a quel figlio malriuscito, ricorda che sarebbe opportuno e saggio, riprendersi in casa quel figlio, apparentemente pentito, ma di sottoporlo anche ad un fermo regime di lavoro, intenso e continuo, poiché il lavoro è la migliore medicina contro le illusioni giovanili e le fantasticherie di facile ricchezza. Il padre, ancora incerto, viene infine convinto dal signore, quando questi gli fa un ragionamento più sofisticato.

Grimmelshausen fa raccomandare al padre da parte del signore, che quegli si riprenda il figlio in casa, ma in prova, per così dire con la condizionale. Così intende accoglierlo anch'egli nella comunità, ovvero non ancora definitivamente, ma solo se alle parole di pentimento seguiranno i fatti. Soltanto a queste condizioni c'è la certezza di non doversi mai più rammaricare di aver dato fiducia al figlio reduce, pentito del suo lavoro di mercenario nelle fila del nemico. Inoltre, aggiunge il signore, come padre di famiglia c'è da pensare all'eredità, la quale, in mancanza di un altro figlio e in presenza di una figlia, che però non può ereditare, significherebbe che il figlio ripudiato, se non si perde definitivamente, possa comunque beneficiarne alla morte del genitore. Un figlio pentito, invece, disposto a lavorare, senza più grilli per la testa, sotto il controllo stretto del padre e del signore, è garanzia sufficiente di buona riuscita, dopo il primo fallimento.

Per arrivare a questo risultato, Grimmelshausen ha ribaltato i ruoli, assegnati dalla tradizione al padre biologico e al padre politico: Il padre della patria è ben disposto verso il figlio perduto in guerra, ma ritornato pentito a casa; egli, il capo della comunità, è anche pronto al perdono, ma soltanto a certe condizioni. Il padre di famiglia invece è inamovibile, perché si tratta di un figlio che ha tradito la patria oltre che disonorato la famiglia.

Le argomentazioni del signore convincono infine il padre, perché hanno saputo coniugare il senso di giustizia con la saggezza politica, questa col rispetto dell'autorità paterna, che è sacra all'interno della famiglia, nella sfera privata e perciò inaccessibile anche all'autorità pubblica. Invece di un

perdono immediato e incondizionato, ci sarà un perdono a tempo, un controllo della realizzazione pratica del perdono in attività di lavoro, utile tanto alla famiglia quanto alla società. Se il reduce pentito, sbagliasse di nuovo, *avremo tutto il tempo di mandarlo al diavolo*, conclude il padre politico rivolgendosi al padre biologico, ancora alquanto scettico su quel suo figlio che promette pentimento. Da quel momento in poi il miles pentito *non sarà più chiamato il superbo, bensì il remissivo Melchiorre*⁵⁸.

Affinché l'argomentazione del padre politico possa essere convincente, *non* deve esserci in questo caso un fratello maggiore, diligente e obbediente al padre biologico, perché in questo caso non ci sarebbe stata dispersione dell'eredità, a fronte di un padre, rimasto fermo nel suo ripudio del figlio mercenario e traditore della patria. A differenza della parabola di Luca il padre non ha diviso l'eredità tra i due figli, perché giammai avrebbe dato la sua parte ad un figlio, che la pretendeva per comprarsi armatura e cavallo e andare alla guerra (*del* nemico, non *contro* di lui). Queste differenze, elaborate da Grimmshausen nella storicizzazione della parabola lucana, hanno come conseguenza che il padre biologico, accettando con riserva il pentimento del figlio reduce, su invito del capo politico della comunità, afferma la sua prudente distanza dal figlio, accogliendolo sì in casa, *ma senza festa alcuna*, ovvero senza anello, senza calzari, senza vesti sfarzose e senza vitello grasso. Soltanto un semplice pasto dei genitori e della sorella col reduce, ai quali si aggiungono i due compagni di sventura e il giovane osservatore, unitosi al gruppo sulla strada che riporta tutti in paese, celebrerà in sordina il ritorno a casa dalla guerra del figlio pentito, del mercenario sconfitto e malandato.

L'io narrante, che stava fantasticando di girare il mondo, facendo il soldato mercenario, diventa così il primo a convincersi che il mestiere delle armi è fonte di disgrazie, che girare il mondo coi libri è più saggio e più salutare. Grimmshausen spera che avvenga lo stesso con tutti i lettori di questo suo breve racconto militante, antiguerresco per eccellenza, nel quale la scena in aperta campagna, dove s'incontrano i personaggi, diventa un esempio *ante litteram* di quello che Friedrich Schiller chiamerà in un suo scritto *Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet* (1784), ovvero il teatro considerato come istituzione morale, sul cui palcoscenico si dibattono i problemi della vita sociale nella sua doppia dimensione di sfera pubblica e privata, spesso in conflitto, sempre in reciproco condizionamento.

Nel tematizzare in forme moderne la parabola biblica, Grimmshausen trasforma il figliuol prodigo in un figlio che abbandona la sua benestante famiglia, per andare a cercar onori e ricchezze con le armi. Il suo fallimento e il conseguente ritorno a casa, al tempo di una guerra storicamente definita, nell'anno 1672 della guerra franco-olandese che poi diventerà franco-tedesca,

permette allo scrittore di svolgere la questione della (ir-)responsabilità nazionale dei soldati mercenari, in guerra, al servizio di signori stranieri. La storicizzazione e la conseguente attualizzazione della parabola evangelica pongono esplicitamente il problema della guerra: da rifiutare come forma di aggressione; da accettare soltanto come forma di difesa da attacchi nemici. Per chi tradisce la patria e passa a combattere da mercenario per il nemico, c'è solo la forza, perché, chi progetta di arricchirsi con la guerra, lo fa nell'assoluta incoscienza dell'immoralità della guerra e, nel caso specifico, delle implicazioni nazionali, in termini europei, ovvero mettendo la sua vita di tedesco a servizio delle guerre di conquista di un sovrano, straniero e imperialista, come Luigi XIV.

Il perdono condizionato del figlio perduto in guerra, il suo ritorno a casa e nella comunità sociale *a tempo*, ovvero finché dimostrerà col lavoro e il sacrificio di sapersi meritare la reintegrazione familiare e sociale, sposta il problema del perdono dalla figura del padre a quella del figlio. Mentre Luca sottolinea l'assolutezza del perdono del padre, che non chiede spiegazioni al figlio e non pone alcuna condizione al suo ritorno a casa, Marino e Grimmelshausen spostano l'attenzione sul figlio, in procinto di pentirsi, ma senz'ancora il coraggio di farlo, oppure sul figlio *miles ingloriosus*, che con giovanile baldanza e altrettale insipienza politica mise in pericolo la propria comunità, da mercenario nelle fila del nemico. La responsabilità del singolo non si può più limitare alla sfera familiare, perché la famiglia non esiste in astratto, fuori dal mondo, perché un figlio degenerato che va alla guerra è un pericolo per la comunità, non solo per la famiglia e per se stesso.

Ampliando il contesto sociale e approfondendo il rapporto che si stabilisce fra sfera privata e sfera pubblica nei momenti di conflitti nazionali acuti, per esempio a causa di una guerra, Grimmelshausen mette in secondo piano la dimensione *religiosa* della parabola di Luca, da lui riportata all'anno 1672⁵⁹. Lo scrittore tedesco non dà la parola al parroco, quale autorevole interprete e difensore della teologia cristiana dell'amore evangelico e del perdono assoluto, perché questo avrebbe spostato nuovamente la questione dalla concretezza storica all'astrattezza parabolica. Egli permette al parroco, invece, di abbandonarsi completamente alla polemica politica contingente, lasciandolo polemizzare sia col re di Francia Luigi XIV, che conduce guerre imperialistiche, sia con i protestanti olandesi, i quali si arricchiscono spudoratamente e diabolicamente col commercio, sicché meritano, infine, di essere puniti dal re cattolico di Francia, curiosamente presentato adesso come giustiziere della fede contro gli empi olandesi. Non è questo certamente l'ideale di parroco, al quale pensa Grimmelshausen, che critica qui implicitamente l'ignoranza, sottolineando l'incapacità del clero di distinguere

tra guerra e pace, tra aggressione e difesa, tra etica e ideologia, tra polemica politica e giustificazione teologica dell'aggressione militare di Luigi XIV. Questi dopo l'Olanda invaderà l'Alto Reno, facendo di Strasburgo e dell'Alsazia una regione sotto dominio francese, con conseguenze nefaste per la storia europea fino al 1870, poi di nuovo nel 1914 e nel 1939.

In previsione di una guerra, che era iniziata nei Paesi Bassi nel 1672, ma minacciava di estendersi alla regione intorno alla città tedesca di Strasburgo, Grimmelshausen, sindaco di Renchen, scrittore contro la guerra e semplice cittadino, che ha già conosciuto direttamente le devastazioni della guerra dei Trent'Anni, decide di prender posizione immediatamente, rielaborando la parabola biblica del figliuol prodigo, per chiarire le posizioni e rendere esplicita la sua critica tanto al vescovo-signore di Strasburgo quanto ai giovani, sconsiderati e sbruffoni, illusi da Marte, che promette loro fortuna e felicità sotto le armi.

La contingenza storica, le tensioni politiche di quegli anni, dal 1672 al 1676, anno di morte dello scrittore, impongono una riflessione articolata sul Vangelo, pretendono una consapevolezza nuova del principio di responsabilità individuale, tanto nella sfera privata quanto in quella pubblica, soprattutto perché, afferma Grimmelshausen, in tempi di grave crisi, quando c'è il pericolo di subire una guerra di aggressione, la distinzione fra pubblico e privato diventa labilissima fino a sparire, costringendo a soluzioni dolorose, fino al ripudio del figlio traditore della patria, per il quale la forca sarebbe, a giudizio del padre, l'unica pena adeguata alle sue colpe.

5. *Perdono del pentito e/o punizione del colpevole: il lavoro come terapia*

Fu Marino troppo severo con il figliuol prodigo, quando lo lasciò sotto la quercia in compagnia dei maiali? Lo fece, perché non credeva al suo pentimento oppure perché riteneva che una punizione la meritasse comunque quel giovane irresponsabile, e che questa non potesse che essergli comminata, *prima* del suo ritorno a casa, essendo questo il luogo della festa, tra le braccia del padre?

Fu altrettanto severo Grimmelshausen, quando fece ritornare il figlio a casa dalla guerra, ammalato e umiliato? Lo fu forse ancora di più, quando gli pose di fronte un padre, pronto a ripudiarlo e ad appenderlo addirittura alla forca, se l'amministrazione della giustizia fosse dipesa da lui?

Certo, per nessuno dei due scrittori barocchi la colpa del figlio è questione esclusivamente *privata*. Ambedue ritengono che il perdono non

cancelli la pena. La dimensione sociale degli errori del figlio nel sonetto del Marino e del reduce del racconto di Grimmelshausen, non è un caso e non è irrilevante. Sia Marino sia Grimmelshausen hanno affrontato più volte nelle loro opere tematiche socio-economiche e teologico-politiche, ambedue hanno riflettuto con i mezzi della letteratura sulla genesi dello stato moderno, sui compiti e sui doveri del principe, del regnante, del padre politico della comunità. Questo Grimmelshausen lo fa più esplicitamente già nel racconto di *Melchiorre il superbo*, dopo averlo svolto ampiamente nei suoi romanzi. Marino è invece in questo caso più implicito, anche se sempre chiaro abbastanza nella sua riflessione etico-sociale. Anche qui egli è coerente con quanto si ritrova in altri sonetti e nell'epos drammatico sulla *Strage degli innocenti*, nel quale la responsabilità del singolo – anche del regnante e anche di Dio – nei confronti del proprio popolo, per il quale egli deve operare in modo saggio e giusto, è la priorità assoluta.

Il lavoro come punizione per i giovani dei ceti benestanti, che si sono perduti nella ricerca del piacere occasionale o nel mestiere delle armi, senza un progetto utile a sé e alla comunità, è per ambedue gli scrittori barocchi la soluzione più giusta e opportuna. La punizione che presuppone il reinserimento del figlio perduto in famiglia e in società è il lavoro, non la punizione fisica, non la segregazione, incominciando dal basso, dal guardar maiali, operando con umiltà. Non ci sarà alcuna festa per Melchiorre tornato a casa, affinché si renda conto che l'età della giovanile baldanza è ormai finita, che il lavoro quotidiano, quello che lo aspetta l'indomani, riuscirà a correggere la convinzione che, essere figlio di una famiglia benestante è un privilegio grande, ma non senza una responsabilità, non senza doveri familiari e sociali. Così concepito il lavoro, diventa non soltanto accumulazione di ricchezza, ma anche programma di educazione sociale, salvezza dalla degenerazione e dai vizi, condizione principale di ogni utopia: non la pigrizia, ma la diligenza, socialmente organizzata, è fonte di ricchezza, premessa del bene comune.

In questo senso Marino e Grimmelshausen sono, con tutte le differenze del caso, nella tradizione delle utopie del Seicento, rappresentate da Campanella e Bacon, ovvero in quelle in cui la libertà è raggiunta nell'ordine, il bene comune nel controllo sociale degli affetti, affinché lo sviluppo di tutti possa essere uguale, armonico e proficuo. Ambedue però sono anche altrettanto autonomi nella loro riflessione, da non farsi troppe illusioni sulla natura umana. Non basta il lamento a testimonianza di un pentimento sincero, non basta il sogno del perdono a segnalare l'accettazione della pena, che del pentimento è la logica conseguenza. Sia Marino sia Grimmelshausen sanno benissimo che la guerra è sempre possibile e che l'uomo con una spada

si trasforma sempre in macchina di morte, che la professionalizzazione della guerra richiede non solo un sistema di arruolamento burocraticamente efficiente e alleati stranieri supini, ma anche un'ideologia della ricerca della fortuna e del successo sociale sui campi di battaglia, che sia più forte dell'istinto di sopravvivenza, altrimenti giovani baldanzosi non si venderebbero mai come mercenari, essendo essi i destinatari del messaggio che vuole la guerra fonte di ricchezza e non di lutto.

Nella storicizzazione della parabola biblica, operata da Marino e Grimmelshausen, il *perdono assoluto* da parte del padre sembra essersi perduto insieme all'impossibilità di credere al *pentimento assoluto* del figlio colpevole. Ciò che è poi logico in sé, perché quel che è storicamente condizionato e poeticamente raccontato, non può che essere relativo, incerto, opinabile, umanamente cangiante, a seconda dei punti di vista, giammai assoluto come i testi sacri, che annunciano verità astratte, dalle quali ogni volta bisogna trarre una riflessione per un caso specifico, storicamente condizionato e quotidianamente definito, come fanno appunto i poeti, a modo loro, inventando finzioni, muovendo personaggi in situazioni particolari, affinché il lettore trovi piacere durante la lettura e profitto nella riflessione successiva.

Note

¹ Su questi problemi generali (volontà della legge, esigenze di libertà e sue limitazioni, l'idea di giustizia nelle sue articolazioni di diritti e doveri) si rimanda a Gustavo Zagrebelsky, *Il diritto mite*, in particolare p. 11 sgg.

² Cfr. in proposito Eligio Resta: *Il diritto fraterno*.

³ Del Marino si ricorda qui il poema biblico su *La strage degli innocenti* (postumo, 1632). Di Grimmelshausen il romanzo biblico su Giuseppe (1667, *Der keusche Joseph*), quello sulla storia medievale (1670, *Dietwald und Amelinde*) e il ciclo dei cosiddetti romanzi simpliciani (1668-1675), tutti incentrati sulla guerra dei Trent'Anni (1618-1648) e sull'immediato dopoguerra europeo.

⁴ Luca, 15,11-32. 1977, *La Sacra Bibbia*: 1163.

⁵ Ho eliminato un capoverso dopo il v. 13, che non c'è nella *Vulgata*. Il concetto di "mercenari" nel senso di "servi", nella versione sopra riportata, mi sembra una traduzione inadeguata, perché suggerisce *oggi*, al lettore comune un'idea militare e poliziesca, quasi da guardia del corpo, che non c'è nell'originale. La parola *mercenari* in questa traduzione italiana è un calco dotto della versione latina che si trova al passo 15,17 e 15,19 del latino della *Vulgata*: *mercennarii / mercennariis*. Il suo significato viene però chiarito dal contesto, sia latino sia italiano, subito dopo, quando il padre si rivolge ai suoi *servos* (15,22). Cfr. *Nova Vulgata*: 1887-1888.

⁶ Nel 1931 Rudolf Bultmann ha affrontato la questione della struttura binaria della parabola del figliuol prodigo ovvero se la seconda parte (Luca 15, 24-32) non si debba considerare un'aggiunta posteriore, visto che la bontà paterna di Dio, la quale perdona senza condizioni il pentimento che si condanna già da sé, è espressa in maniera esaustiva già alla fine del v. 24. La sua risposta è negativa. La parabola sarebbe composta di prima e seconda parte, pur non escludendo che la prima parte della parabola possa essere stata in origine più breve. Bultmann propende pertanto per una titolazione binaria: "Parabola dei figli perduti". Cfr. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, S. 212. Va osservato qui, che tale proposta di rinominazione della parabola è plausibile fors'ancora in lingua tedesca, che non sottolinea la prodigalità del figlio, bensì il suo essersi perduto (Parabel vom verlorenen Sohn / parabola del figlio perduto), ma appare assolutamente illogica in altre lingue moderne (italiano, francese, spagnolo, inglese), che usano altra titolazione, poiché i due fratelli *non* sono ambedue prodighi alla stessa maniera. Anzi uno non lo fu mai, perché non poté esserlo con quel padre, che gli negava persino un capretto. Bultmann ritiene altresì che la parabola strutturata in due parti servirebbe a rendere evidente il carattere paradossale del perdono divino, confutando il rimprovero di essere ingiusto, avanzato dal fratello/figlio maggiore nella seconda parte. Non si può fare a meno di osservare in proposito, che vero paradosso sarebbe stato quello di *non* dover spiegare, essere il perdono di Dio un paradosso. Sarebbe bastata anche soltanto la prima parte della parabola, a dimostrare la grandezza imperscrutabile e assoluta del perdono divino, senza dover per forza introdurre, in un secondo momento, un fratello maggiore che protesta col padre, ma non perché perdona il figlio minore, bensì, e innanzi tutto, perché fu tanto severo e duro con lui, che mai gli mancò di rispetto. Ci si potrebbe chiedere qui, se gli interessi *letterari* di Luca, che perseguiva il fine di raggiungere i lettori greci colti, come dice esplicitamente lo stesso Bultmann (ivi: 391), non lo abbiano spinto a rielaborare fonti diverse in maniera affatto personale (ivi: 387), come

attesta la sua preferenza per i poveri e gli umiliati, per le donne nonché per la dimensione magico-miracolistica e leggendaria, fino all'ascesa della persona di Gesù alla dimensione divina, costruendo così da frammenti diversi una compatta unità narrativa, che rappresenta il punto più alto della tradizione sinottica dei Vangeli. Cfr. Bultmann, *ivi*: 392.

⁷ Kark Heinrich Rengstorf (*Die Re-Investitur des Verlorenen Sohnes*: 39-41) considera l'anello, non uno da dito, come è detto nella versione italiana di Luca sopra citata, ma uno più grande, come segno del potere, che il padre riconosce nuovamente al figlio minore, reintegrandolo in famiglia con tutti i suoi privilegi di figlio, a pieno titolo.

⁸ Di regola la parabola del figliuol prodigo viene interpretata in due tempi, essendo evidente la cesura fra la prima parte (Luca 15,11-24), che riguarda il rapporto fra il padre e il figlio secondogenito, e la seconda (Luca 15,25-32) che tratta invece esclusivamente il rapporto fra il padre e il primogenito. Julius Schniewind (*Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*: 17) ritiene la prima parte una storia in sé conclusa. Non è però inutile rilevare che, a differenza della prima parte, la seconda ovvero quella che appare un'aggiunta successiva della tradizione (orale e scritta) fino a Luca, non è autonoma, perché non può prescindere dai fatti narrati nella parte precedente. In un'analisi della parabola del figliuol prodigo, in relazione alla parabola dei due fratelli raccontata da Matteo (21,28-32), Karl Heinrich Rengstorf (*Das Evangelium nach Lukas*: 187) ipotizza diverse stesure intermedie della stessa parabola di Cristo, prima della codificazione scritta ad opera degli evangelisti.

⁹ Cit. da Julius Schniewind, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*: 20-21.

¹⁰ Taluni interpreti di questa parabola lucana rilevano che, secondo il diritto ebraico del tempo, il figlio minore abbia compiuto un grave atto d'insubordinazione al padre, nel pretendere l'eredità prima del tempo. Cfr. Julius Schniewind, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*: 19; Günther Bornkamm, *Jesus*: 116-117. Non mancano però le interpretazioni che giudicano la richiesta del figlio come una legittima aspirazione all'indipendenza. Tralasciando qui quelle di tipo psicanalitico e tutte quelle attualizzanti di stampo psico-pedagogico, rinvio semplicemente a Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*: 87; Wilhelm Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*: 138; Eta Linnemann, *Gleichnisse Jesu*: 80-81. Va precisato tuttavia che l'ordine socio-giuridico, nel quale la pretesa del figlio appare come una ribellione al padre, è legittimato da Dio. Infatti, come racconta Luca, è lo stesso figlio, prodigo e poi perduto, che, sia quando fa il guardiano dei porci sia quando ritorna al padre e gli chiede perdono, dichiara di aver *prima* peccato contro il cielo e poi nei suoi confronti, mettendosi perciò al di fuori della comunità e della famiglia: *Padre ho peccato contro il cielo e contro di te, non sono più degno di essere chiamato tuo figlio*. (Luca 15,18; 15,21.) Non è perciò un caso che sia andato all'estero, oltre i confini della comunità ebraica (circa mezzo milione in patria, rispetto ai quattro milioni che si trovavano già allora nella diaspora), dove ci sono maiali, a caratterizzare la non-ebraicità del luogo. Se, invece, come pure si argomenta da più parti, (cfr. p. es. Dan Otto Via, *Die Gleichnisse Jesu*: 158-159) la sua unica colpa fosse quella di aver dilapidato *tutto il suo patrimonio vivendo dissolutamente*, come racconta Luca, allora il suo è un peccato verso Dio, non verso il padre, che gli avrebbe dato, volontariamente e secondo usanza, quello che gli spettava, al momento giusto e su "preghiera" (cfr. Eta Linnemann, *Gleichnisse Jesu*: 80), non a seguito di una pretesa inopportuna del figlio minore. In realtà è la dimensione del pentimento del figlio e le sue parole contrite dinanzi *al cielo* e al padre, a rendere la sua colpa più grave della semplice dissolutezza giovanile. Se fosse stata solo questa la sua colpa, non era certamente al padre che avrebbe dovuto chiedere scusa, avendo egli, con la sua dissolutezza e lussuria, sprecato ciò che era soltanto suo.

¹¹ Secondo la tesi teologica che starebbe alla base di questo atteggiamento paterno, si prevede che davanti a Dio non conti quel che si è fatto concretamente, ma la grazia del creatore, la sua disponibilità ad accogliere chi crede in lui, *non* solo chi lo ha servito diligentemente. Cfr. Gerhard Sellin, *Allegorie und "Gleichnis"*: 423. L'interpretazione che identifica allegoricamente il padre con Dio, è antichissima. Cfr. Adolf Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, vol. 2: 334) che la rigetta con argomenti convincenti. Si vuole osservare qui, che l'identificazione padre/dio rende di fatto superflua la seconda parte della parabola. Nel Regno non c'è un posto soltanto, da disputarsi tra i due figli, secondo la regola o l'uno o l'altro. Il padre accoglie uno, senza scacciare l'altro, anzi invita calorosamente il figlio maggiore, ad entrare in casa e partecipare alla festa. Ma, in realtà, non è questo il problema che occupa la mente del figlio maggiore, al quale rimane imperscrutabile l'atteggiamento, inutilmente severo, del padre nei suoi confronti, non tanto quello – generosissimo – verso il fratello minore.

¹² In termini di logica narrativa non sembra convincente la tesi, secondo la quale il passo in questione debba intendersi nel senso, che il figlio maggiore *non osò* mai chiedere al padre nemmeno un capretto, per festeggiare con gli amici, perché se lo avesse fatto davvero, mai il padre avrebbe potuto negarglielo. Cfr. Vittorio Fusco, *Narrazione e dialogo nella parabola detta del figliuol prodigo*: 55. L'obiezione principale a quest'ipotesi di lettura è dettata dal testo lucano, il quale dice ben altro e per di più in termini assertivi chiarissimi, senza lasciar alcuna possibilità di ipotesi di lettura alternative. Il padre, infatti, *non* obietta al figlio, di star facendo un errore, nel giudicarlo così severo nei suoi confronti, perché egli il capretto glielo avrebbe dato, se ci fosse stata una richiesta in questo senso. Insomma il padre non risponde al figlio: "Ma tu non me lo hai mai chiesto!" Egli sorvola piuttosto su questo punto, suggerendo col suo silenzio, che quanto dice il figlio in proposito sia vero.

¹³ Dan Otto Via ha insistito molto sul carattere "tragico" della parabola del figliuol prodigo, superato infine dalla dimensione "comica" (*Die Gleichnisse Jesu*: 155). Le categorie del tragico e del comico, con tutte le pur necessarie differenziazioni, non sembrano tuttavia adeguate al genere della parabola. Nel caso del figliuol prodigo, l'ipotetica dimensione tragica che si risolve in forma comica (non tragi-comica!) non illumina la parabola in maniera nuova, se il racconto di Luca finisce con la prima parte (dopo il perdono del secondogenito da parte del padre); essa non appare nemmeno particolarmente adeguata a spiegarla, se si aggiunge alla prima anche la seconda parte. Questa, infatti, pone il problema del conflitto – se si vuole: tragico – tra padre e figlio maggiore, ma lascia in sospeso la soluzione, costringendo il lettore a immaginarsi tutte le soluzioni possibili (il fratello non entra in casa, entra e prende parte ai festeggiamenti, mangia il vitello grasso, rimane offeso in un angolo, abbraccia il fratello pentito, quando / se questi chiede perdono anche a lui ecc. ecc.). Questa soluzione parabolica aperta mi sembra, se si considera la seconda parte, l'aspetto narrativamente più originale del Luca scrittore di parabole, perché coinvolge il lettore, costringendolo a continuare il suo racconto, ipotizzando la conclusione più congeniale a quanto prima raccontato.

¹⁴ Lutero aveva tradotto il passo di Luca (15,29): "Sihe / so viel jar diene ich dir / und habe dein gebot noch nie übertreten." (p. 2113) – La *Vulgata* riporta: "Ecce tot annis servio tibi et numquam mandatum tuum, praeterii." (p. 1888) – Karl Heinrich Rengstorff scrive: "Siehe, so viele Jahre diene ich dir wie ein Knecht und habe niemals ein Gebot von dir übertreten." (*Das Evangelium*: 184.) – Julius Schniewind: "Siehe, so viele Jahre diene ich dir wie ein Sklave, und niemals habe ich dein Gebot übertreten." (*Das Gleichnis*: 33.) – Queste

due ultime traduzioni in tedesco forzano alquanto l'originale, perché scrivono "ti servo come un garzone (Knecht)" ovvero "ti servo come uno schiavo (Sklave)", volte a rilevare la sottomissione totale del figlio al padre, anche in senso economico e persino in assenza totale di diritti ovvero come uno schiavo, ma non allo scopo di sottolineare, eventualmente, l'atteggiamento da padrone, assoluto e sfruttatore, del padre verso il figlio, che gli rimase accanto, bensì con l'intenzione di stigmatizzare l'atteggiamento farisaico del figlio maggiore, troppo ligio al dovere, troppo rispettoso delle convenzioni, troppo attento alle regole vigenti, da vero ebreo devoto, (Schniewind, *ivi*: 34), il cui servire è senza gioia, come quello di uno schiavo (Schniewind, *ivi*: 36), il quale considera il servizio divino uno scopo a sé, senza saper gioire con Dio, senza voler capire l'amore di Cristo per i peccatori (Rengstorf: 186-187). Si deve qui obiettare che, anche a prescindere dal fatto che una tale interpretazione negativa del comportamento del figlio maggiore si basa su di una traduzione *ridondante* (e quindi fuorviante) del verbo *servire*, questa critica tanto feroce al primogenito non sembra molto convincente, perché essa tralascia di valutare adeguatamente il fatto che il figlio maggiore *non* critica il padre, perché questi ha dato l'eredità a suo fratello minore prima del tempo, poi perdonato e reintegrato in famiglia con una festa al di lui ritorno a casa, bensì soltanto perché niente di tutto questo, nemmeno in minima parte, fu a lui, il primogenito, concessa, senza che ciò, *questo minimo ovvero un capretto*, andasse ad inficiare la libera volontà del padre di concedere, perdonare e festeggiare il figlio perduto e ritrovato, come meglio riteneva giusto e opportuno.

¹⁵ Cfr. Karl Heinrich Rengstorf, *Re-Investitur*. 19. Eta Linnemann, *Gleichnisse Jesu*. 85-86. Dan Otto Via, *Die Gleichnisse Jesu*. 158. Vittorio Fusco, *Narrazione e dialogo*. 34-35.

¹⁶ Cfr. in proposito Jeremias (*Die Gleichnisse Jesu*: 87) che elenca una casistica dettagliata di divisione dell'eredità da parte del padre, spiegando altresì uso e usufrutto delle parti divise nonché i diritti di possesso del beneficiario di fronte all'usufruttuario. Che la richiesta del figlio tuttavia non sia affatto un esempio positivo di ricerca dell'indipendenza dal padre, è suggerito dal testo, essendo solo il figlio minore a richiedere la sua parte, *a dilapidarla e a perdersi*, per poi tornare a casa dal padre e chiedergli perdono di fronte al cielo. Che la richiesta del figlio minore, volta ad ottenere in anticipo la sua parte di eredità, sia inusuale e irrispettosa, e ciò non solo per il nostro sentimento moderno, ma anche già ai tempi della parabola, perché dichiarazione di rottura del legame d'amore e di fedeltà al padre, verso il quale il figlio, secondo uno dei dieci comandamenti, era obbligato in maniera assoluta, è suggerita dalla parabola stessa, incentrata su di un figlio prodigo e pentito, non su di uno semplicemente sfortunato, perché perse i suoi beni durante una carestia. Se fosse stato così, il figlio, che non fu *prodigo*, ma solo *sfortunato*, non avrebbe dovuto chiedere perdono al padre in maniera così solenne e contrita, ma solo chiedergli un lavoro umile come servo. In realtà non si dovrebbe mai perdere di vista che *non* è la divisione dei beni la materia del contendere in questa parabola, perché né i due figli la mettono in discussione, né il padre si sottrae alla richiesta del secondogenito, decidendo di punirlo eventualmente con una quota inferiore di eredità rispetto alle consuetudini. Poiché non è la divisione dell'eredità oggetto di contestazione, questo aspetto sarà lasciato da parte anche nella presente interpretazione.

¹⁷ Alcuni ritengono i primi due versi introduttivi di questo capitolo 15 del Vangelo di Luca un'interpolazione successiva, dalla quale far dipendere poi o la definizione di parabola, incentrata sulla polemica di Gesù con gli Scribi e i Farisei, oppure la definizione di parabola incentrata sulla figura del padre che perdona ovvero di Dio. Joachim Jeremias propende per la definizione di "parabola apologetica" (*Die Gleichnisse Jesu*: 89), perché fu raccontata da

Gesù contro i suoi critici. Pur *non* identificando il padre con Dio, Jeremias ritiene tuttavia che la parabola debba portare come titolo “l’amore del padre” (ivi: 86), essendo il padre al centro di ambedue le parti della parabola. A differenza di Jeremias, Rudolf Bultmann, come si è già detto alla n. 6, propende per la tesi, secondo la quale la parabola del figliuol prodigo rappresenti il “carattere paradossale del perdono di Dio” (*Die Geschichte*: 212), che perdona e accoglie a sé con la grazia, senza rispettare norme esterne e superficiali. Una terza posizione occupa John Dominic Crossan (*Gleichnisse der Verkehrung*: 153-154), il quale rifiuta ambedue queste soluzioni, ritenendo invece che essa sia la parabola di colui che cerca il Regno ed è pronto al suo arrivo. – Vuol essere forse precisato qui, che titolo, figura principale, struttura binaria della parabola e sua collocazione all’interno del capitolo 15 del Vangelo lucano sono aspetti solo apparentemente marginali della controversia, perché dall’importanza che si attribuisce all’una o all’altra questione, dipende poi anche l’interpretazione generale. Qui si noterà soltanto che appare alquanto bizzarro, lo sforzo di cambiare il titolo della parabola, per sostenere una tesi interpretativa. Da sempre questa parabola è nota come quella *del figliuol prodigo* ovvero come la parabola del figlio minore, raccontata *solo* nella prima parte, perché egli è quello che pretende l’eredità, la dilapida, si perde, ritorna a casa pentito e viene perdonato dal padre. Egli è al centro e nel titolo della parabola, egli è il motore della narrazione, egli avvia e conclude la parabola, secondo quanto previsto dal titolo, non suo padre e nemmeno suo fratello.

¹⁸ Non va taciuto peraltro, ma lo si fa soltanto in nota, perché non è qui centrale, che mettere sullo stesso piano una moneta, una pecora e un uomo, che vengono tutti ugualmente *perduti* e ritrovati, suscita un senso di grave disagio, perché questa mescolanza impropria di esseri umani con oggetti e animali annulla di fatto ogni traccia di etica, tutto essendo ormai affatto strumentale. La moneta non si perde da sola, ma viene perduta per negligenza o dimenticanza del possessore; la pecora si smarrisce per stanchezza o per disattenzione del padrone, mentre invece il figlio minore fa tutto con deliberata volontà, assumendosi responsabilità etiche e portandone la colpa ovvero assumendo il coraggio del ritorno e del pentimento. Non si capisce perciò, per quale motivo taluni interpreti (Rengstorf, *Die Re-Invetitur*: 63) ricorrono ad un’improbabile figura di metonimia, asserendo che non *una* moneta, ma tutte le monete avrebbe perso la donna ovvero tutta la dote, che non *una* pecora, ma tutte le pecore avrebbe perso il pastore, al fine di rilevare che la perdita fu grande, *come quella di un figlio*. Il testo di Luca qui è chiaro e lineare: i tre esempi (cosa, animale, uomo) indicano la gioia del possessore e del padre, in senso lato di Dio, per il ritrovamento di ciò che andò perduto e per il ritorno di chi si allontanò da lui. Non va, infine dimenticato, che l’unificazione delle tre parabole in un unico capitolo, introdotto dai primi due versi, è un’operazione narrativa di Luca, perché probabilmente Gesù non deve averle raccontate tutte e tre nella stessa occasione, in quella successione, e con quella introduzione. Cfr. in proposito anche Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*: 137.

¹⁹ Cfr. in proposito Eduard Schweizer (*Zur Frage der Lukas-Quellen*), il quale ritiene la seconda parte della parabola un’aggiunta successiva. La sua tesi è stata confutata da più parti (cfr. Eta Linnemann, *Gleichnisse Jesu*: 156-157). Più radicale nella distinzione tra Gesù e il suo cronista Luca, quale vero autore della parabola del figliuol prodigo, è Luise Schottroff (*Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*), a sua volta confutata da Ingo Broer (*Der Verschwender und die Theologie des Lukas*).

²⁰ Nella sua militante e attualizzante lettura di questa parabola Hans-Eckehard Bahr (*Der verlorene Sohn oder die Ungerechtigkeit der Liebe*: 108) difende la tesi, secondo la quale è sempre il

figlio minore il prediletto del padre, mentre il maggiore è quello che viene “sfruttato a suo piacimento”. Messa così la questione, ridotta a costanti affettive eterne, senza controllo della ragione e senza legittimazione etico-giuridica, allora non c'è più possibilità di distinzione, nessun bisogno di costruire sistemi etici, soluzioni giuridiche valevoli per tutti, ipotesi di giustizia sociale non arbitraria, non soggettiva, perché ... l'amore è più forte di ogni senso di giustizia. Se le cose stessero davvero così, sarebbe improponibile il *diritto mite*, inattuale quello *fraterno*, arbitrario persino quello cosiddetto *forte*.

²¹ Giovan Battista Marino, 1602, *Rime*: 200. Per quel che mi consta non esiste un'interpretazione di questo sonetto, né esso è noto agli studiosi del tema biblico nelle rappresentazioni artistiche.

²² Quanto sia attuale la questione del pentitismo, come lotta alla criminalità organizzata, attraverso la gestione di una legislazione premiale, per i collaboratori di giustizia, lo si può vedere, attentamente sviluppato, in Eligio Resta, *Il diritto fraterno*: 111 sgg. – Non appaia questa però solo una questione socio-giuridica affatto moderna, perché attestazioni letterarie, di osservatori stranieri in Italia, la documentano anche nel Seicento. Cfr. Italo Michele Battafarano, *Georg Philipp Harsdörffer. Gli italiani combattono il banditismo con i pentiti (1650)*.

²³ Sul discorso teologico-politico del Marino, a proposito del suo epos *La Strage degli innocenti*, messo a confronto con il commento di Christian Knorr von Rosenroth all'*Apocalisse*, come rappresentazioni tragiche su tema biblico con implicazioni socio-giuridiche e utopico-politiche, cfr. Italo Michele Battafarano, *Bibel in barocker Bildlichkeit. Massenmord und Endzeit bei Giovan Battista Marino und Christian Knorr von Rosenroth*. – Su Marino poeta che svolge un originalissimo tema estetico, percorrendo inusuali sentieri anti-eurocentrici (con interessanti possibilità di metaforologia comparatistica in direzione di Jakob Böhme, Grimmshausen e Christian Knorr von Rosenroth) cfr. Italo Michele Battafarano, *La luce al centro delle tenebre / le tenebre al centro della luce. Cosmogonia come antropologia nel sonetto “Bella Schiava” di Giovan Battista Marino*.

²⁴ Cfr. Italo Michele Battafarano, *Die Faszination des Monstrums Krieg in den Simplicianischen Schriften*.

²⁵ Il vescovo Franz Egon von Fürstenberg non fu sovrano molto amato dagli altri principi tedeschi a causa della sua politica decisamente filofrancese, pur avendo inizialmente, allorché prese il governo della città di Strasburgo nel 1663, suscitato grandi speranze. In realtà egli impose subito ai suoi sudditi forti tasse per pagare i debiti che gli era costata la sua ascesa al trono. Fu passivo nei confronti dei francesi, allorché costoro, dopo la guerra nei Paesi Bassi, occuparono anche l'Alto Reno tedesco con le truppe del generale Turenne. Cfr. Arthur Bechtold, *Johann Jacob Christoph von Grimmelshausen und seine Zeit*: 169-179. – Hans-Martin Pillin, *Oberkirch*: 77, 86-92, 208. Per i riferimenti alla storia locale di questo scritto cfr. Peter Heßelmann, *Grimmelshausens „Stolzer Melcher” und Wassenbergs „Frantzösische Gold-Grube”*: 79-100. – Adolf Fettig, *Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen*: 508-512.

²⁶ Il racconto è stato redatto nell'estate del 1672 e fu subito dato alle stampe, come si deduce da rinvii indiretti che si trovano nel testo ovvero tra l'8 giugno 1672 e la data di acquisto (2 ottobre 1672) che si trova in uno degli esemplari rimasti.

²⁷ Cito direttamente in traduzione italiana, mettendolo in corsivo, l'originale tedesco. Si rinvia col numero della pagina e della riga alla seguente edizione tedesca: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen, *Der stolze Melcher*: 681,9.

²⁸ A differenza del Marino, il figliuol prodigo di Albrecht Dürer rivela taluni tratti autobiografici nel volto; egli, inoltre, è ritratto tra i maiali, a mani giunte, con un paesaggio

cittadino sullo sfondo, che richiama alla mente una tipica città della nativa Franconia, a fine Quattrocento. Cfr. Kurt Kallensee, *Die Liebe des Vaters*: 43-44, 124.

²⁹ Ci si limita a citare qui alcuni autori di lingua tedesca dell'età moderna che hanno rielaborato la parabola del figliuol prodigo in forma di dramma: Burkard Waldis (1540, Riga), Görg Binder (1535, Zurigo), Johann Ackermann (1636, Zwickau), Hans Salat (1537, Luzern), Jörg Wickram (1540, Colmar), Andreas Scharpfenecker (1544, Windsbach), Wolfgang Schmeltzel (1540, Wien), Hans Sachs (1556, Nürnberg), Nicolaus Risleben (1586, Salzwedel), Jacopo Pontano (1588, Augsburg), Christian Schön (1599, Jessen), Ludwig Holle (1603, Pölitz), Johannes Schrader (1605, Renckersleben), Johann Nendorf (1608, Goslar), Martin Böhme (1618, Wittenberg) e Nicolaus Locke (1619, Lüneburg).

³⁰ Grimmshausen, *Der stoltze Melcher*: 684,1.

³¹ Ibidem: 684,3.

³² Ibidem: 685,7.

³³ Ibidem: 685,8.

³⁴ Ibidem: 686-28.

³⁵ Ibidem: 686,31.

³⁶ Ibidem: 687,1.

³⁷ Ibidem: 687,3.

³⁸ Ibidem: 704,3.

³⁹ Ibidem: 687,4.

⁴⁰ Ibidem: 686,1.

⁴¹ Ibidem: 686,2.

⁴² Ibidem: 685,28.

⁴³ Ibidem: 685,30.

⁴⁴ Ibidem: 687,23.

⁴⁵ Ibidem: 688,17.

⁴⁶ Ibidem: 688,4.

⁴⁷ Ibidem: 688,18.

⁴⁸ Ibidem: 688-689.

⁴⁹ Ibidem: 690,11.

⁵⁰ Ibidem: 690,13.

⁵¹ Ibidem: 692,8.

⁵² Ibidem: 692,31.

⁵³ Ibidem: 693,7.

⁵⁴ Ibidem: 693,4.

⁵⁵ Ibidem: 693,24.

⁵⁶ Ibidem: 694,7.

⁵⁷ Ibidem: 694,21.

⁵⁸ Ibidem: 703,31.

⁵⁹ A differenza di Martin Lutero, Grimmshausen non affrontò mai la questione, “se i soldati possano aspirare alla beatificazione”, come suona il titolo di una scritto del Riformatore del 1526, perché riteneva ciò assolutamente impossibile. La guerra come mostro in sé, che tutto corrompe e tutto distrugge, e come questione nazionale nel contesto europeo, distingue anche la posizione critica di Grimmshausen da quella di Erasmus (1517, *Querela Pacis*) e da quella di Sebastian Franck (1539, *Krieg Büchlin des Friedes*).

Bibliografia

- Bahr, H.-E., 1993, *Der verlorene Sohn oder die Ungerechtigkeit der Liebe. Das Gleichnis Jesu heute*, Freiburg i. B.;
- Battafarano, I.M., 1994, "Die Faszination des Monstrums Krieg in den Simplicianischen Schriften", in *Glanz des Barock. Forschungen zur deutschen als europäischer Literatur*, Bern: Lang: 13-32 (= IRIS 8);
- 1995, "Georg Philipp Harsdörffer. Gli italiani combattono il banditismo con i pentiti (1650)", in *L'Italia ir-reale. Descritta dai tedeschi negli ultimi cinque secoli e raccontata agli italiani dal loro punto di vista*, Taranto: 47-49 (= Pegaso 1);
- 2000, "Bibel in barocker Bildlichkeit. Massenmord und Endzeit bei Giovan Battista Marino und Christian Knorr von Rosenroth", in *Morgen-Glantz*, 10, S.: 37-66;
- 2003, "La luce al centro delle tenebre / le tenebre al centro della luce. Cosmogonia come antropologia nel sonetto "Bella Schiava" di Giovan Battista Marino", in *"Versos de amor, conceptos esparcidos ...". Diskurspluralität in der romanischen Liebeslyrik. Für Hans Felten*. Herausgegeben von Anna-Sophia Buck, Marina Mariani, David Nelting und Ulrich Prill, Münster:: 86-104;
- 2003, "Literarische Variationen der biblischen Parabel vom verlorenen Sohn: Grimmelshausens „Soltzer Melcher“ und Marinos „Figliuol Prodigio“", in *Simpliciana*, 25, S.: 63-83;
- Bechtold, A., 1919, *Johann Jacob Christoph von Grimmelshausen und seine Zeit*, München;
- Bornkamm, G., 1956, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, (= Urban-Bücher 19);
- Broer, I., 1974, "Der Verschwender und die Theologie des Lukas", in *New Testament Studies*, 20, S.: 453-462;
- Bultmann, R., 1970, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921. 2. ed. 1931. 8., Göttingen;
- Crossan, J.D., 1982, "Gleichnisse der Verkehrung" (1973), in *Die neue testamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*. Herausgegeben von Wolfgang Harnisch, Darmstadt: 127-158 (= Wege der Forschung 575);
- Fettig, A., 1991, "Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen: Der stolze Melcher", in *Ortenau*, 71: 508-512;
- Fusco, V., 1987, "Narrazione e dialogo nella parabola detta del figliuol prodigo (Lc 15.11-32)", in *Interpretazione e invenzione. La parabola del Figliuol Prodigio tra interpretazioni scientifiche e invenzioni artistiche*, Genova: 17-67 (= Università degli studi di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere 37);
- Grimmelshausen, H.J.C.v., 1997, "Der stoltze Melcher", in *Werke. II: Satirische Schriften. Historische Romane. Legenden-Romane*. Herausgegeben von Dieter Breuer, Frankfurt (= Bibliothek der frühen Neuzeit. Zweite Abteilung vol. 5);

- Heßelmann, P., 1987, "Grimmelshausens „Stolzer Melcher“ und Wassenbergs „Frantzösische Gold-Grube“: „der Fridens-satten-vnd gern-kriegenden teutschen Jugend zum Meßkram verehret“", in *Simpliciana*, 9: 79-100;
- Jeremias, J., 1972, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg (= Siebenstern-Taschenbuch 43);
- Jülicher, A., 1899, *Die Gleichnisreden Jesu*. Erster Teil: *Die Gleichnisreden Jesu im allgemeinen*. Tübingen 1988. 2. neu bearbeitete Auflage. 1899. – Zweiter Teil: *Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelisten*, Tübingen;
- Kallensee, K., 1960, *Die Liebe des Vaters. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn in der christlichen Dichtung und bildenden Kunst*, Berlin;
- La Sacra Bibbia. Traduzione dai testi originali*, 1977, Edizioni Paoline, Roma;
- Linnemann, E., 1978, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*, Göttingen 1961. 7;
- [Marino] *RIME DI GIO. BATTISTA MARINO, Amoroze, Marittime, Boscherece, heroiche, Lugubri, Morali, Sacre, Varie. PARTE PRIMA. [...] IN VENETIA Presso Gio. Bat. Ciotti. M.D.C.II*;
- Michaelis, W., 1956, *Die Gleichnisse Jesu. Eine Einführung*. Hamburg (= Die urchristliche Botschaft 329);
- Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*, 1979, Libreria Editrice Vaticana, Roma;
- Pillin, H.-M., 1975, *Oberkirch. Die Geschichte der Stadt von den Anfängen bis zum Jahre 1803*. Vol. 1, Oberkirch;
- Rengstorff, K.H., 1967, *Die Re-Investitur des Verlorenen Sohne in der Gleichniserzählung Jesu Luk. 15,11-32*. Köln-Opladen (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 137);
- 1969, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen;
- Resta, E., 2002, *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari (= Libri del tempo 337);
- Schniewind, J., 1940, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Eine Auslegung von Lukas Kapitel 15*, Göttingen;
- Schottroff, L., 1971, "Das Gleichnis vom verlorenen Sohn", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 68: pp. 27-52;
- Schweizer, E., 1948, "Zur Frage der Lukas-Quellen. Analyse von Lk. 15,11-32", in *Theologische Zeitschrift*, 4: 469-471;
- Sellin, G., 1982, "Allegorie und "Gleichnis". Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse (1978)", in *Die neue testamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*. Herausgegeben von Wolfgang Harnisch, Darmstadt: 367-429 (= Wege der Forschung 575);
- Via, D.O., 1970, *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension*, München (= Beiträge zur evangelischen Theologie 57). Ed. orig.: *The Parables*, 1967, Philadelphia;
- Zagrebelsky, G., 1992, *Il diritto mite. Leggi, diritti, giustizia*, Einaudi, Torino.

Chiuso per il web
il 30 novembre 2005

In copertina: bozzetto del pavimento del Teatro dell'Opera del Cairo di Melkiorre
Melis (1889 – 1982)

Grafica di copertina di Giuseppe Contu



A.D. MDLXII