

BIBLE

Giovanni Gaviraghi

«OGGI IN QUESTA CASA È VENUTA
LA SALVEZZA, PERCHÉ ANCH'EGLI
È FIGLIO DI ABRAMO» (LC 19,9)

La strategia teologica di Luca
per la salvezza del ricco

Prefazione di Carlo Broccardo



TRIVENETO
THEOLOGY
PRESS

Questa pubblicazione afferisce alle seguenti aree dell'Anvur
(Agenzia nazionale di valutazione della ricerca universitaria):

Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)

Area 11 (Scienze storiche, filosofiche e pedagogiche)

Area 12 (Scienze giuridiche)

Area 14 (Scienze politiche e sociali)

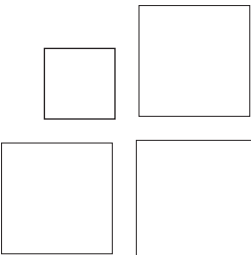
PUBBLICAZIONE OPEN ACCESS
www.fttr.it - Sezione "Digital Press"

ISBN 979-12-81328-280 (pdf)
ISBN 979-12-81328-30-3 (paper)

Editing: Facoltà Teologica del Triveneto
editoria@fttr.it

© 2026 Triveneto Theology Press
Facoltà Teologica del Triveneto - Padova
www.fttr.it

Giovanni Gaviraghi



«OGGI IN QUESTA CASA È VENUTA
LA SALVEZZA, PERCHÉ ANCH'EGLI
È FIGLIO DI ABRAMO» (LC 19,9)

La strategia teologica di Luca
per la salvezza del ricco

Prefazione di Carlo Broccardo

BIBLE - 2

RELIGIOUS STUDIES

ABSTRACT

I ricchi possono salvarsi? Gesù è molto severo con i ricchi cui sembra negare la salvezza mentre premia i poveri offrendo loro di far parte del Regno dei Cieli. In realtà, egli non condanna la ricchezza ma il suo uso egoistico: essa deve essere condivisa con i bisognosi come avveniva nella prima comunità cristiana. Gli insegnamenti di Gesù sul rapporto corretto con la ricchezza e la prassi della Chiesa primitiva sulla condivisione costituiscono ancora oggi la guida per la comunità cristiana odierna.

Parole chiave: ricchezza, povertà, salvezza, vangelo secondo Luca, comunione dei beni

Can the rich be saved? Jesus is very strict with the rich to whom it seems to deny salvation while rewarding the poor offering them to be part of the kingdom of heaven. Actually, he does not condemn wealth but its selfish use: it must be shared with the needy as happened in the first Christian community. Jesus' teaching on the correct relationship with wealth and the early Church practices of sharing still constitute the guide for today's Christian community.

Keywords: wealth, poverty, salvation, Gospel according to Luke, sharing of goods



Questa pubblicazione afferisce all'attività di didattica e di ricerca della Facoltà Teologica del Triveneto (Padova) e di tutti gli Istituti a essa collegati (Ita e Issr)
www.fttr.it

Comitato Editoriale della Facoltà Teologica del Triveneto (Fttr) / *Editorial Board*
editoria@fttr.it

Gruppo Redazionale

Gaburro Sergio (*Ita di Verona*) – responsabile sezione Didaché
Curzel Chiara (*Issr di Trento*) – responsabile sezione Episteme
Osto Giulio (*Issr di Padova*) – responsabile sezione Praxis

Membri

Barcaro Marco (*sede Fttr*)
Boscolo Gastone (*sede Fttr*)
Dal Pozzolo Alessio (*Issr di Vicenza*)
Didonè Stefano (*direttore Studia patavina*)
Frausin Sergio (*Issr di Gorizia, Trieste, Udine*)
Frigo Fabio (*segretario generale Fttr*)
Girolami Maurizio (*preside Fttr*)
Merlo Luca (*Ita di Verona*)

Zonato Simone (*Issr di Vicenza*)

Segreteria: Paola Zampieri (*ufficio stampa Fttr*)

Le opere proposte o richieste per la pubblicazione sono sottoposte a peer review.

SOMMARIO

Carlo Broccardo

PREFAZIONE	11
INTRODUZIONE	15
1. Alcune precisazioni preliminari	15
2. Obiettivi della ricerca	20
3. Composizione della ricerca	21
4. Metodologia	22
5. Innovatività	23
Capitolo 1	
RICCHEZZA E POVERTÀ: ORIENTAMENTI DELLA RICERCA	25
1. Prospettiva teologico-religiosa della tematica ricchezza e povertà	26
2. Prospettiva basata sul contesto socioeconomico e culturale	30
3. Ricchezza e povertà nella prospettiva simbolica	47
4. Ricchezza e povertà in relazione all'Antico Testamento	54
5. Ricchezza e povertà in relazione al contesto greco-romano	57
6. Approccio dialogico al tema ricchezza-povertà	60
7. Beni materiali e Chiesa primitiva	64
8. Conclusione	66

Sommario

Capitolo 2

LA RICCHEZZA CHE IMPEDISCE LA SALVEZZA	69
1. Attitudine negativa di Luca verso la ricchezza?	69
2. La parabola del ricco stolto (Lc 12,13-21)	70
3. La parabola del ricco e Lazzaro (Lc 16,19-31)	92
4. Conclusione	117

Capitolo 3

LE OPPORTUNITÀ SALVIFICHE OFFERTE AL RICCO	121
1. L'amministratore scaltro (Lc 16,1-13)	122
2. La salvezza di un uomo ricco (Lc 19,1-10)	153
3. Conclusione	174

Capitolo 4

RICCHEZZA E POVERTÀ NELLA COMUNITÀ CRISTIANA PRIMITIVA	177
1. Il primo sommario narrativo: la comunità dei beni (At 2,42-47)	180
2. Il secondo sommario narrativo: una comunità unita e solidale (At 4,32-35)	192
3. Un esempio positivo di aiuto ai bisognosi (At 4,36-37)	199
4. L'esempio negativo: Anania e Saffira (At 5,1-11)	200
5. Conclusione	216

Capitolo 5

RICCHEZZA E POVERTÀ NELLA CHIESA	225
1. Il modello della Chiesa di Gerusalemme	226
2. L'elemosina come sostegno ai poveri	239
3. Attualità del modello lucano di Chiesa	246
4. Conclusione	262

CONCLUSIONE GENERALE	265
1. Sintesi e apporti derivanti dalla ricerca	268
2. Apporti derivanti dalla ricerca	271

SIGLE E ABBREVIAZIONI	277
-----------------------	-----

Sommario

BIBLIOGRAFIA	279
1. Fonti	279
2. Strumenti	281
3. Commentari	281
4. Monografie	283
5. Articoli di riviste	293
6. Sitografia	298
Profilo dell'autore	301

PREFAZIONE

«Dal momento che molti hanno posto mano a comporre un racconto delle cose compiute tra noi... è parso bene anche a me di scrivere con ordine per te, o illustre Teofilo...» (Lc 1,1-4 *passim*). Inizia così il Vangelo secondo Luca, con il celeberrimo prologo. Sono passati ormai cento anni da quando H.J. Cadbury iniziava a paragonare il prologo di Luca e Atti a quello di altre opere storiche antiche; L. Alexander ha poi ampliato il raggio del confronto con scritti di medicina, filosofia, matematica, ingegneria, retorica, perfino mantica e scienze magiche, astrologia e interpretazione dei sogni. Uno dei guadagni (marginali) di questi studi è sapere che era consuetudine diffusa nei prologhi antichi riferirsi a quanti avevano già trattato il tema dicendo che sono molti. «Molti hanno posto mano», dice anche Luca. A volte il riferimento ai predecessori è critico, quasi dispregiativo: basti pensare al prologo che Giuseppe Flavio scrive per la sua Guerra giudaica; altre volte è elogiativo; a volte ancora è neutro, un'abitudine letteraria più che un vero punto di confronto. Il primo capitolo di questo lavoro di Giovanni Gaviraghi ci conferma sul fatto che, se volesse scrivere un prologo con stile antico, non sarebbe un modo di dire ma una realtà ben chiara: molti hanno già posto mano a comporre una riflessione sul tema ricchezza e povertà in Luca-Atti. Lo *status quaestionis* è disarmante per quanto ricco. Del resto, per Luca succede spesso così; e il tema scelto da Gaviraghi per la sua ricerca è uno dei più ampiamente studiati.

A che pro tornare ancora a scrivere su un tema già così spesso affrontato? Un po' dipende da noi; come sempre, la ricerca avanza anche perché cambiano le persone che la fanno, cambiano i contesti e i metodi di lettura. È chiaro, per esempio, che «il dibattito sul tema povertà e ricchezza è molto attuale anche perché sono ancora presenti le disuguaglianze sociali nella società moderna»¹. Un po' dipende dallo stile di Luca, che spesso non è "definitivo"; «negli ultimi decenni l'interesse degli studiosi sul tema povertà-ricchezza è stato stimolato dalla centralità che ha nella teologia lucana e dalla presenza di diversità e inconsistenze degli insegnamenti all'interno del testo»². Difficile chiudere una partita quando l'evangelista apre un dialogo piuttosto che dare soluzioni. Tornando a noi, il contesto culturale in cui viviamo ci chiede di affrontare la tensione presente nell'opera lucana (Vangelo e Atti) senza scioglierla, di gestire le inconsistenze (apparenti o reali) chiedendoci quale sia il loro significato, cosa l'evangelista voglia comunicare con un tale modo di affrontare la questione. Questa è la prospettiva da cui si pone Giovanni Gaviraghi nel suo lavoro, per il quale utilizza una metodologia narrativo-pragmatica, «che considera l'opera lucana da un punto di vista sincronico e si preoccupa di rilevare l'impatto che opera il testo sul lettore»³. È una scelta di metodo coerente tanto con il testo che è oggetto di studio quanto con il contesto culturale in cui viviamo. Dunque un pregio. Certo, il limite è che proprio perché rispetta testo e contesto, anche questo lavoro non arriverà a proporre la soluzione definitiva alla questione; l'importante è che porti un punto di vista nuovo.

Eccoci dunque a quella che è la nota più fresca del lavoro. Anche se oggi non tutti sono d'accordo, che Luca sia l'autore sia del Vangelo che degli Atti degli Apostoli non è una novità; lo diceva già Ireneo di Lione. Ma la cosa più interessante è notare come alcune tematiche attraversano entrambi gli scritti, modificandosi. Non vorrei qui fare una sintesi del lavoro, per non togliere il gusto di leggerlo; ma sarà interessante

¹ *Infra*, 15.

² *Infra*, 25.

³ *Infra*, 22.

riprendere in mano alcuni testi di Luca per accorgersi che non è la ricchezza in sé a essere criticata, quanto l'uso che se ne fa. Che ovvietà! Eppure l'evangelista ha ritenuto importante ricordarlo a Teofilo; è una delle cose su cui era già stato istruito (cf. ancora il prologo: Lc 1,4), ciononostante Luca ci vuol ritornare. Perché usare le ricchezze pensando solo a sé oppure avendo come orizzonte Dio e gli altri non è una questione di economia, ma di cuore, cioè di come decido di orientare tutta intera la mia vita. Questo vale per il singolo ma ancora di più per la comunità: ecco il libro degli Atti, in cui la riflessione si sposta con decisione (anche se non in modo assolutizzante) sulla dimensione comunitaria. Aveva già intuito molto acutamente J. Dupont che l'ideale degli Atti non è quello romantico dell'amicizia, né quello esclusivo della perfezione, ma «quello di una carità che non può accettare che dei fratelli siano nel bisogno. Si abbandonano i propri beni non per desiderio di essere poveri, ma perché non vi siano più poveri fra i fratelli». Ecco, una comunità che ha questo ideale nel cuore, che orienta così le proprie scelte, è strumento efficace di annuncio/testimonianza del Cristo risorto. Su questo il libro degli Atti non ha dubbi. Ma il percorso propostoci da Gaviraghi non è ancora concluso, perché l'abilità (tipica della scelta "pratica" della Facoltà Teologica del Triveneto) è quella di giungere alla pastorale. L'ultimo capitolo prende le mosse dalla Chiesa di Gerusalemme, confrontata con il contesto socio-culturale dell'epoca, per poi mostrare l'attualità di quel modello di Chiesa per l'oggi, dal Concilio Vaticano II a papa Francesco.

«Ebbene, io vi dico: fatevi degli amici con la ricchezza disonesta, perché, quando questa verrà a mancare, essi vi accolgano nelle dimore eterne» (Lc 16,9). È così che Luca conclude la parabola dell'amministratore scaltro. All'inizio di questo lavoro di ricerca, come dichiarato, sta anche una domanda personale: «Se l'obiettivo di Luca, riprendendo l'universalismo del Deutero Isaia, è quello di rompere il muro esistente tra gli ebrei e i gentili (cf. Is 52,10), ci si domanda se il "tutti" non possa essere declinato a livello sociale e comprendere quelli che vengono

definiti “i ricchi” e “i poveri” dal terzo evangelista»⁴. Qual è dunque la strategia che Luca suggerisce ai ricchi perché si possano salvare? La domanda ci interessa, perché tutti noi che leggiamo questo lavoro siamo indubbiamente ricchi, se ci confrontiamo con gran parte degli abitanti di questo pianeta. Il messaggio del Vangelo è che ci si salva se la ricchezza è condivisa, se il cuore è orientato a Dio e ai fratelli; gli Atti aggiungono un aspetto molto moderno: la dimensione comunitaria. Qualche anno fa ho avuto occasione di seguire come secondo relatore una tesi di Licenza all’Issr di Padova; la studentessa, dopo aver approfondito la famosa parabola del padre misericordioso (Lc 15,11-32), ne aveva mostrato la ricezione in diverse epoche storiche a partire dai capolavori dell’arte. Ci sono stati periodi in cui venivano messe in luce le disavventure del figlio minore, cacciato dalle prostitute che non riusciva più a pagare (libera interpretazione, fondata sulla necessità di predicare una certa morale); altri in cui ci si concentrava sulla sua “nostalgia di casa”; altri ancora in cui il centro dei dipinti era rappresentato dal padre (chi di noi non ha in mente Rembrandt?); il lavoro si concludeva con Marc Chagall, che attorno all’abbraccio tra il padre e il figlio riproduce la festa di tutta la comunità: con le case sullo sfondo, come in un abbraccio più grande i due sono circondati da uomini e donne, anziani e bambini, perfino animali.

Giovanni Gaviraghi nel suo percorso di studio è partito con una domanda personale ed è arrivato a una risposta comunitaria; è il bello della ricerca, tornare più ricchi di quanto si poteva immaginare all’inizio. Ma chi approfondisce Luca questo se lo deve aspettare!

Carlo Broccardo
Facoltà Teologica del Triveneto, Padova

⁴ *Infra*, 16.

INTRODUZIONE

Il dibattito sul tema povertà e ricchezza è molto attuale anche perché sono ancora presenti le disuguaglianze sociali nella società moderna. Fin dalle origini la Chiesa ha cercato di sostenere i più poveri con iniziative caritatevoli da un lato e di convincere i ricchi a condividere i propri beni con i bisognosi dall'altro. La teologia, d'altro canto, ha accompagnato l'intervento materiale con riflessioni approfondite sugli insegnamenti provenienti dalla Scrittura per identificare nuove prospettive di intervento integrando gli aspetti materiali con quelli spirituali. La ricerca teologica su povertà-ricchezza è esplosa negli ultimi trenta anni del secolo scorso sulla scorta della consapevolezza del crescente divario fra i ricchi e poveri e sulla spinta riformatrice innescata dal Concilio Vaticano II e portata avanti dai movimenti ecclesiali di base, come quello della teologia della liberazione¹.

1. Alcune precisazioni preliminari

La presente ricerca si propone di approfondire il tema ricchezza-povertà non dal punto di vista sociale o politico ma in connessione con la salvezza, utilizzando come fonte biblica il Vangelo secondo Luca e gli Atti degli Apostoli. Perché riproporre questa indagine quando la letteratura sull'argomento è già vastissima, come dimostra l'analisi delle pubblicazioni riportata nel Capitolo 1? E soprattutto perché la fonte

¹ Cf. H. KVALBEIN, *Jesus and the Poor: Two Texts and a tentative Conclusion*, in *Themelios* 12 (3/1987) 80-87, 80.

scritturistica scelta si limita a considerare solo l'opera lucana fra tutti i testi del Nuovo Testamento?

La risposta alla prima domanda sta nella constatazione che la maggior parte delle ricerche pubblicate analizza solo alcuni aspetti della tematica ricchezza-povertà, limitandosi, ad esempio, alla analisi delle condizioni socioeconomiche della società del primo/secondo secolo d.C. Nella presente ricerca viene riproposta una nuova analisi della nostra tematica che si prefigge di correlare gli aspetti materiali con quelli salvifici dei singoli credenti e delle prime comunità cristiane.

Inoltre, il paragone fra la Chiesa di Gerusalemme descritta negli Atti degli Apostoli e la Chiesa attuale permetterà di valutare le somiglianze e le differenze esistenti fra di loro; da questo confronto potrebbero emergere eventuali nuovi suggerimenti che potranno contribuire a rifocalizzare la comunità ecclesiale sul rapporto fra ricchezza-povertà e salvezza.

La scelta dell'opera del terzo evangelista come fonte biblica è, a sua volta, figlia delle seguenti due considerazioni. Anzitutto il tema "salvezza" si ricollega alla mia tesi di Licenza (indirizzo biblico)² nella quale viene presentata la prospettiva salvifica universale prospettata nel cantico di Simeone (cf. Lc 2,29-32). Infatti, la salvezza che era appannaggio esclusivo degli Israeliti nell'Antico Testamento, nel quale sono descritti i numerosi interventi di Dio a vantaggio del popolo ebraico³, viene «preparata davanti a tutti i popoli» (Lc 2,31), cioè viene resa disponibile a tutti, ebrei e gentili senza distinzione. Se l'obiettivo di Luca, riprendendo l'universalismo del Deutero Isaia, è quello di rompere il muro esistente tra gli ebrei e i gentili (cf. Is 52,10), ci si domanda se il "tutti" non possa essere declinato a livello sociale e comprendere quelli che vengono definiti "i ricchi" e "i poveri" dal terzo evangelista come verrà spiegato in seguito.

² G. GAVIRAGHI, *Luce delle genti e gloria del tuo popolo (Lc 2,32). L'apertura universale della salvezza nell'opera lucana*, tesi di licenza, Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, a.a. 2021-2022.

³ Un tipico intervento di Dio lo troviamo nella liberazione dall'Egitto e il passaggio del Mar Rosso (cf. Es 14-15).

Di conseguenza entrambe queste due categorie sociali dovrebbero avere le stesse opportunità di salvezza. Ma allora perché Luca sembra escludere i ricchi dal raggiungere la salvezza mentre per i poveri tale traguardo appare una prospettiva acquisita? Nella ricerca si esplorerà se esiste veramente questa sostanziale differenza o è solo un *escamotage* letterario per proporre percorsi salvifici differenti a due categorie di persone di estrazione sociale diversa.

La scelta di Luca, poi, si basa sulla constatazione che egli è tra gli evangelisti quello che tratta con maggior insistenza i problemi legati alla povertà come condizione ideale per entrare nel Regno di Dio, mentre la ricchezza rappresenta per lui un ostacolo formidabile sulla strada della salvezza. Nella ricerca verranno anche approfondite alcune posizioni molto nette del terzo evangelista quali: il grande e ingiusto divario tra poveri e ricchi che giustificerebbe la preferenza salvifica di Gesù, lui stesso povero per scelta, per i poveri mentre ai ricchi egoisti sembra essere sbarrata la salvezza. Da qui sorge la domanda: è il solo possesso dei beni materiali o invece il loro uso distorto che viene condannato da Gesù?

Un altro quesito riguarda il ruolo che le ricchezze giocano nella costituzione della Chiesa primitiva. Per quale motivo nella descrizione dei pilastri fondanti la comunità gerosolomitana Luca inserisce il buon uso dei beni, cioè la condivisione con i poveri?

In molti testi lucani viene chiaramente sottolineata la preferenza di Gesù per i poveri; fin dall'annuncio programmatico di Gesù nella sinagoga di Nazaret, nel quale egli si presenta come un profeta guidato dallo Spirito del Signore (cf. Lc 4,18), i poveri sono indicati come i destinatari del lieto annuncio di salvezza.

Gesù riceve nel battesimo lo Spirito (cf. Lc 3,22) che lo rende continuatore dei profeti dell'AT come mostra il riferimento a Elia ed Eliseo citati dopo la lettura del passo programmatico (cf. Lc 4,25-27). Dei due profeti vengono riportati episodi in cui essi aiutano due persone fragili e povere: Elia sostiene la vedova di Naim, povera e vittima della carestia, col prodigio della moltiplicazione della farina e dell'olio che le permettono di sopravvivere fino al termine della carestia (cf. 1Re 17,1-16); Eliseo guarisce dalla lebbra Naaman il Siro (2Re 5,1-14). La vedova povera e il

malato Naaman costituiscono il prototipo di coloro che saranno oggetto dell'attività del Nazareno, cioè i poveri e gli ammalati che saranno gli obiettivi primari della missione salvifica di Gesù. Da sottolineare che i due beneficiati non appartengono al popolo ebraico e ciò conferma l'apertura universale della salvezza portata da Gesù. I poveri, poi, sono oggetto di beatitudini: essi sono beati perché la povertà li rende candidati a entrare nel Regno di Dio; se ora hanno fame, nel Regno di Dio essi saranno saziati (cf. Lc 6,20-21). Vi è quindi nel Terzo Vangelo una chiara preferenza per i poveri e i fragili che sono salvati in virtù della loro condizione svantaggiata: «di essi, infatti, è il Regno dei cieli» (Lc 6,20).

Abbiamo accennato alla presenza massiccia dei poveri in Luca. Ma chi sono i poveri? Nell'AT sono una categoria di persone comprendente coloro che si trovano ai margini della società, poveri economici, persone bisognose come vedove, orfani e stranieri che vivono di stenti e di elemosina. Essi sono spesso vittima di soprusi anche se i loro diritti sono tutelati dalla Legge: nel codice dell'alleanza è proibito calpestare il diritto dei poveri (cf. Es 23,6) così come è tutelato il povero salariato (cf. Dt 24,14). Il condono dei debiti previsto nell'anno sabbatico ha l'obiettivo di eliminare la povertà in mezzo a Israele (cf. Dt 15,4.7.11).

Nel Terzo Vangelo i poveri costituiscono le classi svantaggiate e degradate: gli affamati, gli afflitti, chi vive nel bisogno a causa della perdita del lavoro o delle proprietà, i ciechi e gli storpi e coloro che vivono lungo le strade mendicando.

E i ricchi? Nell'AT la ricchezza è concepita secondo tre direzioni. La prima indica che essa è sinonimo di abbondanza e di prosperità ed è un dono di Dio (cf. Gen 13,2-6; 26,12-14, Sal 1,3; 78,24-25; Dt 28). La ricchezza fa parte della prospettiva dell'alleanza e la vita prospera deriva dalla fedeltà a Dio e alla sua Legge.

La seconda è di origine profetica e rappresenta il ricco come pingue e opulento che sfrutta il povero che viene invece descritto come magro e sofferente. La ricchezza è quindi considerata ingiusta perché prodotta dalla rapina sul povero.

L'ultima deriva dalla tradizione sapienziale che mette in guardia contro la ricchezza ingiusta, cioè ottenuta iniquamente e sottolinea che

la vera ricchezza è altro, per esempio godere di buona salute (cf. Sir 30,14-16).

Nel NT i ricchi sono i possidenti spesso presi di mira da Gesù in quanto vivono in modo egoistico i loro beni senza dividerli con i poveri. In particolare Luca, come abbiamo già notato, è molto severo con i ricchi, forse perché nella sua comunità di riferimento esistevano marcate differenze tra una parte ricca e una più povera.

La conseguenza della valutazione negativa dei ricchi porterebbe alla loro esclusione dalla salvezza, semplicemente per il fatto di essere ricchi, come fa supporre la legge del ribaltamento, espressa nel testo del *Magnificat* (cf. Lc 1,53) ed esemplificata nella parabola del ricco e Lazzaro (cf. Lc 16,19-31). Tuttavia, come abbiamo già ricordato, la salvezza portata da Gesù è universale, disponibile per tutti gli uomini, per i poveri ma anche per i ricchi, quindi per tutti senza alcuna distinzione di appartenenza a diversi strati sociali e di provenienza etnica (cf. Lc 2,30). Da qui discende che la salvezza è offerta anche ai ricchi che per acquisirla devono soddisfare alcune condizioni specifiche che verranno illustrate nel corso della presente ricerca.

Infine, dobbiamo precisare cosa si intende per salvezza. Non c'è una definizione esplicita di salvezza nella Scrittura ma essa è presente in ogni sua pagina. Nell'AT la salvezza è legata all'intervento diretto di Dio nella storia del popolo ebraico. Paradigma di questi interventi è la liberazione dall'Egitto e il passaggio del mar Rosso (cf. Es 14-15): i discendenti di Abramo ridotti in schiavitù vengono salvati e condotti verso la libertà nella terra promessa. Salvezza è qui intesa come il passaggio dalla schiavitù alla libertà operata dal Signore come indica il canto di Miriam: «Il Signore è stato la mia salvezza» (Es 15,2). Nella storia successiva di Israele numerosi sono gli interventi salvifici di Dio: dal periodo dei Giudici in cui capi militari assicurano la salvezza del popolo dalle invasioni e dalla sottomissione agli altri popoli fino alla monarchia nella quale i re sono gli strumenti salvifici guidati da Dio. In seguito i profeti ricordano continuamente che la salvezza proviene solo da Dio e non dagli idoli o da altri dei.

Nel NT il termine salvezza ricorre frequentemente per indicare la salvezza fisica (guarigioni dalle malattie) operata da Gesù e per mettere in luce l'azione redentrice perché «in nessun altro vi è salvezza» (At 4,12). Nell'opera lucana, poi, è Gesù il centro della storia della salvezza; sin dal Vangelo dell'infanzia Gesù è infatti chiamato "Salvatore" (cf. Lc 2,11) e compie l'annuncio profetico di Isaia di portare il lieto annuncio ai poveri (cf. Lc 4,18).

Per Luca assume una grande importanza l'oggi della salvezza (cf. Lc 2,11; 19,9-10; 23,43); la salvezza si realizza immediatamente nell'incontro con Gesù.

Possiamo quindi affermare che l'intera opera lucana, ha come tema centrale la salvezza universale: nessuno al di fuori di Gesù è in grado di portare la salvezza agli uomini.

Gli insegnamenti di Gesù descritti nel Terzo Vangelo sul rapporto tra il possesso dei beni e la salvezza diventano negli Atti uno dei pilastri costitutivi della prima comunità cristiana nella quale i beni sono in comunione e sono finalizzati a sostenere i più poveri (cf. At 2,44;4,34).

La ricerca si concluderà nel valutare se le problematiche relative a povertà-ricchezza-salvezza sono ancora attuali nella Chiesa e in che modo sono oggi affrontate rispetto a quanto è descritto nell'opera lucana.

2. Obiettivi della ricerca

La tesi si prefigge, in primo luogo, di approfondire le modalità con le quali il ricco può raggiungere la salvezza, rappresentata dall'accettazione delle regole vigenti nel Regno di Dio nel quale lo stile di vita di riferimento è rappresentato da quello povero e umile scelto da Gesù.

I beni materiali giocano un ruolo importante nella formazione della prima comunità cristiana e il secondo obiettivo della ricerca riguarda, appunto, l'applicazione pratica nella Chiesa primitiva degli insegnamenti sul rapporto con i beni materiali dettati da Gesù. Il modello di Chiesa che emerge dagli Atti è proposto da Luca come la stella polare che deve guidare tutte le comunità cristiane, comprese quelle attuali.

3. Composizione della ricerca

La ricerca si compone di cinque capitoli, più l'introduzione e la conclusione.

Nel primo capitolo viene riportato l'analisi della letteratura sulla tematica ricchezza-povertà-salvezza nell'opera lucana pubblicata negli ultimi decenni. La bibliografia è molto vasta, in quanto vengono analizzati diversi aspetti del rapporto ricchezza-povertà, quali quelli individuali, sociali, economici e politici, che emergono dall'opera lucana in rapporto al contesto della società greco-romana e giudaica del primo secolo.

Tali studi rivestono grande importanza perché permettono di identificare similitudini e diversità tra la cultura e i valori del mondo esterno e quelli descritti nell'opera lucana. Nel presente lavoro viene scelto di seguire la pista teologica, lasciando sullo sfondo le prospettive sociologiche e in particolare vengono prese in considerazione le pubblicazioni che trattano l'impatto che ricchezza e povertà hanno sulla salvezza dei singoli e sulla costituzione della comunità primitiva.

Nel secondo capitolo viene presentato l'insegnamento di Gesù circa il rapporto distorto che il ricco ha con i beni. Dapprima viene analizzata la cupidigia per i beni materiali, caratteristica che è sovente presente nel comportamento del ricco. Essa porta il ricco ad accumulare sempre di più averi e poi ad autoconvincersi erroneamente che a una maggiore ricchezza corrisponda una vita agiata e duratura, come è presentato nella parabola del ricco stolto (cf. Lc 12,13-21).

In seguito, viene illustrata un'altra caratteristica del ricco egoista, cioè quella di ostentare una vita lussuosa e contemporaneamente una totale indifferenza verso la povertà e in particolare di non accorgersi del povero anche se vive accanto a lui, come avviene nella parabola del ricco e Lazzaro (cf. Lc 16,19-31).

Il terzo capitolo presenta le opportunità di salvezza offerte al ricco a fronte di alcune sue azioni qualificanti, come progettare correttamente il proprio futuro o impostare rapporti corretti con il prossimo bisognoso. Nel primo caso il vero discepolo è chiamato a investire astutamente le sue risorse, come l'amministratore scaltro, per assicurarsi la possibilità di

entrare nelle dimore eterne (cf. Lc 16,1-9), mentre il racconto di Zaccheo analizza la scelta coraggiosa di condivisione del pubblicano di fronte a Gesù (cf. Lc 19,1-10).

Nel quarto capitolo vengono discusse le modalità con le quali gli insegnamenti di Gesù sulla condivisione della ricchezza con i poveri possono essere realizzati nella comunità cristiana primitiva (cf. At 2,42-47; 4,32-35). Luca descrive le caratteristiche della comunità primitiva, fra le quali spicca l'innovativo utilizzo comunitario dei beni in favore dei poveri e dei bisognosi. Emerge dagli Atti un nuovo modello comunitario di Chiesa.

Nel quinto capitolo viene sottolineato il valore dell'elemosina nella pratica ecclesiale. Viene poi analizzata la marcata differenza tra la beneficenza dei primi cristiani e le pratiche benefiche che erano praticate nella società greco-romana e giudaica. Quindi viene confrontata la situazione del rapporto ricchezza-povertà nella Chiesa contemporanea prendendo come riferimento ciò che emerge dagli Atti. Viene poi riportata l'analisi della situazione ricchezza-povertà nella Chiesa degli ultimi decenni a partire dal Concilio Vaticano II fino a comprendere il magistero di papa Francesco espresso soprattutto, ma non solo, nella esortazione apostolica *Evangelii gaudium* e nella lettera enciclica *Fratelli tutti*.

Il capitolo si chiude con la riflessione sul concetto di povertà della Chiesa scaturita dal Concilio Vaticano II (cf. *Lumen gentium* 8c) che ha generato ulteriori iniziative postconciliari e tracciato un percorso ecclesiologicalo-pastorale culminate con il magistero di papa Francesco nel quale il povero assume un nuovo e pregnante significato teologico.

4. Metodologia

Fra tutti i metodi interpretativi oggi disponibili, nella ricerca viene adottato il metodo narrativo-pragmatico che considera l'opera luca da un punto di vista sincronico e si preoccupa di rilevare l'impatto che opera il testo sul lettore. Quindi si utilizza tutta la strumentazione

(disposizione e delimitazione delle pericopi, profilo dei personaggi, sviluppo della trama) che il metodo narrativo mette a disposizione. Inoltre, viene riportata l'esegesi approfondita delle pericopi scelte perché ritenute fondamentali per sostenere il percorso per raggiungere gli obiettivi proposti.

Infine, la situazione della tematica ricchezza-povertà nella Chiesa attuale è discussa alla luce della costituzione apostolica *Lumen gentium* e della esortazione apostolica *Evangelii gaudium*.

5. Innovatività

Malgrado la elevata quantità di studi pubblicati sulla tematica ricchezza-povertà a noi pare che ci sia ancora la necessità di ulteriori indagini volte ad approfondire gli obiettivi teologici che Luca lega alla tematica sotto indagine. Una di queste, ci sembra, sia quella di correlare più strettamente il rapporto tra la ricchezza e il percorso per raggiungere la salvezza a livello individuale ed evidenziare il ruolo che la corretta gestione dei beni gioca nella costruzione della prima comunità cristiana, che costituisce il modello a cui si è ispirata e si ispira la Chiesa.

A nostro parere lasciando sullo sfondo il tema della salvezza del povero, ampiamente studiato da molte angolazioni, riteniamo che la scelta di concentrarsi sulle problematiche teologico-salvifiche relative al ricco abbia ancora spazi di novità.

Anzitutto la continuità narrativa tra il ruolo della ricchezza nel percorso salvifico, descritto nel Terzo Vangelo, e quello sulla dinamica comunitaria riportata negli Atti, definisce un percorso teologico preciso e ancora poco rappresentato in modo chiaro e strutturato nelle pubblicazioni sopra citate. In secondo luogo, gli insegnamenti di Gesù sulla ricchezza e sulla prassi della condivisione dei beni sono straordinariamente attuali come è testimoniato dai documenti scaturiti dal Concilio Vaticano II (cf. *Lumen gentium* 8c) e dai recenti e ripetuti interventi del magistero (cf. *Evangelii gaudium*). I risultati teologici a cui aspira la ricerca potranno fornire un contributo allo sviluppo della

Chiesa contemporanea che tenda da un lato a promuovere "l'opzione per i poveri" come forma di esercizio di carità cristiana e di vita ecclesiale nel mondo (cf. EG 198) e nello stesso tempo a far realizzare, o quantomeno, ad avvicinare la realtà ecclesiale attuale al modello ideale illustrato negli Atti.

RICCHEZZA E POVERTÀ: ORIENTAMENTI DELLA RICERCA

Negli ultimi decenni l'interesse degli studiosi sul tema povertà-ricchezza è stato stimolato dalla centralità che ha nella teologia lucana e dalla presenza di diversità e inconsistenze degli insegnamenti all'interno del testo. Come rileva giustamente John Donahue, le interpretazioni sulla ricchezza-povertà in Luca-Atti sono molteplici e vanno dalla rinuncia totale dei beni, alla comunione degli stessi e all'elemosina¹. Alcuni approcci hanno cercato di eliminare le presunte inconsistenze del testo², mentre altri hanno sottolineato gli aspetti storici e socioeconomici e altri ancora hanno ritenuto più importante mettere in evidenza gli aspetti letterari e redazionali. Quelli interessati al contesto vitale in cui è stata scritta l'opera (*Sitz im Leben*) hanno descritto i testi relativi alla ricchezza-povertà in Lc-At a partire dalla situazione sociale ed economica del periodo. Infine, alcuni autori per meglio interpretare le pericopi sulla ricchezza-povertà lucane, le hanno analizzate sulla base della tradizione ebraica o greco-romana.

Di fronte a questa complessità e alla difficoltà di definire una classificazione che raccolga tutte le sfaccettature, abbiamo scelto di seguire

¹ Cf. J. DONAHUE, *Two Decades of Research in Luke-Acts*, in D.A. KNIGHT-P.J. PARIS (eds.), *Justice and the Holy*, Scholars Press, Atlanta (GA) 1989, 129-144.

² Cf. T.E. PHILLIPS, *Reading Issues of Wealth and Poverty in Luke-Acts* (SBEC 48), Edwin Mellen Press, Lewiston (NY) 2001, 10.

quella riportata da Pedro Cabello Morales³ che ci è sembrata la più completa e condivisibile. Essa suddivide gli approcci in cinque gruppi, a cui abbiamo aggiunto un sesto non menzionato da Pedro Cabello Morales e cioè l'approccio dialogico⁴.

Vengono, poi, riportati i riferimenti bibliografici più rilevanti sul ruolo del binomio povertà-ricchezza nella prima comunità cristiana mentre quelli che si riferiscono alle riflessioni della Chiesa a partire dal Concilio Vaticano II fino ai nostri giorni sono citati nel capitolo 5.

1. Prospettiva teologico-religiosa della tematica ricchezza e povertà

Un primo gruppo di autori segue la prospettiva religiosa e ritiene che Luca non tenga conto, in prima istanza, dei problemi economico-sociali ma sia interessato a utilizzare le problematiche relative alla povertà-ricchezza a fini religiosi e spirituali. Gli autori che seguono questo filone di ricerca ritengono che i dati socioeconomici siano strumentali per spiegare la fondatezza degli insegnamenti proposti da Gesù. Essi pur adottando il metodo storico-critico basano la loro analisi sulla semantica dei termini "povero" e "ricco" utilizzando definizioni che emergono dall'AT o dalla cultura ebraica coeva alla prima Chiesa. Per loro la povertà o, meglio, il distacco dai beni materiali, significa avere fiducia totale in Dio, mentre la ricchezza assume le connotazioni di autosufficienza idolatrica⁵.

ROBERT KOCH (1957) ritiene che Gesù abbia una concezione religiosa piuttosto che economica della ricchezza⁶. La ricchezza se usata in modo

³ Cf. P. CABELLO MORALES, *Tened cuidado y guardaos de toda codicia. Hacia una interpretación conciliadora del tema riqueza-pobreza en Lc-Hch a partir del análisis socio-retórica de Lc 12,13-34* (ABE 52), Editorial Verbo Divino, Estella 2011, 23-35.

⁴ Cf. R. NADELLA, *Dialogue not Dogma: Many Voices in the Gospel of Luke* (LNTS 431), T&T Clark, London 2011.

⁵ Cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 24.

⁶ R. KOCH, *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium*, in *Biblica* 38 (2/1957) 151-169.

scorretto diventa l'idolo del possessore che isola l'uomo da Dio e rescinde i legami coi fratelli. La povertà, invece, costituisce la piattaforma concreta su cui costruire il rapporto con Dio, come la presenza anti-co-testamentaria degli *ānawîm*⁷ testimonia: i poveri sono più aperti dei ricchi al rapporto con Dio.

Anche FRANCISCO M.L. MELÚS (1963)⁸ propone una visione religiosa della ricchezza in Lc-At. La sua interpretazione si basa sull'ipotesi che il Vangelo secondo Luca riprende la definizione di povero che emerge dalla Scrittura intertestamentaria, in modo particolare dai testi apocrifi giudaici e dalla letteratura proveniente da Qumran. Questo autore ritiene che la povertà materiale sia una spinta decisiva verso un'autentica povertà spirituale e una caparra per entrare nel Regno di Dio mentre la ricchezza che in sé non è un male, lo diventa quando viene mal usata trasformandosi in uno strumento di malvagità.

La posizione di MARTIN HENGEL (1973)⁹ è molto simile alla precedente in quanto la visione della ricchezza per Gesù è pienamente teologica e non sociale. Una caratteristica fondamentale del Regno predicato da Gesù è l'amore concreto verso il prossimo che richiede l'aiuto al bisogno; la ricchezza non condivisa diventa un ostacolo alla realizzazione del Regno. Luca presenta molte situazioni negative in cui il ricco si chiude al prossimo senza peraltro ritenerle stimolo di una protesta sociale.

JOSEF ERNST (1977)¹⁰ è ancora più radicale: egli ritiene che il Vangelo si riferisca solo all'annuncio della venuta del Regno e che quindi in Luca non vi siano accenni a una questione sociale. Il Vangelo, infatti, ha come

⁷ Il termine *ānawîm* non indica solo i poveri ma anche coloro – malati, deboli, vedove – che non potendo contare sulle proprie forze fanno completo affidamento su Dio. Cf. R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, Doubleday, New York (NY) 1993, 350-351.

⁸ F.M. LÓPEZ MELÚS, *Pobreza y riqueza en los Evangelios. San Lucas, el Evangelista de la pobreza*, Studium, Madrid 1963.

⁹ M. HENGEL, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche: Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*, Calwer Verlag, Stuttgart 1973.

¹⁰ J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas-kein soziales Evangelium*, in *Theologie und Glaube* 67 (1977) 415-421.

messaggio centrale l'amore di Dio per l'uomo e la prospettiva di salvezza attraverso il Figlio.

HOWARD MARSHALL (1979)¹¹ propone una interpretazione religiosa meno estrema in quanto anche l'aspetto materiale rientrerebbe nella definizione di povero e ricco oltre a quello religioso.

Un altro sostenitore dell'interpretazione religiosa è il tedesco EDUARD LOHSE (1981)¹² che infatti contesta l'interpretazione secondo la quale Gesù sarebbe il liberatore materiale, tipica della teologia della liberazione. Gesù non ha predicato teorie politiche né ha fondato movimenti rivoluzionari. Egli ha sì preferito i poveri ai ricchi e, tuttavia, i poveri non erano caratterizzati solo da povertà materiale ma erano coloro che, in linea con la concezione di povertà derivante dall'AT, si consideravano umili e deponevano le loro speranze in Dio. L'autosufficienza verso Dio era, invece, la condizione dei ricchi tanto che anche coloro che, pur essendo poveri, non confidavano in Dio, erano equiparati ai ricchi. In ogni caso la raccomandazione emergente dall'opera dell'autore tedesco è quella di un corretto uso del danaro, di dare aiuto materiale a coloro che ne hanno bisogno.

Per ROLAND DEINES (2014)¹³ il conflitto tra Dio e l'idolo della ricchezza (Mammona) ha una dimensione sia etica che soteriologica; in particolare tale conflitto si riferisce a chi risulta essere il padrone a cui si deve obbedienza durante la vita. L'etica è dettata dalla scelta fra Dio e Mammona, un'alternativa tra due leader che richiede all'uomo decisione e successivamente devozione e fedeltà a chi è stato scelto; la salvezza si realizzerà solo nel giorno del giudizio e solo per coloro che hanno scelto Dio.

¹¹ I.H. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian*, Paternoster Press, Exeter 1988³, 141-144.

¹² E. LOHSE, *Das Evangelium für die Armen*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 72 (1-2/1981) 51-64.

¹³ R. DEINES, *God or Mammon: The Danger of Wealth in Jesus Tradition and in the Epistle of James*, in M. KONRADT-E. SCHLÄPFER (Hrsg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament* (WUNT 322), Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 327-385.

MIJA WI (2019)¹⁴ ritiene che Luca comunichi il messaggio di salvezza attraverso una terminologia socioeconomica. In particolare, come vengono usati i beni materiali determina il destino dell'uomo ricco. Le problematiche legate al tema ricchezza-povertà fanno parte della strategia lucana per raggiungere la salvezza¹⁵. Dopo aver passato in rassegna le condizioni economiche del mondo greco-romano del primo secolo, l'autore esamina la salvezza in Luca, imperniata sulla divina misericordia, sotto quattro aspetti: rilascio (*release*), capovolgimento (*reversal*), pentimento (*repentance*) e ripristino (*restoration*)¹⁶. Il messaggio circa la salvezza in Luca, incorporato negli aspetti socioeconomici, poggia su tre assunti: anzitutto sulla misericordia divina che elimina l'ingiustizia del mondo. Secondariamente sulla risposta dell'uomo alla misericordia divina e sulla ricompensa per coloro che mettono in pratica la misericordia. Infine, la salvezza del ricco è possibile solo nell'ambito del rapporto corretto con il povero¹⁷.

Complessivamente l'indirizzo religioso sottolinea l'importanza della salvezza dell'uomo poiché ciò che Luca promuove è un messaggio religioso e salvifico che comprende una connotazione sociale senza includere un messaggio politico-rivoluzionario. Tuttavia, questa tendenza portata agli estremi avrebbe il risultato di eliminare gli aspetti materiali e sociali dal messaggio evangelico e cadere in un «riduzionismo teologico spirituale»¹⁸ che è estraneo all'opera lucana.

¹⁴ M. WI, *The Path to Salvation in Luke's Gospel: What must we do?* (LNTS 621), T&T Clark, London 2019.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 1.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 174.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 175.

¹⁸ CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 27.

2. Prospettiva basata sul contesto socioeconomico e culturale

L'approccio sincronico alla Scrittura che verrà seguito in questa ricerca implica la necessità di considerare l'opera lucana nella sua stesura finale, tralasciando quindi come il testo si sia andato formando nelle sue varie fasi (approccio redazionale). Un formidabile ostacolo all'implementazione di questo approccio è costituito dalla diversità di vedute degli studiosi sulle apparenti contraddizioni presenti nel Terzo Vangelo: ad esempio a volte Gesù richiede la rinuncia totale dei beni (cf. Lc 18,22), altre volte sembra accontentarsi di una rinuncia parziale (cf. Lc 19,8).

Un primo sottogruppo di autori, riportato nel sottoparagrafo 1.2.1, cerca di superare tali difficoltà rifacendosi al concetto di *Sitz im Leben* (contesto vitale), cioè all'ambiente storico-culturale disomogeneo in cui è stata composta l'opera lucana. Altri studiosi, invece, pur tenendo conto del contesto vitale, hanno cercato di spiegare le incongruenze del testo sopra citate utilizzando alcune metodologie derivanti dalle scienze sociali quali la sociologia e l'antropologia culturale. Naturalmente questo secondo approccio, descritto nel sottoparagrafo 1.2.2, tende a limitare se non a eliminare, l'importanza degli aspetti spirituali e teologici rispetto a quelli sociali e culturali.

2.1. Ricchezza e povertà nel *Sitz im Leben* di Lc-At

Il pioniere di questo approccio è senza dubbio HANS-JOACHIM DEGENHARDT (1965)¹⁹. L'autore tedesco respinge la tesi secondo la quale nell'opera lucana ci sarebbe un'esaltazione della povertà di tipo "ebionita", anche se non mancano in essi esempi di rinuncia radicale dei beni²⁰. Lo sforzo centrale del lavoro di Degenhardt è quello di armonizzare la richiesta di rinuncia dei beni con la generale accettazione della

¹⁹ H.-J. DEGENHARDT, *Lukas, Evangelist der Armen: Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften; eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Verlag Katholische Bibelwerk, Stuttgart 1965.

²⁰ Cf. *Ibid.*, 215.

proprietà nell'ambito della cristianità lucana. Egli segue il metodo critico della redazione secondo l'impostazione data da HANS CONZELMANN e dalla sua proposta della salvezza²¹ nel tempo della Chiesa. L'obiettivo di Luca è quello di interloquire con i componenti della comunità per la quale i testi sono stati scritti. In questa comunità Hans-Joachim Degenhardt distingue tre tipologie di componenti: i discepoli (μαθηταί), il popolo (λαός) e la moltitudine (ὄχλος). La radicale rinuncia ai beni è rivolta solo ai discepoli e anzi questa era la condizione necessaria per seguire Gesù. Dopo la morte del Nazareno, la sequela assume una forma meno radicale nella comunità postpasquale formata anche da credenti di provenienza pagana e di diversa estrazione sociale; si viene così a creare una etica a doppio strato. Nel primo livello rimane la necessità di rinuncia ai beni per i responsabili della comunità che devono dedicarsi completamente alla diffusione del Vangelo, mentre tutti gli altri sono esentati da questa richiesta²². Degenhardt riesce a giustificare la disomogeneità del comportamento da tenere davanti alla ricchezza sulla base della composizione della comunità lucana: da un lato i responsabili che si dedicano anima e corpo alla predicazione rinunciano ai beni e dall'altro una comunità ecclesiale costituita da Gentili della seconda o terza generazione, che praticano un'etica di amore cristiano molto simile all'ideale di amicizia greco-romana, ai quali non è richiesta nessuna rinuncia²³.

Anche SCHUYLER BROWN (1969)²⁴ si riferisce a due tipologie di destinatari in merito alla scelta da compiere di fronte alle ricchezze; la suddivisione viene fatta fra il tempo di Gesù e il successivo tempo della Chiesa. Se al tempo della vita terrena di Gesù era assolutamente prescritta la rinuncia dei beni per diventare suoi discepoli in quanto questi ultimi dovevano condividere la vita povera di Gesù, nel tempo della

²¹ H. CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, Fortress Press, Philadelphia (PA) 1982.

²² Cf. DEGENHARDT, *Lukas, Evangelist der Armen*, cit., 221-222.

²³ Cf. *Ibid.*, 222.

²⁴ S. BROWN, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnBib 36), Pontifical Biblical Institute, Roma 1969.

Chiesa la situazione concreta della comunità è mutata. Piuttosto che l'abbandono totale dei beni si richiede una nuova forma di distacco: l'aiuto ai bisognosi della comunità con i propri beni. Quindi la cessione dei beni prende la forma della condivisione senza peraltro arrivare all'impoverimento totale del donatore²⁵.

L'autore mantiene una visione negativa della ricchezza perché con essa l'uomo si lega al mondo e dimentica Dio e la possibilità della salvezza.

JACQUES DUPONT (1971)²⁶ nell'ambito dei suoi studi sulle Beatitudini di Luca considera il povero, oggetto di una Beatitudine (cf. Lc 6,20), come un povero vero e proprio, svantaggiato, senza sostegni che ha bisogno di aiuto materiale per sopravvivere in modo dignitoso, una persona concreta e non idealizzata. A lui è indirizzata la buona novella da parte di Dio tramite Gesù Cristo che è finalizzata a risolvere il suo stato di indigenza. Dupont ritiene che la comunità lucana sia formata essenzialmente da poveri, tanto da definire il Terzo Vangelo come il "Vangelo dei poveri" mentre i ricchi sono rappresentati dai capi di Israele che avendo declinato l'invito ad accettare il Vangelo rimangono estranei alla comunità cristiana. La richiesta radicale di abbandonare le ricchezze deriverebbe da circostanze particolari quando, ad esempio, la comunità entra in conflitto con le autorità ebraiche considerate rappresentante dei ricchi²⁷.

Anche WALTER SCHMITHALS (1974)²⁸ è convinto che la richiesta radicale di spossessarsi dei beni materiali non sia il frutto di un radicalismo ideologico né di un collettivismo comunista; essa è conseguenza della persecuzione contro la comunità, persecuzione che inizia con la confisca dei

²⁵ Il deporre tutti i beni ai piedi degli apostoli non implicherebbe un impoverimento totale; sarebbe, invece, una prova per verificare la sincerità della conversione. Cf. P. LIU, *Did the Lucan Jesus Desire Voluntary Poverty of his Followers?*, in *The Evangelical Quarterly* 64 (4/1992) 291-317.

²⁶ Cf. J. DUPONT, *Les pauvres et la pauvreté dans les Evangiles et les Actes*, in A. GEORGE (éd.), *La pauvreté évangélique* (LB 27), Les Édition du Cerf, Paris 1971, 37-62.

²⁷ Dello stesso avviso è A. CASALEGNO, *Pobreza e riqueza no evangelho de Lucas*, in *Perspectiva Teológica* 20 (50/1988) 24-25.

²⁸ W. SCHMITHALS, *Lukas – Evangelist der Armen*, in *Theologia Viatorum* 12 (1974) 153-167.

beni e che può proseguire fino alla condanna dell'esilio o di morte. In questi frangenti il possesso dei beni può costituire un'arma formidabile di pressione sul credente per abbandonare la fede. Per evitare questi pericoli è bene che il cristiano non abbia ricchezze e quindi non sia ricattabile: o rinunciare alla fede o alla ricchezza. La persecuzione spiega perché la rinuncia radicale è l'unica scelta, pena il rischio di perdere la fede per non rinunciare ai beni.

Si spiegano così gli insegnamenti apparentemente contraddittori circa la ricchezza che in tempi normali è tollerata quando viene posta al servizio degli altri²⁹.

La posizione sulla correlazione tra rinuncia radicale ai beni e situazioni di stress per la comunità è condivisa anche da ERIC FRANKLIN (1975)³⁰. L'insegnamento sulla rinuncia sembra essere una direttiva limitata al tempo in cui la comunità risulta essere in difficoltà e la fede in serio pericolo. La presenza di ricchi e poveri nella comunità lucana spiegherebbe anche la difformità degli insegnamenti in quanto alcuni sarebbero indirizzati ai ricchi e altri ai poveri ed entrambi collocati nella speranza escatologica permeante la teologia lucana. Sullo sfondo appare il collegamento con la definizione del povero nell'AT, equiparato al resto di Israele, proprietà particolare di Dio e docile ai suoi insegnamenti. La comunità cristiana è quindi l'Israele escatologico formato da giusti e pii per i quali la ricchezza rappresenta il rischio di rompere il loro legame salvifico con Dio.

Secondo FRIEDRICH WILHELM HORN (1983)³¹, la comunità cristiana di cui Luca è l'evangelista è composta da ricchi e poveri, i primi prevalenti sui

²⁹ Sullo stesso piano si collocano S.S. CUNNINGHAM, *Through Many Tribulations: The Theology of Persecution in Luke-Acts* (JSNT.S 142), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997 e BROWN, *Apostasy and Perseverance*, cit.

³⁰ E. FRANKLIN, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*, Westminster Press, Philadelphia PA 1975.

³¹ F.W. HORN, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas* (GTA 26), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983.

poveri³² e in forte conflitto tra di loro. Il radicalismo ebionita che originariamente permeava la comunità viene da Luca calibrato sulla base della maggior presenza di ricchi: occorre avere un atteggiamento di distacco verso i beni in modo che possa essere attuata la carità verso il povero attraverso l'elemosina, che diventa quindi la componente centrale dell'etica lucana, «l'etica dell'elemosina»³³.

JOHN KOENIG (1985)³⁴ propone una ulteriore spiegazione della diversità di insegnamenti circa la tematica povertà-ricchezza. Innanzitutto, dimostra che in Lc-At l'ospitalità è un tema molto presente e preminente fra gli altri³⁵. Ciò gli permette di affermare che Luca si rivolge a due diverse tipologie di audience: un primo tipo è costituito da missionari e profeti che hanno assunto uno stile di vita molto ascetico e che hanno seguito alla lettera la raccomandazione di Gesù di abbandonare beni, famiglia e casa per essere veri discepoli liberi di perseguire una vita itinerante e missionaria³⁶. Altri credenti seguono invece un vivere residenziale e hanno uno stile di vita meno ascetico, meno rigoroso circa i beni e conducono una vita normale, con famiglia e attività economiche proprie³⁷. John Koenig conferma quindi la presenza di due visioni non coincidenti sulla ricchezza-povertà in Lc-At; Luca indirizza le sue raccomandazioni ai residenti al fine di stimolarne la propensione all'aiuto dei poveri attraverso l'elemosina. Per i missionari Luca propone l'esempio di Paolo, l'instancabile apostolo che ha rinunciato a tutto, a beni e alla famiglia

³² Condivide questa affermazione R.J. KARRIS, *Poor and Rich: The Lukan Sitz im Leben*, in C.H. TALBERT (ed.), *Perspectives on Luke-Acts*, T&T Clark, Edinburgh 1978, 112-125. Anche per questo ultimo autore i ricchi provenienti dai gentili sono più numerosi dei poveri nella comunità lucana. Per poter dare un aiuto ai poveri essi sono sollecitati a compiere l'elemosina, una pratica che non era conosciuta dai gentili. Per questo l'autore ritiene che il Vangelo di Luca sia più rivolto ai ricchi che ai poveri e pertanto può essere chiamato il "Vangelo dei ricchi" e Luca "l'evangelista dei ricchi".

³³ CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 32.

³⁴ J. KOENIG, *New Testament Hospitality: Partnership with Strangers as Promise and Mission* (OBT 17), Wipf & Stock Publishers, Eugene OR 2001.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 86-91.

³⁶ Cf. *Ibid.*, 93-94.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 95-103.

come Gesù, per dedicarsi completamente alla predicazione del Vangelo. Rendendosi conto che questo modello non può essere applicato ai residenti, Luca suggerisce una sorta di partnership secondo la quale i residenti sono spronati a condividere i loro privilegi e responsabilità con quelli itineranti³⁸. Ciò comporta per i residenti il compito di accettare il ruolo dei ministri itineranti dando a quest'ultimi una adeguata ospitalità. Secondariamente devono sostenere le chiese domestiche offrendo a queste una sostanziosa compartecipazione ai loro beni, *in primis* cibo e sostegno logistico³⁹. In pratica le chiese domestiche sostenute dai credenti residenti hanno il doppio obiettivo di attrarre i non credenti attraverso l'offerta di cibo (banchetto) e di fungere da base per i missionari⁴⁰. Con questa proposta John Koenig propone una visione unitaria dell'insegnamento lucano sulla ricchezza: da un lato sostiene la scelta rinunciataria dei missionari itineranti e dall'altro giustifica la non rinuncia dei beni dei residenti che però hanno il compito di sostenere gli itineranti e contemporaneamente di consolidare l'offerta di fede ai non credenti attraverso la costituzione e il sostentamento delle chiese locali⁴¹.

HANS-JOSEF KLAUCK (1986)⁴² propone un interessante collegamento tra la povertà e la scelta del distacco dai beni con il celibato. La gradualità del rapporto coi beni, dal completo distacco al mantenimento corretto dei beni, corrisponderebbe alla gradualità dei legami affettivi legittimi, cioè il celibato e il matrimonio. Quindi non vi è obbligo alla rinuncia dei beni così come non vi è obbligo al celibato; il rapporto coi beni dipende dalla scelta del singolo e dal contesto in cui vive. Si richiede però ai ricchi di instaurare un rapporto corretto con la ricchezza e di aiutare i poveri all'interno della comunità.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 98-110.

³⁹ Cf. *Ibid.*, 103-111.

⁴⁰ Cf. KOENIG, *New Testament Hospitality*, cit., 119.

⁴¹ Cf. PHILLIPS, *Reading Issues*, cit., 34.

⁴² H.-J. KLAUCK, *Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas*, in *Claretianum* 26 (1986) 5-47.

JEAN-PIERRE GÉRARD (1995)⁴³ propone una interpretazione vicina a quella di John Koenig in quanto a composizione della comunità lucana: missionari itineranti poveri e residenti che possiedono beni. Tuttavia, tra questi due gruppi ci sarebbe una forte tensione; in particolare coloro che hanno rinunciato ai propri beni si sentirebbero i veri discepoli che interpretano in modo corretto l'insegnamento di Gesù sull'atteggiamento verso i beni e quindi ritengono di essere superiori ai ricchi che considerano come estranei alla comunità⁴⁴. Secondo l'autore francese il target comunicativo lucano sarebbero questi credenti radicali presenti nella comunità e il messaggio diretto a loro sarebbe quello di far capire che i ricchi possono salvarsi non privandosi dei beni materiali ma utilizzandoli in fraternità e giustizia per i poveri e i bisognosi⁴⁵.

Anche secondo CHRISTOFER M. HAYS (2010)⁴⁶ una caratteristica dell'etica in Luca è costituito dalla disomogeneità degli insegnamenti. L'autore suggerisce che un approccio corretto alla tematica ricchezza-povertà in Lc-At sia quello di correlare i seguenti quattro punti teologici: imitazione di Dio, speranza escatologica, il pericolo della ricchezza e l'obbedienza alla Legge. Egli ritiene che una lettura corretta porterebbe a una rinuncia della ricchezza da parte di tutti; la decisione di rinunciare da parte di un discepolo è una scelta personale basata sulla sua vocazione cristiana. La realizzazione dell'ideale di rinuncia totale è quella descritta negli Atti (cf. At 2,44-45).

Una interpretazione molto simile è presentata da JONAS SCHILKE (2013)⁴⁷. Secondo questo autore la povertà che intende Luca è una povertà reale che comprende tutti coloro che sono emarginati: poveri, ciechi, storpi, i quali hanno diritto a essere parte integrante della comunità. Luca

⁴³ J.-P. GÉRARD, *Les riches dans la communauté lucanienne*, in *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 71 (1995) 71-106.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 85.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 106.

⁴⁶ C.M. HAYS, *Luke's Wealth Ethics: A Study in their Coherence and Character* (WUNT.2 275), Mohr Siebeck, Tübingen 2010.

⁴⁷ J. SCHILKE, *Die Armutstheologie im Lukasevangelium: Sozialgeschichtliche Hintergründe*, GRIN Verlag, München 2013.

chiaramente apre il Regno di Dio ai poveri mentre sembra escludere i ricchi; ciò riflette la tensione esistente nella comunità tra i due gruppi. Ai discepoli, poi, Gesù richiede un'assoluta povertà, basti pensare al fatto che non viene concesso nemmeno un minimo equipaggiamento ai missionari (cf. Lc 9,3). La radicalità delle richieste non è giustificata da un ascetismo estremo lucano, ma piuttosto è un rivolgersi al povero per risolvere concretamente le difficoltà, così come richiesto da Gesù.

Anche per HELGA KRAMER (2015)⁴⁸ si riscontrano nel Terzo Vangelo e soprattutto nella sua fonte propria (*Sondergut*) un'evidente difformità circa il tema ricchezza-povertà. L'autrice ha condotto uno studio sulle questioni etiche confrontando le descrizioni del tema ricchezza-povertà in Marco, Q e *Sondergut*. L'interazione di queste tre fonti ha portato a evidenziare il comportamento che il cristiano deve avere nei confronti della ricchezza, cioè quello di seguire il distacco predicato da Gesù.

In conclusione, gli autori che hanno affrontato seguendo l'approccio del *Sitz im Leben* il tema ricchezza-povertà nell'opera lucana, hanno convenuto che effettivamente la disomogeneità degli insegnamenti riflette le criticità concrete presenti nella comunità lucana di riferimento. Il consenso, peraltro, si ferma qui e si frantuma al momento di prospettare soluzioni concrete per inquadrare tale disomogeneità. Si può quindi riassumere la posizione degli autori che abbiamo riportato nel paragrafo in tre categorie: la prima comprende quelli che giustificano la disomogeneità come derivante dalla presenza di diverse stratificazioni sociali nella comunità lucana (Degenhardt, Koenig, Gérard) o i poveri dentro e i ricchi, come i Farisei, fuori dalla comunità stessa (Dupont, Casalegno). Alla seconda appartengono coloro che fondano la spiegazione della disomogeneità lucana sull'ipotesi di momenti e tempi storici diversi (Brown, Liu, Phillips) o circostanze stressanti (Schmithals, Franklin). Al terzo gruppo appartengono coloro che ritengono la situazione personale determini il grado di rinuncia ai beni (Klauck). Come si vede lo spettro di posizioni, paradossalmente derivante dall'analisi

⁴⁸ H. KRAMER, *Lukas als Ordner des frühchristlichen Diskurses um «Armut und Reichtum» und den «Umgang mit materiellen Gütern»* (NET 21), A. Francke Verlag, Tübingen 2015.

degli stessi dati, è molto ampio e differenziato. Alcuni definiscono il Terzo Vangelo come il "Vangelo dei poveri", altri quello dei "dei ricchi" e altri ancora, in modo più generico, "della comunità".

2.2. Ricchezza e povertà: approccio socioeconomico

Un interessante filone di ricerca sulla ricchezza povertà nei vangeli, sorto agli inizi del Novecento, utilizza come strumenti di indagine la sociologia e l'antropologia culturale. Esso è stato inaugurato nel 1903 da FRANCIS PEABODY, che ha considerato il Terzo Vangelo come un'opera di stampo sociale, in quanto in esso viene descritta la dialettica fra ricco e povero, fra l'avidità di chi possiede e vuole sempre di più e chi non possiede nulla se non la miseria e si trova nella marginalità sociale⁴⁹.

È però con GERD THEISSEN (1973)⁵⁰ che la metodologia socioeconomica è stata applicata al Terzo Vangelo e in particolare per analizzare il distacco dai beni praticato dai discepoli di Gesù. Secondo l'autore tedesco coloro che avevano scelto di seguire Gesù e che sono diventati poi i missionari itineranti avevano messo in pratica la rinuncia radicale dei beni predicata da Gesù. La rinuncia, però, provoca gravi conseguenze socioeconomiche per gli itineranti; oltre a conferire a loro una vita precaria e dipendente dal sostegno economico degli altri credenti, la povertà estrema che praticano li spinge ai margini della società, negli strati più bassi. Questa sarebbe, secondo l'autore, la ragione per la quale Luca sceglie di stare dalla parte dei più poveri ai quali va anche la preferenza da parte di Gesù. La comunità ecclesiale postpasquale è molto cambiata rispetto a quella della predicazione gesuana; la radicalità iniziale viene a poco a poco edulcorata nella Chiesa primitiva. Ciò si traduce in una tensione tra le etiche pre e post pasquali; Luca cerca di attenuare il radicalismo iniziale rappresentato nella comunità a lui contemporanea

⁴⁹ F.G. PEABODY, *Jesus Christus und die soziale Frage*, J. Ricker, Gießen 1903 [ristampa anastatica Walter de Gruyter, Berlin-Boston (MT) 2019].

⁵⁰ G. THEISSEN, *Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (3/1973) 245-271.

dai missionari itineranti ancora presenti mentre i membri più moderati di estrazione urbana e sedentaria sono in continuo aumento⁵¹.

WOLFGANG STEGEMANN (1978)⁵² è uno degli autori più importanti fra coloro che seguono l'approccio sociologico al tema povertà-ricchezza presente nell'opera lucana⁵³. Anche questo autore nota che ci sono evidenti contraddizioni in Luca sul tema povertà-ricchezza e che riferendosi alla situazione concreta della comunità rileva la presenza di tensioni sociali tra i ricchi e poveri.

Wolfgang Stegemann osserva che al fine di ridurre le tensioni interne, il dettato iniziale della rinuncia ai beni viene alquanto annacquato nella comunità postpasquale: la rinuncia è infatti chiesta solo ai discepoli missionari e non agli altri componenti della comunità. Anche il ruolo del discepolo cambia radicalmente dopo l'Ascensione; non è più quello di seguire il Maestro, ma di essere testimone di quanto ha appreso direttamente da Gesù o dai primi discepoli, cioè di predicare la conversione per il perdono dei peccati⁵⁴. La povertà dei discepoli è il risultato di una decisione personale e Luca la propone come ideale etico e come critica severa per i ricchi egoisti; tale ideale e critica ricorda quello proposto dai filosofi cinici⁵⁵, come descritto nel dialogo di Cinico dello Pseudo Luciano⁵⁶. Seguendo il modello cinico di povertà volontaria, Luca sottolinea i pericoli della ricchezza e manda un avvertimento ai ricchi del suo tempo. La critica di Luca ai ricchi non è tuttavia fine a sé stessa o solo distruttiva: l'obiettivo è infatti quello di portare il ricco alla conversione, cioè di fargli cambiare stile di vita, di fare l'elemosina ai poveri dentro e fuori dalla comunità distribuendo i propri

⁵¹ Cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 35.

⁵² L. SCHOTTROFF-W. STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, Wipf & Stock Publishers, Eugene OR 2009.

⁵³ Benché il libro sia stato scritto insieme a L. Schottroff, Stegemann ha composto direttamente la parte riguardante il Terzo Vangelo e gli Atti, cf. PHILLIPS, *Reading Issues*, cit., 21 n. 57.

⁵⁴ Cf. SCHOTTROFF-STEGEMANN, *Jesus and the Hope*, cit., 78-79.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 82-83.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 85.

beni ai bisognosi⁵⁷. Quest'ultima disposizione costituisce «l'utopia sociale concreta» descritta in At 2,42-47; 4,32-37 in cui non esistono più bisogni materiali a seguito di un'equa redistribuzione dei beni che supera gli effetti della stessa semplice elemosina⁵⁸. L'elemosina, infatti, viene praticata fuori dalla comunità dove esistono molti poveri lasciati a sé stessi mentre all'interno la redistribuzione dei beni privati a vantaggio della comunità ha lo scopo di eliminare il bisogno e quindi recuperare la dignità dei poveri. Secondo Wolfgang Stegemann, tuttavia, la descrizione della comunità come formata di «un solo cuore e di un'anima sola» (At 4,32) non è già più attuale al tempo di Luca e rappresenta una «utopia sociale» che però mantiene un valore di riferimento a cui si ispirano le prime comunità⁵⁹. Non si tratta però di una norma vincolante per i ricchi: da un lato la regola della redistribuzione viene meno nella Chiesa primitiva e dall'altro rimane un invito ai ricchi a contribuire alla giustizia sociale, un'impostazione che richiama ancora una volta quella della filosofia cinica che mostra quindi di avere avuto una certa influenza sull'ideale egualitario del cristianesimo primitivo. Sulla scorta di questo forte richiamo ai ricchi per un comportamento etico corretto, Luca può essere chiamato «l'evangelista dei ricchi»⁶⁰.

GEORGE NICKELSBURG (1979)⁶¹ ritiene che la proposta sulla ricchezza di Luca sia orientata alla conversione dei ricchi; a differenza di Stegemann questo autore vede però l'aggancio dell'invito ai ricchi nell'apocalittica giudaica anziché nella filosofia cinica⁶².

RICHARD CASSIDY (1978)⁶³ fa parte degli autori che ritengono non vi siano disomogeneità o conflitti sul tema ricchezza-povertà nel Vangelo

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 109-112.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 117.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*

⁶⁰ Cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 35.

⁶¹ G.W.E. NICKELSBURG, *Riches, the Rich, and God's Judgment in 1 Enoch 92-105 and the Gospel according to Luke*, in *New Testament Studies* 25 (3/1979) 324-44.

⁶² Cf. *Ibid.*, 342.

⁶³ R.J. CASSIDY, *Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke's Gospel*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1978.

secondo Luca. Gesù, infatti, si è rivolto con simpatia a coloro che erano letteralmente poveri e affamati⁶⁴ mentre ai ricchi ha chiesto di cedere le loro ricchezze⁶⁵. Per ricchezze Richard Cassidy non intende il *surplus* economico dei ricchi bensì tutte le ricchezze, salvo una minima parte da ritenere come necessaria per la sopravvivenza⁶⁶.

L'autore è convinto che Luca proponga a tutti i ricchi di disinvestire completamente i propri averi e questa posizione radicale si ricollega a quella portata avanti da altri autori⁶⁷ come da coloro che ritengono il Terzo Vangelo sia di provenienza ebionita. Assumendo la fondatezza dell'auto impoverimento Richard Cassidy arriva a escludere categoricamente le diversità interpretativa dei testi e rende plausibile solo un'unica direzione, quella della rinuncia ai beni che, secondo lui, è sostenuta in tutto il Terzo Vangelo. Per esempio, nell'episodio del ricco notabile (Lc 18,18-30) la richiesta di vendere tutti i beni viene definita come la posizione fondamentale che assume Gesù sulla ricchezza. Quello che propone l'autore americano è però criticato e ritenuto palesamente infondato perché non è sostenuto dall'insieme del testo lucano, visto che tale richiesta di Gesù viene esplicitata in modo così perentorio solo in occasione del notabile ricco⁶⁸. La richiesta radicale ai ricchi di rinunciare a tutti i beni proposta da Richard Cassidy suscita altri problemi: se i ricchi devono dare il loro *surplus* di beni ai poveri, coloro che non sono né ricchi né poveri come si devono comportare? E i poveri sono sempre beati anche quando pur essendo indigenti mostrano la cupidigia verso gli altri (cf. Lc 12,15) e avarizia (cf. Lc 16,14) verso quelli più poveri di loro? Ci sono poi altre incongruenze nelle valutazioni di Richard Cassidy che sono in contrasto col testo. Ad esempio, il fatto che Gesù accetti l'ospitalità dei ricchi è, secondo

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 22-23.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 25.

⁶⁶ Cassidy crede però che sia difficile stabilire la differenza tra le ricchezze in più rispetto a quelle essenziali e pertanto pur non essendovi una chiara distinzione nel Terzo Vangelo, ritiene che esso metta in discussione tutte le ricchezze. Cf. *Ibid.*, 143 n. 23.

⁶⁷ J. O'HANLON, *The Story of Zacchaeus and the Lukan Ethic*, in *Journal of the Study of the New Testament* 4 (12/1981) 2-26, 19.

⁶⁸ Cf. PHILLIPS, *Reading Issues*, cit., 13.

lui, solo la conseguenza della rinuncia ai beni e non un giudizio positivo sulla ricchezza⁶⁹. Ma questa è un'affermazione non motivata dagli esempi ricorrenti di ospitalità offerta a Gesù da persone facoltose: in realtà non risulta dal Terzo Vangelo che Gesù abbia mai richiesto la dismissione dei beni a coloro che lo hanno invitato ai banchetti (cf. Lc 5,29-39; 7,36-50; 10,38-42; 14,1-6) che, peraltro, risultano essere momenti molto importanti per la predicazione. In conclusione, la lettura di Richard Cassidy è molto discussa e criticata dagli addetti ai lavori, anche se ha avuto un significativo seguito negli autori vicini alla teologia della liberazione⁷⁰.

Per THOMAS SCHMIDT (1987)⁷¹ la richiesta ai ricchi di accettare una distribuzione equa delle ricchezze si fonda su un sentimento ostile alla ricchezza molto diffuso negli ambienti religiosi delle società del Vicino Oriente Antico che ha influenzato anche il Terzo Vangelo⁷².

PHILIP F. ESLER (1987)⁷³ nel trattare il tema ricchezza-povertà in Luca utilizza un metodo misto redazionale e sociologico (*socio-redaction criticism*)⁷⁴; egli fonde le tradizioni risalenti a Gesù con l'esperienza concreta maturata nella prima comunità cristiana. Il risultato è una teologia che risente molto della situazione sociale della comunità in cui esistono profonde disparità tra i poveri e i ricchi. Luca si presenta in modo differenziato ai poveri e ai ricchi. I primi sono i destinatari di buone nuove (*good news*) mentre ai ricchi viene pronosticato un futuro cupo (*grim*)⁷⁵. Oltre alla composizione sociale, l'autore discute la composizione etnica della comunità lucana e ritiene che, pur essendo prevalenti i cristiani di origine giudaica, la presenza di quelli provenienti

⁶⁹ Cf. CASSIDY, *Jesus, Politics, and Society*, cit., 24.

⁷⁰ P. HOLLENBACH, *Liberating Jesus for Social Involvement*, in *Biblical Theology Bulletin* 15 (4/1985) 151-157; M. PRIOR, *The Liberation Theology of the Lucan Jesus*, in *Liber Annuus* 49 (1999) 79-99.

⁷¹ T.E. SCHMIDT, *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels* (JSNT.S 15), JSOT Press, Sheffield 1987.

⁷² Cf. *Ibid.*, 164.

⁷³ P.F. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (SNTSMS 57), Cambridge University Press, Cambridge 1987.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 1-16.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, 187-189.

dai gentili sia notevole⁷⁶. Ciononostante, il movimento cristiano risulta essere la continuazione del giudaismo e il compimento delle promesse radicate nell'AT. L'insegnamento di Luca sulla gestione dei beni contiene un'evidente disparità tra i poveri e i ricchi. I poveri e le persone con una disabilità fisica che risultano svantaggiati hanno la priorità per entrare nel Regno (cf. Lc 14,15-24) e verranno ricompensati nel banchetto messianico escatologico; anche nella vita materiale la comunità cristiana deve provvedere al loro sostentamento e ad alleviare le loro disabilità materiali e fisiche⁷⁷. L'eliminazione dell'ingiustizia e il sostegno dei poveri nelle loro sofferenze sono quindi caratteristiche essenziali della comunità cristiana⁷⁸. L'incoraggiamento ai poveri è poi abbinato al richiamo ai ricchi che per raggiungere la salvezza, devono sostenere i poveri con elemosine e beneficenze generose. L'aiuto materiale ai poveri non esclude l'aspetto spirituale; la teologia lucana propone un perfetto equilibrio tra la salvezza materiale e spirituale, offrendo speranza a tutti, poveri e ricchi⁷⁹.

HALVOR MOXNES (1988)⁸⁰ anziché studiare direttamente il tema povertà-ricchezza, cerca di costruire un pattern di interazioni sociali ed economiche che possano spiegare il pensiero etico di Luca⁸¹. L'autore trova che tale pattern è basato sui rapporti di scambio reciproco nell'ambito del legame cliente-padrone, che esiste in particolare tra i contadini della Palestina e i ricchi proprietari (identificati con i farisei); i padroni sottopongono i primi a una forte pressione di sfruttamento rendendoli poveri al limite della sussistenza⁸². Luca critica questa situazione e propone un nuovo modello di economia in cui il rapporto cliente-padrone

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 24-36.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 198.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, 193.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 199.

⁸⁰ H. MOXNES, *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* (OBT 16), Fortress Press, Philadelphia (PA) 1988.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, 54.

⁸² Cf. *Ibid.*, 154-155.

è cambiato radicalmente: solo Dio è il padrone della terra e dei beni e il nuovo modello alternativo di società è costituito dal Regno⁸³. Questo comporta un totale rovesciamento della situazione sociale (cf. Lc 1,51-53) per cui le conseguenze in termini economici sono tali da provocare la redistribuzione dei beni. I ricchi devono dare a chi chiede senza aspettarsi alcun ritorno (chiedi e ti sarà dato, cf. Lc 11,9-11). Il nuovo comportamento economico richiesto ai ricchi diventa parte integrante del processo salvifico⁸⁴. È Gesù che porta un messaggio di liberazione per i poveri⁸⁵ che si devono emancipare dalla prepotenza dei ricchi.

KYOUNG-JIN KIM (1998)⁸⁶ studiando l'ambiente sociale di Luca arriva alla conclusione che la comunità lucana è situata in una città ellenistica del Medio Oriente verso la fine del I secolo e che quindi i comportamenti circa il tema povertà-ricchezza si devono confrontare con quelli analoghi del mondo greco romano⁸⁷. I componenti della comunità lucana sono in prevalenza di origine ellenistica e, in termini socioeconomici, i poveri e i ricchi rappresentano gli estremi della società.

Nella comunità lucana coesistono due tipi di discepoli, quelli itineranti come gli apostoli e quelli sedentari collocati in un ambiente urbano; questi ultimi non seguono la raccomandazione di disfarsi di tutte le ricchezze ma solo di usufruire dei beni abbandonando il concetto di proprietà.

Inoltre, Kyoung-Jin Kim ridefinisce il rapporto tra maestro-discepoli come un rapporto tra signore-servo (*master-slave relation*). L'autore coreano conclude che per Luca la ricchezza appartiene solo a Dio e

⁸³ Cf. *Ibid.*, 156.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 159.

⁸⁵ I poveri sono definiti non solo da un punto di vista economico ma anche dal fatto che risultano emarginati per motivi che vanno oltre la povertà stessa come è il caso dei pubblicani che, se anche ricchi, sono considerati peccatori e posti fuori dalla società giudaica. Cf. B.J. MALINA, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Westminster/John Knox Press, Louisville (KY) 1993².

⁸⁶ Cf. K.-J. KIM, *Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology* (JSNT.S 155), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 36-53.

l'uomo ne è solo l'amministratore (*steward*). Il cristiano, quindi, deve riconoscersi nel rapporto padrone-servo rispetto a Dio e in questa situazione amministrare correttamente i beni materiali non suoi in modo temporaneo, sapendo che in ogni momento potrebbe essere chiamato a renderne conto: se l'amministrazione è stata corretta avrà un premio, diversamente sarà punito⁸⁸. L'amministrazione buona prevede l'aiuto ai poveri tramite l'elemosina e la beneficenza, quella cattiva contempla invece l'accumulo delle ricchezze per sé come se fosse il padrone anziché l'amministratore di un bene non suo. Questa concezione circa il comportamento del ricco e il suo ruolo verso i poveri nella comunità lucana si distacca notevolmente dalla prassi della società ellenistica coeva, essendo molto più radicale in quanto non prevede lo scambio di reciprocità padrone-cliente praticato nella società greco-romana⁸⁹.

JAMES A. METZGER (2007)⁹⁰ analizza le quattro parabole sulla ricchezza contenute nella narrativa del viaggio di Luca verso Gerusalemme (cf. Lc 9,51-19,27) sulla base del programma inaugurale pronunciato a Nazaret (cf. Lc 4,16-21). La buona novella ai poveri rimane il *leitmotiv* della predicazione di Gesù sulla ricchezza-povertà, finalizzato a mostrare ai ricchi la strada della salvezza⁹¹. A differenza di altri autori che ritengono ingiustificato la rinuncia totale ai beni e per salvarsi sia sufficiente dare l'elemosina, James Metzger sostiene una soluzione radicale: Gesù nelle parabole chiede la cessione totale dei beni. Anzi Gesù va al di là della semplice rinuncia: egli condanna anche il desiderio sfrenato di accumulare altri beni (πλεονεξία) per il proprio utilizzo a scapito degli altri⁹². Il possesso personale di beni è quindi contrario alla richiesta di Gesù ed è frutto del desiderio di possedere da una parte minoritaria della popolazione. Essi posseggono le terre e costringono i poveri a lavorare

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 286.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 287.

⁹⁰ J.A. METZGER, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative* (Bl.S 88), Brill, Leiden 2007.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, 25.

⁹² Cf. *Ibid.*, 189.

per loro con salari che a fatica soddisfano i bisogni primari delle loro famiglie⁹³. Per ottenere una situazione di giustizia sociale occorre eliminare la ricchezza personale, ridistribuire la terra e i beni accumulati dalle élite ricche che diversamente vengono sperperati in consumi superflui e non strettamente necessari⁹⁴. L'autore ritiene anche che la beneficenza e l'elemosina suggerite da alcuni per combattere la povertà non siano efficaci, come è stato ampiamente dimostrato dalla storia⁹⁵. Dopo aver sostenuto che il capitalismo odierno non è compatibile con il Vangelo, ritiene che anche oggi la strada sia quella di ridurre l'iperconsumo delle società occidentali, impegnarsi in uno sviluppo in sintonia con l'ambiente, proteggere le nazioni dei paesi in via di sviluppo dal saccheggio delle materie prime, promuovere la ricerca e lo sviluppo per migliorare la qualità della vita e aiutare i paesi poveri a intraprendere uno sviluppo equilibrato⁹⁶.

JOEL B. GREEN (2014)⁹⁷ sottolinea la centralità dei poveri nel Vangelo secondo Luca come emerge chiaramente dal programma presentato a Nazaret (cf. Lc 4,18-19): la buona notizia ai poveri è completata dall'accento al giubileo ebraico⁹⁸. La buona novella ai poveri porta automaticamente al livellamento delle disuguaglianze sociali così che anche i poveri, le vedove, i bambini e le persone con disabilità sono ritenuti degni di onore e di partecipare al banchetto. Ciò comporta per i discepoli la liceità di disporre dei beni materiali; da qui l'avvertimento di Luca di dare sostegno e amicizia ai bisognosi e ai ricchi di dare senza pretendere nulla in cambio⁹⁹.

⁹³ Cf. *Ibid.*, 191.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 192-193.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, 197.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, 197-198.

⁹⁷ J.B. GREEN, *Good News to the Poor: A Lukan Leitmotif*, in *Review & Expositor* 111 (2/2014) 173-179.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 174.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 179.

In conclusione, si può affermare che le scienze sociali utilizzate nell'interpretazione delle pericopi lucane relative alla povertà-ricchezza hanno sottolineato il forte contenuto sociale del messaggio di Gesù in cui vengono evidenziate le contraddizioni e l'ingiustizia esistente nella società. Inoltre, hanno approfondito gli aspetti sociali ed economici del mondo greco-romano e giudaico ellenistico del primo secolo, definendo meglio il termine povero, non solo in termini economici ma comprendente anche gli emarginati e i disonorati¹⁰⁰. Tuttavia, l'uso predominante del metodo socioeconomico comporta il rischio di una lettura distorta e riduttiva dell'opera lucana, con la conseguenza di trasformare il testo evangelico in un manifesto politico-sociale che certamente risulta sconosciuto a Luca.

Inoltre, l'uso di termini moderni quali capitalismo e comunismo, lotta di classe sono completamente estranei a Luca e possono portare a fraintendimenti e ad anacronismi difficili da giustificare¹⁰¹.

3. Ricchezza e povertà nella prospettiva simbolica

Alcuni autori hanno considerato l'opera lucana sincronicamente, cioè, come un'opera letteraria a sé stante e unitaria e analizzata con l'approccio critico-letterario. Di seguito vengono riportati gli autori che hanno studiato il binomio ricchezza-povertà nella cornice complessiva dell'opera mettendo in luce la sua funzione letteraria e il suo significato simbolico¹⁰².

LUKE T. JOHNSON (1977)¹⁰³ è il pioniere di questo approccio in cui considera simbolicamente il binomio ricchezza-povertà. Per questo autore le disomogeneità circa il tema ricchezza-povertà in Lc-At rappresentano

¹⁰⁰ Cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 39.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, 40.

¹⁰² Cf. *Ibid.*

¹⁰³ L.T. JOHNSON, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (SBLDS 39), Scholars Press, Missoula (MT) 1977.

un problema significativo per l'interpretazione: «the problem we face is that although Luke consistently talks about possessions, he does not talk about possessions consistently»¹⁰⁴. Infatti, egli nota un'incoerenza tra la comunità descritta in At 4,32 dove i beni materiali sono messi in comunione e il suggerimento di aiutare i poveri attraverso la vendita e la distribuzione dei beni che porterebbe alla povertà per tutti¹⁰⁵. La proposta dello studioso è quella di esaminare Lc-At come una narrazione unitaria la cui trama comprende diversi insegnamenti, a volte contraddittori¹⁰⁶. Per l'autore il modello letterario su cui si fondano Lc-At deriva dal paradigma anticotestamentario dell'accettazione o del rigetto del profeta da parte del popolo. Effettivamente nel Terzo Vangelo si assiste allo sviluppo del rifiuto di Gesù da parte dei giudei e in parallelo negli Atti quello degli apostoli da parte delle autorità giudaiche; questo costituirebbe il *pattern* che unifica le due opere lucane.

All'interno di questo *pattern* si inserisce il tema ricchezza-povertà che viene usato dal terzo evangelista come simbolo della disposizione interiore verso il profeta¹⁰⁷ che, a sua volta, rispecchia quella verso i beni materiali¹⁰⁸. L'uso dei beni è collegato alla predisposizione del cuore verso Dio: i poveri sono quelli che accolgono Gesù come profeta di Dio mentre i ricchi sono coloro lo rifiutano. I ricchi quando accolgono l'insegnamento sulla condivisione sono stimolati ad avere i beni in comune per sostenere l'unità della comunità; mettere, poi, il ricavato della vendita dei propri beni ai piedi degli apostoli (cf. At 4,35) significa sottomettersi alla loro autorità¹⁰⁹. I poveri, inoltre, sono capaci di accogliere Dio perché sono ben disposti nel loro intimo mentre la coscienza dei ricchi è offuscata dalla cupidigia che impedisce a loro di

¹⁰⁴ *Ibid.*, 130.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 10.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 25.

¹⁰⁷ Anche O'Toole sottolinea il significato metaforico dei beni, cf. R.F. O'TOOLE, *Poverty and Wealth in Luke-Acts*, in *Chicago Studies* 30 (1991) 29-41.

¹⁰⁸ Cf. L.T. JOHNSON, *The Literary Function*, cit., 148.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 202.

riconoscere Dio, perché al suo posto hanno collocato l'idolo della ricchezza.

Pur non dimenticando il valore dell'approccio letterario all'opera lucana, l'autore è convinto dell'importanza simbolica delle ricchezze nell'ambito della storia del profeta e del suo popolo¹¹⁰. In una successiva pubblicazione egli riprende il tema della ricchezza riconfermandone il significato simbolico e suggerendo un'applicazione pratica¹¹¹. In particolare, sottolinea che sia l'elemosina sia la condivisione dei beni sono radicate nella Parola di Dio e che senza sottovalutare l'elemosina come strumento di sostegno ai poveri, la condivisione dei beni emerge dalla Scrittura come la norma più autentica da seguire. La condivisione dei beni è una richiesta precisa della fede, perché mantenere i propri beni è incompatibile con la fede in Dio ed è espressione di idolatria¹¹².

DAVID P. SECCOMBE (1982)¹¹³ condivide col precedente autore il significato simbolico della ricchezza nell'opera lucana e anche lui si pone l'obiettivo di come ricomporre le diverse posizioni presenti in Lc-At. In particolare, si domanda se sia preminente nella comunità cristiana la tendenza verso la povertà volontaria e l'ascetismo¹¹⁴. Lo studioso sudafricano condivide la convinzione di altri autori sul fatto che il messaggio sul possesso dei beni sia diretto al ricco, non idealizzi la povertà e contenga suggerimenti su come il ricco debba aiutare il povero¹¹⁵. Chi sono i ricchi a cui viene inviato il messaggio? Secondo l'autore si tratterebbe di Ellenisti attratti dalla Chiesa vista come continuità di Israele ma indecisi se aderire o meno alla fede cristiana.

Il gruppo dei timorati di Dio conoscendo bene le tradizioni escatologiche ebraiche hanno identificato i poveri con Israele, la cui salvezza

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, 220-221.

¹¹¹ L.T. JOHNSON, *Sharing Possessions: What Faith Demands*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 2011².

¹¹² Cf. *Ibid.*, 133.

¹¹³ D.P. SECCOMBE, *The Poor and Their Possessions: Possessions and the Poor in Luke-Acts*, Wipf & Stock Publishers, Eugene (OR) 2022.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, 12.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, 227-228.

è portata dall'annuncio del Regno messianico¹¹⁶. Per l'autore, quindi, Luca non usa il termine povero in termini socioeconomico o socio-religioso. I discepoli sono anche loro poveri e quindi equiparati al resto di Israele mentre i capi di Israele sono descritti come i ricchi che rifiutano il messaggio salvifico di Gesù. I poveri in termini sociali non hanno una posizione privilegiata in Luca, pur essendo sempre oggetto della sua compassione. Per quanto riguarda la rinuncia ai beni materiali, l'autore ritiene che la richiesta al disinvestimento venga proposta a coloro che entrano a far parte della vita cristiana e che non sia generalizzata ma sia legata a due circostanze particolari: volontà di condividere la sofferenza del Cristo e di bloccare l'influenza negativa che la ricchezza può esercitare sul credente¹¹⁷. La ricchezza possiede per Luca un valore nettamente inferiore a quello costituito dal Regno di Dio e quindi i credenti sono stimolati a seguire una buona gestione dei beni, aiutando i poveri in linea con i suggerimenti del Vangelo e in vista del giudizio finale. Inoltre, Luca consiglia di non accumulare continuamente le ricchezze e di donare con generosità ai più bisognosi¹¹⁸. Nel limitare il valore delle ricchezze Luca non idealizza la povertà. Lo studioso sudafricano nota che l'uso delle ricchezze per aiutare i più poveri è coerente con gli obiettivi salvifici di Luca e su questo principio non esistono dicotomie nel testo¹¹⁹.

DONALD B. KRAYBILL e DENIS M. SWEETLAND (1983)¹²⁰ affrontano l'apparente disomogeneità del tema ricchezza povertà nell'opera lucana assumendo che la loro prospettiva sia di natura sociologica e non spirituale o esistenziale. Essi sostengono che Luca segue un modello economico e organizzativo che cresce e si consolida nell'evoluzione del movimento cristiano da Gesù (Terzo Vangelo) alla Chiesa (Atti). Nella fase

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, 46-100.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, 132-134.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, 134-226.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, 230.

¹²⁰ D.B. KRAYBILL-D.M. SWEETLAND, *Possessions in Luke-Acts: A Sociological Perspective*, in *Perspectives in Religious Studies* 10 (1983) 215-239.

prepasquale il livello organizzativo è minimo, i discepoli non sono ancora strutturati e sono spinti dall'entusiasmo; essi stanno abbandonando la vecchia struttura giudaica e sognano la nuova comunità semplice e senza gerarchie. Con la morte di Gesù la comunità primitiva descritta negli Atti inizia la istituzionalizzazione con la individuazione di ruoli ben definiti, gerarchizzati¹²¹. Nel movimento gesuano ricchi e poveri simboleggiano la struttura e l'anti-struttura rispettivamente, vale a dire: i ricchi mantengono la vecchia struttura sociale delle gerarchie giudaiche da cui Gesù vuole staccarsi mentre i poveri che sono gli esclusi, aspirano a costituire una nuova organizzazione sociale priva di gerarchie (anti-struttura)¹²². In Atti non è più citato il binomio ricchi-poveri e ciò indica che lo sviluppo della comunità sta avvenendo su nuove basi organizzative, mentre scompare quella originale giudaica: ora la comunità ha acquisito la propria identità e autonomia religiosa ed economica e pertanto necessita di una propria organizzazione. Le modalità con cui vengono concepiti i beni materiali riflettono simbolicamente le nuove relazioni all'interno della nuova comunità: la rinuncia radicale dei beni richiesta da Gesù ai primi discepoli costituisce il momento della separazione con le strutture giudaiche, mentre la contribuzione volontaria alla comunità in Atti è il simbolo della nuova struttura ecclesiale emergente¹²³. Questa lettura sociologica è interessante ma incompleta in quando dovrebbe includere l'iniziativa caritativa di S. Paolo con la colletta per la Chiesa di Gerusalemme che non è certamente un sostegno alla struttura giudaica rappresentata dal tempio, né un contributo alla gerarchizzazione della Chiesa nascente, ma un modo nuovo per sostenere i poveri della comunità colpiti dalla carestia¹²⁴.

THOMAS E. SCHMIDT (1987)¹²⁵ si allontana sia dalla interpretazione socio-economica sia da quella simbolica illustrate precedentemente e

¹²¹ Cf. *Ibid.*, 227.

¹²² Cf. *Ibid.*, 132-133.

¹²³ Cf. *Ibid.*, 236.

¹²⁴ Cf. PHILLIPS, *Reading Issues*, cit., 41.

¹²⁵ Cf. SCHMIDT, *Hostility*, cit.

propone una nuova interpretazione spirituale dei testi relativi alla ricchezza che si fonda sulla tradizione giudaica e sulla letteratura anticotestamentaria. La posizione negativa verso la ricchezza costituisce una convinzione religiosa radicata nella tradizione giudaica; la ricchezza in sé non è negativa ma lo diventa quando distrae l'uomo da Dio e quando lo spinge a diventare indipendente da Lui. L'accumulo di beni e l'avarizia verso il povero porta l'uomo a perdere la fiducia in Dio e nella sua provvidenza. Viceversa, il distacco dai beni e il contemporaneo aiuto dato ai poveri attraverso l'elemosina esprimono la fiducia in Dio, affidarsi alla provvidenza e abbandonarsi nelle sue mani¹²⁶. L'ostilità alla ricchezza nel Terzo Vangelo si radica in questa tradizione e quindi esiste indipendentemente dalle circostanze socioeconomiche e costituisce una caratteristica religiosa e un punto etico della teologia lucana¹²⁷.

WARREN HEARD (1988)¹²⁸ concorda con David Seccombe nel definire i poveri come il "resto di Israele" sulla scorta di Is 58 e 61¹²⁹. Quando la vita comunitaria è tranquilla e normale, senza persecuzioni o altri pericoli, la povertà non viene idealizzata ma certamente tollerata dal terzo evangelista mentre la ricchezza non viene condannata. Tuttavia, in situazioni di crisi, la rinuncia ai beni può essere richiesta per consentire al discepolo di perseverare nella fede¹³⁰. L'insegnamento di Luca a chi vuole entrare nella comunità cristiana è quindi quello di essere disposti a rinunciare alle ricchezze quando le criticità della situazione comunitaria lo richieda, dando priorità alla *koinonia* nella gestione dei beni personali con particolare riguardo agli esclusi¹³¹.

¹²⁶ Cf. *Ibid.*, 162.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, 164.

¹²⁸ W. HEARD, *Luke's Attitude toward the Rich and the Poor*, in *Trinity Journal* 9 (1/1988) 47-80.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, 51.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, 56-57.

¹³¹ Cf. *Ibid.*, 63.

SAMUEL J. ROTH (1997)¹³² si chiede chi siano i poveri nell'opera luca-na: essi sono sia gli indigenti sia quelli con disabilità, come i ciechi e gli storpi, questi ultimi peraltro sono molto presenti nel Vangelo di Luca e quasi assenti negli Atti. Per una definizione corretta dei poveri l'autore fa uso di diverse fonti, tra le quali ci sono autori coevi, i testi di Qumran e in particolare i testi della LXX¹³³. Vi è infatti uno stretto parallelismo letterario fra la descrizione di alcuni personaggi lucani (Simeone, Anna, Giovanni Battista) e quella di alcuni personaggi biblici della LXX. Soprattutto la descrizione della persona con cecità, dello storpio e del povero riportato da Luca è molto vicina a quella della LXX in cui i personaggi standard sono anonimi, deboli e vulnerabili e che dipendono totalmente dall'azione salvifica di Dio. Questi sono personaggi il cui ruolo è di tipo illustrativo piuttosto che rappresentativo. Inoltre, questi soggetti sono caratterizzati moralmente dalle loro azioni: l'essere pii o no, puri o impuri. I poveri, gli storpi e ciechi anche in Luca sono personaggi di tipo rappresentativo: essi non scelgono, non agiscono e quindi hanno un ruolo passivo come nella LXX¹³⁴. Un'altra loro funzione in Luca è di tipo cristologico: essi servono a definire la figura di Gesù come l'inviato messianico che libera, guarisce e salva. Gesù è quindi l'unico agente escatologico, il messia che salva come è descritto nell'AT. Nella azione salvatrice tra i personaggi Gesù include i peccatori e quindi anche i ricchi, che sono oggetto della sua predicazione. I poveri hanno una funzione retorica nel racconto lucano, sono il filo conduttore dell'azione di Gesù a partire dal programma esposto a Nazaret (cf. Lc 4,18), hanno il compito di indirizzare gli ascoltatori, imbevuti dalla cultura della LXX, ad accettare Gesù come il Messia¹³⁵. L'assenza della funzione retorica dei poveri negli Atti si spiega dal fatto che Gesù non è più il Messia atteso, ma è il Cristo risorto e l'attività degli apostoli si

¹³² S.J. ROTH, *The Blind, the Lame, and the Poor: Character Types in Luke-Acts* (JSNT.S 144), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.

¹³³ Cf. *Ibid.*, 80-88.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, 90-98.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, 215.

concentra sulla predicazione ed evangelizzazione con pochi riferimenti specifici per i poveri, i ciechi e gli storpi, anche se non mancano episodi in cui vengono riportate alcune guarigioni¹³⁶.

In conclusione, gli autori che seguono l'approccio simbolico al tema ricchezza-povertà nell'opera lucana hanno certamente arricchito le possibilità interpretative. Indubbiamente considerando il testo nella sua stesura finale hanno consentito di avere una visione complessiva dell'opera e di aver sottolineato l'importanza del contesto e il valore simbolico del motivo ricchezza-povertà. Hanno poi messo in evidenza la complessità dei testi e la molteplicità delle interpretazioni, la dinamicità e la retorica del testo stesso. Tuttavia, l'approccio simbolico ha anche dei limiti in quanto a volte fa emergere un «reduccionismo simbolico acompañado de un desinterés por el sentido literal»¹³⁷.

4. Ricchezza e povertà in relazione all'Antico Testamento

Alcuni autori hanno affrontato il tema ricchezza-povertà considerando dal punto di vista dell'AT, in particolare utilizzando la letteratura sapienziale. Riprendendo i motivi tipici della retorica sapienziale essi hanno il pregio di stimolare la riflessione sulla ricchezza e sul suo uso. Se Dio è il creatore che si cura della natura e la conserva e sostiene l'uomo con la sua provvidenza, è stolto colui che pone la fiducia nelle ricchezze e non tiene conto della fugacità della vita e della vanità delle ricchezze, idoli vuoti che non sono in grado di aiutare l'uomo nel momento del bisogno (cf. Is 46,6-7).

STEVEN R. JOHNSON (2008)¹³⁸ nella sua opera, analizza i seguenti versetti di Luca:

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, 221.

¹³⁷ CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 44.

¹³⁸ S.R. JOHNSON, *Seeking the Imperishable Treasure: Wealth, Wisdom, and a Jesus Saying*, Cascade Books, Eugene (OR) 2008.

«Vendete ciò che possedete e datelo in elemosina; fatevi borse che non invecchiano, un tesoro sicuro nei cieli, dove ladro non arriva e tarlo non consuma. Perché dove è il vostro tesoro, là sarà anche il vostro cuore» (Lc 12,33-34).

L'autore ipotizza, sulla base di alcuni documenti, che i versetti sopra citati derivino in parte da Q, in parte dal Vangelo di Tommaso e forse

qualcosa anche da Marco. Sottolinea, poi, che le radici di Lc 12,33-34 siano da ricercare nella letteratura sapienziale ebraica¹³⁹.

ALBERT HOGETERP (2013)¹⁴⁰ studia i legami della tematica ricchezza e povertà con la tradizione sapienziale e con l'apocalittica giudaica dove viene riportata l'ammonizione contro la gestione incorretta delle ricchezze. L'immagine del "tesoro nei cieli" di Lc 12,33-34 è già contenuta in Dt^{LXX} 28,12, anche se non riferita direttamente alla ricchezza materiale ma alla prosperità derivante dalla pioggia che cade dal cielo¹⁴¹. Nel libro dei Proverbi viene sottolineato che chi sostiene i poveri è benedetto da Dio (cf. Pr^{LXX} 14,21). Nell'apocalittica giudaica il sostegno ai poveri è presente (es. in Enoc) così pure le invettive contro i ricchi, che ricordano quelle riportate in Lc (cf. 1En 94,8; Lc 6,24-27)¹⁴².

DAVID J. ARMITAGE (2016)¹⁴³ mostra come la povertà descritta nel NT sia stata riportata anche da tradizioni extra bibliche e antico-testamentarie. Lo studio comprende tre tappe: dapprima viene presentato il fenomeno della povertà a partire dal mondo greco-romano coevo con il NT, analizzando i testi greco-romani del primo secolo che trattano della povertà. In secondo luogo, come lo stesso fenomeno della povertà viene

¹³⁹ Cf. CABELLO MORALES, *Povertà e ricchezza nell'opera lucana*, in *L'opera lucana (Vangelo di Luca e Atti degli Apostoli). Seminario per studiosi di Sacra Scrittura. Roma 21-25 gennaio 2019* (e-Biblicum 5), Gregorian & Biblical Press, Roma 2019, 371.

¹⁴⁰ A. HOGETERP, *Immaterial Wealth in Luke between Wisdom and Apocalypticism: Luke's Jesus Tradition in Light of 4QInstruction*, in *Early Christianity* 4 (1/2013) 41-63.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, 44.

¹⁴² Cf. *Ibid.*, 46-47.

¹⁴³ D.J. ARMITAGE, *Theories of Poverty in the World of the New Testament* (WUNT.2 423), Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

considerato nella società giudaica alla luce dei testi del periodo del secondo tempio. Infine, studia la povertà nei testi del NT in relazione ai due precedenti. In questo modo l'autore vuole mettere in evidenza i punti di contatto e di contrasto tra la concezione della povertà nel NT rispetto a quella del mondo extra evangelico del I secolo¹⁴⁴.

Nell'AT la ricchezza è vista come la benedizione di Dio che la elargisce all'uomo fin dalla creazione e anche come un benessere individuale mantenuto continuamente dall'intervento di Dio. La ricchezza può essere distrutta dalla disobbedienza a Dio e il pentimento fa ritornare il benessere perduto¹⁴⁵. Nel NT la concezione della povertà ha le sue radici nell'AT, con l'aggiunta della grande novità portata da Gesù che è diventato povero volontariamente a vantaggio degli altri. L'esempio di Gesù è seguito dai discepoli e questo tipo di impoverimento volontario fa la differenza con l'AT in cui invece la rinuncia ai beni non è contemplata. L'impoverimento predicato da Gesù è diverso da quello proposto dai cinici in quanto nel NT è indirizzato al compimento escatologico anziché essere guidato dal fato come nei filosofi greci¹⁴⁶. La differenza tra NT e letteratura giudaica del secondo tempio sta nella speranza che i poveri cristiani nutrono nel ribaltamento escatologico della loro condizione. L'aiuto da dare ai poveri attraverso la beneficenza e l'elemosina nel NT riprende e completa quanto già previsto nell'AT. La povertà volontaria è però un carattere distintivo della fede cristiana sia dall'ebraismo, che non la contempla, sia dalla cultura stoica che disdegna i beni materiali e da quella cinica che li ritiene irrilevanti ai fini della felicità. La rinuncia ai beni in Luca è vista come un servizio a favore del Regno e strumento per raggiungere la ricompensa a livello escatologico¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 1-3.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 153-156.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 244-246.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 247-250.

ANTHONY GIAMBRONE (2017)¹⁴⁸ confronta la visione del NT sulla carità e sull'elemosina con quella presente nella tradizione postesilica di Israele. In particolare, come i contenuti etici della letteratura giudaica vengono accolti dopo essere stati "cristologizzati" da Luca¹⁴⁹. L'autore studia questo rapporto attraverso alcune parabole quali: Lc 7,36-50; 10,25-37; 16,1-31, delle quali cerca le radici nella cultura ebraica mentre tralascia sia l'approccio storico-sociale sia il riferimento al contesto ellenistico. In particolare, mette a confronto le pericopi sopra citate con alcuni passi dell'AT e della letteratura del secondo tempio quali: Is 61,1-2; 11Q13; Lv 19,18; Pr 10,2 e Tobia.

L'autore conclude che l'intervento sulla povertà attraverso l'elemosina ha profonde radici anticotestamentarie e Luca fa discendere questa pratica caritatevole direttamente dalla Legge e dai Profeti¹⁵⁰.

5. Ricchezza e povertà in relazione al contesto greco-romano

Abbiamo già intravisto come il contesto greco-romano sia in relazione con alcuni messaggi inerenti al NT. Molti autori hanno cercato di correlare quanto sostenuto dagli autori classici in materia di povertà-ricchezza con il NT.

HELGE ALMQVIST (1946)¹⁵¹ si cimenta nell'identificare i passaggi delle opere di Plutarco che risultano essere paralleli al NT, benché tali passi siano citati ma non riportati. Sono invece riportate alcune corrispondenze come i riferimenti storico-culturali, l'etica, lo stile letterario, le frasi ed espressioni e le forme retoriche. L'autrice ha identificato 329 paralleli di cui 206 sono nell'area dello stile, 26 nella cultura storica, 41

¹⁴⁸ J.A. GIAMBRONE, *Sacramental Charity, Creditor Christology, and the Economy of Salvation in Luke's Gospel* (WUNT.2 439), Mohr Siebeck, Tübingen 2017.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 2.

¹⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 284.

¹⁵¹ H. ALMQVIST, *Plutarch und das Neue Testament: ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, Appelbergs Boktrade, Uppsala 1946.

nel campo etico e 18 nell'area della religione. I Sinottici e gli Atti fanno la parte del leone con ben 130 paralleli nell'area della metodologia narrativa¹⁵². Il libro che costituisce il punto di partenza per ulteriori studi conclude che, se anche non vi è un evidente contributo di Plutarco alla visione globale del NT, vi è invece un chiaro contributo metodologico ai testi neotestamentari; infatti, l'eredità della tradizione ebraica che scaturisce dalla sinagoga nella sua forma parenetica è stata acquisita dal NT attraverso lo stile e la sintassi propri dell'ellenismo.

DIETER BETZ (1975)¹⁵³, può essere considerato uno degli autori più importanti in questo approccio. Il suo obiettivo è quello di avvicinare i contenuti etici delle opere di Plutarco a quelli del NT. L'assunzione base è che molti legami esistano tra la cultura greco-romana, di cui Plutarco è un maturo rappresentante, e la letteratura cristiana primitiva che evidentemente non è nata avulsa dal contesto culturale del tempo. Lo studioso mostra che molti concetti e forme verbali del NT si trovano anche nelle opere di Plutarco. Inoltre, egli riporta nel suo libro interessanti paralleli tra Plutarco e il NT che suggeriscono la presenza di considerazioni etiche simili in materia di povertà-ricchezza.

RONALD HOCK (1987)¹⁵⁴ confronta la parabola del ricco e Lazzaro (cf. Lc 16,19-31) con alcune opere classiche, quali il *Gallus* e il *Cataplus* del cinico Luciano, trovando differenze e similarità¹⁵⁵. L'autore sottolinea come la cultura greco-romana abbia influenzato la parabola lucana. Inoltre, il confronto con le opere sopramenzionate contribuisce a chiarire il ruolo e la posizione sociale dei personaggi.

Nella sua vasta attività di ricerca ABRAHAM J. MALHERBE (1996) ha approfondito i legami tra la cultura classica e la prima cristianità, soprattutto

¹⁵² Cf. *Ibid.*, 30-135.

¹⁵³ H.D. BETZ, *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature* (SCHNT 3), Brill, Leiden 1975.

¹⁵⁴ R.F. HOCK, *Lazarus and Micylus: Greco-Roman Background to Luke 16:19-31*, in *Journal of Biblical Literature* 106 (1987) 447-462.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 463.

nella fase paolina, notando sia le differenze sia le similarità¹⁵⁶. In particolare, l'autore ha confrontato alcuni "topoi" quali la semantica, l'etica e la retorica emergenti dai testi classici con quelli presenti nei materiali appartenenti al cristianesimo primitivo. Ad esempio, egli confronta i "topoi" presenti nella parabola del ricco stolto (Lc 12,13-34) con i modi di dire della saggezza classica del periodo. L'ansia di possedere le ricchezze che emerge dalla parabola è descritta come deleteria anche nelle opere di alcuni autori classici come Orazio ed Euripide¹⁵⁷.

Anche NILS NEUMANN (2010)¹⁵⁸ è convinto che il Terzo Vangelo sia fortemente influenzato dalla cultura ellenistica. Mentre i contenuti dell'opera lucana sono da ascrivere al suo autore, la struttura narrativa della parabola del ricco stolto (Lc 12,13-21) deriverebbe da quella dell'autore cinico Menandro da Gadara¹⁵⁹.

MATTEW S. RINDGE (2011)¹⁶⁰ dopo aver illustrato le radici sapienziali (Siracide, Qoelet) delle parabole di Luca, in particolar modo la parabola del ricco stolto (Lc 12,13-34), studia anche i rimandi alla filosofia classica greco-romana, citando tra gli altri Seneca e Luciano¹⁶¹.

PEDRO CABELLO MORALES (2011)¹⁶² studia alcuni "topoi" retorico-letterali della cultura greco romana che a suo giudizio sono presenti anche nel Terzo Vangelo, come ad esempio l'invito di Gesù a non preoccuparsi dei bisogni materiali (cf. Lc 12,22-32), i consigli sulla bontà dell'elemosina

¹⁵⁶ ID., *The Parable of the Foolish Rich Man (Luke 12:16-20) and Graeco-Roman Conventions of Thought and Behavior*, in J.T. FITZGERALD-T.H. OLBRICHT-L.M. WHITE (eds.), *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe* (NT.S 110), Brill, Leiden 2003, 179-195.

¹⁵⁷ A.J. MALHERBE, *The Christianization of a Topos (Luke 12:13-34)*, in *New Testament* 38 (2/1996) 123-135.

¹⁵⁸ N. NEUMANN, *Armut und Reichtum im Lukasevangelium und in der kynischen Philosophie* (SB 220), Verlag Katholische Bibelwerk, Stuttgart 2010.

¹⁵⁹ ID., *Die Entstehung des Gleichnisses vom reichen Kornbauern (Lk 12:13-21)*, in *Biblische Zeitschrift* 62 (2/2018) 322-332.

¹⁶⁰ M.S. RINDGE, *Jesus' Parable of the Rich Fool: Luke 12:13-34 among Ancient Conversations on Death and Possessions* (ECL 6), Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2011.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, 229-230.

¹⁶² Cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 243-290.

(cf. Lc 12,33-34) e il suggerimento di evitare l'avidità per le ricchezze (cf. Lc 12,13-21). Due di questi topoi e cioè il rapporto scorretto con le ricchezze (cupidigia, avidità; *πλεονεξία*) e la preoccupazione circa la propria vita (*ἐϋθυμία*) sono reperibili nella letteratura classica in autori del I secolo d.C., come Seneca, Plutarco e Dione Crisostomo¹⁶³.

È sicuramente plausibile che Luca conoscesse questi elementi classici e che li abbia utilizzati nella redazione del Terzo Vangelo, anche perché il suo uditorio era prevalentemente di origine ellenistica e quindi consapevole della loro presenza nelle opere classiche.

Si può quindi concludere che alcuni temi lucani relativi al binomio ricchezza-povertà, come ad esempio la buona pratica dell'elemosina, i pericoli legati alla cupidigia per i beni materiali e l'ansia per il proprio futuro (cf. Lc 12,29-30), trovano riscontro nella tradizione greco-romana. Ciò non sorprende se si considera che i suggerimenti per una vita buona dettati dalla filosofia pagana erano conosciuti dalla prima audience cristiana. La differenza radicale tra il messaggio di Gesù e quello greco-romano non sta tanto nel contenuto, ma nelle motivazioni teologiche che lo sostengono. Alla base delle raccomandazioni di Gesù vi è, infatti, la fiducia totale in Dio; se infatti Dio provvede a nutrire i corvi (cf. Lc 12,24), a maggior ragione sosterrà i propri discepoli.

6. Approccio dialogico al tema ricchezza-povertà

Nell'opera lucana esistono incongruenze e contraddizioni nel modo in cui è descritto il tema povertà-ricchezza, ad esempio se il discepolo deve spogliarsi di tutti i beni (cf. Lc 18,22) oppure donarne solo una parte (cf. Lc 19,8); esse sono state analizzate e comprese in diverso modo dagli studiosi. Alcuni hanno cercato di unificare il testo dando maggior enfasi a una prospettiva rispetto alle altre, altri studiosi hanno tentato di spiegare le differenze imputandole a diverse fonti e/o a redazioni successive.

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, *Tened cuidado*, cit., 248-286.

La lettura dialogica, invece, non solo mantiene presenti le differenze, ma le ritiene fondamentali al fine di interpretare in modo corretto il testo.

Questo approccio si rifà a quello dialogico del filosofo russo MIKHAIL M. BACHTIN (1895-1975) che l'ha proposto partendo dallo studio delle opere di Dostoevskij¹⁶⁴. Due sono i concetti base adottati dall'autore russo: polifonia e dialogismo. Anzitutto, la polifonia è definita un fenomeno letterario che si riferisce alla presenza di diverse voci, a volte divergenti, nel testo. Essa descrive l'interazione tra le diverse voci e tra le voci e l'autore. Vi è, poi, una completa assenza di gerarchie fra le diverse voci, essendo tutte autonome e paritetiche. Queste voci, chiamate anche "idea-voci" appartengono ai singoli personaggi, rappresentano ed esprimono i loro punti di vista in un dato testo. Esse sono indipendenti l'una dall'altra e si esprimono in un modo completamente libero¹⁶⁵. L'aspetto più importante dei testi polifonici è costituito dai rapporti tra le voci indipendenti e consapevoli di interagire fra di loro, mantenendo le singole identità e autonomie. L'autore polifonico non è preoccupato dalla presenza di molte sensibilità che possono essere anche in disaccordo le une le altre; nessuna domina la conversazione neppure quella dell'autore, tutte hanno gli stessi diritti. Tuttavia, questa è la situazione ideale; in pratica non tutti hanno lo stesso peso nel discorso; alcuni parlano molto, altri sono silenti.

In secondo luogo, il dialogismo si riferisce all'interazione che si esplica fra differenti voci presenti nel testo, inclusa quella dell'autore. Il dialogismo descrive come avviene l'interazione simbiotica tra la trama e i dialoghi che plasmano l'opera finale¹⁶⁶. La trama, infatti, per Mikhail Bakhtin non è altro che il pretesto per stimolare e facilitare ulteriormente i dialoghi all'interno del racconto. Così avviene che gli eventi drammatici permettono ai personaggi di organizzare i sentimenti intimi

¹⁶⁴ M.M. BAKHTIN, *Problems of Dostoevsky's Poetics* (THL 8), University of Minnesota Press, Minneapolis (MN) 1984.

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 21.

¹⁶⁶ C.A. NEWSOM, *Bakhtin, the Bible, and Dialogic Truth*, in *The Journal of Religion* 76 (2/1996) 290-306.

e di influenzare la trama stessa¹⁶⁷. Se da un lato la trama stimola l'intensificazione dei dialoghi questi ultimi a loro volta fanno avanzare la trama. L'attività dialogica nelle storie a carattere polifonico ha sia la dimensione diacronica sia quella sincronica.

A livello sincronico il dialogo avviene tra diversi soggetti che appartengono allo stesso testo. In quello diacronico le voci del testo entrano in dialogo con altre esterne al testo, sia nel caso che questo precede il testo in esame (analessi) sia che lo segue cronologicamente (prolessi)¹⁶⁸.

ABRAHAM C.-S. CHEONG (2001)¹⁶⁹ ha applicato l'approccio dialogico alla parabola dell'amministratore disonesto (cf. Lc 16,1-9). Per l'autore coreano l'interpretazione scientifica di un testo tende a definire un significato unico attraverso un metodo oggettivo e rigoroso. Ciò porta alla possibilità per gli interpreti, liberi da pregiudizi, di raggiungere la stessa conclusione del brano in analisi quando venga utilizzata la medesima strumentazione esegetica. Quindi l'interpretazione condivisa costituisce la verità, valida universalmente e verificabile. In altre parole, la verità è oggettiva quando può essere definibile attraverso un metodo scientifico riproducibile, in un sistema scientifico chiuso e in cui vale il sistema causa-effetto. Tuttavia, già la definizione dell'oggettività scientifica è difficile da concordare essendo molte volte legata alla scelta dei sistemi esterni di verifica. L'oggettività che sarebbe in grado di raggiungere una interpretazione definitiva e condivisa non esiste. Innanzitutto, perché l'oggettività scientifica non dovrebbe essere influenzata dalle caratteristiche individuali dell'interprete e poi perché l'interpretazione è influenzata dalle precomprensioni dei singoli esegeti. Infine, perché ogni oggettivazione non comprende mai il tutto essendo quasi sempre parziale e frammentaria in quanto non esiste una conoscenza che può essere racchiusa e conservata in una sola definizione¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Cf. S.G. MORSON-C. EMERSON, *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1990, 248.

¹⁶⁸ Cf. NEWSOM, *Bakhtin, the Bible*, cit., 302.

¹⁶⁹ C.-S. A. CHEONG, *A Dialogic Reading of the Steward Parable (Luke 16:1-9)* (SBL 28), Peter Lang, New York (NY) 2001.

¹⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 15-16.

L'interpretazione oggettiva induce una separazione del testo tra l'autore e il lettore e tende a ridurre le tensioni interne dell'opera e ignorare i sentimenti dei personaggi. Questi ultimi, tuttavia, emergono nell'interpretazione sottolineando quindi che la lettura non è asettica: il testo influenza ed è influenzato dal lettore. Ecco, quindi, che Abraham C.-S. Cheong introduce la lettura dialogica che permette la continua interrelazione tra le diverse voci presenti e tra quella del lettore e il testo¹⁷¹.

Secondo RAJ NADELLA (2011)¹⁷² il Terzo Vangelo può essere definito prettamente dialogico sulla base dei criteri introdotti da Mikhail Bakhtin. Tuttavia, seguendo il metodo di quest'ultimo è difficile determinare quali fattori abbiano influenzato l'autore in quanto il testo è stato scritto molto tempo addietro. Ci sono evidenze che il testo lucano sia stato influenzato dalla retorica greco-romana, come suggerisce, tra l'altro, la struttura dei prologhi sia del Vangelo sia degli Atti¹⁷³. Un altro esempio è costituito dall'influenza della cultura classica di Luca nella descrizione della crocifissione: se nell'antichità la pena di morte per crocifissione era considerata una condanna orribile, da comminare per i delitti più gravi, quindi antitesi totale della morte onorevole e degna di lode, Luca si sforza di rendere la morte di Gesù onorevole e degna di lode e quindi accettabile dalla cultura ellenistica. Per raggiungere questo obiettivo, Luca prenderebbe la morte di Socrate come paradigma di quella di Gesù per trasformare la morte del Nazareno nella morte coraggiosa del martire¹⁷⁴.

L'autore indiano sostiene che l'opera lucana può essere considerata come dialogica e che questo modo di approcciarla offre nuove possibilità interpretative della molteplicità delle voci e delle contraddizioni presenti¹⁷⁵. Infatti, leggendo Luca alla luce dei principi del dialogismo e della polifonia, le contraddizioni scompaiono mentre le differenti

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, 17.

¹⁷² NADELLA, *Dialogue not Dogma*, cit.

¹⁷³ R.A. BURRIDGE, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (BRS), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 2004².

¹⁷⁴ P.J. SCAER, *The Lukan Passion and the Praiseworthy Death* (NTM 10), Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2005.

¹⁷⁵ Cf. NADELLA, *Dialogue not Dogma*, cit., 26.

vedute trovano all'interno il loro spazio¹⁷⁶. Ogni posizione che illustra una prospettiva diversa incontra un'altra che la contesta e viene a sua volta contestata da un'altra ancora. La voce dell'autore che parla attraverso i personaggi non assume un ruolo dominante né soffocante per le altre voci. La presenza di contraddizioni rende il testo lucano molto sofisticato dal punto di vista letterario e prospetta una nuova visione della verità. Le divergenze diventano un fattore dinamico e non di preoccupazione¹⁷⁷. Il dialogismo lucano coinvolge aspetti sia sincronici che diacronici; quelli sincronici (intratestuali) sono quelli più studiati nella pubblicazione di Raj Nadella. I collegamenti diacronici (intertestuali) fanno principalmente riferimento a Marco e Matteo, e sulle differenze tra le loro pericopi e quelle parallele di Luca¹⁷⁸. Secondo il metodo redazionale, le differenze tra Luca e i Sinottici sono giustificabili sulla base della teoria delle tre fonti lucane: Marco, Matteo e *Sondergut*. Così come le alterazioni e gli adattamenti lucani sono spiegate come aggiunte successive indirizzate a sostenere l'agenda teologica di Luca. Invece per Raj Nadella le variazioni tipicamente lucane sono importanti per sostenere e stimolare il dialogo tra le varie voci presenti. Le divergenze nel testo sono un "asset" e quindi devono essere "celebrate" piuttosto che "commiserate".

7. Beni materiali e Chiesa primitiva

Molte pubblicazioni analizzano in dettaglio il binomio ricchezza-povertà nella nascita e nel consolidamento della prima Chiesa. Oltre ai testi sopra riportati in cui è analizzato il ruolo delle ricchezze nella Chiesa nascente, sono da segnalare le seguenti opere dove tale ruolo viene descritto con un approccio specificatamente ecclesiologico.

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 27.

¹⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 26.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, 28.

AUGUSTO BARBI (2003)¹⁷⁹ nella prima parte della sua opera sugli Atti degli Apostoli identifica la comunione dei beni come uno dei quattro pilastri su cui si fonda la prima Chiesa. In un'altra pubblicazione, l'autore considera la *koinonia* un aspetto significativo dell'ecclesiologia degli Atti, come strumento positivo nella gestione dei conflitti all'interno della comunità e come elemento che governa i rapporti fra le Chiese¹⁸⁰.

DANIEL MARGUERAT nel suo libro *Lo storico di Dio*¹⁸¹ dedica un capitolo al percorso lucano sul tema ricchezza povertà. Egli analizza brevemente i passi più importanti del Terzo Vangelo (cf. Lc 1,51-53; 4,18; 12,12-21.33-34; 16,9.13; 16,19-31; 18,18-30; 19,1-10) e degli Atti (At 2,42-47; 4,32-35) che trattano tale tematica e l'ospitalità (cf. At 12,12; 16,15; 18,2-3). Dello stesso autore è un interessante commentario sugli Atti degli Apostoli¹⁸².

Tra i commentatori degli Atti che, tra l'altro si occupano del tema ricchezza-povertà nella Chiesa primitiva sono da citare: ERNST HAENCHEN (1971)¹⁸³; JACQUES DUPONT (1985)¹⁸⁴; CHARLES BARRETT (1998)¹⁸⁵; JOSEPH FITZMYER (1998)¹⁸⁶.

¹⁷⁹ A. BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 1-14)* (Dabar, Logos, Parola), Messaggero, Padova 2003.

¹⁸⁰ A. BARBI, *Koinonia, soluzione dei conflitti e rapporti tra chiese: un aspetto dell'ecclesiologia degli Atti*, in G. LEONARDI-F.G.B. TROLESE (curr.), *San Luca evangelista testimone della fede che unisce. Atti del congresso internazionale (Padova 16-21 ottobre 2000)*, vol. I, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 2002, 95-113.

¹⁸¹ D. MARGUERAT, «Ha colmato di beni gli affamati e ha rimandato a mani vuote i ricchi» (Lc 1,53) *Ricchi e poveri, un percorso lucano* in Id., *Lo storico di Dio. Luca e gli Atti degli Apostoli* (Strumenti 78), Claudiana, Torino 2019, 111-128.

¹⁸² D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli*, 2 voll., Dehoniane, Bologna 2011-2015.

¹⁸³ E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles: A commentary*, Westminster Press, Philadelphia (PA) 1971.

¹⁸⁴ J. DUPONT, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985.

¹⁸⁵ C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 2 voll., T&T Clark, Edinburgh 1994-1998.

¹⁸⁶ J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 31), Doubleday, New York (NY) 1998.

Inoltre, ANDY W. CHAMBERS (1994)¹⁸⁷ analizza i sommari riportati in Atti al fine di identificare il modello di Chiesa che Luca intende presentare al lettore.

DOUGLAS A. HUME (2011)¹⁸⁸ dopo aver presentato un'accurata analisi del ruolo dei sommari negli Atti, studia il linguaggio dell'amicizia utilizzato da Luca nei sommari in confronto a quello usato nella letteratura classica ellenistica.

8. Conclusione

L'analisi della letteratura degli ultimi decenni sul tema della ricchezza-povertà descritto in Luca-Atti ci consegna un quadro molto complesso e frastagliato, «una realtà caleidoscopica»¹⁸⁹. Non esiste una sola linea di ricerca, molte sono le piste interpretative seguite e i risultati sono a volte contraddittori o addirittura opposti¹⁹⁰. Le interpretazioni basate su un solo metodo (redazionale) o considerando un solo aspetto del tema ricchezza-povertà (letterario, socioeconomico) sono coerenti e corrette ma parziali. Ciascun autore nel presentare la propria soluzione inevitabilmente sottovaluta alcuni dati che invece sono enfatizzati da altri. Non c'è consenso nell'individuare il messaggio fondamentale dell'autore del Terzo Vangelo sul tema ricchezza-povertà: è un messaggio di tipo religioso, sociale, escatologico o simbolico? Le soluzioni proposte racchiuse in definizioni rigide quali: Vangelo solo per i poveri, Vangelo dei ricchi o per entrambi sembrano non cogliere il vero obiettivo dell'evangelista. Le interpretazioni più recenti tendono a integrare i diversi approcci e a superare le radicalizzazioni estreme. È necessario

¹⁸⁷ W.A. CHAMBERS, *An Evaluation of Characteristic Activity in a Model Church as Set Forth by the Summary Narratives of Acts*, UMI, Ann Arbor (MI) 1994.

¹⁸⁸ D.A. HUME, *The Early Christian Community: A Narrative Analysis of Acts 2:41-47 and 4:32-35* (WUNT.2 298), Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

¹⁸⁹ J.S. GALLIGAN, *The Tension between Poverty and Possessions in the Gospel of Luke*, in *Spirituality Today* 37 (1/1985) 4-12, 4.

¹⁹⁰ Cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 55.

continuare su questa strada e cercare di integrare le varie interpretazioni per raggiungere la sintesi o perlomeno un'armonizzazione delle varie voci presenti.

Nella presente ricerca abbiamo scelto di seguire la prospettiva teologico-religiosa della tematica ricchezza-povertà in quanto l'obiettivo della ricerca è quello di illustrare il legame tra la ricchezza-povertà e la salvezza e tra il possesso dei beni e la comunione nella Chiesa primitiva. Tuttavia, alcuni dati provenienti da altre prospettive (storica, sociale, AT e letteratura greco-romana) saranno utilizzati quando ritenuti necessari per approfondire e completare l'interpretazione dei testi.

1. Attitudine negativa di Luca verso la ricchezza?

Non vi è dubbio che i poveri hanno un posto di rilievo nel Vangelo secondo Luca; già nel programma presentato da Gesù nella sinagoga di Nazaret, i poveri sono rappresentati come i recipienti, insieme ad altri emarginati, quali i ciechi e i prigionieri, dell'azione salvifica di Gesù (cf. Lc 4,18-19). Gesù rivendica ancora la sua vicinanza verso gli stessi soggetti fragili, quando risponde, parafrasando Isaia, agli inviati di Giovanni Battista che colui che deve venire annuncerà ai poveri la buona novella (cf. Lc 7,22). I ricchi, viceversa, sembrano essere oggetto di un severo giudizio negativo: essi saranno rimandati a mani vuote (cf. Lc 1,53), messi in guardia da giudizi escatologici negativi perché hanno già la consolazione durante la vita terrena (cf. Lc 6,24-25). Il lettore ha quindi la sensazione che l'atteggiamento di Luca verso la ricchezza sia del tutto negativo. Ciò è confermato dalla lettura del pretesto della parabola del ricco stolto che si estende da Lc 9,51 fino a Lc 12,12, nell'ambito del viaggio di Gesù verso Gerusalemme¹. In questa ampia sezione Gesù fornisce ai discepoli due precisi suggerimenti: anzitutto i discepoli per seguire Gesù devono rinunciare alla stabilità e sicurezza della loro vita (cf. Lc 9,57-58) e poi non devono portare con sé nelle peregrinazioni missionarie «né borsa né sandali» (Lc 10,4) e affidarsi alla carità degli altri per il proprio sostentamento (cf. Lc 10,7). Stabilità e sostentamento

¹ Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 63-64.

sono provveduti direttamente da Dio. Quindi la ricchezza, non essendo fondamentale per il seguace di Gesù, viene considerata priva di valore. La rinuncia volontaria ai beni materiali richiesta ai discepoli per essere tali costituisce una critica severa al modo di vivere del ricco². In questo capitolo viene illustrato come l'uso egoistico alla ricchezza diventi un impedimento insormontabile per raggiungere la salvezza attraverso la presentazione e la riflessione su due parabole di Luca: il ricco stolto (cf. Lc 12, 13-21) e il ricco e Lazzaro (cf. Lc 16,19-31).

2. La parabola del ricco stolto (Lc 12,13-21)

In questo paragrafo viene presentato un esempio concreto di come Gesù valuta la ricchezza e chi la possiede: la parabola del ricco stolto (Lc 12,13-21), che è riportata solo da Luca³, ma ha un parallelo nel Vangelo apocrifo di Tommaso. In essa viene trattato il tema del rapporto tra la ricchezza e la morte, tema che è, peraltro, molto presente nella cultura egiziana, ellenistica e in quella giudaica intertestamentaria. Molti testi egiziani riportano la raccomandazione del buon uso delle ricchezze nella vita terrena in relazione al giudizio cui saranno sottoposti gli uomini alla loro morte. La caducità della vita e l'inevitabilità della morte suggeriscono di gioire dei propri beni e allo stesso tempo di essere generosi verso gli altri; infatti, la morte non permette di portare con sé nessun bene e il loro utilizzo intelligente è la migliore soluzione⁴.

Lo scrittore ellenistico Luciano mette in relazione la morte con il possesso dei beni nella sua opera intitolata "Dialoghi del morto" nella quale alcuni personaggi molto noti e già morti giudicano nell'aldilà l'uso dei beni che hanno fatto nella vita terrena.

² Cf. SCHOTTROFF-STEGEMANN, *Jesus and the Hope*, cit., 82-83.

³ Cf. J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV: Introduction, Translation, and Notes* (AncB 28A), Doubleday, Garden City (NY) 1985, 968.

⁴ Cf. M.S. RINDGE, *The Rhetorical Power of Death and Possessions in Luke's Gospel*, in *Review & Expositor* 112 (2015) 560.

Per essi la cupidigia per i beni e lo sconsiderato accumulo degli stessi rendono schiavo l'uomo e hanno anche un impatto negativo sulla vita stessa⁵. Inoltre, l'impossibilità di portare con sé alcun bene rende i morti totalmente poveri e tutti eguali nell'aldilà; così sono considerati folli coloro che si affannano nella vita ad accumulare ricchezze o a costruire case e monumenti che saranno poi costretti a lasciare⁶. Lo stesso atteggiamento sull'uso dei beni è suggerito da Seneca⁷.

Nella letteratura veterotestamentaria spicca la posizione di Qohelet, che è molto preoccupato della brevità della vita e della futilità dell'accumulare beni terreni. Morte e benessere sono fuori dalla portata dell'uomo così come disporre della propria eredità o come l'individuo sarà trattato dopo morte⁸. È impossibile per l'uomo allungare la propria vita anche utilizzando tutto il potere derivante dalle ricchezze. Quindi, Qohelet suggerisce di godersi la vita non in modo egoistico ma come dono di Dio (cf. Qo 8,15).

Anche il Siracide vede la morte come inevitabile, ma a differenza di Qohelet ammette la sopravvivenza di una persona nella memoria di altri, anche se non tutti saranno ricordati nello stesso modo (cf. Sir 37,26; 41,11-13). Inoltre, sostiene che la morte di una persona è influenzata da come ha vissuto la propria vita (cf. Sir 1,13; 9,11-12); la morte, infatti, è il momento in cui Dio giudica e ripaga la condotta che l'uomo ha seguito nella sua vita terrena (cf. Sir 11,26): chi ha temuto il Signore verrà benedetto⁹, i peccatori, invece, finiranno nell'abisso dello Sheol (cf. Si 219-10).

L'Epistola di Enoc del secondo secolo a.C. tratta il tema della ricchezza nell'ambito della esistenza nell'aldilà, in cui si entra dopo il giudizio di Dio che stabilisce punizioni o premi agli uomini. Per 1Enoc il semplice possesso di ricchezza è già un aspetto negativo e causa di punizioni

⁵ Cf. *Ibid.* 561.

⁶ Cf. *Id.*, *Jesus' Parable of the Rich Fool*, cit., 136-138.

⁷ *Ibid.*, 153.

⁸ Cf. *Ibid.*, 66.

⁹ Cf. *Ibid.*, 68-69.

divine¹⁰. Inoltre, il modo in cui si vive influenza la morte e il giudizio finale: le opere buone sono premiate, quelle cattive condannate¹¹.

Pure il Testamento di Abramo (TA, II d.C.) tratta del legame ricchezza-morte: tutti gli uomini sono sotto la falce della morte e tutti tentano di evitarla. Ma alla fine arriva inesorabile per tutti, anche per Abramo. Durante la sua vita, Abramo offre ospitalità agli altri per cercare di allontanare il più possibile la morte e, tramite l'ospitalità praticata, programma di arrivare alla vita eterna (cf. TA 4,1). All'avvicinarsi del momento fatidico, Abramo stila un testamento per disporre dei suoi averi (cf. TA 1,4-5; 4,11; 8,9; 15,1.7)¹².

Nel Vangelo di Tommaso è riportato un *logion* che è molto simile alla prima parte della parabola del ricco stolto in Lc 12,13-15 (cf. Th log 72; 46,1-6)¹³:

«¹Gli disse un uomo:

"Di' ai miei fratelli
Di dividere con me
i beni di mio padre".

²Egli disse a quello:

"Uomo, chi ha fatto di me
Un esecutore testamentario?"

³ Si voltò verso i suoi discepoli
e disse loro:

"Sono forse un esecutore testamentario?"».

Un confronto col testo di Luca rivela che quello di Tommaso è un testo molto più grezzo e secondo alcuni studiosi potrebbe essere anche più antico (30-50 d.C.); ciò conferma l'interesse nella Chiesa primitiva a chiarire il rapporto del credente con la ricchezza.

¹⁰ Cf. RINDGE, *The Rhetorical Power*, cit., 559.

¹¹ Cf. *Ibid.*, 560.

¹² Cf. *Ibid.*

¹³ Cf. M. GROSSO, *Vangelo secondo Tommaso* (Cl 12), Carocci, Roma 2011, 93.

2.1. Il contesto e la delimitazione della parabola¹⁴

Lc 12,13-21 si inserisce nell'ampia sezione di Lc 12,1-13,9 che inizia con un confronto aspro con i farisei in cui Gesù mette in evidenza alla folla radunata la loro ipocrisia (cf. Lc 12,1-2).

In Lc 12,1 vi è un cambio di luogo e di personaggi rispetto al capitolo precedente: Gesù era ospite nella casa di un eminente fariseo e ora parla a una folla radunata in un luogo non specificato. Il cambio del luogo e dei personaggi indica l'avvio di una nuova sezione in cui Gesù affronta diversi argomenti quali: fare attenzione contro l'ipocrisia dei farisei (Lc 12,1-3); non aver paura della persecuzione (Lc 12,4-12); non essere avidi dei beni terreni come il ricco stolto (Lc 12,13-21), l'istruzione ai discepoli circa l'uso corretto dei beni (Lc 12,22-34), la vigilanza dei discepoli e il loro corretto comportamento (Lc 12,35-48); la missione di Gesù sulla terra (Lc 12,49-53); i segni dei tempi (Lc 12,54-59) e infine l'invito alla conversione (Lc 13,1-9).

In Lc 13,10 la scena cambia di nuovo e in modo radicale in quanto l'incontro di Gesù con la donna curva avviene in un luogo diverso, la sinagoga, dando inizio così a una nuova sezione. Quindi la maggior parte dei commentatori sono d'accordo nel ritenere corretta la delimitazione della sezione tra i vv. 12,1 e 13,9¹⁵. Sulla base della diversità degli argomenti trattati, altri autori hanno messo in dubbio la dimensione della sezione 12,1-13,9, a volte ampliandola da Lc 11,14 fino a 13,9¹⁶ o riducendola ulteriormente da 12,1 a 12,59 se si accetta la parola "ipocrisia" come inclusione¹⁷.

¹⁴ Cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 83-89.

¹⁵ Cf. R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation. The Gospel According to Luke*, vol. I, Fortress Press, Philadelphia (PA) 1986, 240.

¹⁶ Cf. I.J. DU PLESSIS, *Reading Luke 12:35-48 as Part of the Travel Narrative*, in *Neotestamentica* 22 (2/1988) 220.

¹⁷ Cf. D. BERTRAND, *Hypocrites selon Luc 12,1-59*, in *Christus* 21 (1974) 328.

Tuttavia, l'impostazione parenetica del testo e la presenza di un vocabolario comune di tipo "giudiziale"¹⁸ sostengono la continuità della sezione in esame da Lc 12,1a Lc 13,9.

La parabola vera e propria del ricco stolto è descritta in Lc 12,13-21, si presenta come un'unità a sé stante nella più ampia sezione ed è delimitata dal cambio dell'audience. Infatti, si passa dal discorso ai discepoli in Lc 12,10 alla folla in Lc 12,13-21 e di nuovo ai discepoli in Lc 12,22. Inoltre, il termine cupidigia (πλεονεξία) per i beni terreni permea tutta la parabola diventandone il filo conduttore.

¹⁸ Esempio di vocaboli di giudizio presenti: *confessare* (At 12,8); *negare* (At 12,9); *discolpare* (At 12,11); *dividere* (At 12,13), cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 85.

2.2. Struttura di Lc 12,13-21

Diverse strutture sono state proposte per la pericope di Lc 12,13-21. Una di tipo retorico propone una struttura concentrica che però è ritenuta alquanto artificiale¹⁹. Da un punto di vista narrativo la struttura può essere rappresentata come segue:

Introduzione	vv. 13-14	Domanda a Gesù di dividere una eredità. Risposta negativa di Gesù
Esortazione iniziale	v. 15	Tenersi lontano dalla cupidigia. La vita non dipende dall'abbondanza dei beni
Situazione iniziale	v. 16-17a	Super produzione agricola
Complicazione	v. 17b-19	Cosa fare per sistemare il <i>surplus</i> produttivo. Costruire nuovi granai. Godere dei beni
Azione trasformatrice	v. 20	Intervento di Dio che rende inutili e vani i progetti del ricco
Esortazione finale	v. 21	Arricchirsi presso Dio invece che per sé.

Questo sviluppo strutturale fa riferimento a una trama di rivelazione²⁰ e pone in risalto l'intervento rivelatore di Dio che rimette nel giusto rapporto il valore dei beni verso quello della vita. Ciò supporta l'esortazione di Gesù di non essere succubi della cupidigia per i beni terreni sostenuta dall'illusione di prolungare la durata della vita edonistica anziché accumulare le buone opere presso Dio.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 87.

²⁰ Cf. D. MARGUERAT-Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all'analisi narrativa* (Per leggere), Borla, Roma 2011², 67-68.

È possibile anche individuare una trama di risoluzione all'interno della parabola, incentrata sulla progettualità del ricco possidente circa la possibilità di conservare i beni materiali. Questa organizzazione porta alla definizione del ricco solo come egocentrico ma esclude il giudizio morale e divino:

Situazione iniziale	v. 16b	La campagna di un uomo ricco aveva dato un raccolto abbondante
Complicazione	v. 17	Che farò perché non ho dove mettere i miei raccolti
Risoluzione	v. 18	Demolirò i miei magazzini e ne costruirò altri più grandi e vi raccoglierò tutto il grano e i miei beni
Conclusione	v. 19	Anima mia hai a disposizione molti beni, per molti anni; riposati, mangia e bevi e divertiti

2.3. Critica testuale

Nella pericope di Lc 12,13-21 in esame non ci sono varianti testuali importanti; fra quelle minori è da ricordare che κριτήν ἢ μεριστήν (v. 14), lessema oggi accettato nel testo, è presente nel papiro P75 e in altri papiri unciali (x B L) ma presenta uno spettro ampio di varianti negli altri manoscritti, presumibilmente dovute alla rarità del termine μεριστήν che non si incontra in tutto il NT greco e nella LXX²¹. Alcuni manoscritti meno importanti (A D K N W etc.) preferiscono, infatti, δικαστήν ἢ μεριστήν forse influenzati da At 7,27.35 che a sua volta allude a Es 2,14²².

²¹ Cf. B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, United Bible Societies, London 1971, 135.

²² Cf. *Ibid.*

Il manoscritto D si limita a riportare solo κριτήν. Il v. 21 manca nel manoscritto D ita.^{b,d}, ma è riportato in tutti gli altri e pertanto si pensa che ciò sia dovuto a una svista accidentale²³.

2.4. Introduzione: richiesta di uno dalla folla (Lc 12,13-14)²⁴

¹³Εἶπεν δέ τις ἐκ τοῦ ὄχλου αὐτῷ· Διδάσκαλε, εἰπὲ τῷ ἀδελφῷ μου μερίσασθαι μετ' ἐμοῦ τὴν κληρονομίαν. ¹⁴ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· Ἄνθρωπε, τίς με κατέστησεν κριτὴν ἢ μεριστὴν ἐφ' ὑμᾶς;

¹³Uno della folla gli disse: «Maestro, di' a mio fratello che divida con me l'eredità». ¹⁴Ma egli rispose: «O uomo, chi mi ha costituito giudice o mediatore sopra di voi?».

Questi primi due versetti costituiscono l'introduzione alla parabola e possono essere definiti come la cornice narrativa, chiamata anche "dialogo scolastico" perché la domanda a Gesù del v. 14 è fatta da una persona della folla che segue Gesù e che probabilmente non è ostile come i farisei (cf. Lc 11,53); essa serve al narratore per introdurre la nuova scena²⁵. La particella δέ collega la scena con il discorso fatto precedentemente da Gesù ai discepoli (cf. Lc 12,1ss.) anche se nel v. 13 si verifica un cambio di audience in quanto i discepoli vengono sostituiti dalla folla.

Un anonimo personaggio (τις) della folla (ἐκ τοῦ ὄχλου) rivolge una domanda a Gesù, chiamandolo Maestro (διδάσκαλε)²⁶. Certamente non si tratta di un discepolo perché nel Vangelo secondo Luca i discepoli non chiamano mai Gesù διδάσκαλε; infatti, prima del viaggio a Gerusalemme essi lo chiamano ἐπιστάτα (cf. Lc 5,5; 8,24; 8,45 etc.) mentre durante il viaggio verso Gerusalemme lo chiamano κύριε (cf. Lc 9,54; 10,17 etc.). Il termine "maestro" viene usato soprattutto da coloro che non sono

²³ Cf. *Ibid.*

²⁴ I testi in Greco e la traduzione in italiano sono tratti dalla Bibbia CEI 2008.

²⁵ Cf. R. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, tr. ingl. John Marsh, Harper & Row, New York (NY) 1976, 54-55.

²⁶ Il termine διδάσκαλε compare 13 volte in Luca in riferimento a Gesù, cf. J.M. DAWSEY, *What's in a Name? Characterization in Luke*, in *Biblical Theology Bulletin* 16 (4/1986) 144.

vicini a Gesù e quasi sempre per introdurre una domanda o una petizione²⁷. Essi sono in maggioranza i personaggi semplici e ben disposti verso Gesù che costituiscono la folla che lo circonda, non i nemici dichiarati ma nemmeno i ferventi sostenitori. Ad esempio, uno dei più ben disposti verso Gesù è il padre del ragazzo epilettico che lo prega, chiamandolo διδάσκαλε, di intervenire per guarire il figlio (cf. Lc 9,38-39) e dopo la guarigione è stupito, insieme alla folla presente, della grandezza di Dio (cf. Lc 9,40). Oppure il fariseo Simone che lo invita amichevolmente a pranzo, ma non condivide il modo con cui Gesù tratta la peccatrice (cf. Lc 7,40). Lo chiamano Maestro anche coloro che non solo non condividono il suo insegnamento e contemporaneamente lo osteggiano ponendogli domande tranello (cf. Lc 20,28) e che vengono poi tacitati dalle risposte di Gesù (cf. Lc 20,39)²⁸.

La riconosciuta autorità morale di Gesù stimola, quindi, uno della folla a chiedere il suo intervento al fine di invitare il proprio fratello a dividere l'eredità. Innanzitutto, la divisione di un'eredità tra fratelli è regolata dalla legge di Mosè: al figlio maggiore ne spetta il doppio del figlio minore che quindi può, in caso di conflitto, rivendicare la sua parte, sia pure inferiore a quella del fratello maggiore (cf. Dt 21,15-17). In secondo luogo, non sappiamo quale problema sull'eredità esistesse tra i due fratelli e la richiesta così diretta «dì a mio fratello che divida l'eredità con me» (Lc 12,13), senza alcuna esposizione del problema alla base della diatriba, forse indica una situazione di conflitto precedente e prolungato tra di loro.

È il fratello maggiore che non vuole dividere l'eredità? Ciò potrebbe essere giustificato dalla necessità di non diminuire la sostenibilità economica dei beni ereditati, come avviene nel settore agricolo dove lo spezzettamento estremo dei terreni riduce la produzione e quindi mette a rischio la sopravvivenza economica delle imprese separate. Oppure è un atto arrogante del fratello maggiore che non vuole egoisticamente

²⁷ Cf. J.M. DAWSEY, *The Lukan Voice: Confusion and Irony in the Gospel of Luke*, Mercer University Press, Macon (GA) 1986, 6.

²⁸ Cf. ID., *What's in a Name?*, cit., 144.

accettare che anche il minore abbia la sua parte (cf. Lc 15,12). Il testo non lo dice e quindi è inutile fare supposizioni. La domanda è però strumentale e serve a Gesù per rispondere immediatamente con una contro-domanda. Il vocativo "o uomo" (Lc 12,14) potrebbe avere un significato ambivalente, cioè avere una sfumatura negativa o positiva; la prima indica una reazione negativa immediata alla domanda posta a Gesù (come nel caso della reazione negativa di Pietro alla domanda che gli viene rivolta circa la sua vicinanza a Gesù: (cf. Lc 22,56-60) e la seconda positiva, quando Gesù si accinge a perdonare i peccati al paralitico dopo aver constatato la sua fede (cf. Lc 5,20). In genere, l'ambivalenza si chiarisce in un senso o nell'altro sulla base del contesto. Nel nostro caso il contesto fa assumere al vocativo una valenza negativa: il modo improvviso in cui la domanda dell'anonimo è formulata e la risposta retorica con un'altra domanda fa pendere verso una connotazione negativa²⁹. La contro-domanda di Gesù è perentoria: «chi mi ha costituito (κατέστησεν) giudice (κριτήν) o mediatore (ἡ μεριστήν) sopra di voi?».

Gesù rifiuta il ruolo di "divisore" dell'eredità, prerogativa questa riservata al giudice; con questa affermazione Gesù sembra prendere una posizione opposta a quella in cui Mosè accetta di dividere fra i figli il patrimonio da loro ereditato (cf. Es 2,14). Della risposta di Gesù si possono dare diverse interpretazioni; per una prima Gesù non si riterrebbe un secondo Mosè ma uno superiore a lui³⁰. Infatti, il lettore ricorda come fin dal Vangelo dell'infanzia Gesù sia stato caratterizzato da titoli speciali di cui Mosè non è mai stato insignito: Figlio dell'Altissimo (cf. Lc 1,22), Figlio di Dio (cf. Lc 1,35), Salvatore (cf. Lc 2,11), Messia (cf. Lc 2,11), il suo Regno non avrà fine (cf. Lc 2,33)³¹. Una seconda interpretazione si fonda sul fatto che nessuno ha incaricato Gesù di essere un giudice terreno perché il Padre gli ha affidato una missione importante

²⁹ Cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 151.

³⁰ Cf. J. NOLLAND, *Luke 1-9:20* (WBC 35A), Word Books, Dallas (TX) 1989, 685.

³¹ Cf. B.M. METZGER, *A Textual Commentary*, cit., 67.

da portare a termine, quella di proclamare il Regno di Dio³² e non quella di decidere su una banale disputa sulla suddivisione di una eredità materiale. La risposta di Gesù è in qualche modo ironica e strumentale all'insegnamento che sta per impartire sul rapporto con le ricchezze e anticipa l'atteggiamento di distacco di Gesù verso le questioni riguardante la gestione dei beni materiali.

2.5. *Tenetevi lontani da ogni cupidigia (v. 15)*

¹⁵εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς: Ὁρᾶτε καὶ φυλάσσεσθε ἀπὸ πάσης πλεονεξίας, ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἢ ζωὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ.

¹⁵E disse loro: «Fate attenzione e tenetevi lontani da ogni cupidigia perché se anche uno è nell'abbondanza, la sua vita non dipende da ciò che possiede».

L'attaccamento ai beni dell'anonimo che fa la domanda dà immediatamente lo spunto a Gesù di illustrare la sua posizione rispetto alla cupidigia (πλεονεξία) per i beni terreni. Ma a chi è rivolto tale insegnamento? Il generico πρὸς αὐτούς potrebbe infatti riferirsi sia all'anonimo richiedente sia alla folla che ascolta. Nel primo caso πρὸς αὐτούς dovrebbe essere collegato a ἐφ' ἡμᾶς del v. 14 e quindi Gesù si rivolgerebbe a entrambi i fratelli coinvolti nella disputa sull'eredità, ma il testo non dice se essi fossero entrambi presenti tra la folla³³. È però più logico pensare che Gesù si rivolga alla folla presente, sulla base dello spunto fornito dalla domanda a lui rivolta.

La raccomandazione di Gesù circa la bramosia dei beni terreni è molto enfatica: «fate attenzione e tenetevi lontani da ogni cupidigia» (Lc 12,15). Il messaggio è consegnato attraverso i due imperativi (ὁρᾶτε καὶ φυλάσσεσθε) e di per sé potrebbe essere poco persuasivo e ridursi quindi a una semplice raccomandazione; invece viene rafforzato dalla

³² Cf. H. HENDRICKX, *The Parables of Jesus* (Studies in the Synoptic Gospels), Harper & Row, San Francisco (CA) 1986, 98-99.

³³ Cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 152.

riconosciuta autorità del personaggio che lo espone³⁴. Il suggerimento è di star lontani quindi da ogni cupidigia (πάσης πλεονεξίας)³⁵, cioè dalla bramosia mai sazia di volere sempre di più e senza limiti, desiderando di possedere molto di più di quello che è necessario per vivere una buona vita. I limiti della cupidigia sono descritti nel v. 15b: «perché se anche uno è nell'abbondanza, la sua vita non dipende da ciò che possiede» (ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ). La frase è un "hypérbaton"³⁶, di difficile traduzione³⁷. La congiunzione ὅτι introduce la frase causale seguita dall'avverbio οὐκ che messo in prima posizione ne aumenta il carattere negativo, assumendo il significato di «assolutamente, in nessun modo». L'espressione ἐν τῷ + infinito, tipica di Luca (cf. Lc 1,8; 2,6), traduce la preposizione ebraica *be* (ב) e, in accordo con la LXX, assume un valore temporale³⁸.

L'infinito presente περισσεύειν seguito dal dativo τινὶ si traduce con «avere in abbondanza o avere più del sufficiente»³⁹. Ζωὴ αὐτοῦ è il soggetto della principale mentre il verbo è ἐστὶν; il termine ἡ ζωὴ non assume in questo caso il significato solo della vita fisica o spirituale ma piuttosto fa riferimento a una vita umana piena, realizzata⁴⁰, che mantiene anche una sfumatura di lunga durata⁴¹. Infine, il participio sostantivato ὑπαρχόντων viene tradotto come i beni di lui (αὐτῷ) provenienti dall'eredità. Gesù sottolinea che il possesso dei beni materiali non rappresenta la certezza di aumentare la durata della propria vita. A Gesù non

³⁴ Cf. C. PERELMAN-L. OLBRECHT-TYTECA, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1969, 158.

³⁵ Il termine πλεονεξία deriva da πλεον + ἔχω e significa avere di più; πάσης, cioè qualsiasi tipo di cupidigia.

³⁶ *Hypérbaton* è una figura retorica che consiste nel disgiungere due parole invertendo la costruzione. Cf. M. CORTELLAZZO-P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, vol. III, Zanichelli, Bologna 1983, 623.

³⁷ Cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 153.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 154.

³⁹ Cf. NOLLAND, *Luke 1-9:20*, cit., 685.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*

⁴¹ Cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 154.

interessa fornire la soluzione alla questione della divisione dell'eredità ma andare oltre, alla radice profonda del problema. L'esortazione del v. 15 indica che la richiesta di suddivisione tra i fratelli è solo un interesse superficiale che nasconde la convinzione che i beni materiali conferiscono un grande potere all'uomo che quindi si lascia guidare dall'avidità di avere sempre di più in modo da migliorare e allungare la propria vita⁴². L'avidità porta a gravi conseguenze, non ultima la divisione familiare come la situazione dell'anonimo sembrerebbe presupporre.

Con la sua abilità retorica, Gesù è riuscito a utilizzare la domanda del personaggio anonimo per spiegare come la vita sia più importante del possesso dei beni. Il v. 15 è dunque la chiave di interpretazione di tutta la pericope in questione⁴³.

2.6 Il buon raccolto del ricco proprietario (v. 16)

¹⁶εἶπεν δὲ παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς λέγων· Ἄνθρώπου τινὸς πλουσίου εὐφόρησεν ἡ χώρα.

¹⁶Poi disse loro una parabola: «La campagna di un uomo ricco aveva dato un raccolto abbondante».

Questa è l'unica parabola che inizia esponendo una tematica economica anziché una inerente a una persona⁴⁴. Il v. 16 rappresenta la *mise-en-scène* della parabola (Lc 12,16b-20) che costituisce un meta-racconto, cioè un racconto nel racconto. Gesù assumendo il ruolo di narratore intradiegetico offre la parabola come prova della proposizione espressa nel v. 5 circa l'insegnamento sulla cupidigia⁴⁵. La descrizione del ricco possidente anonimo è tipica dello stile conciso di Luca essendo magistralmente contenuta in soli cinque termini: ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου εὐφόρησεν ἡ χώρα. A differenza del richiedente anonimo la cui

⁴² Cf. *Ibid.*, 155.

⁴³ Cf. W.E. PILGRIM, *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts*, Wipf & Stock Publishers, Eugene (OR) 2011, 109-110.

⁴⁴ Cf. RINDGE, *The Rhetorical Power*, cit., 558.

⁴⁵ Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 69.

caratterizzazione manca del tutto, il personaggio viene descritto attraverso il suo stato sociale: è un possidente ricco⁴⁶. L'aggettivo πλουσίος ricorda al lettore l'atteggiamento negativo di Gesù verso la ricchezza (cf. Lc 6,24) e lo prepara all'insegnamento sul rapporto con i beni materiali che emergerà dalla parabola.

Il verbo εὐφόρησεν⁴⁷ indica l'ottenimento di un eccezionale raccolto da parte del personaggio dalla sua proprietà (χώρα) forse dovuto a una efficace conduzione dell'attività agricola. La narrazione (in modalità telling)⁴⁸ fino a questo punto non presenta nulla di strano se non l'eccezionalità della produzione agricola che si raggiunge quando alcune condizioni favorevoli, gestionali e climatiche, si realizzano.

2.7. Il ricco propone... (vv. 17-19)

¹⁷καὶ διελογίζετο ἐν ἑαυτῷ λέγων· Τί ποιήσω, ὅτι οὐκ ἔχω ποῦ συνάξω τοὺς καρπούς μου; ¹⁸καὶ εἶπεν· Τοῦτο ποιήσω· καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζονας οἰκοδομήσω, καὶ συνάξω ἐκεῖ πάντα τὸν σῖτον καὶ τὰ ἀγαθὰ μου, ¹⁹καὶ ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου· Ψυχή, ἔχεις πολλὰ ἀγαθὰ κείμενα εἰς ἔτη πολλά· ἀναπαύου, φάγε, πίε, εὐφραίνου.

¹⁷Egli ragionava tra sé: «Che farò, poiché non ho dove mettere i raccolti? ¹⁸Farò così – disse – demolirò i miei magazzini e costruirò altri più grandi e vi raccoglierò tutto il grano e i miei beni. ¹⁹Poi dirò a me stesso: Anima mia, hai a disposizione molti beni, per molti anni; riposati, mangia, bevi e divertiti».

A questo punto nel racconto si inserisce il monologo interiore del ricco (narrazione in modalità *showing*)⁴⁹ circa cosa deve fare per risolvere-

⁴⁶ Secondo alcuni autori il ricco non è un contadino ma un aristocratico, non solo perché è ricco ma anche per lo stile edonistico della sua vita. Cf. НОСК, *The Parable of the Foolish Rich Man*, cit., 182.

⁴⁷ Il verbo è un *hapax* nel NT. È composto da εὐ e φορέω e significa essere fruttifero, ottenere buoni raccolti.

⁴⁸ Cf. J.-P. SONNET, *L'analisi narrativa dei racconti biblici*, in M. BAUKS-C. NIHAN (curr.), *Manuale di esegesi dell'Antico Testamento*, Dehoniane, Bologna 2010, 67.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 68.

re il problema della super produzione di beni. δια-λογίζομαι, all'imperfetto, indica un ragionamento intimo e continuativo e unito a ἐν ἑαυτῷ sottolinea il carattere di meditazione, di riflessione fra di sé.

L'uso del soliloquio in Luca ha lo scopo da un lato di drammatizzare il dibattito interiore e dall'altro di rendere trasparenti i pensieri intimi del personaggio principale della parabola al lettore e agli altri personaggi rappresentati nel nostro caso dalla folla⁵⁰. In questo modo il narratore Gesù rende noto la personalità del ricco nei più intimi dettagli; Dio conosce i pensieri più segreti e alla fine essi sono svelati a tutti perché «non c'è nulla di nascosto che non sarà svelato, né di segreto che non sarà conosciuto» (Lc 12,2). Il soliloquio, quindi, è lo strumento utilizzato dal narratore per rivelare le caratteristiche nascoste del personaggio⁵¹. Dal soliloquio emerge il tratto di un uomo calcolatore e razionale, abituato a esaminare accuratamente i progetti prima di realizzarli. La domanda: «che farò perché non ho dove mettere i miei raccolti?» (Lc 12,17) genera nel lettore una certa *suspense*⁵² di fronte all'incertezza su cosa fare che sembra invadere l'animo del ricco. Inoltre, il lettore è sorpreso⁵³ dall'impreparazione del ricco che, presentato prima come un abile calcolatore, ora di fronte al *surplus* produttivo si scopre incerto sul da farsi. Egli si rende ben conto che non ha un posto adeguato dove immagazzinare (συνάξω)⁵⁴ il *surplus* imprevisto (τοὺς καρπούς).

Al v. 18 viene riportata la sua decisione: «Farò (ποιήσω) così: "demolirò (καθελῶ) i miei magazzini (ἀποθήκας) e ne costruirò (οἰκοδομήσω) altri

⁵⁰ Cf. P. SELLEW, *Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke*, in *Journal of Biblical Literature* 111 (2/1992) 239.

⁵¹ Nella letteratura greca classica, il monologo interiore è chiamato anche ἡθοποιία o discorso che rivela ἦθος, cioè il carattere del personaggio. Cf. НОСК, *The Parable of the Foolish Rich Man*, cit., 181-186.

⁵² «La suspense deriva dalla conoscenza imperfetta a proposito di un conflitto che si profila nel mondo del racconto, essa nasce dalla differenza fra ciò che la narrazione ha già prospettato sulla scena [...] e ciò che deve accadere» SONNET, *L'analisi narrativa*, cit., 65.

⁵³ La sorpresa è un altro elemento importante per rendere efficace la narrazione. Cf. *Ibid.*, 66.

⁵⁴ Il verbo συν-άγω, raro in Lc-At, significa mettere insieme, raccogliere, cf. B.M. METZGER, *A Textual Commentary*, cit., 230.

più grandi (μείζονας) e vi raccoglierò (συνάξω) tutto il grano (σῖτον) e i miei beni (ἀγαθά)"» (Lc 12,18). L'espressione καὶ εἶπεν (verbo all'imperfetto), indica che tra la riflessione e la presa della decisione è trascorso del tempo anche se questa durata dell'"ellisse temporale"⁵⁵ non è resa nota al lettore. La risoluzione che arriva subito dopo è certamente il frutto del ragionamento tra di sé eseguito durante la pausa temporale e senza consultare nessun altro. La scelta è fatta fra diverse alternative possibili ed è inequivocabile: introdotto da ποιήσω (futuro), il programma del ricco possidente prevede una serie di azioni precise e conseguenti da attuare: demolirò, costruirò, raccoglierò, sono verbi che sottolineano la personalità energica e pragmatica del ricco. Le prime due azioni (καθελῶ, οἰκοδομήσω) riguardano l'allargamento del granaio mentre l'ultima (συνάξω) il deposito dei beni⁵⁶.

Cercare più spazio per conservare il raccolto non ha solo carattere negativo, come il contesto sembra promuovere. Infatti, la scelta del ricco proprietario potrebbe alludere a episodi analoghi di ristrutturazione di granai contenuti nella tradizione scritturistica: Giuseppe raccoglie il grano in nuovi spazi e lo conserva per gli anni di carestia (cf. Gen 41,35-36) e la raccolta della doppia porzione della manna da conservare in ambiti più ampi per il sabato (cf. Es 16,22-27)⁵⁷. Conservare accuratamente la disponibilità di derrate in eccesso, poi, può essere considerata una saggia decisione se finalizzata in parte anche a un uso sociale (cf. Sir 31,5-11)⁵⁸. Nella tradizione apocalittica, però, chi accumula le ricchezze solo per sé e non le condivide è dipinto come un peccatore che sarà sottoposto al giudizio da parte di Dio⁵⁹.

Il progetto del ricco potrebbe anche derivare da un cinico calcolo economico: accumulare i beni nei propri magazzini potrebbe essere

⁵⁵ L'ellissi temporale avviene quando si passa sotto silenzio un periodo della storia raccontata. Cf. MARGUERAT-BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, cit., 100.

⁵⁶ Cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 160.

⁵⁷ Cf. B.B. SCOTT, *Hear then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis (IN) 1989, 134.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 135.

⁵⁹ Cf. NICKELSBURG, *Riches*, cit., 332.

finalizzato a sottrarre il *surplus* dal mercato con l'obiettivo di sostenere il prezzo e riversarlo dopo, quando arriverà la penuria per ottenere guadagni più elevati⁶⁰, così da acquisire una posizione dominante verso gli altri produttori⁶¹. Fino a questo punto la venatura negativa che sottende il progetto del ricco deriva più dal contesto intertestuale che non dal contenuto stesso della riflessione. Quello che sorprende è la volontà di abbattere i magazzini esistenti e di costruirne dei nuovi più grandi, rischiando di non fare in tempo ad averli funzionanti quando il grano verrà raccolto⁶².

La soluzione proposta, quindi, può apparire logica ma rischiosa e il ricco che fino a ora è stato presentato come calcolatore e razionale diventa agli occhi del lettore una figura quantomeno ambigua. Nel testo non ci sono spiegazioni circa la decisione di distruggere totalmente i magazzini esistenti, che peraltro potrebbe adombrare la vera agenda nascosta del personaggio: il progetto non è solo di ammassare i frutti della terra ma anche di assicurarsi una vita agiata e un brillante futuro. Il vero progetto è dunque quello di accumulare la massima quantità possibile di ricchezza, rivelando in questo modo una sconfinata bramosia di possedere accompagnata da un gretto egoismo non essendoci alcun accenno alla condivisione dei propri beni con gli altri⁶³.

Un altro aspetto sorprendente è l'intenzione poco previdente, di immagazzinare altri beni (ἀγαθά)⁶⁴ insieme al grano (σῖτον), rischiando così di perdere tutti i suoi averi in caso di catastrofe naturale o di furto.

Considerati a questo punto del racconto, la distruzione dei magazzini e l'accorpamento dei beni nei nuovi depositi sembrano scelte senza senso, in contraddizione con la razionalità del personaggio già descritta,

⁶⁰ Cf. C.W. HEDRICK, *Parables as Poetic Fictions: The Creative Voice of Jesus*, Wipf & Stock Publishers, Eugene (OR) 2005, 156-157.

⁶¹ Cf. J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 1997, 491.

⁶² Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 73.

⁶³ Cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 161.

⁶⁴ In alcuni manoscritti ἀγαθά è sostituito da πάντα τὰ γενήματά (tutto il mio prodotto) o da τοὺς καρπούς μου (il mio raccolto). Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 74.

ma esse sono state inserite dal narratore allo scopo non di ridicolizzare il possidente che appare non essere in grado di prevedere l'aumento del raccolto e la sua sistemazione più efficiente, ma per far risaltare gli insegnamenti emergenti dalla parabola. Tuttavia, tutte queste incongruenze inducono il lettore a considerare il ricco sempre più negativamente⁶⁵.

Il v. 19 costituisce il climax delle riflessioni intime del ricco: «Poi dirò (ἐρῶ) a me stesso (τῇ ψυχῇ μου): anima (ψυχῇ) hai a disposizione (κείμενα) molti beni (ἀγαθὰ), per molti anni (ἔτη πολλά); riposati (ἀναπαύου), mangia (φάγε), bevi (πίε) e divertiti (εὐφραίνου)». Il ricco anticipa a sé stesso la sua vita agiata e spensierata che sogna. ψυχῇ è un termine polisemico in quanto può avere due significati: in primo luogo come sineddoche (cf. Sal 102.1.2.22) per indicare la persona stessa e secondariamente per indicare la vita. Nel primo caso ἀγαθὰ può essere inteso come beni materiali che il ricco ha accumulato e che gli daranno la possibilità di una vita agiata per molti anni (ἔτη πολλά), nel secondo caso, il ricco si sente padrone della propria vita e ritiene come cosa sua che può gestire direttamente⁶⁶.

Avendo a disposizione molti beni e per molti anni il ricco ritiene che la sua vita futura sia al sicuro, come i suoi beni posti nei nuovi magazzini. Risulta chiaro ora che gli sforzi del ricco sono focalizzati a progettare il proprio benessere personale: nessun coinvolgimento di altri, famiglie, amici, poveri è contemplato. A questo punto il lettore si rende conto che il programma di accumulo del ricco non è orientato a fini sociali, come poteva ricordare da altri esempi di accumulo riportati nell'AT (cf. Gen 41,35-36) e inizia a considerare il ricco come persona profondamente egoista⁶⁷. Infatti, la sicurezza derivante dai molti (πολλά) beni opportunamente conservati (κείμενα) nei magazzini nuovi, autoconvince il ricco di avere molti (πολλά) anni di vita davanti a sé. Il senso della frase è enfatizzato dalla ripetizione di πολλά: ai molti beni corrispondono molti anni di vita (cf. Lc 12,19). Facendo affidamento sui propri beni può dire a sé stesso: riposati (ἀναπαύου), mangia (φάγε), bevi (πίε)

⁶⁵ Cf. *Ibid.*.

⁶⁶ Cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 162.

⁶⁷ Cf. SCOTT, *Hear then the Parable*, cit., 135.

e divertiti (εὐφραίνου). Dei quattro verbi il primo e l'ultimo sono imperativi presente che indicano un'azione continuativa con due possibili sfumature: o il suggerimento è di iniziare a rilassarsi e a divertirsi come effetto, anticipando la disponibilità del *surplus* dei beni oppure dando valore continuativo ai verbi, di proseguire nel godersi anche in futuro la bella vita già sperimentata fino a ora. Gli altri due verbi, φάγε e πίε sono imperativi aoristi che indicano l'azione puntuale del mangiare e bere come caratteristica della futura esistenza priva di preoccupazioni.

La vita che sta progettando il ricco possidente non sembra essere una vita dissoluta, che trascorre tra banchetti e gozzoviglie; piuttosto l'ideale è quello di progettare una vita soddisfacente, libera dalle contingenze e da fatti imprevisti, sostenuta da una ricchezza ingente che viene usata razionalmente. In tutto il soliloquio non viene mai menzionato Dio; il possidente si ritiene autosufficiente, ingabbiato nel suo egoismo, sicuro di sé stesso.

2.8. Ma Dio interviene e dispone altrimenti (v. 20)

²⁰εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ θεός· Ἄφρων, ταύτη τῇ νυκτὶ τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ· ἃ δὲ ἡτοίμασας, τίνι ἔσται;

²⁰Ma Dio gli disse: «Stolto, questa notte stessa ti sarà richiesta la tua vita. E quello che hai preparato di chi sarà?».

Al v. 19 interviene all'improvviso il secondo personaggio della parabola, Dio che rivolto al ricco gli comunica una triste notizia: i suoi progetti non andranno a buon fine! L'intervento diretto di Dio nelle parabole lucane è raro, avviene in modo esplicito solo in questa e contribuisce a dare una cornice "divina" alla narrazione. In questo modo Dio pur non essendo il protagonista della parabola interviene nella dinamica della trama, assume il ruolo di giudice dei personaggi e delle loro azioni⁶⁸.

Per il lettore il punto di vista di Dio riguardo a quanto progettato dal ricco diventa la vera valutazione degna di fede. In che modo Dio

⁶⁸ Cf. J.A. DARR, *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts* (LCBI), Westminster/John Knox Press, Louisville (KY) 1992, 51.

parla al ricco non viene spiegato dal narratore. Potrebbe trattarsi di una comunicazione diretta, visiva o auditiva oppure avuta in sogno. Il testo non lo dice e per alcuni commentatori l'obiettivo della comunicazione divina non sarebbe tanto il ricco quanto l'audience della parabola o il lettore stesso⁶⁹.

Il contrasto fra quanto pensa e crede il possidente ricco e il giudizio di Dio sul suo piano non potrebbe essere più netto. Al ricco che immagina una prospettiva di una vita lunga e agiata, assicurata dai molti beni accumulati, Dio risponde che questa prospettiva la può immaginare solo un folle (ἄφρων); il giudizio negativo divino è sottolineato dal fatto che il verbo εὐφραίνω (rallegrarsi) che il ricco augura a sé stesso, contiene la stessa radice di ἄφρων: ironicamente il gioire per qualcosa di materiale o programmando una vita basata sulla ricchezza e priva di Dio è una scelta senza senso e folle.

Infatti, folle è colui che si ribella a Dio o che agisce ignorandolo (cf. Pr 14,1^{LXX})⁷⁰.

Così con un intervento inaspettato e tramite un giudizio *tranchant*, Dio distrugge la prospettiva del ricco e, con tragica ironia, gli comunica che anziché avere una lunga vita agiata, quella stessa notte (ταύτη τῇ νυκτί) gli sarà richiesta la sua vita (τὲν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν)⁷¹. Il presente

⁶⁹ Cf. HEDRICK, *Parables as Poetic Fictions*, cit., 149.

⁷⁰ Cf. GREEN, *The Gospel of Luke*, cit., 491.

⁷¹ Il verbo ἀπαιτοῦσιν è il presente indicativo terza persona plurale di ἀπαιτέω (domandare indietro) e assume il valore di passivo divino. La vita appartiene solo a Dio, è stata prestata all'uomo e Dio può richiederla indietro quando vuole, cf. M. ZERWICK-M.D. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1996, 230; il passivo divino viene utilizzato per evitare di citare il nome di Dio, cf. F. BLASS-A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (ISB.S 2), Paideia, Brescia 2000, § 130.2. Secondo altri autori il soggetto della terza persona plurale potrebbero essere gli angeli della morte (cf. Gb 33,23^{LXX}), cf. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, cit., 974. Beavis ritiene che il soggetto sia un gruppo di contadini che spaventati per la politica di monopolio progettata dal ricco possidente a loro danno, decidono di ucciderlo quella stessa notte. Cf. M.A. BEAVIS, *The Foolish Landowner: Luke 12:16b-20*, in G.V. SHILLINGTON (ed.), *Jesus and His Parables: Interpreting Parables of Jesus Today*, T&T Clark, Edinburgh 1997, 64-66.

del verbo ἀπαιτέω indica che l'azione divina è immediata, mentre il piano del ricco è espresso dai verbi al futuro: ciò significa che ancor prima di essere attuato il progetto viene demolito da Dio. Inoltre, ἀπαιτέω si traduce con richiamare, volere indietro (la vita); ciò indica che solo Dio è il proprietario della vita stessa, che la presta all'uomo mantenendo il diritto di riprenderla nel momento in cui decide.

Se la morte arriva all'improvviso, di chi saranno i beni accumulati (ἂ δὲ ἡτοίμασας)? Il verbo ἐτοιμάζω all'aoristo sembra indicare che il ricco abbia avuto il tempo di realizzare il suo piano una volta accumulati e messi al sicuro i propri beni; se questo fosse vero, sarebbe necessario inserire un'ellissi di lunga durata (molti mesi?) fra la fine della riflessione del ricco e l'intervento divino. In questo caso Dio aspetterebbe la realizzazione dei nuovi magazzini prima di comunicare la tragica sorte al ricco⁷².

È davvero concepibile che Dio intervenga in un modo così drastico sulla vita del ricco? Ciò sarebbe più in linea con la tradizione anticotestamentaria in cui il malvagio è abbattuto dalla sua stessa malvagità⁷³. Non così nel Terzo Vangelo intessuto dalla misericordia di Dio verso i peccatori, dove quest'azione punitiva divina sarebbe difficile da sostenere⁷⁴. L'intervento di Dio è piuttosto da inquadrare nella realtà finita della vita umana: mentre il ricco pensa di realizzare il suo programma senza porsi limiti di tempo, Dio gli ricorda la realtà della morte e che la vita non gli appartiene.

L'ironia del narratore raggiunge qui l'apice; non solo il ricco non possiede la vita ma neppure porterà con sé dopo la morte i beni che accuratamente ha raccolto e custodito; anzi, a causa dell'improvvisa morte non sa neanche a beneficio di chi andranno (τίνι ἔσται).

⁷² Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 80.

⁷³ Cf. BEAVIS, *The Foolish*, cit., 66.

⁷⁴ Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 80.

2.9. Applicazione pratica della parabola (v. 21)

²¹οὕτως ὁ θησαυρίζων ἑαυτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν.

²¹Così è chi accumula tesori per sé e non si arricchisce presso Dio.

Il versetto finale costituisce l'applicazione morale della vicenda narrata. Nella parabola il ricco è presentato come folle in quanto convinto che il possedere molti beni sia garanzia di vivere a lungo, mentre ora viene caratterizzato in termini ancor più negativi perché viene descritto come un egoista che accumula i beni solo per sé stesso. Dei tre attributi del possidente, ricco (v. 16), folle (v. 20) ed egoista (v. 21), il terzo è quello che impressiona di più il lettore in quanto l'accumulo della ricchezza è finalizzato al proprio ed esclusivo godimento.

Il v. 21 è introdotto dall'avverbio οὕτως che significa "in questo modo" e che cristallizza nella sentenza di Dio il destino del ricco. Θησαυρίζων indica l'azione di chi si arricchisce accumulando beni, mentre l'altro participio πλουτῶν sottolinea il risultato dell'azione, cioè, essere ricco davanti a Dio⁷⁵. L'insegnamento che scaturisce dalla parabola è quindi non solo la condanna dell'arricchimento egoistico materiale ma soprattutto aver pensato, pianificato e agito escludendo completamente ogni relazione con Dio.

2.10. Commento

La parabola si riferisce alla ricerca di ricchezze con bramosia e con l'ansia di possedere sempre di più, nella convinzione che in questo modo ci si assicura una vita lunga e agiata. In questo approccio ci si dimentica di Dio e della necessità di accumulare ricchezze presso di Lui (cf. Lc 12,21) e soprattutto che la vita dell'uomo è nelle sue mani. L'intervento di Dio certifica che il destino dell'uomo non è alla sua portata e che nessun strumento terreno è in grado di renderlo padrone del suo futuro. Neanche le più grandi ricchezze giustificano la bramosia di acquisirle, alimentando un circolo vizioso senza fine.

⁷⁵ Cf. CABELLO MORALES, *Tened cuidado*, cit., 169.

Ad un certo momento arriva la fine della vita, un evento fatale che non dipende da lui, e il ricco deve lasciare tutto quanto possiede ad altri. Questa è la follia che Gesù presenta nella parabola. Viceversa, i beni non devono essere accumulati egoisticamente ma essere veicolo per instaurare relazioni con gli altri, essere condivisi per accumulare tesori in cielo (Cf. Lc 12,21).

3. La parabola del ricco e Lazzaro (Lc 16,19-31)

3.1. Introduzione

Il capitolo 16 di Luca inizia con la parabola dell'amministratore scaltro (cf. Lc 16,1-8) che verrà analizzata nel capitolo quarto allo scopo di seguire la coerenza della ricerca che analizza dapprima le parabole in cui il ricco non si salva e successivamente quelle in cui riesce a raggiungere la salvezza. Dal punto di vista narrativo dovrebbe essere esaminata prima di quella del ricco e Lazzaro (cf. Lc 16,19-31).

La parte intermedia del capitolo (cf. Lc 16,9-18) presenta diversi argomenti incentrati sulla fedeltà (a Dio, nel matrimonio), tratta dell'insegnamento della Legge e il Regno di Dio. Inoltre, Lc 16 ha forti legami con la parabola del ricco stolto e con la riflessione sul rapporto tra l'uomo e il denaro che inganna e sul vero bene (cf. Lc 16,9-13). La parabola del ricco e Lazzaro è riportata solo da Luca e appartiene al materiale tipico lucano (*Sondergut*).

La parabola presenta temi che riguardano l'aldilà cioè, il luogo in cui sono tormentati i reprobati e quello paradisiaco in cui dimorano i giusti e l'impossibilità del ritorno in vita dei morti; questi argomenti fanno pensare all'influenza di altri testi biblici e intertestamentari nonché di quelli appartenenti alla letteratura egiziana e greco-romana⁷⁶.

⁷⁶ Uno studio molto approfondito che cerca di collegare la parabola lucana del ricco e Lazzaro con fonti antiche (egiziane, greco-romane, apocrifi giudaici) è riportato da O. LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus* (SNT 123), Brill, Leiden 2007.

Il legame col mondo egiziano in cui sono presenti molte immagini dell'oltretomba è stato proposto da Hugo Gressmann⁷⁷. Questo autore riporta un racconto tratto dalla letteratura egiziana in cui il giovane Siosiri assiste a due funerali, il primo sontuoso di un uomo ricco e il secondo misero di un povero. Dopo la morte, il ricco viene punito a causa delle sue colpe che pesate sulla bilancia della giustizia, sovrastano le opere buone compiute durante la vita terrena. Il povero, invece, vestito elegantemente di bisso sta vicino al posto occupato dal dio Osiris, cioè in una posizione paradisiaca. Il ribaltamento delle due situazioni avvenuto dopo la morte rende il racconto molto simile a quello lucano. Peraltro, ci sono anche profonde differenze tra i due racconti. Innanzitutto, in quello lucano si accenna brevemente al funerale del ricco senza alcuna ulteriore descrizione. In secondo luogo, la sorte dei defunti è comunicata a Siosiri durante i funerali e infine il giudizio di condanna del ricco è basato sulle opere malvagie compiute mentre in Luca non vengono imputate opere malvagie al ricco e la condanna deriva dal suo stile egoistico di vita che ignora il povero.

Nel mondo ellenistico il confronto (σύγκρισις) ricco-povero e la caratterizzazione dei personaggi coinvolti (ήθοποιία) sono presenti nelle scuole di retorica⁷⁸. Il tema ricco-povero è molto comune nella letteratura cinica, come ad esempio nei due racconti intitolati *Gallus* e *Cataplus* di Luciano di Samosata. In entrambi i racconti viene paragonato il ciabattino povero Micillo con il ricco Eucrate (in *Gallus*) o con il tiranno Megapente (in *Cataplus*). Micillo non è un pitocco come Lazzaro, ma comunque vive ai margini della società, pur avendo un'attività è povero e soffre la fame che viene acuita da profumo dei cibi proveniente dai banchetti dei ricchi⁷⁹. Alla morte dei protagonisti, si compie il ribaltamento delle posizioni: il povero e virtuoso Micillo è condotto nelle isole

⁷⁷ Cf. H. GRESSMANN, *Vom reichen Mann und Armen Lazarus: eine literargeschichtliche Studie* (Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1918, Nr. 7), Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1918, 89.

⁷⁸ Cf. HOCK, *Lazarus and Micyllus*, cit., 456.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 458.

dei benedetti, mentre Megapente è condannato e soffre la sete perché gli è proibito bere l'acqua del fiume Lete. La motivazione della condanna di Megapente sta nelle opere malvagie (πονηρά) compiute, in particolare il comportamento licenzioso (ἀπολασία) e l'edonismo mostrato dal tiranno in vita, mentre il povero Micillo è premiato per la purezza (καθαρός) della sua anima⁸⁰.

I paralleli extrabiblici sopra riportati condividono con la parabola del ricco e Lazzaro alcune linee comuni, ma mostrano anche molte differenze, come si può evincere dal confronto. Probabilmente questi racconti simili circa il ribaltamento della situazione del ricco e del povero dopo la morte appartengono a un genere sapienziale presente nella cultura mediterranea che descrive l'ingiustizia dei ricchi verso i poveri nella vita terrena e le conseguenze sul destino nell'aldilà.

Il terzo evangelista potrebbe aver attinto a questi racconti, adattandoli al messaggio di Gesù che ha l'obiettivo di istruire il lettore circa l'uso corretto dei beni materiali in rapporto alla salvezza.

3.2. Contesto e delimitazione della parabola

Abbiamo già anticipato che il capitolo 16 comprende vario materiale che Luca ha organizzato in modo diverso dagli altri sinottici e che può essere suddiviso come segue⁸¹:

vv. 1- 9	L'amministratore scaltro
vv. 10-12	Come gestire il denaro
v. 13	Servire Dio o la ricchezza
vv. 14-15	Farisei amanti del denaro
vv. 16-18	Validità della Legge
vv. 19-31	Il ricco e Lazzaro

Nei vv. 16,14-18 vengono identificati gli uditori della parabola, cioè i Farisei, apostrofati direttamente da Gesù come persone attaccate al

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 459.

⁸¹ Cf. G. DE VIRGILIO-A. GIONTI, *Le parabole di Gesù. Itinerari: esegetico-esistenziale; pedagogico-didattico*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, 238.

denaro (φιλάργυροι ὑπάρχοντες, v. 14), e quindi paragonati a coloro che servono la ricchezza (mammona, v. 13); ciò provoca in loro una reazione negativa che poi sfocia in aperta derisione (v. 14).

Nei versetti precedenti di Lc 16,14 l'audience era costituita oltre che dai Farisei, dagli scribi e dai discepoli. La parabola del ricco e Lazzaro si inserisce nel contesto prossimo legandosi con quella dell'amministratore scaltro (Lc 16,1-8), che sarà trattata nel capitolo 4, costituendone l'*exemplum contrarium*⁸². Infatti, se in Lc 16,1-9 il suggerimento dato da Gesù è quello di usare il denaro per farsi amici (i poveri) e acquisire la salvezza, il ricco in Lc 16,19-31 usa i beni solo a proprio vantaggio e non per aiutare Lazzaro. Il risultato è che, mentre l'amministratore scaltro e Lazzaro si salvano, i farisei amanti del denaro e l'epulone sono condannati dalla giustizia divina. Il v. 10 riporta un detto di sapienza profana che recita: chi sa essere onesto nelle piccole cose è degno di fiducia anche nelle grandi. Al contrario chi è disonesto nelle piccole cose lo è anche nelle grandi⁸³.

I vv. 11-12 illustrano l'applicazione della massima precedente e cioè che la buona gestione dei beni materiali facilita l'acquisizione del tesoro nei cieli (cf. Lc 12,33)⁸⁴. Il *logion* del v. 13 prescrive che non si possono servire Dio e mammona e anticipa l'esito della parabola del ricco e Lazzaro.

I vv. 14-15 sono anche loro ben connessi con Lc 16,19-31 in quanto costituiscono una *Chreia* rispetto alla successiva parabola⁸⁵. Infatti, entrano in gioco i farisei come uditori e il rimprovero di Gesù a loro per essere attaccati al denaro anticipa il giudizio negativo da parte di Dio sulla gestione egoistica dei beni materiali.

⁸² Cf. H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*, Brill, Leiden 1998, § 420.

⁸³ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1992, 626-627.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 627-628.

⁸⁵ «Chreia is a reproduction of a short pointed saying of general significance, originating in a definite person and arising out of a definite situation», W.R. FARMER, *Notes on a Literary and Form-Critical Analysis of Some of the Synoptic Material Peculiar to Luke*, in *New Testament Studies* 8 (4/1962) 307.

I vv. 16-18 per alcuni autori sarebbero stati inseriti successivamente dal narratore, fra la *Chreia* e la parabola del ricco e Lazzaro, anche perché di solito Luca collega direttamente una *Chreia* con la parabola esplicativa⁸⁶. Tuttavia, nel nostro caso il materiale tematico si inserisce bene tra il discorso sui farisei e la parabola, mantenendone il collegamento narrativo.

Gesù annuncia la fine dell'epoca della Legge e dei Profeti (v. 16) con l'avvento di Giovanni Battista. Poi proclama la validità nel tempo del contenuto della Legge (v. 17), dichiarazione che prepara la conclusione della parabola dove Abramo insiste nel sostenere che la via indicata nella Legge e nei Profeti è quella da seguire per evitare il giudizio negativo dopo la morte⁸⁷.

Il *logion* sullo scioglimento del matrimonio ha un soggetto generico (*παῖς*), mentre al v. 19 il soggetto è *ἄνθρωπός τις*. Il cambio dei personaggi indica la delimitazione iniziale della pericope in Lc 16,19 che termina in Lc 16,31 in quanto in Lc 17,1 l'epulone e Abramo scompaiono e Gesù torna a rivolgersi direttamente ai discepoli offrendo loro un diverso insegnamento.

I vv. 19-31 chiudono il capitolo 16 senza nessun commento né parentesi. In realtà è tutta la parabola che va vista come chiusura del discorso di Gesù sull'uso delle ricchezze iniziato con la parabola dell'amministratore scaltro in Lc 16,1-9 e sul rapporto tra la ricchezza e la salvezza trattato nei vv. 10-15.

3.3. Struttura

Molte strutturazioni sono state proposte per la parabola in oggetto; alcuni autori la suddividono in due parti⁸⁸:

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, 307.

⁸⁷ Cf. D.E. GARLAND, *Luke* (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament), Zondervan, Grand Rapids (MI) 2012, 674.

⁸⁸ Cf. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, cit., 638-639; FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, cit., 1128; NOLLAND, *Luke 1-9:20*, cit., 826.

vv. 19-25: descrizione del capovolgimento della sorte;
vv. 26-31: impossibilità di ritorno di un morto nella vita.

Da notare la disposizione a chiasmo dei vv. 22-23⁸⁹:

v. 22a: Un giorno il povero morì;
v. 22b: e fu portato dagli angeli accanto ad Abramo
v. 22cd: morì anche il ricco e fu sepolto
v. 23c: e vide da lontano Abramo
v. 23d: e Lazzaro accanto

Sulla base di criteri formali⁹⁰ si possono ulteriormente definire due parti, la prima vv. 19-23 è costituita dalla narrazione in terza persona e composta da tre paragrafi organizzati seguendo la tecnica della *redu-plicatio* secondo lo schema ab/ba/ab:

- ab: Il ricco (v. 19) e il povero (vv. 20-21) nella vita terrena;
 - ba: Il povero (v. 22a) e il ricco (v. 22b) muoiono;
- ab: Il ricco (v. 23a) e il povero (23b) nell'Ade.

La seconda parte (vv. 24-31) è costituita dal dialogo fra il ricco e Abramo, anche questa suddivisa in tre parti:

- Prima domanda del ricco (v. 24) e risposta di Abramo (vv. 25-26);
- Seconda domanda del ricco (vv. 27-28) e risposta di Abramo (v. 29);
- Terza perorazione del ricco (v. 30) e risposta di Abramo (v. 31)⁹¹.

Quest'ultima proposta strutturale è quella che viene seguita in questa ricerca in quanto permette una migliore comprensione del testo.

⁸⁹ Cf. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, cit., 642, n. 100.

⁹⁰ Cf. G. GIURISATO, *Come Luca struttura il viaggio e le altre parti del suo Vangelo. Una composizione paradigmatica: 12,13-34.35-48; 16,1-18.19-31*, in *Rivista Biblica* 46 (4/1998) 468-469.

⁹¹ Questa struttura è riportata anche da: HOCK, *Lazarus and Micylus*, cit., 454-455.

3.4. Critica testuale

Le maggiori variazioni del testo riportate da Nestle-Aland sono le seguenti⁹²:

v. 19: in alcuni manoscritti come il Codex Bezae D, la parabola viene introdotta con: ἔπεν δὲ καὶ ἕτεραν παραβολὴν (E disse poi un'altra parabola).

Nel manoscritto onciale P75 dopo il termine πλούσιος viene inserito il nome del ricco: Νευῆς. Noi non riportiamo tale nominativo, in quanto non è presente nella maggior parte dei manoscritti.

v. 21: la stragrande maggioranza dei manoscritti, dopo χορτασθῆναι ἀπὸ (di sfamarsi con) viene aggiunto τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων (con le briciole che cadevano), mentre altri prolungano ulteriormente la frase aggiungendo (come riportato in Lc 15,16): καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ (ma nessuno gliene dava). Questa aggiunta risulta pleonastica: se Lazzaro patisce la fame è evidente che non aveva accesso neanche alle briciole che cadevano dalla tavola.

v. 30: qui si presentano varianti che conferiscono un significato teologico interessante. Anzitutto πορευθῆ è sostituito da ἐγερῆ (P75) o ἀναστῆ (x 579) verbi che richiamano la risurrezione.

v. 31: ἀναστῆ (risorgesse) è sostituito con ἐγερῆ (si risvegliasse) in P75, o con ἀναστῆ in W e in altri manoscritti con καὶ ἀπεθῆ πρὸς αὐτοῦς.

3.5. Il ricco durante la sua vita terrena (v. 19)

¹⁹Ἄνθρωπος δὲ τις ἦν πλούσιος, καὶ ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον εὐφραινόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς.

¹⁹C'era un uomo ricco, che vestiva di porpora e di lino finissimo, e ogni giorno faceva festa si dava a lauti banchetti.

⁹² E. NESTLE-K. ALAND ET ALII, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012²⁸.

L'avvio della narrazione è tipico di Luca in quanto la sequenza ἄνθρωπος τις è già stata usata per introdurre altre parabole⁹³. La presentazione del personaggio è molto vivace e suggestiva e tuttavia generica per il fatto che non ha nome. L'uomo è caratterizzato come ricco ed è descritto attraverso il suo modo di vestire elegante e la consuetudine di tenere opulenti banchetti. Le vesti di "porpora e di lino finissimo" del ricco sono molto costose e risultano già essere riportate insieme in Pr 31,22 per descrivere la donna perfetta; l'accoppiata dei materiali preziosi delle vesti mette in rilievo una persona che occupa una posizione regale o che gode di privilegi simili a quelli regali.

Il verbo ἐνεδιδύσκετο al perfetto e il participio presente εὐφαινόμενος⁹⁴ indicano la continuità della sua situazione privilegiata, cioè che il modo sontuoso di vivere del ricco è abitudinario e duraturo nel tempo. Non sappiamo se abbia accumulato lui stesso la ricchezza o se l'abbia ereditata. Nella società dell'epoca prevaleva il concetto sociale dello *status quo*, cioè chi era povero rimaneva povero e chi era ricco lo era perché faceva parte di una famiglia ricca; per questa rigidità sociale il cambiamento dovuto all'arricchimento era visto come un furto a danno degli altri, anche se le modalità seguite per conseguirlo fossero state lecite⁹⁵. Il nostro ricco, come ogni ricco, veniva ritenuto implicitamente anche un avaro e amante del denaro, così come venivano percepiti i farisei uditori della parabola (cf. Lc 16,4).

Il narratore ci dice che la ricchezza del personaggio della parabola era talmente esuberante da potersi permettere una vita lussuosa e dispendiosa, senza però informare ulteriormente il lettore sulla composizione della ricchezza. La scarsa descrizione del personaggio non esime il lettore dal sospetto che il giudizio sul ricco, ancorché non sia esplicitato nel testo, sia negativo, perché già anticipato in precedenti

⁹³ Si vedano ad esempio la parabola del buon Samaritano (Lc 10,30); quella del ricco stolto (Lc 12,16); del banchetto (Lc 14,6), del padre misericordioso (Lc 15,11) e infine dell'amministratore scaltro (Lc 16,1).

⁹⁴ Il verbo εὐφαινω è usato solo nelle parabole di Luca.

⁹⁵ Cf. D.H. REINSTORF, *The Rich, the Poor, and the Law*, in *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 60 (1-2/2004) 331.

episodi in cui Gesù ha mostrato atteggiamenti negativi verso la bramosia (πλεονεξία) per la ricchezza (cf. Lc 12,13-21).

A differenza della maggior parte dei papiri, il P75 (Bodmer) dà un nome al ricco chiamandolo Neuês, di difficile spiegazione, forse una forma abbreviata di Ninive⁹⁶. Altri lo derivano da Fineas, figlio di Eleazaro (cf. Es 6,25)⁹⁷; altri ancora lo chiamano Dives che deriva dalla traduzione in latino di uomo ricco⁹⁸.

La descrizione del ricco è tuttavia ancora incompleta e il lettore, pur avendo qualche intuizione sulla figura di questo personaggio, deve attendere il prosieguo della narrazione per conoscere meglio le sue caratteristiche.

3.6. Il povero nella vita terrena (vv. 20-21)

²⁰πτωχὸς δέ τις ὀνόματι Λάζαρος ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ εἰλκωμένος
²¹καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου·
ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἔλκη αὐτοῦ.

²⁰Un povero di nome Lazzaro, stava alla sua porta, coperto di piaghe.

²¹Bramoso di sfamarsi con quello che cadeva dalla tavola del ricco, ma erano i cani che venivano a leccare le sue piaghe.

Il secondo personaggio del dittico è un povero introdotto in modo antitetico rispetto al ricco⁹⁹.

L'opposizione tra la figura del ricco e di Lazzaro si sviluppa su quattro elementi antitetici¹⁰⁰, come descritto nella tabella seguente:

⁹⁶ Cf. H.J. CADBURY, *A Proper Name for Dives (Lexical Notes on Luke-Acts VI)*, in *Journal of Biblical Literature* 81 (4/1962) 399-402.

⁹⁷ Cf. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, cit., 641, n. 92.

⁹⁸ Cf. L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke* (SPS 3), The Liturgical Press, Collegeville (MN) 1991, 251.

⁹⁹ Cf. M. CRIMELLA, *Marta, Marta! Quattro esempi di «triangolo drammatico» nel «grande viaggio di Luca»* (Studi e Ricerche. Sez. biblica), Cittadella Editrice, Assisi (Pg) 2009, 357.

¹⁰⁰ Cf. V. TANGHE, *Abraham, son fils et son envoyé (Luc 16,19-31)*, in *Revue Biblique* 91 (4/1984) 566.

2. La ricchezza che impedisce la salvezza

		L'EPULONE	LAZZARO
1	Situazione sociale	È ricco	È povero
2	Aspetto fisico	Ben vestito	Coperto di piaghe
3	Alimenti	Ben nutrito	Ha fame
4	Luogo simbolico	Sta a tavola	È gettato alla porta

Anzitutto, il termine *πτωχός* che letteralmente significa «colui che si rannicchia per lo spavento»¹⁰¹, nel racconto assume il significato di "pittocco", cioè di un uomo povero e degradato, che si veste con stracci e si presenta male, è incapace di procurarsi il cibo autonomamente e sopravvive grazie all'elemosina; ciò fa risaltare ancor di più la differenza con il ricco e questa contrapposizione ricorda quella riportata tra la prima beatitudine e il primo guai (cf. Lc 6,20.24). Il contrasto tra il ricco e il povero non potrebbe essere più marcato: grande ricchezza contro estrema miseria¹⁰².

A differenza dell'anonimato del ricco, al povero viene assegnato il nome di Lazzaro. È il diminutivo greco di Eleazar che significa «colui che Dio aiuta»¹⁰³; in questo modo il narratore allude all'intervento che Dio farà a favore del povero. A questo punto il lettore è preso dalla curiosità: come avverrà tale intervento? Il ricco alla fine sosterrà il povero con il suo aiuto? Oppure il povero troverà altre soluzioni per ricevere l'aiuto, magari cambiando il luogo abituale dove chiede l'elemosina?¹⁰⁴ Lazzaro è infatti costretto dalla infermità a rimanere sdraiato da molto

¹⁰¹ Cf. C. RUSCONI, *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 2013³, 302.

¹⁰² Cf. M. GOURGUES, *Le parabole di Luca. Dalla sorgente alla foce*, Elledici, Leumann (To) 1998, 169.

¹⁰³ Cf. L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, cit., 252.

¹⁰⁴ Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 137.

tempo¹⁰⁵ presso la porta¹⁰⁶ del ricco. Mentre il ricco approfittava delle grandi quantità di cibo a sua disposizione, Lazzaro desiderava nutrirsi degli avanzi¹⁰⁷ della tavola, probabilmente dei pezzi di pane usati dai commensali per raccogliere il cibo o per pulirsi le mani e che erano presumibilmente destinati ai cani¹⁰⁸.

La presenza dei cani sottolinea ancor di più la miseria di Lazzaro essendo gli unici suoi compagni che non lo lasciavano solo¹⁰⁹ e gli leccavano le ferite; oltre a subire quest'azione degradante e pericolosa per il dolore provocato o per le eventuali infezioni indotte dall'animale, Lazzaro diveniva impuro in quanto era a contatto con animali impuri, come erano considerati i cani nell'AT (cf. 1Re 21,23-24)¹¹⁰.

3.7. Il povero e il ricco di fronte alla morte (v. 22)

²²ἐγένετο δὲ ἀποθανεῖν τὸν πτωχὸν καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ· ἀπέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἐτάφη.

¹⁰⁵ Il verbo ἐβέβλητο è il piuccheperfetto passivo di βάλλω e viene utilizzato per descrivere il malato obbligato al letto. Qui vuole dire che Lazzaro è stato "gettato" vicino alla porta del ricco, sottolineando quindi la dipendenza totale di Lazzaro dall'aiuto di altri per muoversi, cf. A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù* (ISB.S 18), Paideia, Brescia 2004, 121. Nella forma media può assumere anche il significato di giacere, cf. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatica*, cit., § 347.2.

¹⁰⁶ Nell'AT presso la porta della città veniva amministrata la giustizia. La porta nella narrazione ha il doppio vantaggio da un lato di fornire il riferimento spaziale dove avviene la scena raccontata e dall'altro di far intravedere la possibilità di un intervento del ricco a favore del povero. Dopotutto la porta si trova nella proprietà del ricco, cf. W.R. HERZOG, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Westminster/John Knox Press, Louisville (KY) 1994, 121.

¹⁰⁷ Il testo parla di cose che cadono dalla tavola. Molti manoscritti (ad esempio κ^2 A D W) specificano che si tratta di briciole (τῶν ψιῶν).

¹⁰⁸ Cf. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, cit., 641-642.

¹⁰⁹ Cf. O. LEHTIPUU, *Characterization and Persuasion: The Rich Man and the Poor Man in Luke 16:19-31*, in D.M. RHOADS-K. SYREENI (eds.), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* (JSNT.S 184), Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, 64.

¹¹⁰ Cf. M. CRIMELLA, *Luca. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 39), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2015, 267.

²²Avvenne che il povero morì e fu portato dagli angeli nel seno di Abramo¹¹¹. Morì anche il ricco e fu sepolto.

L'aoristo ἐγένετο segna l'inizio dell'azione dopo la descrizione statica dei due personaggi sottolineata dai verbi all'imperfetto; da notare che nella vita terrena dei due nulla di nuovo accade e paradossalmente solo con la morte l'azione diventa dinamica¹¹². Il malato cronico e denutrito Lazzaro è il primo a morire di stenti, e inaspettatamente la sua posizione cambia radicalmente: mentre prima era solo ora trova nuovi aiuti negli angeli che lo accompagnano nel seno (κόλπον) di Abramo. "Seno di Abramo" è un'espressione che nel NT si trova solo nel Vangelo secondo Luca ed è molto rara anche nella letteratura giudaica del tempo¹¹³; è di dubbio significato e potrebbe simboleggiare l'idea di un unico popolo raccolto dopo la morte da Abramo che ne costituisce il padre¹¹⁴ oppure alludere al posto di onore riservato a Lazzaro nel banchetto escatologico al fianco ad Abramo¹¹⁵.

La descrizione dell'Ade è opaca e non risulta chiaro quale sia la nuova esistenza benedetta di Lazzaro; ciò che è certo è che si tratta di una situazione completamente rovesciata rispetto a quella della vita terrena¹¹⁶. Il fatto, poi, che non si parli di sepoltura per Lazzaro potrebbe alludere ad altre morti prive di sepoltura come quella di Enoc a opera di Dio (cf. Gen 5,24) o a quella di Elia che scompare in una nube (cf. 2Re 2,11)¹¹⁷. Anche il ricco muore e viene sepolto, pro-

¹¹¹ I manoscritti D e Θ riportano che Lazzaro si sta riposando (ἀναπαυόμενον) nel seno di Abramo per sottolineare la differenza con l'angosciosa sofferenza del ricco.

¹¹² Cf. CRIMELLA, *Marta, Marta!*, cit., 369.

¹¹³ Cf. J. LEONHARDT-BALZER, *Come fa un ricco ad arrivare nel seno di Abramo? Il ricco eputone e il povero Lazzaro (Lc 16,19-31)*, in R. ZIMMERMANN (cur.), *Compendio delle parabole di Gesù*, Queriniana, Brescia 2011, 1017.

¹¹⁴ Cf. L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, cit., 252.

¹¹⁵ Cf. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, cit., 1132.

¹¹⁶ Cf. LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery*, cit., 214-215.

¹¹⁷ Cf. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, cit., 122.

tabilmente con tutti gli onori spettanti al suo elevato stato sociale¹¹⁸.

Per indicare la morte del ricco si usa lo stesso termine (ἀποθανεῖν) usato per quella di Lazzaro; coloro che hanno vissuto in modo separato e distante ora sono uniti nella stessa sorte. Però a differenza di Lazzaro la cui non sepoltura anticipa una prospettiva buona nell'aldilà, il ricco termina la sua esistenza terrena con la sepoltura. Non viene detto quale sarà il suo destino dopo la morte e ciò stimola la curiosità del lettore. Queste semplici indicazioni incomplete predispongono a qualcosa di inatteso che avverrà nell'aldilà¹¹⁹.

3.8. Il ricco e il povero dopo la morte nell'Ade (v. 23)

²³καὶ ἐν τῷ ᾧ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ὑπάρχων ἐν βασάνοις, ὁρᾷ Ἀβραὰμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ.

²³Stando negli inferi fra i tormenti, alzò gli occhi e vide di lontano Abramo e Lazzaro nel suo grembo.

La narrazione introduce qui una sorpresa; dopo la sepoltura di colpo il lettore trova il ricco nell'Ade senza conoscere come sia arrivato, perché e con chi¹²⁰.

Per descrivere la nuova situazione creatasi con l'entrata del ricco nell'Ade, vengono utilizzate una serie di immagini tipiche della cultura giudaica coeva¹²¹.

¹¹⁸ Cf. S. GRASSO, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2019, 635.

¹¹⁹ Cf. LEHTIPUU, *Characterization and Persuasion*, cit., 65.

¹²⁰ Cf. CRIMELLA, *Marta, Marta!*, cit., 374-375.

¹²¹ Ad esempio, l'Ade è sia il luogo (Sheol) del raduno delle ombre dei morti (cf. Is 14,9) sia il luogo del tormento per i reprob. Ciò è attestato anche a Qumran, cf. É. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. Les données qumraniennes et classiques*, vol. II, Peeters Publishers, Leuven 1993, 476-478. L'Ade diventa quindi sempre più simile all'inferno nella letteratura intertestamentale. Secondo S. Aalen nella descrizione dell'Ade di 1Enoc nei capitoli 1-13 ci sono molte somiglianze con quella di Luca, cf. S. AALEN, *St Luke's Gospel and the Last Chapters of 1 Enoch*, in *New Testament Studies* 13 (1/1966) 1-13. Viceversa per Nickelsburg non ci sarebbe una dipendenza diretta di Luca da 1Enoc greco,

Dopo la morte avviene un completo ribaltamento della situazione: Lazzaro si trova a essere nel seno di Abramo, cioè in intimità con Abramo mentre il ricco è posto negli inferi (ᾗδης) dove regna la sofferenza. Il lettore ha già incontrato in Luca il tema del ribaltamento: ad esempio nel *Magnificat* dove l'intervento divino ha saziato i poveri e ha rimandato i ricchi a mani vuote (cf. Lc 1,52) e nelle Beatitudini, dove ancora la situazione dei ricchi e dei poveri è ribaltata nel giudizio finale (cf. Lc 6,21.24). Ora però il giudizio avviene a livello individuale, appena subito dopo la morte, e questo giudizio *ad personam* è presente solo in Luca e in pochi altri testi del NT (cf. Mt 25); le immagini e la descrizione del giudizio attingono alla cultura popolare del giudizio finale¹²². Il ricco si trova nell'Ade (*Sheol* in ebraico) in un luogo di tormento¹²³. Il termine βασιάνος ha una sfumatura giudiziale in quanto allude alle pene escatologiche inflitte a coloro che hanno trasgredito i comandamenti di Dio (cf. 4Mac13,15)¹²⁴.

Dal punto di vista spaziale, Abramo e Lazzaro sembrano essere posti in un luogo differente, distante e sereno rispetto a quello doloroso del ricco nello Sheol. Pur essendo in due luoghi diversi e lontani fra di loro, il ricco alzando (ἐπάρας) gli occhi può vedere sia Abramo che Lazzaro. La descrizione della vita precedente alla morte dei due personaggi si dipanava su molti anni come sottolineano i verbi all'imperfetto e participio presente: il ricco era abituato a gozzovigliare e Lazzaro era sempre affamato e in cerca di qualcosa da mangiare, mentre ora la scena del ribaltamento e del successivo dialogo avvengono in poco tempo in quanto la trama si completa velocemente durante il dibattito serrato tra

cf. NICKELSBURG, *Riches*, cit., 92-105. Sarebbe infine accettata l'ipotesi che queste immagini siano state parte del materiale proprio di Luca (*Sondergut*) proveniente dalla tradizione orale o dalla versione aramaica di 1Enoc e che siano state poi rielaborate dal terzo evangelista adattandole al racconto, cf. L. KREITZER, *Luke 16:19-31 and 1 Enoch 22*, in *Expository Times* 103 (5/1992) 139-142.

¹²² Cf. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, cit., 122.

¹²³ La situazione del ricco è simile a quella di coloro che si trovano in uno stato intermedio in attesa della condanna nel giudizio finale.

¹²⁴ Cf. CRIMELLA, *Marta, Marta!*, cit., 377.

Abramo e il ricco. Il lettore che conosce bene il vissuto sopra le righe del ricco durante la vita terrena ora viene preso da una forte curiosità: come si comporterà il ricco verso Abramo? Che cosa gli chiederà nella sua nuova difficile e imprevista situazione?¹²⁵

3.9. Prima domanda del ricco (v. 24)

²⁴καὶ αὐτὸς φωνήσας εἶπεν· Πάτερ Ἀβραάμ, ἐλέησόν με καὶ πέμψον Λάζαρον ἵνα βάψῃ τὸ ἄκρον τοῦ δακτύλου αὐτοῦ ὕδατος καὶ καταψύξῃ τὴν γλῶσσάν μου, ὅτι ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ.

²⁴Allora gridando disse: «Padre Abramo, abbi pietà di me e manda Lazzaro a intingere nell'acqua la punta del dito e a bagnarmi la lingua, perché soffro terribilmente in questa fiamma».

Il contatto visivo tra il ricco e Abramo si trasforma ora in un dialogo, caratterizzato da domande appassionate e risposte precise, mentre Lazzaro rimane muto e sereno ad assistere al dibattito al fianco di Abramo.

La narrazione assume la modalità *showing* e il lettore è chiamato a seguire e interpretare quanto viene detto se vuole completare la conoscenza delle caratteristiche dei personaggi che dialogano¹²⁶. La scelta di Abramo come portavoce di Dio è giustificata dalla convinzione diffusa nel periodo intertestamentario che a lui fossero state rivelate, segretamente e di notte, le verità escatologiche nascoste (cf. 4Esd 3,14)¹²⁷.

In questo ruolo le risposte di Abramo riflettono il punto di vista di Dio, e gli insegnamenti che emergono per il ricco toccano pure gli ascoltatori farisei della parabola, che sostengono di avere Abramo per padre (cf. Lc 3,8) invitandoli al pentimento e stimolano il lettore a non commettere lo stesso errore del ricco¹²⁸.

¹²⁵ Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 141.

¹²⁶ Cf. LEHTIPUU, *Characterization and Persuasion*, cit., 92-93.

¹²⁷ Cf. CRIMELLA, *Marta, Marta!*, cit., 381.

¹²⁸ Cf. D.B. GOWLER, *At His Gate Lay a Poor Man: A Dialogic Reading of Luke 16:19-31*, in *Perspectives in Religious Studies* 32 (3/2005) 257.

Senza indugio il ricco si rivolge ad Abramo, chiamandolo padre; egli si riconosce facente parte del popolo ebraico il cui capostipite è il patriarca. Il lettore però sa che non è sufficiente avere Abramo come padre per essere considerati appartenenti al popolo ebraico, occorre, infatti, pentirsi dei propri peccati e convertirsi (cf. Lc 3,8). Il ricco non fa polemica circa la sua sorte e sembra che l'abbia pienamente accettata, riconoscendo implicitamente gli errori compiuti nella sua vita terrena.

Il tormento del fuoco e della sete¹²⁹ è davvero insopportabile e gridando (φωνήσας) per superare la distanza che lo divide da Abramo e farsi sentire, l'epulone implora pietà e di mandare Lazzaro a portargli una goccia d'acqua per la sua lingua arida. Chiedendo così poco riconosce di aver perso il potere che aveva e che il sia pur minimo miglioramento della sua condizione dolorosa dipende dalla disponibilità di altri, così come la sopravvivenza di Lazzaro dipendeva dalla bontà degli altri, cioè coloro che lo portavano e lo deponevano vicino alla porta del ricco. Interessante notare come il ricco non si rivolga direttamente a Lazzaro ma ad Abramo. Secondo alcuni commentatori questa scelta potrebbe derivare dalla fama di ospitalità riconosciuta ad Abramo, come l'aveva mostrata nell'episodio avvenuto alle querce di Mamre (cf. Gen 18,1-15)¹³⁰, mentre secondo altri potrebbe derivare dall'appartenenza del ricco allo stesso ceto sociale di Abramo che era descritto come uomo facoltoso (cf. Gen 13,2)¹³¹. In quest'ultimo caso si potrebbe dedurre che il ricco considera ancora Lazzaro come un servo inferiore a sé perché povero; infatti, chiede ad Abramo di mandarlo (πέμψον, imperativo) a prendere l'acqua con la punta del dito e di toccargli la lingua, gesto questo di assoluta disperazione e di miseria.

Sorprendentemente si scopre a questo punto che il ricco conosceva Lazzaro in quanto ora lo chiama per nome e pur conoscendolo non è mai intervenuto per alleviare la sofferenza del povero che stava sulla

¹²⁹ La zona dell'Ade per i reprobì in cui vi sono le fiamme e il tormento della sete sono immagini tipiche dello Sheol e molto diffuse nel giudaismo. Cf. Sir 21,9; 1En 10,13.

¹³⁰ Cf. SCOTT, *Hear then the Parable*, cit., 153.

¹³¹ Cf. LEHTIPUU, *Characterization and Persuasion*, cit., 70.

soglia della propria casa¹³². Quindi la scelta di non aiutare Lazzaro era una scelta consapevole e ciò sottolinea ulteriormente la mancanza di generosità verso l'indigente, cosa che aggrava il giudizio morale negativo del lettore. Inoltre, dal momento che Lazzaro è impuro per via delle piaghe che ha sul corpo il ricco viene ulteriormente umiliato essendo proibito dalla Legge a uno sano di essere toccato da un impuro, pena diventare lui stesso impuro. Considerando, poi, la fama di buon ospite che aveva Abramo e l'appartenenza alla sua stessa classe sociale il lettore potrebbe aspettarsi che il ricco riceva una risposta positiva alla richiesta di assistenza e di sollievo dal dolore.

3.10. Risposta di Abramo (vv. 25-26)

²⁵εἶπεν δὲ Ἀβραάμ· Τέκνον, μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθὰ σου ἐν τῇ ζωῇ σου, καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά· νῦν δὲ ὧδε παρακαλεῖται σὺ δὲ ὀδυνᾷσαι.

²⁶καὶ ἐν πᾶσι τούτοις μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται, ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται, μηδὲ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν.

²⁵Ma Abramo rispose: «Figlio, ricordati che, nella vita, tu hai ricevuto i tuoi beni, e Lazzaro i suoi mali; ma ora lui è consolato, tu invece sei in mezzo ai tormenti. ²⁶Per di più, tra noi e voi è stato fissato un grande abisso: coloro che di qui vogliono passare da voi, non possono, né di lì possono giungere fino a noi».

Anche Abramo riconosce l'appartenenza del ricco al popolo di Israele e con atteggiamento affettuoso lo chiama figlio. Abramo assumendo il ruolo di portavoce di Dio nell'aldilà e quindi l'incarico di spiegare il punto di vista divino, conferma le motivazioni della condanna del ricco e lo tratta con misericordia. Ciò sottolinea ancor di più la malvagità che il personaggio ha compiuto nella vita terrena¹³³. Egli rammenta (μνήσθητι)¹³⁴ al ricco perché la sua situazione attuale è drammaticamen-

¹³² Cf. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, cit., 1133.

¹³³ Cf. GOURGUES, *Le parabole di Luca*, cit., 172.

¹³⁴ L'imperativo μνήσθητι è «una forma di intimidazione a carattere performativo e obbliga il ricco alla rimemorazione», CRIMELLA, *Marta, Marta!*, cit., 388.

te peggiore rispetto a quella di Lazzaro: egli ha ricevuto buone cose (τὰ ἀγαθὰ) durante la vita mentre Lazzaro ha ricevuto cose cattive (κακά); ora è avvenuto il capovolgimento per cui lui si trova negli inferi e Lazzaro accanto ad Abramo, in una dimora piacevole per la presenza anche di una fonte di acqua fresca¹³⁵. Le ricchezze sono servite per avere una vita spensierata e di godimenti durante l'esistenza terrena; il valore delle ricchezze è però nullo nell'aldilà. Lazzaro, invece, ha vissuto una vita infelice segnata dalla povertà estrema. Inoltre, Abramo spiega perché né lui né Lazzaro possono aiutarlo; fra di loro esiste un grande abisso (χάσμα μέγα), creato da Dio (ἐστήρικται, passivo divino) e insormontabile per cui a nessuno è permesso attraversarlo (διαπερῶσιν). Così replicando, Abramo sottolinea con fermezza che la decisione divina sulla sorte del ricco è irrevocabile¹³⁶.

3.11. Seconda domanda ad Abramo (v. 27-28)

²⁷εἶπεν δέ· Ἐρωτῶ σε οὖν, πάτερ, ἵνα πέμψῃς αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου, ²⁸ἔχω γὰρ πέντε ἀδελφούς, ὅπως διαμαρτύρηται αὐτοῖς, ἵνα μὴ καὶ αὐτοὶ ἔλθωσιν εἰς τὸν τόπον τοῦτον τῆς βασάνου.

²⁷E quello replicò: «Allora, Padre, ti prego di mandare Lazzaro a casa di mio padre, ²⁸perché ho cinque fratelli. Li ammonisca severamente, perché non vengano anch'essi in questo luogo di tormento».

Il ricco non contesta la situazione di separazione descritta dal portavoce di Dio Abramo e l'impossibilità di cambiare la propria posizione e presenta una seconda richiesta, interessata questa volta alla protezione del suo clan, cioè i cinque fratelli, forse più giovani di lui, che ha lasciato in vita e di cui si sente responsabile¹³⁷. Tale richiesta è introdotta dal verbo ἐρωτῶ che, insieme al vocativo πάτερ, assume la sfumatura di «chiedere per ottenere»¹³⁸. Se Lazzaro non può attraversare l'abisso che

¹³⁵ Cf. F. BOVON, *Vangelo di Luca. Commento a 9,51-19,27*, vol. II, Paideia, Brescia 2007, 703.

¹³⁶ Cf. GOURGUES, *Le parabole di Luca*, cit., 176.

¹³⁷ Cf. BOVON, *Vangelo di Luca*, vol. II, cit., 703.

¹³⁸ CRIMELLA, *Marta, Marta!*, cit., 401.

lo separa da lui potrà almeno ritornare sulla terra e mettere in guardia i suoi cinque fratelli dal pericolo della condanna di essere gettati nel fuoco dopo la morte, esortandoli alla conversione.

Interessante notare questo rigurgito di altruismo per i suoi fratelli, mai citati precedentemente. Ancora una volta il ricco non si rivolge direttamente a Lazzaro, ignorandolo come sempre ha fatto durante la vita terrena. Inoltre, il presente διαμαρτύρηται sembra suggerire che il ritorno di Lazzaro, anziché essere breve, debba durare nel tempo, tempo necessario per completare la conversione dei fratelli che evidentemente incontreranno delle difficoltà a cambiare lo stile di vita¹³⁹. Inoltre, il verbo διαμαρτύρηται ha un doppio significato: da un lato quello di una testimonianza divina forte, in grado di far scattare la conversione, dall'altro di una esortazione insistente e duratura. Nel primo caso avremmo la richiesta di un evento eccezionale, di un fatto straordinario che scuoterebbe i fratelli dal loro torpore spirituale, nel secondo una esortazione parenetica mirante a persuadere i fratelli a cambiare vita¹⁴⁰.

Il testo non riporta quello che Lazzaro avrebbe dovuto dire ai fratelli del ricco per convincerli al pentimento. Naturalmente a seguito del pentimento i fratelli del ricco avrebbero avuto la possibilità di essere accolti dopo la morte, nel seno di Abramo e quindi di evitare i tormenti dell'Ade previsti per la loro condotta.

Sulla base del loro stile di vita e della loro incapacità di conversione, il risultato negativo della eventuale missione di Lazzaro sembrerebbe scontato.

3.12. Risposta di Abramo (v. 29)

²⁹λέγει δὲ Ἀβραάμ· Ἔχουσι Μωϋσέα καὶ τοὺς προφῆτας· ἀκουσάτωσαν αὐτῶν.

²⁹Ma Abramo replicò: «Hanno Mosè e i Profeti; ascoltino loro».

Ancora una volta la richiesta del ricco riceve una risposta netta e negativa. Il motivo della negazione non sta tanto nell'impossibilità di Lazzaro

¹³⁹ Cf. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, cit., 1134.

¹⁴⁰ Cf. CRIMELLA, *Marta, Marta!*, cit., 405.

di ritornare (di fatto non viene negata questa evenienza)¹⁴¹, quanto in quella dell'inutilità: i fratelli possono seguire e mettere in pratica le corrette indicazioni della Legge e dei Profeti¹⁴² per evitare di entrare nell'Ade dopo la morte. Inoltre, la eventuale conversione dei fratelli conseguente a un fatto straordinario, come poteva essere il ritorno di un morto, sarebbe forzata e passiva, mentre per la conversione vera è necessario un atto libero di volontà.

Benché Abramo non specifichi quali parti della Scrittura siano da ascoltare, il lettore intuisce che seguire la Legge e i Profeti è per Luca fondamentale perché costituiscono lo sfondo in cui si realizza la predicazione di Gesù (cf. Lc 16,16). In particolare, Luca ritiene che la raccomandazione di Abramo sia opportuna per instaurare il corretto rapporto coi beni materiali in quanto nelle Scritture sono presenti molti riferimenti ai poveri e al sostegno che il giudeo osservante deve dare loro¹⁴³ e anche perché la condivisione con il povero è poi ripresa con forza e sostenuta continuamente dalla predicazione di Gesù. Infine, viene qui svelato il vero motivo per cui il ricco è nell'Ade: pur essendo un figlio di Abramo (cf. Lc 16,27) non ha seguito gli insegnamenti di Mosè e dei Profeti nella sua vita terrena e quindi non ha aiutato Lazzaro, che sapeva stare indigente alla porta della sua casa, come la Legge prescrive.

3.13. Terza perorazione del ricco (v. 30)

³⁰ὁ δὲ εἶπεν· Οὐχί, πάτερ Ἀβραάμ, ἀλλ' ἐάν τις ἀπὸ νεκρῶν πορευθῇ πρὸς αὐτοὺς μετανοήσουσιν¹⁴⁴.

¹⁴¹ Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 149.

¹⁴² Mosè è l'autore del Pentateuco e pertanto, evocarlo significa indicare la Legge, mentre i Profeti probabilmente si riferiscono all'omonima parte della Bibbia chiamata appunto i Profeti. Cf. CRIMELLA, *Marta, Marta!*, cit., 407-408.

¹⁴³ Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, J. Gabalda et Cie, Paris 1927³, 448-449.

¹⁴⁴ Alcuni manoscritti (Ψ Μ Γ etc.) sostituiscono il futuro μετανοήσωσιν con il congiuntivo aoristo μετανοήσουσιν per indicare che, se davvero Lazzaro ritornasse dai fratelli del ricco, essi certamente si pentirebbero. I manoscritti più antichi preferiscono il futuro, lasciando uno spazio di incertezza circa la conversione dopo l'apparizione del morto, cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 151 n. 156.

³⁰E lui replicò: «No, padre Abramo, ma se dai morti qualcuno andrà da loro, si convertiranno».

Il ricco contesta l'indicazione di Abramo; οὐχί costituisce un "no" enfatico che può avere due sfumature. Innanzitutto, è una negazione sottile di quanto detto da Abramo che, cioè, l'ascolto delle Scritture per i fratelli costituisce il modo migliore per evitare l'Ade. In secondo luogo, non è detto che i fratelli seguirebbero le norme contenute nelle Scritture.

Il ricco, pur non accettando il suggerimento di Abramo mantiene un atteggiamento rispettoso verso Abramo, che ancora chiama padre. Egli è persuaso che le sole Scritture non siano sufficienti per convincere i fratelli al pentimento¹⁴⁵ e che sarebbe necessario un evento straordinario per convincerli a cambiare la loro vita. Se avessero il messaggio da uno proveniente dal mondo dei morti, allora sarebbero più facilmente predisposti al cambiamento.

Come abbiamo già notato nella critica testuale, πορευθῆναι è sostituito da ἐγερθῆναι (essere alzato) nel papiro P75 e da ἀναστῆναι (sorgere) nei papiri x e 579. Questi due ultimi sono termini introdotti dalla convinzione, viva nella comunità lucana, della risurrezione di Gesù. Viene quindi preferito il primo termine che mantiene la parabola in uno spazio prepasquale e giudaico¹⁴⁶.

Non sorprende la richiesta del ricco; era, infatti, nota nell'AT la possibilità di richiamare un morto dall'aldilà (cf. 1Sam 28,11ss) anche se con metodi magici non permessi dalla Legge (cf. Dt 18, 9-13). L'obiettivo del ricco rimane sempre quello della conversione dei fratelli che, secondo lui, avrebbero bisogno di segnali forti per accettare un cambiamento radicale, vista la consuetudine a seguire uno stile di vita permissivo ed egoista. Facendo questa richiesta si scopre finalmente che questo stile di vita brillante era proprio quello che aveva seguito il ricco nella vita terrena e per questo era stato condannato nell'Ade.

¹⁴⁵ Cf. HENDRICKX, *The Parables*, cit., 208.

¹⁴⁶ Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 151.

3.14. Risposta di Abramo (v. 31)

³¹εἶπεν δὲ αὐτοῖς· Εἰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδ' ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ πεισθήσονται.

³¹Abramo rispose: «Se non ascoltano Mosè e i Profeti, non saranno persuasi neanche se uno risorgesse dai morti».

Ancora una volta Abramo risponde negativamente alla terza richiesta del ricco e ora con una sentenza che chiude in modo perentorio e definitivo il dibattito e che si può definire un "epifonema"¹⁴⁷: una visita dall'oltretomba non aggiungerebbe nulla a quanto già presente nella Legge e nei Profeti.

I fratelli sono chiusi nel loro egoismo e non sono in grado di recepire i suggerimenti della Scrittura. Non c'è nulla di nuovo rispetto alle risposte precedenti di Abramo, ma la reiterazione sottolinea la gravità della chiusura dei fratelli alla parola di Dio. Come già sottolineato, il ritorno dai morti è espresso con il verbo ἀναστῇ che in realtà significa risurrezione dai morti, lo stesso verbo che viene usato nel racconto della risurrezione di Gesù (cf. Lc 24, 1-12).

Anche nell' AT sono riportati alcuni casi di ritorno in vita (cf. 1Re 17,17-24; 2Re 4,18-37; 13,20-21); però in questi racconti anticotestamentari la risurrezione deve essere intesa solo come il semplice ritorno in vita di un corpo morto. Il verbo πεισθήσονται (saranno persuasi) dovrebbe essere il risultato del ritorno di Lazzaro, cioè la persuasione dei fratelli a seguire la Scrittura che però risulta inefficace vista la già descritta chiusura alla Parola da parte loro. In realtà, Abramo sottolinea solo che anche un ritorno miracoloso di Lazzaro finalizzato alla conversione dei fratelli risulterebbe inutile¹⁴⁸, mentre il collegamento con la risurrezione di Gesù è un messaggio che potrebbe risuonare nel lettore cristiano che ha già sentito Gesù accennare della sua risurrezione (cf. Lc 9,22)¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Cf. CRIMELLA, *Marta, Marta!*, cit., 414.

¹⁴⁸ Cf. R. BAUCKHAM, *The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels*, in *New Testament Studies* 37 (2/1991) 243.

¹⁴⁹ Cf. CRIMELLA, *Marta, Marta!*, cit., 416.

Nella risposta di Abramo si intuisce una sottile ironia; ciò che il narratore intradiegetico non permette ai fratelli del ricco in realtà lo concede extradiegeticamente al lettore. Paradossalmente, poi, ciò che Abramo rifiuta di fare nella parabola, è fatto da Dio che risuscita Gesù dai morti¹⁵⁰.

La conclusione di Abramo sembrerebbe essere una sentenza di condanna per i fratelli del ricco. In realtà la parabola è lasciata aperta alla riflessione del lettore; i fratelli, come il lettore, hanno comunque tempo e possibilità di salvezza, mettendo in pratica i suggerimenti della Legge prima che arrivi la morte e il giudizio¹⁵¹.

3.15. *Commento*

Alla fine della parabola non vi sono commenti né da parte di Gesù né da parte del narratore; il capitolo 17, infatti, inizia con un'altra pericope. Viene quindi lasciato al lettore l'interpretazione della parabola a partire dal contesto in cui è inserita. Già sappiamo che il capitolo 16 tratta diversi argomenti, il più importante dei quali è il rapporto dell'uomo con i beni e il denaro con la salvezza. Nella parabola del ricco e Lazzaro il tema della ricchezza è trattato dapprima nell'ambito della vita dell'uomo e poi descrivendo le conseguenze nel giudizio dopo la morte. Nella prima parte (Lc 16,19-21) vi è la contrapposizione frontale fra il ricco e Lazzaro, fra la spropositata ricchezza del primo, intento a godere tale ricchezza in modo egoistico, e l'estrema indigenza del povero costretto a competere con i cani gli avanzi dei banchetti del ricco.

La contrapposizione tra i ricchi e poveri è presente nella società della Palestina nel primo secolo dove i ricchi erano i grandi proprietari terrieri, amanti del denaro (cf. Lc 16,14) e i piccoli proprietari sempre minacciati dal fallimento e dalla povertà, seguiti dai nullatenenti che vivevano prestando la loro opera ai primi e stavano ai margini della società. Poi

¹⁵⁰ Cf. D.L. BOCK, *The Parable of the Rich Man and Lazarus and the Ethics of Jesus*, in *Southwestern Journal of Theology* 40 (1/1997) 69.

¹⁵¹ Cf. S.I. WRIGHT, *Parables on Poverty and Riches: (Luke 12:13-21; 16:1-13; 16:19-31)*, in R.N. LONGENECKER (ed.), *The Challenge of Jesus' Parables*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 2000, 219.

venivano i poveri e le vedove, gli orfani, i malati di cui Lazzaro ne è il rappresentante estremo¹⁵². Quindi la prima parte della parabola, benché cruda, non costituisce alcuna sorpresa perché riflette la realtà socioeconomica palestinese del I secolo.

Lazzaro trascorre la sua esistenza vicino alla porta, un luogo che evoca l'incontro, ma non avviene alcun contatto con il ricco durante tutta la sua vita terrena. La morte dei due è il primo avvenimento che li accomuna e che esita in modo inaspettato. Infatti, dopo la morte avviene il capovolgimento: il ricco precipita nell'Ade dove è sottoposto a severi tormenti mentre Lazzaro riposa nel seno di Abramo. All'atto della morte vi è stato un giudizio da parte di Dio per il quale il ricco è condannato e il povero gratificato. Ma su quale base? Il narratore non presenta il ricco in modo tale che il lettore è portato a dare un giudizio negativo, salvo il giudizio negativo generico sulla ricchezza. Nulla viene detto circa il suo comportamento etico: niente sul modo in cui il ricco ha accumulato i propri averi e su come li ha amministrati, nulla circa la gestione del potere nella casa, se per esempio abbia trattato male i servitori, o se abbia condotto una vita malvagia e dissoluta, neanche un accenno al rapporto con la religione, se abbia partecipato almeno formalmente alla vita religiosa giudaica.

In lui sembra rimasto un minimo senso dell'altruismo solo nell'aldilà in quanto è preoccupato della sorte dei fratelli, mentre ha evitato di aiutare il povero Lazzaro. Se il ricco non è stato un arraffatore disonesto, un uomo immorale o empio, su quale base è stato condannato?¹⁵³

I commentatori propongono diverse risposte. Innanzitutto, alcuni ritengono che il ricco sia stato condannato perché ha trascurato i bisogni del povero¹⁵⁴ anziché aiutarlo con l'elemosina¹⁵⁵. Altri ritengono che la colpa del ricco sia stata quella di aver lasciato chiusa la porta e di non aver instaurato una sia pur minima relazione con il povero e quindi di

¹⁵² Cf. MOXNES, *The Economy of the Kingdom*, cit., 52.

¹⁵³ Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 154-155.

¹⁵⁴ Cf. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, cit., 124.

¹⁵⁵ Cf. KREITZER, *Luke 16:19-31*, cit., 141-142.

non aver cercato di abbattere le barriere sociali esistenti¹⁵⁶. Entrambe queste posizioni non sono accettate da tutti; si può infatti obiettare che né la pratica dell'elemosina né l'instaurare nuove relazioni sono sostenute dal testo.

Quello che invece emerge dalla risposta di Abramo è che il ricco ha goduto di cose buone (τὰ ἀγαθὰ) durante la vita terrena e ora, dopo la morte, si trova al di là dell'abisso, in una posizione opposta a quella di Lazzaro e Abramo¹⁵⁷. Questa corrente di pensiero, quindi, ritiene che l'egoismo per le ricchezze venga condannato da Gesù, al di là di come la ricchezza sia stata acquisita e/o gestita¹⁵⁸.

La stessa elemosina che a prima vista potrebbe attenuare la miseria del povero, in realtà migliora solo temporaneamente la condizione del povero che rimane tale e non elimina la radice della povertà¹⁵⁹, ma soprattutto non intacca la ricchezza del ricco e di conseguenza non induce un cambiamento dello stile di vita elevato ed egoistico¹⁶⁰.

Riteniamo che questa analisi potrebbe essere accettata se la parabola finisse al v. 26 e se ci fermassimo all'interpretazione a livello intradiegetico. A livello extradiegetico, infatti, il lettore per interpretare correttamente il senso della parabola deve far riferimento ai "criteri di giudizio" che sono stati illustrati da Luca precedentemente. Tali criteri sono definiti sui valori presenti nella narrazione stessa che sono strumentali nella caratterizzazione dei profili dei personaggi¹⁶¹.

In particolare, la parabola dell'epulone e Lazzaro allude a un testo di Luca dove è presente un'analogia contrapposizione¹⁶². In Lc 6,20-23 e Lc 6,24-26 è, infatti, già stata presentata la contrapposizione dei poveri

¹⁵⁶ Cf. SCOTT, *Hear then the Parable*, cit., 158-159; E.S. WEHRLI, *Luke 16:19-31*, in *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 31 (3/1977) 279.

¹⁵⁷ Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 155.

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 156.

¹⁵⁹ Cf. HENDRICKX, *The Parables*, cit., 213.

¹⁶⁰ Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 156.

¹⁶¹ Cf. LEHTIPUU, *Characterization and Persuasion*, cit., 94.

¹⁶² Cf. CRIMELLA, *Marta, Marta!*, cit., 391.

e dei ricchi; le prime tre beatitudini sono riferite a un gruppo di persone povere che ora hanno fame e soffrono e che per questo saranno ricompensate in futuro nel Regno dei Cieli, mentre i ricchi che hanno già avuto la loro consolazione e che non hanno egoisticamente condiviso le proprie ricchezze al contrario avranno fame e piangeranno (cf. Lc 6,20-21. 24-26). Abbiamo qui lo stesso ribaltamento visto nella parabola del ricco e di Lazzaro.

Oltre a ricordare altri ribaltamenti di Luca, ad esempio il detto: «chiunque si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato» (Lc 14,11) si intuisce che il ribaltamento cantato nel *Magnificat* (cf. Lc 1,51-53) costituisce sia il pattern lucano che si ripete nella narrazione successiva sia la chiave per interpretare come agisce la giustizia divina¹⁶³. Concretamente tale giustizia era stata presentata da Giovanni Battista con la proposta di condividere i beni con i poveri: «chi ha due tuniche ne dia a chi non ne ha, e chi ha da mangiare faccia altrettanto» (Lc 3,11). Ecco l'unità di misura che Dio ha usato per condannare il ricco della parabola: durante la sua vita ha gozzovigliato e non ha condiviso i suoi beni con Lazzaro.

Infine, Abramo che espone il punto di vista di Dio, raccomanda l'unica strada per evitare il destino tragico del ricco e per raggiungere la salvezza: seguire Mosè e i Profeti, cioè, seguire la Scrittura mettendone in pratica i comandamenti in essa contenuti, tra i quali è compreso quello della condivisione dei beni terreni con i poveri.

4. Conclusione

Molti sono i temi in comune fra la parabola del ricco stolto e quella del ricco e Lazzaro che si possono esaminare, fra questi il binomio possesso di beni-morte /salvezza è quello che è più vicino all'argomento della presente ricerca. Anzitutto la morte nell'opera lucana è molto presente; infatti, la morte di 7 personaggi è raccontata nel Terzo Vangelo (il figlio della vedova, la figlia di Jairo, Giovanni Battista, lo

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, 393-394.

stesso Gesù e i due ladroni), mentre altre morti sono solo ricordate (il marito di Anna, il padre di un uomo, Abele, Zaccaria, alcuni profeti.)¹⁶⁴.

È interessante notare come sovente il tema della morte sia associato a quello delle ricchezze anche al di fuori dell'opera lucana; in particolare come meglio si debbano utilizzare i beni materiali a causa della caducità della vita, anche nel contesto culturale egiziano antico, greco-romano e quello sapienziale ebraico.

In quest'ultimo è da notare la posizione interessante di Qohelet. Questo autore è molto preoccupato per la brevità della vita e dal fatto che la morte è fuori dal controllo umano in quanto essa arriva all'improvviso; la caducità della vita rende tutte le attività umane inutili (cf. Qo 2,18-23). La risposta di Qohelet alla precarietà della vita è quella di concentrarsi sull'ottenimento della gioia attraverso piaceri materiali: mangiare, bere e godersi il frutto del lavoro (cf. Qo 2,24), le stesse azioni che il ricco folle programma di fare dopo aver ottenuto uno straordinario raccolto (cf. Lc 12, 19). La raccomandazione al godimento è ripetuta ben sette volte (cf. Qo 2,24; 3,12; 5,17; 8,15; 9,7-10; 11,8-9) nel testo dell'Ecclesiaste e ogni volta costituisce la reazione all'evanescenza della vita.

Nel testo di Qohelet, tuttavia, a una lettura più approfondita si nota un crescente coinvolgimento divino nella ricerca della gioia, fino ad arrivare a dire che: «per l'uomo non c'è cosa migliore che mangiare, bere, godere la felicità della propria fatica¹⁶⁵ nei giorni contati della propria vita che Dio gli ha dato, ecco la sua parte» (Qo 5,17). La gioia raccomandata assume quindi:

«Univoca l'evidenza teologale – nonostante una minima variazione nella formulazione: "questo viene dalla mano di Dio" (Qo 2,24); "questo è un dono di Dio" (Qo 3,13; 5,18) – di volta in volta riferita al mangiare, bere e soddisfarsi della fatica (2,24) che diventa "in ogni sua fatica" (Qo 3,13), "nelle sue opere" (Qo 3,22). In Qo 5,18 troviamo addirittura una

¹⁶⁴ Cf. RINDGE, *The Rhetorical Power*, cit., 556.

¹⁶⁵ Gli stessi verbi sono citati anche in Lc 12,19.

serie più articolata e diffusa, per cui Dio concede i beni, nonché la stessa facoltà di mangiarne, cioè di prendere la propria parte e di godere della propria fatica»¹⁶⁶.

La gioia che deriva dall'uso dei beni terreni è per Qohelet un dono di Dio, non è quindi la compensazione della brevità della vita e l'ineluttabilità della morte. Qohelet considera la gioia non come uno stupefacente ma come un adempimento della volontà di Dio¹⁶⁷. Dal confronto del comportamento del ricco folle con quello suggerito dalla sapienza di Qohelet emerge il vero motivo del fallimento del ricco: egli ha progettato il suo futuro solo sulla base dei propri beni, dimenticando completamente che essi sono un dono di Dio. Come la stessa vita, essi appartengono a Lui e vanno considerati e utilizzati con saggezza, coscienti della brevità dell'esistenza terrena.

Nella parabola del ricco stolto non si affronta il problema del giudizio dopo la morte che invece viene considerato nella parabola del ricco e di Lazzaro. Quest'ultima parabola riecheggia altri testi della narrativa lucana circa il rapporto ricchezza e salvezza. Ad esempio, la parabola del Buon Samaritano (Lc 10,30-37) che incontrando l'uomo aggredito dai briganti mostra generosità, lo cura e utilizza parte dei suoi averi per assicurare l'assistenza completa allo sfortunato. L'ospitalità mostrata dal Samaritano è uno dei requisiti necessari per raggiungere la vita eterna (ζωὴ αἰώνιος; cf. Lc 10,25.28). L'ospitalità e la condivisione dei beni terreni sono riportati anche nel Testamento di Abramo¹⁶⁸ come strumenti primari per ereditare la vita eterna (TA, 20,15).

Anche il Siracide sostiene che l'ospitalità e l'elemosina sono strumenti importanti per influenzare il giudizio di Dio (cf. Sir 17,23; 35,2). Il destino del ricco e di Lazzaro sembra realizzare quanto detto dal Siracide (Sir 41,1-2):

¹⁶⁶ R. VIGNOLO, *Sanzioni sulla gioia nel libro di Qohelet (fenomenologico?)*, in D. CORNATI-E. PRATO (curr.), *Fratello Dio. Invenzioni a più voci. Studi in onore di Pierangelo Sequeri nel suo LXXV compleanno*, Glossa, Milano 2020, 261-262.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, 268.

¹⁶⁸ Cf. D.C. ALLISON, *Testament of Abraham* (CEJL), Walter de Gruyter, Berlin-New York (NY) 2003.

2. La ricchezza che impedisce la salvezza

«¹O morte, come è amaro il tuo ricordo
Per l'uomo che vive sereno nella sua agiatezza,
per l'uomo senza assilli e fortunato in tutto
e ancora in forze per provare piacere
²O morte è gradita la tua sentenza
All'uomo indigente e privo di forze,
al vecchio decrepito e preoccupato di tutto,
a colui che è indocile e preoccupato di tutto
a colui che è indocile e ha perduto ogni speranza».

Un comportamento opposto da quello del Samaritano è invece mostrato dall'epulone nei confronti di Lazzaro: nessun aiuto assistenziale, nessun aiuto economico viene donato, nessuna condivisione è realizzata essendo il ricco concentrato a godersi i propri beni. Il severo giudizio, giustificato dal comportamento oltremodo egoistico, avviene con il capovolgimento dopo la morte, con il ricco che soffre nell'Ade mentre Lazzaro raggiunge la salvezza accanto ad Abramo. Luca, inoltre, suggerisce un'altra grave mancanza dell'epulone: non ha seguito la Legge e i Profeti, che rappresentano la strada maestra per raggiungere la salvezza: non solo è vissuto nell'abbondanza egoistica ma anche ha eliminato dalla propria vita ogni riferimento a Dio. La vita del ricco e dei fratelli è talmente oscurata dalla ricchezza che neanche il ritorno dal mondo dei morti può indurli al pentimento e alla conversione.

Il messaggio che emerge dalle due parabole trattate in questo capitolo è che Gesù condanna non la ricchezza in sé, ma il suo uso egoistico e la non condivisione con i fratelli poveri e bisognosi e questo costituisce un formidabile ostacolo alla salvezza del ricco.

LE OPPORTUNITÀ SALVIFICHE OFFERTE AL RICCO

Nel Terzo Vangelo abbondano le prese di posizione di Gesù contro la ricchezza, considerata uno degli ostacoli più difficili da superare per raggiungere la piena appartenenza al Regno di Dio e, in definitiva, per acquisire la salvezza. Ci sono anche episodi in cui Gesù manifesta un atteggiamento positivo verso la ricchezza, e cioè quando essa viene utilizzata in modo appropriato¹.

In questo capitolo viene presentata la prospettiva lucana tesa a considerare un modo radicalmente nuovo di concepire la ricchezza, cioè come strumento importante per accedere alla salvezza, attraverso il suo utilizzo appropriato, in particolare per aiutare i poveri. Senza peraltro dimenticare tutti gli avvertimenti circa il pericolo al quale espone la ricchezza di cui sono impregnati i testi lucani, come quelli precedentemente esaminati nelle parabole del ricco stolto e di Lazzaro e il ricco. L'uso appropriato delle ricchezze che Luca suggerisce potrebbe rappresentare una radicalità nuova e sorprendente nella gestione dei beni materiali, che vada ben oltre le prospettive buoniste che si è indotti a pensare da un approccio positivo alla ricchezza².

Naturalmente l'esortazione alla buona gestione è rivolta ai ricchi non con l'obiettivo punitivo tout court ma con quello di offrire concretamente

¹ Cf. D.J. IRELAND, *Stewardship and the Kingdom of God: An Historical, Exegetical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1-13* (SNT 70), Brill, Leiden 1992, 189.

² Cf. PILGRIM, *Good News to the Poor*, cit., 123.

anche a loro la possibilità di raggiungere la salvezza. Il possesso dei beni materiali non è escluso da Gesù che anzi ne sottolinea due aspetti positivi: la necessità dei beni per vivere e il fatto che rappresentano un dono di Dio³. Infatti, la vita di Gesù pur essendo improntata a uno stile povero e itinerante non è mai stata di tipo prettamente ascetico, come invece era caratterizzata quella di Giovanni Battista o quella delle comunità esseniche. Gesù non disdegnava partecipare a banchetti anche sontuosi, invitato da personaggi ricchi (cf. Lc 11,37; 15,1-2), dove il cibo e il vino non mancavano (cf. Lc 5,29; 7,36; 14,1.15); per questo veniva considerato un mangione e un beone dai suoi avversari.

Tuttavia, Gesù era attento anche ai bisogni primari della gente, come viene sottolineato nel Padre Nostro, quando nella preghiera si chiede il pane quotidiano al Padre, «immagine che sintetizza l'idea del sostentamento e dei beni essenziali necessari all'esistenza umana»⁴. Due sono gli esempi scelti in questo capitolo per illustrare l'atteggiamento positivo di Gesù verso l'uso appropriato della ricchezza: la parabola dell'amministratore scaltro e il racconto di Zaccheo.

1. L'amministratore scaltro (Lc 16,1-13)

Non vi è dubbio che la parabola dell'amministratore scaltro rappresenti una delle più difficili parabole da interpretare a causa delle molte difficoltà esegetiche ivi contenute⁵. Ci sono state molte interpretazioni che si sono succedute nel tempo e che sono state raccolte e commentate esaustivamente da Dennis Ireland⁶: le interpretazioni più importanti

³ Cf. *Ibid.*, 124.

⁴ A. BARBI, *Insegnaci a pregare (Lc 11,1). La funzione edificante e storico-salvifica della preghiera nell'opera lucana* (Csb), Cittadella, Assisi (Pg) 2023, 112.

⁵ Cf. O. LEHTIPUU, *The Rich and the Poor, and the Promise of an Eschatological Reward in the Gospel of Luke*, in T. NICKLAS ET ALII, *Other Worlds and Their Relation to This World* (JSJS 143), Brill, Leiden 2010, 235.

⁶ Cf. D.J. IRELAND, *A History of Recent Interpretation of the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13)*, in *Westminster Theological Journal* 51 (2/1989) 293-318.

appartengono a due gruppi. Il primo gruppo, definito come approccio monetario⁷, è quello più tradizionale⁸; esso raccoglie gli autori che ritengono l'azione dell'amministratore fraudolenta e disonesta e tuttavia ne estraggono una lezione positiva circa l'uso astuto delle ricchezze per raggiungere obiettivi spirituali.

L'azione dell'amministratore è sì giudicata fraudolenta ma vengono apprezzate la scaltrezza, la prudenza e la visione del proprio futuro, virtù queste degne di essere emulate dai cristiani. Ciò non significa l'approvazione morale del comportamento dell'amministratore da parte di Gesù, il quale non loda l'azione disonesta ma l'astuzia esercitata dall'amministratore.

L'altro gruppo riunisce le interpretazioni cosiddette non monetarie o innocentiste⁹; è questo un gruppo molto più frastagliato e comprende a sua volta più sottogruppi. Anzitutto, alcuni autori ritengono che la parabola non sia connessa con l'uso dei beni materiali ma abbia una impostazione escatologica: ai discepoli viene richiesta un'azione risoluta davanti all'avvento imminente del Regno di Dio.

Un altro sottogruppo scarta sia l'impostazione monetaria sia quella escatologica e mette in evidenza le qualità dell'amministratore: lucidità di fronte alla crisi, prontezza, decisione, consistenza e prudenza. La parabola non riguarda l'uso dei beni materiali ma come impostare correttamente dal punto di vista etico il presente al fine di preparare un futuro soddisfacente¹⁰. L'astuzia dell'amministratore deve essere imitata dai discepoli per impostare correttamente il proprio futuro salvifico.

Paradossalmente, l'azione dell'amministratore può essere considerata giusta e onesta se vista nell'ottica della riduzione dei debiti, cioè come un atteggiamento caritatevole verso i debitori, che per la loro situazione insolvente sono ritenuti più deboli rispetto al creditore. Nel

⁷ Il termine "monetario" non si riferisce solo al danaro in quanto è usato per definire tutte le ricchezze.

⁸ Cf. IRELAND, *Stewardship and the Kingdom of God*, cit., 7-14.

⁹ Cf. *Ibid.*, 14-21.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 22-23.

fare questa riduzione, l'amministratore utilizza una parte delle sostanze del padrone a favore dei debitori, e per questa apparente generosità viene apprezzato.

Un ulteriore aggiornamento delle varie interpretazioni è stato presentato da Dave Mathewson¹¹. Anzitutto, l'autore critica gli approcci non tradizionali come i non monetari sopra riportati che, seppure attraenti e innovativi, ritiene avulsi dal contesto in cui la parabola è inquadrata mentre ritiene accettabili quelli monetari. Per Dave Mathewson la posizione assunta da William Loader che sostiene la parabola essere da interpretare cristologicamente non è convincente. Infatti, l'interpretazione di William Loader secondo la quale l'amministratore scaltro che cancella i debiti non sarebbe altro che Gesù stesso che perdona i peccati come risposta alle critiche ricevute soprattutto dai farisei per la sua misericordia (cf. Lc 15,1-2)¹².

Per John Kloppenborg, invece, la parabola sarebbe incentrata sul padrone e sulla necessità di salvaguardare il suo onore messo in pericolo dalla disonestà dell'amministratore: nella società del primo secolo, infatti, l'onore del padrone era sostenuto dalla buona condotta dei servi a lui sottoposti¹³.

L'impostazione che viene seguita in questa ricerca si iscrive al primo gruppo, in cui si ritiene che l'interpretazione tradizionale sia quella più plausibile, sia a livello esegetico sia dal punto di vista teologico e sarà presentata in dettaglio all'interno dell'esegesi del testo.

1.1. Contesto e delimitazione della parabola

La parabola si trova all'inizio del capitolo 16 del Vangelo secondo Luca, il quale termina con un'altra parabola, quella del ricco e Lazzaro. Come

¹¹ Cf. D.L. MATHEWSON, *The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13): A Reexamination of the Traditional View in Light of Recent Challenges*, in *Journal of the Evangelical Theological Society* 38 (1/1995) 29-39.

¹² Cf. W.R.G. LOADER, *Jesus and the Rogue in Luke 16:1-8a The Parable of the Unjust Steward*, in *Revue Biblique* 96 (4/1989) 518-532.

¹³ Cf. J.S. KLOPPENBORG, *The Dishonored Master (Lc 16:1-8a)*, in *Biblica* 70 (4/1989) 474-495.

abbiamo già rilevato, una buona parte del capitolo 16 è dedicato al tema di come gestire la ricchezza in relazione al Regno di Dio e alla salvezza.

Nel capitolo 15 Gesù aveva polemizzato con i farisei che lo avevano accusato di mangiare e bere con i pubblicani e i peccatori. In risposta alle critiche farisaiche aveva presentato tre parabole: la pecora perduta (cf. Lc 15,4-7), la moneta perduta (cf. Lc 15,8-10) e il padre misericordioso (cf. Lc 15,11-32). A queste segue poi la parabola dell'amministratore scaltro la quale è indirizzata soprattutto ai discepoli (cf. Lc 16,1) e probabilmente anche ai farisei che, pur non essendo citati come uditori in questa circostanza, risultano essere presenti come uditori, come si evince da Lc 16,14¹⁴.

Quindi, si può ragionevolmente accettare che la parabola in Lc 16,1 inizi con l'inclusione dei discepoli nell'uditorio, costituito da pubblicani e peccatori (cf. Lc 15,1) e dai farisei che mormoravano contro Gesù (cf. Lc 15,2).

Più complessa è la delimitazione finale della pericope in quanto non vi è consenso tra gli esegeti e le diverse soluzioni di chiusura proposte, alcune plausibili altre meno, esercitano un impatto significativo sull'interpretazione della parabola stessa. Ci sono almeno quattro possibilità:

a) La prima prevede che la parabola termini al v. 7; ὁ κύριος del v. 8a viene escluso dal corpo della parabola e viene identificato con Gesù che commenta il comportamento dell'amministratore. La ragione di questa scelta discende dalla considerazione che sembra improbabile che il padrone lodi l'amministratore per la disonestà nei propri confronti, per di più subito dopo averlo licenziato per avergli dissipato il patrimonio (cf. Lc 16,2)¹⁵. Come in altre occasioni Gesù esprime un commento alla parabola (es. cf. Lc 18,1-5), così anche nel nostro caso l'intervento elogiativo di Gesù circa l'astuzia dell'amministratore sarebbe in linea con tale consuetudine. Tuttavia, il termine κύριος, che quasi sempre si riferisce a Gesù nel Terzo Vangelo, è citato ben tre volte nella pericope

¹⁴ «I farisei, che erano attaccati al denaro (φιλάργυροι), ascoltavano tutte queste cose e si facevano beffe di lui» (Lc 16,14).

¹⁵ Cf. J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, Charles Scribner's Sons, New York (NY) 1962², 45-47.

prima del v. 8a e specificatamente una volta nel v. 3 e due volte nel v. 5; in questi versetti κύριος si riferisce chiaramente al padrone. Il κύριος del v. 8a potrebbe invece rappresentare un modo educato e riverente per riferirsi al padrone, più alto grado rispetto all'amministratore e non necessariamente a Gesù¹⁶. Per questi motivi la chiusura della parabola al v. 7 non è accettata da alcuni autori, tra i quali citiamo Joseph Fitzmyer¹⁷, che ritengono l'esclusione del v. 8a lasci la parabola monca e senza una chiusura adeguata. Infatti, dal danno procurato da parte dell'amministratore al patrimonio del padrone ci si aspetterebbe da quest'ultimo una reazione, che effettivamente viene riportata nel v. 8a, che non può quindi essere espunto dalla parabola.

b) La seconda possibilità prevede che la parabola includa il v. 8a; in questo caso ὁ κύριος si riferisce certamente al padrone che con il suo commento chiude la parabola¹⁸. Per comprendere la parabola è necessario capire le motivazioni che inducono il padrone a elogiare sorprendentemente l'amministratore che si è comportato in modo disonesto¹⁹.

c) La terza possibilità è che la parabola inglobi anche il v. 8b; ciò sarebbe giustificato dal fatto che il v. 9 inizia con la formula tipica che Luca impiega per iniziare un nuovo discorso, con il verbo alla prima persona: καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω. Se il v. 8b non fosse parte della parabola e fosse contemporaneamente separato dal v. 9, esso rimarrebbe vedovo e senza alcun significato. Secondo alcuni commentatori il v. 8b sarebbe stato aggiunto come spiegazione del v. 8a²⁰ e potrebbe descrivere l'insegnamento che scaturisce dal confronto tra le caratteristiche dei figli di questo mondo verso quelle dei figli della luce²¹.

¹⁶ In italiano rimane l'ambiguità del termine «signore», mentre in inglese è ben chiara la distinzione tra *Sir* (precede il cognome di persone che non si conoscono) e *Lord* (è un titolo nobiliare e indica anche il Signore).

¹⁷ Cf. J.A. FITZMYER, *The Story of the Dishonest Manager (Lk 16:1-13)*, in *Theological Studies* 25 (1/1964) 27.

¹⁸ Cf. SCOTT, *Hear then the Parable*, cit., 257-258.

¹⁹ Cf. HERZOG, *Parables as Subversive Speech*, cit., 174.

²⁰ Cf. SCOTT, *Hear then the Parable*, cit., 258.

²¹ Cf. HERZOG, *Parables as Subversive Speech*, cit., 174.

d) L'ultima possibilità è che la parabola includa addirittura tutto il v. 9; in questo caso il v. 9 come tale deve in qualche modo essere adattato al contesto letterario, perché interpretato letteralmente non è compatibile con la sintassi dei versetti precedenti. Alcuni, lo trasformano in una domanda retorica del tipo: «vi dico: vi fate amici con la ricchezza disonesta [...]?» a cui segue ovviamente una risposta negativa²². Oppure il v. 9, ritenuto un semitismo, viene letto come: «fatti degli amici senza il denaro dell'ingiustizia»²³. Infine, il v. 9 può essere considerato come un crudo sarcasmo, che a volte non manca nel Terzo Vangelo²⁴, il cui messaggio pungente costituirebbe la conclusione della parabola²⁵.

In questa ricerca viene accettata la delimitazione della parabola che include il v. 8a, vale a dire la seconda possibilità sopra riportata, secondo lo schema esplicativo suggerito da Joseph Fitzmyer²⁶:

- | | |
|--------------|---|
| vv. 16,1-7 | la parabola |
| v. 16,8a | la conclusione |
| vv. 16,8b-9 | l'insegnamento escatologico sulla prudenza |
| vv. 16,10-12 | l'insegnamento sulla gestione responsabile dei beni |
| v. 16,13 | conclusione generale |

Questa impostazione include nell'esegesi i vv. 8b-13 che, pur non facendo strettamente parte della parabola propriamente detta, vanno considerati insieme a essa in quanto ne spiegano il significato e contengono gli insegnamenti che Gesù ricava dalla parabola.

È da sottolineare, infine, che la parabola dell'amministratore scaltro è riportata solo da Luca e appartiene alla fonte lucana indipendente, salvo il v. 13 che deriva dalla fonte Q (cf. Mt 6,24).

²² Cf. *Ibid.*

²³ Cf. *Ibid.*

²⁴ Cf. D.R. FLETCHER, *The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?*, in *Journal of Biblical Literature* 82 (1/1963) 27.

²⁵ Cf. R.H. HIERS, *Friends by Unrighteous Mammon: The Eschatological Proletariat (Luke 16:9)*, in *Journal of the American Academy of Religion* 38 (1/1970) 30-31.

²⁶ Cf. FITZMYER, *The Story of the Dishonest Manager*, cit., 27.

1.2. Struttura²⁷

Una prima proposta di struttura considera il verbo fare (ποιεῖν) come termine guida e su questa base suddivide la pericope in tre parti: «che farò?» (τί ποιήσω) al v. 3 si chiede l'amministratore dopo essere stato licenziato; «So io quel che farò» (ἔγνων τί ποιήσω) dice al v. 4 e infine al v. 8a il padrone giudica quanto fatto (ἐποίησεν).

Utilizzando, invece, lo svolgimento dell'azione e coinvolgendo nell'analisi i vv. 1-13 possiamo distinguere le seguenti fasi: necessità di una soluzione urgente al problema del licenziamento (v. 2), soluzione poi cercata (v. 3), trovata (v. 4), realizzata (vv. 5-7) e infine giudicata valida (v. 8a) cui seguono due insegnamenti (vv. 8b-9; vv. 10-12) e conclusione (v. 13). Infine, sulla base dei personaggi è possibile identificare un trittico nella parabola vera e propria: (vv. 1-8a) in cui si riconosce il coinvolgimento alternato del padrone e dell'amministratore: padrone (vv. 1-2); amministratore (vv. 3-7); padrone (v. 8a). Gli insegnamenti di Gesù (vv. 10-13) chiudono la pericope.

Riunendo quanto sopra descritto si ottiene la seguente doppia struttura basata la prima sull'azione e la seconda sui personaggi:

²⁷ Cf. GOURGUES, *Le parabole di Luca*, cit., 146-148.

3. Le opportunità salvifiche offerte al ricco

		AZIONI	SOLUZIONE	PERSONAGGI
vv. 1-4				
	v. 1-2	Sperpero dei beni	Licenziamento	Padrone
	v. 3	Cosa farò	Cercata	Amministratore
	v. 4	Farò così	Trovata	
vv. 5-7		Riduzione dei debiti	Realizzata	
v. 8°		Complessiva	Apprezzata	Padrone
v. 8b-9		Insegnamento sulla prudenza		Gesù
v. 10-12		Insegnamento sulla gestione del denaro		
v. 13		Conclusione generale		

L'autenticità della parabola (Lc 16,1-7) non è contestata da nessuno e la maggior parte degli autori la ritiene originale e risalente a Gesù stesso²⁸. Il fondamento di tale affermazione si basa sulla constatazione che le già menzionate difficoltà interpretative inerenti alla parabola avrebbero impedito a un racconto apocrifo di essere incorporato nel Terzo Vangelo dalla comunità lucana²⁹.

Il v. 8b è collegato con il v. 8a attraverso la congiunzione ὅτι e rappresenta l'applicazione di 8a. Il v. 9 è caratterizzato da un nuovo inizio (e io vi dico...) e contiene molti riferimenti al v. 4 e va letto dopo la parabola perché contiene dei concetti utili per comprenderla. I vv. 10-13 pur non avendo in prima battuta una funzione esplicativa della parabola contengono degli insegnamenti che completano quelli emergenti dalla

²⁸ Cf. IRELAND, *Stewardship and the Kingdom of God*, cit., 49.

²⁹ Cf. FLETCHER, *The Riddle*, cit., 15.

parabola stessa; i vv. 9-12 sono collegati gli uni agli altri dalla presenza di parole gancio (v. 11, μαμωνᾶ e v. 9, μαμωνᾶ; v. 12, πιστοί e v. 10, πιστός)³⁰.

1.3. Critica testuale

Non ci sono varianti testuali importanti da riportare. Una prima di un certo significato si trova al v. 12 dove al posto di ὑμέτερον (vostro) viene riportato ἡμέτερον (nostro) o anche ἐμόν (mio). Si tratta di errori di trascrizione dovuti allo scambio tra le lettere υ e η che nel greco hanno assunto nel tempo la stessa pronuncia³¹. Dal contesto si deduce che la corretta antitesi è altrui/vostro.

Inoltre, al v. 6 alcuni manoscritti (A K W Byz) riportano il singolare τό γράμμα anziché il plurale τὰ γράμματα. Per motivi lessicali, viene preferita la versione al plurale³².

Altre piccole variazioni, non fondamentali, verranno segnalate nel corso dell'esegesi.

1.4. Diceva ai suoi discepoli (v. 1)

¹Ἐλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς· Ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκονόμον, καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὥς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ.

¹Diceva anche ai discepoli: «Un uomo ricco aveva un amministratore, e questi fu accusato dinanzi a lui di sperperare i suoi averi».

Gesù si rivolge direttamente ai discepoli, anche se i farisei del capitolo 5 sono ancora presenti tra gli uditori; ciò stimola la curiosità del lettore circa i veri destinatari degli insegnamenti che saranno rilasciati: solo i discepoli o anche i farisei?

Il primo personaggio che entra in scena è un uomo ricco, anonimo, che ricorda quello della parabola del ricco stolto (cf. Lc 12,16) e questo trascina sul nuovo ricco il giudizio negativo che ha Gesù di questa

³⁰ Cf. GOURGUES, *Le parabole di Luca*, cit., 148-149.

³¹ Cf. B.M. METZGER, *A Textual Commentary*, cit., 140.

³² Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 116 n. 32.

categoria di persone; pertanto, il lettore si aspetta una descrizione stereotipata del personaggio ricco: è un uomo di potere, possiede belle vesti, gode di banchetti sontuosi, è egoista, non dà nulla ai poveri ed è chiuso ai poveri mentre ha un *surplus* di beni³³.

Il ricco della parabola in esame è probabilmente un facoltoso proprietario terriero che vive fuori dai suoi possedimenti, forse in una città o all'estero e ha affidato la gestione delle sue proprietà a un amministratore³⁴. Altri commentatori ritengono il ricco una persona di alto livello sociale, inserito nella realtà locale, proprietario terriero e molto rispettato³⁵.

L'altro personaggio della parabola è rappresentato dall'amministratore (οἰκονόμος) cui spetta la gestione della proprietà per conto del padrone. Secondo alcuni autori egli sarebbe un dipendente salariato³⁶ mentre per altri un gestore autonomo (tipo mezzadro) che una volta consegnata la rendita pattuita al padrone terrebbe per sé il *surplus* produttivo come suo appannaggio³⁷. Come vedremo successivamente, questa distinzione di ruolo non è senza influenza sul significato della parabola.

L'amministratore viene accusato di dissipare (διασκορπίζων)³⁸ i beni del padrone. Non si sa chi ha formulato l'accusa né in che cosa consista; probabilmente non si tratta di sottrazione di beni ma di mala gestione del patrimonio, portata avanti nel tempo come il participio διασκορπίζων fa intravedere.

³³ Cf. SCOTT, *Hear then the Parable*, cit., 260.

³⁴ Cf. JEREMIAS, *The Parables*, cit., 181.

³⁵ Cf. K.E. BAILEY, *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 1983, 94.

³⁶ Cf. *Ibid.*, 94.

³⁷ Cf. E.H. KIEHL, *The Parable of the Unjust Manager in the Light of Contemporary Economic Life*, PhD in Theology, Concordia Seminary, St. Louis 1959, open access: <https://scholar.csl.edu/thd/56> (20.10.2024), 107.

³⁸ È lo stesso verbo usato per descrivere la dissipazione dei beni del figlio minore nella parabola del padre misericordioso (cf. Lc 15,13).

1.5. Non potrai più amministrare (v. 2)

²καὶ φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ· Τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ δύνη ἔτι οἰκονομεῖν.

²Lo chiamò e gli disse: «Che cosa sento dire di te? Rendi conto della tua amministrazione, perché non potrai più amministrare».

Convocato dal padrone, l'amministratore rimane in silenzio; il lettore si aspetterebbe una strenua difesa supportata da solide giustificazioni da parte dell'amministratore circa le accuse mossegli. Se infatti il silenzio davanti all'accusa di sperperare i beni del padrone può dipendere dalla prassi, in uso nella società rurale del tempo, quella cioè di non permettere al servitore di potersi difendere davanti al padrone³⁹, sorprende invece il silenzio dopo la comunicazione del licenziamento. Ci potrebbero essere tante modalità standard per rispondere alle accuse, per esempio accusando altri o sostenendo il materializzarsi di eventi contrari e imprevisti per giustificarsi davanti al padrone. Il silenzio potrebbe essere interpretato come una tacita ammissione di colpa, o potrebbe indurre il sospetto che il padrone abbia le prove della sua disonestà e, ancor di più, dalla certezza che comunque il posto di lavoro non potrà più essere recuperato⁴⁰.

Quello che certamente emerge è che il padrone ha perso la fiducia nell'amministratore e che quindi il rapporto di lavoro non può sussistere oltre e deve essere terminato⁴¹. La frase ἀπόδος τὸν λόγον può voler dire sia «rendi conto dell'amministrazione» sia «restituisi i libri contabili». Nel primo caso il licenziamento dell'amministratore avverrebbe dopo la valutazione complessiva della sua gestione mentre nel secondo caso

³⁹ Cf. J.G. LYGRE, *Of What Charges?* (Lc 16:1-2), in *Biblical Theology Bulletin* 32 (1/2002) 26.

⁴⁰ Cf. BAILEY, *Poet and Peasant*, cit., 97.

⁴¹ Secondo alcuni autori il giudizio sommario sull'amministratore senza dibattito è dovuto a un atteggiamento capriccioso e arrogante del padrone, che confermerebbe l'antipatia per i ricchi da parte dell'evangelista (cf. KLOPPENBORG, *The Dishonoured Master*, cit., 488) e induce una certa simpatia per l'amministratore che non ha avuto la possibilità di difendersi, anzi non ha nemmeno potuto immaginare le accuse precise verso di lui, cf. SCOTT, *Hear then the Parable*, cit., 262.

sarebbe immediato⁴². Quest'ultima interpretazione è confermata dal verbo δύνῃ⁴³ che al presente indica chiaramente la cessazione immediata, posizione che viene sottoscritta anche nella presente ricerca.

1.6. Che cosa farò? (v. 3)

³εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος· Τί ποιήσω ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ' ἐμοῦ; σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι·

³L'amministratore disse tra sé: «Che cosa farò, ora che il mio padrone mi toglie l'amministrazione? Zappare non ne ho la forza; mendicare, mi vergogno».

L'amministratore rimane ammutolito davanti alla sentenza severa del padrone e inizia a riflettere sul da farsi. I suoi pensieri vengono svelati al lettore dal narratore intradiegetico con modalità *showing* attraverso il monologo, espediente già usato in altre occasioni (cf. Lc 12,17)⁴⁴. Il verbo ἀφαιρεῖται al presente indica che ha già recepito la decisione del padrone di togliergli l'amministrazione, anche se potrebbe essere necessario un certo periodo di tempo per restituire i libri contabili con i conti aggiornati e per prepararsi il futuro⁴⁵; in secondo luogo alla domanda: «cosa farò?» segue una valutazione realistica sulle possibilità di sopravvivenza dopo il licenziamento.

Certamente non crede di poter trovare un'altra proprietà da gestire, vista la cattiva fama che si è fatto nello sperperare il patrimonio del padrone e quindi difficilmente altri proprietari gli affiderebbero i loro beni. D'altra parte, non si sente adatto a svolgere lavori più umili e manuali come zappare la terra e si vergogna di chiedere l'elemosina, ultima possibilità rimastagli per non morire di fame.

⁴² Cf. BAILEY, *Poet and Peasant*, cit., 97.

⁴³ In alcuni manoscritti (A, K, L 33) è riportato il verbo δύναιμι al futuro (δυνήσῃ) e in questo caso chiaramente il licenziamento non è immediato ma spostato in un tempo successivo. Ma nella maggior parte dei manoscritti il verbo è al presente e indica la cessazione immediata del rapporto di lavoro, cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 112 n. 12.

⁴⁴ Cf. SELLEW, *Interior Monologue*, cit., 247.

⁴⁵ Cf. BAILEY, *Poet and Peasant*, cit., 97.

Da questi ragionamenti traspare la figura di una persona abituata a una vita di alto livello e dispendiosa, tipica di coloro che appartengono a una classe sociale elevata⁴⁶, che disdegna i lavori umili, i lavori agricoli come lo zappare la terra, attività aborrita dalla classe dominante di allora perché adatta solo per coloro che costituiscono la classe inferiore dei servi⁴⁷. L'elemosina era, poi, da escludere completamente perché ritenuta una sciagura e un'attività degradante da ogni benestante del tempo⁴⁸.

1.7. Il piano dell'amministratore (v. 4)

⁴ἔγνων⁴⁹ τί ποιήσω, ἵνα ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους ἐαυτῶν.

⁴«So io che cosa farò perché, quando sarò stato allontanato dall'amministrazione, ci sia qualcuno che mi accolga in casa sua».

Nella riflessione sulla sua situazione critica, l'amministratore cerca con perseveranza una soluzione per il proprio futuro. In particolare, si preoccupa di trovare chi lo possa accogliere e sostenere quando rimarrà senza lavoro. Non ci viene detto di più sul contenuto del piano né l'identità di coloro che saranno disponibili eventualmente a offrire un alloggio⁵⁰. Al v. 1 vi è una certa ambiguità circa la proprietà dei beni dis-

⁴⁶ Cf. SCOTT, *Hear then the Parable*, cit., 263.

⁴⁷ Cf. S.E. PORTER, *The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13): Irony is the Key*, in D.J.A. CLINES-S.E. FOWL-S.E. PORTER (eds.), *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield (JSOT.S 87)*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, 141.

⁴⁸ Cf. HENDRICKX, *The Parables*, cit., 176.

⁴⁹ ἔγνων è l'aoristo secondo di γινώσκω, chiamato anche aoristo drammatico o del passato immediato, cf. ZERWICK-GROSVENOR, *A Grammatical Analysis*, cit., 246; esso assume il significato di qualcosa che sta accadendo proprio ora, in questo momento, cf. F. POGGI, *Corso avanzato di greco neotestamentario*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2009, 118. Nel nostro caso illustra come la soluzione di trovare alloggio per il futuro sia improvvisamente balenata nella mente dell'amministratore.

⁵⁰ Il verbo δέξωνται è l'aoristo di δέχομαι, cf. ZERWICK-GROSVENOR, *A Grammatical Analysis*, cit., 246 e può essere considerato una forma indefinita terza plurale come sostitutiva di

sipati; difatti il pronome αὐτοῦ potrebbe riferirsi sia ai beni del padrone sia a quelli dell'amministratore e quindi non è possibile sapere con certezza se i beni dissipati appartengano all'uno o all'altro. Evidentemente la proprietà dei beni sperperati caratterizza l'eticità dell'amministratore: nel caso in cui siano del padrone, il danno prodotto qualifica l'amministratore come ladro e disonesto mentre nel caso di sperpero di beni propri lo qualifica come uno che ha vissuto una vita dissoluta, al di sopra delle proprie possibilità economiche e che in questo modo ha dilapidato i propri averi.

Ora, sulla base del monologo ai vv. 3-4, sembra improbabile che l'amministratore sia un servo in quanto ha piena libertà di programmare il proprio futuro senza adempiere ad altre incombenze, come pagare un riscatto per la sua libertà o chiedere autorizzazioni al padrone. Egli sarebbe invece un *manager* che ha avuto l'incarico di gestire i beni per conto del padrone, ricevendo in cambio un congruo salario che gli avrebbe permesso una vita agiata e che per qualche motivo non riportato dal narratore ha condotto malamente il suo incarico, intaccando il patrimonio del suo padrone⁵¹.

1.8. Riduzione dei debiti (vv. 5-7)

⁵καὶ προσκαλεσάμενος ἓνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ ἔλεγεν τῷ πρώτῳ· Πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου; ⁶ὁ δὲ εἶπεν· Ἑκατὸν βάτους ἐλαίου· ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· Δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας ταχέως γράψον πενήκοντα. ⁷ἔπειτα ἑτέρῳ εἶπεν· Σὺ δὲ πόσον ὀφείλεις; ὁ δὲ εἶπεν· Ἑκατὸν κόρους σίτου· λέγει αὐτῷ· Δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ γράψον ὀγδοήκοντα.

⁵Chiamò uno per uno i debitori del suo padrone e disse al primo: «Tu quanto devi al mio padrone?» ⁶Quello rispose: «Cento barili d'olio». Gli disse: «Prendi la tua ricevuta, siediti subito e scrivi cinquanta». ⁷Poi disse

una voce passiva, cf. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, cit., 1100, oppure una terza plurale con soggetto indefinito. È preferibile quest'ultima in quanto aumenta considerevolmente la suspense del racconto, cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 115 n. 24.

⁵¹ Cf. HERZOG, *Parables as Subversive Speech*, cit., 241-244.

a un altro: «Tu quanto devi?» Rispose: «Cento misure di grano. Gli disse: «Prendi la tua ricevuta e scrivi ottanta».

L'amministratore mette in pratica il suo piano; egli chiama uno a uno (ἕνα ἕκαστον)⁵² i debitori del padrone e procede alla riduzione del loro debito. Egli probabilmente riduce a tutti il debito, anche se nei vv. 5-7 vengono riportati solo due debitori come esempio per gli altri⁵³.

La metodologia adottata dall'amministratore nella riduzione dei debiti richiama la personalità egoista di un uomo che ha dissipato molti beni irresponsabilmente e ora cerca una via di uscita chiedendo ai debitori di correggere loro stessi le ricevute dei pagamenti, un modo ingegnoso per farseli amici. Anche se non è detto esplicitamente nel testo, la manovra potrebbe essere stata pensata per coinvolgere i debitori nell'atto illegale⁵⁴.

Questo comportamento mette a fuoco ancora di più nel lettore sia l'immagine negativa e truffaldina dell'amministratore sia la sua fine astuzia nel preparare con cura e preveggenza il piano di sopravvivenza.

Non ci sono dettagli nel testo circa il perché i debitori accettano subito (ταχέως) la riduzione del loro debito senza chiedersi il motivo del regalo loro accordato dall'amministratore⁵⁵. L'identità dei debitori è sconosciuta: alcuni commentatori ritengono che siano mercanti all'ingrosso, altri piccoli agricoltori, ma queste differenze non sono importanti⁵⁶. Importante è valutare la consistenza delle riduzioni; quella del 50% su 100 barili (βάτους) di olio⁵⁷ è una quantità significativa, come lo è quella

⁵² ἕνα ἕκαστον ha il significato di convocare tutti i debitori e incontrare ciascuno di loro per la riduzione, cf. ZERWICK-GROSVENOR, *A Grammatical Analysis*, cit., 246. In questo modo la riduzione di ciascuno viene a conoscenza di tutti. In realtà, la convocazione poteva riguardare tutti i debitori insieme ma poi la riduzione poteva essere realizzata uno per volta, mantenendo la riservatezza sull'ammontare di ciascun debitore, cf. IRELAND, *Stewardship and the Kingdom of God*, cit., 53 n. 22.

⁵³ Cf. KLOPPENBORG, *The Dishonored Master*, cit., 490 n. 55.

⁵⁴ Cf. LOADER, *Jesus and the Rogue*, cit., 526.

⁵⁵ Cf. PORTER, *The Parable of the Unjust Steward*, cit., 143.

⁵⁶ Cf. HERZOG, *Parables as Subversive Speech*, cit., 253-258.

⁵⁷ 100 barili di olio corrispondono a circa 3.785 litri di olio.

del 20% su 100 misure (κόπους) di grano⁵⁸. Malgrado la differenza percentuale tra le due riduzioni riportate, in termini di valore assoluto esse sono simili⁵⁹; l'amministratore fa sconti uguali in valore a tutti i debitori. Viste le quantità significative di beni in questione, i debitori potrebbero essere dei mercanti all'ingrosso piuttosto che singoli agricoltori che potevano vantare produzioni di derrate nettamente inferiori. Secondo altri commentatori, i debitori sarebbero mezzadri del padrone che lavoravano una porzione di terreni in cambio di una percentuale di prodotto da restituire al padrone⁶⁰. Nel primo caso, il beneficio della riduzione potrebbe essere in favore principalmente dei mercanti e non verrebbe trasferito ai contadini più poveri che conferivano i loro prodotti ai primi, di cui erano frequentemente pure debitori. È interessante conoscere il contenuto della riduzione. Si tratta di un taglio degli interessi maturati da pagare al padrone (in questo caso davvero ingenti, da considerarsi come usurari) oppure di una riduzione della parte spettante all'amministratore come salario o ancora una riduzione della quota spettante al padrone? La cancellazione di parte degli interessi maturati è difficile da sostenere in quanto non si conosce il loro ammontare nella Palestina del I secolo e il testo non dice nulla al riguardo⁶¹. La riduzione delle commissioni spettanti all'amministratore è sostenuta da alcuni commentatori⁶², ma sembra improbabile perché la significativa riduzione porterebbe a una valutazione esorbitante dei compensi dell'amministratore.

Gli elementi testuali fino a ora disponibili al lettore permettono di stabilire con ragionevole certezza che la riduzione dei debiti impatta sul padrone e non sull'amministratore. La discussione economica sopra illustrata non è fuori luogo perché ha una grande influenza

⁵⁸ 100 misure di grano sono calcolate essere 20-25 volte la produzione di un lotto di 200 acri posseduta da una famiglia media di un agricoltore, cf. KLOPPENBORG, *The Dishonored Master*, cit., 482.

⁵⁹ Si tratta di un valore di circa 500 denari in entrambi i casi, cf. BAILEY, *Poet and Peasant*, cit., 101.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 92.

⁶¹ Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 120.

⁶² Cf. HENDRICKX, *The Parables*, cit., 177.

sull'interpretazione della parabola, soprattutto nello spiegare perché il padrone loda l'amministratore (v. 8a), come vedremo nel prossimo paragrafo.

1.9. Elogio dell'amministratore (v. 8a)

^{8a}καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν.

^{8a}Il padrone lodò l'amministratore disonesto perché aveva agito con scaltrezza.

Uno dei problemi ermeneutici di più difficile soluzione, vera *crux interpretum*, della parabola è stabilire l'identità di ὁ κύριος. L'identificazione di ὁ κύριος con l'uomo ricco, cioè il padrone del v. 1, è la più condivisa tra gli esegeti, anche sulla base della ripetizione di ben tre volte del termine κύριος inteso con certezza come padrone all'interno della parabola (vv. 3.5a.5b) e sull'appartenenza del v. 8a strutturalmente alla parabola. L'obiezione di coloro che ritengono difficile sostenere l'elogio del padrone a un servo che ha dilapidato i suoi beni (v. 1) non è priva di fondamento⁶³.

Tuttavia, l'alternativa di identificare ὁ κύριος con Gesù richiederebbe la separazione del v. 8a dal testo della parabola; inoltre, ci sarebbe una singolare sequenza dei discorsi di Gesù nei vv. 8-9: dapprima un discorso diretto (v. 8a), poi indiretto (v. 8b) e quindi ancora diretto (v. 9), insomma una narrazione un po' pasticciata. Assodato che si tratta del padrone al v. 8a della parabola, dobbiamo anche ricordare che nel contesto più vasto dell'opera lucana ὁ κύριος si riferisce molto frequentemente a Gesù⁶⁴.

L'identità di ὁ κύριος potrebbe quindi oscillare tra il padrone della parabola e il Gesù della narrazione lucana a seconda che si rimanga all'interno della parabola o si estenda lo sguardo a tutta l'opera lucana.

⁶³ Cf. JEREMIAS, *The Parables*, cit., 45.

⁶⁴ Cf. C.K. ROWE, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (BZNW 139), Walter de Gruyter, Berlin-New York (NY) 2006, 153.

Il lettore è quindi stimolato a trovare riferimenti tra la parabola e quanto riportato precedentemente da Luca, per esempio con il programma proclamato nella sinagoga di Nazaret (cf. Lc 4,16-21) all'inizio della missione gesuana. Esso è incentrato sull'aiuto da dare ai poveri, sulla liberazione dei prigionieri e sulla proclamazione del giubileo ebraico. L'accento all'anno di grazia (cf. Lc 4,19) è molto utile per stabilire tale collegamento in quanto fra le molteplici prescrizioni dell'anno giubilare (cf. Lv 25^{LXX}) vi è anche il condono di tutti i debiti. Il terzo evangelista è molto vicino ai valori espressi a Nazaret e fa suo l'ideale biblico ivi contenuto, di un mondo libero da oppressione, infermità e debiti.

Nel suo ministero successivo, Gesù porta avanti la realizzazione del programma giubilare escatologico: rilascio dall'oppressione della malattia (guarigioni) e della prigionia, perdono dei peccati e il tutto è finalizzato al ripristino di una società più giusta dove gli esclusi come i poveri e i lebbrosi possano rientrare a pieno titolo nella comunità⁶⁵.

La remissione dei debiti di qualsiasi natura (perdono dei peccati, giubileo, guarigioni, recupero dei poveri e degli esclusi nella società) è centrale nel programma di Gesù e di conseguenza lo diventa anche per i discepoli; il paradigma da seguire è originalissimo e preciso: chi dà deve farlo gratuitamente, senza richiedere nulla in cambio (cf. Lc 6,32-36). Ai discepoli, poi, viene raccomandata una buona gestione dei beni, come quella dell'amministratore prudente (cf. Lc 12,42-46) che in assenza del padrone gestisce in modo corretto la casa, gli averi e gli altri servitori a lui sottoposti e non si appropria di nulla. Il padrone al suo ritorno lo loda e gli dà tutto il suo patrimonio da amministrare sulla base della fiducia acquisita.

Tornando alla parabola di Lc 16,1-8a, l'inaspettato elogio del padrone all'amministratore disonesto potrebbe spingere il lettore a ritenere che ὁ κύριος alluda a Gesù stesso. Infatti, un'ulteriore valutazione dell'amministratore che vada oltre all'elogio dell'astuzia potrebbe focalizzarsi

⁶⁵ Cf. R.S. SCHELLENBERG, *Which Master? Whose Steward? Metalepsis and Lordship in the Parable of the Prudent Steward (Lk. 16:1-13)*, in *Journal for the Study of the New Testament* 30 (3/2008) 276.

sulla sola riduzione dei debiti che egli esegue anche se lo scopo primario di questa azione non fosse la semplice beneficenza, ma il proprio tornaconto. L'atto di rilascio dei debiti, infatti, potrebbe alludere a quello che è contenuto implicitamente nel programma gesuano (cf. Lc 4,19) e, collocato nella prospettiva di aiuto ai debitori, può essere considerato una buona azione e quindi lodato dal Signore (ὁ κύριος).

Rimane da spiegare perché l'amministratore viene comunque definito disonesto malgrado abbia parafrasato, sia pure inconsapevolmente, la raccomandazione gesuana della remissione dei debiti. La valutazione negativa dell'azione dell'amministratore disonesto deriva, oltre ad aver mal gestito il patrimonio del padrone, dal fatto che egli non segue completamente il paradigma della gratuità nell'azione riduttiva; egli, infatti, si aspetta un ritorno "dall'investimento" fatto nel condono parziale dei debiti, cioè quello di essere accolto nella casa di qualche beneficiato⁶⁶. Se i debitori condonati nella parabola fossero i poveri, l'atto di ridurre i debiti sarebbe comunque configurabile come un aiuto dato ai poveri per sostenerli nelle difficoltà quotidiane⁶⁷?

Colpisce, però, il lettore l'elogio che il padrone fa dell'amministratore che era stato presentato come apertamente disonesto nel suo agire al v. 1; tale apprezzamento costituisce un altro dei problemi interpretativi più discussi tra quelli emergenti dalle parabole lucane⁶⁸. La contraddizione da risolvere riguarda l'apprezzamento dello stratagemma dell'amministratore, giudicato ingiusto e disonesto al v. 1 e presentato poi come modello ai discepoli⁶⁹. Ci sono diverse spiegazioni e accenniamo solo a qualcuna per brevità.

Innanzitutto, il verbo ἐπαινέω ha il significato di lodare, elogiare e quindi una prima interpretazione ritiene che lo stratagemma dell'amministratore sia apprezzato per la sua efficacia nel raggiungere un chiaro

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 279.

⁶⁷ Cf. J.L. TOPEL, *On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16:1-13*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 37 (2/1975) 226-227.

⁶⁸ Cf. L. MORRIS, *The Gospel according to St. Luke: An Introduction and Commentary* (TNTC), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 1974, 245.

⁶⁹ Cf. FLETCHER, *The Riddle*, cit., 28.

obiettivo. L'astuzia dell'amministratore ha aumentato le *chances* realizzative del suo piano; forse alla fine del suo mandato non rimarrà senza casa perché potrà essere accolto da uno a cui aveva ridotto il debito⁷⁰. Ciò non significa che sia stata data l'approvazione morale dell'operato dell'amministratore⁷¹. Secondo altri commentatori, il significato di ἐπαινέω va oltre il semplice lodare o elogiare e assume una sfumatura operativa fino a includere la ratifica e l'approvazione dell'azione dell'amministratore da parte del padrone⁷². Tuttavia, questa interpretazione porterebbe fatalmente ad assumere che l'azione dell'amministratore sia giudicata corretta e giusta. Riteniamo che il significato di ἐπαινέω debba essere ristretto all'elogio dell'astuzia dell'amministratore senza includere alcun giudizio morale sull'operato stesso.

Il termine τῆς ἀδικίας è un genitivo di qualità e in questo caso assume il significato di aggettivo⁷³ e quindi τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας si traduce come "l'amministratore ingiusto". Il comportamento "ingiusto" qui è riferito sia a quanto espresso nel v. 1 in cui è esplicitata l'azione dissipatrice del patrimonio del padrone sia alla riduzione truffaldina dei debiti. L'apprezzamento del padrone è riferito alla scaltrezza con cui il suo dipendente realizza il suo piano per assicurarsi un futuro dopo il licenziamento.

Pertanto, abbiamo un giudizio etico negativo sull'operare dell'amministratore e contemporaneamente l'elogio per l'astuzia con cui progetta e mette in pratica il piano. Il termine φρονίμως è la traduzione dell'ebraico המכה e significa saggezza, astuzia, prudenza. Quindi l'amministratore è elogiato per l'astuzia e le capacità esplicitate nel

⁷⁰ Cf. TOPEL, *On the Injustice*, cit., 218-219.

⁷¹ Cf. T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke, Arranged with Introduction and Commentary by T.W. Manson*, SCM Press, London 1949, 292.

⁷² Cf. J.D.M. DERRETT, *Fresh Light on St. Luke XVI. I. The Parable of the Unjust Steward*, in *New Testament Studies* 7 (3/1961) 216.

⁷³ Cf. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatica*, cit., § 165.2.

preparare la sua sopravvivenza futura⁷⁴ in un momento di forte crisi⁷⁵. Il profilo dell'amministratore che emerge è quello di una persona sveglia e contemporaneamente disonesta che viene elogiata perché ha riconosciuto immediatamente la crisi determinata dal licenziamento cui andava incontro e ha reagito prontamente per salvaguardare il proprio futuro. L'istinto di sopravvivenza, anche se apparentemente egoistico, che guida l'amministratore lo porta a concepire un piano efficace che gli garantisce il futuro, ed è tale capacità di programmazione che viene elogiata nella parabola⁷⁶; in fondo è riportato anche nei testi sapienziali che la saggezza (המכח) dimostrata nel raggiungere l'autoconservazione viene apprezzata⁷⁷.

Si può concludere dicendo che il padrone non loda tutte le manovre fraudolente, sia quella citata al v. 1 sia quelle narrate nei vv. 5-7, ma la scaltrezza e la saggezza con le quali il suo sottoposto cerca di attutire il pesante impatto derivante dal licenziamento⁷⁸.

1.10. Prima applicazione (v. 8b)

^{8b} ὅτι⁷⁹ οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν.

^{8b} I figli di questo mondo, infatti, verso i loro pari sono più scaltri dei figli della luce.

Alla conclusione della parabola (v. 8a), segue il commento al v. 8b non del κύριος della parabola ma del narratore intradiegetico, cioè di

⁷⁴ Cf. BAILEY, *Poet and Peasant*, cit., 106.

⁷⁵ Cf. R.H. STEIN, *An Introduction to the Parables of Jesus*, Westminster Press, Philadelphia (PA) 1981, 111.

⁷⁶ Cf. BAILEY, *Poet and Peasant*, cit., 102.

⁷⁷ Cf. Pr 30,24-28.

⁷⁸ Cf. GOURGUES, *Le parabole di Luca*, cit., 154.

⁷⁹ Il significato preciso di ὅτι è dibattuto. La maggior parte dei commentatori ritengono che abbia valore esplicativo (poiché, infatti), cf. IRELAND, *A History of Recent Interpretation*, cit., 85.

Gesù⁸⁰; esso è indirizzato ai discepoli e anche ad altri uditori, compresi i farisei presenti nell'uditorio. Gesù espone un paragone tra i figli di questo mondo e i figli della luce.

I primi (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου) sono coloro che sono sotto l'influenza di questo mondo, portatori di valori mondani⁸¹: essi sono coloro che vivono secondo uno stile di vita in cui domina la ricerca di una vita agiata piena di gioia e soddisfazioni; la loro prospettiva è interamente condizionata dal mondo materiale. L'espressione οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου ha un significato escatologico e rappresenta la categoria di coloro che non hanno ancora accolto il Vangelo⁸².

L'altro gruppo è costituito dai figli della luce (τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός), già menzionati nei testi di Qumran; essi sono coloro che non appartengono al mondo terreno, caratterizzato dall'oscurità, ma a quello che verrà e che sarà contraddistinto dalla luce. La luce esprime la salvezza per coloro che hanno assunto i valori dello spirito e abbandonato il peccato e i valori terreni, cioè coloro che si situano agli antipodi dell'amministratore che ha operato in accordo con i valori mondani, avendo agito negli affari con frode. I figli della luce sono coloro che hanno accolto la buona novella predicata da Gesù, hanno abbandonato i valori terreni e deciso di seguire quelli del mondo spirituale⁸³.

Dice Gesù che i figli di questo mondo sono più scaltri (φρονιμώτεροι) nel loro agire rispetto ai figli della luce, cioè, sono i migliori nel pianificare

⁸⁰ A completamento di quanto già detto circa la posizione del *logion* del v. 8b rispetto alla parabola, riportiamo tre considerazioni a supporto del suo ruolo di commento alla stessa. La prima riguarda il linguaggio e lo stile tipicamente ebraico dell'emistichio (es. figli della luce e figli del mondo) molto simile con quello precedente della parabola in cui sono presenti parole e concetti tipicamente ebraici. In secondo luogo, la frase avrebbe un significato oscuro se staccata dalla parabola. Invece, si inserisce bene nel contesto della parabola e ne spiega il senso. Infine, il background della parabola mette in evidenza molto bene la differenza tra i figli del mondo e quelli della luce. Pertanto, oggi si accetta sia l'originalità gesuana del *logion* del v. 8b sia la posizione di continuità con la parabola, cf. IRELAND, *A History of Recent Interpretation*, cit., 84-85.

⁸¹ Cf. ZERWICK-GROSVENOR, *A Grammatical Analysis*, cit., 246.

⁸² Cf. IRELAND, *Stewardship and the Kingdom of God*, cit., 87.

⁸³ Cf. ZERWICK-GROSVENOR, *A Grammatical Analysis*, cit., 246.

il loro futuro mondano. Il confronto non è quindi tra i due gruppi, mondano e spirituale, ma solo tra le loro capacità ed efficienza di programmazione del futuro. Questa differenza è spiegata dalla frase: «nel loro rapporto con gli altri» (εἰς τὴν γενεάν)⁸⁴. Quindi, i figli di questo mondo sono sì più astuti ma solo in rapporto con coloro che appartengono alla stessa γενεά. L'elogio al v. 8a è limitato alla prudenza con cui essi interagiscono gli uni con gli altri appartenenti allo stesso gruppo, nel nostro caso a coloro che sono "mondani" e non interagiscono con Dio⁸⁵. Si può riassumere il confronto con la conclusione di Dennis Ireland: «within their own sphere of existence and toward people who share the same outlook the worldly often exercise more foresight than do Christians in their respective interests and affairs»⁸⁶.

La critica di Gesù riguarda il fatto che i discepoli sono meno pronti a considerare la loro prospettiva escatologica rispetto a una persona disonesta come l'amministratore che invece è molto veloce nel capire la sua situazione futura dopo il licenziamento e a programmarne la soluzione. In altre parole, i discepoli sono meno prudenti nella propria sfera che un uomo d'affari nella sua⁸⁷, o ancora: «il mondo è meglio servito dai suoi servitori che Dio dai suoi»⁸⁸. Gesù si rivolge a coloro che hanno accettato di seguirlo suggerendo loro di adottare la scaltrezza dell'amministratore scaltro. Se gli uomini di questo mondo sono così puntuali a predisporre il proprio futuro temporale, a maggior ragione i discepoli devono farlo per il loro futuro di salvezza eterna.

⁸⁴ Γενεά viene tradotto come generazione. Qui assume il significato di un gruppo uomini che condividono gli stessi ideali. Cf. *Ibid.*

⁸⁵ Cf. JEREMIAS, *The Parables*, cit., 46.

⁸⁶ IRELAND, *Stewardship and the Kingdom of God*, cit., 89.

⁸⁷ Cf. SECCOMBE, *The Poor and Their Possessions*, cit., 167.

⁸⁸ R.C. TRENCH, *Notes on the Parables of Our Lord*, Macmillan and Co., London 1882¹⁴, 443.

1.11. Seconda applicazione (v. 9)

⁹καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἐαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπη δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς.

⁹Ebbene, io vi dico: «fatevi degli amici con la ricchezza disonesta perché, quando questa verrà a mancare, essi vi accolgano nelle dimore eterne».

Vi è molta discussione tra i commentatori sul fatto che il v. 9 sia o meno collegato alla parabola. Chi è favorevole vede nel versetto l'applicazione suggerita da Gesù su come acquisire la salvezza con la scaltrezza. Le motivazioni circa la connessione alla parabola sono molte; anzitutto il versetto inizia con la formula «io vi dico», che rappresenta la messa in allerta per i discepoli circa un insegnamento importante che sta per essere dato da Gesù⁸⁹. Passando dalla terza persona del v. 8b alla prima del v. 9, si conferma da un lato che la parabola vera e propria è conclusa come sostenuto da Joachim Jeremias⁹⁰, dall'altro vi è la continuità tematica in concomitanza con il cambiamento dei personaggi: l'autosostituzione di Gesù al padrone (καὶ ἐγὼ) che aveva fatto l'elogio al v. 8a e il rimpiazzo dell'amministratore con i discepoli (ὑμῖν)⁹¹. La continuità tematica è rappresentata dallo stimolo di Gesù ai discepoli di imitare la scaltrezza dell'amministratore per guadagnare l'elogio di Dio. In secondo luogo, la posizione del v. 9 dopo la parabola è giustificata dalla presenza di parallelismi tra il v. 4b e il v. 9b⁹².

Infine, senza il v. 9 si perderebbe l'applicazione pratica della parabola, in quanto considerato isolatamente, il v. 9 avrebbe poco senso mentre si adatta bene come commento alla parabola⁹³. L'istruzione di Gesù («procuratevi degli amici [...]») ricalca quanto progettato dall'amministratore, cioè di farsi amici riducendo i loro debiti. Chi sono gli amici

⁸⁹ Cf. BAILEY, *Poet and Peasant*, cit., 110.

⁹⁰ Cf. JEREMIAS, *The Parables*, cit., 45.

⁹¹ Cf. HIERS, *Friends by Unrighteous Mammon*, cit., 33.

⁹² Esempio: ἵνα ὅταν μετασταθῶ al v. 4 con ἵνα ὅταν ἐκλίπη al v. 9; δέξωνταί με al v. 4 con δέξωνται ὑμᾶς al v. 9 etc. cf. *Ibid.*

⁹³ Cf. FLETCHER, *The Riddle*, cit., 20.

(φίλοι) evocati da Gesù? Per la maggior parte dei commentatori si tratta dei poveri⁹⁴ che necessitano di essere aiutati economicamente⁹⁵. Con quale mezzo si devono fare amici?

Gesù lo indica paradossalmente «con la ricchezza disonesta» (ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας). Anzitutto, la preposizione ἐκ viene tradotta “con” o “per mezzo di”; il sostantivo μαμωνᾶ è di origine aramaica e viene citato sia nei testi di Qumran sia in quelli aramaici e rabbinici e assume il significato di possesso, di denaro e di ogni forma di ricchezza⁹⁶. Μαμωνᾶ poi è qualificata da Gesù come τῆς ἀδικίας⁹⁷, cioè come ricchezza ingiusta. Cosa intende Gesù con ricchezza ingiusta? Sono state proposte molte spiegazioni riconducibili a tre filoni; un primo fa riferimento al modo di acquisire la ricchezza, che è ritenuto ingiusto perché a volte sono usati mezzi illeciti, come la rapina, lo sfruttamento dei poveri per accumularla⁹⁸.

Una seconda spiegazione si riferisce ai metodi ingiusti per mantenerla e gestirla e, soprattutto, a come viene usata, a volte in modo egoistico o per vivere troppo lussuosamente come viene narrato nella parabola del ricco e Lazzaro. Infine, la ricchezza è ingiusta perché fornisce una vana sicurezza all'uomo; essa è aleatoria perché può scomparire in fretta, non allontana la morte e spesso costituisce un formidabile impedimento alla salvezza⁹⁹. Infatti, il verbo ἐκλείπω si traduce con venir meno, cessare¹⁰⁰ di μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας.

⁹⁴ Cf. SECCOMBE, *The Poor and Their Possessions*, cit., 169.

⁹⁵ Secondo altri, gli amici sarebbero gli angeli, cf. JEREMIAS, *The Parables*, cit., 46 n. 85, oppure l'elemosina personificata, cf. F.E. WILLIAMS, *Is Almsgiving the Point of the «Unjust Steward»?*, in *Journal of Biblical Literature* 83 (3/1964) 295.

⁹⁶ La radice di μαμωνᾶ deriva dalla radice נמנ, che vuol dire certezza, verità (da qui deriva anche amen) da cui è passato a indicare ricchezza, solidità finanziaria, cf. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, cit., 1109.

⁹⁷ τῆς ἀδικίας, genitivo di qualità che prende il significato di aggettivo, come al v. 8.

⁹⁸ Cf. P. BIGO, *La richesse comme intendance, dans l'Évangile. À propos de Luc 16,1-9*, in *Nouvelle Revue Théologique* 87 (3/1965) 270.

⁹⁹ Cf. TRENCH, *Notes*, cit., 447.

¹⁰⁰ Cf. F. MONTANARI, *Gl. Vocabolario della lingua greca. Con la guida all'uso del vocabolario e lessico di base. Con aggiornamento online*, Loerscher, Torino 2013³, 762.

Sul significato dell'espressione ὅταν ἐκλείπη ci sono diverse opinioni. Secondo alcuni autori ὅταν ἐκλείπη si riferisce al momento della morte dell'uomo, quando appunto la ricchezza non serve più a nulla¹⁰¹ e il denaro è inefficace per evitare la morte stessa, come abbiamo visto nella parabola del ricco stolto (cf. Lc 12,20). Per altri invece si riferisce alla fine escatologica, non individuale bensì collettiva, quando le ricchezze terrene saranno sostituite da quelle celesti; la menzione successiva delle tende celesti corrobora questa tesi. In ogni caso, il significato complessivo del v. 9 non cambia¹⁰².

Il problema esegetico di δέξονται è quello di individuarne il soggetto. Due sono le possibilità; alcuni ritengono che la terza persona plurale nasconda Dio come soggetto¹⁰³. L'altra possibilità consiste nell'identificare il soggetto plurale con gli amici (φίλοι) del v. 9, cioè coloro che sono i recipienti delle opere caritatevoli. I discepoli, chiamati figli della luce (cf. v. 8b), sono esortati a seguire l'esempio dell'amministratore scaltro e di assicurarsi la propria salvezza futura utilizzando la ricchezza a favore dei poveri. Non si tratta di rinunciare completamente alla ricchezza, ma di utilizzarla correttamente e di dividerla attraverso l'elemosina¹⁰⁴.

Per elemosina Luca intende un aiuto complessivo, economico e di inclusione sociale di coloro che povertà e malattie hanno relegato ai margini della società¹⁰⁵. L'obiettivo del fare l'elemosina è la salvezza, cioè usare le ricchezze in modo ragionevole e saggio, in favore degli altri in modo da essere accolti nelle tende eterne, nel Regno di Dio.

In entrambi i casi ci sono delle difficoltà da superare; nel primo caso se Dio è colui che accoglie, come può la sua giustizia sostenere

¹⁰¹ Questa accezione è sostenuta da una variante di alcuni manoscritti (K M F etc) che riportano la seconda persona plurale del verbo ἐκλείπω come: ἐκλείπητε, ἐκλείπετε che sposta il significato verso la morte individuale. Viene preferita la terza persona singolare, cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 128 n. 74.

¹⁰² Cf. IRELAND, *Stewardship and the Kingdom of God*, cit., 101.

¹⁰³ Per Jeremias il soggetto sarebbero gli angeli che a loro volta sarebbero una circonlocuzione per dire Dio, cf. JEREMIAS, *The Parables*, cit., 46 n. 85.

¹⁰⁴ Cf. IRELAND, *Stewardship and the Kingdom of God*, cit., 115.

¹⁰⁵ Cf. MOXNES, *The Economy of the Kingdom*, cit., 123.

l'esortazione a farsi degli amici con la ricchezza disonesta del v. 9a? E se invece sono gli amici, che ruolo hanno questi nell'accoglienza nei luoghi celesti? Se l'uso corretto della ricchezza sta nell'aiutare i bisognosi, le opere caritatevoli così compiute potrebbero avere rilevanza ai fini salvifici?

Assumendo come soggetto gli amici il significato dell'espressione diviene più chiara; essi rappresentano coloro che sono stati beneficiati dalla carità e accompagneranno i benefattori in cielo al momento del trapasso, testimoniando davanti al giudice supremo la fede che ha permesso di esprimere la generosità per i poveri.

In altre parole, i poveri beneficiati agiranno come promotori per la salvezza dei benefattori davanti a Dio.

Αἰωνίους σκηνάς viene tradotto come "tende eterne" e ha chiaramente un significato salvifico: chi ha ben usato la ricchezza, persino quella ingiusta, alla fine della vita terrena raggiunge la salvezza eterna. A pensarci bene, la frase assume un aspetto paradossale in quanto unisce due opposti (ossimoro): la tenda, infatti, è per antonomasia una dimora temporanea e quindi in contrasto con la stabilità dell'eternità. In realtà, la tenda può anche assumere il significato di stabilità, come quando fungeva da tabernacolo in cui si realizzava la presenza costante di Dio (*Shekinah*), nella tenda della dimora di Dio (cf. Es 48,34). Tenendo in considerazione quanto precedentemente detto circa l'acquisizione della salvezza tramite l'uso appropriato della ricchezza, αἰωνίους σκηνάς può assumere il significato di dimora eterna o, meglio, di Regno compiuto di Dio¹⁰⁶.

Mentre l'amministratore disonesto prepara un futuro terreno ingraziandosi i debitori, Gesù promette un futuro ancora più sicuro, cioè l'entrata nelle dimore eterne, a coloro che si preparano con saggezza condividendo i propri beni con i poveri¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Cf. IRELAND, *Stewardship and the Kingdom of God*, cit., 104.

¹⁰⁷ Cf. HIERS, *Friends by Unrighteous Mammon*, cit., 32.

1.12. *Non potete servire due padroni* (vv. 10-13)

¹⁰Ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστὸς ἐστίν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν. ¹¹εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει; ¹²καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς δώσει ὑμῖν; ¹³οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.

¹⁰Chi è fedele in cose di poco conto, è fedele anche in cose importanti, e chi è disonesto in cose di poco conto, è disonesto anche in cose importanti. ¹¹Se, dunque, non siete stati fedeli nella ricchezza disonesta, chi vi affiderà quella vera? ¹²E se non siete stati fedeli nella ricchezza altrui, chi vi darà la vostra? ¹³Nessuno servitore può servire due padroni, perché o odierà l'uno e amerà l'altro oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e la ricchezza.

La relazione dei vv. 10-13 con la parabola (Lc 16,1-9) ha suscitato un grande dibattito fra gli esperti senza, peraltro, giungere a una soluzione condivisa. Un primo gruppo di commentatori ritiene che tali versetti facciano originariamente parte della parabola stessa¹⁰⁸. Un secondo gruppo, invece, è convinto che tali versetti siano secondari alla parabola e ne costituiscano solo un commento conclusivo pur non facendone parte¹⁰⁹. Molti indizi, poi, quali lo stile limpido e il confronto con altri passi attribuiti direttamente a Gesù, fanno ritenere che essi siano propriamente gesuani e che quindi costituiscano essi stessi una unità a sé stante. La collocazione dei vv. 10-13 dopo la parabola è più che giustificata da diversi elementi: anzitutto dalla presenza di termini comuni nei vv. 10-13 e in quelli precedenti: μαμωνᾶς in Lc 16,9 e in Lc

¹⁰⁸ Cf. IRELAND, *A History of Recent Interpretation*, cit., 107.

¹⁰⁹ I vv. 10-12 costituirebbe una unità letteraria a sé stante, identificata dalla parola gancio πιστοί e appartiene dalla fonte propria (*Sondergut*). Essi trattano della gestione dei beni materiali e hanno solo una connessione estrinseca e applicativa della parabola in esame. Il v. 13 è comune anche a Matteo (cf. Mt 6,24), deriva dalla fonte Q ed è collegato con i precedenti vv. 10-12 da un'altra parola gancio, μαμωνᾶς. Insieme i vv. 10-13 costituiscono un ulteriore commento alla parabola anche se non si possono considerare appartenenti a essa, cf. FITZMYER, *The Story of the Dishonest Manager*, cit., 29-30.

16,11.13 e ἀδικία/ἄδικος in Lc 16,8 e in Lc 16,11. Inoltre, i vv. 10-13 sono connessi tematicamente alla parabola in quanto hanno un contenuto compatibile con la parabola stessa, anzi, ne costituiscono un ulteriore commento. Su questa base, riteniamo che i vv. 10-13 siano un ulteriore insegnamento derivante dalla parabola e per questo la loro posizione attuale è pienamente giustificata.

Il v. 10 illustra un principio di saggezza umana: chi è fedele (πιστός)¹¹⁰ nel poco lo è anche nel molto e chi è disonesto (ἄδικος) nel poco lo è anche nel molto.

A prima vista, questo potrebbe essere un principio generale e come tale appartenente più alla saggezza popolare piuttosto che alla tradizione lucana. Questo detto viene sublimato nei vv. 11 e 12, dove per mezzo di domande retoriche, tale principio viene applicato all'uso della ricchezza ingiusta.

La massima riportata nel v. 11 («chi è onesto nel poco...») e ribadita in senso negativo nel v. 12 («chi è disonesto nel poco...») è molto importante perché, in fondo, definisce la credibilità di una persona: se una persona non è credibile nelle cose di poco conto, chi la crederà capace di esserlo nelle cose grandi? Applicando il paragone nel v. 11 alla ricchezza disonesta (ἀδίκῳ μαμωνᾷ) Gesù trae la conclusione: chi non è credibile nel gestire la ricchezza disonesta non lo sarà neanche nella gestione di quella vera¹¹¹.

L'infedeltà nelle piccole cose squalifica una persona ritenendola incapace di assumere responsabilità più grandi.

Questo è un paragone non di immediata interpretazione e per farlo in modo corretto bisogna tener conto dei vari collegamenti intratestuali presenti, a partire dallo stretto parallelismo antitetico esistente tra i vv. 11 e 12 e dalla corrispondenza, sia pure non perfetta, con il v. 10b;

¹¹⁰ Da notare che il termine πιστός ripetuto 4 volte nei vv. 10-13 conferisce da un lato unità a tali versetti e dall'altro li unisce tematicamente alla parabola dell'amministratore disonesto, cf. A. FEUILLET, *La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16,19-31), antithèse de la parabole de l'intendant astucieux (Lc 16,1-9)*, in *Nouvelle Revue Théologique* 101 (2/1979) 215.

¹¹¹ Cf. IRELAND, *Stewardship and the Kingdom of God*, cit., 109.

tale costruzione può essere meglio messa in evidenza considerando i membri corrispondenti¹¹²:

εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ / πιστοὶ / οὐκ ἐγένεσθε (v. 11a)

καὶ εἰ ἐν τῷ ἄλλοτρίῳ / πιστοὶ / οὐκ ἐγένεσθε (v. 12a)

τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν / πιστεύσει (v. 11b)

τὸ ὑμέτερον τίς ὑμῖν / δώσει (v. 12b)

ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ (v. 10b)

Dal confronto si può dedurre che i membri paralleli dell'antitesi assumono lo stesso significato, cioè: ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος, εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ e εἰ ἐν τῷ ἄλλοτρίῳ sono essenzialmente sinonimi, così pure lo sono gli altri membri: ἐν πολλῷ, τὸ ἀληθινόν, τὸ ὑμέτερον.

Questa constatazione viene confermata dal fatto che il principio generale esposto nel v. 10 viene applicato poi alla gestione della ἀδίκῳ μαμωνᾷ nel v. 11 e quindi i termini ἐλαχίστῳ e ἄλλοτρίῳ¹¹³ fanno entrambi riferimento a μαμωνᾷ, la quale è definita ἐλαχίστος, cioè piccola e insignificante. Ἀλλοτρίον del v. 10a dà poi l'idea che la ricchezza appartenga a qualcun altro; essa, infatti, appartiene a Dio che ha creato tutto l'universo e l'uomo deve ritenere di non averne il possesso ma la sola gestione temporanea, che ne prevede la restituzione a Dio (cf. Lc 16,3)¹¹⁴.

In opposizione ai termini dei vv. 10-12 menzionati, si collocano πολλῷ, ἀληθινόν, ὑμέτερον. Essi si contrappongono ai termini che si riferiscono ai beni terreni e quindi assumono il significato di beni spirituali o, meglio, alla ricchezza terrena si contrappone quella vera (ἀληθινόν).

¹¹² *Ibid.*, 110.

¹¹³ ἄλλοτρίον viene tradotto in due modi di diverso significato. Innanzitutto, è riferito all'uomo come gestore della ricchezza che appartiene a Dio. L'uomo ne è solo il gestore temporaneo, cf. I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC 3), Paternoster Press, Exeter 1978, 623. Un secondo significato intende ἄλλοτρίον come un qualcosa di estraneo, di alieno della ricchezza terrena quando è vista dalla prospettiva escatologica, cf. SECCOMBE, *The Poor and Their Possessions*, cit., 177. I due approcci sono complementari; il secondo sottolinea la sfumatura escatologica del v. 9. Fondendo le due posizioni si potrebbe concludere che ἄλλοτρίον dice che: «la ricchezza terrena è estranea al cristiano», IRELAND, *Stewardship and the Kingdom of God*, cit., 110 n. 290.

¹¹⁴ Cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 129.

Quest'ultima, poi, è una ricchezza spirituale e reale, che si identifica col Regno di Dio o, come descritto al v. 9, con le tende eterne (αἰωνίους σκηνάς). Come si può dedurre dall'approfondimento sul parallelismo dei vv. 10-12 sopra riportato, risulta evidente l'unità concettuale di questi versetti con quella del v. 9; si può anche dire che i vv. 11-12 costituiscono l'amplificazione del concetto negativo espresso nel v. 10 circa l'infedeltà. Ciò porta a concludere che l'uso corretto delle ricchezze terrene corrisponde all'utilizzo caritatevole delle stesse e questo comportamento influenza positivamente il percorso per acquisire la salvezza.

Nei vv. 10-12 si sottolinea anche che la mancanza di carità (intesa come infedeltà) comporta una influenza negativa sull'ottenimento della salvezza stessa. Detto altrimenti, se nel v. 9 vi è lo stimolo a un comportamento caritatevole, nei vv. 10-12 vengono posti in evidenza gli aspetti negativi della mancanza dell'azione caritatevole¹¹⁵.

Il v. 13 riporta un ben noto motto: «non si possono servire due padroni contemporaneamente». Anche questo versetto è collegato ai precedenti vv. 10-12 e con la parabola stessa attraverso la parola gancio μαμωνᾶς. Nel v. 13 μαμωνᾶς viene quasi personificata¹¹⁶ per poter essere considerata una realtà da contrapporre a Dio.

È sul principio di esclusività nel servizio a un solo padrone che i discepoli vengono istruiti su come instaurare un rapporto corretto con la ricchezza: essa va messa al servizio degli altri anche in vista della vita eterna. Infatti, il livello di risposta a Dio si misura con le modalità di gestione della ricchezza. Gestire la ricchezza condividendola con gli altri è un segno concreto che si sta servendo Dio (cf. Lc 16,13). Diversamente, servire la ricchezza diventa una sottomissione alla stessa (Mammona). Scegliere Dio significa non abbandonare i beni tout court ma optare per la loro gestione corretta; ciò contribuisce alla realizzazione del Regno di Dio, cioè alla salvezza¹¹⁷. In definitiva, Lc 16,10-13 approfondisce, consolida e suggerisce come mettere in pratica quanto espresso nella

¹¹⁵ Cf. IRELAND, *Stewardship and the Kingdom of God*, cit., 112.

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, 113.

¹¹⁷ Cf. PILGRIM, *Good News to the Poor*, cit., 129.

parabola di Lc 16,1-9 ponendo in luce che la mala gestione egoistica dei beni materiali porta inevitabilmente a una infedeltà a Dio che preclude inesorabilmente l'accesso alla salvezza.

1.13. *Commento*

Dalla tradizionale interpretazione della parabola emerge che il suggerimento di Gesù ai discepoli è quello di agire con l'astuzia dell'amministratore: così come quest'ultimo si prepara un futuro facendosi amici tramite la riduzione dei loro debiti, anche i discepoli devono programmare di entrare nelle dimore eterne agendo con la stessa scaltrezza dell'amministratore. L'orizzonte salvifico è molto presente in Luca, come abbiamo visto sia nella parabola del ricco stolto sia in quella del ricco e Lazzaro, dove l'uso improprio ed egoistico della ricchezza ha impedito la salvezza. Anzi, nel caso dell'epulone ha portato direttamente alla sua perdizione negli inferi.

Usando invece in modo saggio la ricchezza, per esempio praticando la beneficenza¹¹⁸, i discepoli possono generare degli amici, cioè, i poveri beneficiati, che possono assumere il ruolo di patroni celesti, disponibili ad accompagnarli nel Regno di Dio¹¹⁹. La ricchezza quando usata saggiamente, promuove e instaura una relazione solida tra ricco e povero, secondo la quale «il ricco aiuta il povero in questa vita e il povero aiuta il ricco nell'altra»¹²⁰, ed entrambi guadagnano la salvezza eterna.

2. La salvezza di un uomo ricco (Lc 19,1-10)

Il racconto di Zaccheo, ricco capo degli esattori delle tasse a Gerico, illustra come anche un ricco e peccatore possa essere salvato. L'episodio viene riportato solo da Luca fra i Sinottici e fa parte del materiale

¹¹⁸ Cf. WILLIAMS, *Is Almsgiving the Point of the «Unjust Steward»?*, cit., 297.

¹¹⁹ Cf. HAYS, *Luke's Wealth Ethics*, cit., 145.

¹²⁰ *Ibid.*

speciale lucano (*Sondergut*) in cui sono riportate altre storie e parabole che seguono un paradigma tipicamente lucano¹²¹. Questi testi, infatti, sono caratterizzati da un linguaggio, uno stile, un'organizzazione e da una teologia tipicamente lucane¹²².

Tradizionalmente Lc 19,1-10 è stato interpretato come il racconto della conversione di un personaggio ricco e capo degli esattori delle tasse che, dopo l'incontro con Gesù, restituisce quando ha frodato e dona ai poveri una parte cospicua dei suoi averi¹²³. Secondo un'altra interpretazione, Zaccheo è presentato invece come un israelita pio e un esattore corretto che ha sempre aiutato i poveri nella sua vita e gestito con equilibrio e giustizia la raccolta delle tasse e quindi non è ritenuto un peccatore da salvare¹²⁴. In quest'ultimo caso, naturalmente, l'incontro con Gesù non può essere la causa di una conversione, ma il riconoscimento della condotta onesta di Zaccheo, peraltro contro la ferma convinzione della folla che lo ritiene un peccatore a motivo della sua professione (cf. Lc 19,7)¹²⁵.

¹²¹ Cf. J. DRURY, *Tradition and Design in Luke's Gospel: A Study in Early Christian Historiography*, Darton, Longman & Todd, London 1976, 72.

¹²² Cf. O'HANLON, *The Story of Zacchaeus*, cit., 2-9.

¹²³ Cf. C. BROCCARDO, «È andato ad alloggiare da un peccatore» (Lc 19,7). Zaccheo e la prassi problematica di Gesù, in C. CORSATO (cur.), *Sul sentiero dei sacramenti. Scritti in onore di Ermanno Roberto Tura nel suo 70° compleanno* (Sophia/Epistème 2), Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2007, 153.

¹²⁴ Tra gli autori che sostengono questa tesi i più citati sono: R.C. WHITE, *Vindication for Zacchaeus?*, in *The Expository Times* 91 (1/1979) 21; A.C. MITCHELL, *Zacchaeus Revisited: Luke 19:8 as a Defense*, in *Biblica* 71 (2/1990) 153-176; ID, *The Use of συκοφαντεῖν in Luke 19:8: Further Evidence for Zacchaeus's Defense*, in *Biblica* 72 (4/1991) 546-547; D.A.S. RAVENS, *Zacchaeus: The Final Part of a Lucan Triptych?*, in *Journal for the Study of New Testament* 13 (41/1991) 19-32; FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, cit.; GREEN, *The Gospel of Luke*, cit.

¹²⁵ White ritiene che le storie di salvezza siano caratterizzate dalla presenza dei seguenti elementi: 1. Chiara indicazione che il soggetto è un peccatore (cf. Lc 7,37); 2. Comportamento contrito del soggetto (cf. Lc 5,20); 3. riconoscimento della forza di Gesù e richiesta di perdono (9,37; 17,13); 4. Perdono di Gesù sulla base della fede dimostrata (cf. Lc 5,20; 7,47); 5. Osservazione da parte dei presenti del cambiamento effettuato da Gesù cui segue meraviglia per quanto accaduto (cf. Lc 5,26) o critica a Gesù (cf. Lc 5,26) che sfocia spesso

I pilastri portanti di questa interpretazione, che possiamo chiamare di “rivendicazione”, stanno nel tempo attribuito ai verbi δίδωμι (io do) e ἀποδίδωμι (io restituisco) del v. 8; se vengono tradotti con il presente assumono il significato di un’azione prolungata nel tempo, dal passato fino alla presente situazione e l’azione distributiva ai poveri si configura come abitudinaria. In questo senso, l’azione corretta di raccolta delle tasse di Zaccheo viene concepita come una condotta abituale; egli ha donato e dona continuamente parte dei suoi beni ai poveri e se per caso ha sbagliato chiedendo troppo rispetto al dovuto, restituisce quattro volte tanto ai defraudati¹²⁶. Tale comportamento indica una condotta giusta e costante del pubblicano e quindi non ci sarebbe necessità di alcuna conversione.

Ciò sarebbe confermato dall’assenza nel racconto della terminologia tipica degli episodi di conversione (pentimento, pietà, perdono, fede). Zaccheo, poi, sarebbe moralmente a posto per via della sua piena appartenenza all’ebraismo, in quanto identificato essere un figlio di Abramo. Quindi Zaccheo non sarebbe un peccatore e Gesù nell’entrare nella casa ne riconosce l’innocenza, contro la convinzione di colpevolezza di cui è portatrice la folla.

La critica più forte all’ipotesi della rivendicazione sta nel constatare che l’assenza di una terminologia precisa della conversione non preclude che essa avvenga quando sia opportunamente supportata dal contenuto del testo e dalle allusioni ad altri testi lucani. Tuttavia, qualche riferimento terminologico alla conversione è presente, come gli stessi termini “salvezza” menzionato al v. 9 e “perduto” nei vv. 9 e 10 ed entrambi i termini alludono a un processo di salvezza. L’episodio di Zaccheo, poi, ricorda da vicino la conversione del pubblicano Levi (cf. Lc 5,27-32) e la parabola della pecora smarrita (cf. Lc 15,1-32): in tutti e due i casi sono presenti gli stessi elementi: Gesù che va dai peccatori, i

in opposizione. L’autore è convinto che nessuno di questi elementi sia chiaramente presente nell’episodio di Zaccheo e che pertanto non si può parlare di conversione, cf. WHITE, *Vindication*, cit., 21.

¹²⁶ Cf. BROCCARDO, «È andato ad alloggiare da un peccatore», cit., 156.

farisei che mormorano e la conversione finale dei peccatori. Anche Alan Mitchell difende, peraltro in modo poco convincente, la tesi rivendicativa basandosi sull'interpretazione del verbo συκοφαντεῖν, che significa «fare qualcosa non intenzionalmente» (Lc 19,8)¹²⁷. Questa interpretazione, insieme a tutte le altre di natura rivendicativa, viene così respinta mentre verrà accettata nella nostra ricerca quella in cui Zaccheo si converte nell'incontro con Gesù¹²⁸.

Per quanto riguarda la forma letteraria di Lc 19,1-10, molte sono le proposte avanzate dai commentatori. Rudolf Bultmann definisce il racconto di Zaccheo come un "apoftegma biografico"¹²⁹, mentre per Howard Marshall si tratta di una storia piena di dettagli aneddotici che mostra un solido *background* storico¹³⁰ e Richard White insiste nel definirla una storia di rivendicazione¹³¹.

Concordiamo con Robert Tannehill che definisce l'episodio di Zaccheo una storia di ricerca poiché segue il paradigma secondo il quale qualcuno che è in cerca di qualcosa di molto importante per sé avvicina Gesù e, prima che finisca la scena, trova la risposta ai suoi interrogativi¹³².

2.1. Contesto e delimitazione

Il racconto di Zaccheo è posto all'inizio del capitolo 19 e si inserisce nella parte finale della sezione denominata viaggio verso Gerusalemme (cf. Lc 9,5-19,27).

Esso è situato dopo il racconto della guarigione di un cieco (cf. Lc 18,35-43) che avviene poco prima dell'entrata di Gesù in Gerico, mentre il racconto di Zaccheo si verifica all'interno della città.

¹²⁷ Cf. MITCHELL, *The Use of συκοφαντεῖν*, cit., 546-547.

¹²⁸ Cf. BROCCARDO, «È andato ad alloggiare da un peccatore», cit., 153-170.

¹²⁹ Il racconto di Zaccheo non è storico ma è un racconto simbolico che ha come obiettivo quello di consolare il peccatore, cf. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, cit., 55-57.

¹³⁰ Cf. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, cit., 695.

¹³¹ Cf. WHITE, *Vindication*, cit., 21

¹³² Cf. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke*, vol. I, cit., 125.

Anche i personaggi cambiano: la scena precedente è popolata dal cieco e dalla folla che segue Gesù, mentre nella nuova alla folla si aggiunge Zaccheo.

La fine della pericope è segnata dal cambio del luogo e dell'argomento: Gesù ha lasciato Gerico ed è vicino a Gerusalemme e ciò che è descritto dopo il racconto si riferisce alla manifestazione del Regno di Dio (Lc 19,11) e alla presentazione della parabola dei dieci servi (Lc 19,12-27).

Per quanto riguarda il contesto prossimo, gli elementi del racconto trovano una corrispondenza immediata con quanto riportato nel capitolo 18 che, peraltro, contribuisce all'interpretazione di Lc 19,1-10. Anzitutto, il fatto che Zaccheo non si scoraggi di fronte all'opposizione preconcepita della folla ricorda l'insistenza con la quale una donna cerca giustizia presso un giudice che non temeva Dio (cf. Lc 18,1-5).

La parabola del fariseo e del pubblicano al tempio (cf. Lc 18,9-14) riporta l'autoconvinzione dei farisei di sentirsi superiori e più giusti rispetto ai pubblicani ritenuti peccatori per definizione, come del resto ne è convinta la folla nel vedere Gesù che entra nella casa del pubblicano. Zaccheo è un pubblicano e quindi etichettato come peccatore da coloro che si ritengono i giusti.

La parabola del notabile ricco (cf. Lc 18,18-23) mette in discussione l'attaccamento ai beni materiali e illustra l'impedimento che la ricchezza costituisce sul cammino verso la salvezza. Zaccheo, che è contemporaneamente ricco e pubblicano, rappresenta il peccatore *par excellence*, al quale solo l'incontro con Gesù apre la possibilità della salvezza. L'atteggiamento disponibile di Zaccheo a ricevere Gesù ricorda l'umiltà del pubblicano nel tempio (cf. Lc 18,9-14) sulla base della quale egli è perdonato e riabilitato.

La generosità di Zaccheo, poi, oscura il rifiuto a condividere le ricchezze con i poveri del notabile ricco (cf. Lc 18,18-23): la salvezza impossibile da raggiungere per lui diventa realtà per Zaccheo.

Un altro tema che ricorre nel contesto prossimo è quello della cecità/vista trattata precedentemente in Lc 18,35-43, nell'episodio della guarigione del cieco di Gerico.

Qui ci sono molte corrispondenze con il racconto di Zaccheo: il cieco è incapace di vedere per una menomazione fisica dell'apparato visivo, Zaccheo inizialmente è incapace di vedere Gesù a causa della sua bassa statura (cf. Lc 19,3); entrambi ricevono un primo segno positivo da Gesù (cf. Lc 19,5 vs 18,40a); incontrano la resistenza della folla (cf. Lc 19,7 vs 18,39), non si scoraggiano nella ricerca di Gesù (cf. Lc 19,8; vs 18,40) e alla fine i loro sforzi sono premiati (cf. Lc 19,8 vs. 18,41-43)¹³³. La guarigione del cieco anticipa quella di Zaccheo il cui obiettivo è quello di vedere Gesù¹³⁴.

La pericope di Zaccheo ripercorre, quindi, alcuni temi incontrati nella sezione del viaggio verso Gerusalemme, tra i quali ricordiamo il rapporto tra ricchezza e salvezza (cf. Lc 18,18-30), la pietà e la compassione verso il povero e l'emarginato (cf. Lc 16, 19,31) e un giudizio severo contro coloro che si ritengono giusti e che si permettono di giudicare i pubblicani definendoli peccatori (cf. Lc 18,9-14).

Infine, l'episodio di Zaccheo conferma quanto già anticipato e cioè che l'uso appropriato delle ricchezze è uno degli strumenti più efficaci per raggiungere la salvezza eterna.

2.2. Struttura

Fra le varie strutture proposte è interessante illustrare quella chiastica proposta da R. Meynet, che pone al centro del chiasmo la conversione del pubblicano (v. 8)¹³⁵.

Questa struttura se da un lato pone la conversione di Zaccheo al centro della pericope, dall'altro non tiene conto che è Gesù che per primo cerca il pubblicano (v. 10) e di conseguenza è tutto l'episodio che dovrebbe essere incentrato su Gesù non sul pubblicano¹³⁶.

¹³³ Cf. R.F. O'TOOLE, *The Literary Form of Luke 19:1-10*, in *Journal of Biblical Literature* 110 (1/1991) 112.

¹³⁴ Cf. D. HAMM, *Sight to the Blind: Vision as Metaphor in Luke*, in *Biblica* 67 (4/1986) 463-465.

¹³⁵ Cf. R. MEYNET, *Initiation à la rhétorique biblique. «Qui donc est le plus grand?»*, Les Édition du Cerf, Paris 1982, 90-95.

¹³⁶ Cf. O'TOOLE, *The Literary*, cit., 111.

3. Le opportunità salvifiche offerte al ricco

Viene in alternativa proposta una struttura organizzata in due scene principali, Lc 19,2-5 e Lc 19,6-10, che terminano entrambe con le parole di Gesù: «Zaccheo scendi subito perché oggi devo fermarmi a casa tua» e «il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e salvare ciò che era perduto»¹³⁷.

Infine, viene proposta una struttura in cui l'opposizione della folla (v. 7) rappresenta la scena centrale del racconto, affiancata da un prima (vv. 2-6) e una dopo (vv. 8-10)¹³⁸. Delle tre proposte riteniamo che la seconda sia quella condivisibile in quanto mette al centro l'iniziativa di Gesù orientata al recupero e alla salvezza del pubblicano.

A			Un pubblicano				v. 2
	B			Cercava di vedere			v. 3
		C			Chi era	GESÙ	v. 3
D			Oggi a casa tua			Devo fermarmi	v. 5
	E		È un peccatore				v. 7
					CONVERSIONE		v. 8
D'			Oggi	In questa casa		SALVEZZA	v. 9
	E'		Figlio di Abramo				
		C'				FG DELL'UOMO	v. 10
	B'			È venuto a cercare		Salva	v. 10
A'			Chi era perduto				v. 10

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, 112-116.

¹³⁸ Cf. O'HANLON, *The Story of Zacchaeus*, cit., 5-6.

2.3. Critica testuale

Non ci sono grandi variazioni del testo. Alcune minori saranno riportate nell'esegesi.

2.4. Gesù a Gerico (v. 1)

¹Καὶ εἰσελθὼν διήρχετο τὴν Ἱεριχώ.

¹Entrò a Gerico e la stava attraversando.

Il racconto inizia con Gesù che arriva a Gerico e la attraversa nel suo viaggio verso Gerusalemme, viaggio che ormai sta per terminare nella città santa dove incontrerà la morte. Prima di entrare guarisce un cieco e quindi l'apertura con καὶ del v. 1 collega il brano di Zaccheo con quello precedente. In entrambi gli episodi viene fatto riferimento al tema della vista: il cieco la recupera per merito di Gesù mentre il vedere è centrale nella pericope di Zaccheo come analizzeremo in seguito.

2.5. Zaccheo (v. 2)

²καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι καλούμενος¹³⁹ Ζακχαῖος, καὶ αὐτὸς ἦν ἀρχιτελώνης¹⁴⁰ καὶ αὐτὸς πλούσιος.

²Quand'ecco un uomo, di nome Zaccheo, capo dei pubblicani e ricco.

L'introduzione al racconto con καὶ ἰδοὺ è tipicamente lucana e suscita la curiosità del lettore su quanto verrà narrato; "ecco", infatti, entrare in scena un personaggio, il cui nome viene presentato con una costruzione pleonastica inusuale (ὀνόματι καλούμενος) prima della sua occupazione e situazione socioeconomica, cosa che induce il lettore a considerarlo con attenzione anche in vista dell'impatto che il significato di tale nome

¹³⁹ La duplicazione è grammaticalmente non necessaria e per questo in alcuni manoscritti (ad esempio D G 892) καλούμενος è omesso, cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 171 n. 37.

¹⁴⁰ Nel manoscritto Ψ Zaccheo viene presentato come capo della sinagoga. Cf. *Ibid.*, 171 n. 36.

potrà avere sul racconto stesso¹⁴¹. Infatti, come il nome "Lazzaro" (che significa "Dio aiuta") ha anticipato quanto fatto da Dio dopo la morte del povero, ponendolo nel seno di Abramo, così "Zaccheo" che deriva dall'ebraico *Zakkay* e significa "uomo puro, innocente", anticipa un cambiamento positivo e inatteso del personaggio¹⁴². Al momento, però, la purezza del personaggio è in forte contraddizione con l'attività di raccolta delle tasse, che è considerata dai giudei un'attività negativa, anzi peccaminosa. Zaccheo non è un semplice pubblicano, ma un capo dei pubblicani (ἀρχιτελώνης), un uomo che ha potere su altri funzionari delle tasse, anche se non si conosce esattamente la struttura organizzativa e le responsabilità di questo ruolo, essendo il termine ἀρχιτελώνης un *hapax legomenon* in tutto il Nuovo Testamento e perfino nella letteratura greca antica¹⁴³. Si stima che il compito fosse quello di coordinare l'attività di altri collaboratori oppure che avesse un'ampia area da gestire ai fini fiscali.

Se il pubblicano è considerato un peccatore nella cultura giudaica dell'epoca, l'averlo citato con un titolo più sontuoso sottolinea la maggiore gravità del peccato a lui ascrivibile rispetto a un semplice pubblicano. Inoltre, è detto anche ricco e questo introduce un ulteriore elemento negativo sulla sua figura, come è emerso nelle parabole precedenti (cf. Lc 12,16-20), dove il ricco è visto con sospetto e spesso descritto in modo negativo. Per la verità, in Lc 18,23 il notabile viene presentato come molto ricco mentre ora Zaccheo è semplicemente ricco, quindi con una gradazione negativa inferiore. Tuttavia, la combinazione nel personaggio di capo dei pubblicani e ricco aumenta a dismisura la colpevolezza percepita dal lettore fino a rendere superfluo un'ulteriore caratterizzazione del grado di ricchezza.

Se a prima vista Zaccheo può essere considerato il peccatore per eccellenza, in Luca i pubblicani non sono descritti negativamente: essi, infatti, sono presenti alla predicazione di Gesù, e spesso, sono coloro che si mostrano responsivi agli insegnamenti gesuani. Essi godono di

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, 171.

¹⁴² Cf. RAVENS, *Zacchaeus*, cit., 29.

¹⁴³ Cf. O'HANLON, *The Story of Zacchaeus*, cit., 12.

buona fama da parte di Luca, come si evince dalla parabola del fariseo e del pubblicano (cf. Lc 18,10-14), e dalla chiamata del pubblicano Levi (cf. Lc 5,27). I pubblicani rispondono positivamente anche alla chiamata alla conversione di Giovanni Battista (cf. Lc 3,12).

Nel personaggio Zaccheo, quindi, sono presenti due aspetti contrastanti: da un lato come ricco e pubblicano è percepito negativamente, verosimilmente per la convinzione diffusa della rapacità con la quale un esattore delle tasse poteva accumulare le ricchezze e dall'altro come appartenente alla classe dei pubblicani è ritenuto sensibile alla chiamata del Regno di Dio¹⁴⁴. Questa tensione in Zaccheo genera nel lettore molta curiosità, che lo porta ad aspettarsi una dinamica molto interessante dall'incontro con Gesù e, a differenza del notabile ricco, ne prefigura una conclusione positiva.

2.6. Cercava di vedere Gesù (vv. 3-4)

³καὶ ἐζήτει ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν τίς ἐστίν, καὶ οὐκ ἠδύνατο ἀπὸ τοῦ ὄχλου ὅτι τῇ ἡλικίᾳ μικρὸς ἦν. ⁴καὶ προδραμὼν εἰς τὸ ἔμπροσθεν ἀνέβη ἐπὶ συκομορέαν¹⁴⁵ ἵνα ἴδῃ αὐτόν, ὅτι ἐκείνης ἡμέλλεν διέρχεσθαι.

³Cercava di vedere chi era Gesù, ma non gli riusciva a causa della folla, perché era piccolo di statura. ⁴Allora corse avanti e, per riuscire a vederlo, salì su un sicomoro, perché doveva passare di là.

L'azione di Zaccheo inizia al v. 3 con l'intenzione di cercare di vedere chi era Gesù. Anche Erode cercava di vedere Gesù ma solo per pura curiosità, attratto dalla sua fama di profeta operatore di miracoli e anche a seguito del fatto che la gente diceva essere Giovanni Battista, fatto uccidere dal tetrarca e ora risorto¹⁴⁶. La motivazione di Zaccheo è la stessa impaziente curiosità che lo spinge a vedere chi era Gesù o era qualcosa

¹⁴⁴ Cf. GREEN, *The Gospel of Luke*, cit., 668-669.

¹⁴⁵ Il termine συκομορέα è la sola citazione in tutta la Scrittura ed è identificabile con la specie *figus sycomorus*, Cf. CRIMELLA, *Luca*, cit., 292.

¹⁴⁶ Cf. W.P. LOEWE, *Towards an Interpretation of Lk 19:1-10*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 36 (3/1974) 324.

di più profondo? La curiosità di Erode è superficiale, soddisfatta almeno in parte durante la passione quando incontra Gesù; egli, infatti, si rallegra nel vederlo e gli chiede un miracolo per verificare se fossero reali le sue capacità profetiche (cf. Lc 23,8). Erode deluso dall'indisponibilità di Gesù ad accontentarlo, lo insulta e si fa beffe di lui (cf. Lc 23,11).

Nel caso di Zaccheo non viene specificato chiaramente ciò che lo spinge a vedere Gesù; certamente la curiosità lo guida, ma forse c'è qualcosa di più che si può dedurre analizzando il significato che Luca attribuisce ai verbi "cercare" e "vedere" in altri contesti. Anzitutto, nel discorso sulla preghiera del capitolo 11, Gesù dice che chi cerca trova (cf. Lc 11,9-10), non certo cibo e bevande (cf. Lc 12,29) ma il Regno dei Cieli (cf. Lc 12,31); così chi cerca il Regno lo trova sicuramente¹⁴⁷.

In secondo luogo, obiettivo di Zaccheo è il vedere Gesù. In vari contesti lucani viene riportato che il vedere Gesù equivale a incontrare la salvezza: così gli angeli indirizzano i pastori a vedere il bambino come segno di salvezza (cf. Lc 2,12); Simeone può andare in pace perché ha visto la salvezza (cf. Lc 2,19) e Giovanni Battista, citando Isaia, proclama che ogni uomo vedrà la salvezza (cf. Lc 3,6)¹⁴⁸.

Benché la succinta descrizione del proponimento di Zaccheo di vedere il Maestro non permetta al momento di trarre alcuna conclusione circa il risultato positivo del suo cercare e vedere, si può però affermare che, sulla base dell'ampio contesto lucano a cui alludono il cercare e il vedere sopra citato, il lettore intuisce che Zaccheo non è guidato solo dalla pura curiosità; egli è pronto non solo a vedere¹⁴⁹ ma anche ad accertarsi chi sia veramente Gesù¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 323.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 324.

¹⁴⁹ Un'altra interpretazione del vedere in Luca fa riferimento al vedere fisico come metafora del vedere più profondo, cioè, il vedere la fede nella vera identità di Gesù, cf. HAMM, *Sight to the Blind*, cit., 458. Dopo la guarigione avvenuta per fede, l'ex cieco di Gerico, vede e segue Gesù; d'altra parte, la cecità dovuta alla ricchezza del notabile ricco rimane pur incontrando Gesù perché non vede la vera identità salvifica di Gesù, cf. *Ibid.*, 464.

¹⁵⁰ Cf. LOEWE, *Towards*, cit., 325.

Tuttavia, a motivo della sua bassa statura (ἡλικία μικρός) e della numerosa folla che lo sovrasta e lo ostacola fisicamente, Zaccheo non riesce a vedere Gesù. L'accento alla bassa statura potrebbe sembrare un dettaglio di tipo narrativo che però potrebbe richiamare alcune massime gesuane come la limitatezza della realtà umana in quanto nessun uomo è in grado di allungare la propria statura o la propria vita¹⁵¹ (cf Lc 12,25) e alludere anche al detto che bisogna diventare come i fanciulli (i piccoli) per entrare nel Regno dei Cieli (cf. Lc 18,17)¹⁵².

Tuttavia, è molto probabile che la bassa statura di Zaccheo sia un espediente letterario introdotto da Luca per sottolineare il sincero desiderio di vedere Gesù.

Spinto dalla voglia di vedere Gesù, Zaccheo corre in avanti e, sfidando il ridicolo della folla, si arrampica su un sicomoro in modo da potere avere una più ampia visuale del luogo dove doveva passare.

2.7. L'incontro (v. 5)

⁵καὶ ὡς ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον, ἀναβλέψας ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· Ζακχαῖε, σπεύσας κατάβηθι, σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μεῖναι.

⁵Quando giunse sul luogo, Gesù alzò lo sguardo e gli disse: «Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua».

Gesù arriva nel luogo, che Zaccheo aveva previsto essere il punto di passaggio, e alzando gli occhi lo scorge fra i rami del sicomoro. Ora è

¹⁵¹ Secondo Joel Green ἡλικία non si riferirebbe alla statura ma all'età. È per la giovane età che la folla ostacola Zaccheo, cf. GREEN, *The Gospel of Luke*, cit., 669-670. In realtà è improbabile che Zaccheo fosse giovane in quanto deve aver impiegato parecchio tempo per accumulare le ingenti ricchezze, a meno che appartenesse a un casato già ricco. Secondo Mikeal Parsons la statura ridotta di Zaccheo sarebbe collegata con il giudizio morale negativo della folla. Infatti, l'accusa di peccatore non si riferisce solo alla professione di pubblicano ma anche alla statura fisica che risulterebbe conseguenza del peccato stesso, cf. M.C. PARSONS, «Short in Stature»: *Luke's Physical Description of Zacchaeus*, in *New Testament Studies* 47 (1/2001) 53. Complessivamente la descrizione lucana di Zaccheo come un personaggio ricco ma fisicamente piccolo ha la funzione retorica di stigmatizzare il suo peccato, per poi enfatizzare l'evento successivo della conversione, cf. *Ibid.*, 55.

¹⁵² Cf. LOEWE, *Towards*, cit., 325.

Gesù che prende l'iniziativa chiedendo a Zaccheo di scendere in fretta dall'albero e di voler essere suo ospite.

Il testo è denso di significati che meritano di essere esplicitati; anzitutto, il verbo *σπεύδω* è presente quattro volte in Lc-At in contesti in cui si trovano comandi divini o si devono condurre azioni richieste da imperativi divini¹⁵³. L'ordine categorico di scendere in fretta dall'albero rappresenta in realtà l'avvio di un piano salvifico ben orchestrato da Gesù. Ciò è ulteriormente confermato dalla presenza di due termini che alludono al realizzarsi di un piano divino: *σήμερον* e *δεῖ*. Il primo, oltre ad avere il significato dell'avverbio temporale "oggi", allude all'episodio nella sinagoga di Nazaret nel quale "oggi" indica che proprio ora sta avvenendo il compimento delle Scritture nella persona di Gesù (cf. Lc 4,21). Quindi, *σήμερον* denota l'arrivo immediato e puntuale della salvezza¹⁵⁴.

Il verbo *δεῖ* ha un significato profondo nella teologia lucana; esso è l'espressione del progetto e della volontà di Dio (cf. Lc 4,43), a cui deve obbedire Gesù, anche quando esso prevede la morte (cf. Lc 9,44; 17,25)¹⁵⁵. Ciò che viene espresso con *δεῖ* è dunque l'offerta salvifica di Dio a cui l'uomo è invitato a rispondere con fede (cf. At 4,12; 16,30)¹⁵⁶.

Andare a casa di Zaccheo non è un diversivo del viaggio verso Gerusalemme ma la precisa volontà di Gesù di offrire la salvezza al capo dei pubblicani e cercare chi è perduto è un obiettivo che fa parte integrante del viaggio (cf. Lc 15,32).

¹⁵³ Per esempio, «i pastori andarono in fretta (*σπεύσαντες*) e trovarono Maria e il bambino nella mangiatoia» (cf. Lc 2,16); Il Signore appare a Paolo nel tempio e lo invita a uscire in fretta da Gerusalemme (cf. At 22,18), cf. O'HANLON, *The Story of Zacchaeus*, cit., 14.

¹⁵⁴ Cf. GREEN, *The Gospel of Luke*, cit., 670.

¹⁵⁵ Cf. J.T. SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts* (SNTSMS 76), Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1993, 169.

¹⁵⁶ Cf. O'HANLON, *The Story of Zacchaeus*, cit., 15.

2.8. Zaccheo scende dall'albero (v. 6)

⁶καὶ σπεύσας κατέβη, καὶ ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων.

⁶Scese in fretta e lo accolse pieno di gioia.

Di fronte alla richiesta di Gesù di essere ospitato nella sua casa, Zaccheo scende dall'albero e accetta con gioia di aprire la sua dimora a Gesù. Il verbo χαίρω è molto presente in Luca e spesso assume il significato di un gioire escatologico che scaturisce dall'accoglimento della salvezza e della grazia (cf. Lc 1,28). Il richiamo alla gioia, poi, allude a quella che si realizza quando un peccatore si converte (cf. Lc 15,7.10) e anticipa ciò che verrà narrato successivamente¹⁵⁷.

2.9. Il conflitto (v. 7)

⁷καὶ ἰδόντες πάντες διεγόγγυζον λέγοντες ὅτι Παρὰ ἁμαρτωλῷ ἀνδρὶ εἰσῆλθεν¹⁵⁸ καταλῦσαι.

⁷Vedendo ciò tutti mormoravano: «È entrato ad alloggiare nella casa di un peccatore».

Il conflitto con la folla si appalesa con un mormorio (διαγογγύζω) di tutti i presenti che hanno già ostacolato fisicamente la vista al piccolo Zaccheo (cf. Lc 19,3). La critica non riguarda Zaccheo ma è diretta a Gesù in quanto è entrato per alloggiare (καταλῦσαι)¹⁵⁹ nella casa di un peccatore e quindi a contaminarsi nel contatto con un impuro come era scritto nella Legge¹⁶⁰. Il mormorio della folla ricorda la reazione critica degli Israeliti nel deserto (cf. Es 16,2.7.8; Dt 1,27) e le due precedenti

¹⁵⁷ Cf. CRIMELLA, *Luca*, cit., 292.

¹⁵⁸ L'aoristo εἰσῆλθεν indica che, quando avviene il mormorio della folla, Gesù è già entrato nella casa di Zaccheo.

¹⁵⁹ Presi insieme i verbi μέναι, ὑπεδέξατο e καταλῦσαι suggeriscono che Gesù ha goduto di piena ospitalità che include almeno un pasto e il soggiorno di una notte, cf. D. HAMM, *Zacchaeus Revisited Once More: A Story of Vindication or Conversion?*, in *Biblica* 72 (2/1991) 250.

¹⁶⁰ Cf. GRASSO, *Il Vangelo di Luca*, cit., 699.

mormorazioni riportate nel Terzo Vangelo entrambe provenienti dai farisei; la prima in occasione del banchetto tenuto dopo l'elezione di Levi (cf. Lc 5,30) e la seconda per disapprovare l'accoglienza dei peccatori da parte di Gesù (cf. Lc 15,2)¹⁶¹. In entrambi i casi le accuse erano provocate dal fatto che Gesù era solito accogliere i peccatori e persino condividere la tavola con loro; anche ora rimproverano Gesù perché entra nella casa di un capo pubblicano. Zaccheo, che viene escluso a causa della sua professione dal consesso religioso e sociale ebraico, rappresenta invece uno dei *foci* del ministero di Gesù, che sappiamo essere orientato a incorporare nel processo salvifico proprio gli esclusi, gli emarginati e i peccatori¹⁶².

2.10. La ricchezza ridistribuita (v. 8)

⁸σταθείς δὲ Ζακχαῖος εἶπεν πρὸς τὸν κύριον· Ἴδου τὰ ἡμίσιά μου τῶν ὑπαρχόντων, κύριε, τοῖς πτωχοῖς δίδωμι, καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα ἀποδίδωμι τετραπλοῦν.

⁸Ma Zaccheo, alzatosi, disse al Signore: «Ecco, Signore, io do la metà di ciò che possiedo ai poveri e, se ho rubato a qualcuno, restituisco quattro volte tanto».

Durante la presenza di Gesù nella casa, Zaccheo si alza e fa un annuncio sorprendente e inaspettato circa i suoi beni. Il verbo σταθείς posto all'inizio del versetto sottolinea che il gesto che sta per compiere Zaccheo è orientato a rispondere all'inattesa visita di Gesù. Abbiamo già visto che il termine κύριος in Luca è volutamente ambiguo (cf. Lc 16,8). A volte indica un generico "signore", cioè un titolo di cortesia, a volte si riferisce a Gesù. In questo caso, Zaccheo si rivolge a Gesù con un "signore" di cortesia, ma essendo giunta la grazia nella sua casa,

¹⁶¹ Per un confronto tra le tre scene di mormorazione (Lc 5,2; 15,2; 19,7), cf. D. HAMM, *Luke 19:8 Once Again: Does Zacchaeus Defend or Resolve?*, in *Journal of Biblical Literature* 107 (3/1988) 436-437.

¹⁶² In generale i peccatori sono coloro che vivono senza rispettare la Legge o che hanno attività considerate peccaminose dalla comunità. È questo il caso di Zaccheo la cui attività, cioè la raccolta delle tasse, è vista come attività peccaminosa e anche antigiudaica in quanto le tasse poi andavano a favore nella maggior parte degli oppressori romani.

per il lettore signore acquista immediatamente una sfumatura speciale: l'incontro con Gesù lo ha cambiato e nella sua nuova posizione di peccatore perdonato riconosce implicitamente l'autorità di Gesù.

Poiché la salvezza si è materializzata nell'incontro con la persona di Gesù, è Lui stesso il Signore che induce il cambiamento salvifico¹⁶³. Il ricco notabile chiama Gesù διδάσκαλος ἀγαθός (cf. Lc 18,18) ma non aderisce alla richiesta di Gesù di spossessarsi dei suoi beni; ora Zaccheo chiama Gesù semplicemente κύριος e lo riconosce implicitamente come Signore dopo aver accettato di condividere i propri beni coi poveri. Del periodo passato tra l'entrata nella casa e la dichiarazione di Zaccheo non ci viene detto nulla di quanto accade; c'è quindi una importante ellissi nel racconto e il lettore deve immaginare il contenuto dell'incontro con Gesù a partire dal cambiamento che avviene in Zaccheo.

La conseguenza dell'incontro con Gesù è una profonda trasformazione di Zaccheo come si evince dal nuovo rapporto che ha instaurato con la ricchezza e che ricorda la posizione di Gesù sul valore positivo che acquista la ricchezza condivisa. Anzitutto, Zaccheo comunica la sua intenzione di dare la metà dei propri averi ai poveri e poi di restituire il quadruplo a chi ha frodato anche se inavvertitamente. Come abbiamo già accennato vi è stata molta discussione sui verbi δίδωμι e ἀποδίδωμι in quanto generalmente essi sono tradotti entrambi all'indicativo presente che può assumere due sfumature molto diverse fra di loro¹⁶⁴. Nella prima l'indicativo fa riferimento al tempo presente e in questa accezione descrive una condotta abituale di Zaccheo, cioè quella di donare la metà dei suoi emolumenti ai poveri e di restituire quattro volte tanto quello che eventualmente ha frodato¹⁶⁵: è evidente che in questo caso Zaccheo sarebbe un uomo integro, giusto che segue la Legge e per questo sarebbe innocente dell'accusa di essere un gabelliere avido. La seconda versione aggiunge all'indicativo presente una tonalità di futuro e quindi Zaccheo, solo dopo l'incontro con Gesù, promette che donerà la metà

¹⁶³ Cf. O'HANLON, *The Story of Zacchaeus*, cit., 16.

¹⁶⁴ Cf. BROCCARDO, «È andato ad alloggiare da un peccatore», cit., 155.

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 156.

del suo patrimonio e restituirà quattro volte ciò che ha frodato; questa seconda prospettiva, che viene sposata in questa ricerca, presuppone che Zaccheo si converta e cambi il suo modo di esercitare la raccolta delle tasse¹⁶⁶.

Dare la metà (ἡμίσια)¹⁶⁷ dei propri averi ai poveri è una scelta molto coraggiosa e impegnativa che viene richiesta da Gesù solo a coloro che hanno deciso di seguire il suo insegnamento sulla ricchezza, diventando suoi discepoli¹⁶⁸.

Zaccheo, inoltre, promette di restituire quattro volte quello che eventualmente avesse estorto¹⁶⁹ nell'esazione delle tasse. La Legge prevede

¹⁶⁶ Cf. WHITE, *Vindication*, cit., 21; MITCHELL, *Zacchaeus Revisited*, cit.; RAVENS, *Zacchaeus*, cit.

¹⁶⁷ *Hapax legomena* nel Nuovo Testamento, cf. GRASSO, *Il Vangelo di Luca*, cit., 700.

¹⁶⁸ In realtà la richiesta di Gesù per diventare suoi discepoli sarebbe quella di vendere tutti i propri averi e dare il ricavato ai poveri (cf. Lc 18,21). Quindi la donazione degli averi di Zaccheo sembrerebbe, a prima vista, non in linea col paradigma gesuano, avendo lui donato solo la metà degli averi. Tuttavia, la richiesta di vendere tutti i propri beni viene fatta da Gesù solo al notevole ricco (cf. Lc 18,18-23) e quindi ristretta a questo singolo episodio. Secondo alcuni autori la donazione di metà del patrimonio è già un importante aiuto ai poveri da un uomo convertito e disponibile a continuare ad aiutare ancora in futuro, ovviamente con la parte rimanente dei beni, cf. PILGRIM, *Good News to the Poor*, cit., 132-133. Rimangono però molte domande senza risposta: perché proprio la metà e non un terzo o due terzi o un'altra quantità? Quanto rimane ancora a Zaccheo? Tutte domande legittime ma senza una risposta diretta, anche se qualche indicazione può derivare dal contesto. Infatti, Luca vuole condannare l'avarizia e l'egoismo del ricco notevole che non dona nulla ai poveri (cf. Lc 18,18-23) da un lato e dall'altro lodare la generosità di Zaccheo che condivide una buona porzione dei beni con i poveri, cf. PHILLIPS, *Reading Issues*, cit., 172-173. Altri attribuendo μου al sostantivo ἡμίσιά anziché a ὑπαρχόντων, come risulta in alcuni manoscritti (B), deducono che in realtà Zaccheo dona la sua metà (ἡμίσιά μου) della ricchezza rimanendo così nulla tenente, e in questo modo segue alla lettera la raccomandazione di Gesù, cf. R.C. TANNEHILL, *The Story of Zacchaeus as Rhetoric: Luke 19:1-10*, in *Semeia* 64 (1993) 203. Rimane però ignoto il proprietario dell'altra metà, forse il figlio o la moglie che però non vengono citati nel testo, cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 175-176. Una interpretazione quest'ultima non convincente.

¹⁶⁹ Il verbo συκοφάντω è lo stesso che viene usato da Giovanni Battista quando dice ai soldati di non «estorcere niente a nessuno» (Lc 3,14). L'uso di questo verbo è forse un modo rispettoso per far sapere al lettore che le azioni precedenti di Zaccheo non sono solo ingiustizie inconsapevoli, ma come sottolineato da Giovanni, conseguenze della consuetudine degli esattori di estorcere il danaro ai cittadini, cf. HAMM, *Luke 19:8 Once Again*, cit., 434.

va la restituzione di quanto rubato con l'aggiunta di un quinto del valore totale (cf. Lv 6,23-4) e solo nel caso del furto di una pecora si dovevano restituirne quattro (cf. 2Sam 12,6; Es 22,1)¹⁷⁰.

La legge romana imponeva la restituzione del quadruplo solo nel caso di *furtum manifestum* e questa ordinanza doveva essere rispettata in tutte le regioni dell'Impero Romano, quindi anche in Palestina¹⁷¹.

La restituzione del quadruplo è una decisione coraggiosa e libera di Zaccheo, quasi esagerata essendo più di quanto richiesto dalle leggi in vigore. Il dono di metà dei beni e la corposa restituzione a coloro che hanno subito la frode sono il segno del profondo cambiamento avvenuto in Zaccheo nell'incontro con Gesù, cambiamento che può essere assunto come frutto della conversione¹⁷².

2.11. La salvezza (v. 9)

ἔειπεν δὲ πρὸς αὐτόν¹⁷³ ὁ Ἰησοῦς ὅτι Σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο, καθότι¹⁷⁴ καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν.

⁹Gesù gli rispose: «Oggi per questa casa è venuta la salvezza, perché anch'egli è figlio di Abramo».

Gesù risponde con prontezza a Zaccheo con un'affermazione densa di significato. Anzitutto ripete la parola "oggi" che, come abbiamo già visto, fa riferimento al compimento della salvezza in Gesù. Ora questa

¹⁷⁰ Cf. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, cit., 1225.

¹⁷¹ Cf. A.J. KERR, *Zacchaeus's Decision to Make Fourfold Restitution*, in *The Expository Times* 98 (3/1986) 70.

¹⁷² Cf. BROCCARDO, «È andato ad alloggiare da un peccatore», cit., 164.

¹⁷³ Poiché la risposta di Gesù è in terza persona, πρὸς αὐτόν non significa "a lui" ma riguardo "a lui".

¹⁷⁴ Καθότι nel greco ellenistico sostituisce διότι e significa "per, perché", cf. ZERWICK-GROSVENOR, *A Grammatical Analysis*, cit., 258. Altri ritengono che sia un marker che segnala l'introduzione di un nuovo discorso e qui ha la funzione di distinguere l'affermazione di Gesù verso Zaccheo introdotto da ὅτι dalla seguente dichiarazione ai presenti, appunto introdotta da καθότι, cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 179. Propendiamo per il significato causale "perché".

prospettiva salvifica è rafforzata dalla presenza esplicita della parola σωτηρία¹⁷⁵, cioè la salvezza si è manifestata proprio oggi in questa casa (τῷ οἴκῳ τούτῳ)¹⁷⁶.

La concomitanza delle due parole, salvezza e oggi, dice con certezza che la salvezza è personificata da Gesù. Infatti, Gesù prima comunica a Zaccheo che «oggi devo fermarmi a casa tua» (Lc 19,5) e poi conferma che «oggi per questa casa è venuta la salvezza» (Lc 19,9): il parallelismo tra le due frasi sottolinea l'identità tra il venire di Gesù nella casa con quello della salvezza¹⁷⁷.

Quindi accettando Gesù nella sua casa, Zaccheo accetta anche la salvezza che il Maestro impersona. Gesù si rivolge poi ai presenti che lo avevano criticato per essere entrato nella casa del pubblicano (cf. Lc 19,7) indicando che Zaccheo, benché peccatore, è anche lui figlio di Abramo, non solo perché appartenente al popolo ebraico¹⁷⁸ ma perché col suo gesto è ridiventato degno delle promesse fatte ad Abramo, promesse che si sono compiute in Gesù. Nel *Benedictus* (cf. Lc 1,67-79) la salvezza promessa ai discendenti di Abramo è citata per ben tre volte, salvezza sia dai nemici sia nella remissione dei peccati (cf. Lc 1,77). Ora tale salvezza è disponibile anche per Zaccheo, che Gesù considera essere figlio di Abramo mentre la folla l'aveva escluso dall'appartenenza alla discendenza abramitica.

¹⁷⁵ Nel Terzo Vangelo, il termine σωτηρία è presente solo qui e nel Vangelo dell'infanzia (cf. Lc 1,69.71.77).

¹⁷⁶ Τῷ οἴκῳ τούτῳ può assumere tre significati. Anzitutto come dativo locale significa: "in questa casa", cioè la salvezza è arrivata nella casa fisica di Zaccheo. In secondo luogo, come dativo strumentale "per mezzo di questa casa", cioè l'azione di Zaccheo di distribuire le ricchezze ai poveri ha portato la salvezza (materiale) a molti di loro. Infine, come dativo di vantaggio "a/o per questa casa" si riferisce a Zaccheo stesso: avendo accettato la proposta di Gesù di condividere i propri beni con i poveri, Zaccheo accede alla salvezza e diventa discepolo di Gesù, cf. J.A. METZGER, *Consumption and Wealth*, cit., 178-179. Quest'ultima interpretazione sebbene attraente, non è sostenuta dal testo.

¹⁷⁷ Cf. LOEWE, *Towards*, cit., 325.

¹⁷⁸ Cf. M.D. GOULDER, *Luke: A New Paradigm* (JSNT.S 20), JSOT Press, Sheffield 1989, 679.

2.12. La missione del Figlio dell'uomo (v. 10)

¹⁰ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.

¹⁰«Il Figlio dell'uomo, infatti, è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto».

La conclusione del v. 10 enfatizza la missione del Figlio dell'uomo che è quella di salvare ciò che si era perso. Tutto il significato del racconto è compreso nel versetto in esame e allude a Ez 34,16.23-24 in cui viene descritto il pastore che raduna le pecore e quando si accorge della mancanza di una pecora egli va in cerca di quella perduta.

Il verbo ζητέω significa cercare al fine di trovare e richiama la parabola della pecora smarrita in cui il pastore va in cerca della pecora perduta (ἀπολωλός) e alla fine la trova (cf. Lc 15,4)¹⁷⁹.

Si può anche estrarre il concetto di "perduto" oltre che dalla parabola della pecora perduta anche da quelle della moneta smarrita (cf. Lc 18,8-10) e del padre misericordioso (cf. Lc 18,11-32). Ciò che è perduto è ripreso e personificato in Zaccheo: aveva dimenticato di essere parte nella promessa di salvezza fatta ad Abramo e aveva abbandonato la Legge derubando il popolo per arricchirsi. Il Figlio dell'uomo lo cerca con insistenza, lo trova e lo salva, reintegrandolo nella vera discendenza di Abramo¹⁸⁰.

2.13 Commento

Il racconto di Zaccheo mette al centro la salvezza acquisita da un ricco durante l'incontro con Gesù. Zaccheo cerca di vedere Gesù che arriva a Gerico, sale su un albero perché è di bassa statura, ma è Gesù che lo vede sull'albero, lo vuole incontrare e si autoinvita a casa del pubblicano. Da questo incontro nasce una relazione che porta Zaccheo a decidere di distribuire parte delle proprie ricchezze in favore dei poveri.

¹⁷⁹ Cf. O'HANLON, *The Story of Zacchaeus*, cit., 19.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*

Benché manchino i termini tipici della conversione come μετανοέω (convertirsi) e μετάνοια (conversione) e i gesti correlati alla conversione, come richiesta di perdono e penitenza e non è presente neanche la richiesta di abbandonare il lavoro di raccoglitore di tasse¹⁸¹, la conversione di Zaccheo avviene realmente come si può dedurre dagli effetti prodotti dall'incontro con Gesù, cioè quando con gioia e in piena libertà dona metà dei suoi averi e rimborsa sontuosamente coloro che ha frodato (cf. Lc 19,8). Tuttavia, sarebbe riduttivo ritenere che la conversione sia solo segnalata da un atto moralmente buono, considerando, cioè, solo il gesto materiale di Zaccheo, senza comprendere l'intenzionalità che viene espressa in esso¹⁸². La sua conversione si realizza quando assume per sé i criteri di vita di Gesù, cioè quando di fronte ai beni accumulati anche con mezzi ingiusti, è disponibile a usarli in favore dei poveri¹⁸³.

La salvezza, però, si origina dall'iniziativa di Gesù e Zaccheo la conferma con le opere di carità verso il prossimo povero. In questo modo il suo peccato¹⁸⁴ è perdonato e quindi ritorna a essere inserito nella storia salvifica iniziata con la promessa ad Abramo e compiuta in Gesù.

Abbiamo finora dato molto spazio al personaggio Zaccheo, ma a ben guardare, il personaggio centrale del racconto è piuttosto Gesù: infatti, è lui che scorge Zaccheo sull'albero, gli chiede di scendere e si autoinvita nella sua casa ed è lui che provoca il cambiamento del pubblicano, anche se non viene descritta la modalità con cui avviene: senza l'incontro con il Maestro non ci sarebbe stato nessun cambiamento¹⁸⁵.

¹⁸¹ Cf. RAVENS, *Zacchaeus*, cit., 23.

¹⁸² Cf. D. ABIGNENTE, *Conversione morale nella fede. Una riflessione etico-teologica a partire da figure di conversione del Vangelo di Luca* (Aloisiana 30), Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia 2000, 83.

¹⁸³ Cf. *Ibid.*, *Conversione morale nella fede*, cit., 84.

¹⁸⁴ Gli esattori delle tasse erano considerati peccatori perché erano ladri ed estorcevano le tasse con la violenza dal giudaismo ufficiale, ma potevano pentirsi pubblicamente del loro peccato e restituire quanto estorto, cf. H. MACCOBY, *How Unclean Were Tax-Collectors?*, in *Biblical Theology Bulletin* 31 (2/2001) 63.

¹⁸⁵ Cf. J.-N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca*, Queriniana, Brescia 1991, 21.

Gesù poi commenta l'azione di Zaccheo e presenta la chiave di lettura di quanto è accaduto. Il mormorio di disapprovazione della folla è diretto a Gesù perché entra nella casa di un peccatore, ma Gesù lo controbatte descrivendo il pentito Zaccheo come figlio di Abramo, cioè, facente parte legittimamente della promessa del patriarca anche se momentaneamente a causa della sua avidità si era posto al di fuori (cf. Lc 19,10). La reintegrazione di Zaccheo nella storia della salvezza allude a Ez 34,16, in cui il pastore di Israele è alla ricerca della pecora perduta e questo pastore non è niente altro che il Figlio dell'uomo che va in cerca del peccatore per salvarlo¹⁸⁶.

In altre occasioni Gesù aveva sottolineato che egli è venuto per chiamare alla conversione i peccatori (cf. Lc 5,32) non i giusti e aveva promosso eventi di "conversione scandalosa"¹⁸⁷ (cf. Lc 15,1-37). L'approccio a Zaccheo segue questo *pattern*, messo in evidenza anche dalla disapprovazione della folla (cf. Lc 19,7); a differenza di altre conversioni è l'iniziativa di Gesù che fa scattare il cambiamento in Zaccheo a cui segue l'azione benefica verso i poveri.

La storia di Zaccheo rappresenta un tassello significativo della strategia salvifica del Figlio dell'uomo, che è venuto per offrire la salvezza a tutti, compresi coloro che si erano perduti, come il ricco pubblicano.

3. Conclusione

La parabola e il racconto del capitolo terzo rappresentano due esempi di come anche il ricco possa accedere alla salvezza.

La parabola dell'amministratore scaltro che pianifica di preparare il proprio futuro mentre sta perdendo il lavoro, suggerisce al credente di utilizzare lo stesso metodo astuto per preparare la propria salvezza ed entrare nel Regno dei Cieli.

¹⁸⁶ Cf. BROCCARDO, «È andato ad alloggiare da un peccatore», cit., 167-168.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 168.

Zaccheo è l'unico esempio nel Terzo Vangelo di un ricco che viene salvato da Gesù: avrebbe potuto ripetergli: «guai a te, ricco, perché hai già ricevuto la tua consolazione» (Lc 6,24) e invece lo salva perché questa è la missione del Figlio dell'uomo; Zaccheo dona ai poveri parte dei suoi averi, perdendo così lo status di ricco e assumendo l'identità e lo status del discepolo. A differenza dei ricchi che non si salvano, come il ricco stolto e l'epulone, Zaccheo non è più un egoista attaccato ai beni terreni; egli se ne distacca, ne dona una parte ai poveri, spontaneamente e con gioia e si arricchisce presso Dio (cf. Lc 12,21). A differenza del notevole ricco, non è avaro e così attaccato ai beni materiali da rifiutarne la condivisione coi poveri e con questo il percorso di salvezza proposto da Gesù.

Al posto della ricchezza materiale Zaccheo ha scelto di accumulare la vera ricchezza presso Dio.

Zaccheo per raggiungere la salvezza, cioè, incontrare Gesù, ha dovuto superare due ostacoli: uno fisico e la folla; il primo è relativo alla sua bassa statura, mentre il secondo è slegato dalla sua persona, perché appartenente al mondo esterno¹⁸⁸.

Per il discepolo raggiungere la salvezza significa anzitutto liberarsi dal peccato che dipende da lui, riconoscere con umiltà gli errori commessi. Superare gli ostacoli esterni vuol dire instaurare rapporti corretti con gli altri, eliminando competitività, invidia, giudizi negativi sugli altri in confronto a sé stessi, non individuare, cioè, la pagliuzza nel loro occhio dimenticando la trave nel proprio (cf. Lc 6,41-42).

Entrambi gli ostacoli possono essere superati con l'aiuto di Gesù che «viene a cercare e a salvare ciò che era perduto» (Lc 19,10). Allora la salvezza, al di là del rapporto della persona con la ricchezza, è costituita dall'incontro con Gesù che cambia l'esistenza impostandola su nuovi valori, tra i quali spicca l'aiuto dato ai poveri, frutto prezioso dell'accettazione di Gesù nella propria vita.

¹⁸⁸ Cf. D. ATTINGER, *Evangelo secondo Luca. Il cammino della benedizione*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano (Bi) 2015, 516.

3. Le opportunità salvifiche offerte al ricco

C'è infine da sottolineare che l'offerta di salvezza da parte di Gesù non è limitata alla singola persona bensì è estesa a tutti. Il riferimento al singolo è infatti usato da Gesù per esprimere un insegnamento che deve essere accolto da tutti per essere poi messo in pratica. Zaccheo rappresenta tutti coloro che hanno costruito la propria ricchezza in modo fraudolento, che sono per questo esclusi dalla salvezza e che possono entrare nel Regno di Dio solo condividendo i propri beni. La folla presente nell'episodio costituisce il target dell'insegnamento: essa deve ribaltare il giudizio negativo che ha dei pubblicani, peccatori che sono al di fuori della figliolanza abramitica. Anche la povertà viene esemplificata dal singolo, come Lazzaro, ma poi descrive una classe sociale che comprende, oltre poveri economici, anche coloro che sono affetti da malattie, problemi fisici, vedovanza; in altre parole, la povertà è costituita da persone fragili, senza protezione sociale e che vivono ai margini della società.

L'insegnamento di Gesù è quello di prendersi cura di queste persone, attraverso l'elemosina e la condivisione dei beni da parte dei ricchi e di recuperarle reinserendole a pieno titolo nella comunità. Condivisione, unità, diaconia per gli indifesi ed eliminazione del bisogno sono gli elementi che caratterizzeranno la prima Chiesa e saranno trattati nel capitolo quarto.

RICCHEZZA E POVERTÀ NELLA COMUNITÀ CRISTIANA PRIMITIVA

Con l'Ascensione narrata nel Terzo Vangelo, il tempo di Gesù sulla terra è compiuto e ora inizia quello della Chiesa la cui nascita e sviluppo sono narrati negli Atti degli Apostoli¹.

Molte tematiche trattate negli Atti sono già presenti nel Terzo Vangelo e non sorprende che quella relativa a ricchezza-povertà-salvezza, così importante nel Vangelo lucano, sia ripresa sia pure in un contesto diverso.

In questo capitolo saranno approfondite le modalità con cui la Chiesa nascente ha recepito gli insegnamenti di Gesù sulla gestione condivisa con i poveri della ricchezza e sul ruolo che la *koinonia* dei beni ha avuto

¹ È opinione ormai consolidata tra gli studiosi, fin dai lavori pioneristici nel primo Novecento di Henry Cadbury, che gli Atti degli Apostoli costituiscano il secondo volume dell'opera lucana mentre il primo volume è costituito dal Terzo Vangelo. Una ricerca recente ha ulteriormente chiarito che il consenso sull'unità da parte degli studiosi è quasi unanime, fatta eccezione di alcuni che mostrano di avere riserve sulla unità dell'opera lucana, peraltro, con argomenti poco sostenibili. L'unitarietà dell'opera è sostenuta da molti elementi, tra i quali ricordiamo la presenza di un vocabolario comune tipicamente lucano, uno stile condiviso, la presenza di molti rimandi al primo volume, la dedica a Teofilo di entrambi i volumi e l'inizio di Atti che si ricollega narrativamente alla conclusione del Terzo Vangelo. Quindi, l'unità narrativa è sostenuta da un intreccio di indizi letterari e compositivi che convincono il lettore a considerare i due volumi come un'opera unitaria. Cf. H.J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts*, The Macmillan Company, New York 1927; BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 1-14)*, cit., 5-9; D. MARGUERAT, *The First Christian Historian: Writing the «Acts of the Apostles»* (SNTSMS 121), Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2002, 43-44; M.F. BIRD, *The Unity of Luke-Acts in Recent Discussion*, in *Journal for the Study of the New Testament* 29 (4/2007) 425-448; PHILLIPS, *Reading Issues*, cit., 184; TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke*, vol. I, cit., 2.

sulla nascita della prima comunità cristiana a Gerusalemme e sulla successiva diffusione del cristianesimo.

Poiché il tema ricchezza-povertà è uno dei più dibattuti nel Terzo Vangelo, ci si aspetterebbe un'analoga elevata presenza anche negli Atti. Sorprendentemente i passi che si focalizzano sul rapporto tra l'uomo e i beni materiali compaiono solo nei primi capitoli degli Atti e non più in relazione alla salvezza individuale ma alla formazione della prima comunità cristiana. Nel primo capitolo di Atti, infatti, vi è un solo accenno a questa tematica e precisamente nella descrizione della drammatica vicenda di Giuda Iscariota che, pur avendo conosciuto e frequentato Gesù, lo tradì in cambio di denaro (cf. At 1,18); l'episodio rimanda a quello già conosciuto dal lettore e riportato nel Terzo Vangelo (cf. Lc 22,3-5).

Nei capitoli 2-5 vi sono poi importanti riferimenti al tema della ricchezza nei cosiddetti sommari (cf. At 2,42-47; 4,32-35) e negli episodi di Barnaba (cf. At 4,36-37) e di Anania e Saffira (cf. At 5,1-11).

Successivamente abbiamo un accenno sia pure indiretto, nella nomina dei sette diaconi per il servizio alle vedove (cf. At 6,1-6) e in seguito nella vicenda di Simone il mago che cercò di acquisire il potere taumaturgico degli apostoli con il denaro (cf. At 8,9-24). Dal capitolo nove di Atti in avanti entrano nella narrazione altri temi teologici ed ecclesiali ma non più direttamente legati a temi economici, salvo l'accenno all'aiuto dato dalla Chiesa di Antiochia a quella di Gerusalemme in occasione di una carestia (cf. At 11,29). È probabile che il motivo principale di questa scarsità di riferimenti al tema ricchezza-povertà sia da imputare al fatto che tale problematica è stata trasferita dal rapporto ricchezza-salvezza a livello individuale ampiamente trattata nel Vangelo a quello tra ricchezza-comunità illustrato esaurientemente nei primi capitoli degli Atti.

Inoltre, il tema ricchezza-povertà è stato assorbito in quello più vasto dell'ospitalità, già ampiamente trattato nel Terzo Vangelo (cf. Lc 10,25-37; 19,1-10; 10,38-42) e ripreso negli Atti in varie occasioni. Nella comunità primitiva i cristiani spezzano il pane nelle case (cf. At 2,46) che diventano luogo di condivisione e di evangelizzazione. L'ospitalità del centurione Cornelio offerta a Pietro (cf. At 10) elimina la barriera con

i pagani e apre all'universalizzazione della salvezza. L'apostolo Paolo è frequentemente ospitato nella casa dei convertiti (cf. At 16,15) e a sua volta ospita a Roma coloro che seguono la sua predicazione (cf. At 28,30-31).

Un esempio di ospitalità offerta a Paolo viene riportato nell'episodio della sua permanenza a Malta (cf. At 28,1-10). Dopo il naufragio causato da una improvvisa tempesta che aveva scagliato la nave sugli scogli dell'isola, Paolo e i compagni sono salvati e rifocillati dalla generosa ospitalità degli abitanti e dal governatore Publio. Tale generosità viene premiata da Paolo che opera la guarigione del padre di Publio e di altri ammalati dell'isola. Alla partenza per Roma i maltesi ricambiano i doni ricevuti: «ci colmarono di molti onori e, al momento della partenza, ci rifornirono del necessario» (At 28,10). L'ospitalità lucana va oltre alla semplice accoglienza momentanea in quanto comprende un sostegno concreto e continuativo che da un lato onora Paolo e i compagni della nave e dall'altro li rifornisce del necessario per continuare il viaggio e la missione paolina a Roma.

Infine, vale la pena osservare che alla condivisione collettiva dei beni materiali descritta nei primi capitoli degli Atti si associano nel prosieguo della narrazione episodi di generosità individuale: nella casa di Maria, madre di Giovanni Marco, ci sono fratelli e sorelle della comunità (cf. At 12,12); a Filippi la neoconvertita Lidia ospita Paolo e Sila (cf. 16,15); a Corinto è la volta di Aquila e Priscilla a offrire alloggio a Paolo (cf. At 18,2-3). Aumenta il numero dei credenti che concedono alla comunità i loro beni materiali o le loro abitazioni per i bisogni comunitari. L'ospitalità e la condivisione diventano una prassi normale nel radicamento della Chiesa primitiva².

Di seguito analizzeremo in dettaglio i sommari che descrivono il ruolo della ricchezza nel nuovo contesto della Chiesa nascente e discuteremo le scelte operate per privilegiare la gestione comunitaria rispetto a quella individuale dei beni materiali.

² Cf. MARGUERAT, *Lo storico di Dio*, cit., 127.

1. Il primo sommario narrativo: la comunità dei beni (At 2,42-47)

La funzione dei sommari negli Atti è quella di costituire la transizione tra una scena e quella successiva. Nella scena vi è una dettagliata descrizione dell'azione, dei dialoghi fra i personaggi e il tempo narrativo è fisso e molto vicino a quello reale, mentre nel sommario vengono combinati più eventi e descritti appunto in modo riassuntivo, il tempo narrativo è variabile e di solito inferiore a quello reale³.

Tuttavia, nel caso di At 2,42-47, il sommario è molto più di un semplice ponte fra due scene successive perché contiene indicazioni nuove e informazioni molto importanti sulla nascente comunità cristiana⁴. In particolare, vengono evidenziati i principi fondanti della comunità, fra i quali viene annoverato quello relativo alla gestione dei beni materiali all'interno della comunità stessa.

La gestione comunitaria dei beni è frutto dell'unità dei credenti (cf. At 2,44) a sua volta generata e sostenuta dallo Spirito Santo donato in occasione della Pentecoste. La disponibilità dei membri ricchi della comunità a condividere i propri beni con i bisognosi realizza concretamente gli insegnamenti di Gesù sulla fraternità e sull'amore per il prossimo, base indispensabile per la costruzione del Regno di Dio in cui vige il diritto del povero ad avere il giusto sostegno secondo il suo bisogno (cf. At 2,46).

La descrizione della comunità gerosolomitana illustrata nel primo sommario costituisce il punto di arrivo dell'evento pentecostale e pone le basi del modello ideale di Chiesa che sarà ulteriormente completato nel secondo sommario e che, se anche non completamente realizzato, costituisce un punto di riferimento nello sviluppo della Chiesa fino ai nostri giorni⁵.

³ Cf. G. GENETTE, *Narrative Discourse: An Essay in Method*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1980, 94.

⁴ Cf. R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation. The Acts of the Apostles*, vol. II, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1990, 43.

⁵ Cf. BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 1-14)*, cit., 98.

1.1. Delimitazione del primo sommario

La delimitazione iniziale del sommario non è facile da determinare in quanto non è identificato chiaramente il soggetto delle attività descritte nel v. 42. Si può ipotizzare che il soggetto siano le tremila persone che hanno accolto la Parola (cf. At 2,41) e che in conseguenza di ciò abbiano poi fatto parte della comunità. Dal punto di vista narrativo At 2,42-47 può essere considerato come un testo differente da quello che lo precede in quanto quest'ultimo fa parte ancora dell'evento Pentecoste che si chiude, dopo il discorso di Pietro, con la conversione di circa tremila persone (cf. At 2,41). Tuttavia, a causa dello stretto rapporto con il successivo sommario (cf. At 4,32-37), il v. 41 viene considerato da alcuni autori come il limite inferiore della pericope⁶. Questa interpretazione è sostenuta dalla presenza di una inclusione: il verbo προστίθῃμι è presente sia nel v. 41 sia nel v. 47 e nella sua forma passiva indica che l'aumento del numero dei credenti è conseguenza diretta dell'opera di Dio⁷. D'altra parte, altri commentatori ritengono che il sommario inizi al v. 42 in quanto la particella δέ posta all'origine del v. 42 introduce un nuovo discorso mentre il tempo dei verbi cambia passando dall'aoristo del v. 41 all'imperfetto perifrastico nel v. 42⁸. Basandoci sul cambio del tempo dei verbi, riteniamo che il v. 42 sia da considerarsi l'inizio del sommario.

Gli elementi che caratterizzano At 2,42-47 come un'unica unità letteraria a sé stante sono molti ed evidenti: la ripetizione del termine "perseveranza" citata ai vv. 42 e 46; la reiterazione di "ogni giorno" nei vv. 46 e 47 mentre nel v. 41 è riportato "in quel giorno"; l'utilizzo dei verbi all'imperfetto a partire dal v. 42, che indica azioni abituali e continuative dei credenti, tipiche della prassi comunitaria⁹.

⁶ Cf. C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV*, vol. I, T&T Clark, Edinburgh 1994, 161-162.

⁷ Cf. HUME, *The Early Christian Community*, cit., 87-88.

⁸ Cf. M.A. CO, *The Major Summaries in Acts: Acts 2:42-47; 4:32-35; 5:12-16. Linguistic and Literary Relationship*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 68 (1/1992) 59.

⁹ Cf. BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 1-14)*, cit., 98.

La delimitazione superiore della pericope si trova chiaramente in At 2,47 in quanto da At 3,1 inizia un nuovo episodio, quello della guarigione di uno storpio da parte di Pietro vicino alla Porta Bella del tempio; tale episodio è popolato da personaggi nuovi (Pietro, Giovanni, lo storpio) che si situano in spazi altrettanto nuovi (il tempio) rispetto a quelli del sommario.

1.2. Contesto

Si può considerare il primo sommario come la parte finale della scena della Pentecoste (cf. At 2,1-47). La narrazione della Pentecoste, infatti, può essere suddivisa in tre parti: all'intervento diretto di Dio nella formazione della comunità attraverso la venuta dello Spirito Santo (cf. At 2,1-13) seguono il discorso di Pietro, che porta al pentimento e alla conversione di molti presenti (cf. At 2,14-41), e la descrizione della prima comunità (cf. At 2,42-47). Nella prima parte i discepoli radunati nello stesso luogo in cui erano soliti riunirsi (cf. At 1,13), ricevono lo Spirito Santo, come aveva promesso Gesù (cf. Lc 24,49; At 1,4-5.8). Le modalità con cui giunge lo Spirito Santo sono tipicamente apocalittiche, essendo la venuta accompagnata da tuoni e fuoco, atmosfera che ricorda le teofanie dell'AT (cf. Es 19,18; 24,18).

Nella seconda parte (cf. At 2,14-41) Pietro si rivolge alla folla confusa e attonita di fronte all'inusuale avvenimento, mostrando che gli eventi straordinari che stanno accadendo sono in realtà il compimento delle antiche profezie (cf. At 2,14-21). Egli, poi, presenta l'azione di Dio in Gesù di Nazaret attestata dai molti prodigi e miracoli compiuti. In seguito, Gesù è consegnato ai giudei, viene crocefisso e ucciso per mano dei pagani (cf. At 2,23), ma Dio lo ha resuscitato dai morti (cf. At 2,24-36). Infine, l'apostolo sollecita la folla a riconoscere Gesù di Nazaret come il Messia e la chiama al pentimento (cf. At 2,38-40). Molti componenti della folla (circa tremila) profondamente colpiti dal discorso dell'apostolo si convertono e vengono battezzati (cf. At 2,41).

A questa narrazione segue la terza parte, che corrisponde al primo sommario, in cui viene descritta la comunità nascente dei fedeli. Il

sommario è quindi strettamente collegato con gli eventi che accompagnano la Pentecoste.

Infine, è interessante sottolineare che l'intera pericope di At 2,1-47 presenta una struttura chiastica nella quale viene collegato il primo sommario con la venuta dello Spirito Santo¹⁰:

A: Lo Spirito Santo viene infuso da Dio nella comunità (At 2,1-4); seguita dalla

B: Reazione della folla, miracolo delle lingue (At 2,5-13); segue poi il

C: Discorso di Pietro (At 2,14-36) incentrato sulla presenza di Dio nella Pentecoste e sulla morte e risurrezione di Gesù, riconoscimento di Gesù come Messia; cui segue

B': La richiesta di Pietro di pentirsi, la reazione positiva di molti che vengono battezzati (At 2, 37-41) e infine la conclusione con la

A': Descrizione della prima comunità (At 2,42-47)

Gli elementi esterni del chiasmo (A e A') mettono in evidenza come la comunità è raccolta in un solo posto: «si trovavano tutti nello stesso luogo» (At 2.1) e «tutti i credenti stavano insieme» (At 2,44). In A la comunità riceve lo Spirito Santo (cf. At 2,1-4) cui corrisponde la descrizione delle caratteristiche della comunità stessa in A' (cf. At 2,42-47). Gli elementi interni del chiasmo (B e B') descrivono la reazione di coloro che non sono membri della comunità all'evento della Pentecoste (cf. At 2,5-13) e al discorso di Pietro (cf. At 2,37-41).

Il discorso di Pietro (cf. At 2,14-36) risulta essere il centro del chiasmo (C) nel quale «one finds a theological explanation for the divinely formed and Spirit filled community»¹¹.

¹⁰ Cf. HUME, *The Early Christian Community*, cit., 91.

¹¹ *Ibid.*

1.3. Struttura

Il sommario di At 2,42-47 può essere suddiviso in due parti¹²:

- vv. 42-43; in questa prima parte vengono presentate le caratteristiche fondamentali della comunità: l'insegnamento degli apostoli, la comunione, lo spezzare il pane e le preghiere;

- vv. 44-47; una seconda unità ¹³ definisce in dettaglio alcune caratteristiche e in particolare: la comunione dei beni, la frequenza del tempio per le preghiere e la crescita continua guidata da Dio della comunità stessa.

1.4. Critica testuale

L'espressione ἐπὶ τὸ αὐτό, che si trova ai vv 44 e 47 è usata da Luca una sola volta nel Terzo Vangelo (cf. Lc 17,35) e cinque volte in Atti (cf. At 1,15; 2,1.44.47; 4,26). Nel Vangelo e in At 1,15; 2,1 e 4,26 assume un significato locale, cioè di stare "insieme" e di "nello stesso posto"¹⁴.

Non ci sono altre grandi variazioni del testo nei principali manoscritti. Alcune minori saranno segnalate nel corso dell'esegesi.

1.5. I credenti erano perseveranti (At 2,42-43)

⁴²ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ¹⁵ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. ⁴³Ἐγένετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος, πολλὰ τε τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγένετο.

⁴²Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere. ⁴³Un senso di timore era in tutti, e i prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli.

¹² Cf. BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 1-14)*, cit., 96.

¹³ *Ibid.*, 98.

¹⁴ Cf. DUPONT, *Nuovi studi*, cit., 287.

¹⁵ Il manoscritto D aggiunge ἐν Ἱερουσαλήμ, cf. F.F. BRUCE, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, Apollos, Leicester 1990³, 131.

In questa prima parte del sommario vengono descritti gli elementi fondamentali che contraddistinguono la comunità cristiana.

- v. 42. Possiamo in questo versetto identificare due coppie di caratteristiche relative alla vita comunitaria: la prima fa riferimento all'insegnamento degli apostoli/comunione mentre la seconda richiama la prassi liturgica e cioè la frazione del pane/preghiera¹⁶. Luca, essendo intenzionato a trasmettere «quanto ricevuto dai testimoni oculari circa gli avvenimenti avvenuti in mezzo a noi» (Lc 1,2), intende per contenuto degli insegnamenti anzitutto il nucleo *kerygmatico* della fede (morte e risurrezione di Gesù). Si deve anche ritenere che tale nucleo sia stato successivamente ampliato fino a comprendere l'evento complessivo di Gesù che Luca, dopo una ricerca accurata (cf. Lc 1,3) ha riportato con acribia nel Terzo Vangelo¹⁷.

Essere perseveranti nell'insegnamento significa, per coloro che avevano accettato la Parola, rispondere positivamente alle istruzioni apostoliche in modo da accrescere continuamente la propria fede.

Il termine *κοινωνία* in Atti si trova solo qui e di per sé può assumere diversi significati¹⁸; nel nostro caso se collegato a *κοινός* del v. 44, può essere inteso come "comunione di beni" e verrà ripreso e approfondito successivamente. Esso descrive nella cultura greca il sentimento comunitario dell'amicizia e a volte è usato come sinonimo di *φιλία*¹⁹. *Τῇ κοινωνίᾳ* in connessione con il participio *προσκαρτεροῦντες* vuole sottolineare che i credenti continuino, una volta convertiti dalla Parola, a essere parte della comunità²⁰.

¹⁶ Giustamente Barrett fa notare che in alcuni manoscritti (x Ψ) viene inserito *καί* prima di *τῇ κλάσει*. In questo modo è giustificata la presenza delle due coppie di espressioni in quanto *τῇ κοινωνίᾳ* e *τῇ κλάσει* si riferiscono a due cose completamente diverse, cf. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. I, cit., 164.

¹⁷ Cf. BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 1-14)*, cit., 99.

¹⁸ Barrett così definisce i diversi significati di *κοινωνία*: «1. amicizia; 2. comunione dei beni; 3. lo spezzare del pane; 4. l'elemosina», cf. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. I.

¹⁹ Cf. *Ibid.*

²⁰ Cf. *Ibid.*, 164.

La terminologia dello spezzare il pane è presente nella tradizione giudaica riferita ai pasti e viene ripresa dai cristiani; essa consiste nello spezzare e distribuire il pane ai commensali, primo atto del pasto comunitario ed è accompagnato dal rendimento di grazie²¹. La scena dello spezzare il pane è presente nell'episodio dei discepoli di Emmaus che descrive esattamente la dinamica del pasto (cf. Lc 24,30): all'inizio è Gesù che fraziona il pane ed è a seguito di questo gesto che ai discepoli si aprono gli occhi della fede che permette loro di riconoscerlo (cf. Lc 24,31)²².

Lo spezzare il pane potrebbe avere per Luca un significato eucaristico (cf. Lc 24,30) quando esso ricorda lo stesso gesto di Gesù nell'ultima cena (cf. Lc 22,19).

L'ultimo elemento riportato nel versetto riguarda la preghiera (cf. At 1,14), anzi le preghiere. Citate al plurale e con l'articolo, queste potrebbero essere recepite in due modi: o preghiere di origine ebraica (cf. At 3,1) come i Salmi o le 18 Benedizioni²³ o prettamente cristiane come gli Inni e il Padre nostro anche se non abbiamo indicazioni certe a questo riguardo. Quello che invece è certo è l'assiduità del pregare che Gesù stesso ha raccomandato, cioè di pregare con insistenza il Padre nelle più svariate situazioni. I discepoli hanno seguito l'insegnamento del Maestro e pregano in diverse circostanze: per lodare Dio (cf. At 2,46), per ricevere lo Spirito Santo (cf. At 1,14), di fronte alla persecuzione (cf. At 7,59).

In tutti c'era un senso di timore (φόβος), cioè un atteggiamento di soggezione di fronte al divino per quanto avevano sperimentato nella Pentecoste, cioè i portenti che erano accaduti come ad esempio il prodigio della glossolalia che si era manifestata in quella occasione e al discorso forte e persuasivo di Pietro²⁴.

Dopo la Pentecoste gli apostoli non solo insegnano, ma compiono prodigi che li rendono credibili; in questo modo viene preparato il

²¹ Cf. BRUCE, *The Acts of the Apostles*, cit., 132.

²² Cf. BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 1-14)*, cit., 103.

²³ Cf. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. I, cit., 166.

²⁴ Cf. *Ibid.*

lettore ad accettare gli insegnamenti confermati dai miracoli che saranno presentati a partire dal capitolo terzo degli Atti.

Con la ripetizione del verbo ἐγίνετο (all'imperfetto) viene sottolineato che gli effetti degli eventi pentecostali fondanti la prima comunità non si esauriscono nella nascita e crescita iniziale della comunità primitiva ma sono duraturi nel tempo, dall'origine fino ai giorni nostri²⁵.

1.6. Avevano tutto in comune (At 2,44-47)

⁴⁴πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά, ⁴⁵καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν· ⁴⁶καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, ⁴⁷αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σφωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.

⁴⁴Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune; ⁴⁵vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno. ⁴⁶Ogni giorno erano perseveranti nel tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore, ⁴⁷lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati.

- v. 44. Nel libro degli Atti il participio presente οἱ πιστεύοντες indica sempre i cristiani (cf. At 4,32; 5,14), mentre in questo versetto è più corretto tradurlo con "credenti", cioè coloro che hanno continuato a essere cristiani dopo la conversione²⁶. L'espressione «i credenti stavano insieme» (ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό), si riferisce non solo allo stare insieme spazialmente ma allo stare insieme come membri di una unica realtà credente²⁷. Luca riprende il concetto di κοινωνία del v. 42 e lo specifica concretamente: avevano tutto in comune. La "comunità dei beni" praticata nella setta di Qumran era obbligatoria per i componenti in quanto

²⁵ Cf. *Ibid.*, 167.

²⁶ Il participio presente οἱ πιστεύοντες indica un'azione continuativa e descrive i credenti che formano la comunità, cf. B.M. METZGER, *A Textual Commentary*, cit., 263.

²⁷ Cf. BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 1-14)*, cit., 100.

i beni dei singoli venivano confiscati al neofita all'atto di ammissione nella comunità e divenivano parte del patrimonio comune²⁸.

Non abbiamo indicazioni dagli Atti che una regola analoga a quella di Qumran circa la proprietà comune dei beni fosse presente nelle prime comunità cristiane anche se si ritiene che in alcune comunità più antiche la comunione dei beni sia stata pienamente praticata²⁹. Avere i beni in comune non vuol dire mettere in pratica un "comunismo" totale e obbligatorio dei beni come quello praticato a Qumran; in Atti la comunione dei beni significa mettere a disposizione volontariamente i propri averi al fine di soddisfare i bisogni dei componenti più poveri della comunità, come avremo modo di approfondire in seguito nella discussione di At 4,32.

- v. 45. Il recupero dei mezzi per sostenere i bisognosi avveniva tramite la vendita di alcune proprietà, terreni (κτῆματα) e di altri beni personali (ὑπάρξεις) e la distribuzione del ricavato della vendita (αὐτά) ai componenti più poveri³⁰. Nel versetto in esame i verbi sono tutti all'imperfetto e ciò indica che le azioni di vendere e distribuire erano abitudinarie e continuative nel tempo. È molto probabile che Luca qui intenda una vendita volontaria di alcuni beni, come verrà poi specificato nell'episodio di Anania, in cui viene confermato che anche il ricavato della vendita di un campo rimane a disposizione, fino alla donazione, di colui che ne era il proprietario (cf. At 5,4). I beneficiari della distribuzione erano i più poveri e il criterio seguito era quello di soddisfare le necessità dei più bisognosi che ovviamente non potevano contraccambiare (cf. Lc 14,12-14).

La comunione dei beni assume qui un preciso significato antropologico in quanto presuppone l'assoluta eguaglianza funzionale tra i

²⁸ Nel manuale di Disciplina di Qumran è infatti riportato che il candidato alla piena ammissione alla comunità doveva consegnare le sue proprietà nelle mani di un ispettore (cf. 1QS IV, 18-21a); cf. A.R.C. LEANEY, *The Rule of Qumran and Its Meaning: Introduction, Translation and Commentary*, SCM Press, London 1966, 190; BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. I, cit., 168.

²⁹ Cf. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. I, cit., 168.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 169.

membri della comunità. Coloro che erano poveri potevano accedere a parte delle risorse economiche possedute dai membri più facoltosi che mettevano a disposizione il ricavato della vendita parziale dei propri beni così da colmare i bisogni presenti nella comunità.

- v. 46. I membri della comunità si riunivano ogni giorno (καθ' ἡμέραν) nel tempio, luogo privilegiato per l'incontro con Dio e idoneo per le preghiere; era questa una prassi che era in continuità con la tradizione di Israele. Le preghiere erano recitate preferibilmente nello spazio sacro del tempio, mentre lo spezzare il pane, divenuto tipicamente un'attività cultuale specifica dei cristiani, era realizzato durante i pasti nelle case (κατ'οἶκον)³¹, prima pietra della costituzione della comunità cristiana domestica.

Dopo la frazione del pane, si consumava il pasto in un'atmosfera di gioia e di letizia. Luca usa questi termini quando è evidente la presenza di Dio nella comunità. L'emozione dell'esperienza gioiosa è molto frequente nel Vangelo lucano dell'infanzia: a Zaccaria l'angelo dice che ci sarà molta gioia (χαρά) ed esultanza (ἀγαλλίασις) e molti si rallegheranno (χαρήσονται) per la nascita di Giovanni (cf. Lc 1,14); il bambino esulta (ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει) nel grembo di Elisabetta nell'incontro con Maria (cf. Lc 1,44) e infine Maria loda il Signore dicendo: «il mio spirito esulta (ἠγαλλίασεν) in Dio mio salvatore» (Lc 1,47). Il tema della gioia è presente anche in seguito al Vangelo dell'infanzia, ad esempio, dopo l'ascensione del Signore gli apostoli tornano a Gerusalemme con grande gioia (μετὰ χαρᾶς μεγάλης) (cf. Lc 24,52).

I componenti della comunità lucana sperimentavano la gioia nello spezzare il pane durante i loro pasti, letizia che derivava dalla fede nella presenza del Signore risorto in mezzo a loro. Oltre alla gioia è citata la semplicità dei cuori (ἀφελότητι καρδίας) dei partecipanti che indica l'atmosfera serena generata dalla concordia e dall'assenza di contrasti nella comunità³².

³¹ Cf. BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 1-14)*, cit., 100.

³² Cf. *Ibid.*, 103-104.

- v. 47. I credenti, oltre a spezzare il pane in modo fraterno, pregavano (αἰνοῦντες) il Signore in modo continuativo, seguendo quanto richiesto da Gesù in varie occasioni (cf. Lc 18,1; 21,36). La preghiera, poi, assumeva la caratteristica di essere comunitaria; essa scaturiva da un gruppo fondato sulla fraternità e questa comunità così iconica godeva del favore di tutto il popolo (cf. At 2,47).

La Chiesa primitiva continua a crescere perché è il Signore stesso che aggiunge nuovi componenti (cf. At 2,47), cioè coloro che accettando la Parola erano poi battezzati e quindi salvati. Il termine ἐπὶ τὸ αὐτό è di difficile traduzione; la maggior parte degli autori ritiene che sia virtualmente equivalente allo stare insieme, cioè in comunità; per alcuni potrebbe anche avere il significato "nella chiesa" (ἐν ἐκκλησίᾳ)³³, denominazione della comunità non ancora utilizzata da Luca e che verrà esplicitata in seguito.

L'espansione continua della comunità non è opera del singolo discepolo o della comunità ma proviene direttamente dalla potenza di Dio mentre la comunità cristiana si posiziona, tramite la sua azione missionaria e la sua vita comunitaria, come strumento importante per aiutare gli uomini a diventare credenti.

1.7. *Commento*

Nel sommario vengono presentate «le esperienze costitutive della vita ecclesiale»³⁴ che si esprimono nella quotidianità della comunità cristiana, formata da coloro che hanno accettato la Parola e sono stati inclusi attraverso il battesimo. Anzitutto, i fedeli erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli. Il testo non dice il contenuto dell'insegnamento che, a questo punto della narrazione, potrebbe avere un contenuto simile al discorso di Pietro dopo la Pentecoste, unico esempio di riassunto della fede che abbiamo sino a ora in Atti. È importante sottolineare che il credente è posto nella situazione migliore

³³ Cf. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. I, cit., 172.

³⁴ BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 1-14)*, cit., 98.

per approfondire la propria fede in modo continuativo e dinamico attraverso gli stretti legami instaurati con gli apostoli, depositari della Parola ricevuta prima della Pasqua e degli insegnamenti che Gesù ha loro impartito per quaranta giorni fino all'Ascensione (cf. At 1,3). Essi rappresentano la cerniera tra Gesù e la Chiesa e quindi i fedeli tramite loro instaurano e mantengono la comunione con Gesù, fonte degli insegnamenti.

I credenti, poi, sono chiamati a essere perseveranti nella comunione (τῇ κοινωνίᾳ); questo termine richiama un tipo di amicizia che nella filosofia greca si estendeva oltre il legame tra due individui fino ad abbracciare gruppi di persone o anche più città, con la limitazione che tali rapporti di amicizia erano confinati all'interno della propria classe sociale di appartenenza³⁵. L'ideale ellenistico è adattato da Luca alla nuova realtà della comunità cristiana. Anzitutto, l'evangelista mette in luce l'unità della comunità, in quanto stavano insieme (cf. At 2,44) ed erano uniti nelle preghiere nel tempio (cf. At 2,46), poi sottolinea la comunanza dei loro beni. Entrambi questi aspetti potevano essere fatti propri dall'ideale di amicizia greca in cui però l'aiuto all'altro era generalmente condizionato dalla reciprocità e dall'appartenenza alla stessa classe sociale³⁶. Nella comunità lucana i beni erano volontariamente e gratuitamente messi a disposizione di coloro che ne avevano bisogno e non c'era alcun ostacolo per l'accesso ai benefici derivante dall'appartenenza a diversi ceti sociali. Un'accurata analisi del contesto storico della Chiesa di Gerusalemme descritta in At 2,42-47 suggerisce che la comunità può essere descritta come "*fictive kinship*", cioè come una famiglia allargata non fondata su legami di sangue o matrimoniali bensì su quelli derivanti dalla fede comune in Gesù³⁷. Poiché la consistenza economica di parecchi membri era molto limitata, la loro sopravvivenza in periodi di carestia o di eventi negativi e imprevisti si basava sulla

³⁵ Cf. A.C. MITCHELL, *The Social Function of Friendship in Acts 2:44-47 and 4:32-37*, in *Journal of Biblical Literature* 111 (2/1992) 264.

³⁶ Cf. *Ibid.*, 265.

³⁷ Cf. R.H. FINGER, *Of Widows and Meals: Communal Meals in the Book of Acts*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 2007, 132-136.

condivisione e sull'assistenza che una comunità allargata poteva solidariamente provvedere. In una circostanza simile, legami così estesi e solidi presuppongono una condivisione di fiducia reciproca, lealtà e un destino comune³⁸, in altre parole richiedono una fede profonda in Gesù e di mettere in pratica i suoi insegnamenti sull'eguaglianza, sull'amore per i fratelli e sulla costruzione del Regno di Dio. I credenti della Chiesa di Gerusalemme, quindi, condividono i loro beni perché essi si sentono parte di una famiglia i cui membri hanno sì diversa origine³⁹, però sono cementati da un credo comune e illuminati dallo Spirito.

Per mantenere la coesione, la comunità si sostiene spiritualmente con le preghiere e la pratica eucaristica che traducono nella quotidianità la presenza del Signore, il quale non manca di rinforzare e di ampliare continuamente la comunità stessa. In questo primo sommario vengono quindi definite alcune costanti tipiche della comunità cristiana che vedremo essere ulteriormente completate nel sommario seguente.

2. Il secondo sommario narrativo: una comunità unita e solidale (At 4,32-35)

Nel secondo sommario (cf. At 4,32-35) vengono ripresi e approfonditi alcuni temi, già trattati nel primo, come l'unità della comunità e la comunione dei beni. La focalizzazione è indubbiamente sulla problematica relativa alla proprietà comune dei beni riportata nel v. 32 e nei vv. 34-35, fra i quali viene inserito il v. 33 che esprime la testimonianza di Gesù risorto da parte degli apostoli⁴⁰. Rispetto al primo (cf. At 2,42-47) nel secondo sommario sono completamente assenti i riferimenti allo spezzare del pane nei pasti in comune e alle preghiere.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 132.

³⁹ Cf. HUME, *The Early Christian Community*, cit., 112.

⁴⁰ Cf. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, cit., 312.

2.1. Il contesto e la delimitazione del sommario

Il secondo sommario è incluso in un testo narrativo che inizia in At 4,24 e termina in At 5,16 e che descrive lo sviluppo della comunità cristiana di Gerusalemme.

Possiamo suddividere questa sezione in cinque parti⁴¹:

- Una prima scena (cf. At 4,24-31) presenta la comunità in preghiera (cf. At 4,24) che chiede la forza di propagare la Parola in franchezza (cf. At 4,29) e che si verifichino i segni, le guarigioni e i prodigi nel nome di Gesù. Dio risponde positivamente a queste richieste con una potente manifestazione, facendo tremare il luogo in cui erano riuniti e riempiendoli nuovamente di Spirito Santo. Essi rinfrancati tornano a proclamare la Parola con franchezza (*parresia*) (cf. At 2,31);
- A questa prima scena segue il sommario in esame (cf. At 4,32-35) in cui viene sottolineata l'unità dei credenti e la comunione dei beni;
- Successivamente viene riportata la donazione di Barnaba come applicazione positiva della prassi di devolvere i beni personali alla comunità (cf. At 4,36-37);
- Poi è riportato l'episodio di Anania e Saffira, in cui viene narrato l'imbroglio della coppia circa l'ammontare della donazione elargita alla comunità (cf. At 5,1-10);
- La sezione termina con un altro sommario (cf. At 5,11-16) in cui viene presentata l'autorità degli apostoli sostenuta dal loro potere taumaturgico (cf. At 5,12.16), il continuo aumento numerico della comunità (cf. At 5,14) e il crescente rispetto da parte di persone esterne alla comunità con cui erano considerati gli apostoli per il loro potere di liberare dagli spiriti impuri che infestavano molti malati (cf. At 5,16).

Per quanto riguarda la delimitazione del sommario, alcuni commentatori lo fanno iniziare al v. 31c (e proclamavano – ἐλάλουν – la parola di Dio con franchezza) sulla base del passaggio dei verbi dall'aoristo del v. 31ab all'imperfetto di 31c. Tuttavia, la maggior parte degli studiosi

⁴¹ Cf. HUME, *The Early Christian Community*, cit., 119-120.

ritiene che il sommario debba iniziare col v. 32, in quanto il v. 31 appartiene più propriamente alla parte finale della preghiera nella persecuzione e al nuovo invio dello Spirito Santo⁴². La delimitazione superiore è fissata nel v. 35. Infatti, l'episodio successivo di Barnaba presenta un'impostazione diversa, più particolareggiata sul nuovo personaggio mentre nel sommario la descrizione dei personaggi è riportata solo in termini generali ed è incentrata sul gruppo anziché sui singoli.

2.2. Struttura

Il sommario risulta composto da quattro parti⁴³:

- v. 32a: i credenti erano un solo cuore e un'anima sola;
- v. 32b: avevano tutto in comune;
- v. 33: gli apostoli testimoniavano con forza la risurrezione di Gesù. Il versetto sottolinea il ruolo di garanzia della fede assunto dagli apostoli in seno al gruppo;
- v. 34-35: tutti i beni erano in comune. Chi possedeva dei beni li vendeva e il ricavato era distribuito ai più bisognosi. In questi versetti vengono sviluppate le modalità necessarie per realizzare la condivisione del v. 32.

2.3. Critica testuale

- v. 32, dopo μία alcuni manoscritti (D E), aggiungono: καὶ οὐκ ἦν διακρίσις ἐν αὐτοῖς οὐδεμία (e non c'era alcuna divisione tra loro). È probabile che questa aggiunta sia un'espansione esplicativa del testo originale più corto⁴⁴.

- v. 33, in alcuni codici accanto a Ἰησοῦ viene riportato Χριστοῦ⁴⁵.

⁴² Cf. *Ibid.*, 121.

⁴³ Cf. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli*, vol. I, cit., 183.

⁴⁴ Cf. B.M. METZGER, *A Textual Commentary*, cit., 283.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*

2.4. Un cuore solo e un'anima sola (At 4,32a)

^{32a}Τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία

^{32a}La moltitudine di coloro che erano diventati credenti aveva un cuore solo e un'anima sola

Il termine πλήθους tradotto con moltitudine conferisce l'immagine di una comunità in crescita formata da coloro che hanno aderito alla nuova fede (πιστεύσαντες). Essi erano «un cuore e un'anima sola»; questa espressione descrive in modo efficace l'unità dei fedeli e l'armonia che regna nella comunità. Un'espressione simile «darò loro un cuore e una via» è riportata in Ger 32,39, mentre «amicitiae vis sit in eo, ut unus quasi animus fiat ex pluribus» è usata da Cicerone nel trattato *De Amicitia* per esprimere l'unità creata dall'amicizia⁴⁶. Infine, l'espressione allude a ὁμοθυμαδόν⁴⁷ (unanimemente) citato in At 2,46 per descrivere lo stesso concetto di unità esistente tra i fedeli. In particolare, Jacques Dupont sottolinea l'unanimità dei discepoli nelle preghiere (cf. At 2,4) e nella frequentazione del tempio (cf. At 5,12), cioè quando la comunità si presenta davanti a Dio⁴⁸.

2.5. La comunità dei beni (At 4,32b)

^{32b}καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς πάντα κοινά.

^{32b}Nessuno considerava di sua proprietà quello che gli apparteneva, ma tra loro tutto era comune.

Nel v. 32b viene sostanzialmente ripetuto quanto già esposto in At 2,44-45 e cioè che i beni materiali (τὰ ὑπάρχοντα), consistenti in case e terreni erano disponibili per soddisfare i bisogni comuni. I proprietari

⁴⁶ Cf. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. I, cit., 253.

⁴⁷ L'avverbio ὁμοθυμαδόν citato 10 volte in Atti e nel resto del NT solo in Rm 15,6 «indica più che la simpatia reciproca, il concorde interesse oggettivo per una particolare azione» BARBI, *Koinonia*, cit., 97.

⁴⁸ Cf. DUPONT, *Nuovi studi*, cit., 285-286.

vendevano i loro beni e portavano la somma ricavata ai piedi degli apostoli. Quest'ultima espressione indica lo status di "distributori" riconosciuto agli apostoli sulla base della credibilità acquisita con i segni e i prodigi che manifestavano (cf. At 5,12). La comunione e la condivisione dei beni è la realizzazione concreta della profonda unità e comunione delle anime e dei cuori fra i credenti (cf. At 4,32b) sopra citata. Ciò comporta l'assoluta eguaglianza dei membri comunitari anche se appartenenti a differenti livelli sociali o di diversa provenienza; è l'amore reciproco la base su cui è costruita la comunità, secondo l'insegnamento di Gesù (cf. Lc 10,27).

2.6. La testimonianza degli apostoli (At 4,33)

³³καὶ δυνάμει μεγάλη ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς.

³³Con grande forza gli apostoli davano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti godevano di grande favore.

Il v. 33 mette in risalto il compito principale degli apostoli, quello di testimoniare la risurrezione di Gesù, così come Pietro aveva fatto nel suo discorso dopo la Pentecoste (cf. At 2,32). La testimonianza è presentata con grande forza (δυνάμει μεγάλῃ); questa forza era stata loro promessa da Gesù con l'invio dello Spirito Santo (cf. At 1,8) e si era già manifestata nei miracoli (cf. At 2,22; 3,12; 4,7); per questo all'esterno della comunità gli apostoli godevano di grande stima (χάρις τε μεγάλη).

Il v. 33 occupa una posizione strategica facendo da ponte fra la prima parte del sommario che descrive la comunione dei beni e la seconda parte che descrive le modalità di accesso della carità (vendita dei beni) e la loro distribuzione ai bisognosi presenti nella comunità. Esso è molto importante ecclesiologicamente in quanto delinea il ruolo che gli apostoli assumono nella Chiesa primitiva, e cioè quello di testimoniare con fermezza la risurrezione di Gesù. Al compito di testimonianza si aggiunge la responsabilità di gestire in modo equo e trasparente la nascente comunità anche a livello materiale soprattutto nel sostenere i poveri attraverso la compartecipazione dei più ricchi. Testimonianza e

condivisione sono i pilastri su cui si svilupperà la struttura della Chiesa nei secoli, fino ai nostri giorni.

2.7. Nessuno era bisognoso (At 34-35)

³⁴οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς· ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων ³⁵καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων· διεδίδετο δὲ ἐκάστῳ καθότι ἂν τις χρεΐαν εἶχεν.

³⁴Nessuno, infatti, tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case le vendevano, portando il ricavato di ciò che era stato venduto ³⁵e lo deponevano ai piedi degli apostoli; poi veniva distribuito a ciascuno secondo i suoi bisogni.

La vendita citata al v. 34 sembra essere in tensione con quanto affermato al v. 32b dove si dice che i beni fossero in comunione. Se erano in comune come potevano essere venduti da ciascun membro? In realtà, i beni pur appartenendo formalmente ai singoli erano considerati disponibili e strumentali per alleviare i bisogni di coloro che, per vari motivi, non erano autonomi economicamente. Chi possedeva dei beni era quindi pronto a venderli per aiutare i fratelli bisognosi. Viene poi specificato che la distribuzione del ricavato della vendita avveniva a seconda dei bisogni di ciascuno e sotto la responsabilità degli apostoli, i quali assumono sempre di più il ruolo di gestori della comunità non solo in senso spirituale. Sembra che qui sia inteso che la totalità del ricavato doveva essere ceduto alla comunità, ma in realtà questa non era una pratica universale (cf. At 5,4)⁴⁹.

Il processo di vendita e redistribuzione dei beni materiali era talmente efficace che all'interno della comunità non esistevano più i bisognosi. È l'obiettivo che si propone Dt 15,4^{LXX} che recita: ὅτι οὐκ ἔσται ἐν σοὶ ἐνδεής («non ci sarà bisognoso fra di voi»). Il termine ἐνδεής è peraltro un *hapax legomenon* nel NT all'infuori dell'opera lucana, mentre significativamente è presente nella LXX del Deuteronomio che sappiamo essere stata un'opera a cui ha attinto l'autore dell'opera a Teofilo. Nella

⁴⁹ Cf. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, cit., 314.

versione della LXX i verbi sono al futuro: «non ci sarà presso di te alcun indigente perché il Signore tuo Dio ti benedirà», in questo modo viene sottolineato che l'invito è anche una promessa che assume una prospettiva escatologica⁵⁰. La disposizione deuteronomica fa chiaramente riferimento alle istruzioni relative al giubileo ebraico che richiedevano la remissione dei debiti ai poveri (cf. Dt 15,8-9^{LXX}). L'esortazione deuteronomica non è una prescrizione legale ma un invito rivolto alle persone abbienti che ha l'obiettivo di creare le condizioni per mettere in pratica la legge della remissione prevista dal Deuteronomio: la generosità dei ricchi eliminerà l'indigenza⁵¹. Questo invito, tra l'altro, fa parte del programma di Gesù illustrato a Nazaret (cf. Lc 4,18); Luca sembra suggerire che gli obiettivi deuteronomistici e del giubileo vengono realizzati nella comunità cristiana, che assume quindi una sfumatura messianica.

2.8. Conclusione

Il secondo sommario completa quanto già visto per il primo riguardo al tema della gestione comunitaria dei beni materiali. Anzitutto, la fede comune dei primi cristiani costituisce il fondamento della loro unità (cf. At 2,44) tanto da essere definiti avere «un cuore e un'anima sola» (At 4,32). Tale unità è continuamente cementata dall'assiduità all'insegnamento degli apostoli, alla frazione del pane e alle preghiere. La comunione spirituale deve essere però "incarnata", cioè, deve comprendere anche la gestione dei beni materiali, in particolare per coinvolgere il povero con equità e giustizia. In altre parole, l'obiettivo della condivisione è di integrare il povero nella comunità non solo colmando i suoi bisogni materiali ma anche ridandogli la dignità di membro a tutti gli effetti. Una tale comunità cristiana, cementata dall'amore per il prossimo, governata dalla giustizia non è altro che il programma di Gesù (cf. Lc 4, 18-19) che si sta realizzando nella storia.

⁵⁰ Cf. DUPONT, *Nuovi studi*, cit., 283-284.

⁵¹ Cf. G. PAPOLA, *Deuteronomio. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 5), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2011, 192-193.

3. Un esempio positivo di aiuto ai bisognosi (At 4,36-37)

Dopo il sommario viene riportata la scena di Barnaba che mette in pratica la consuetudine comunitaria in materia di possesso dei beni; egli vende una sua proprietà e pone il ricavato ai piedi degli apostoli, per essere distribuito. Barnaba è il primo personaggio descritto negli Atti che non appartiene alla stretta cerchia degli apostoli e viene qui presentato come anticipo del ruolo che avrà in seguito nella missione evangelizzatrice accanto a Paolo. Infatti, sino a ora in Atti sono stati descritti, oltre agli apostoli, solo alcuni personaggi minori che hanno avuto il ruolo di comparse funzionali alla narrazione: Barsabba (cf. At 1,23), lo storpio della Porta Bella (cf. At 3,2) e la folla dei battezzati (cf. At 2,41). Con Barnaba entra in scena un personaggio importante che avrà il compito di avviare, insieme a Paolo, la missione evangelizzatrice dei pagani.

3.1. Presentazione di Barnaba (At 4,36)

³⁶Ἰωσήφ δὲ ὁ ἐπικληθεὶς Βαρναβᾶς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον υἱὸς παρακλήσεως, Λευίτης, Κύπριος τῷ γένει

³⁶Così Giuseppe, soprannominato dagli apostoli Barnaba, che significa "figlio della consolazione", un levita originario di Cipro

La scena di Barnaba, in cui viene mostrato il personaggio in modalità *telling*, è chiaramente collegata al sommario precedente dalla particella *δέ*, indicando che quanto riportato deve essere considerato una prova circa la prassi, esistente nella prima comunità cristiana, di vendere i beni e donare il ricavato ai poveri. L'evangelista pone Giuseppe (che in ebraico significa Dio aggiunge), nome proprio del personaggio, all'inizio della frase per sottolineare sia l'importanza del gesto che sta per compiere sia proletticamente il ruolo che avrà nel prosieguo degli Atti. Il nome Giuseppe è abbastanza frequente nell'opera lucana: Giuseppe sposo di Maria (cf. Lc 1,27; 2,4.16; 4,22), Giuseppe di Arimatea (cf. Lc 23,50), Giuseppe Barsabba (cf. At 1,23) e alcuni personaggi presenti nella genealogia di Gesù (cf. Lc 3,24.30). Per evitare confusioni tra i personaggi

che portano lo stesso nome si rende necessario riportare il soprannome con cui viene chiamato dagli apostoli: Barnaba, che in ebraico significa "figlio della consolazione o dell'esortazione" (υἱὸς παρακλήσεως). Non è un caso che il soprannome venga dato direttamente dagli apostoli; ciò indica una certa vicinanza e familiarità di Barnaba con il gruppo guida della prima comunità. Infine, viene ulteriormente detto essere un levita, cioè appartenente alla casta sacerdotale e questo lo inserisce nella tradizione giudaica mentre l'origine cipriota lo indica presumibilmente come un esponente della diaspora.

3.2. *Barnaba fa una donazione (At 4,37)*

³⁷ὑπάρχοντος αὐτοῦ ἀγροῦ πωλήσας ἤνεγκεν τὸ χρήμα καὶ ἔθηκεν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων.

³⁷padrone di un campo, lo vendette e ne consegnò il ricavato deponendolo ai piedi degli apostoli.

Viene usato lo stesso vocabolario del sommario per descrivere la modalità di aiuto ai poveri, con la sola differenza dei tempi dei verbi che dall'imperfetto passano all'aoristo, vale a dire che l'ideale comunitario di riferimento per tutti e per sempre (imperfetto) è ora realizzato (aoristo, tempo storico). Viene descritta la vendita di un campo e il deposito del ricavato ai piedi degli apostoli da parte di Barnaba. Il gesto del levita cipriota conferma in modo positivo la possibilità di realizzare l'ideale della comunione dei beni all'interno della comunità cristiana in modo tale che nessuno sia più bisognoso tra i fedeli. Barnaba costituisce quindi il credente modello che si realizza pienamente nell'ideale comunitario descritto nel sommario.

4. L'esempio negativo: Anania e Saffira (At 5,1-11)

Subito dopo la scena esemplare di Barnaba, Luca inserisce un episodio di tenore opposto circa la gestione dei beni personali in rapporto alla comunità, la scena inquietante di Anania e Saffira che solleva molte domande e suscita altrettante perplessità. Anzitutto, colpisce la

brutalità della sorte di Anania e della moglie che consiste nella morte immediata, una sentenza perentoria senza che sia concessa alcuna possibilità di pentimento e di redenzione; ciò è sorprendente da parte di un narratore così incline, in molte altre circostanze, al perdono e alla misericordia. Secondariamente, l'episodio rompe la dimensione idilliaca e di concordia della comunità come era stata descritta nei primi due sommari e introduce un elemento dissonante nell'immagine della comunità. Infine, l'episodio sembra finalizzato a impressionare il lettore attraverso la narrazione di un destino tragico.

I Padri della Chiesa hanno tramandato molte letture dell'episodio di Anania e Saffira, letture che vanno da una interpretazione trinitaria, alla condanna della cupidigia e alla messa in luce del potere di Pietro. La complessità dell'episodio ha generato nell'esegesi moderna almeno cinque proposte di lettura circa la morte di Anania e Saffira⁵²:

- La morte della coppia rappresenta il giudizio di Dio sui malvagi. Questa lettura eziologica nasce dalla delusione dei primi cristiani che aspettavano invano durante la loro vita l'imminente arrivo della parusia, mentre rimaneva oscuro il destino di alcuni di loro che erano morti prima del ritorno di Gesù; senza la nuova presenza di Gesù la morte suonava come una condanna (cf. 1Ts 4,13-17)⁵³;
- La morte immediata della coppia è la punizione per aver infranto le regole comunitarie, come avveniva a Qumran, dove la cessione dei beni alla comunità era un requisito obbligatorio per entrare a far parte della setta e chi trasgrediva questa regola era espulso dalla comunità e considerato come morto⁵⁴;
- L'episodio allude alla punizione di Acan che aveva trattenuto per sé parte del bottino di guerra dopo la presa di Gerico, che invece era destinato a essere distrutto totalmente (*cherem*). La trasgressione di

⁵² Cf. MARGUERAT, *The First Christian Historian*, cit., 155-158.

⁵³ Cf. P.H. MENOUD, *La mort d'Ananias et de Saphira (Actes 5,1-11)*, in *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1950, 146-154.

⁵⁴ Cf. B.J. CAPPER, *The Interpretation of Acts 5:4*, in *Journal for the Study of the New Testament* 6 (19/1983) 126-127.

Acan era stata punita con la morte sua, di tutta la sua famiglia e degli animali e la distruzione di tutti i suoi averi (cf. Gs 7,16-26)⁵⁵;

- La tragica vicenda viene inserita dal narratore per giustificare l'attribuzione del potere di scomunica, cioè di esclusione dalla comunità, a Pietro (cf. Mt 18,15-17; 1Cor 5,13)⁵⁶;
- Dal punto di vista della storia della salvezza il peccato della coppia non è di natura morale ma teologica. Con la loro azione, infatti, Anania e Saffira bloccano l'azione dello Spirito finalizzata alla salvezza dei singoli e della comunità intera⁵⁷.

Nella presente ricerca viene seguita la pista ecclesiologica secondo la quale l'episodio di Anania e Saffira serve a dimostrare che Dio interviene per preservare la crescita e la coesione della comunità minacciata dal comportamento scorretto della coppia che gestisce con l'inganno il contributo economico volontario alla comunità.

4.1. Contesto e delimitazione della pericope (At 5,1-11)

La storia di Anania e Saffira si inserisce nella trama narrativa degli Atti dopo il secondo sommario che è incentrato sulla comunione dei beni (cf. At 4,32-35) e dopo l'esempio positivo di Barnaba (cf. At 4,36-37). L'irrompere dell'episodio di Anania e Saffira porta un certo scompiglio nella situazione idilliaca in cui viene presentata la comunità cristiana. Non tutto funziona in modo perfetto come descritto nei sommari; infatti, si verificano all'interno anche eventi che turbano l'atmosfera irenica precedentemente descritta. All'esempio incoraggiante ed edificante di Barnaba segue quello negativo e drammatico della coppia peccatrice.

Dopo l'episodio di Anania e Saffira viene riportato un altro sommario (cf. At 5,12-16) in cui, eliminata la coppia peccatrice perché non era

⁵⁵ Cf. B. PRETE, *Anania e Saffira (At 5,1-11). Componenti letterarie e dottrinali*, in *Rivista Biblica* 36 (4/1988) 480-481.

⁵⁶ Cf. C. PERROT, *Ananie et Saphire. Le jugement ecclésial et la justice divine*, in *L'Année canonique* 25 (1981) 109-124.

⁵⁷ Cf. MARGUERAT, *The First Christian Historian*, cit., 157.

trasparente nell'agire, la comunità unita e coerente continua a crescere in numero (cf. At 5,14) e in considerazione da parte del popolo (cf. At 5,13). Inoltre, la visibilità degli apostoli aumenta e il loro potere pure, grazie alla loro azione taumaturgica; la loro statura taumaturgica viene riconosciuta anche da coloro che sono al di fuori della comunità (cf. At 5,12.16).

L'episodio di Anania Saffira ha inizio in At 5,1 con un'espressione tipica di Luca per introdurre un nuovo racconto o una parabola: "un uomo di nome". Rispetto alla scena precedente anche i personaggi cambiano: da Barnaba si passa ad Anania e Saffira, mentre si consolida sempre di più la centralità e l'autorità di Pietro all'interno della comunità.

L'episodio termina in At 5,11 con la descrizione del timore che si espande in tutta la comunità dopo la drammatica morte della coppia e in At 5,12 inizia il terzo sommario (At 5,12-16).

4.2. Struttura

La struttura letteraria del racconto è costituita da un dittico, la prima parte focalizzata sull'uomo (At 5,1-6) e la seconda, che ripete lo stesso schema, sulla donna (At 7-10). Le parole usate nei due testi hanno significato simile, ma con una intensità in aumento del significato dei termini che ha l'obiettivo di incrementare la drammaticità della scena fino a creare un crescente timore in coloro che ascoltano⁵⁸.

4.3. Il dramma di Anania (At 5,1-6)

¹Ἀνὴρ δέ τις Ἀνανίας ὀνόματι σὺν Σαπφίρῃ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ ἐπώλησεν κτῆμα
²καὶ ἐνοσφίσατο ἀπὸ τῆς τιμῆς, συνειδυῖης καὶ τῆς γυναικός, καὶ ἐνέγκας μέρος
τι παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων ἔθηκεν. ³εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος· Ἀνανία, διὰ τί
ἐπλήρωσεν ὁ Σατανᾶς τὴν καρδίαν σου, ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ
νοσφίσασθαι ἀπὸ τῆς τιμῆς τοῦ χωρίου; ⁴οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενεν καὶ πραθὲν ἐν τῇ
σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχεν; τί ὅτι ἔθου ἐν τῇ καρδίᾳ σου τὸ πρᾶγμα τοῦτο; οὐκ ἐψεύσω
ἄνθρωποις ἀλλὰ τῷ θεῷ. ⁵ἀκούων δὲ ὁ Ἀνανίας τοὺς λόγους τούτους πεσὼν

⁵⁸ Cf. Id., *Gli Atti degli Apostoli*, vol. I, cit., 186.

ἐξέψυξεν· καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας. ⁶ἀναστάντες δὲ οἱ νεώτεροι συνέστειλαν αὐτὸν καὶ ἐξενέγκαντες ἔθαψαν.

¹Un uomo di nome Anania, con sua moglie Saffira, vendette un terreno ²e, tenuta per sé, d'accordo con la moglie, una parte del ricavato, consegnò l'altra parte deponendola ai piedi degli apostoli. ³Ma Pietro disse: «Anania, perché Satana ti ha riempito il cuore, cosicché hai mentito allo Spirito Santo e hai trattenuto una parte del ricavato del campo? ⁴Prima di venderlo, non era forse tua proprietà e l'importo della vendita non era forse a tua disposizione? Perché hai pensato in cuor tuo a quest'azione? Non hai mentito agli uomini, ma a Dio». ⁵All'udire queste parole, Anania cadde a terra e spirò. Un grande timore si diffuse in tutti quelli che ascoltavano. ⁶Si alzarono allora i giovani, lo avvolsero, lo portarono fuori e lo seppellirono.

- v. 1. Il termine δέ posto dopo "un uomo" può sia collegare questo episodio a quello precedente sia introdurre uno nuovo di segno opposto; nel nostro caso distingue il nuovo episodio dal precedente, perché nella nuova pericope viene offerto un significato nettamente opposto a quello edificante di Barnaba. I nomi Anania e Saffira sono di origine ebraica. Il primo significa: "Dio è misericordioso" e il secondo "la bella". L'etimologia dei nomi non anticipa al lettore l'allarme per la drammatica vicenda che sarà in seguito raccontata. Un altro Anania viene menzionato successivamente negli Atti nell'episodio della conversione di Paolo (cf. At 9,10); nulla viene aggiunto circa il profilo del protagonista dell'episodio in esame.

Anania e la moglie possiedono dei beni (κτῆμα, cf. At 2,45) in seguito identificati in un terreno (χωρίον, v. 3b; 8b) e mettendo in pratica la consuetudine vigente nella comunità, li vendono (ἐπώλησεν).

- v. 2. Una parte del ricavato viene da loro trattenuto, mentre il resto è consegnato agli apostoli per essere distribuito ai bisognosi (cf. At 4,34). Per trattenere una parte viene usato il verbo νοσφίζομαι⁵⁹ che nella forma

⁵⁹ Lo stesso verbo viene usato per descrivere la parte del bottino derivante dalla conquista di Gerico e trattenuta in modo fraudolento da Acan (Cf. Gs 7,1-26LXX). Νοσφίζομαι è un verbo raro che assume nella letteratura greca il significato di appropriarsi di beni altrui cf. D.R. McCABE, *How to Kill Things with Words: Ananias and Sapphira Under the Prophetic Speech-Act of Divine Judgement (Acts 4:32-5:11)* (LNTS 454), T&T Clark, London 2011,

media significa: mettere da parte per sé, sottrarre, rubare⁶⁰; quindi la condotta dei coniugi a questo punto diventa già sospetta per il lettore. La decisione di trattenere una quota del denaro è condivisa anche dalla moglie: il verbo σύνοιδα (sapere con) sottolinea la connivenza nella decisione da parte di Saffira, un coinvolgimento criminale e cosciente che anticipa la drammatica vicenda descritta nella seconda parte del dittico. I coniugi sono quindi entrambi coscienti della malvagità della loro azione in quanto essa viola la comunione stessa. Tutta la scena si sviluppa all'interno della comunità primitiva cristiana; anche narrativamente da At 4,23 fino ad At 5,11-12 sono descritte azioni che si compiono al di dentro dello spazio comunitario. E come avvenne con Giuda, la causa è la penetrazione di Satana nei cuori dei coniugi mentitori. Attraverso Anania e Safira, come con Giuda, l'avversario è penetrato all'interno della comunità e ne ha sconvolto l'armonia⁶¹.

- vv. 3-4. Pietro interviene come il portavoce della comunità, ruolo che gli è già stato attribuito nella prima parte di Atti quando l'apostolo è emerso anche come predicatore⁶². Egli pone ad Anania tre domande stringenti e in sequenza una dopo l'altra.

La prima domanda è in relazione all'influenza negativa che Satana esercita su di lui: «come mai Satana ti ha riempito il cuore e ti ha spinto a mentire allo Spirito Santo?».

248. Un approfondito studio del verbo in esame è stato condotto da Richeter Reimer che conclude dicendo che: «The concept of νοσφίζομαι is not used synonymously with κλέπτω (steal) or with ἀρπάζω (rob) [...] The actions of stealing and robbing are committed by outsiders who break in, usually with violence. "Keeping back" or "pilfering" is something different: it is done by insiders, secretly and without violence. The keeping back occurs only when the property does not belong or no longer belongs to oneself. [...] The action of keeping back is directed against the common property that exists also for my sake, or that belong to a community of which I am a member. The keeping back injures the community» I. RICHTER REIMER, *Women in the Acts of the Apostles: A Feminist Liberation Perspective*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1995, 8-9.

⁶⁰ Cf. MONTANARI, *Gl. Vocabolario della lingua greca*, cit., 1602.

⁶¹ Cf. McCABE, *How to Kill Things*, cit., 249.

⁶² Cf. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, cit., 237.

L'espressione "Satana ti ha riempito il cuore" (ἐπλήρωσεν ὁ Σατανᾶς τὴν καρδίαν) allude all'episodio del tradimento di Giuda, quando Satana entra in Giuda e lo induce a tradire Gesù consegnandolo al Sinedrio (cf. Lc 22,3-4); essa ricorda al lettore un'espressione analoga riportata in At 4,31 dove protagonista è lo Spirito Santo che riempie i fedeli in preghiera (ἐπλήσθησαν ὅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος).

Infatti, non si può non notare la vicinanza semantica dei due verbi πίμπλημι e πληρόω, impiegati per descrivere l'entrata di Satana nel cuore di Anania e quella dello Spirito Santo nei fedeli rispettivamente⁶³. Spirito e Satana non possono coesistere contemporaneamente nella stessa persona escludendosi l'un l'altro. Lo Spirito, infatti conduce a «proclamare la parola di Dio con coraggio» (At 4,31) mentre Satana porta a trattenere parte dei beni per suo uso personale sottraendoli alla comunione (cf. At 5,3). Satana riempiendo il cuore di Anania, ha usurpato il posto che spettava allo Spirito, cioè il cuore del credente. Alla pienezza della Pentecoste si oppone quella di segno contrario del diavolo. Mentre lo Spirito si rivela alla luce del sole (cf. At 2,2), Satana lavora nell'intimo dell'uomo e induce Anania a mentire sull'entità della donazione che invece deve essere trasparente e coerente con il principio della condivisione.

Nel v. 11 viene indicato che il cuore, cioè la volontà di Anania è ora guidato da Satana che lo porta a tradire la comunità mentendo sulla consistenza del ricavato della vendita. La colpa di Anania non è solo di tipo etico; essa acquista una sfumatura teologica in quanto mette a rischio di fallimento la comunità dei beni ed equivale a mentire allo Spirito Santo che è il garante dell'armonia comunitaria⁶⁴.

Un interessante confronto tra due tipologie di donazione, una vera e l'altra fittizia, viene riportato nell'episodio della vedova al tempio (cf. Lc 21,1-4): Gesù spiega la differenza fra l'offerta dei ricchi al tempio che donano solo una parte dei loro beni e quella piccola (due spiccioli,

⁶³ Cf. D. MARGUERAT, *La Mort d'Ananias et Saphira (Act 5,1-11) dans la stratégie narrative de Luc*, in *New Testament Studies* 39 (2/1993) 220.

⁶⁴ Cf. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli*, vol. I, cit., 196.

cf. Lc 21,2) della vedova, appartenente a una classe economicamente disagiata, che offre tutto quanto possiede. Se i ricchi estraggono l'offerta dal loro superfluo, la vedova dà molto di più perché con la donazione pressoché totale dei suoi beni ha messo a repentaglio la propria sopravvivenza.

L'importanza dell'offerta non va determinata sul valore materiale del bene ma sull'impatto che ha sul donatore e sulla rettitudine del cuore che la determina. I ricchi, come Anania, effettuano una donazione fittizia mentre la vedova ne attua una autentica. L'episodio della vedova richiama anche il tema del distacco dalle ricchezze (cf. Lc 12,33; 14,33; 18,22-33) e quello della povertà che predispone alla beatitudine (cf. Lc 6,20)⁶⁵.

La seconda domanda di Pietro è molto importante per capire fino in fondo le modalità di donazione dei beni alla comunità. Infatti, l'apostolo sottolinea che sia il campo prima della vendita sia la somma ricavata erano pienamente nella disponibilità di Anania e che quindi l'entità della donazione era di natura strettamente volontaria. Anche dopo aver venduto il campo ed essere entrato in possesso del denaro, Anania poteva benissimo stabilire in modo trasparente la quota da portare ai piedi degli apostoli (cf. At 4,35) e comunicare lealmente quanto aveva trattenuto per sé. La non obbligatorietà del contributo comunitario distingue in modo netto la prassi nella prima Chiesa descritta negli Atti da quella della comunità di Qumran, dove invece lo spossessamento dei beni era totale e obbligatorio per entrare a far parte a pieno titolo della setta⁶⁶. Pertanto, il peccato di Anania non riguarda il tenersi una quota di beni bensì il fatto che ha lasciato credere di aver donato tutto il ricavato della vendita del campo mentre in realtà questo non era vero. Pietro stigmatizza questo comportamento menzognero: cercare di apparire un buon membro della comunità anche quando non ci si è

⁶⁵ Cf. CRIMELLA, *Luca*, cit., 316.

⁶⁶ La cessione dei beni alla comunità essenica avveniva in due stadi. A livello di noviziato la cessione era provvisoria (1QS IV.18-21a) e diventava definitiva quando il candidato entrava a pieno titolo nella comunità (1QS VI.21-23), cf. CAPPER, *The Interpretation*, cit., 126-127.

comportati nel modo corretto e trasparente vuol dire non avere fiducia nella realtà comunitaria cui si appartiene.

La terza domanda di Pietro fa risaltare ulteriormente la gravità della menzogna di Anania: sebbene sia stato spinto da Satana nella sua decisione, la responsabilità di aver mentito non tanto alla comunità ma a Dio, come rimarca l'apostolo, ricade pienamente su di lui. Nella Scrittura, infatti, è riportata la grande influenza che può esercitare Satana sulle decisioni dell'uomo, ma questo non vuol dire che la libertà dell'individuo sia stata annullata; anzi, la libertà dell'uomo di scegliere e di essere quindi pienamente responsabile delle proprie scelte rimane inalterata (cf. Gen 4,6b-7). Il peccato di Anania non sta quindi nell'aver trattenuto parte del ricavato bensì nel non avere dichiarato apertamente che la donazione alla comunità era parziale, mentendo in questo modo direttamente a Dio, motore della comunità.

- v. 5. All'udire le parole di Pietro, Anania cade per terra morto; il participio ἀκούων indica la concomitanza dell'ascolto e della morte, espressa quest'ultima con il termine spirare (ἐκψύχω) usato solo da Luca in tutto il NT. Non viene spiegato come avviene la morte istantanea, forse per uno shock causato dalle parole di Pietro⁶⁷ e va inquadrata nel genere letterario del giudizio di Dio per il quale una volta giudicato colpevole, l'uomo non ha scampo⁶⁸.

Il comportamento di Pietro ricorda quello dei profeti che ottenevano la confessione dei rei attraverso stringenti domande accusatorie⁶⁹. Inoltre, in Lc-At viene ampiamente descritto che la missione salvatrice di Gesù ha portato alla divisione nel popolo giudaico fra coloro che lo hanno accettato e coloro che lo hanno rifiutato. Nello stesso modo avviene la separazione tra quelli che accettano di servire in modo onesto e trasparente la comunità, come Barnaba, e quelli che invece la ingannano come Anania.

⁶⁷ Cf. J.D.G. DUNN, *The Acts of the Apostles*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 2016, 64.

⁶⁸ Cf. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli*, vol. I, cit., 198.

⁶⁹ Cf. McCABE, *How to Kill Things*, cit., 253.

Pietro è poi autorizzato a parlare per conto di Dio e si comporta come gli antichi profeti che indagano ponendo domande stringenti a cui l'accusato non è in grado di controbattere; il risultato del confronto verbale è sempre negativo per l'imputato ed è quello che accade ad Anania⁷⁰.

La drammatica sorte toccata ad Anania induce un grande timore (φόβος μέγας) in coloro che ascoltavano; si tratta della paura che prende l'individuo di fronte al manifestarsi di un evento soprannaturale⁷¹. Il timore indotto nei credenti ha lo scopo di garantire la loro generosità e l'unità della comunione dei beni rispettando le regole di trasparenza che la sostengono⁷².

- v. 6. Il corpo di Anania viene subito avvolto (συνέστειλαν) e portato fuori (ἐξενέγκαντες) per essere seppellito da alcuni giovani (νεώτεροι) della comunità. Il comportamento menzognero di Anania lo qualifica come un corpo estraneo alla comunità, come un apostata che deve essere separato velocemente dal resto del popolo (cf. At 3,23). Tuttavia, la sepoltura di Anania è un atto caritatevole della comunità verso un suo membro anche se il comportamento di tale membro era diretto contro la comunione stessa⁷³. Con questo ultimo atto la minaccia della discordia e il pericolo di inquinamento della comunità dei beni è stato completamente rimosso.

4.4. La sventura di Saffira (At 5,7-10)

La seconda parte del dittico descrive quanto accade alla moglie di Anania. Le due scene hanno evidenti punti di contatto, ma anche vistose differenze che saranno messe in evidenza in seguito. L'episodio di Saffira sembra una duplicazione di quello del marito e nella sostanza lo è. La scelta della ripetizione è una tecnica narrativa frequentemente adottata

⁷⁰ Cf. *Ibid.*

⁷¹ Cf. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary*, vol. I, cit., 268.

⁷² Cf. McCABE, *How to Kill Things*, cit., 253.

⁷³ Cf. *Ibid.*, 254.

dal narratore per aumentare l'effetto drammatico e sottolineare ulteriormente l'insegnamento proposto al lettore⁷⁴.

⁷Ἐγένετο δὲ ὥς ὥρων τριῶν διάστημα καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ μὴ εἰδυῖα τὸ γεγονός εἰσῆλθεν. ⁸ἀπεκρίθη δὲ πρὸς αὐτὴν Πέτρος· Εἰπέ μοι, εἰ τοσούτου τὸ χωρίον ἀπέδοσθε; ἡ δὲ εἶπεν· Ναί, τοσούτου. ⁹ὁ δὲ Πέτρος πρὸς αὐτήν· Τί ὅτι συμφωνήθη ὑμῖν πειράσαι τὸ πνεῦμα κυρίου; ἰδοὺ οἱ πόδες τῶν θαψάντων τὸν ἄνδρα σου ἐπὶ τῇ θύρᾳ καὶ ἐξοίσουσίν σε. ¹⁰ἔπεσεν δὲ παραχρῆμα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἐξέψυξεν· εἰσελθόντες δὲ οἱ νεανίσκοι εὗρον αὐτὴν νεκράν, καὶ ἐξενέγκαντες ἔθαψαν πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς.

⁷Avvenne poi che, circa tre ore più tardi, entrò sua moglie, ignara dell'accaduto. ⁸Pietro le chiese: «Dimmi: è a questo prezzo che avete venduto il campo?». Ed ella rispose: «Sì, a questo prezzo». ⁹Allora Pietro le disse: «Perché vi siete accordati per mettere alla prova lo Spirito del Signore? Ecco qui alla porta quelli che hanno seppellito tuo marito: porteranno via anche te». ¹⁰Ella all'istante cadde ai piedi di Pietro e spirò. Quando i giovani entrarono, la trovarono morta, la portarono fuori e la seppellirono accanto a suo marito.

- v. 7. Dopo circa tre ore⁷⁵, arriva sulla scena Saffira ignara di quanto accaduto al marito. Il lettore, invece, conosce quanto è accaduto ad Anania ed è curioso⁷⁶ di sapere come si comporterà la donna riguardo alla donazione alla comunità, cioè se dirà la verità o se ricalcherà la menzogna del marito. A ben vedere, però, Luca ha già anticipato il coinvolgimento della donna nell'imbroglio; infatti il narratore aveva già detto che Saffira era d'accordo con il marito di trattenere parte della somma (cf. At 5,2)⁷⁷.

- vv. 8-9. Pietro interroga⁷⁸ Saffira circa il valore del campo venduto per sincerarsi se anche la donna abbia mentito sulla somma consegnata

⁷⁴ Cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1998, 237, n. 37.

⁷⁵ Il lasso di tempo di tre ore sembra una necessità letteraria piuttosto che un tempo legato al ritmo della preghiera ebraica. Cf. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, cit., 237.

⁷⁶ Cf. SONNET, *L'analisi narrativa*, cit., 65-66.

⁷⁷ Cf. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, cit., 238.

⁷⁸ Il codice di Beza aumenta l'aspetto inquisitorio nella domanda di Pietro aggiungendo: «io ti interrogo» a: «è per tanto che avete venduto il terreno?», cf. MARGUERAT, *Gli Atti degli*

alla comunità. Alla risposta positiva di Saffira circa il prezzo di vendita che Pietro, ma non il lettore conosce, viene certificata la menzogna della donna e quindi l'accusa di aver mentito e di aver tentato (πειράσαι) lo Spirito del Signore, cioè, di averlo messo alla prova. C'è qui un'eco dell'accusa al popolo ebraico che ha tentato il Signore dieci volte e che per questo gli è stato proibito di entrare nella terra promessa (cf. Nm 14,22). La coppia era dunque d'accordo: il verbo συμφωνέω indica la decisione comune di dire il falso e quindi di sfidare lo Spirito del Signore, pensando di apparire come leali contribuenti della comunità quando in realtà non lo sono.

- v. 10. Come per Anania, dopo le parole di Pietro arriva subitanea la morte di Saffira che perdette il respiro (ἐξέπνευξεν)⁷⁹ e cadde ai piedi di Pietro. La vita di Saffira si conclude ai piedi di Pietro dove solo una parte del denaro era stato posta per apparire anziché essere degno membro della comunità (cf. At 5,2); "ai piedi" richiama ancora una volta l'autorità dell'apostolo all'interno della comunità. Al ritorno dalla sepoltura di Anania, i giovani trovano il cadavere di Saffira e provvedono alla sua sepoltura accanto al marito; la sinfonia della coppia, scellerata nella vita, si ricompone anche nella morte.

4.5. Un grande timore nella Chiesa (At 5,11)

¹¹καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ' ὅλην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα.

¹¹Un grande timore si diffuse in tutta la Chiesa e in tutti quelli che venivano a sapere queste cose.

Dopo la morte di Saffira il narratore riporta ancora che la drammatica vicenda della coppia ha generato un diffuso timore, ma questa volta il timore va oltre coloro che ascoltavano e si estende in tutta la Chiesa. È la prima volta che viene nominata la Chiesa (ἐκκλησία) che qui indica

Apostoli, vol. I, cit., 199 n. 57.

⁷⁹ È lo stesso verbo usato per la morte di Anania. Luca lo usa per descrivere la morte di personaggi malvagi, come in At 12,23 per la morte di Erode.

la comunità di Gerusalemme, nata nella Pentecoste e radunata attorno agli apostoli⁸⁰. Il gruppo dei credenti non è più descritto come folla indistinta (πλῆθος, cf. At 4,32); esso è ora definito assemblea del popolo di Dio, cioè ἐκκλησία. Non è certo una coincidenza che la Chiesa sia narrativamente descritta dopo l'episodio di Anania e Saffira, come a dire che la comunità primitiva di Gerusalemme, nata perfetta e unita (un cuore e un'anima sola, cf. At 4,32) dalla Pentecoste può essere chiamata «Chiesa solo dopo che si è manifestato in essa il peccato»⁸¹. L'episodio di Anania e Saffira introduce una interessante pista ecclesiologica che nasce dal ruolo dei beni materiali in rapporto alla costituzione della comunità, pista che verrà ulteriormente sviluppata nel quinto capitolo della presente ricerca.

4.6. Commento

Molti sono gli spunti teologici che emergono dall'episodio di Anania e Saffira; ci soffermiamo solamente su alcuni che sono in sintonia con il tema della ricchezza e il suo ruolo nella salvezza individuale e comunitaria. Anzitutto, per impostare un'interpretazione corretta dell'episodio occorre stabilire il genere letterario del testo: si tratta di un racconto di giudizio di Dio⁸². Questo genere è caratterizzato dalla sequenza tipica: enunciazione di una mancanza commessa da un trasgressore cui segue una punizione esemplare attribuita a Dio⁸³. Nella letteratura greco-romana ci sono pochi esempi di condanne a morte per offesa recata agli dèi; generalmente le punizioni sono temporanee e comunque nei pochi casi in cui viene comminata la condanna a morte, questa non

⁸⁰ Cf. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, cit., 240.

⁸¹ MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli*, vol. I, cit., 200.

⁸² G. Theissen lo descrive come «rule miracles of punishment» e lo definisce: «Rule miracles seek to reinforce sacred prescriptions. They may be classified according as they justify rules, reward behaviour in accordance with the rules or punish behaviour contrary to the rules», G. THEISSEN, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Fortress Press, Philadelphia 1983, 106.

⁸³ Cf. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli*, vol. I, cit., 187.

avviene immediatamente⁸⁴. Al contrario, nella Scrittura ci sono esempi di giudizio di Dio cui segue la pena di morte, di solito istantanea, del/i peccatore/i: la distruzione di Sodoma e Gomorra (cf. Gen 19,23-25); la morte di Nadab e Abiu figli di Aronne (cf. Lv 10,1-2); la morte del figlio di Geroboamo (cf. 1Re 14); il suicidio di Giuda Iscariota (cf. At 1,18) e la fine di Erode Agrippa (cf. At 12,20-23). La sequenza narrativa di tali episodi mette in evidenza dapprima le regole in vigore e successivamente il non rispetto di tali regole che porta alla condanna; questi episodi hanno obiettivi parenetici e formativi.

Nel caso di Anania e Saffira, due potrebbero essere le regole da loro infrante; la prima riguarderebbe la vendita dei beni e la donazione del ricavato a favore dei poveri, secondo la prassi seguita da coloro che fanno parte della comunità (cf. At 4,32b.34)⁸⁵. La coppia trattenendo una parte della somma ricavata dalla vendita avrebbe violato una regola comunitaria di spossessamento totale; tuttavia, tale regola non risulta essere stata tassativamente vigente nella prima comunità cristiana, mentre lo era nella setta degli esseni. Infatti, la vendita e la successiva donazione del ricavato non erano obbligatori, come del resto sottolinea Pietro: «prima di venderlo non era forse tua proprietà e l'importo della vendita non era forse a tua disposizione?» (At 5,4ab). Quindi, seguendo il testo si deduce che il motivo economico non può essere citato come la causa della punizione in quanto Anania e la moglie potevano trattene lecitamente una parte della somma, donando in modo trasparente il resto alla comunità, senza incorrere in alcuna colpa.

La seconda regola infranta riguarda la menzogna circa la donazione: essi volevano da una parte essere riconosciuti come fedeli appartenenti alla comunità, lasciando intendere che il loro contributo alla comunità era la somma totale, mentre in realtà e per interesse personale ne avevano trattenuto di nascosto una parte. La menzogna è molto grave perché diretta contro l'armonia e l'equilibrio della comunità («un cuore

⁸⁴ Cf. H. HAVELAAR, *Hellenistic Parallels to Acts 5:1-11 and the Problem of Conflicting Interpretations*, in *Journal for the Study of the New Testament* 20 (67/1998) 73.

⁸⁵ Cf. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli*, vol. I, cit., 186.

solo e un'anima sola») garantiti dallo Spirito; quindi, la falsità è diretta contro lo Spirito, come fa rilevare Pietro: «non hai mentito a me ma allo Spirito» (At 5,4c).

Pietro in virtù dei carismi donati dallo Spirito è in grado profeticamente di scrutare il cuore della coppia e di portare alla luce la menzogna circa la donazione dei beni alla comunità.

L'aspetto didattico dell'episodio di Anania e Saffira emerge dalla conclusione: «un grande timore si diffonde in tutta la Chiesa» (At 5,11).

La Chiesa citata in Atti solo dopo il peccato di Anania e Saffira induce Daniel Marguerat a paragonare la transizione dalla comunità ideale descritta nei due sommari a quella reale in cui si è insinuato il peccato, all'episodio del peccato originale che trasforma l'armonia del paradiso terrestre nella drammatica nuova realtà umana caratterizzata dall'ambiguità e dal peccato (cf. Gen 3)⁸⁶. L'autore svizzero elenca alcune corrispondenze tra i due racconti: la complicità di una coppia, la presenza di Satana (evocato da Pietro negli At e sotto forma di serpente nella Genesi), la menzogna a Dio (il peccato di Adamo ed Eva sarebbe secondo Daniel Marguerat una menzogna a Dio) e l'espulsione dopo la certificazione del peccato sia dal paradiso terrestre sia dalla comunità primitiva⁸⁷. Inoltre, egli trova un ulteriore supporto alla sua tesi nel testo apocrifo greco degli *Atti di Andrea*, in cui la caduta di Adamo ed Eva è riletta ponendo alla radice del peccato primordiale la complicità (cf. verbo συμφωνέω in At 5,2.9) tra l'uomo e la donna, proprio come quella tra Anania e Saffira. L'autore conclude che il peccato di Anania e Saffira contro lo Spirito Santo costituisce "il peccato originale" nella Chiesa nascente, causato dalla fragilità di alcuni membri che vengono espulsi dal giudizio di Dio al fine di salvaguardare l'unità.

Questa interpretazione è molto attraente anche se contestata da altri studiosi; in particolare Robert O'Toole la trova non priva di problematiche

⁸⁶ Cf. Id., *La Mort d'Ananias et Saphira* (Ac 5,1-11), cit., 223-225.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 223.

e imprecisioni⁸⁸ e propone altri episodi paralleli rispetto ad Anania e Saffira, tratti principalmente dall'opera lucana⁸⁹.

Al di là del riferimento a Gen 3, l'intuizione di Daniel Marguerat non è priva di interesse; sta di fatto che la comunità ideale in cui ogni componente contribuiva in maniera trasparente alla crescita spirituale e ad alleviare i bisogni dei più poveri (come Barnaba) viene incrinata dal comportamento truffaldino di alcuni (Anania e Saffira), indicando che il modello comunitario presentato nei sommari è un punto di arrivo rispetto alla realtà resa imperfetta dalla trasgressione. Il peccato della coppia ha aperto una crepa nel modello ideale di Chiesa, «mostrando che il peccato originale nella Chiesa è un delitto di comunione»⁹⁰, a sua volta determinato dal rapporto scorretto instaurato con i beni materiali. Ecco allora che il tema del buon uso della ricchezza torna a far capolino in At 4,32-5,11, non più solo legato alla salvezza del singolo come abbiamo ampiamente discusso nei capitoli precedenti, ma al rapporto del credente con la comunità. A livello comunitario, infatti, il buon uso della ricchezza si traduce nel contribuire con i propri mezzi alla costituzione e al mantenimento della comunità credente eliminando i bisogni primari dei poveri che ne fanno parte (vedi Barnaba). In che cosa consiste la menzogna se non è legata al trattenere per sé parte del ricavato della vendita di alcun bene? La menzogna consiste nell'apparire integri nel rapporto con la comunità, mentre in realtà ciò non avviene. Le

⁸⁸ Le incongruenze rilevate sono: non c'è menzione dello Spirito Santo in Gen 3; solo alcune scuole rabbiniche identificano il serpente con Satana; non c'è nel racconto genesiaco la presenza di un personaggio centrale come Pietro che interviene nella vicenda; non ci sono prove che Luca abbia sposato la tesi che il peccato originale sia stato quello della menzogna; Anania e Saffira sono una coppia che a differenza dei progenitori non rappresentano l'umanità; Adamo ed Eva non muiono alla fine dell'episodio e infine gli Atti greci di Andrea sono un documento inappropriato per sostenere la tesi perché risalente al II/III secolo d.C. e sono scritti in un periodo influenzato dal platonismo. Cf. R.F. O'TOOLE, «*You Did Not Lie to Us (Human Beings) but to God*» (Acts 5:4c), in *Biblica* 76 (2/1995) 201-202.

⁸⁹ Fra tutti riporta i seguenti episodi: Simon Mago (cf. At 8,9-24); la morte di Erode Agrippa (cf. At 13,4-122); Giuda Iscariota (cf. Lc 22,3-6.21-22.47-48; At 1,16-26). Cf. O'TOOLE, «*You Did Not Lie to Us (Human Beings) but to God*», cit., 182-209.

⁹⁰ MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli*, vol. I, cit., 189.

conseguenze di questo comportamento sono gravi. Infatti:

«a una frode nei riguardi di Dio, autoescludendosi dall'unanimità ecclesiale, la coppia fatale ferisce l'ideale comunitario e commette un crimine contro lo Spirito. Ciò che uccide la vita comunitaria non è quindi il fatto di conservare per sé, ma il fatto di fuorviare la comunione dei credenti sottraendosi all'esigenza di essere vero»⁹¹.

L'imbrogliare sulla donazione porta inevitabilmente a turbare l'equilibrio e l'unità comunitaria che sono presieduti dallo Spirito Santo e di conseguenza tale trasgressione porta necessariamente alla drastica espulsione dalla comunità e alla perdita della vita, cioè della salvezza, come avviene nel caso di Anania e Saffira.

5. Conclusione

Dallo studio della vasta sezione di At 2,42-5,16 emergono molti elementi che abbiamo delineato nell'esegesi e nei commenti sopra riportati. Anzitutto, il tema del possesso e dell'uso dei beni è inserito nella definizione di *κοινωνία* (cf. At 2,42). Questo termine, che significa comunione, viene poi declinato meglio in riferimento al termine *κοινός*, che nei due sommari assume il significato di comunione di beni: in At 2,44 (avevano tutto in comune) e in At 4,32 (nessuno considerava di sua proprietà quello che gli apparteneva, ma fra loro tutto era in comune). Avere tutto in comune caratterizzava anche l'amicizia in alcune filosofie greche, come la massima *κοινὰ τὰ φίλων* (tra amici tutto è comune) forse risalente a Pitagora, sembra esprimere⁹². È quindi probabile che Luca abbia fatto riferimento a tale ideale per descrivere la comunione vigente tra i primi cristiani. Luca sottolinea che i credenti che vivono secondo la comunione di beni sono giunti a questo traguardo attraverso la fede (cf. At 2,41.44; 4,32) che li aveva cementati insieme come «un cuore e un'anima sola» (cf. At 4,32). Questa espressione indica una

⁹¹ *Ibid.*, 201.

⁹² Cf. J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma 1971, 868.

profonda unanimità spirituale che esige di essere “incarnata”⁹³ cioè, tradotta concretamente nella comunione dei beni, come ben esprime Philippe Menoud:

«La comunione che unisce i primi fedeli si estende al campo materiale in virtù della solidarietà stabilita dal vangelo tra i diversi piani, su cui vive simultaneamente l'essere umano [...] I fedeli di Gerusalemme non si limitano ad essere un cuore ed un'anima sola, ma vivono in pratica quel che sono in teoria»⁹⁴.

Più precisamente, la *κοινωνία* esistente nella comunità gerosolomitana è la messa in pratica degli insegnamenti di Gesù sul rapporto corretto da tenere coi beni materiali, che non devono diventare un idolo da servire al posto di Dio (cf. Lc 16,13), bensì essere disponibili per la condivisione. Essere fedeli alle istruzioni del Maestro significa, infatti, portare ai poveri il lieto annuncio (cf. Lc 4,18), cioè, portare loro il messaggio di speranza e di liberazione dal bisogno e l'integrazione nella comunità (cf. At 4,34). L'annuncio della buona novella combinato con il sostegno concreto al povero rappresenta uno dei canali più efficaci per l'evangelizzazione che la Chiesa primitiva ha seguito per la diffusione del cristianesimo come verrà ulteriormente approfondito nel capitolo quinto.

L'origine della comunità va senz'altro ricercata nella Pentecoste; è infatti lo Spirito che guida la predicazione di Pietro (cf. At 2,14-40) cui segue l'accoglimento della Parola e il battesimo di circa tremila persone presenti (cf. At 2,41). È lo Spirito che sostiene i credenti nelle prime difficoltà incontrate con le autorità giudaiche (cf. At 4,31) ed è lo Spirito che viene sostituito da Satana nel cuore di Anania. Lo Spirito, poi, sostiene incessantemente la comunità, infondendo ai membri uno stato di continua meraviglia per i miracoli compiuti dagli apostoli e conferendo a tutti letizia e semplicità di cuore (cf. At 2,46).

Conseguenza immediata della presenza dello Spirito è che si creano relazioni talmente solide tra i componenti della *κοινωνία* tali che i beni

⁹³ Cf. ID., *Nuovi studi*, cit., 290.

⁹⁴ P.H. MENOUD, *La vie de l'Église naissante* (Cahiers théologiques 31), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1952, 32.

materiali sono ritenuti essere a disposizione di tutti. È un ideale forte che non significa il rinunciare alla proprietà bensì ritenerla a disposizione di coloro che ne avessero bisogno mentre il proprietario si considera padrone pro-tempore, come se fosse l'amministratore di un patrimonio comune⁹⁵. Quindi, coloro che possedevano i beni erano disponibili a venderli per sostenere i bisognosi. Questo va oltre l'ideale di amicizia che esisteva nella cultura greca dove la solidarietà si realizzava solo tra i pari, cioè tra appartenenti allo stesso stato sociale e se avveniva in altre circostanze, come nel caso tra padrone-cliente, chi donava si aspettava comunque un ritorno, magari solo di natura encomiale⁹⁶.

Dai sommari emerge un modello ideale di Chiesa che Luca intende proporre ai cristiani di ogni tempo, ben sapendo che la sua realizzazione non è un'impresa facile; gli esempi della trasgressione di Anania e Saffira dimostrano che anche nei più entusiasmanti momenti iniziali della Chiesa, quando cioè lo Spirito Santo era percepito come realmente presente per via dei segni prodigiosi che mostrava, le difficoltà realizzative non mancavano. L'autore dell'opera a Teofilo è ben cosciente che queste difficoltà, pur presenti, non inficiano il modello di riferimento e quindi lo propone come standard di riferimento mediante il quale misurare lo scostamento di ogni singola situazione ecclesiale reale.

Subito dopo l'episodio di Anania e Saffira Luca inserisce un nuovo sommario (cf. At 5,12-16), stilato con le stesse caratteristiche dei primi due (verbi all'imperfetto) che ha l'obiettivo di riassumere quanto detto in precedenza e preparare il lettore agli sviluppi futuri. Benché alcuni motivi trattati ripetano quelli riportati nei sommari precedenti⁹⁷ l'obiettivo del terzo sommario è quello di proiettare verso l'esterno la vita della comunità: si passa infatti dalla descrizione della relazione tra i membri della comunità dei primi due sommari all'attività taumaturgica verso l'esterno degli apostoli e che produce la crescita continua della Chiesa.

⁹⁵ Cf. DUPONT, *Studi*, cit., 870.

⁹⁶ Cf. MITCHELL, *The Social Function*, cit., 265.

⁹⁷ Attività taumaturgica (cf. At 2,43; 4,33; 5,12); raduno dei credenti al portico di Salomone (cf. At 2,46; 5,12); la concordia (cf. At 2,42.46; 4,32; 5,12); la stima del popolo (cf. At 2,43.4; 5,13); la crescita della Chiesa (cf. At 2,47; 4,4; 5,14).

Il passaggio dalla vita interna della comunità a quella esterna esprime un solido legame teologico biunivoco tra l'unità interna (cf. At 4,32) e la missione evangelizzatrice: una solida comunione interna genera il successo della missione che a sua volta incoraggia l'unità interna.

Il messaggio che Luca nel terzo sommario vuole mettere in luce dopo l'intervento drastico di Dio sulla coppia per ripristinare l'armonia comunitaria, messa a rischio dall'azione disgregativa di Anania e Saffira, è quello che la ristabilita comunione si traduce in una nuova spinta missionaria che sostenuta dai poteri taumaturgici degli apostoli, porta alla continua crescita della Chiesa (cf. At 5,14).

Dal modello di "comunità messianica" emerge ancora una volta il valore immenso e salvifico dei beni materiali quando siano gestiti correttamente verso Dio e il prossimo; essi sono strumenti adeguati alla realizzazione della raccomandazione di Dt 15,4, di eliminare il bisogno attraverso la redistribuzione delle ricchezze, come aveva proclamato Gesù stesso nel suo programma esplicitato a Nazaret (cf. Lc 4,18-19).

Abbiamo già riportato come la ricchezza in sé non venga condannata, piuttosto è il suo uso distorto che viene sanzionato. Ci sono negli Atti ulteriori episodi che confermano questa affermazione e che di seguito vengono succintamente presentati.

Anzitutto l'episodio di Simon mago (cf. At 8,9-13.18-24). Questo personaggio incontrato da Filippo durante l'evangelizzazione della Samaria è attratto e stupito (ἐξίστατο) dalla predicazione della Parola, si converte e viene battezzato, entrando quindi a far parte della comunità cristiana.

Impressionato dalla capacità degli apostoli di operare prodigi, che Simone ritiene essere magia, cerca di ottenere gli stessi poteri con il denaro⁹⁸. Egli pensa che tali poteri siano acquistabili come era uso nella pratica magica pagana⁹⁹.

⁹⁸ Il commercio di beni spirituali viene denominato «simonia», proprio in seguito all'episodio di Simon mago.

⁹⁹ Cf. J.D.M. DERRETT, *Simon Magus (Acts 8:9-24)*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 73 (1-2/1982) 61-62.

Pietro, come nell'episodio di Anania, è in grado di scrutare nell'intimo di Simone e di smascherare la sua ipocrisia: la proposta del mago è una offesa a Dio in quanto i carismi (guarigioni, glossolalia) elargiti dallo Spirito sono un dono e non una facoltà degli apostoli, i quali semplicemente li trasmettono imponendo le mani sui fedeli¹⁰⁰. Con questo suo comportamento Simone ha mostrato di non aver compreso la fede ricevuta nel battesimo e insieme di avere un cuore non retto.

Come nel caso di Anania, Pietro ha attribuito a Satana la perversione del cuore e si è servito dell'uso distorto del denaro per rivelare le intenzioni malvagie e nascoste di Simone: in questo caso, infatti, l'uso improprio dei beni è costituito dal tentativo di acquistare e controllare i poteri taumaturgici degli apostoli che non possono essere controllati da nessuno essendo dono di Dio (cf. At 8,20).

A differenza della narrazione di At 5,1-11 l'esito dell'anatema di Pietro che accusa Simone di aver ingannato Dio, non è la morte ma la possibilità di una reale e definitiva conversione: «convertiti, dunque, da questa tua iniquità e prega il Signore che ti sia perdonata l'intenzione del tuo cuore» (At 8,22).

Un caso di sfruttamento di poteri magici è narrato in At 16,16-24. A Filippi Paolo e Sila incontrano una serva che possedeva uno spirito divinatorio che la rendeva capace di proferire oracoli. Nella società pagana l'attività divinatoria aveva sovente un risvolto economico e, essendo la divinatrice una schiava, i profitti di tale attività andavano a beneficio dei padroni. Luca equipara lo spirito divinatore al demonio che, come nel caso di Gesù (cf. Lc 4,41; 8,28), proclama la vera identità degli apostoli e la loro missione, sia pure con una certa ambiguità¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cf. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli*, vol. I, cit., 338.

¹⁰¹ Infatti: «L'espressione "Dio Altissimo" era utilizzata in ambiente pagano [...] e non escludeva una prospettiva politeista. La presenza della generica formulazione "una via di salvezza" anziché della più precisa formulazione "la via di salvezza", per indicare il contenuto dell'annuncio dei missionari lascia un margine di incertezza [...]. Anche l'uso del verbo "annunciare" (καταγγέλλω), piuttosto neutro rispetto al più specifico "evangelizzare" (εὐαγγελίζω) accresce l'indeterminatezza dell'oracolo». A. BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 15-28)*, Messaggero, Padova 2007, 96-97.

La schiava segue per giorni Paolo e Sila e gridando li presenta come servi del Dio altissimo e annunciatori di salvezza (cf. At 16,17). Infastidito, Paolo compie un esorcismo ordinando allo spirito demoniaco di uscire da lei "in nome di Gesù Cristo" e questo avviene istantaneamente (cf. At 16,18). Di fronte alla cessazione della fonte di guadagno in seguito alla scomparsa della facoltà divinatoria della schiava, i padroni trascinano gli evangelizzatori nella agorà, incitano la folla a picchiarli e i magistrati a rinchiuderli in carcere. La vicenda si conclude con la liberazione miracolosa dei missionari.

A noi interessa sottolineare gli aspetti relativi al rapporto con la ricchezza. Anzitutto, i padroni che vedono la liberazione della schiava dallo spirito divinatorio come perdita di profitto, si qualificano come spietati sfruttatori di una facoltà immateriale che non dipende da loro. Per il terzo evangelista, invece, l'uscita dello spirito demoniaco non è altro che l'ennesima vittoria di Gesù sul demonio.

Con sottile ironia Luca fa emergere una precisa critica verso il paganesimo che permette la mercificazione del religioso. In filigrana mette in luce anche la differenza tra l'avidità dei padroni della schiava e la gratuità di Paolo che ha liberato la schiava dallo spirito demoniaco senza fare alcun calcolo economico né a suo vantaggio né a svantaggio dei padroni. Inoltre, Luca coglie l'occasione per mettere in evidenza la gratuità e la trasparenza dell'azione evangelizzatrice dei missionari anche per controbattere l'accusa che le nuove religioni avessero lo scopo subdolo di accumulare ricchezze¹⁰².

La reazione violenta dei padroni della schiava anticipa quella di Demetrio e degli argentieri suscitata dalla predicazione di Paolo a Efeso contro la fabbricazione degli amuleti della dea Artemide (cf. At 19,23-41): anche in questa occasione l'opposizione a Paolo è provocata da fattori economici celati dietro a motivazioni religiose.

Il messaggio che Luca vuole portare all'attenzione è duplice: da un lato rendere edotti chi evangelizza che la predicazione della Parola quando tocca interessi economici travestiti da fatti religiosi può generare

¹⁰² Cf. *Ibid.*, 100.

una forte reazione contraria. In secondo luogo, avvertire i membri della Chiesa di non utilizzare il denaro per manipolare la religione per il proprio tornaconto.

Infine, Luca suggerisce di seguire le raccomandazioni che Paolo impartisce agli anziani di Efeso nel cosiddetto suo "discorso di commiato" (cf. At 20,12-36). Anzitutto Paolo riassume la sua missione di evangelizzatore che ritiene giunta al termine (cf. At 20,17-31) e li istruisce sulle difficoltà che verranno nel proseguire la sua opera.

L'apostolo delle genti afferma che non ha mai cercato di avere compensi né desiderato ricchezze in cambio della missione apostolica che ha eseguito durante la sua vita (cf. At 20,33). La gratuità è sempre stata il paradigma del servizio della Parola e non ha mai approfittato della sua condizione di apostolo per trarne lucro. Egli tiene a sottolineare che ha provveduto lui direttamente, lavorando con le proprie mani al proprio sostentamento e a quello dei collaboratori (cf. At 20,34).

In questo modo viene messa in evidenza la necessità di non vivere sulle spalle degli altri (cf. 2Ts 3,7-8) e di essere solidali con coloro che sono bisognosi (cf. At 20,35a).

La sollecitazione paolina ai presbiteri efesini di occuparsi dei poveri ricorda al lettore i molti interventi di Luca sull'impegno verso gli indigenti sia a livello personale (cf. Lc 12,33; 19,8) sia in quello comunitario (cf. At 2,45; 4,34-37).

Il sostegno ai più deboli è fondato sull'esperienza concreta rivendicata dall'apostolo e corroborata dalla citazione del detto attribuito a Gesù: «si è più beati nel dare che nel ricevere»¹⁰³ che l'apostolo ricorda in At 20,35b.

¹⁰³ Questa citazione è unica nel NT e nella tradizione biblica e pertanto potrebbe essere un aforisma di origine greca che viene utilizzata per ricapitolare i detti di Gesù sulla donazione (cf. Lc 6,34-35.38-39; 14,12-14). La fonte più vicina è reperibile in TUCIDIDE, *Guerra del Peloponneso*, II, 97, 4 che però è riprodotta in senso inverso: «Presso gli odrisi, infatti, si è stabilito un uso opposto a quello del regno di Persia, ossia quello di ricevere piuttosto che dare». Cf. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli*, vol. II, cit., 262 n. 63.

Il detto è paragonabile alla beatitudine di Lc 6,20-22 nel senso che chi dona acquisisce la felicità che non si esaurisce nel gesto ma anticipa quella che sarà donata alla fine dei tempi¹⁰⁴.

L'eredità che Paolo consegna ai presbiteri di Efeso è dunque di seguire una vita essenziale, distaccata dai beni cui anzi mostrare disinteresse, soprattutto di non trarre profitti dalla religione, di non dipendere dagli altri per il proprio sostentamento ma di lavorare sodo anche per sostenere i bisognosi nella comunità. Il comportamento retto del presbitero, che unisce verità del Vangelo all'amore per le persone, contribuisce a rendere più credibile lo stesso messaggio evangelico. Lo stile di vita del presbitero deve essere coerente con il contenuto dell'annuncio evangelico che richiede di instaurare relazioni gratuite e solidarietà col povero; in altre parole, il detto «è beato dare piuttosto che ricevere» deve essere il paradigma della vita del presbitero.

Infine, negli esempi citati viene sottolineato il ruolo importante che gli apostoli vanno assumendo nella prima Chiesa. Essi impartiscono l'insegnamento della Parola (cf. At 2,42; 4,33) ai credenti che erano perseveranti nel seguirli e metterli in pratica. Essi combinavano la predica-zione con segni e portenti che li qualificavano come ispirati dallo Spirito e sostenevano la fondatezza dei loro insegnamenti. Gli apostoli, poi, erano responsabili della comunione dei beni, in quanto rappresentavano il tramite tra il ricavato della vendita dei beni che veniva portato ai loro piedi (cf. At 4,34) e la distribuzione ai più bisognosi (cf. At 4,35). Essi erano custodi del buon funzionamento della prassi comunitaria pronti, come Pietro, a intervenire per escludere coloro che violavano con il loro comportamento la comunione ecclesiale. Essi poi costituivano esempi di vita ecclesiastica per tutti i fedeli.

¹⁰⁴ Cf. BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 15-28)*, cit., 334.

Nel secondo capitolo abbiamo discusso quando la ricchezza diventa un impedimento alla salvezza individuale. Non è tanto l'essere ricco che costituisce l'ostacolo alla salvezza quanto la cupidigia di voler trattenere i beni unicamente per sé come il ricco stolto (cf. Lc 12,13-21) o l'aver vissuto in modo egoistico senza condividere la ricchezza con chi ne ha bisogno, come l'epulone nei confronti del povero Lazzaro (cf. Lc 16,19-31).

Nel terzo capitolo, abbiamo infatti mostrato che la salvezza del ricco può essere raggiunta quando il possidente condivide, almeno in parte, la ricchezza, con i poveri. L'episodio di Zaccheo (cf. Lc 19,1-10), che dona metà dei suoi averi ai poveri e rimborsa quattro volte ciò che ha estorto, lo conferma pienamente. La salvezza è talmente importante che Gesù suggerisce di acquisirla anche con la scaltrezza, come quella usata dall'amministratore infedele (cf. Lc 16,19).

Infine, nel capitolo quarto è stata ampiamente discussa la *κοινωνία* che comprende, oltre all'unità (avevano un cuore e un'anima sola, cf. At 4,32) anche la comunione dei beni nella prima comunità cristiana. La situazione idilliaca presentata nei sommari degli Atti da Luca è però turbata dalla menzogna di Anania e Saffira circa il sostegno negato alla comunità. Ciò indica la presenza di due realtà contrapposte che emergono dalla descrizione lucana della Chiesa primitiva. La prima si pone l'obiettivo di realizzare l'ideale comunitario di convivenza basato sull'amore fraterno che nasce dalla spinta decisiva dello Spirito Santo donato nella Pentecoste. L'altra realtà rifiuta la condivisione, è promossa

e stimolata da Satana (cf. At 5,3) che basandosi sulla menzogna e la cupidigia per le ricchezze di fatto scompagina l'armonia e porta alla dissoluzione della comunità. Queste due tendenze coesistono ancora oggi nella Chiesa.

In questo capitolo verranno presentate e discusse le caratteristiche della comunità cristiana primitiva che emergono dall'opera lucana a fronte del contesto greco-romano ed ebraico del tempo. Verranno discusse le due tendenze contrapposte sopra ricordate e l'influenza che determinano sulle dinamiche interne della Chiesa in termine di giustizia, fratellanza e coesione e verso l'esterno in particolare nel processo di evangelizzazione. Infine, nell'ultima parte si analizzerà il tema ricchezza-povertà nella Chiesa attuale alla luce del modello proposto nell'opera lucana e dell'insegnamento magisteriale.

1. Il modello della Chiesa di Gerusalemme

Nel capitolo quarto abbiamo analizzato in profondità i primi due sommari di Atti, dai quali emerge un primo modello di Chiesa caratteristico della comunità di Gerusalemme, che nasce nell'ambito della Pentecoste e a seguito della predicazione di Pietro (cf. At 2,14-40), cui segue la conversione di circa tremila persone (cf. At 2,41). Questi fedeli, che dopo il battesimo entrano a far parte della comunità gerosolomitana, sono giudei osservanti (cf. At 2,5) sia di Gerusalemme sia di altre provenienze della diaspora, come le diverse lingue parlate suggeriscono (cf. At 2,6). L'accettazione della Parola e il successivo battesimo aprono a questi fedeli la partecipazione alla comunità dei credenti, la quale viene descritta nei primi due sommari (cf. At 2,42-47; 4,32-35). La straordinaria novità costituita dalla Chiesa primitiva non può esaurirsi nel piccolo gruppo primitivo dei discepoli scelti da Gesù, ma necessariamente si deve proiettare verso l'esterno attivando il processo di evangelizzazione della società greco-romana ed espandersi secondo il dettato del Risorto (cf. At 1,8).

1.1. Caratteristiche della comunità lucana

Il modello che emerge dall'analisi dei sommari si può definire come un "modello base", che poggia su quattro pilastri e descrive la primissima esperienza comunitaria cristiana. I quattro pilastri sono:

- *L'insegnamento degli apostoli:*

È il primo elemento che caratterizza la comunità. Gli insegnamenti presumibilmente fanno riferimento alla vigorosa testimonianza degli apostoli circa la morte e risurrezione di Gesù (cf. At 4,33), che costituisce il nucleo dell'annuncio (*kerigma*). A questo primo nucleo della fede sono stati poi aggiunti via via altri insegnamenti che derivavano direttamente da Gesù tramite gli apostoli essendo questi ultimi il collegamento tra la nuova comunità e la predicazione di Gesù di Nazaret. La perseveranza dei credenti agli insegnamenti apostolici indica che all'adesione iniziale doveva seguire un approfondimento ininterrotto del contenuto della fede predicata dagli apostoli e un adeguamento persistente al modo di vivere della comunità.

Giustamente l'assiduità agli insegnamenti è indicata come la prima caratteristica della comunità cristiana in quanto essa rappresenta il presupposto sia della dinamicità della fede sia della comunione con Gesù¹.

- *La comunione:*

Come abbiamo già visto, la *κοινωνία* comprende la comunione dei beni (cf. At 2,44) e la disponibilità dei credenti a dividerli con i poveri (cf. At 4,34). Questo modo di considerare i beni dei singoli membri come disponibili per i bisogni della comunità non è una prassi nuova introdotta da Luca, bensì il richiamo a un ideale comunitario già presente nella cultura greca. Molti autori hanno notato che il vocabolario usato da Luca in questa circostanza è riconducibile a quello adoperato per descrivere l'amicizia in ambito greco-romano². Infatti, alcune scuole filosofiche hanno proposto che la comunione dei beni fosse la realizzazione dell'ideale di amicizia; in *La vita di Pitagora* di Giamblico viene illustrata

¹ Cf. BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 1-14)*, cit., 99.

² Cf. MITCHELL, *The Social Function*, cit.

la fondazione di una comunità pitagorica che comprende la comunione dei beni con un linguaggio molto vicino a quello usato da Luca³.

Vi è però una grande differenza tra la prima comunità cristiana e l'ideale di amicizia greco-romana, messa in evidenza dalla sostituzione del termine "amici" con "credenti" (οἱ πιστεύοντες, cf. At 2,44): il fattore che lega i membri della comunità cristiana è la fede comune nel Signore, non solo l'amicizia fra i membri⁴.

Rifacendosi a questo ideale Luca vuole sottolineare che lo Spirito Santo ha portato a compimento la realizzazione dell'ideale di amicizia greco-romana nella comunità cristiana⁵. La solidarietà nell'uso dei beni viene poi ulteriormente caratterizzata dalla prassi di vendere i beni e di distribuirli ai bisognosi (cf. At 4,34), realizzando in questo modo la prescrizione deuteronomistica di aiutare i bisognosi, reinserendoli a pieno titolo nella vita comunitaria. L'ideale escatologico di Dt 4,34aLXX è quindi realizzato nella comunità cristiana che assume in questo modo la sfumatura di popolo di Dio messianico⁶.

Questo tipo di comunione ha avuto e ha una grande influenza nel far considerare la comunità primitiva in Gerusalemme il modello a cui tendere, sia all'inizio che nel prosieguo della storia della Chiesa.

- *Lo spezzare il pane:*

La frazione del pane in Lc e At può avere un valore eucaristico e viene praticata durante i pasti nelle case. La frazione del pane è un elemento fondamentale della comunità cristiana e ispirerà la liturgia cristiana sfociando nella celebrazione della messa.

- *Le preghiere:*

Seguendo l'insegnamento del Maestro, cioè quello di pregare (cf. Lc 11,1-3) e la raccomandazione di farlo assiduamente (cf. Lc 18,1; 21,36), i discepoli si dedicano alla preghiera nel tempio (cf. At 2,46) per affrontare i momenti cruciali e le difficili decisioni: come avviene nell'invocazione

³ Cf. L.T. JOHNSON, *Atti degli Apostoli*, Elledici, Leumann (TO) 2007, 55.

⁴ Cf. DUPONT, *Nuovi studi*, cit., 253.

⁵ Cf. L.T. JOHNSON, *Atti degli Apostoli*, cit., 55.

⁶ Cf. BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 1-14)*, cit., 103.

dell'aiuto di Dio in occasione della scelta dell'apostolo Mattia per sostituire Giuda Iscariota (cf. At 1,24); per ricevere l'aiuto dello Spirito Santo per condurre l'evangelizzazione (cf. At 1,14) oltre che per lodare Dio (cf. At 2,47a). La preghiera, inoltre, è fatta in uno spirito unitario, perseverante e concorde (cf. At 4,24). La concordia e lo spirito di unità sono premesse essenziali senza le quali la preghiera stessa diventa inefficace agli occhi di Dio⁷.

1.2. Comunità primitiva ed evangelizzazione

Luca riporta che alla comunità iniziale il Signore aggiungeva continuamente nuovi credenti (cf. At 2,47; 5,14). La grande compattezza sociale e ideale che la caratterizzano e l'opera decisiva dello Spirito spingono la prima comunità a non chiudersi in sé stessa, diventando una delle tante sette giudaiche del tempo, ma a portare il messaggio di salvezza verso il mondo esterno, dando avvio in questo modo al processo di evangelizzazione. Anche se il progetto di evangelizzazione può essere fatto risalire alla missione di Gesù stesso con la descrizione del programma esposto a Nazaret e ai successivi invii dei Dodici (cf. Lc 9,1-6) e dei Settantadue (cf. Lc 10,1-12), è solo negli Atti che viene riportato l'ordine del Risorto ai discepoli di essere testimoni fino ai confini della terra (cf. At 1,8); da qui prende l'avvio concreto il processo di evangelizzazione che si materializza a partire dalla Pentecoste. Di per sé, la missione che i discepoli intraprendono nel mondo ebraico e pagano per espandere il numero dei credenti è una assoluta novità nel mondo antico in quanto essa richiede un cambiamento radicale della vita a coloro cui era indirizzata, cioè una conversione⁸.

Nel mondo greco-romano la conversione, intesa come passaggio da una credenza a un'altra, era ampiamente sconosciuta. Nel contesto pagano la religione era caratterizzata dal praticare un insieme di riti

⁷ Cf. *Ibid.*, 104-105.

⁸ Cf. S. GUIJARRO, *La prima evangelizzazione nella Chiesa delle origini*, Dehoniane, Bologna 2015, 130.

sacri che venivano mantenuti inalterati dall'arrivo di nuove credenze. L'introduzione a Roma di nuovi riti orientali, quale quello del dio Mitra, non comportava la rinuncia a quelli tradizionali romani. L'idea di abbandonare la religione tradizionale per acquisirne una nuova, attraverso la conversione, era dunque completamente estranea alla mentalità romana. Al massimo si poteva parlare di adesione a una nuova pratica religiosa in aggiunta a quelle già seguite. Al contrario, nel giudaismo l'adesione a un nuovo culto imponeva l'abbandono di tutti gli altri; proprio per facilitare l'eradicazione delle credenze precedenti, il processo di conversione era lungo e avveniva attraverso numerose tappe successive strutturate e ben controllate. Tuttavia, non tutti potevano arrivare alla piena appartenenza al giudaismo anche se suggellata dalla circoncisione. Infatti, a differenza del cristianesimo la cui adesione eliminava ogni differenza sociale e di provenienza, i gentili che approdavano al giudaismo non arrivavano mai a diventare completamente parte del popolo ebraico in quanto la diversa origine etnica costituiva uno stigma che impediva loro una piena appartenenza al giudaismo⁹.

Da questi due confronti si intuisce la sostanziale originalità della conversione al cristianesimo: a differenza della prassi greco-romana ma in sintonia con quella giudaica, l'accettazione del cristianesimo richiedeva la totale rinuncia alle credenze precedenti e in difformità col giudaismo i credenti appartenevano a pieno titolo alla comunità senza stratificazioni di tipo sociale o etnico. Pertanto:

«nel cristianesimo nascente la conversione può essere intesa come un vero e proprio processo di risocializzazione, nel quale erano implicati tre fattori: il riorientamento alla comunità come nuovo gruppo di riferimento, la conformità come nuovo gruppo di riferimento e la convinzione che il messaggio ricevuto fosse vero»¹⁰.

Il processo di conversione è stato studiato da diverse angolature (psicologica, sociologica e antropologica) e molti modelli sono stati

⁹ Cf. *Ibid.*, 131.

¹⁰ Cf. *Ibid.*

proposti per spiegarlo in dettaglio¹¹. Tradizionalmente viene posto in luce come motivo principale della conversione l'aderenza del messaggio proclamato dalla nuova religione con le aspettative di coloro che lo ascoltano come ad esempio la ricerca della verità nel mondo antico e il messaggio di salvezza offerto dal cristianesimo¹².

Inoltre, i legami personali e famigliari hanno certamente facilitato la diffusione del cristianesimo, come ha proposto Rodney Stark¹³, in particolare nell'evangelizzazione paolina. Tuttavia, messaggio attrattivo e rete di conoscenza anche se presi insieme, non spiegano completamente il grande successo della diffusione del cristianesimo. Due altri fattori vanno considerati. In primo luogo, i gravi problemi che affliggevano la società antica, quali povertà diffusa, malnutrizione e frequenti carestie spingevano molti a cercare possibili nuove soluzioni a questi problemi materiali. La precarietà sociale ed economica affliggeva anche coloro che venivano in contatto con la nascente comunità cristiana che proponeva un'etica concreta dell'amore reciproco come descritto nei somari degli Atti. Ai poveri ed emarginati veniva offerto un aiuto concreto e una calda accoglienza, oltre che un messaggio di salvezza¹⁴.

Tale modo di agire, inconsueto per quel periodo storico, definiva lo stile di vita della comunità riunita nel nome di Gesù. La forza di attrazione delle prime comunità domestiche (cf. At 1,13-14; 2,46), che offrivano ospitalità e aiuto concreto in un'atmosfera di fratellanza basata

¹¹ Vengono elencati e discussi ben 14 modelli teorici di conversione, cf. L.R. RAMBO, *Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change*, in *Social Compass* 46 (3/1999) 259-271.

¹² Cf. G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Ediciones Encuentro, Madrid 1990, 107-141.

¹³ Cf. R. STARK, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, Harper Collins Publishers, San Francisco (CA) 1997.

¹⁴ Nella condizione di precarietà del mondo antico, il termine salvezza (σωτηρία) assume anche il significato pratico di liberazione dai pericoli terreni, dalle malattie, dalla fame, dalle tenebre e dalle false opinioni, cf. A.D. NOCK, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Brown Classics in Judaica), University Press of America, Lanham (MD) 1988, 9.

sull'amore verso il prossimo era enorme¹⁵. Questo costituiva il primo contatto e dava avvio al processo di conversione, cui seguiva l'approfondimento e l'assimilazione del messaggio cristiano. Ciò non significa diminuire la forza persuasiva del messaggio veicolato dalla predicazione che mantiene tutta la sua efficacia, come è sottolineato dal discorso di Pietro in At 2,14-40 cui segue la conversione di circa tremila persone in una sola volta (cf. At 2,41). In definitiva:

«l'annuncio del vangelo ha svolto un ruolo decisivo nella prima evangelizzazione, alla stessa maniera in cui la proclamazione dell'arrivo del regno di Dio fu centrale nella missione di Gesù. Tuttavia, questo annuncio non fu l'unico strumento dell'evangelizzazione ma la parola che spiegava il fondamento ed il senso di una forma di vita e dava ragione della speranza su cui poggiava»¹⁶.

In secondo luogo, dopo la fase iniziale, il successo della diffusione del cristianesimo è dovuto alla sua capacità di soddisfare le esigenze deluse dal paganesimo; esso, infatti, offriva una prospettiva esistenziale stabile rispetto all'angoscia del divenire e del provvisorio¹⁷. Il messaggio cristiano era aperto a tutti gli uomini e proponeva un modello di vita, sconosciuto al mondo classico, fondato sulla logica dell'amore per il prossimo, sull'aiuto ai più bisognosi, sull'attenzione ai problemi della vita quotidiana. In questo modo il cristianesimo assumeva l'aspetto di una religione globale che espandendosi continuamente, entrava in contatto con la cultura pagana. Prende così avvio il processo di inculturazione del cristianesimo nel mondo greco-romano: da una parte si assiste alla romanizzazione del cristianesimo che disegna la propria organizzazione sul modello imperiale e dall'altra la cristianizzazione della romanità, obiettivo finale della evangelizzazione del mondo imperiale romano¹⁸.

¹⁵ Cf. P. VEYNE, *When Our World Became Christian: 312-394*, Polity, Cambridge 2010, 30-31.

¹⁶ GUIJARRO, *La prima evangelizzazione nella Chiesa delle origini*, cit., 144.

¹⁷ Cf. C. DOTOLLO, *L'annuncio del Vangelo: dal Nuovo Testamento alla Evangelii Gaudium*, Cittadella, Assisi (Pg) 2015, 59-60.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 58-59.

1.3. Ricchi e poveri nella prima comunità cristiana

Mentre nel Terzo Vangelo il termine "ricco" viene di frequente utilizzato per presentare una persona che possiede beni materiali (cf. Lc 12,16; 16,1; 16,19; 18,28; 19,2), negli Atti esso è curiosamente assente. Nei sommari viene riportata la presenza nella comunità di alcuni che possedevano campi e/o case, cioè di coloro che possono essere definiti abbienti. In Atti, a differenza che nel Terzo Vangelo, non vi è per i possidenti alcuna nota di biasimo o la raccomandazione di cedere tout court i propri averi; chi entra a far parte della comunità e possiede immobili, contribuisce su base volontaria ad aiutare i poveri, vendendone alcuni e depositando il ricavato ai piedi degli apostoli (cf. At 4,34). Tale comportamento, messo in evidenza dall'esempio di Barnaba (cf. At 4,36-37) dice chiaramente che al ricco che entra a far parte della comunità non viene richiesta una rinuncia totale dei propri beni, mentre è stimolato a contribuire liberamente (cf. At 5,4) ai bisogni dei poveri con i propri beni.

È indubbio che Luca ha una particolare predilezione per i poveri e gli emarginati come dimostrano molti racconti nel Terzo Vangelo in cui essi sono i protagonisti.

Con povero (πτωχός) Luca include tutti gli svantaggiati, dai poveri economici a coloro che sono divenuti poveri in seguito a malattie o fragilità fisiche, come i ciechi, gli storpi, i muti, i lebbrosi¹⁹.

Paradossalmente negli Atti anche il termine "povero" (πτωχός) non è mai riportato²⁰. Malgrado questa mancanza semantica, è evidente che in Atti vengono messi in pratica gli insegnamenti di Gesù sulla povertà. Nei sommari l'uso adeguato delle ricchezze è risolto radicalmente attraverso la redistribuzione, sia pure volontaria, delle ricchezze in modo che nessun bisognoso (ἐνδεής) rimanesse presente nella comunità (cf. At 4,34). Sulla base poi del vivere comunitario presentato in At 2,42-47, l'aiuto economico era diretto al membro bisognoso per renderlo pienamente

¹⁹ Cf. D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia* (Btc 109), Queriniana, Brescia 2000, 144.

²⁰ Cf. ROTH, *The Blind, the Lame, and the Poor*, cit., 19.

partecipe alla vita della comunità, cioè, a prendere parte dell'insegnamento degli apostoli, a condividere la mensa e pregare insieme.

Fra coloro che sono definiti bisognosi in At 2,4-34 ci sono anche le persone deboli, come orfani e le vedove e probabilmente anche altre categorie menzionate nel Vangelo, come ciechi, storpi e malati che per via delle menomazioni fisiche, vivevano fuori o ai margini della comunità e non avevano adeguati mezzi di sostegno economico. A questi veniva elargita l'elemosina come riporta l'episodio della guarigione di uno storpio da parte di Pietro (cf. At 3,17). Lo storpio seduto alla Porta Bella del tempio è un mendicante, quindi, una persona bisognosa di sostegno in quanto sopravvive con l'elemosina dei passanti. Anche il termine ricco (πλούσιος) include diversi personaggi: gli avidi, gli sfruttatori, coloro che sono intenti ad accumulare ricchezze o che non notano i poveri che vivono vicino a loro²¹. I farisei ricchi sono chiamati anche "amanti del denaro"; ciò implica un giudizio morale negativo su questi personaggi che si credono giusti e disprezzano gli altri²². Quindi i ricchi sono solo coloro che possiedono beni materiali e sono egoisti, non aiutano i bisognosi e confidano solo in sé stessi e nel possesso di ricchezze e non in Dio.

1.4. Crisi economica e organizzazione nella Chiesa primitiva

La pratica di aiutare i bisognosi nella Chiesa primitiva richiede la necessità di seguire una procedura idonea e condivisa per redistribuire in modo equo le risorse disponibili. Nella raccolta delle donazioni di beni, erano gli apostoli stessi che funzionavano da centro di accumulo e redistribuzione secondo i bisogni di ciascuno (cf. At. 2,45). Con la crescita incessante della comunità a opera di Dio (cf. At 2,47; 5,14) questa prima organizzazione incontra le prime difficoltà.

Il fatto che Luca riporti tale problematica in una narrazione tutta protesa alla enfatica descrizione della diffusione della Parola, indica che

²¹ Cf. BOSCH, *La trasformazione della missione*, cit., 145.

²² Cf. *Ibid.*

la gestione efficace e perequativa della ricchezza comunitaria assume una importanza fondamentale nella vita della prima Chiesa cristiana²³. Il problema sorto nella distribuzione imparziale dei beni e la successiva soluzione sono riportati in At 6,1-7:

¹Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις πληθυνόντων τῶν μαθητῶν ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν. ²προσκαλεσάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν εἶπαν· Οὐκ ἄρεστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις· ³ἐπισκέψασθε δέ, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους ἐπὶ πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας, οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης· ⁴ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκατερήσομεν. ⁵καὶ ἤρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους, καὶ ἐξελέξαντο Στέφανον, ἄνδρα πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου, καὶ Φίλιππον καὶ Πρόχορον καὶ Νικάνορα καὶ Τίμωνα καὶ Παρμενᾶν καὶ Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχέα, ⁶οὓς ἔστησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων, καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας. ⁷Καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἠῤῥαυεν, καὶ ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ σφόδρα, πολὺς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει.

¹In quei giorni, aumentando il numero dei discepoli, quelli di lingua greca mormorarono contro quelli di lingua ebraica perché, nell'assistenza quotidiana, venivano trascurate le loro vedove. ²Allora i Dodici convocarono il gruppo dei discepoli e dissero: «Non è giusto che noi lasciamo da parte la parola di Dio per servire alle mense. ³Dunque, fratelli, cercate fra voi sette uomini di buona reputazione, pieni di Spirito e di sapienza, ai quali affideremo questo incarico. ⁴Noi, invece, ci dedicheremo alla preghiera e al servizio della Parola». ⁵Piacque questa proposta a tutto il gruppo e scelsero Stefano, uomo pieno di fede e di Spirito Santo, Filippo, Pròcoro, Nicànore, Timone, Parmenàs e Nicola, un prosèlito di Antiochia. ⁶Li presentarono agli apostoli e, dopo aver pregato, imposero loro le mani. ⁷E la parola di Dio si diffondeva e il numero dei discepoli a Gerusalemme si moltiplicava grandemente; anche una grande moltitudine di sacerdoti aderiva alla fede.

I cristiani di estrazione ellenistica si lamentano perché le loro vedove sono trascurate rispetto a quelle appartenenti a quelli di estrazione ebraica. Non viene detto in che cosa consista la trascuratezza in questione, ma probabilmente alcune vedove ellenistiche non avevano

²³ Cf. PILGRIM, *Good News to the Poor*, cit., 153.

accesso ad alcuni beni vitali²⁴. Gli ellenisti di cui si parla sono ebrei di lingua greca che provenivano dalla diaspora, abitavano a Gerusalemme e avevano mantenuto la loro identità, lingua originaria e frequentavano le proprie sinagoghe rimanendo in qualche modo in disparte rispetto agli altri giudei²⁵. L'isolamento sociale di questi credenti, dovuto alla loro origine geografica, probabilmente si era aggravato dopo l'emigrazione nella città santa²⁶. Questa differenziazione tra i due gruppi di credenti aveva risvolti pratici importanti circa l'efficacia del servizio della mensa, per di più in una comunità in forte crescita numerica (cf. At 5,14; 6,7). Di fronte a questa situazione che diventava sempre più critica, gli apostoli, rendendosi conto che non erano in grado di servire la Parola e contemporaneamente le necessità pratiche delle vedove, hanno scelto sette diaconi che, visti i loro nomi greci appartenevano probabilmente alla parte ellenistica della comunità, come responsabili della mensa, mantenendo per sé il servizio spirituale della Parola. Questa prima crisi organizzativa viene risolta con successo attraverso l'implementazione di una nuova struttura comunitaria nella quale vengono redistribuite le responsabilità tra gli apostoli e i diaconi. È da notare che anche in occasione dell'episodio di Anania e Saffira, Luca non si fa scrupolo di narrare una situazione di crisi senza temere di contraddire il modello ideale della comunità cristiana appena presentato.

L'approccio adottato in questa circostanza per arrivare a una soluzione efficace può essere preso come esempio di come le dispute all'interno della comunità possano e debbano essere affrontate e risolte, cioè nello spirito di servizio e con responsabilità.

È anche importante evidenziare che la riforma dell'assistenza alle vedove introdotta con l'elezione dei sette diaconi è orientata a eliminare favoritismi di un gruppo verso un altro e a introdurre nella comunità la giustizia sociale e l'uguaglianza di trattamento.

²⁴ Cf. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, cit., 260.

²⁵ Cf. *Ibid.*

²⁶ Cf. PILGRIM, *Good News to the Poor*, cit., 154.

La Chiesa nascente man mano che cresce ha bisogno di aggiustare la propria organizzazione con l'obiettivo di correggere ciò che non è conforme all'insegnamento di Gesù sulla giustizia e sulla parità di trattamento per tutti, in particolare per i poveri; al centro dell'organizzazione pone le necessità dei bisognosi e la piena integrazione dei poveri nella comunità.

1.5. Crisi economica e solidarietà fra le Chiese

Le problematiche relative alla giusta distribuzione dei beni sono presenti oltre che nelle singole comunità anche fra le diverse Chiese sorte dopo la diffusione della Parola oltre Gerusalemme, nella Giudea, Samaria fino ai confini della terra (cf. At 1,8). È il caso riportato in At 11,27-30, dove la povertà endemica è aggravata da un'improvvisa carestia che colpisce maggiormente la Chiesa di Gerusalemme:

²⁷Ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις κατήλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφῆται εἰς Ἀντιόχειαν· ²⁸ἀναστὰς δὲ εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος ἐσήμανεν διὰ τοῦ πνεύματος λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην· ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου. ²⁹τῶν δὲ μαθητῶν καθὼς εὐπορεῖτο τις ὥρισαν ἕκαστος αὐτῶν εἰς διακονίαν πέμψαι τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς· ³⁰ὃ καὶ ἐποίησαν ἀποστέλλαντες πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους διὰ χειρὸς Βαρναβᾶ καὶ Σαύλου.

²⁷In quei giorni alcuni profeti scesero da Gerusalemme ad Antiochia.

²⁸Uno di loro, di nome Àgabo, si alzò in piedi e annunciò, per impulso dello Spirito, che sarebbe scoppiata una grande carestia su tutta la terra. Ciò che di fatto avvenne sotto l'impero di Claudio. ²⁹Allora i discepoli stabilirono di mandare un soccorso ai fratelli abitanti nella Giudea, ciascuno secondo quello che possedeva; ³⁰questo fecero, indirizzandolo agli anziani, per mezzo di Barnaba e Saulo.

Anzitutto è da rilevare che la Parola si è ormai espansa velocemente e dalla Giudea è già arrivata ad Antiochia in Asia Minore, dove i fedeli sono chiamati per la prima volta cristiani (cf. At 11,26). La comunità antiochena, che costituisce la base per la successiva missione evangelizzatrice di Paolo e Barnaba, eguaglia per importanza quella di Gerusalemme. Un profeta di nome Àgabo porta la notizia ad Antiochia

di un imminente arrivo di una grande carestia; tale carestia è effettivamente avvenuta sotto l'imperatore Claudio (41-44 d.C.)²⁷. La regione giudaica a causa della sua fragilità economica viene pesantemente colpita dalla penuria. Di conseguenza la comunità antiochena più ricca e benestante ha subito preso la decisione di mandare aiuti a quella della Giudea. Per la prima volta viene riportato che la solidarietà si realizza non solo all'interno bensì anche tra differenti comunità cristiane. Dalla descrizione dell'aiuto fatto in At 11,29, emergono due insegnamenti²⁸. Anzitutto, l'aiuto è fornito dagli antiocheni secondo le proprie capacità economiche, cioè in proporzione a quanto posseduto da ciascun membro. Questa misura corrisponde a quanto descritto nei sommari: alla condivisione dei beni finalizzata alla soddisfazione dei bisogni dei più poveri (cf. At 2,45; 4,34) nella comunità, corrisponde il dare secondo le proprie capacità alle altre comunità più povere.

Inoltre, l'aiuto è ancora elargito su base volontaria e benché rappresenti un sacrificio per il donatore, ciò non comporta la rinuncia totale dei beni. Viene sottolineato un principio cardine della solidarietà e cioè, chi più ha più deve donare. Il suggerimento da seguire è simile a quello di Zaccheo che dona metà delle sue fortune, riducendo in modo drastico le sue ricchezze e comunque mantenendo la proprietà dell'altra metà per poter continuare l'opera di sostegno ai poveri.

Il secondo elemento che emerge dalla solidarietà fra le Chiese consiste nell'aiuto reciproco fra tutte le comunità cristiane: una comunità composta da credenti benestanti è chiamata alla solidarietà "ecumenica" con quelle che si trovano nel bisogno. Un altro esempio lo troviamo in At 24,17, in cui è citato brevemente il viaggio di Paolo a Gerusalemme per portare il risultato della colletta eseguita in tutte le Chiese a favore di quella di Gerusalemme, ancora una volta in ristrettezze economiche²⁹. La visione ecumenica di Luca, basata sull'universalismo della salvezza

²⁷ Cf. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, a cura di L. Moraldi, vol. I, UTET, Torino 1998, 220.

²⁸ Cf. PILGRIM, *Good News to the Poor*, cit., 156.

²⁹ Una più dettagliata descrizione della colletta è riportata in: Rm 16,25-26; 1Cor 16,1-4; 2Cor 8-9; Gal 2,10.

(cf. Lc 2,32), trova la sua realizzazione pratica nell'aiuto fornito dai credenti benestanti di una Chiesa a quelli appartenenti ad altre Chiese che si trovano in difficoltà.

2. L'elemosina come sostegno ai poveri

A parte Mt 6,1-4 il termine ἐλεημοσύνη si trova solo in Lc-At³⁰ in tutto il NT³¹. Ciò indica l'importanza che l'autore del Terzo Vangelo attribuisce a questa tipologia di aiuto dato al povero. Per meglio comprendere il contenuto e i recipienti dell'elemosina è necessario descrivere il contesto in cui era praticata, in particolare come era realizzata nella società ellenistica e quali legami ha mantenuto con la prassi caritativa del giudaismo dell'epoca. Questo confronto ci permette di evidenziare le similarità e le differenze dell'elemosina lucana rispetto a quella del contesto ellenistico e giudaico.

2.1. La beneficenza nel mondo greco-romano

La società greco-romana del primo secolo era caratterizzata da un'estrema disuguaglianza socioeconomica e da un'accentuata stratificazione sociale. Al vertice c'erano i ricchi (meno dell'uno per cento della popolazione) che avevano anche il potere politico e possedevano terre a dismisura e altre ricchezze³². Subito dopo vi era una classe media costituita da commercianti e artigiani che aveva un buon tenore di vita risultato delle proprie attività. C'erano, poi, due classi inferiori, quella dei piccoli proprietari di terreni e di lavoratori non specializzati, il cui tenore di vita era molto variabile, dipendente i primi da condizioni climatiche e i secondi dalla disponibilità di lavoro principalmente nelle città. Infine, la classe degli schiavi che, pur essendo la più infima, aveva più possibilità

³⁰ Cf. Lc 11,41; 12,33; At 3,2.3.10; 9,36; 10,24.31; 24,17.

³¹ Cf. SCHOTTROFF-STEGEMANN, *Jesus and the Hope*, cit., 109.

³² Cf. KIM, *Stewardship and Almsgiving*, cit., 253-254.

di sopravvivenza in quanto aveva accesso al cibo e all'alloggio provveduti da parte dei padroni. Gli schiavi insieme ai lavoratori erano definiti poveri dalle classi superiori. I poveri comprendevano anche coloro che non erano in grado di lavorare, come i ciechi, gli storpi e quelli con deficit fisici che impedivano loro di essere autonomi dal punto di vista economico³³.

Non infrequenti erano le carestie provocate da fenomeni naturali come siccità, inondazioni. In queste condizioni estreme nelle grandi città come Roma, i poveri affamati potevano essere aiutati con distribuzione pubbliche di grano e pane; questo modo di contrastare la fame non era applicato nelle periferie dell'impero se non in particolari situazioni³⁴. In assenza di queste distribuzioni pubbliche e di fronte a grandi necessità alimentari, i ricchi potevano contribuire, di solito in modo saltuario, al sostentamento dei poveri.

Tuttavia, era più comune aiutare i pari grado in caso di bisogno, nella logica della solidarietà di classe. Anche quando venivano aiutati i bisognosi che appartenevano a una classe inferiore, raramente l'aiuto era disinteressato. Se si trattava di prestito oneroso non più in grado di essere restituito, il datore avrebbe potuto rifarsi sugli averi dei beneficiari, i quali non potendo rendere quanto ricevuto, perdevano anche il piccolo appezzamento o la casa in cui vivevano, sia pure stentatamente, andando a ingrossare la schiera dei miserabili nullatenenti. Nel caso di una libera elargizione, il donatore comunque si aspettava un ritorno, se non in beni materiali almeno in riconoscimenti, quali maggior onore o prestigio (φιλοτιμία), come riportato in alcune iscrizioni che celebravano le liberalità di un ricco³⁵.

Gli aiuti dei privati erano limitati e sporadici e non risolvevano il problema della miseria se non in minima parte anche in condizioni economiche normali. In condizioni di grave carestia, il problema della fame si aggravava per tutti i poveri e portava alla morte di molti per inedia. Le

³³ Cf. *Ibid.*, 256.

³⁴ Cf. ESLER, *Community and Gospel*, cit., 175.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 176.

elargizioni di cibo e danaro da parte dei ricchi possono essere considerate elemosine? In realtà, non possono essere definite come elemosina, in quanto esse sono guidate non dalla gratuità ma dall'interesse materiale o morale del donatore; ad esempio, le elargizioni erano finalizzate alla commemorazione di parenti morti o per ricevere onore e rispetto dalla popolazione. Ciononostante, tali aiuti benché saltuari, erano importanti per i poveri che avevano poche altre possibilità per sopravvivere³⁶.

I poveri, comunque, erano i destinatari passivi dell'elemosina e per ottenerla non avevano altra scelta che supplicare il potenziale benefattore facendo leva sulla sua sensibilità etica.

2.2. La beneficenza nel giudaismo

Anche nel giudaismo l'elemosina era praticata sulla base di quanto raccomandato nell'Esodo (cf. Es 22,21-27) e nel Deuteronomio (cf. Dt 24,17-18; 10,18-20; 27,19) dove viene richiesto di prestare aiuto alle vedove e agli orfani, che rappresentano la classe sociale più indifesa e debole. Dai due testi emergono diverse prescrizioni. Una prima si trova in Dt 14,28-29; 26,12-15 che richiede di destinare la seconda decima del terzo e del sesto anno del ciclo settennale sabbatico all'alimentazione della vedova e dell'orfano³⁷. Una seconda richiesta è contenuta nella legge del sabbatico nella quale viene prescritto che nel settimo anno la terra deve rimanere incolta in modo che quello che «cresce spontaneamente sia appannaggio del povero» (Es 23,10-11). Un'ulteriore raccomandazione riguarda le modalità della mietitura: al mietitore viene suggerito di non raccogliere tutte le spighe ma di lasciare quelle cadute per la raccolta del povero e di non mietere alcuni angoli del campo per essere lasciarli disponibili per l'alimentazione del povero. Il Levitico, poi, proibisce in generale l'usura e, nel caso di poveri richiedenti denaro in

³⁶ Cf. KIM, *Stewardship and Almsgiving*, cit., 275-276.

³⁷ Cf. E.P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, SCM Press, London 1990, 236-237.

prestito, essi dovevano essere esentati dal pagamento di interessi (cf. Lv 25,35-38). I contadini poveri caduti in schiavitù a causa dell'insolvenza per accumulo eccessivo di debiti per sopraggiunta incapacità di pagare dovevano essere liberati per legge gratuitamente dalla schiavitù nell'anno giubilare. Questi provvedimenti contenuti nella Legge erano pensati per assistere i poveri e aiutarli a uscire, una volta che fossero caduti, nell'indigenza.

Esistevano poi altre iniziative caritatevoli pubbliche a favore del povero nell'ambito dell'organizzazione comunitaria giudaica. In particolare, erano operanti due istituzioni caritatevoli a livello comunitario, la prima denominata יוהמת (ciotola del povero) aveva l'obiettivo di offrire un pasto giornaliero al povero in via emergenziale e la seconda chiamata הפוק (fondo comunitario), provvedeva a un contributo comprendente cibo, ospitalità e vestiario per i poveri e aveva una durata di alcune settimane³⁸.

Questi due interventi in favore del povero sono poi stati ripresi dalla comunità cristiana; soprattutto il pasto giornaliero potrebbe essere stato il modello che la Chiesa primitiva ha importato dal giudaismo; tale intervento comportava, oltre al pasto, anche la distribuzione di aiuti ulteriori, come i vestiti per i membri più indigenti³⁹.

La pratica dell'elemosina è dunque profondamente radicata nella cultura e nella Legge ebraica. Ci sono importanti differenze tra la concezione ebraica dell'elemosina e la pratica benefica del mondo greco-romano. Anzitutto, l'elemosina giudaica ha come obiettivo il povero in quanto tale, mentre in quella greco-romana era elargita a coloro che poi erano in grado di ricambiare in qualche modo quanto ricevuto; in senso stretto si potrebbe dire che elemosina vera e propria non esisteva in tale società⁴⁰.

³⁸ Cf. KIM, *Stewardship and Almsgiving*, cit., 279.

³⁹ Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions During the New Testament Period*, SCM Press, London 1969, 131.

⁴⁰ Cf. KIM, *Stewardship and Almsgiving*, cit., 280.

Inoltre, la remunerazione per aver fatto dell'elemosina nella cultura giudaica veniva direttamente da Dio, anziché dal beneficiario⁴¹. In questo modo il povero nel giudaismo non era alla mercé del ricco, ma quest'ultimo doveva sottostare agli obblighi che la Legge prevedeva. Quindi, il povero usufruiva di una certa protezione legislativa, anche se poi in pratica l'elemosina era sempre il frutto di una decisione personale.

2.3. *L'elemosina nell'opera lucana*

Come abbiamo già anticipato, l'aiuto da parte dei ricchi ai poveri è uno dei temi fondamentali dell'opera lucana. Se all'interno della comunità vige la raccomandazione di condividere i beni con i membri che sono nell'indigenza, l'elemosina sembra diretta principalmente a favore di coloro che vivono al di fuori della comunità stessa⁴².

Paradossalmente nel Terzo Vangelo il termine elemosina è citato direttamente solo in due circostanze. La prima è contenuta all'interno dell'invettiva contro i farisei (cf. Lc 11,37-53) che recita: «date piuttosto in elemosina quello che c'è dentro ed ecco, per voi tutto sarà puro» (Lc 11,41). Viene poi riportato in Lc 12,33: «vendete ciò che possedete e datelo in elemosina, fatevi borse che non invecchiano, un tesoro sicuro nei cieli, dove ladro non arriva e tarlo non consuma».

Negli Atti "elemosina" è riportata direttamente più volte (cf. At 3,2.3; 9,36; 10,2.4.31; 24,17) per rimarcare che gli insegnamenti di Gesù sul

⁴¹ Vedi Pr 20,17: «Chi ha pietà del povero fa un prestito al Signore, che gli darà la sua ricompensa».

⁴² Un'ampia ricerca effettuata sulla stratificazione sociale delle comunità paoline e di quella lucana da Ekkehard Stegemann e da Wolfgang Stegemann suggerisce che le comunità cristiane primitive erano composte da pochi personaggi appartenenti alla classe superiore, e dall'assenza di poveri che non riuscivano a mantenersi, salvo le vedove, mentre la stragrande maggioranza degli adepti erano appartenenti a una classe cittadina composta da artigiani e salariati e piccoli commercianti che erano sì poveri ma che però vivevano al di sopra dell'indigenza assoluta. Ciò supporterebbe la tesi che i veramente poveri obiettivo dell'elemosina non facevano strettamente parte delle prime comunità. Cf. E.W. STEGEMANN-W. STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, Dehoniane, Bologna 1998, 468-529.

sostegno ai poveri devono essere messi in pratica dalla comunità primitiva anche verso il mondo esterno.

Oltre alla prassi di aiutare i poveri vendendo i propri beni ampiamente descritta nei primi due sommari, riportiamo di seguito alcuni passi di Atti in cui viene citata l'elemosina.

Il primo riferimento si trova in At 3,1-10: un mendicante storpio seduto alla Porta Bella chiede l'elemosina a Pietro che stava entrando con Giovanni a pregare nel tempio. Pietro risponde che non ha oro o argento da dare, ma ripristina la salute dello storpio, guarendolo in nome di Gesù. Pietro non ha danaro con sé da offrire in elemosina però mette in pratica la missione affidata da Gesù agli apostoli, cioè quella di annunciare il Regno di Dio, di guarire gli infermi (cf. Lc 9,2-3). Pietro fa un gesto che ha una valenza superiore che fare l'elemosina in danaro; donando la salute allo storpio lo reinserisce nella società e gli dà la possibilità di diventare autonomo e procurarsi direttamente da vivere⁴³.

Il secondo episodio in cui è citata l'elemosina è quello di Tabità, una donna che abitava a Giaffa (cf. At 9,36-43). Tabità è una discepola modello che faceva molte elemosine e che dopo essersi ammalata muore. Pietro che si trovava a Lidia viene chiamato dai discepoli e dopo essere giunto alla casa della donna morta, entra nella camera in cui giace. Gli vengono incontro un gruppo di vedove che piangevano la defunta e che probabilmente erano state aiutate da Tabità e le cui preghiere inducono l'apostolo a compiere il miracolo⁴⁴. Infatti Pietro, rimasto solo davanti alla morta e dopo aver pregato in ginocchio, la riporta in vita. Il grande miracolo allude a quelli compiuti da Eliseo (cf. 2Re 4,33), da Gesù a Naim; per descrivere la risuscitazione di Tabità il narratore usa le stesse parole dell'episodio di Naim: «ella aprì i suoi occhi» (Lc 7,15)⁴⁵. Mentre i sette diaconi sono stati scelti dagli apostoli per affrontare le necessità delle vedove (cf. At 6,1-6), il diaconato alle vedove viene

⁴³ Cf. J. GILLMAN, *Possessions and the Life of Faith: A Reading of Luke-Acts* (Zacchaeus Studies), Liturgical Press, Collegeville (MN) 1991, 101.

⁴⁴ Cf. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, cit., 339.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 340.

applicato anche al di fuori di Gerusalemme, da Tabità, un'umile credente di Giaffa che sosteneva con la sua carità le vedove del luogo⁴⁶.

Nell'episodio di Cornelio (cf. At 10,1-48) viene riportato che il centurione, un uomo timorato di Dio, viene apprezzato per la sua abitudine di elargire l'elemosina ai poveri oltre che di pregare continuamente Dio (cf. At 10,2). Queste pratiche di giustizia erano regolarmente seguite da Cornelio ben prima di incontrare Pietro e di essere entrato a far parte della comunità cristiana dopo il battesimo. Egli è tenuto in considerazione da Dio che lo fa entrare in contatto con Pietro. Dopo l'istruzione dell'apostolo su Gesù e prima che venga battezzato, lo Spirito Santo scende sopra di lui, confermando con la sua venuta la pietà del personaggio. Cornelio costituisce un chiaro esempio di come la pratica delle preghiere e la concomitante elemosina avvicinino al Regno di Dio coloro che le praticano con costanza.

Abbiamo già descritto l'intervento della Chiesa di Antiochia per aiutare la comunità gerosolomitana in occasione della carestia (cf. AT 11,27-30) e della colletta portata da Paolo a Gerusalemme sempre per sostenere i poveri (cf. At 24,10-21), due esempi di comunione fra Chiese sorelle.

2.4. *Commento*

La caratteristica della beneficenza dei privati nel mondo greco-romano sta nella reciprocità tra il benefattore e il beneficiario. Si può quindi dire che la beneficenza per il povero non era basata sull'altruismo vero e proprio ma su un proprio tornaconto⁴⁷. L'AT e le leggi giudaiche consideravano l'aiuto dato al povero un atto gratuito, richiesto e remunerato da Dio. La definizione di povero nell'AT comprendeva oltre al povero economico, anche altri soggetti deboli quali le vedove, gli orfani e i forestieri. Da questa pregressa concezione giudaica la Chiesa primitiva ha attinto il proprio approccio alla gestione della povertà. In particolare, i primi cristiani sono partiti dal pensiero giudaico, ritenendo

⁴⁶ Cf. GILLMAN, *Possessions and the Life of Faith*, cit., 101.

⁴⁷ Cf. KIM, *Stewardship and Almsgiving*, cit., 282.

che l'elemosina non richiede reciprocità ed è diretta a protezione delle persone deboli e indifese. La comunione dei beni era conosciuta dagli esseni e sicuramente praticata a Qumran e tuttavia ci sono evidenti differenze con quella descritta in At 2,42-47, come ad esempio la non obbligatorietà del conferimento dei beni a livello di ammissione in quest'ultima. È comunque difficile sostenere perché mancano prove certe che Qumran sia servito a Luca come modello, come alcuni autori sostengono⁴⁸. Nell'opera lucana, inoltre, vi è un approccio più radicale nel raccomandare l'elemosina perché essa è il frutto della fede in Gesù. Chi ha fede in Lui si apre agli altri, fa del bene senza richiedere nulla in cambio e la sua ricompensa è diventare figlio dell'Altissimo (cf. Lc 6,35). Gesù raccomanda di non legarsi al danaro e la Chiesa segue questo insegnamento sia al suo interno come descritto nei sommari (cf. At 2,44-45; 4,34-35) sia verso l'esterno attraverso la pratica dell'elemosina. In entrambi i casi la condivisione basata sull'amore è il mezzo sicuro per avere grazia presso Dio e per acquisire il perdono dei peccati. La comunione dei beni e la pratica dell'elemosina attuate nella comunità cristiana primitiva indicano la direzione che deve seguire la Chiesa di tutti i tempi: necessità di porre al centro il povero, sostenendolo economicamente e contemporaneamente inserendolo nel percorso salvifico. È questa la via con la quale si costruisce il Regno di Dio: amore per i fratelli, valorizzazione delle differenze fra ricchi e poveri a vantaggio di questi ultimi, salvezza per tutti.

3. Attualità del modello lucano di Chiesa

È evidente che nei primi due sommari riportati in Atti, Luca ha voluto descrivere un modello ideale di vita ecclesiale con il quale tutte le comunità cristiane di ogni periodo si sono confrontate e si confrontano⁴⁹. Il modello lucano è fondato su quattro pilastri (perseveranza dei credenti

⁴⁸ Cf. FINGER, *Of Widows and Meals*, cit., 160.

⁴⁹ Cf. BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 1-14)*, cit., 109.

all'insegnamento apostolico; unità e comunione dei beni; frazione del pane; preghiere) che sono essenziali per definire ogni esperienza autenticamente cristiana. L'evangelista è consapevole della idealizzazione del modello, mentre la realtà comunitaria comprende anche delle incongruenze derivante da fatti negativi avvenuti nella prima comunità che indicano la differenza tra realtà e modello, come l'episodio di Anania e Saffira dimostra.

Ciononostante, il modello assume una grande importanza nella successiva storia della Chiesa in quanto tutte le comunità cristiane, nate e sviluppatesi nei secoli e fino ai nostri giorni, si sono dovute confrontare con tale visione, per verificare la propria conformità e/o la distanza da esso. Ogni movimento riformatore che ha proposto il ritorno alla Chiesa primitiva ha di fatto immaginato di ripartire proprio dall'esempio comunitario originale. Soprattutto nei periodi critici caratterizzati da cambiamenti sostanziali, l'idea di tornare all'antico, al modello genesiaco della Chiesa, è stata riproposta con forza, dai movimenti monastici alla riforma gregoriana, da quella protestante alla controriforma cattolica fino al Concilio Vaticano II; il modello comunitario emergente da Atti si è posto come stimolo e provocazione e come punto di riferimento, «nel dilemma tra perenne, assoluta validità dell'ideale e continua necessità di una sua storicizzazione»⁵⁰.

Non è compito di questa ricerca quello di discutere il ruolo che il modello ideale lucano ha avuto nella storia della Chiesa; ci limitiamo a un accenno sull'influenza che tale modello ha avuto sull'ecclesiologia del Concilio Vaticano II e sul magistero di papa Francesco.

3.1. Il dibattito sulla povertà nel Concilio Vaticano II

Il tema della povertà, già messo in luce da san Giovanni XXIII nel messaggio di presentazione del Concilio, è stato affrontato in diverse

⁵⁰ P.C. BORI, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini - Atti 2,42-47; 4,32-37 - nella storia della chiesa antica* (Testi e ricerche di Scienze religiose 10), Paideia, Brescia 1974, 11.

circostanze nella discussione dei partecipanti fin dall'avvio del Concilio⁵¹. Così nella discussione sulla sacra liturgia era stato citato sulla scia della constatazione che Gesù era vissuto da povero: ricordare Gesù nella celebrazione eucaristica voleva dire ridare semplicità al culto sulla base della semplicità e della povertà di vita che il Nazareno aveva mostrato⁵².

È stato l'intervento del cardinale Giacomo Lercaro a sottolineare che il mistero di Cristo nella Chiesa è soprattutto il mistero del Cristo nei poveri. La constatazione del cardinale era sostenuta dai testi evangelici che riportano la continuità della povertà e dell'umiltà di Gesù, dalla nascita in una grotta fino alla croce. Inoltre, insisteva il cardinale bolognese, la preferenza ai poveri è una precisa scelta di Dio: la sua misericordia privilegia, infatti, coloro che sono tra i più svantaggiati. Egli proponeva ai Padri conciliari:

«che si elaborasse la dottrina evangelica della santa povertà del Cristo e della Chiesa, che si sottolineasse l'eminente dignità dei poveri in quanto membri privilegiati della Chiesa, che si mettesse in luce la connessione ontologica tra la presenza del Cristo nei poveri e la presenza del Cristo nell'azione eucaristica e nella sacra gerarchia»⁵³.

Il tema della povertà ricordato dal cardinale bolognese era condiviso da molti altri vescovi che partecipavano al Concilio, soprattutto in relazione al tema dell'evangelizzazione. I popoli pagani, molti dei quali al tempo del Concilio erano ancora parte dei domini coloniali, vedevano la Chiesa ricca e alleata degli oppressori mentre le masse lavoratrici la vedevano complice dei padroni. Era quindi urgente una nuova teologia della povertà che doveva riscoprire il povero come immagine di Cristo e per ripresentare la povertà evangelica come un valore umano e contemporaneamente spirituale come base della nuova evangelizzazione⁵⁴.

⁵¹ In realtà l'interesse per i poveri di san Giovanni XXIII era già stato ampiamente sottolineato nell'enciclica *Mater et magistra*. Cf. GIOVANNI XXIII, lett. enc. *Mater et magistra*, 15 maggio 1961, in *Acta Apostolicae Sedis* 53 (1961) 440-441.

⁵² Cf. L. BETTAZZI, *La Chiesa dei poveri nel Concilio*, in X. PIKAZA-J. ANTUNES DA SILVA (curr.), *Il patto delle Catacombe. La missione dei poveri nella Chiesa*, EMI, Bologna 2015, 25-40.

⁵³ Cf. *Ibid.*, 28-29.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 30-31.

Da queste considerazioni scaturivano importanti suggerimenti per una nuova ed efficace evangelizzazione, basata su nuovi valori. Per l'evangelizzazione dei poveri, infatti, sono elementi fondamentali la presenza, la speranza e l'universalismo dell'amore, mentre per quella dei ricchi occorre l'amore, la spoliazione e la povertà evangelica e soprattutto l'agire con anima di povero⁵⁵. Per una testimonianza autentica della Chiesa nel processo di evangelizzazione è necessario che essa si spogli da ogni trionfalismo, servendo anziché dominando, si liberi da ogni sottomissione politica o da sudditanze da categorie sociali e si mostri come immagine viva di Gesù Cristo⁵⁶.

La discussione innestata dal cardinale Giacomo Lercaro ebbe poi due conseguenze pratiche. La prima fu la preparazione di uno schema (il cosiddetto schema XIV) preparato da alcuni padri conciliari sensibili alla tematica della povertà (come Herbert Camara, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu) che poi divenne il cosiddetto Patto delle Catacombe di cui si dirà in seguito e poi l'inclusione del rapporto povertà e Chiesa nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*⁵⁷.

3.2. La Chiesa povera nella costituzione *Lumen gentium*

Un mese prima dell'apertura del Concilio Vaticano II nel radiomessaggio dell'11 settembre 1962, san Giovanni XXIII ebbe a esclamare: «in faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri»⁵⁸. Questa affermazione fu poi ripresa dal cardinal Giacomo Lercaro che già nella prima sessione del Concilio aveva proposto il tema della "Chiesa

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 31.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*

⁵⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, Dehoniane, Bologna 2013¹⁹, nn. 463-633.

⁵⁸ GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio ai fedeli di tutto il mondo, a un mese dal Concilio Ecumenico Vaticano II*, 11 settembre 1962, in *Acta Apostolicae Sedis* 54 (11/1962) 682.

dei poveri” come il tema centrale dell’assemblea⁵⁹. Infatti, egli riteneva che il mistero di Cristo nella Chiesa sia sempre stato ed è anche oggi il mistero di Cristo nei poveri. La proposta non fu accolta come tale ma la tematica della povertà della Chiesa è stata poi ampiamente discussa ed espressa in altri documenti del Concilio⁶⁰ e approfondita nella *Lumen gentium*. Il n. 8c di LG ha come fine quello di mostrare dove si trova la Chiesa, far vedere che essa è concretamente rintracciabile e che «ogni immagine di una Chiesa *mere idealista et irrealis* deve essere confrontata» rispetto alla realtà⁶¹. Ciò significa che la Chiesa reale si rivela sia come mistero divino sia comprendente le ombre del peccato che saranno fugate solo quando essa raggiungerà la luce piena, alla fine dei tempi⁶². È su questa base che si deve confrontare la Chiesa povera e dei poveri come è stata intesa e realizzata nel postconcilio con quella di riferimento che abbiamo descritto emergente dagli Atti.

Il testo 8c della LG tratta la povertà della Chiesa con un approccio cristologico, come aveva auspicato il cardinale Giacomo Lercaro; tale approccio deriva dall’analogia fra il mistero del Verbo incarnato e quello della Chiesa⁶³. Analizziamo in dettaglio il testo di LG 8c:

Il primo paragrafo recita:

«Ma come Cristo ha realizzato la sua opera di redenzione nella povertà e nella persecuzione, anche la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via, per comunicare agli uomini i frutti della salvezza».

⁵⁹ Cf. J.C. SCANNONE, *Incarnazione, kénōsis, inculturazione e povertà*, in A. SPADARO-C.M. GALLI (curr.), *La riforma e le riforme nella Chiesa* (Btc 177), Queriniana, Brescia 2016, 467.

⁶⁰ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, Dehoniane, Bologna 2013¹⁹; CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, decr. *Perfectae caritatis*, 28 ottobre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, Dehoniane, Bologna 2013¹⁹, nn. 782-813.

⁶¹ R. REPOLE, *Il mistero della Chiesa*, in S. NOCETI-R. REPOLE (curr.), *Commentario ai documenti del Concilio Vaticano II. Lumen gentium* (Nuovi studi teologici), vol. II, Dehoniane, Bologna 2015, 79-142.

⁶² Cf. *Ibid.*, 132.

⁶³ Cf. M. SEMERARO, *Lumen gentium. Cinquant’anni dopo* (St 12), Marcianum Press, Venezia 2016, 325.

Qui è rappresentata una prima analogia tra il modo di operare di Gesù e la Chiesa; il termine "via" assume negli Atti il significato di stile di vita, che consiste nella concezione cristiana della vita apprezzata da Dio e realizzata da Gesù nella sua vita terrena e che abbiamo visto essere descritta nei sommari degli Atti (cf. At 2,44; 4,32)⁶⁴.

L'obiettivo fondamentale della Chiesa deve essere quello di assomigliare il più possibile a Gesù, quindi di amare i poveri e di essere in grado di portare la salvezza a loro.

Il secondo paragrafo di LG 8c riporta che:

«Gesù Cristo "pur essendo nella condizione di Dio... svuotò sé stesso assumendo una condizione di servo" (Fil 2,6-7), e per noi, "da ricco che era, si è fatto povero" (2Cor 8,9); così anche la Chiesa, benché per eseguire la sua missione abbia bisogno di risorse umane, non è fatta per cercare la gloria sulla terra, ma per espandere l'umiltà e l'abnegazione anche col suo esempio».

Il secondo paragrafo definisce meglio il fondamento cristologico attraverso due riferimenti alla lettera ai Filippesi (Fil 2-7) e a 2Corinzi (2Cor 2,9) che risultano essere decisivi per l'approfondimento dell'analogia della Chiesa dei poveri con Cristo. Gesù rinuncia alle sue prerogative di Figlio per diventare povero da ricco che era. Il diventare povero di Gesù non è fine a sé stesso in quanto rappresenta la modalità concreta con cui egli ha realizzato l'opera di redenzione. La povertà, infatti, è «la forma in cui Cristo rivela Dio che condivide la condizione dell'uomo, per permettere all'uomo di partecipare della sua vita»⁶⁵. Gesù ha scelto la povertà rinunciando a ogni personale interesse per prendersi carico di quello degli uomini e la salvezza di quest'ultimi è ciò che lo ha condotto alla drastica decisione di annientare sé stesso, tutto per sostanziare il suo infinito amore⁶⁶.

⁶⁴ Cf. DUPONT, *Studi*, cit., 810-813.

⁶⁵ REPOLE, *Il mistero della Chiesa*, cit., 139.

⁶⁶ J. DUPONT, *La Chiesa e la povertà*, in G. BARAÛNA (cur.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla costituzione dommatica Lumen gentium*, Vallecchi, Firenze 1965, 387-418.

Così anche la Chiesa, sulla scia dell'esempio di povertà integrale di Cristo, deve seguire la stessa via della povertà per essere in grado di portare efficacemente i frutti della redenzione a tutti gli uomini⁶⁷. La Chiesa si deve, pertanto, spogliare delle ricchezze, diventare povera e umile come il suo fondatore, mantenendo solo il necessario per vivere e operare. Anche la prima comunità cristiana lucana non era certamente ricca; era infatti, costituita per la maggior parte da persone modeste e quelli che possedevano qualcosa lo mettevano al servizio dei bisognosi. La Chiesa, poi, deve non solo essere povera ma anche apparire povera, come ricordato da san Giovanni XXIII, per propagare l'esempio di umiltà e di dedizione ai poveri. L'umiltà citata nel testo di LG è un modo diverso di definire la povertà, sulla scia della teologia medievale che contrapponeva il *pauper* al *potens*: quest'ultimo era colui che deteneva il potere col quale era in grado di aumentare ancor di più la ricchezza⁶⁸. Il povero è l'umile, è colui che ha bisogno di aiuto e protezione e che la Chiesa si deve premurare di offrire.

Il testo di LG 8c continua:

«Cristo è stato inviato dal Padre "a portare ai poveri il lieto annuncio, a guarire quelli che hanno il cuore ferito" (Lc 4,18 Vg), "a cercare e a salvare ciò che era perduto" (Lc 19,10); similmente la Chiesa circonda di amore quanti sono afflitti da infermità umana, anzi nei poveri e sofferenti riconosce l'immagine del suo fondatore povero e sofferente, si premura di sollevarne la miseria, e in loro intende servire Cristo».

Nel terzo paragrafo di LG 8c viene definita la missione di Cristo che inviato dal Padre si pone il compito di portare ai poveri il lieto annuncio (cf. Lc 4,18), a recuperare coloro che erano perduti (cf. Lc 19,10). Le due citazioni del Terzo Vangelo sottolineano che la missione di Gesù non è solo materiale bensì anche spirituale dal momento che il recupero è esteso anche ai peccatori. La Chiesa è quindi sollecitata a seguire le stesse orme del Salvatore sulla via della povertà, abbracciando il povero

⁶⁷ Cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen gentium*, Jaca Book, Milano 1975, 112.

⁶⁸ Cf. SEMERARO, *Lumen gentium. Cinquant'anni dopo*, cit., 327.

e sollevandolo dalla sua miseria materiale e portando al peccatore i frutti della redenzione. Riconoscendo nel povero il Cristo, la Chiesa si abbassa per servirlo e circondarlo con amore. Infatti, individuando l'afflizione indotta dall'ingiustizia nel povero, la Chiesa vede in lui l'immagine sofferente di Gesù crocifisso e aiutandolo, si prefigge di servire il Signore⁶⁹.

Infine, l'ultimo capoverso di LG 8c recita:

«Però, mentre Cristo era "santo, innocente e senza macchia" (Eb 7,26), e non conobbe peccato (cf. 2Cor 5,21) ma venne per espiare i peccati del popolo (cf. Eb 2,17), la Chiesa invece comprende nel suo seno i peccatori, è santa e insieme ha bisogno di purificazione; perciò, si dà alla penitenza e al rinnovamento».

Nell'ultima parte del testo di LG 8c viene pure riportata, oltre alla precedente somiglianza nella *kenosi*, una dissomiglianza fra Cristo e la Chiesa: infatti, mentre Cristo era senza peccato e anzi, ha redento il mondo dal peccato, la Chiesa è composta anche da peccatori e quindi risulta essere insieme santa e peccatrice e come tale bisognosa di essere purificata. Questa situazione ricorda quella che è riportata negli Atti: dopo la descrizione del modello ideale di comunità nei primi due sommari, Luca riporta l'episodio negativo di Anania e Saffira, indicando che nella realtà primitiva era già presente il peccato. Alla *κοινωνία* dei beni si contrappone l'attaccamento alla ricchezza, nascosto dietro alla menzogna della coppia davanti a Pietro. La consapevolezza della presenza del peccato richiede alla Chiesa di seguire un continuo processo di purificazione, per raggiungere la salvezza che viene offerta continuamente dall'amore infinito di Dio⁷⁰.

LG 8c si ispira al modello lucano di comunità emergente dagli Atti: da un lato approfondendo l'aspetto cristologico della povertà attraverso l'acquisizione dello stile di Gesù. In secondo luogo, precisa e amplia il profilo del povero in tre modi: il primo è prettamente materiale composto da persone indigenti, senza mezzi essenziali per vivere, il secondo è

⁶⁹ Cf. REPOLE, *Il mistero della Chiesa*, cit., 140.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 141.

quello morale che comprende persone umili e semplici e infine il terzo è quello sociale formato dai piccoli, gli indifesi, i perseguitati⁷¹.

Data l'importanza della relazione della *forma Ecclesiae* in rapporto alla *forma Christi* ci si sarebbe aspettato una forte ricezione di questa impostazione di LG nel periodo postconciliare. In realtà essa si è realizzata in maniera limitata in alcune Chiese dell'America Latina mentre in molte altre circostanze bisogna constatare «la scarsa fortuna del tema della povertà della Chiesa in quanto tale»⁷². Questo testo del Concilio ha costituito, tuttavia, una delle fonti del pensiero di papa Francesco⁷³ come vedremo in seguito.

3.3. *La Chiesa povera per i poveri di papa Francesco*

Prima di entrare nel merito del pensiero sulla povertà portato avanti da papa Francesco, occorre illustrare alcuni concetti guida del pensiero teologico pastorale del Papa Argentino. Anzitutto, il concetto di inculturazione della fede. La fede cristiana si realizza solo quando è incarnata in una cultura; anche quella portata dagli evangelizzatori arriva già marcata dalla loro cultura e per continuare a essere efficace deve essere adattata a ogni nuova situazione.

L'inculturazione è il processo secondo il quale il messaggio salvifico di Gesù penetra nel nucleo fondamentale dei valori di una determinata cultura. Naturalmente i fondamenti della fede non cambiano nel processo di inculturazione; le verità cristiane rimangono inalterate nell'incontro con le diverse culture mentre può cambiare il modo con il quale vengono comunicate. Il dialogo con le diverse culture apre nuovi orizzonti in quanto il messaggio salvifico si adatta ai valori propri dei diversi popoli senza alcun cambiamento sostanziale, diventando però più concreto e accettabile. In altre parole, il messaggio cristiano viene adattato

⁷¹ Cf. G. PEREGO, «Annunciare ai poveri il lieto messaggio»: la scelta preferenziale dei poveri oggi, in REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana 21 (40/2013) 265.

⁷² G. RUGGIERI, *Evangelizzazione e stili ecclesiali: Lumen gentium 8,3*, in D. VITALI (cur.), *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, 225-256.

⁷³ Cf. REPOLE, *Il mistero della Chiesa*, cit., 141.

alla cultura del popolo cui si indirizza da un lato e dall'altro la cultura viene evangelizzata, come già anticipato profeticamente nell'enciclica *Evangelii nuntiandi*⁷⁴ di san Paolo VI:

«Il Vangelo, e quindi l'evangelizzazione, non si identificano certo con la cultura e sono indipendenti rispetto a tutte le culture. Tuttavia, il Regno che il Vangelo annunzia è vissuto da uomini profondamente legati a una cultura, e la costruzione del Regno non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane. Indipendenti di fronte alle culture, il Vangelo e l'evangelizzazione, non sono necessariamente incompatibili con esse, ma capaci di impegnarle tutte, senza asservirsi ad alcuna» (EN 20).

D'altra parte, come abbiamo già accennato, il cristianesimo primitivo ha già applicato il processo di inculturazione quando si è avvalso degli strumenti della cultura greco-romana (lingua greca, filosofia, conoscenze geografiche) per potersi espandere con successo nel mondo antico. L'evangelizzazione della cultura è quindi il risultato dell'incontro tra il messaggio cristiano e la cultura di un popolo come è auspicato anche dal Vaticano II, senza peraltro arrivare al sincretismo religioso (cf. AG 22)⁷⁵. Questo processo è avvenuto in America Latina dove la cultura è stata storicamente evangelizzata attraverso l'accorpamento dei valori, atteggiamenti, simboli tipici e sapienza dei popoli latino-americani con il contenuto originale della fede cristiana, che risulta in questo modo essere inculturata in uno specifico contesto; ciò ha prodotto una religiosità profondamente cristiana, specifica e originale in una area socio-geografica particolare⁷⁶.

Benché il termine inculturazione sia un neologismo, usato per la prima volta nel 1974 da padre Pedro Arrupe, esso fa parte della tradizione missionaria gesuita fino dall'attività di Matteo Ricci in Cina (XVI secolo).

⁷⁴ PAOLO VI, esort. ap. *Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975, n. 20, in *Acta Apostolicae Sedis* 68 (1976) 5-76.

⁷⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, decr. *Ad gentes*, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, Dehoniane, Bologna 2013¹⁹, 1087-1242.

⁷⁶ Cf. J.C. SCANNONE, *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco* (BtC 194), Queriniana, Brescia 2019, 71-72.

L'inculturazione è uno dei fondamenti dell'evangelizzazione nel pensiero teologico-pastorale di papa Francesco che ha condotto la sua vita pastorale in Argentina, nazione molto importante nell'ambito dell'America Latina, assorbendo la religiosità specifica di quella nazione.

In *Evangelii gaudium*⁷⁷ l'inculturazione poggia su tre pilastri: il primo è l'incarnazione; san Giovanni Paolo II aveva già messo in luce l'analogia fra l'inculturazione e l'incarnazione⁷⁸. Bergoglio precisa:

«Le forme proprie della religiosità popolare sono incarnate, perché sono sgorgate dall'incarnazione della fede cristiana in una cultura popolare. Per ciò stesso esse includono una relazione personale, non con energie armonizzanti ma con Dio, Gesù Cristo, con Maria, con un santo. Hanno carne, hanno volti. Sono adatte per alimentare potenzialità relazionali e non tanto fughe individualiste» (EG 90).

Il secondo è la pneumatologia che sottolinea l'analogia trinitaria con l'inculturazione della Parola: è infatti lo Spirito che semina liberamente in una popolazione che in maggioranza ha ricevuto il battesimo che a sua volta produce valori cristiani autentici (cf. EG 68).

La terza è la pietà popolare che viene trasformata dallo Spirito in spiritualità popolare che unita alla spinta ecclesiale sostiene la continuità della missione evangelizzatrice. I tre pilastri sono intimamente connessi tra di loro e costituiscono l'incarnazione del messaggio cristiano nella cultura per opera dello Spirito Santo⁷⁹.

Uno degli elementi caratterizzanti la cultura popolare evangelizzata è la solidarietà tra le persone e la lotta per l'emancipazione in vista della costruzione di una società nuova, basata sullo sviluppo e sulla giustizia e l'assenza di qualsiasi oppressione. Da qui nasce l'impulso decisivo a ridefinire il rapporto tra la Chiesa e i poveri, che è stato recepito dalla riflessione teologica e dai dibattiti tenuti in occasione delle conferenze dell'episcopato latino-americano (Medellin 1968; Puebla

⁷⁷ FRANCESCO, esort. ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, in *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013) 1019-1137.

⁷⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera con cui viene istituito il Pontificio Consiglio della Cultura*, 20 maggio 1982, in *Acta Apostolicae Sedis* 74 (1982) 683-688.

⁷⁹ Cf. SCANNONE, *La teologia del popolo*, cit., 164.

1979; Aparecida 2007) cui hanno partecipato Bergoglio prima di essere eletto al soglio di Pietro e anche alcuni pontefici (san Giovanni Paolo II e Benedetto XVI).

Un altro aspetto della teologia bergogliana è quello di avere posto alla base del suo pensiero la cosiddetta "opzione preferenziale per i poveri", un concetto profondamente cristologico. Già nella conferenza di Aparecida del 13-21 maggio 2007 papa Benedetto XVI affermava che l'opzione preferenziale per i poveri ha il suo fondamento nella fede cristologica in quel Dio che si è fatto povero per noi per arricchirci con la sua povertà (cf. 2Cor 8,9)⁸⁰. Papa Francesco parte da questa acquisizione teologica, che ha sostituito l'espressione "scelta dei poveri" suggerita da alcuni vescovi sudamericani durante il Concilio, per eliminare ogni fraintendimento in senso sociologico, cioè quello di limitare la discussione su un piano esclusivamente sociale.

Sulla base della sua esperienza maturata nel contesto latino-americano, dove ha vissuto come pastore nei quartieri periferici di Buenos Aires e riallacciandosi alla tradizione sudamericana⁸¹, Bergoglio afferma che «per la Chiesa l'opzione preferenziale dei poveri è una categoria teologica prima che culturale, sociologica e politica» (EG 198), un luogo teologico nel quale si rivela la presenza di Dio⁸².

Bergoglio ha sempre sottolineato la sua posizione pro-poveri fin dall'inizio del suo pontificato, quando ha esclamato: «quanto desidero una Chiesa povera per i poveri!» (EG 198) suggellando questo suo desiderio con la scelta del nome Francesco (cf. EG 198), riferimento chiaro allo stile di vita del Poverello di Assisi. Per il papa "Chiesa povera per i poveri" significa «una Chiesa in cui i poveri sono soggetti attivi e privilegiati, nella quale essi costituiscono il cuore stesso. I poveri hanno molto da insegnarci» (EG 198). Oltre a partecipare del *sensus fidei*, con le proprie sofferenze essi conoscono il Cristo sofferente direttamente. Il

⁸⁰ Cf. ID., *Incarnazione*, cit., 466.

⁸¹ Cf. ID., *La realtà si capisce meglio guardandola non dal centro, ma dalle periferie*, in S. MAZZOLINI (cur.), *Evangelizzare il sociale. Prospettive per una scelta missionaria*, Urbaniana University Press, Roma 2016, 105-116.

⁸² Cf. *Gaudium et spes* 1271-1273.

fondamento della teologia bergogliana sul povero è quindi cristologico. È, infatti, da questa loro vicinanza col Cristo sofferente che discende l'irrinunciabilità della loro dignità umana e il grido dei poveri, illuminato dalla Parola richiede con forza che:

«siamo chiamati a scoprire Cristo in loro, a prestare ad essi la nostra voce nelle loro cause, ma anche ad essere loro amici. Ad ascoltarli, a comprenderli e ad accogliere la misteriosa sapienza che Dio vuole comunicarci attraverso di loro» (EG 198).

L'impegno verso il povero non deve essere relegato solo nelle azioni concrete o in programmi di promozione o nell'assistenza ma anche comprendere l'amore e attenzione verso di lui, «considerandolo come un'unica cosa con sé stesso» (EG 199).

La lettura della povertà di Francesco, oltre che essere teologicamente innovativa, è molto concreta: egli, infatti, indica nella dottrina sociale della Chiesa il metodo appropriato e pratico per realizzare la promozione integrale del povero e per costruire rapporti giusti con le popolazioni dei paesi in via di sviluppo.

Francesco ci ricorda che la salvezza del credente non si raggiunge se si evita di aiutare il povero economico e di integrare gli emarginati, cioè coloro che sono esclusi dalla società, gli "scarti" prodotti dal consumismo odierno perché la vocazione cristiana si radica nel «non dimenticare mai il povero» (Gal 2,10)⁸³. Dall'insieme della teologia sulla povertà di Francesco discende anche il ruolo centrale dei poveri nell'evangelizzazione:

«essi, infatti, hanno molto da insegnarci ed è necessario che tutti ci lasciamo evangelizzare da loro. La nuova evangelizzazione è un invito a riconoscere la forza salvifica delle loro esperienze e porle al centro del cammino della Chiesa» (EG 198).

I poveri rappresentano, quindi, un elemento chiave della nuova evangelizzazione la cui direzione viene totalmente capovolta: i poveri non sono più oggetto della evangelizzazione ma diventano il soggetto della

⁸³ Cf. R. LUCIANI, *La opción por los pobres desde una Iglesia pobre y para los pobres*, in *Medellín. Biblia, Teología Y Pastoral Para América Latina Y El Caribe* 43 (168/2017) 371.

evangelizzazione integrale. Essi ci spingono a essere vicino a Gesù povero, a prendere come stile di vita quello umile e povero che ha seguito il Nazareno nella sua esistenza terrena, dalla nascita nella grotta di Betlemme fino alla morte in croce.

Ai popoli oppressi i poveri offrono l'esempio di Dio salvatore e liberatore che propone una vita felice e piena di amore non fondata sul possedere, consumare e dominare⁸⁴. I poveri, poi, offrono amicizia e comunione all'interno della comunità cristiana (cf. At 4,32) e solidarietà all'esterno verso coloro che soffrono per causa della avidità e rapacità dei ricchi e nello stesso tempo a tutti propongono un modello nuovo di giustizia e di felicità.

3.4. *Commento*

Il modello ideale che emerge dagli Atti è sempre stato ritenuto un punto di riferimento per la Chiesa di tutti i tempi. Il tema della Chiesa povera e dei poveri è stato proposto all'inizio del Vaticano II senza però diventare il centro dell'interesse assembleare, come richiesto da alcuni illuminati padri conciliari; esso è stato poi recepito nella costituzione dogmatica *Lumen gentium* al numero 8c. Tuttavia, nel periodo postconciliare la ricezione sembra essersi un poco affievolita forse oscurata da altre tematiche e riforme più urgenti discusse nel concilio stesso. Ci sono però due iniziative importanti le quali indicano il continuo dibattito sul tema della povertà: la prima è costituita dal cosiddetto Patto delle Catacombe⁸⁵, firmato presso le Catacombe di Domitilla il 16 novembre 1965.⁸⁶ Con quel patto, davvero tanto originale quanto radicale, una

⁸⁴ Cf. SCANNONE, *La realtà*, cit., 112.

⁸⁵ Una presentazione del Patto è in: X. PIKAZA-J. ANTUNES DA SILVA (curr.), *Il patto delle Catacombe. La missione dei poveri nella Chiesa*, EMI, Bologna 2015.

⁸⁶ I vescovi firmatari del Patto si impegnano a realizzare un programma suddiviso in 13 punti: rinuncia per sempre all'apparenza e realtà della ricchezza (abiti preziosi, oro, argento); vivere come vive la popolazione ordinaria (abitazioni, mezzi di locomozione); non possedere beni immobili e mobili. I beni devono essere intestati alla diocesi, o a opere caritative (cf. Lc 12,33 ss.); affidare la gestione dei beni materiali e finanziari della diocesi

quarantina di vescovi intendevano camminare coi poveri perché volevano trasformare la Chiesa "per i poveri" in quella "dei poveri". Malgrado il messaggio profetico e fortemente evangelico contenuto nel Patto, bisogna prendere atto che esso è rimasto praticamente sconosciuto e molte delle proposte ivi contenute non sono state attuate⁸⁷.

La seconda iniziativa ha tratto ispirazione dal Vaticano II e dalla visione di alcuni padri conciliari e si riferisce alla nascita e allo sviluppo della teologia della liberazione nell'America Latina, dove l'oppressione dei poveri era giunta a un livello insopportabile⁸⁸. In realtà questo movimento ha, per così dire, due genesis: la prima di tipo sociologico, è fondata sull'analisi di stampo marxista dei rapporti di sfruttamento dei paesi sottosviluppati da parte di quelli ricchi⁸⁹. La seconda è di tipo etico-teologico: essa ritiene la povertà dei paesi dell'America Latina essere il risultato di una ingiustizia che può essere definita peccato e che può essere sanata riequilibrando i rapporti economici tra i ricchi e i poveri, reintegrando gli esclusi nella società.

a laici competenti; invece di usare nomi che significano grandezza (Eccellenza, Eminenza, Monsignore), essere chiamati col titolo biblico di padre; evitare di avere privilegi o sollecitare doni per qualsiasi ragione. Evitare preferenze ai ricchi e potenti rispetto ai poveri; dare tutto il supporto al servizio apostolico e pastorale delle persone e dei gruppi laboriosi ed economicamente deboli e poco sviluppati; trasformare le opere di beneficenza delle persone e dei gruppi laboriosi ed economicamente deboli in opere sociali fondate sulla giustizia come umile servizio agli organismi pubblici; operare in modo che i governi attuino le leggi necessarie alla giustizia, all'eguaglianza e allo sviluppo armonico dell'uomo al fine di realizzare un altro ordine sociale degno dei figli dell'uomo e dei figli di Dio (cf. At 2,44; 4,32-35; 5,4); contribuire nella misura dei propri mezzi, agli investimenti urgenti degli episcopati di nazioni povere; condividere nella carità pastorale, la vita con i fratelli in Cristo, perché il ministero costituisca un vero servizio; far conoscere ai propri fedeli il Patto, chiedendo loro aiuto e preghiere.

⁸⁷ Cf. J. ANTUNES DA SILVA, *Un patto per la vita consacrata. Ritornare al vangelo, preparare il futuro*, in X. PIKAZA-J. ANTUNES DA SILVA (curr.), *Il patto delle Catacombe. La missione dei poveri nella Chiesa*, EMI, Bologna 2015, 189-210.

⁸⁸ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione. Prospettive* (Btc 11), Queriniana, Brescia 1992⁵.

⁸⁹ Cf. A. RIZZI, *Breve storia della «teologia della liberazione»*, in *Annali di studi religiosi* 14 (2013) 50.

Se il messaggio centrale della fede cristiana è la salvezza, quando questo è calato nella realtà della miseria e povertà, diventa anzitutto un forte appello all'azione di giustizia e di solidarietà da parte dei più facoltosi membri della società⁹⁰. Infatti: «il valore assoluto della salvezza, lungi dal deprezzare questo mondo, gli dà il suo autentico significato e la sua propria consistenza, poiché è già in esso presente»⁹¹.

Inoltre, nel periodo postconciliare non sono mancati interventi del magistero nei quali i temi della povertà e dell'evangelizzazione sono stati trattati e che sono diventati la base di partenza della teologia di papa Francesco. Nella presente ricerca questi importanti contributi non sono stati riportati in dettaglio in quanto sono poi confluiti e consolidati nel pensiero di papa Francesco.

Con Bergoglio il concetto di Chiesa dei poveri giunge a una precisa definizione che approfondisce e completa quanto emerso dal magistero precedente e dalla cultura popolare latino-americana evangelizzata: il povero è l'oppresso e lo scartato ed è vicino a Gesù che, incarnandosi, ha scelto lui stesso di essere povero per portare a loro il lieto annuncio (cf. Lc 4,18) e a condividere la loro povertà. Nello stesso modo la Chiesa deve riformarsi per essere povera per essere in grado di mettere al centro della propria missione i poveri, facendosi evangelizzare da loro.

Nel quarto capitolo di EG, Francesco sottolinea che oggi la povertà consiste nell'esclusione dei più abbandonati della società (cf. EG 186), non solo a livello di individui, ma anche di nazioni e di continenti. La risposta della comunità cristiana deve partire dai «gesti più semplici e quotidiani di solidarietà» per arrivare «alla cooperazione per risolvere le cause strutturali della povertà» (EG 199) ciò che richiede «attenzione d'amore ed anche volontà politica» (EG 199; 205). Occorre un cambiamento profondo della mentalità da egoista, individualista e indifferente ad altruista, comunitaria e solidale che dia dignità agli esclusi (cf. EG 208).

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 51.

⁹¹ GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, cit., 10.

4. Conclusione

Illustrando la comunità primitiva nei sommari, Luca ha voluto presentare un modello ideale di vita ecclesiale col quale le comunità cristiane di ogni tempo si sono dovute confrontare. Questo modello è inteso come standard di riferimento non come modello già realizzato: Luca è consapevole della difficoltà di realizzazione e del divario che lo separa dalla realtà. La presenza di deviazioni, come la mancanza di Anania e Safira, non demolisce la visione lucana bensì rafforza la convinzione che la disponibilità di un riferimento sicuro e universale sia più che mai necessaria.

Fra gli elementi qualificanti del modello, e cioè la perseveranza nell'insegnamento degli apostoli, la frazione del pane e le preghiere, la *κοινωνία* dei beni è quella che definisce l'equilibrio corretto tra ricco e povero nella comunità cristiana. L'obiettivo è quello di non avere più nessuno che sia bisognoso dal punto di vista economico; questo nella comunità primitiva viene raggiunto attraverso la vendita volontaria dei beni di alcuni componenti ricchi e la distribuzione ai poveri del ricavato.

Questa prassi distingue nettamente la comunità cristiana dalle iniziative benefiche del mondo greco-romano e, pur derivando in parte dall'ebraismo, anche da quest'ultimo in quanto ritagliato sullo stile di vita povero di Gesù stesso. Il modello lucano è servito per plasmare scelte di vita particolari in linea con la povertà assoluta di Gesù, come la scelta di povertà di san Francesco d'Assisi, per la nascita del monachismo e anche per riforme della Chiesa portate avanti nei secoli passati per riproporre l'esperienza comunitaria primitiva.

Il fermento riformatore partito dal concilio Vaticano II non poteva non focalizzarsi anche sul rapporto ricchezza-povertà nell'ambito ecclesiale. Una delle formulazioni più interessanti della *κοινωνία* nella Chiesa postconciliare è contenuta nella costituzione LG 8c nella quale la Chiesa si prefigge di essere e di apparire povera: come Gesù si è spogliato di tutte le prerogative divine per assumere le caratteristiche umane e le sue debolezze, salvo il peccato, così anche la Chiesa deve essere e presentarsi povera.

Papa Francesco raffina ulteriormente il modello della Chiesa che diventa in via definitiva la Chiesa dei poveri. I poveri, infatti, sulla base della conoscenza delle sofferenze comuni con il Cristo sono chiamati a perseguire la nuova evangelizzazione. Il modello lucano di Chiesa è stato via via precisato e approfondito dalle esperienze scaturite dalla riflessione teologica e dall'intervento del magistero durante la vita della Chiesa.

Ancora oggi si discute sulla scelta di un modello ideale, teologicamente definito di Chiesa povera e solidale come quello descritto negli Atti. Si affronta anche il problema della povertà e come recuperare il povero stesso che evidentemente non comprende solo il povero economico, ma anche coloro che sono spinti ai margini della società dall'economia oggi imperante che produce continuamente gli "scarti". Il XVI Sinodo appena concluso aveva fra i suoi obiettivi quello di proporre una riforma efficace⁹² della Chiesa, compreso un approccio nuovo e realizzabile di come affrontare oggi la/le povertà. Dopo aver riaffermato che l'opzione preferenziale per i poveri è implicita nella fede cristologica e che rappresenta una precisa categoria teologica, un paragrafo del documento di sintesi della prima sessione (2023) viene dedicato ai

⁹² COORDINAMENTO DELLE ASSOCIAZIONI TEOLOGICHE ITALIANE (CATI), *Per una Chiesa povera, dialogica, umile. Il contributo del Coordinamento delle Associazioni Teologiche Italiane per la riforma della Chiesa*, 6 marzo 2022, https://teologia.it/wp-content/uploads/2022/03/CATI-Per-una-Chiesa-povera-dialogica-umile-6_03_2022-1.pdf (accesso 17.1.2025). Questa proposta di riforma interessante viene avanzata dal CATI (Coordinamento di Associazioni teologiche), al Sinodo iniziato nel 2023 nella quale vengono avanzati tre obiettivi da raggiungere: povertà, dialogo, potere. «La ragione della scelta dei tre obiettivi risiede nella visione della Chiesa che emerge da LG 8c, e dal magistero di papa Francesco. I tre obiettivi tematici potrebbero aiutare a procedere con stile sinodale, verso una Chiesa dal volto umile e ospitale, consapevole della propria fragilità e ferite» (*Ibid.*, 4). Circa l'uso dei beni materiali, il documento suggerisce di ritrovare la figura della Chiesa povera con i poveri, in particolare di ripensare la gestione dei beni immobili che appartengono alla Chiesa e che sottraggono molto tempo all'annuncio del Vangelo, affidandola a dei laici esperti in materia economica (cf. *Ibid.*, 6). Questo suggerimento allude alla scelta dei "diaconi" per il servizio alle vedove, lasciando gli apostoli liberi di concentrarsi sulla predicazione della Parola (cf. At 6,1-6).

«poveri, protagonisti del cammino della Chiesa»⁹³. Esso sottolinea che:

«i poveri alla Chiesa chiedono amore. Per amore si intende rispetto, accoglienza e riconoscimento senza i quali fornire cibo, denaro o servizi sociali rappresenta una forma di assistenza certamente importante, ma che non si fa pienamente carico della dignità della persona. Rispetto e riconoscimento sono strumenti potenti di attivazione delle capacità personali, in modo che ciascuno sia soggetto del proprio percorso di crescita e non solo oggetto dell'azione assistenziale di altri»⁹⁴.

Le definizioni teologiche cui è giunta la riflessione sulla Chiesa povera e dei poveri sono ora disponibili nei numerosi documenti pastorali e magisteriali per essere implementati a livello personale e comunitario; ciò richiede un impegno non indifferente dei singoli fedeli e delle comunità cristiane e l'aiuto costante dello Spirito Santo per la realizzazione progressiva del modello ecclesiale oggi condensato nella definizione di una Chiesa povera e dei poveri le cui radici sono saldamente impiantate in quella della Chiesa lucana.

⁹³ SINODO DEI VESCOVI, Relazione di Sintesi della prima Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (4-29 ottobre 2023) e risultati delle Votazioni, 28.10.2023, 28 ottobre 2023, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/10/28/0751/01653.html> (accesso 24.2.2024).

⁹⁴ SINODO DEI VESCOVI, Relazione di Sintesi della prima Sessione della XVI Assemblea Generale, cit.

CONCLUSIONE GENERALE

All'inizio della ricerca ci siamo chiesti se valesse ancora la pena di indagare il tema ricchezza-povertà in relazione alla salvezza vista la grande quantità di lavori pubblicati e recensiti nel primo capitolo. In realtà proprio quest'ultima analisi ha ampiamente giustificato la nostra ricerca in quanto ha messo in luce la scarsità nella letteratura di pubblicazioni che trattano il possesso egoistico dei beni in rapporto alla salvezza dei singoli credenti, tra la condivisione dei beni e la coesione della comunità cristiana primitiva. La presente ricerca ha cercato di definire tale correlazione partendo dall'insegnamento di Gesù sulla povertà come fattore facilitante l'acquisto della salvezza mentre ha sottolineato che la bramosia per la ricchezza rappresenta un ostacolo all'entrata nel Regno di Dio.

Pur non avendo come *focus* lo studio delle condizioni economiche, sociali e politiche, il lavoro di ricerca non ha dimenticato di porre l'analisi in un preciso contesto storico, quello della Chiesa di Gerusalemme, situata nel primo/secondo secolo dell'era cristiana.

In questo periodo storico la povertà era molto diffusa tra la popolazione mentre la ricchezza era appannaggio di pochi fortunati, generalmente appartenenti alla classe dominante. Il povero era posto ai margini della società ed era a rischio di sopravvivenza quando eventi naturali o carestie avvenivano perché sprovvisto di sostegno da parte sia di persone abbienti sia dello stato.

In questo contesto sfavorevole per il povero, si innesta la novità cristiana secondo la quale al ricco viene chiesto di intervenire gratuitamente per sostenere l'indigente e avere come ricompensa di far parte

del Regno di Dio. D'altra parte, l'emarginato non è più scartato ma reinserito nella comunità a pieno titolo e assume anche il ruolo di "accompagnatore" dei benefattori sulla strada che porta alla salvezza eterna.

Nel corso della ricerca è stato dimostrato che per Gesù la ricchezza di per sé non costituisce un impedimento alla salvezza ma è la bramosia di possedere sempre di più e di utilizzare egoisticamente la ricchezza, senza condividere con i meno fortunati, che impedisce al facoltoso di raggiungere l'obiettivo salvifico.

Infatti, per l'uomo amare in modo esclusivo il denaro significa piegarsi a Mammona, a un idolo che lo allontana dal vero Dio e lo trascina nella condanna: «quanto è difficile per quelli che possiedono ricchezze entrare nel regno di Dio» (Lc 18,24).

Bramosia per la ricchezza e non condivisione sono i due elementi che rendono il ricco bersaglio della critica di Gesù. A sostegno di queste affermazioni sul giudizio negativo di Gesù ci sono molti detti e parabole nel Terzo Vangelo; in questa ricerca sono state scelte due parabole, quella del ricco stolto e quella del ricco e Lazzaro.

Il ricco pur essendo il bersaglio della critica di Gesù, non è però escluso dalla proposta salvifica; infatti, la conversione operata da Gesù (cf. Lc 19,1-10) porta il ricco pubblicano Zaccheo a condividere parte del proprio patrimonio con i più poveri e a permettere alla salvezza di entrare nella sua casa (cf. Lc 19, 9). Quindi, i ricchi possono essere salvati a fronte della loro conversione che porta alla condivisione dei beni.

La scelta di Luca come fonte scritturistica della ricerca è giustificata dall'atteggiamento positivo verso i poveri che attraversa tutto il Terzo Vangelo; alcuni autori per questa predilezione lo definiscono l'evangelista dei poveri⁹⁵. In esso è messa in evidenza la vicinanza speciale di Dio agli ultimi, come viene riportato nel *Magnificat* (cf. Lc 1,52-53) e nelle Beatitudini (cf. Lc 6,20-23). Il contrasto tra i ricchi e i poveri presumibilmente riflette conflitti presenti nella comunità lucana, tra la componente giudaica più povera e quella gentile più benestante; a quest'ultima sono indirizzati gli insegnamenti di Gesù sul buon uso dei beni materiali.

⁹⁵ Cf. DEGENHARDT, *Lukas, Evangelist der Armen*, cit.

La proposta salvifica di Gesù significa aderire al Regno di Dio e ai valori su cui si basa; a tali valori di solidarietà e condivisione si ispirano le prime comunità cristiane che diventano un formidabile polo di attrazione per tutti coloro che si trovano in difficoltà. Da qui parte la spinta missionaria, sostenuta dallo Spirito, che porterà la Parola a espandersi fino ai confini del mondo (cf. At 1,8).

La ricchezza gioca un ruolo fondamentale nella costruzione della prima comunità cristiana in quanto è lo strumento che serve per eliminare i bisognosi dalla comunità, reintegrandoli nella comunità stessa. La condivisione dei beni è talmente importante che viene considerata uno dei pilastri fondanti la comunità, della stessa importanza dell'insegnamento degli apostoli, della preghiera e della frazione del pane.

Essa costituisce l'elemento chiave per la realizzazione della "comunione" (cf. At 2,2) e per «essere un cuore e un'anima sola» per i credenti (At 4,32). Senza la comunione dei beni avremmo la presenza di squilibri tra i ricchi e i poveri e questo sarebbe in netto contrasto con l'insegnamento di Gesù sulla giustizia e quindi sarebbe impossibile costruire la comunità detta appunto "cristiana".

La Chiesa primitiva che emerge dagli Atti (cf. At 2,42-47; 4,32-35) costituisce una comunità ideale che cresce continuamente sotto la guida di Dio nella comunione fraterna; essa si prefigge di superare la povertà eliminando il bisogno come compimento della Scrittura (cf. Dt 15,4).

Questo modello ideale di comportamento è stato preso come riferimento dalla Chiesa nel corso dei secoli sia sostenendo materialmente i poveri e i deboli sia ammonendo i ricchi al buon uso delle ricchezze, in particolare condividendole con i poveri. Oggi l'azione della Chiesa non si esaurisce nel sostegno ai poveri e nel loro reintegro nella società. La presenza ancora massiccia e insopportabile della povertà materiale nel mondo ha stimolato la riflessione della Chiesa sul rapporto che essa stessa deve avere con la ricchezza per arrivare a essere povera, umile e al servizio degli altri.

1. Sintesi e apporti derivanti dalla ricerca

Nel primo capitolo è stata riportata l'analisi della letteratura biblico-esegetica pubblicata sulla tematica ricchezza-povertà negli ultimi decenni. Essa è imponente e complessa da classificare in quanto molteplici sono gli approcci che sono stati presi in considerazione dai diversi autori. La nostra scelta è stata quella di selezionare i riferimenti espressamente teologici, lasciando sullo sfondo quelli di natura sociologica e politici che però sono serviti a completare il contesto storico di riferimento.

Il secondo capitolo esamina l'impedimento costituito dalla ricchezza nell'ottenere la salvezza. Dapprima è stata analizzata la parabola del ricco stolto (cf. Lc 12,13-21) nella quale viene stigmatizzata l'illusione di possedere sempre di più come garanzia per la propria vita. Il ricco pensa di poter manipolare la vita a proprio vantaggio in virtù del proprio potere economico ma fallisce di fronte alla realtà perché la vita è al di fuori del suo potere reale. Infatti, il sostegno alla vita viene solo da Dio; Egli è il vero padrone ed è colui che dona la vita e la può togliere. Concentrare gli sforzi solo sul possesso dei beni materiali è un errore fatale che molti hanno commesso e che, purtroppo, continuano a commettere. La constatazione, poi, che alla morte tutto quello che si possiede dovrà essere lasciato ad altri dovrebbe costituire una formidabile lezione su come impostare correttamente la propria vita in rapporto alla ricchezza.

La seconda parabola è quella del ricco e di Lazzaro (cf. Lc 16,19-31) in cui emerge con forza un'altra incapacità del ricco, quella di accorgersi del povero che vive alla porta della sua casa. Ed è questa la motivazione della condanna dell'epulone dopo la morte, non perché era ricco, ma perché è vissuto nell'insensibilità verso gli indigenti. Al contrario, il povero Lazzaro è beato nell'aldilà a motivo della sua povertà, quindi persona prediletta da Dio come è attestato nell'AT (cf. Es 22,21-26; Dt 24,14).

Per il ricco la possibilità di salvezza è legata non tanto alla ricchezza in sé, quanto all'uso che ne fa. Se essa è accumulata per sostenere la propria vita brillante in modo egoistico, senza alcuna condivisione,

allora molto difficilmente lo potrà aiutare nel raggiungere la salvezza (cf. Lc 18,24-25).

Nel terzo capitolo sono riportate la parabola dell'amministratore disonesto e quella di Zaccheo. In entrambe Gesù mostra la strada per raggiungere la salvezza anche in presenza di impedimenti legati ai beni materiali.

La parabola dell'amministratore disonesto (cf. Lc 16,19-31) è molto intrigante in quanto sembrerebbe, a una prima lettura, che il padrone lodi la gestione disonesta del patrimonio esercitata dall'amministratore infedele. In realtà, Gesù non elogia certo la furbesca trovata dell'amministratore che si ingegna a procurarsi un futuro sicuro dopo il giusto licenziamento dovuto alla carente gestione dei beni a lui affidati. Il Maestro loda la sua astuta iniziativa di organizzarsi per sopravvivere senza lasciarsi deprimere troppo dalla sventura che lo ha colpito; questa intraprendenza è consigliata anche ai discepoli per progettare la propria vita futura in linea con l'obiettivo di raggiungere la salvezza.

Nel racconto di Zaccheo (cf. Lc 19,1-10) è l'incontro con Gesù che porta il pubblicano ad aprire il cuore e il portafoglio ai poveri; senza questa visita il pubblicano avrebbe continuato a comportarsi nello stesso modo egoistico, defraudando il prossimo. Magari avrebbe potuto aiutare un conoscente o un pari grado che avrebbe in seguito potuto restituire come avveniva nel mondo greco-romano, ma non mettere in pratica l'aiuto disinteressato per i poveri. Con la conversione Zaccheo apre per sé le porte della salvezza, rappresentata dall'accoglimento di Gesù nella sua casa, cui segue la decisione di restituire più di quanto aveva estorto e praticare l'elemosina per i poveri.

Dal secondo e terzo capitolo emerge, quindi, che i credenti devono fare molta attenzione al rapporto con la ricchezza; essa non deve diventare un idolo e soppiantare Dio e poi deve essere gestita in modo equo, aiutando i poveri anche al fine di progettare il proprio futuro escatologico e assicurarsi la salvezza. Donando gratuitamente il ricco decide di seguire Gesù che gli offre di entrare nel Regno di Dio.

Gesù ha completamente ridefinito il rapporto con la ricchezza in quanto essa deve essere al servizio dell'uomo e non viceversa. I beni

materiali hanno la finalità di essere strumenti efficaci per aiutare il povero piuttosto che sostenere il solo egoistico benessere individuale.

La proposta di Gesù, che discende dall'interpretazione corretta della Legge ebraica, si basa sulla nozione di amore fraterno che spinge chi ha dei beni a dividerli gratuitamente con i poveri. L'obiettivo di questa azione è quello di far partecipare tutti, ricchi e poveri, alla costruzione del Regno di Dio che è disponibile per tutti. Questo progetto non nasce da analisi sociologiche né da proposte politiche bensì dall'amore di Dio per l'uomo, amore che si incarna in Gesù e si realizza nella fraternità vissuta concretamente nella comunità cristiana.

Il quarto capitolo riporta come l'insegnamento di Gesù sul binomio ricchezza-povertà influenza necessariamente anche la nascita e lo sviluppo della comunità cristiana. Infatti, Luca negli Atti indica chiaramente che la comunione dei beni e l'aiuto ai poveri dentro la comunità con le risorse dei componenti più abbienti è uno dei pilastri su cui si edifica la Chiesa nascente. Tale modello, ancorché di difficile realizzazione, ha rappresentato e tuttora rappresenta il termine di paragone attraverso il quale viene valutata la realizzazione della giustizia circa la condizione dei membri indigenti e deboli all'interno delle comunità cristiane.

Nel quinto e ultimo capitolo viene illustrata dapprima l'organizzazione della Chiesa primitiva riguardo alla condivisione della ricchezza. Nella prima comunità basata sull'amore fraterno chi possedeva propri beni li metteva a disposizione dei poveri, tanto che nessuno era bisognoso. L'ideale deuteronomistico che nessun bisognoso fosse presente nella comunità raggiungeva il compimento nella comunità cristiana che in questo modo poteva essere descritta avere «un cuore e un'anima sola». L'unità raggiunta è il frutto della fede in Gesù risorto da cui deriva anche la comunione dei beni.

Due sono gli esempi presentati nella ricerca circa il contenuto teologico della povertà e il rapporto da instaurare correttamente con la ricchezza. Anzitutto la Chiesa deve sforzarsi di essere povera per imitare la scelta di povertà fatta da Gesù; è l'aspetto cristologico della povertà ricordato dalla *Lumen gentium*: se Gesù si è fatto volutamente povero per servire il Padre, a maggior ragione la Chiesa deve seguirne

l'esempio. Essere povera vuol dire slegarsi dagli impedimenti materiali per potersi dedicare completamente all'evangelizzazione e al servizio degli altri.

Il secondo esempio di riflessione sulla povertà è presentato da papa Francesco quando indica il povero assumere una posizione centrale nella Chiesa, come un luogo teologico, e con la sua esperienza maturata nella povertà, evangelizzare la Chiesa, in modo che possa divenire essa stessa povera e umile. Su questa base papa Francesco insegna che la proprietà privata dei beni deve essere al servizio di tutti, cioè avere una funzione sociale oltre che di sostegno al singolo⁹⁶.

2. Apporti derivanti dalla ricerca

2.1. Ricchezza e salvezza individuale

In primo luogo dalla ricerca emerge che il povero nullatenente ed emarginato gode di una speciale preferenza da parte di Dio. Egli ama tutte le sue creature e in particolare quelle che sono le più fragili. Infatti, la situazione precaria dei poveri sperimentata durante la vita terrena è solo provvisoria perché verrà ribaltata dopo la morte (cf. Lc 1,53; 16,22) così che da reietti essi diventeranno beati nel Regno di Dio (cf. Lc 6,20).

La carenza di beni materiali diventa paradossalmente un aiuto decisivo per raggiungere la vera ricchezza che è la salvezza eterna.

Al contrario, i beni materiali possono costituire un formidabile ostacolo alla salvezza quando essi diventino il fine della vita dell'uomo, accecato dal desiderio irrefrenabile di avere sempre di più. Il ricco insuperbito dal successo economico arriva a sentirsi padrone del suo destino e a convincersi di essere autosufficiente. La ricchezza non aumenta la durata della vita perché solo Dio ne è il padrone e può decidere di riprenderla in qualsiasi momento (cf. Lc 16,20).

⁹⁶ FRANCESCO, lett. enc. *Laudato si'*. *Sulla cura della casa comune*, 24 maggio 2015, n. 93, in *Acta Apostolicae Sedis* 107 (2015) 847-945.

Anziché cercare la ricchezza materiale Gesù suggerisce di cercare il Regno di Dio e di affidarsi alla Provvidenza per tutto il resto (cf. Lc 12,22-23). L'egoismo è un altro ostacolo alla salvezza; trattenere tutto per sé senza condividere i propri beni con i più bisognosi porta fatalmente alla condanna nell'aldilà, accompagnata dall'umiliazione di dover lasciare tutto quanto posseduto a coloro che godranno i beni senza aver partecipato allo sforzo dell'accumulo (cf. Lc 12,20).

Gesù non condanna la ricchezza in sé ma come viene utilizzata: se essa è un mezzo per conseguire una vita brillante, incentrata solo sul godimento materiale dei beni e nello stesso tempo ignorando le sofferenze dei poveri e degli emarginati, allora la condanna del possidente è severa (cf. Lc 6,24-25; 16,24).

La condivisione e l'elemosina invece, permettono di accumulare tesori in cielo che non si corrompono e rimangono propri per sempre (cf. Lc 12,33).

Numerosi passi del Terzo Vangelo hanno messo in evidenza la difficoltà del ricco a raggiungere la salvezza (cf. Lc 18,24) come se il ricco non potesse avere accesso alla salvezza portata sulla terra e resa disponibile per tutti gli uomini da Gesù.

In realtà è nell'incontro con Gesù che si definisce l'uso corretto della ricchezza come il racconto di Zaccheo suggerisce. Il pubblicano dopo una vita passata a raccogliere le tasse anche frodando, si converte quando Gesù lo incontra a casa sua. Egli si riconosce colpevole, restituisce il maltolto alle sue vittime e dona metà del suo patrimonio ai poveri (cf. Lc 19,8); con questa azione anche l'esoso pubblicano viene recuperato alla salvezza dal Figlio dell'uomo (cf. Lc 19,10). Senza questa adesione totale e sincera all'invito di Gesù di giustizia, di distacco dai beni e di condivisione è difficile per il ricco acquisire la salvezza (cf. Lc 18,24).

2.2. Ricchezza e salvezza nella comunità cristiana primitiva

La ricchezza gioca un ruolo fondamentale nella costruzione della prima comunità cristiana in quanto è uno degli strumenti più adeguati per eliminare o perlomeno ridurre la povertà nella comunità.

La condivisione costituisce l'elemento chiave per la realizzazione della comunione (cf. At 2,2) e per fare dei credenti «un cuore e un'anima sola» (At 4,32).

Senza la comunione dei beni si avrebbe la presenza di squilibri tra i ricchi e i poveri e questo sarebbe in netto contrasto con gli insegnamenti di Gesù e quindi sarebbe impossibile l'esistenza della comunità cristiana stessa che è solidale per sua natura. La comunione dei beni non significa esproprio degli stessi ma piuttosto condivisione volontaria finalizzata all'eliminazione dei bisognosi dalla comunità (cf. At 4,34). Ciò richiede una fede convinta, sincerità di cuore e trasparenza nei confronti degli altri componenti e della guida apostolica della comunità stessa, come sottolinea l'esempio della donazione di Barnaba (cf. At 4,37).

Al contrario, la menzogna della coppia Anania e Saffira circa l'entità della donazione alla comunità viene punita severamente con la morte di entrambi, in quanto la loro azione costituisce una trasgressione grave nei confronti di Dio come Pietro puntualmente fa rilevare dopo aver messo in luce le intenzioni menzognere del loro cuore (cf. At 5,4).

L'episodio di Simon mago chiarisce il ruolo del denaro nella dimensione spirituale; esso non può comprare i carismi dello Spirito Santo che infatti sono doni elargiti agli apostoli. Pietro, che ancora una volta legge nel cuore l'intenzione malvagia di Simone, dopo aver rivelato la sua posizione peccaminosa lo esorta alla conversione del cuore per acquisire il perdono di Dio (cf. At 8,22).

A differenza dei due coniugi al mago che si affida alle preghiere della comunità, viene lasciata aperta la porta del pentimento e della salvezza (cf. At 8,24).

In conclusione Luca sollecita i credenti a fare molta attenzione al rapporto con i beni materiali, e in particolare:

- essi non devono diventare un idolo e soppiantare Dio;
- non devono essere accumulati e gestiti in modo egoistico;
- devono essere condivisi con i poveri;
- devono essere strumento trasparente e amorevole di partecipazione alla vita comunitaria;
- non devono essere un mezzo per acquisire poteri spirituali.

2.3. Ricchezza, povertà e salvezza nella Chiesa attuale

La Chiesa ha sempre cercato di avvicinarsi il più possibile al modello comunitario così efficacemente illustrato da Luca e si è sforzata continuamente per realizzarlo integralmente, pur consapevole dei propri limiti e delle difficoltà oggettive costituite dal contesto attuale in cui è collocata.

Il modello ideale di vita ecclesiale descritto in Atti poggia su quattro pilastri: perseveranza degli insegnamenti degli apostoli e nella comunione, nella frazione del pane e nelle preghiere; essi sono irrinunciabili nell'esperienza cristiana autentica e quindi fondamentali anche nella vita e nella prassi della comunità cristiana odierna.

Il fondamento teologico della povertà della Chiesa sta nella scelta di Gesù di vivere una vita povera, dalla nascita in una grotta fino alla morte in croce (cf. LG 8c). Similmente la Chiesa deve essere e apparire povera di fronte al mondo e conferire centralità al povero, vale a dire assumere «l'opzione preferenziale per i poveri», cioè ritenere questi ultimi centrali nella vita della comunità. Per la Chiesa è quindi essenziale mettere in pratica gli insegnamenti di Gesù riportati da Luca: umiltà, povertà, aiuto agli indigenti materiali e spirituali, praticare l'accoglienza e la condivisione.

La riflessione della Chiesa è continuata nel periodo postconciliare con molti interventi del magistero e ha prodotto nuovi frutti in papa Francesco. Il Papa Argentino riprende alcuni concetti sulla ricchezza presenti nell'opera lucana: la ricchezza di per sé non è cattiva, diventa ingiusta quando provoca squilibri e opprime il debole. Analizzando la situazione socioeconomica del mondo attuale, certamente molto diversa e più complessa rispetto a quella del primo secolo, papa Francesco non si esime dall'esprimere un giudizio molto critico, illustrato da una sequenza di "no"⁹⁷:

- no a un'economia dell'esclusione e dell'iniquità (EG 53);

⁹⁷ Cf. SCANNONE, *La teologia del popolo*, cit., 145.

- no a un'economia che uccide, creando scartati, rifiuti e avanzzi (EG53); l'iniquità è radice dei mali sociali (EG 20);
- no al feticismo del denaro e alla dittatura dell'economia senza un obiettivo umano (EG 55);
- no a un sistema sociale ed economico ingiusto nella sua radice (EG 59);
- no a ideologie che difendono l'assoluta autonomia dei mercati e della speculazione (EG 56, 202);
- no a una corruzione ramificata e a un'evasione fiscale egoista (EG 56);
- no alla globalizzazione dell'indifferenza (EG 54).

Partendo da questa severa analisi, Bergoglio ritiene importante impostare una giusta distribuzione dei beni materiali, ricollegandosi a quanto riportato da san Giovanni Paolo II: «Dio ha dato la terra a tutto il genere umano, perché essa sostenti tutti i suoi membri, senza escludere e privilegiare nessuno»⁹⁸. Come nella Chiesa primitiva lucana, la proprietà privata dei beni è ammessa, però essa deve essere al servizio di tutti, cioè avere una funzione sociale oltre che di sostegno al singolo bisognoso⁹⁹.

Il magistero di papa Francesco ha posto al centro la povertà della Chiesa, insieme a quella di coloro che la società moderna scarta, espellendoli dall'economia e dalla vita civile; essi costituiscono la vera ricchezza. Papa Bergoglio riafferma con forza che i poveri più di tutti gli altri conoscono Gesù in quanto ne condividono la sofferenza e la condizione umile essendo stati entrambi scartati e umiliati.

La centralità del povero di papa Francesco è vicina a quella descritta nell'opera lucana, anzi si può ben dire che il ruolo del povero è diventato per il pontefice ancora più pregnante: egli, infatti, fa assumere al povero l'importante funzione di "strumento" di evangelizzazione in quanto mettendo al centro le afflizioni del povero si capiscono meglio gli insegnamenti di Gesù sul corretto rapporto con i beni materiali.

⁹⁸ GIOVANNI PAOLO II, lett. enc. *Centesimus annus*, 1° maggio 1991, n. 31, in *Acta Apostolicae Sedis* 83 (1991) 793-867.

⁹⁹ *Laudato si'* 93.

L'attenzione al povero sgorga dallo straordinario amore di Gesù per i più piccoli della società, che sostiene la dignità di ogni essere umano, soprattutto tanto più «è debole, misero e sofferente»¹⁰⁰.

La tensione indirizzata al recupero sia della povertà della Chiesa sia alla eliminazione dell'emarginazione degli "scarti" affiora con chiarezza dai testi bergogliani; essa stimola nuove iniziative caritatevoli¹⁰¹ che vanno ad aggiungersi a quelle già conseguite con successo dalla Chiesa¹⁰².

La realizzazione dell'insegnamento del Papa Argentino sulla ricchezza-povertà potrebbe essere considerata utopica, come del resto il modello lucano appare essere stato alla luce della successiva storia della Chiesa; tuttavia, la possibilità che si realizzi gradualmente in questo mondo e completamente in quello futuro è la speranza che deve guidare le comunità cristiane a perseverare nell'attesa di conseguire questo importante traguardo.

In conclusione, possiamo affermare che il buon uso dei beni materiali illustrato dall'insegnamento del Gesù lucano e dal fondamento comunitario della Chiesa primitiva costituisce ancora oggi la stella polare che indica il percorso da seguire per accedere alla proposta salvifica di Gesù da parte di tutti i credenti, sia presi singolarmente sia come comunità ecclesiale.

Infine è interessante mettere in luce che nell'opera lucana e nel magistero di papa Francesco sono sottolineati due dimensioni dell'uomo, personale e comunitaria che richiamano le due anime della Facoltà Teologica del Triveneto, cioè la Teologia spirituale e la Teologia pastorale.

¹⁰⁰ FRANCESCO, lett. enc. *Dilexit nos*, 24 ottobre 2024, n. 170, in *Acta Apostolicae Sedis* 116 (2024), 1422.

¹⁰¹ Ad esempio l'attività di sostegno ai poveri, emarginati, immigrati propria della Caritas e l'istituzione degli Empori solidali nelle parrocchie.

¹⁰² Per una puntuale analisi dell'attività per i poveri nella storia della Chiesa cf. LEONE XIV, *Dilexi te. Esortazione apostolica sull'amore verso i poveri*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2025, 39-80.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

ABE	Asociacion biblica espagnola
AncB	The Anchor Bible
AnBib	Analecta biblica
AT	Antico Testamento
Bib	Biblica
BI. S	Biblical Interpretation Series
BRS	The Biblical Resources Series
BTB	Biblical Theology Bulletin
Btc	Biblioteca di teologia contemporanea
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CEJL	Commentary on Early Jewish Literature
CI	Classici
Csb	Commenti e studi biblici
ECL	Early Christianity and its Literature
EG	<i>Evangelii gaudium</i>
EThL	Ephemerides Theologicae Lovaniensis
ExpT	Expository Times
FT	<i>Fratelli tutti</i> , enciclica
G&B	Gregorian and Biblical Press
GTA	Göttinger Theologische Arbeiten
ISB.S	Introduzione Studio della Bibbia. Supplement
JSJS	Journal for the Study of Judaism. Supplement
JBL	Journal of Biblical Literature
JSNT	Journal of the Study of the New Testament

JSNT.S	Journal of the Study of the New Testament. Supplement Series
JSOT.S	Journal of the Study of the Old Testament. Supplement Series
LB	Lire la Bible
LCBI	Literary Currents in Biblical Interpretation
LG	<i>Lumen gentium</i>
LS	<i>Laudato si'</i>
LNTS	Library of New Testament Studies
NET	Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NT	Nuovo Testamento
NTM	New Testament Monographs
NTS	New Testament Studies
OBT	Overtures to Biblical Theology
RB	Revue Biblique
RivB	Rivista biblica
SPS	Sacra Pagina Series
SB	Stuttgarter Bibelstudien
SBEC	Studies in the Bible and Early Christianity
SBL	Studies in Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series
SCHNT	Studia ad corpus hellenisticum Novi Testamenti
SNT	Supplements to Novum Testamentum
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
St	Studi teologici
TA	Testamento di Abramo
THL	Theory and History of Literature
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
WTJ	Westminster Theological Journal
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti

1.1. Bibliche

ALAND K. ET ALII, *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993⁴.

ELLIGER K. ET ALII, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997⁵.

La Bibbia. Via verità e vita, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009.

NESTLE E-K. ALAND ET ALII, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012²⁸.

RAHLFS A., *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

1.2. Classiche

GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, a cura di L. Moraldi, 2 voll., UTET, Torino 1998.

1.3. Magistero

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, Dehoniane, Bologna 2013¹⁹, nn. 284-456.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, decr. *Perfectae caritatis*, 28 ottobre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, Dehoniane, Bologna 2013¹⁹, nn. 702-770.

- CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, decr. *Ad gentes*, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, Dehoniane, Bologna 2013¹⁹, nn. 1087-1242.
- CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, Dehoniane, Bologna 2013¹⁹, nn. 1319-1644.
- FRANCESCO, esort. ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, in *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013) 1019-1137.
- FRANCESCO, lett. enc. *Laudato si'*. *Sulla cura della casa comune*, 24 maggio 2015, in *Acta Apostolicae Sedis* 107 (2015) 847-945.
- FRANCESCO, lett. enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, in *Acta Apostolicae Sedis* 112 (2020) 969-1074.
- FRANCESCO, lett. enc. *Dilexit nos*, 24 ottobre 2024, in *Acta Apostolicae Sedis* 116 (2024) 1369-1436.
- GIOVANNI XXIII, lett. enc. *Mater et magistra*, 15 maggio 1961, in *Acta Apostolicae Sedis* 53 (1961) 440-441.
- GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio ai fedeli di tutto il mondo, a un mese dal Concilio Ecumenico Vaticano II*, 11 settembre 1962, in *Acta Apostolicae Sedis* 54 (11/1962) 678-685.
- GIOVANNI PAOLO II, *Lettera con cui viene istituito il Pontificio Consiglio della Cultura*, 20 maggio 1982, in *Acta Apostolicae Sedis* 74 (1982) 683-688.
- GIOVANNI PAOLO II, lett. enc. *Centesimus annus*, 1° maggio 1991, in *Acta Apostolicae Sedis* 83 (1991) 793-867.
- LEONE XIV, *Dilexi te. Esortazione apostolica sull'amore verso i poveri*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2025.
- PAOLO VI, esort. ap. *Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975, in *Acta Apostolicae Sedis* 68 (1976) 5-76.

2. Strumenti

- BLASS F.-A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (ISB.S 2), Paideia, Brescia 1997.
- CORTELLAZZO M.-P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, 5 voll., Zanichelli, Bologna 1983.
- GENETTE G., *Narrative Discourse: An Essay in Method*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1980.
- LAUSBERG H., *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*, Brill, Leiden 1998.
- MARGUERAT D.-Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all'analisi narrativa* (Per leggere), Borla, Roma 2011².
- METZGER B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, United Bible Societies, London 1971.
- MONTANARI F., *Gl. Vocabolario della lingua greca. Con la guida all'uso del vocabolario e lessico di base. Con aggiornamento online*, Loescher, Torino 2013³.
- PERELMAN C.-L. OLBRECHT-TYTECA, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1969.
- POGGI F., *Corso avanzato di greco neotestamentario*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2009.
- RUSCONI C., *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 2013³.
- SONNET J.-P., *L'analisi narrativa dei racconti biblici*, in M. BAUKS-C. NIHAN (curr.), *Manuale di esegesi dell'Antico Testamento*, Dehoniane, Bologna 2010, 45-85.
- ZERWICK M.-M.D. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1996.

3. Commentari

- ATTINGER D., *Evangelo secondo Luca. Il cammino della benedizione*, Qiqajon, Magnano (Bi) 2015.

- BARBI A., *Atti degli Apostoli (capitoli 1-14)* (Dabar, Logos, Parola), Messaggero, Padova 2003.
- BARBI A., *Atti degli Apostoli (capitoli 15-28)* (Dabar, Logos, Parola), Messaggero, Padova 2007.
- BARRETT C.K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 2 voll., T&T Clark, Edinburgh 1994-1998.
- BOVON F., *Vangelo di Luca*, 3 voll., Paideia, Brescia 2005-2013.
- BROWN R.E., *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, Doubleday, New York (NY) 1993.
- BRUCE F.F., *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, Apollos, Leicester 1990³.
- CRIMELLA M., *Luca. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 39), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2015.
- DUNN J.D.G., *The Acts of the Apostles*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (Mi) 2016.
- DUPONT J., *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma 1971.
- DUPONT J., *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1985.
- ERNST J., *Das Evangelium nach Lukas-kein soziales Evangelium*, in *Theologie und Glaube* 67 (1977) 415-421.
- FITZMYER J.A., *The Gospel According to Luke X-XXIV: Introduction, Translation, and Notes* (AncB 28A), Doubleday, Garden City (NY) 1985.
- FITZMYER J.A., *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 31), Doubleday, New York (NY) 1998.
- GARLAND D.E., *Luke* (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament), Zondervan, Grand Rapids (MI) 2012.
- GRASSO S., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2019.
- GREEN J.B., *The Gospel of Luke*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 1997.
- GROSSO M., *Vangelo secondo Tommaso* (CI 12), Carocci, Roma 2011.

- HAENCHEN E., *The Acts of the Apostles: A commentary*, Westminster Press, Philadelphia (PA) 1971.
- JOHNSON L.T., *The Gospel of Luke* (SPS 3), The Liturgical Press, Collegeville (MN) 1991.
- JOHNSON L.T., *Atti degli Apostoli*, Elledici, Leumann (To) 2007.
- LAGRANGE M.-J., *Évangile selon saint Luc*, J. Gabalda et Cie, Paris 1927³.
- LOHSE E., *Das Evangelium für die Armen*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 72 (1-2/1981) 51-64.
- MARGUERAT D., *Gli Atti degli Apostoli*, 2 voll., Dehoniane, Bologna 2011-2015.
- MARSHALL I.H., *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC 3), Paternoster Press, Exeter 1978.
- MORRIS L., *The Gospel according to St. Luke: An Introduction and Commentary* (TNTC), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 1974.
- NOLLAND J., *Luke 1-9:20* (WBC 35A), Word Books, Dallas (TX) 1989.
- PAPOLA G., *Deuteronomio. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 5), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2011.
- ROSSÉ G., *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1998.
- ROSSÉ G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1992.

4. Monografie

- ALETTI J.-N., *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca*, Queriniana, Brescia 1991.
- ABIGNENTE D., *Conversione morale nella fede. Una riflessione etico-teologica a partire da figure di conversione del Vangelo di Luca* (Aloisiana 30), Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia 2000.
- ALLISON D.C., *Testament of Abraham* (CEJL), de Gruyter, Berlin-New York (NY) 2003.
- ALTER R., *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia 2019².

- ALMQVIST H., *Plutarch und das Neue Testament: ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, Appelbergs Boktrade, Uppsala 1946.
- ANTUNES DA SILVA J., *Un patto per la vita consacrata. Ritornare al vangelo, preparare il futuro*, in X. PIKAZA-J. ANTUNES DA SILVA (curr.), *Il patto delle Catacombe. La missione dei poveri nella Chiesa*, EMI, Bologna 2015, 189-210.
- ARMITAGE D.J., *Theories of Poverty in the World of the New Testament* (WUNT.2 423), Mohr Siebeck, Tübingen 2016.
- BAILEY K.E., *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 1983.
- BAKHTIN M.M., *Problems of Dostoevsky's Poetics* (THL 8), University of Minnesota Press, Minneapolis (MN) 1984.
- BARBI A., *Koinonia, soluzione dei conflitti e rapporti tra chiese: un aspetto dell'ecclesiologia degli Atti*, in G. LEONARDI-F.G.B. TROLESE. (curr.), *San Luca evangelista testimone della fede che unisce. Atti del congresso internazionale* (Padova 16-21 ottobre 2000), vol. I, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 2002, 95-113.
- BARBI A., *Insegnaci a pregare (Lc 11,1). La funzione edificante e storico-salvifica della preghiera nell'opera lucana* (Csb), Cittadella Editrice, Assisi (Pg) 2023.
- BARDY G., *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Ediciones Encuentro, Madrid 1990.
- BEAVIS M.A., *The Foolish Landowner: Luke 12:16b-20*, in G.V. SHILLINGTON (ed.), *Jesus and His Parables: Interpreting Parables of Jesus Today*, T&T Clark, Edinburgh 1997, 55-68.
- BETTAZZI L., *La Chiesa dei poveri nel Concilio*, in X. PIKAZA-J. ANTUNES DA SILVA (curr.), *Il patto delle Catacombe. La missione dei poveri nella Chiesa*, EMI, Bologna 2015, 25-40.
- BETZ H.D., *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature* (SCHNT 3), Brill, Leiden 1975.
- BORI P.C., *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini - Atti 2,42-47; 4,32-37 - nella storia della chiesa antica* (Testi e ricerche di Scienze religiose 10), Paideia, Brescia 1974.

- BOSCH D.J., *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia* (Btc 109), Queriniana, Brescia 2000.
- BROCCARDO C., «È andato ad alloggiare da un peccatore» (Lc 19,7). Zaccheo e la prassi problematica di Gesù, in C. CORSATO (cur.), *Sul sentiero dei sacramenti. Scritti in onore di Ermanno Roberto Tura nel suo 70° compleanno* (Sophia/Epistème 2), Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2007, 153-170.
- BROWN S., *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnBib 36), Pontifical Biblical Institute, Roma 1969.
- BULTMANN R., *The History of the Synoptic Tradition*, tr. ingl. John Marsh, Harper & Row, New York (NY) 1976.
- BURRIDGE R.A., *What are the Gospels? A comparison with Graeco-Roman Biography* (BRS), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 2004².
- CABELLO MORALES P., *Tened cuidado y guardaos de toda codicia. Hacia una interpretacion conciliadora del tema riqueza-pobreza en Lc-Hch a partir del analisis socio-retorica de Lc 12,13-34* (ABE 52), Editorial Verbo Divino, Estella 2011.
- CABELLO MORALES P., *Povertà e ricchezza nell'opera lucana*, in *L'opera lucana (Vangelo di Luca e Atti degli Apostoli). Seminario per studiosi di Sacra Scrittura. Roma 21-25 gennaio 2019* (e-Biblicum 5), Gregorian & Biblical Press, Roma 2019, 337-376.
- CADBURY H.J., *The Making of Luke-Acts*, The Macmillan Company, New York (NY) 1927.
- CASSIDY R.J., *Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke's Gospel*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1978.
- CHAMBERS W.A., *An Evaluation of Characteristic Activity in a Model Church as Set Forth by the Summary Narratives of Acts*, UMI, Ann Arbor (MI) 1994.
- CHEONG C.-S. A., *A Dialogic Reading of the Steward Parable (Luke 16:1-9)* (SBL 28), Peter Lang, New York (NY) 2001.
- CONZELMANN H., *The Theology of St. Luke*, Fortress Press, Philadelphia (PA) 1982.

- CRIMELLA M., *Marta, Marta! Quattro esempi di «triangolo drammatico» nel «grande viaggio di Luca»* (Studi e Ricerche. Sez. biblica), Cittadella Editrice, Assisi (Pg) 2009.
- CRIMELLA M., *Le mani vuote. Ricchezza e povertà nel Vangelo di Luca*, Dehoniane, Bologna 2016.
- CUNNINGHAM S.S., *Through Many Tribulations: The Theology of Persecution in Luke-Acts* (JSNT.S 142), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.
- DARR J.A., *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts* (LCBI), Westminster/John Knox Press, Louisville (KY) 1992.
- DAWSEY J.M., *The Lukan Voice: Confusion and Irony in the Gospel of Luke*, Mercer University Press, Macon (GA) 1986.
- DE VIRGILIO G.-A. GIONTI, *Le Parabole di Gesù. Itinerari: esegetico-esistenziale; pedagogico-didattico*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007.
- DEGENHARDT H.-J., *Lukas, Evangelist der Armen: Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften; eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Verl. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965.
- DEINES R., *God or Mammon: The Danger of Wealth in Jesus Tradition and in the Epistle of James*, in M. KONRADT-E. SCHLÄPFER (hrsg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament* (WUNT 322), Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 327-385.
- DONAHUE J., *Two Decades of Research in Luke-Acts*, in D.A. KNIGHT-P.J. PARIS (eds.), *Justice and the Holy*, Scholars Press, Atlanta (GA) 1989, 129-144.
- DOTOLO C., *L'annuncio del Vangelo: dal Nuovo Testamento alla Evangelii Gaudium*, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2015.
- DRURY J., *Tradition and Design in Luke's Gospel: A Study in Early Christian Historiography*, Darton, Longman & Todd, London 1976.
- DUPONT J., *La Chiesa e la povertà*, in G. BARAÙNA (cur.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla costituzione dommatica Lumen gentium*, Vallecchi, Firenze 1965, 387-418.
- DUPONT J., *Les pauvres et la pauvreté dans les Evangiles et les Actes*, in A. GEORGE (éd.), *La pauvreté évangélique* (LB 27), Les Édition du Cerf, Paris 1971, 37-62.

- DUPONT J., *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, Dehoniane, Bologna 2015.
- ESLER P.F., *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (SNTSMS 57), Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- FINGER R.H., *Of Widows and Meals: Communal Meals in the Book of Acts*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 2007.
- FRANKLIN E., *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*, Westminster Press, Philadelphia (PA) 1975.
- GIAMBRONE J.A., *Sacramental Charity, Creditor Christology, and the Economy of Salvation in Luke's Gospel* (WUNT.2 439), Mohr Siebeck, Tübingen 2017.
- GILLMAN J., *Possessions and the Life of Faith: A Reading of Luke-Acts* (Zacchaeus Studies), Liturgical Press, Collegeville (MN) 1991.
- GOULDER M.D., *Luke: A New Paradigm* (JSNT.S 20), JSOT Press, Sheffield 1989.
- GOURGUES M., *Le parabole di Luca. Dalla sorgente alla foce*, Elledici, Leumann (To) 1998.
- GUIJARRO S., *La prima evangelizzazione nella Chiesa delle origini*, Dehoniane, Bologna 2015.
- GUTIÉRREZ G., *Teologia della liberazione. Prospettive* (Btc 11), Queriniana, Brescia 1992⁵.
- HAYS C.M., *Luke's Wealth Ethics: A Study in their Coherence and Character* (WUNT.2 275), Mohr Siebeck, Tübingen 2010.
- HEDRICK C.W., *Parables as Poetic Fictions: The Creative Voice of Jesus*, Wipf & Stock Publishers, Eugene (OR) 2005.
- HENDRICKX H., *The Parables of Jesus* (Studies in the Synoptic Gospels), Harper & Row, San Francisco (CA) 1986.
- HENGEL M., *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche: Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*, Calwer Verlag, Stuttgart 1973.
- HERZOG W.R., *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Westminster/John Knox Press, Louisville (KY) 1994.
- HOCK R.F., *The Parable of the Foolish Rich Man (Luke 12:16-20) and Graeco-Roman Conventions of Thought and Behavior*, in J.T. FITZGERALD-

- T.H. OLBRICHT-L.M. WHITE (eds.), *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe* (NT.S 110), Brill, Leiden 2003, 179-195.
- HORN F.W., *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas* (GTA 26), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983.
- HULTGREN A.J., *Le parabole di Gesù* (ISB.S 18), Paideia, Brescia 2004.
- HUME D.A., *The Early Christian Community: A Narrative Analysis of Acts 2:41-47 and 4:32-35* (WUNT.2 298), Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- IRELAND D.J., *Stewardship and the Kingdom of God: An Historical, Exegetical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1-13* (SNT 70), Brill, Leiden 1992.
- JEREMIAS J., *The Parables of Jesus*, Charles Scribner's Sons, New York (NY) 1962².
- JEREMIAS J., *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions During the New Testament Period*, SCM Press, London 1969.
- JOHNSON L.T., *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (SBLDS 39), Scholars Press, Missoula (MT) 1977.
- JOHNSON L.T., *Sharing Possessions: What Faith Demands*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 2011².
- JOHNSON S.R., *Seeking the Imperishable Treasure. Wealth, Wisdom and a Jesus Saying*, Cascade Books, Eugene (OR) 2008.
- KARRIS R.J., *Poor and Rich: The Lukan Sitz im Leben*, in C.H. TALBERT (ed.), *Perspectives on Luke-Acts*, T&T Clark, Edinburgh 1978, 112-125.
- KIM K.-J., *Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology* (JSNT.S 155), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.
- KOENIG J., *New Testament Hospitality: Partnership with Strangers as Promise and Mission* (OBT 17), Wipf & Stock Publishers, Eugene (OR) 2001.
- KRAMER H., *Lukas als Ordner des frühchristlichen Diskurses um «Armut und Reichtum» und den «Umgang mit materiellen Gütern»* (NET 21), A. Francke Verlag, Tübingen 2015.
- LEANAY A.R.C., *The Rule of Qumran and Its Meaning: Introduction, Translation and Commentary*, SCM Press, London 1966.

- LEHTIPUU O., *Characterization and Persuasion: The Rich Man and the Poor Man in Luke 16:19-31*, in D.M. RHOADS-K. SYREENI (eds.), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* (JSNT.S 184), Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, 73-103.
- LEHTIPUU O., *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus* (SNT 123), Brill, Leiden 2007.
- LEHTIPUU O., *The Rich and the Poor, and the Promise of an Eschatological Reward in the Gospel of Luke*, in T. NICKLAS ET ALII, *Other Worlds and Their Relation to this World* (JSJS 143), Brill, Leiden 2010, 229-246.
- LEONHARDT-BALZER J., *Come fa un ricco ad arrivare nel seno di Abramo? Il ricco epulone e il povero Lazzaro (Lc 16,19-31)*, in R. ZIMMERMANN (cur.), *Compendio delle parabole di Gesù*, Queriniana, Brescia 2011, 1007-1026.
- LÓPEZ MELÚS F.M., *Pobreza y riqueza en los Evangelios. San Lucas, el Evangelista de la pobreza*, Studium, Madrid 1963.
- MALINA B. J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Westminster/John Knox Press, Louisville (KY) 1993².
- MANSON T.W., *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke, Arranged with Introduction and Commentary by T.W. Manson*, SCM Press, London 1949.
- MARGUERAT D., *The First Christian Historian: Writing the «Acts of the Apostles»* (SNTSMS 121), Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2002.
- MARGUERAT D., «Ha colmato di beni gli affamati e ha rimandato a mani vuote i ricchi» (Lc 1,53) Ricchi e poveri, un percorso lucano in ID., *Lo storico di Dio. Luca e gli Atti degli Apostoli* (Strumenti 78), Claudiana, Torino 2019, 111-128.
- MARSHALL I.H., *Luke: Historian and Theologian*, Paternoster Press, Exeter 1988³.
- MCCABE D.R., *How to Kill Things with Words: Ananias and Sapphira Under the Prophetic Speech-Act of Divine Judgement (Acts 4:32-5:11)* (LNTS 454), T&T Clark, London 2011.
- MENOUD P.H., *La mort d'Ananias et de Saphira (Actes 5,1-11)*, in *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice*

- Goguel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1950, 146-154.
- MENOUD P.H., *La vie de l'Église naissante* (Cahiers théologiques 31), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1952.
- METZGER J.A., *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative* (Bl.S 88), Brill, Leiden 2007.
- MEYNET R., *Initiation à la rhétorique biblique. «Qui donc est le plus grand?»*, Les Édition du Cerf, Paris 1982.
- MOIOLI G., *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano 2016².
- MORSON S.G.-C. EMERSON, *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1990.
- MOXNES H., *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* (OBT 16), Fortress Press, Philadelphia (PA) 1988.
- NADELLA R., *Dialogue not Dogma: Many Voices in the Gospel of Luke* (LNTS 431), T&T Clark, London 2011.
- NEUMANN N., *Armut und Reichtum im Lukasevangelium und in der kynischen Philosophie* (SB 220), Verl. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2010.
- NOCETI S.-REPOLE R. (curr.), *Commentario ai documenti del Concilio Vaticano II. Lumen gentium* (Nuovi studi teologici), 9 voll., Dehoniane, Bologna 2014-2022.
- NOCK A.D., *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Brown Classics in Judaica), University Press of America, Lanham (MD) 1988.
- PEABODY F.G., *Jesus Christus und die soziale Frage*, J. Ricker, Gießen 1903 (ristampa anastatica de Gruyter, Berlin-Boston (MT) 2019).
- PHILIPS G., *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen gentium*, Jaca Book, Milano 1975.
- PHILLIPS T.E., *Reading Issues of Wealth and Poverty in Luke-Acts* (SBEC 48), Edwin Mellen Press, Lewiston (NY) 2001.
- PIKAZA X.-J. ANTUNES DA SILVA (curr.), *Il patto delle Catacombe. La missione dei poveri nella Chiesa*, EMI, Bologna 2015.

- PILGRIM W.E., *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts*, Wipf & Stock Publishers, Eugene (OR) 2011.
- PORTER S.E., *The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13): Irony is the Key*, in D.J.A. CLINES-S.E. FOWL-S.E. PORTER (eds.), *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield* (JSOT.S 87), Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, 127-156.
- PUECH É., *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, 2 voll., Peeters Publishers, Leuven 1993.
- RICHTER REIMER I., *Women in the Acts of the Apostles: A Feminist Liberation Perspective*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1995.
- RINDGE M.S., *Jesus' Parable of the Rich Fool: Luke 12:13-34 among Ancient Conversations on Death and Possessions* (ECL 6), Society of Biblical Literature, Atlanta (PA) 2011.
- ROTH S.J., *The Blind, the Lame, and the Poor: Character Types in Luke-Acts* (JSNT.S 144), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.
- ROWE C.K., *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (BZNW 139), de Gruyter, Berlin-New York (NY) 2006.
- RUGGIERI G., *Evangelizzazione e stili ecclesiali: Lumen gentium 8,3*, in D. VITALI (cur.), *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, 225-256.
- SANDERS E.P., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, SCM Press, London 1990.
- SCAER P.J., *The Lukan Passion and the Praiseworthy Death* (NTM 10), Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2005.
- SCANNONE J.C., *La realtà si capisce meglio guardandola non dal centro, ma dalle periferie*, in S. MAZZOLINI (cur.), *Evangelizzare il sociale. Prospettive per una scelta missionaria*, Urbaniana University Press, Roma 2016, 105-116.
- SCANNONE J.C., *Incarnazione, kénōsis, inculturazione e povertà*, in A. SPADARO-C.M. GALLI (curr.), *La riforma e le riforme nella Chiesa* (Btc 177), Queriniana, Brescia 2016, 459-484.

- SCANNONE J.C., *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco* (Btc 194), Queriniana, Brescia 2019.
- SCHILKE J., *Die Armutstheologie im Lukasevangelium: Sozialgeschichtliche Hintergründe*, GRIN Verlag, München 2013.
- SCHMIDT T.E., *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels* (JSNT.S 15), JSOT Press, Sheffield 1987.
- SCHOTTROFF L.-W. STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, Wipf & Stock Publishers, Eugene (OR) 2009.
- SCOTT B.B., *Hear then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1989.
- SECCOMBE D.P., *The Poor and Their Possessions: Possessions and the Poor in Luke-Acts*, Wipf & Stock Publishers, Eugene (OR) 2022.
- SEMERARO M., *Lumen gentium. Cinquant'anni dopo* (St 12), Marcianum Press, Venezia 2016.
- SQUIRES J.T., *The Plan of God in Luke-Acts* (SNTSMS 76), Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1993.
- STARK R., *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, Harper Collins Publishers, San Francisco (CA) 1997.
- STEGEMANN E.W.-STEGEMANN W., *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, Dehoniane, Bologna 1998.
- STEIN R.H., *An Introduction to the Parables of Jesus*, Westminster Press, Philadelphia (PA) 1981.
- TANNEHILL R.C., *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 voll., Fortress Press, Philadelphia PA 1986, Minneapolis (MN) 1990.
- THEISSEN G., *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Fortress Press, Philadelphia (PA) 1983.
- TRENCH R.C., *Notes on the Parables of Our Lord*, Macmillan and Co., London 1882¹⁴.
- VEYNE P., *When Our World Became Christian: 312-394*, Polity, Cambridge (UK) 2010.
- VIGNOLO R., *Sanzioni sulla gioia nel libro di Qohelet (fenomenologico?)*, in D. CORNATI-E. PRATO (curr.), *Fratello Dio. Invenzioni a più voci. Studi*

in onore di Pierangelo Sequeri nel suo LXXV compleanno, Glossa, Milano 2020, 253-272.

WILSON M., *The Path to Salvation in Luke's Gospel: What must we do?* (LNTS 621), T&T Clark, London 2019.

WRIGHT S.L., *Parables on Poverty and Riches: (Luke 12:13-21; 16:1-13; 16:19-31)*, in R.N. LONGENECKER (ed.), *The Challenge of Jesus' Parables*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI) 2000, 217-239.

YÁÑEZ H.M., *L'opzione preferenziale per i poveri*, in H.M. YÁÑEZ (cur.), *Evangelii gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive* (Theologia 13), Gregorian & Biblical Press, Roma 2014, 249-260.

5. Articoli di riviste

AALLEN S., *St Luke's Gospel and the Last Chapters of 1 Enoch*, in *New Testament Studies* 13 (1/1966) 1-13.

BAUCKHAM R., *The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels*, in *New Testament Studies* 37 (2/1991) 225-246.

BERTRAND D., *Hypocrites selon Luc 12,1-59*, in *Christus* 21 (1974) 323-333.

BIGO P., *La richesse comme intendance, dans l'Évangile. À propos de Luc 16,1-9*, in *Nouvelle Revue Théologique* 87 (3/1965) 267-271.

BIRD M.F., *The Unity of Luke-Acts in Recent Discussion*, in *Journal for the Study of the New Testament* 29 (4/2007) 425-448.

BOCK D.L., *The Parable of the Rich Man and Lazarus and the Ethics of Jesus*, in *Southwestern Journal of Theology* 40 (1/1997) 63-72.

CADBURY H.J., *A Proper Name for Dives (Lexical Notes on Luke-Acts VI)*, in *Journal of Biblical Literature* 81 (4/1962) 399-402.

CAPPER B.J., *The Interpretation of Acts 5:4*, in *Journal for the Study of the New Testament* 6 (19/1983) 117-131.

CASALEGNO A., *Pobreza e riqueza no evangelho de Lucas*, in *Perspective Teológica* 20 (50/1988) 9-33.

CO M.A., *The Major Summaries in Acts: Acts 2:42-47; 4:32-35; 5:12-16. Linguistic and Literary Relationship*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 68 (1/1992) 49-85.

- DAWSEY J.M., *What's in a Name? Characterization in Luke*, in *Biblical Theology Bulletin* 16 (4/1986) 143-147.
- DERRETT J.D.M., *Simon Magus (Acts 8:9-24)*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 73 (1-2/1982) 52-68.
- DERRETT J.D.M., *Fresh Light on St. Luke XVI. I. The Parable of the Unjust Steward*, in *New Testament Studies* 7 (3/1961) 198-219.
- DU PLESSIS I.J., *Reading Luke 12:35-48 as Part of the Travel Narrative*, in *Neotestamentica* 22 (2/1988) 217-234.
- FARMER W.R., *Notes on a Literary and Form-Critical Analysis of Some of the Synoptic Material Peculiar to Luke*, in *New Testament Studies* 8 (4/1962) 301-316.
- FEUILLET A., *La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16,19-31), antithèse de la parabole de l'intendant astucieux (Lc 16,1-9)*, in *Nouvelle Revue Théologique* 101 (2/1979) 212-223.
- FITZMYER J.A., *The Story of the Dishonest Manager (Lk 16:1-13)*, in *Theological Studies* 25 (1/1964) 23-42.
- FLETCHER D.R., *The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?*, in *Journal of Biblical Literature* 82 (1/1963) 15-30.
- GALLIGAN J.S., *The Tension between Poverty and Possessions in the Gospel of Luke*, in *Spirituality Today* 37 (1/1985) 4-12.
- GÉRARD J.-P., *Les riches dans la communauté lucanienne*, in *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 71 (1995) 71-106.
- GIURISATO G., *Come Luca struttura il viaggio e le altre parti del suo Vangelo. Una composizione paradigmatica: 12,13-34.35-48; 16,1-18.19-31*, in *Rivista biblica* 46 (4/1998) 419-484.
- GOWLER D.B., *At His Gate Lay a Poor Man: A Dialogic Reading of Luke 16:19-31*, in *Perspectives in Religious Studies* 32 (3/2005) 249-265.
- GREEN J.B., *Good News to the Poor: A Lukan Leitmotif*, in *Review & Expositor* 111 (2/2014) 173-179.
- GRESSMANN H., *Vom reichen Mann und armen Lazarus: eine literar-geschichtliche Studie* (Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1918, Nr. 7), Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1918.

- HAMM D., *Sight to the Blind: Vision as Metaphor in Luke*, in *Biblica* 67 (4/1986) 457-477.
- HAMM D., *Luke 19:8 Once Again: Does Zacchaeus Defend or Resolve?*, in *Journal of Biblical Literature* 107 (3/1988) 431-437.
- HAMM D., *Zacchaeus Revisited Once More: A Story of Vindication or Conversion?*, in *Biblica* 72 (2/1991) 249-252.
- HAVELAAR H., *Hellenistic Parallels to Acts 5:1-11 and the Problem of Conflicting Interpretations*, in *Journal for the Study of the New Testament* 20 (67/1998) 63-82.
- HEARD W., *Luke's Attitude toward the Rich and the Poor*, in *Trinity Journal* 9 (1/1988) 47-80.
- HIERS R.H., *Friends by Unrighteous Mammon: The Eschatological Proletariat (Luke 16:9)*, in *Journal of the American Academy of Religion* 38 (1/1970) 30-36.
- HOCK R.F., *Lazarus and Micallus: Greco-Roman Background to Luke 16:19-31*, in *Journal of Biblical Literature* 106 (1987) 447-462.
- HOGETERP A., *Immaterial Wealth in Luke between Wisdom and Apocalypticism: Luke's Jesus Tradition in Light of 4QInstruction*, in *Early Christianity* 4 (1/2013) 41-63.
- HOLLENBACH P., *Liberating Jesus for Social Involvement*, in *Biblical Theology Bulletin* 15 (4/1985) 151-157.
- IRELAND D.J., *A History of Recent Interpretation of the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13)*, in *Westminster Theological Journal* 51 (2/1989) 293-318.
- KERR A.J., *Zacchaeus's Decision to Make Fourfold Restitution*, in *The Expository Times* 98 (3/1986) 68-71.
- KLAUCK H.-J., *Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas*, in *Claretianum* 26 (1986) 5-47.
- KLOPPENBORG J.S., *The Dishonored Master (Lc 16:1-8a)*, in *Biblica* 70 (4/1989) 474-495.
- KOCH R., *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium*, in *Biblica* 38 (2/1957) 151-169.
- KRAYBILL D.B.-D.M.SWEETLAND, *Possessions in Luke-Acts: A Sociological Perspective*, in *Perspectives in Religious Studies* 10 (1983) 215-239.

- KREITZER L., *Luke 16:19-31 and 1 Enoch 22*, in *Expository Times* 103 (5/1992) 139-142.
- LIU P., *Did the Lucan Jesus Desire Voluntary Poverty of his Followers?*, in *The Evangelical Quarterly* 64 (4/1992) 291-317.
- LOADER W.R.G., *Jesus and the Rogue in Luke 16:1-8a The Parable of the Unjust Steward*, in *Revue Biblique* 96 (4/1989) 518-532.
- LOEWE W.P., *Towards an Interpretation of Lk 19:1-10*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 36 (3/1974) 321-331.
- LUCIANI R., *La opción por los pobres desde una Iglesia pobre y para los pobres*, in *Medellín. Biblia, Teología Y Pastoral Para América Latina Y El Caribe* 43 (168/2017) 347-373.
- LYGRE J.G., *Of What Charges? (Lc 16:1-2)*, in *Biblical Theology Bulletin* 32 (1/2002) 21-28.
- MACCOBY H., *How Unclean Were Tax-Collectors?*, in *Biblical Theology Bulletin* 31 (2/2001) 60-63.
- MARGUERAT D., *La Mort d'Ananias et Saphira (Ac 5,1-11) dans la stratégie narrative de Luc*, in *New Testament Studies* 39 (2/1993) 209-226.
- MARGUERAT D., *Luc l'historien de Dieu. Histoire et theologie dans les Actes des Apotres*, in *Rivista Biblica* LXV (2017) 7-37.
- MATHEWSON D.L., *The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13): A Reexamination of the Traditional View in Light of Recent Challenges*, in *Journal of the Evangelical Theological Society* 38 (1/1995) 29-39.
- MITCHELL A.C., *Zacchaeus Revisited: Luke 19:8 as a Defense*, in *Biblica* 71 (2/1990) 153-176.
- MITCHELL A.C., *The Use of συκοφαντεῖν in Luke 19:8: Further Evidence for Zacchaeus's Defense*, in *Biblica* 72 (4/1991) 546-547.
- MITCHELL A.C., *The Social Function of Friendship in Acts 2:44-47 and 4:32-37*, in *Journal of Biblical Literature* 111 (2/1992) 255-272.
- NEUMANN N., *Die Entstehung des Gleichnisses vom reichen Kornbauern (Lk 12:13-21)*, in *Biblische Zeitschrift* 62 (2/2018) 322-332.
- NEWSOM C.A., *Bakhtin, the Bible, and Dialogic Truth*, in *The Journal of Religion* 76 (2/1996) 290-306.

- NICKELSBURG G.W.E., *Riches, the Rich, and God's Judgment in 1 Enoch 92-105 and the Gospel according to Luke*, in *New Testament Studies* 25 (3/1979) 324-44.
- O'HANLON J., *The Story of Zacchaeus and the Lukan Ethic*, in *Journal of the Study of the New Testament* 4 (12/1981) 2-26.
- O'TOOLE R.F., *Poverty and Wealth in Luke-Acts*, in *Chicago Studies* 30 (1991) 29-41.
- O'TOOLE R.F., *The Literary Form of Luke 19:1-10*, in *Journal of Biblical Literature* 110 (1/1991) 107-116.
- O'TOOLE R.F., «You Did Not Lie to Us (Human Beings) but to God» (Acts 5:4c), in *Biblica* 76 (2/1995) 182-209.
- PARSONS M.C., «Short in Stature»: Luke's Physical Description of Zacchaeus, in *New Testament Studies* 47 (1/2001) 50-57.
- PEREGO G., «Annunciare ai poveri il lieto messaggio»: la scelta preferenziale dei poveri oggi, in *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana* 21 (40/2013) 260-270.
- PERROT C., *Ananie et Saphire. Le jugement ecclésial et la justice divine*, in *L'année canonique* 25 (1981) 109-124.
- PRETE B., *Anania e Saffira (At 5,1-11). Componenti letterarie e dottrinali*, in *Rivista Biblica* 36 (4/1988) 463-486.
- PRIOR M., *The Liberation Theology of the Lucan Jesus*, in *Liber Annuus* 49 (1999) 79-99.
- RAMBO L.R., *Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change*, in *Social Compass* 46 (3/1999) 259-271.
- RAVENS D.A.S., *Zacchaeus: The Final Part of a Lucan Triptych?*, in *Journal for the Study of New Testament* 13 (41/1991) 19-32.
- REINSTORF D.H., *The Rich, the Poor, and the Law*, in *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 60 (1-2/2004) 329-348.
- RINDGE M.S., *The Rhetorical Power of Death and Possessions in Luke's Gospel*, in *Review & Expositor* 112 (2015) 555-572.
- RIZZI A., *Breve storia della «teologia della liberazione»*, in *Annali di studi religiosi* 14 (2013) 45-58.

- SCHELLENBERG R.S., *Which Master? Whose Steward? Metalepsis and Lordship in the Parable of the Prudent Steward* (Lk. 16:1-13), in *Journal for the Study of the New Testament* 30 (3/2008) 263-288.
- SELLEW P., *Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke*, in *Journal of Biblical Literature* 111 (2/1992) 239-253.
- SCHMITHALS W., *Lukas – Evangelist der Armen*, in *Theologia Viatorum* 12 (1974) 153-167.
- TANGHE V., *Abraham, son fils et son envoyé* (Luc 16,19-31), in *Revue Biblique* 91 (4/1984) 557-577.
- TANNEHILL R.C., *The Story of Zacchaeus as Rhetoric: Luke 19:1-10*, in *Semeia* 64 (1993) 201-211.
- THEISSEN G., *Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (3/1973) 245-271.
- TOPEL J.L., *On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16:1-13*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 37 (2/1975) 216-227.
- WEHRLI E.S., *Luke 16:19-31*, in *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 31 (3/1977) 276-280.
- WHITE R.C., *Vindication for Zacchaeus?*, in *The Expository Times* 91 (1/1979) 21.
- WILLIAMS F.E., *Is Almsgiving the Point of the «Unjust Steward»?*, in *Journal of Biblical Literature* 83 (3/1964) 293-297.

6. Sitografia

- COORDINAMENTO DELLE ASSOCIAZIONI TEOLOGICHE ITALIANE (CATI), *Per una Chiesa povera, dialogica, umile. Il contributo del Coordinamento delle Associazioni Teologiche Italiane per la riforma della Chiesa*, 6 marzo 2022, https://teologia.it/wp-content/uploads/2022/03/CATI-Per-una-Chiesa-povera-dialogica-umile-6_03_2022-1.pdf (accesso 17.1.2025).
- KIEHL E., *The Parable of the Unjust Manager in the Light of Contemporary Economic Life*, PhD in Theology, Concordia Seminary, St. Louis MO 1959, , <https://scholar.csl.edu/thd/56> (accesso 20.10.2024).

Bibliografia

SINODO DEI VESCOVI, Relazione di Sintesi della prima Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (4-29 ottobre 2023) e risultati delle Votazioni, 28.10.2023, 28 ottobre 2023, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/10/28/0751/01653.html> (accesso 24.2.2024)

Profilo dell'autore

Giovanni Gaviraghi (Agrate Brianza-Milano, 1945) ha conseguito una formazione scientifica chimico-farmacologica: laurea in Chimica Industriale (Milano 1971), in Medicina e Chirurgia (Verona 1987) e *ad honorem* in Farmacia (Siena 2010). Ha condotto ricerche su molte malattie e ha studiato con successo farmaci molto importanti contro le malattie cardiovascolari, neurologiche e infettive. È autore di oltre 150 pubblicazioni scientifiche e di alcuni brevetti industriali. Ha assunto responsabilità dirigenziali di gruppi di ricerca nell'ambito farmaceutico e delle biotecnologie. Al termine della carriera professionale ha intrapreso studi religiosi, dapprima conseguendo la Laurea magistrale in Scienze religiose (Verona 2017), poi il Baccalaureato (Padova 2020), la Licenza (Milano 2022) e il Dottorato in Teologia (Padova 2026). I suoi interessi sono focalizzati sui temi emergenti dal vangelo secondo Luca e gli Atti degli Apostoli, in particolare quelli concernenti il rapporto ricchezza-povertà e salvezza.

PUBBLICAZIONI DIGITALI – Triveneto Theology Press

FACOLTÀ TEOLOGICA IN RETE

SEDE A PADOVA



Ciclo Istituzionale

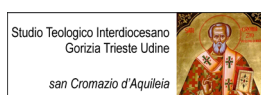
Ciclo di Specializzazione (Teologia pastorale e Teologia Spirituale)

Ciclo di Dottorato

ISTITUTI TEOLOGICI AFFILIATI (Ita)



Concordia-Pordenone – Studio teologico “Card. Celso Costantini”



Gorizia-Trieste-Udine – Studio teologico interdiocesano



Belluno-Feltre-Treviso-Vittorio Veneto – Studio teologico interdiocesano



Verona – Studio teologico “San Zeno”

ISTITUTI SUPERIORI DI SCIENZE RELIGIOSE (Issr)



ISSR “Giovanni Paolo I” di Belluno-Feltre, Treviso, Vittorio Veneto



ISSR di Bolzano-Bressanone



ISSR “Santi Ermagora e Fortunato” di Gorizia, Trieste, Udine



ISSR di Padova



ISSR “Romano Guardini” di Trento



ISSR “San Pietro martire” di Verona



ISSR “Mons. Arnoldo Onisto” di Vicenza



TRIVENETO
THEOLOGY
PRESS

PUBBLICAZIONI DIGITALI OPEN ACCESS
DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

COLLANA THEOLOGY

- 1 - LORENZO VOLTOLIN (cur.), *Sulla fragilità dell'esistenza. Dialoghi*, 2023, pagine 84, isbn 979-12-81328-01-3 (pdf).
- 2 - ANTONIO BERTAZZO (cur.), *Quo vadis? Cammino, paradigma per Dio e per l'uomo*, 2023, pagine 68, isbn 979-12-81328-00-6. (pdf).
- 3 - FRANCESCO PESCE (cur.), *Azione, esperienza, fede. Una prospettiva di teologia pratica*, 2023, pagine 193, isbn 979-12-81328-03-7 (pdf).
- 4 - LIVIO TONELLO (cur.), *Umanesimo digitale. Educarsi al digitale per educare*, 2023, pagine 137, isbn 979-12-81328-05-1 (pdf).
- 5 - FRANCESCO PESCE, *Sulla frontiera. Per una teologia alla luce di Evangelii gaudium*, pubblicato il 24.11.2023, nel 10° anniversario di *Evangelii gaudium*, pagine 53, isbn 979-12-81328-07-5 (pdf).
- 6 - LUIGI SARTORI, *Trittico ecumenico*, a cura di M. Milani, pubblicato nel centenario della nascita di Luigi Sartori, 2024, pagine 66, isbn 979-12-81328-04-4 (pdf).
- 7 - ANTONIO BERTAZZO (cur.), *La possibile via. Meditazione e preghiera*, 2024, pagine 151, isbn 979-12-81328-10-5 (pdf).
- 8 - GIUSEPPE CARAMAZZA, *The Gospel of Transformation. Faith, Justice, and the Path to a Renewed Society*, 2025, pagine 175, isbn 979-12-81328-11-2 (pdf).
- 9 - ALESSIO DAL POZZOLO, DAVIDE LAGO, FRANCESCA LETO, LEOPOLDO SANDONÀ, ASSUNTA STECCANELLA, DAVIDE VIADARIN, *Beni della Chiesa e futuro delle comunità. Un laboratorio di ricerca e progettazione, prefazione di Giuliano Brugnotta*, 2025, pagine 116, isbn 979-12-81328-167 (pdf).

- 10 - CRISTINA SIMONELLI-MILENA MARIANI (curr.), *Le donne, il drago, le stelle. Dentro le apocalissi di questo tempo. Atti del Seminario 2025 del Coordinamento delle Teologhe Italiane*, 2025, pagine 128, isbn 979-12-81328-21-1 (pdf).
- 11 - LEOPOLDO SANDONÀ-PAOLO SPOLAORE (curr.), *In cammino. Pellegrini e pellegrinaggi. Approfondimenti ed esperienze. Atti del Convegno della facoltà Teologica del Triveneto (Venezia-Padova 27-28 marzo 2025)*, 2026, pagine 276, isbn 979-12-81328-14-3 (pdf), isbn 979-12-81328-18-1 (cartaceo).
- 12 - CHIARA CODARDINI, *Questo è il nostro segreto. Vittime, abusi e omertà*, 2026, pagine 136, isbn 979-12-81328-20-4 (pdf), isbn 979-12-81328-23-5 (cartaceo).
- 13 - TOMMASO DAL MAS, *Potrei credere solo a un Dio che danza. Fede e cultura in Tomáš Halík*, prefazione di Stefano Didonè, 2026, pagine 98, isbn 979-12-81328-22-8 (pdf), isbn 979-12-81328-26-6 (cartaceo).

COLLANA EDUCATION

- 1 - ALESSIA FANT, *Scuola e casa comune. Educare con gioia piccoli custodi del creato*, 2023, pagine 85, 2023, isbn 979-12-81328-02-0 (pdf).
- 2 - LAURA DE FAVERI, *Perdere tempo per guadagnare tempo. La sfida educativa proposta dalla pedagogia della lentezza*, 2023, pagine 84, isbn 979-12-81328-06-8 (pdf).
- 3 - CHIARA BRUNELLO, *Il potenziale religioso del bambino. Percorsi di IRC ispirati a Sofia Cavalletti*, prefazione di Michele Visentin, 2024, pagine 163, isbn 979-12-81328-08-2 (pdf).
- 4 - MARTINA FAGHERAZZI, *Insegnamento della religione e autismi. Orientamenti pedagogici e didattici per la Scuola dell'Infanzia e Primaria*, prefazione di Cosima Damiana D'Urso, pagine 105, isbn 979-12-81328-09-9 (pdf).
- 5 - STEFANIA SCHIAVETTO, *Noia creativa? Dal tempo libero al tempo liberato*, prefazione di Lorenzo Biagi, 2025, pagine 132, isbn 979-12-813-28-1-98 (pdf).

COLLANA PHYLOSOPHY

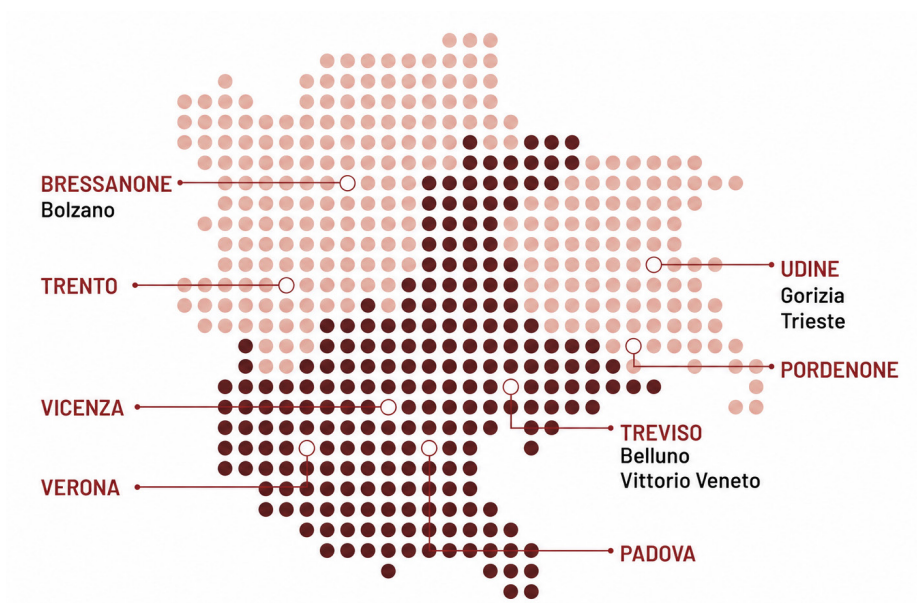
- 1 - GREGORIO PIAIA-ROBERTO PRETE-LUCIA STEFANUTTI (curr.), *Intelligenza artificiale e tutela della persona umana. Implicazioni etico-giuridiche. Atti del Convegno di studio (Treviso, 20 ottobre 2023)*, 2024, pagine 148, isbn 979-12-81328-08-2 (pdf).
- 2 - GREGORIO PIAIA-ROBERTO PRETE-LUCIA STEFANUTTI (curr.), *Intelligenza artificiale. Sviluppi futuri e tutela della persona. Atti del Convegno di studio (Treviso, 11 ottobre 2024)*, 2024, pagine 186, isbn 979-12-81328-12-9 (pdf).
- 3 - GREGORIO PIAIA-LUCIA STEFANUTTI (curr.), *L'Europa e l'idea di "persona"*, 2026, pagine 152, isbn 979-12-81328-25-9 (pdf), isbn 979-12-81328-27-3 (cartaceo).

COLLANA BIBLE

- 1 - STEFANO VUARAN, *Storytelling and Leadership. The Kings of Judah in the Books of Chronicles*, 2026, pagine 456, isbn 979-12-81328-17-4 (pdf), isbn 979-12-81328-39-6 (cartaceo).
- 1 - GIOVANNI GAVIRAGHI, «Oggi in questa casa è venuta la salvezza, perch'egli è figlio di Abramo» (Lc 19,9). *La strategia teologica di Luca per la salvezza del ricco*, prefazione di Carlo Broccardo, 2026, pagine 308, isbn 979-12-81328-280 (pdf), isbn 979-12-81328-30-3 (paper).

COLLANA COLLECTION

- 1 - PAOLA ZAMPIERI (cur.), *Mosaici di giustizia. Voci teologiche del Triveneto*, 2025, pagine 85, isbn 979-12-81328-13-6 (pdf).
- 2 - PAOLA ZAMPIERI (cur.), *Al servizio dell'intelligenza della fede. Vent'anni di teologia nel Triveneto*, 2026, pagine 122, isbn 979-12-81328-15-0 (pdf), isbn 979-12-81328-24-2 (cartaceo).



Triveneto Theology Press

Facoltà Teologica del Triveneto

Via del Seminario, 7 - 35122 Padova

tel. +39 049 664116

segreteria@fttr.it

www.fttr.it

 @fac_teol_triven

 @facoltateologicatriveneto

 @facoltateologicatriveneto

 @facoltateologicadeltriveneto

 @facoltateologicadeltriveneto