

BIBBIA E LETTERATURE

1

Dorota Hartman

Le parabole della fonte L  
Studio sulle parabole peculiari  
del vangelo di Luca



ἰδοὺ μὴ κίτριναι ἀρούραὶ ὁδοῦ· ἔ  
λα καὶ ὄλιγα· καὶ ἡρπύλλου σα· καὶ μί



UniorPress



# BIBBIA E LETTERATURE

1

## BIBBIA E LETTERATURE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “L’ORIENTALE”

DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

DIPARTIMENTO DI STUDI LETTERARI, LINGUISTICI E COMPARATI

DIRETTORE / DIRECTOR

RICCARDO MAISANO

VICEDIRETTORI / DEPUTY DIRECTORS

RICCARDO CONTINI, DONATELLA IZZO, GIANCARLO LACERENZA, RITA LIBRANDI

COMITATO EDITORIALE / EDITORIAL BOARD

FERNANDO BERMEJO-RUBIO, DOROTA HARTMAN

COMITATO SCIENTIFICO / SCIENTIFIC COMMITTEE

EBERHARD BONS (UNIVERSITÉ DE STRASBOURG), MICHELE COLOMBO (UNIVERSITÀ CATTOLICA, MILANO), RICCARDO CONTINI (UNIVERSITÀ DI NAPOLI “L’ORIENTALE”), MICHAEL A. DAISE (COLLEGE OF WILLIAM AND MARY, WILLIAMSBURG), STEVEN E. FASSBERG (HEBREW UNIVERSITY, JERUSALEM), DONATELLA IZZO (UNIVERSITÀ DI NAPOLI “L’ORIENTALE”), GIANCARLO LACERENZA (UNIVERSITÀ DI NAPOLI “L’ORIENTALE”), RITA LIBRANDI (UNIVERSITÀ DI NAPOLI “L’ORIENTALE”), RICCARDO MAISANO (UNIVERSITÀ DI NAPOLI “L’ORIENTALE”), CRAIG MORRISON (PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO, ROMA), ANNA PASSONI DELL’ACQUA (UNIVERSITÀ CATTOLICA, MILANO), ENCARNACIÓN SÁNCHEZ GARCÍA (UNIVERSITÀ DI NAPOLI “L’ORIENTALE”), ROBERTO TOTTOLI (UNIVERSITÀ DI NAPOLI “L’ORIENTALE”)

UNIORPRESS

VIA NUOVA MARINA 59, 80133 NAPOLI

© 2018 Dorota Hartman

ISBN 978-88-6719-161-1

In copertina: *La parabola del fico sterile*, ms. Bibliothèque Nationale de France, Ms. Grec 74, f. 138v

Dorota Hartman

Le parabole della fonte L  
Studio sulle parabole peculiari  
del vangelo di Luca

UniorPress



## SOMMARIO

I. INTRODUZIONE	9
II. LE FONTI DEL VANGELO DI LUCA	14
1. Argomenti per l'uso della fonte speciale	16
2. Il problema del vangelo dell'infanzia	18
3. La Passione	20
4. La relazione con Giovanni	22
5. La fonte L: contenuto	24
III. LE PARABOLE E LUCA	26
1. Le parabole di Gesù nella ricerca	26
2. Gli studi sulle parabole lucane	28
IV. LE PARABOLE PECULIARI DI LUCA	34
1. I due debitori (7:41-42)	37
2. Il buon Samaritano (10:25-37)	39
3. Un amico a mezzanotte (11:5-8)	46
4. Il ricco stolto (12:16-21)	51
5. Il fico sterile (13:6-9)	56
6. Le parabole sul perduto e ritrovato	62
1. La pecora smarrita (15:4-7)	66
2. La moneta perduta (15:8-10)	72
3. Il figlio prodigo (15:11-32)	74
7. L'amministratore disonesto (16:1-8a)	81
8. Il ricco e Lazzaro (16:19-31)	88
9. Il giudice e la vedova insistente (18:1-8)	96
10. Il fariseo e il collettore d'imposte (18:9-14a)	100
V. IL TRATTAMENTO DELLE FONTI E LA FONTE SPECIALE	104
1. Ordine	104

2. Modifiche redazionali	112
1. Dialoghi	114
2. Omissione di domande	115
3. Omissione delle ripetizioni	117
4. Omissione dei nomi di luogo	118
5. Omissione di nomi personali	118
6. Numerali	120
7. Dettagli	122
3. Stile	124
1. Presente storico	125
2. Ottativo	126
3. Paratassi	126
4. Congiunzioni	128
5. Dativo con <i>verba dicendi</i>	128
6. Imperfetto a inizio frase	129
VI. TECNICHE NARRATIVE	130
1. Dialogo	130
2. Monologo interiore	131
1. Il ricco stolto	133
2. Il figlio prodigo	137
3. L'amministratore disonesto	138
4. Il giudice e la vedova insistente	139
5. Il fariseo e il collettore d'imposte	139
6. Le parabole di altre tradizioni	140
3. Personaggi contrastanti	142
4. <i>A minori ad maius</i>	145
5. Crisi	146
VII. L'ALLEGORIA E LE STORIE ESEMPLARI	149
1. Allegoria	149
2. Storie esemplari	153



VIII. STRUTTURA DELLE PARABOLE	158
IX. LE CORNICI NARRATIVE	162
X. TEMI E INTERESSI DELLA FONTE SPECIALE	172
1. Imminenza del giudizio	173
2. La questione del tema unificante	177
3. Il ravvedimento	178
4. L'immagine di Dio	180
5. Gli emarginati	182
6. La vita nel villaggio	183
7. Onore e vergogna	185
8. La preghiera	187
9. La ricchezza	190
10. Personaggi	194
XI. FONTE ORALE O SCRITTA?	196
XII. CONCLUSIONI	203
BIBLIOGRAFIA	207



## I. INTRODUZIONE

Il vangelo secondo Luca rimane forse il più amato tra i vangeli sinottici, e le questioni sull'origine del suo autore, del suo pubblico, delle fonti impiegate, sono tuttora oggetto di ampia discussione. L'autore, tradizionalmente associato alla città di Antiochia, in Siria, ma più probabilmente da collocare nel Mediterraneo e particolarmente presso le coste dell'Asia Minore, sembra non possedere una conoscenza approfondita della Palestina e le sue nozioni geografiche appaiono vaghe. Si percepisce, insomma, una certa distanza dai luoghi di cui narra.<sup>1</sup> Anche la sua presunta estrazione pagana e, conseguentemente, la diffusa opinione che vuole gli scritti lucani originariamente destinati a una comunità pagana, è stata in seguito profondamente riconsiderata e Luca si considera oggi un autore di probabile formazione giudaica, che si rivolge a una comunità mista.<sup>2</sup> Nella lettura del terzo vangelo occorre inoltre essere coscienti che il testo – non frutto di una mera compila-

---

<sup>1</sup> In questo studio ci si riferirà all'autore del terzo vangelo come Luca, assumendo l'unità narrativa e teologica del terzo vangelo e degli Atti (su cui Tannehill 1986). Per la contestazione del *consensus* sull'unità narrativa e teologica delle due opere, si veda ad esempio Parsons - Pervo 2007. Sull'identità del terzo evangelista e la sua provenienza, per un'prima informazione cf. Fitzmyer 1970: 35-36; Maisano 2017: 17-20, 22-24. Sulla presunta origine antiochena di Luca, nota dalla tradizione antica, associata spesso anche a uno dei passi – molto discussi – in prima persona plurale che appaiono negli Atti, presente solo nel codice di Beza e ambientato in Antiochia, cf. Fitzmyer 1985: 36-41; Maisano 2017: 23. Sugli argomenti che collegherebbero Luca a Roma, cf. Shellard 2004: 34-36; Kilgallen 2007. Si veda anche il recente e approfondito studio di Kloppenborg (2017) sulle conoscenze geografiche di Luca, ove si suggerisce la provenienza dell'evangelista da una località costiera dell'Asia Minore.

<sup>2</sup> Sulla comunità di Luca cf. Esler 1987: 24-36, 220-224; Robbins 1991.

zione, ma di un'attenta, rispettosa opera redazionale basata su più fonti – è stratificato su più livelli e coinvolge diverse specie di pubblici: quello dei lettori di Luca, il pubblico di Gesù così come rappresentato nella narrazione e il suo pubblico originale, non necessariamente coincidente con quello dichiarato sul piano narrativo.<sup>3</sup>

Tra i vangeli canonici, quello di Luca contiene il maggior numero di parabole, molte delle quali non hanno corrispondenza negli altri sinottici. Tra le parabole peculiari del terzo vangelo vi sono storie di straordinaria qualità letteraria, oltre che fra le più conosciute, come ad esempio le storie del figlio prodigo e del buon Samaritano, che si distinguono per un'attenzione particolare a problemi squisitamente umani, che riguardano la vita quotidiana, la famiglia, le relazioni tra padroni e lavoratori, amici e nemici. A volte hanno come protagonisti, curiosamente, personaggi non proprio impeccabili. Le parabole peculiari di Luca pongono anche alcuni fra i maggiori problemi esegetici suscitati dal testo: basti menzionare la parabola dell'amministratore disonesto (16:1-8a), che sembra contenere un vero e proprio elogio di un comportamento di fatto scorretto, sulla cui interpretazione sono stati spesi fiumi d'inchiostro senza mai arrivare ad alcun consenso.

La parabole di Luca sono visibilmente diverse da quelle di Marco e di Matteo: sono meno allegoriche, più dirette e realistiche, non parlano mai esplicitamente del regno di Dio ma si concentrano sui fatti e su quanto il Regno possa aver toccato la vita di persone comuni.<sup>4</sup> Tuttavia, pur in un largo impiego di immagini relative alla vita quotidiana, queste narrazioni dove-

---

<sup>3</sup> Sul cambiamento di uditorio tra la parabola originale del Gesù storico e quella dei vangeli, assunto dagli studiosi che seguono la critica formale, si veda Jeremias 1967: 36-78, 133-134; e le critiche in Baird 1969.

<sup>4</sup> Goulder 1968; Donahue 1988: 126.

vano provocare un grande impatto sul pubblico, perché spesso contengono elementi di sorpresa, quali un evento fuori dall'ordinario, un inatteso rovesciamento della situazione o un elemento scioccante, ad esempio l'assunzione di un personaggio discutibile a modello di condotta.<sup>5</sup> Appaiono così personaggi molto "vivi" e reciprocamente contrastanti, anche di dubbia qualità morale, introdotti in contesti problematici e che devono affrontare decisioni non facili. Del tutto singolare è il modo stesso in cui il lettore viene a conoscenza delle motivazioni dei personaggi: caratteristica delle parabole peculiari è, ad esempio, il frequente monologo interiore di cui gli unici ascoltatori sono i lettori. Nello stesso ambito si trova, inoltre, l'introduzione di "racconti esemplari" in cui manca del tutto l'elemento figurativo tipico delle parabole vere e proprie, presentando piuttosto dei modelli di condotta da seguire. Luca, il più influenzato dalla cultura ellenistica fra gli evangelisti, trovò forse particolarmente adatta allo scopo didattico la formula dell'*exemplum*, che doveva rientrare fra i modelli della *paideia* cristiana.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Elementi atipici, sorprendenti, un finale inatteso, una condotta inusuale, appaiono in molte parabole non solo lucane: questo modo di esporre era dunque tipico delle parabole del Gesù storico ed era probabilmente anche un mezzo per indicare che il Regno a venire avrebbe sovvertito l'ordine delle cose. Attraverso l'uso dell'improbabile e del sorprendente, le parabole mostrano l'impatto del divino sull'esistenza umana: così Via 1967: 192. Si vedano al riguardo anche Ricoeur 1975: 112-118; Huffman 1978; Hultgren 2004: 29. Sul problema della connessione delle parabole con la predicazione del Regno, si vedano almeno Dodd 1961: 29-61; Perrin 1963, 1976; e la prospettiva un po' diversa di Crossan 1973: 22-27, e id. 1980. Un buona esposizione della questione è in Scott 1989: 56-62, secondo cui il discorso parabolico sarebbe stato per Gesù il principale mezzo espressivo per la rivelazione del Regno.

<sup>6</sup> Donahue 1988: 207.

Nella ricerca sulle parabole, sin dagli studi di A. Jülicher, molti studiosi hanno sottolineato la differenza tra le parabole considerate *ipsissima vox* del Gesù storico e le parabole rielaborate dagli evangelisti, che tramandano storie già riviste e “adomesticate” dalla tradizione.<sup>7</sup> Ciò ha condotto a tentativi di recupero o, quanto meno, d’identificazione della forma “originale” delle parabole, in cui si è cercato di togliere dalle parabole tramandate dagli evangelisti i tratti redazionali per risalire alla loro forma originaria e testualmente incontaminata, ossia alle parole stesse di Gesù. Questo tipo di approccio tende a trattare tutte le parabole dei sinottici – e anche del vangelo di Tommaso – in maniera unitaria, sottolineando tratti e temi comuni: col grave limite, però, di sottovalutare le variabili della prima trasmissione orale, per cui risulta altamente problematica la stessa esistenza di una forma “originale”, come osservato ad esempio da B.B. Scott.<sup>8</sup> Inoltre, è probabile che Gesù abbia pronunciato alcune parabole più volte, in contesti diversi, introducendo variazioni formali per cui una parabola «svaniva subito dopo essere stata pronunciata».<sup>9</sup> Per questa ragione è meglio parlare di una struttura narrativa originale – una *ipsissima structura*<sup>10</sup> – piuttosto che immaginare una forma già fissata in partenza: l’esistenza di una struttura più o meno definita alla base di ogni parabola, è fra l’altro dimostrata dal caso di parabole che hanno preso sviluppi diversi tramite tradizioni e trasmissioni diverse.

---

<sup>7</sup> Jülicher 1899: 1, 11; Dodd 1961: 23-24; Jeremias 1967: 24. In uno dei più diffusi commenti alle parabole di Gesù (Scott 1989), si nota frequentemente come il lavoro redazionale degli evangelisti abbia spesso oscurato il significato originario delle parabole di Gesù.

<sup>8</sup> Scott 1989: 40.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Crossan 1980: 18-27; Scott 1989: 18.

In questo studio si cercherà d'indagare la possibile origine della collezione di parabole peculiari di Luca nella fonte pre-lucana (L), più vicina cronologicamente a Gesù rispetto al terzo vangelo, esaminando il trattamento riservato a questa ipotetica fonte da parte del terzo evangelista. Le parabole peculiari presentano varie caratteristiche comuni e si può legittimamente sospettare che esse provengano da una collezione di parabole attribuite a Gesù che dovevano essere in circolazione prima della redazione del terzo vangelo, forse inizialmente in forma non scritta, poiché sembrano preservare alcuni tratti tipici della trasmissione orale, atti a facilitarne la memorizzazione. In seguito la raccolta sarebbe stata messa per iscritto e in questa forma dev'essere poi giunta a Luca: il quale, com'è noto, sembra essersi appoggiato prevalentemente a fonti scritte per la composizione del suo vangelo. Ovviamente, non essendo soltanto un compilatore ma un vero e proprio narratore, Luca ha aggiunto la sua impronta al materiale raccolto, inserendo le parabole nei contesti ritenuti più adeguati all'illustrazione di temi specifici o soggetti particolari. Non è detto, tuttavia, che nel loro contesto originario queste parabole avessero necessariamente lo stesso significato loro attribuito nel terzo vangelo: infatti, come si vedrà, numerosi indizi puntano in tutt'altra direzione.

## II. LE FONTI DEL VANGELO DI LUCA

Nei numerosi studi legati al problema sinottico, una delle questioni più ardue e dibattute riguarda proprio le fonti del terzo vangelo.<sup>1</sup> L'autore del vangelo e degli Atti, chiamato tradizionalmente Luca, nel breve prologo che apre la prima delle due opere dichiara di aver fatto uso di narrazioni simili, e che su questi racconti si erano cimentati in molti (πολλοί, Lc 1:1).<sup>2</sup> Sembra tuttavia che queste narrazioni fossero insoddisfacenti,<sup>3</sup> poiché egli dichiara di voler comporre una narrazione che, indagati tutti i fatti con precisione (ἀκριβῶς, Lc 1:3), avrebbe riferito le cose in maniera ordinata (καθεξῆς).<sup>4</sup> Dunque Luca non intende affatto lavorare di fantasia, ma vuole attingere con cura alla tradizione anteriore.

Di queste intenzioni non vi è ragione di dubitare: si nota infatti facilmente che egli fece uso del vangelo di Marco e di almeno altre due fonti.<sup>5</sup> L'ipotesi delle due fonti – forse la migliore soluzione al problema sinottico tra quelle espresse sinora, anche se non si presenta priva di problemi – assume che fonte principale di Luca sia stato il vangelo di Marco, cui sarebbe stato aggiunto il materiale derivato dall'ipotetica fonte dei *logia* (Q) ricostruita, com'è noto, partendo dalla doppia tra-

---

<sup>1</sup> Fitzmyer 1970: 63-106; Tyson 1978.

<sup>2</sup> Sul prologo del vangelo: Robbins 1978; Alexander 1993.

<sup>3</sup> Alexander 1993: 110, 115.

<sup>4</sup> Luca intende qui la progressione cronologica e lineare della narrazione, senza le alterazioni visibili nei suoi predecessori: cf. Alexander 1993: 135-136. Sulla superiorità, agli occhi di Luca, del proprio lavoro sulla storiografia pagana, cf. Moles 2011.

<sup>5</sup> Secondo Fitzmyer (1970: 65-66) l'uso di πολλοί e non del duale potrebbe indicare che gli antecedenti fossero almeno tre; questo elemento, in verità non vincolante per il greco biblico, può sostenere l'esistenza di almeno tre fonti.



dizione, ossia quelle pericopi che appaiono pressoché uguali sia nel vangelo di Luca sia in quello di Matteo.<sup>6</sup> Leggendo il vangelo di Luca si può tuttavia notare che circa un terzo del testo non trova corrispondenza né nel vangelo di Marco né in quello di Matteo. Le sezioni del terzo vangelo che non derivano né da Marco né da Q, sono state quindi tradizionalmente attribuite a una «fonte speciale di Luca», anche conosciuta come *Sondergut* o L. Si tratterebbe cioè di una o più fonti note solo al terzo evangelista.

Non c'è, d'altra parte, un'opinione comune sulla natura e il contenuto di questa ipotetica fonte, o fonti.<sup>7</sup> Nel suo celebre commentario al terzo vangelo, quando tratta i vari passaggi peculiari di Luca, J. Fitzmyer spesso dichiara che il passo in esame proviene dalla «fonte privata» di Luca, ma non per questo pensa a una fonte singola. Infatti nella sua introduzione, dopo aver presentato l'elenco delle pericopi che si trovano solo nel vangelo di Luca, afferma che per quanto riguarda il materiale speciale non c'è bisogno di pensare a una singola fonte scritta.<sup>8</sup> I.H. Marshall ha sostenuto che non si trattava di un singolo testo o di una sola fonte, ma di varie tradizioni incorporate da Luca.<sup>9</sup> Alcuni sospettano che possa essersi trattato di

---

<sup>6</sup> Due fra i principali studiosi di Luca, Goulder e Drury, seguono invece l'ipotesi di Farrer, che nega l'esistenza della fonte Q ascrivendo le parti in comune con Matteo alla sua conoscenza diretta da parte di Luca: sull'ipotesi si veda Goodacre 2002 e la recente raccolta di saggi in Poirier - Peterson 2015.

<sup>7</sup> Easton 1910, 1911; Rehkopf 1959; Farmer 1961-62; Petzke 1990; Pittner 1991; Paffenroth 1997. Sulla complessa ipotesi del proto-Luca, oggi abbandonata, cf. Taylor 1985.

<sup>8</sup> Fitzmyer 1970: 82-85.

<sup>9</sup> Marshall 1978: 31.

tradizioni orali,<sup>10</sup> mentre altri hanno immaginato L come una fonte continua.<sup>11</sup> Essendo il materiale in questione molto vario, è poco probabile che tutti i passi attribuiti a L derivino da una sola fonte. Secondo Marshall, il terzo evangelista deve aver attinto a più tradizioni.

### II.1. Argomenti per l'uso della fonte speciale

Gran parte del materiale in questione, situata nella parte centrale del terzo vangelo e specialmente delle parabole, presenta nondimeno una serie di caratteristiche comuni che potrebbero essere spiegate meglio con l'uso di una fonte unica, che per comodità continueremo a chiamare L. La questione più interessante, ma anche più difficile, è tuttavia: quanto materiale riferito a L può essere attribuito direttamente a una fonte anteriore e quanto invece è frutto della creatività letteraria dell'autore chiamato Luca?

Luca era certamente uno scrittore abile e dotato, capace di cambiare più volte stile e registro all'interno della stessa opera. Il celebre prologo del terzo vangelo è scritto in un greco ellenistico colto, con vari richiami letterari, che forse il dedicatario, l'«egregio» Teofilo (se non si tratta di un personaggio fittizio), era in grado di apprezzare. Successivamente però questo stile, che richiama quello dei grandi storici greci, viene abbandonato e i primi due capitoli – il cosiddetto vangelo dell'infanzia – imitano in modo impeccabile il greco della LXX, per cambiare un'altra volta nella *koinè* ellenistica, quando al cap. 3 inizia la narrazione sul ministero di Gesù.

---

<sup>10</sup> Goodacre 1996: 284-287.

<sup>11</sup> Lo studio più completo in cui si sostenga l'esistenza di una fonte continua scritta, soggiacente al materiale speciale di Luca, è Paffenroth 1997, la cui opinione sulla natura della fonte pre-lucana è almeno parzialmente da condividere.

Le pericopi assegnate a L e, in particolare, le parabole, si distinguono per una speciale bellezza narrativa, ma allo stesso tempo lo stile non sembra tipicamente lucano e non assomiglia a quello delle pericopi più curate, come quelle del prologo e dei primi due capitoli. Vi appaiono caratteristiche che si ripetono più volte e che non sembrano tutte spiegabili con le abitudini redazionali di Luca. Dunque è legittimo sospettare che almeno una parte del materiale chiamato L derivi da una singola fonte scritta pre-lucana.

I criteri più utili per stabilire i rapporti di derivazione di una pericope dalla sua fonte sono quelli stilistici e linguistici, oltre alla compatibilità di contenuto rispetto agli interessi noti dell'autore.<sup>12</sup> Se la pericope contiene costruzioni e vocaboli che non sono tipici di Luca, oppure *hapax legomena*, la probabilità che il frammento derivi dalla fonte aumenta.<sup>13</sup> Allo stesso modo, se sono presenti ripetutamente vocaboli o costruzioni che Luca tende a omettere nella sua redazione delle altre fonti, quali il vangelo di Marco o la fonte Q, aumenta la probabilità che questa pericope derivi da una fonte. Lo stesso vale per il contenuto. Se la pericope presenta interessi non tipici di Luca,

---

<sup>12</sup> Sull'analisi linguistica che deve precedere l'attribuzione di qualunque passo alla redazione o alla tradizione, si veda Chilton 1979: 5-6; quindi Paffenroth 1997: 23-26. Una discussione ormai classica delle abitudini redazionali di Luca è in Cadbury 1920; liste del lessico lucano sono in Hawkins 1909: 15-23; Morgenthaler 1958: 181. Jeremias (1980) distingue il lessico redazionale da quello delle fonti per ogni verso del terzo vangelo. In Rehkopf 1959: 91-99 vi è il primo tentativo d'individuare un elenco di lessico pre-lucano, che potrebbe indicare una fonte usata da Luca nel materiale speciale. Osservazioni molto critiche sulla ricerca di un lessico e uno stile lucano si trovano in Goulder 1989: 79-86, che giudica questo procedimento «fallace».

<sup>13</sup> Ovviamente la presenza di *hapax* non prova che il materiale provenga dalla fonte, ma solo ne aumenta la possibilità.

o addirittura sembra contraddire la sua teologia, è più probabile una derivazione da una fonte e che non giunga dalla mano dall'evangelista stesso. Non si tratta, evidentemente, di criteri molto precisi, ma d'altra parte sono gli unici che si possono applicare, tant'è vero che criteri simili sono stati usati, ad esempio, per ricostruire l'ipotetica "fonte dei segni" nel vangelo di Giovanni.<sup>14</sup>

## II.2. Il problema del vangelo dell'infanzia

Gli studi sul materiale speciale di Luca si sono spesso concentrati sul vangelo dell'infanzia e, di solito, le osservazioni sulla lingua del *Sondergut* lucano sono basate su questi primi due capitoli (con esclusione del prologo). Sembra tuttavia da condividere la posizione di K. Paffenroth secondo cui, come primo passo metodologico, dall'ipotetica fonte L occorre invece escludere il materiale del vangelo dell'infanzia, che costituisce un problema a sé.<sup>15</sup> La sezione sull'infanzia di Gesù si distingue infatti dal resto del terzo vangelo per lo stile particolarmente ricercato che imita lo stile biblico e per il lessico, che attinge alla versione dei LXX. Questo modello si ritrova anche nei contenuti, ad esempio nel racconto della crescita di Giovanni e Gesù, che richiama temi veterotestamentari.<sup>16</sup> Posizione distinta e stile completamente diverso dal resto del vangelo, sembrano suggerire che i primi due capitoli di Luca possano essere stati aggiunti in un secondo momento rispetto al resto

---

<sup>14</sup> Fortna 1970. Negli anni successivi l'autore ha modificato e rivisto la sua ricostruzione della "fonte dei segni", ma mantenendo sempre come uno dei criteri l'unità stilistica delle pericopi che derivano dall'ipotetica fonte di Giovanni: cf. Fortna 1988, 2001.

<sup>15</sup> Paffenroth 1997: 27-28.

<sup>16</sup> Brown 1976.

della narrazione. Nondimeno, poiché il racconto dell'infanzia nel terzo vangelo presenta, nonostante varie differenze sostanziali, punti comuni con l'analogo racconto di Matteo, è evidente che parte di esso deriva da una tradizione sulla nascita di Gesù che doveva essere in circolazione fra le prime comunità cristiane, sebbene Luca sia probabilmente interamente responsabile, come redattore e scrittore, della composizione del suo vangelo dell'infanzia.<sup>17</sup> Più volte è stato supposto, anche per queste sezioni, l'uso di fonti precedenti, semitiche – ebraiche e/o aramaiche – o di una fonte giudeo-cristiana, soprattutto per gli inni (il *Magnificat* di 1:46-55, il *Benedictus* di 1:67-79 e il *Nunc Dimittis* di 2:29-32), nonché di una fonte “battista” per la storia della nascita di Giovanni (1:5-25); si tratta tuttavia di ipotesi dubbie o impossibili da dimostrare.<sup>18</sup> Se è pur vero che i primi due capitoli abbondano di espressioni e d'immagini semitizzanti, più che a una *Vorlage* semitica esse sembrano da ricondurre, ancora una volta, all'influsso della LXX. Considerata

---

<sup>17</sup> Brown (1976: 34-35) ha individuato undici punti comuni tra il racconto dell'infanzia di Luca e di Matteo, che se considerati indipendenti, dovevano dunque attingere a una tradizione forse orale che circolava nella prima comunità.

<sup>18</sup> Un originale ebraico per il racconto dell'infanzia è stato proposto a suo tempo da Torrey (1936: 85-86), presupponendo però un testo aramaico per il resto del vangelo; un'opinione simile sulla *Vorlage* di Luca – in ebraico per i primi due capitoli e in aramaico per quelli successivi e per gli Atti – è in Sahlin 1945; sull'originale ebraico anche Winter 1954. Uno studio dettagliato a supporto dell'ipotesi di una *Vorlage* semitica – anche in questo caso probabilmente ebraica per il racconto dell'infanzia e che si concentra soprattutto sugli inni *Magnificat* e *Benedictus* – è in Farris 1981 e 1985. La presenza di semitismi è stata spiegata con l'influsso di queste fonti. Conclusioni diverse, sull'uso di una fonte non semitica, ma greca per il racconto dell'infanzia, è in Jung 2004.

la qualità di questi due capitoli, sembra decisamente da condividere l'opinione di chi ritiene che nel vangelo dell'infanzia Luca abbia dimostrato appieno la sua creatività di scrittore, proprio appoggiandosi alla LXX.<sup>19</sup> Se Luca si è servito di altre fonti greche, a noi ignote, per il racconto dell'infanzia,<sup>20</sup> le ha trattate comunque in modo molto diverso rispetto al suo lavoro su Marco e Q, concedendosi una libertà molto maggiore.

In ogni caso, lo stile elevato del racconto dell'infanzia, modellato sulla LXX,<sup>21</sup> nel terzo vangelo, non si ripete poi da nessun'altra parte, neanche nel materiale speciale che si può individuare nei capp. 3-24. Del resto i primi due capitoli di Luca costituiscono una narrazione continua, integra e coerente, mentre il materiale speciale appare distribuito tra i capp. 3-19 in pericopi piuttosto piccole e sparse, circondate da materiale proveniente soprattutto dalla fonte Q e dai versetti di raccordo e redazionali. Queste caratteristiche del cosiddetto vangelo dell'infanzia invitano a non considerarne il materiale come proveniente dalla stessa, possibile fonte delle altre pericopi peculiari del terzo vangelo.

### *II.3. La Passione*

Come per il racconto dell'infanzia, sembra siano da escludere dall'ipotetica fonte L le sezioni del terzo vangelo che descrivono la Passione e la resurrezione di Gesù. Per quanto ri-

---

<sup>19</sup> Minear 1966.

<sup>20</sup> Jung 2004: 213-215.

<sup>21</sup> Su cui Wifstrand 2005: 28-35. Sull'ispirazione diretta dei LXX soprattutto in quelle parti in cui, secondo Wifstrand, Luca non disponeva di una fonte e si sentiva più libero di scrivere seguendo il suo gusto, si veda ivi, p. 34. Questa spiegazione sembra la più convincente per il problema della disparità linguistica del terzo vangelo.

guarda la parte finale del vangelo, contenente il racconto della Passione, le differenze con il racconto di Marco hanno fatto supporre l'uso della fonte propria di Luca anche per la Passione, fonte il cui uso sarebbe particolarmente visibile nel cap. 22. F. Rehkopf ha eseguito uno studio dettagliato delle parti specifiche della Passione di Luca e la sua analisi del *Sondergut* lucano si limita, infatti, principalmente proprio a questo capitolo.<sup>22</sup> Un altro problema è la somiglianza, in alcuni dettagli, fra la Passione in Giovanni e in Luca, che potrebbe essere spiegata con l'accesso a una fonte comune o simile.<sup>23</sup> Le differenze con la Passione di Marco potrebbero essere dovute, invece, in gran parte all'intervento redazionale lucano.<sup>24</sup> Anche se Luca attinge a fonti diverse da Marco per la sua Passione, probabilmente, come ha notato Paffenroth, sono comunque fonti ancora diverse rispetto alla fonte da cui derivano le altre pericopi specifiche di Luca. Se pensiamo all'ipotetica fonte L come una fonte simile alla fonte dei *logia*, non è quindi necessario supporre che essa contenesse anche il racconto della Passione. Siccome la fonte Q, anch'essa ipotetica, probabilmente non conteneva materiali sulla Passione, si può supporre che lo stesso sia valso per la fonte L. Ovviamente, trattandosi di un argomento *ex silentio*, dev'essere trattato con una certa cautela.

In sintesi, considerando tutti i problemi appena esposti, in questo lavoro useremo la designazione "materiale speciale", per L o *Sondergut*, in riferimento alle pericopi specifiche del vangelo di Luca che potrebbero derivare da una fonte pre-

---

<sup>22</sup> Rehkopf 1959.

<sup>23</sup> Brown 1966. Ovviamente c'è chi suppone una conoscenza diretta da parte di Giovanni del vangelo di Luca. Sul problema della tradizione comune, si veda Bailey 1963.

<sup>24</sup> Secondo Soards 1987, Luca non avrebbe impiegato un'altra fonte continua, a parte Marco, in questa sezione.

lucana, ad esclusione del materiale nei racconti dell'infanzia e della Passione.

#### II.4. La relazione con Giovanni

A parte il racconto della Passione, vi sono tuttavia alcune sezioni del materiale speciale di Luca che sembrano avere una qualche connessione con il quarto vangelo, tradizionalmente considerato indipendente dai sinottici.<sup>25</sup>

Tali somiglianze si ravvisano, anzitutto, in maniera macroscopica nella pericope dell'adultera (Gv 7:53-8:11), che in origine non faceva parte del vangelo di Giovanni<sup>26</sup> ed è peraltro – come dimostrato da B.D. Ehrman – una conflazione di due diversi racconti, che presentano molti punti in comune con la pericope della peccatrice del materiale speciale lucano, ma solo nella versione della parabola nota a Papia e all'autore della *Didascalia Apostolorum*.<sup>27</sup> La presenza di elementi comuni po-

---

<sup>25</sup> La questione è, notoriamente, molto complessa. La tesi dell'indipendenza del quarto vangelo dai sinottici ha cominciato a essere contestata già alla fine del secolo scorso, soprattutto a causa delle somiglianze tra alcune parti di Luca e Giovanni; si veda la discussione generale sulle varie teorie in Denaux 2009. Sulle varie e controverse teorie circa la possibile relazione diretta tra Luca e Giovanni – in entrambi i sensi, ossia che Luca conoscesse Giovanni (Matson) o che Giovanni conoscesse Luca (Neyrinck) – si veda Gregory 2006. La questione resta aperta, anche se appare più probabile l'esistenza di tradizioni condivise tra i due evangelisti che una dipendenza reciproca (Dunderberg 1994).

<sup>26</sup> Metzger 1975: 219-222; Wallace 1993.

<sup>27</sup> Sebbene la pericope dell'adultera non appaia nei mss. greci prima del codice di Beza, è generalmente ricondotta al Gesù storico. Ehrman distingue tre versioni della storia: quella nota a Papia e alla *Didascalia*; quella conosciuta da Didimo e quella giovannea. La versione ricostruita da Ehrman (1988: 35-36) in base a Papia, alla parafrasi nella *Didascalia* (il cui testo greco non si



trebbe indicare una relazione tra la pericope dell'adultera e la fonte pre-lucana.<sup>28</sup> Se questo episodio della vita di Gesù trae origine da una fonte precedente, poi scomparsa, potrebbe aver preso strade diverse nel corso della trasmissione, arrivando indipendentemente a Luca e Giovanni.

Altri punti in comune tra il materiale speciale di Luca e il vangelo di Giovanni si riscontrano nelle storie su Lazzaro e la sua famiglia: sia nel contesto della visita alle due sorelle Maria e Marta in Gv 11 e 12:1-8, note anche dalla pericope lucana 10:39-42; sia nell'incontro a Betania coi tre fratelli in Gv 11 e 12:1-11, dove si ritrova il tema dell'unzione di Gesù, sebbene non sia esplicita la connessione con il Lazzaro dalla parabola lucana del ricco epulone (Lc 16:19-31), a parte il tema ricorrente della resurrezione. Vi è, inoltre, una somiglianza tra la storia di Zaccheo del materiale speciale di Luca e Natanaele in Gv 1:47, di cui parleremo oltre; e, infine, si può menzionare l'immagine sorprendentemente positiva dei Samaritani che il materiale speciale di Luca condivide con alcune parti del vangelo di Giovanni (Gv 4:1, 39-40; 8:48). Tutto sembra convergere, insomma, verso una tradizione comune soggiacente, forse di origine palestinese.<sup>29</sup>

---

è conservato) e agli elementi nella pericope tradizionale, è quella che dimostra maggiori affinità con il materiale speciale di Luca (Ehrman 1988: 24-44). Per una disamina degli studi dedicati all'argomento, cf. Keith 2008.

<sup>28</sup> Analisi sui "lucanismi" nella pericope in Hughes 2013: 243-247.

<sup>29</sup> Già Ehrman (1988: 43 nota 8) si è chiesto se la versione "orientale" della pericope da lui ricostruita non sia stata trasmessa dalla comunità dietro il terzo vangelo. Hughes (2013: 248-250) ha visto la stessa comunità sia dietro la fonte L sia per la pericope dell'adultera com'è stata ricostruita da Ehrman. Sul'origine palestinese per il nucleo della sezione, già Brown 1966: 1335.

### II.5. La fonte L: contenuto

Se assumiamo come valida l'ipotesi di una fonte continua impiegata da Luca nella composizione del suo vangelo, bisogna altresì riflettere sul possibile contenuto di questa fonte. Avendo escluso dalla fonte L il prologo composto da Luca, nonché i racconti dell'infanzia e della Passione, del materiale che si trova unicamente nel terzo vangelo, senza corrispondenza negli altri sinottici, resta da considerare quanto appare distribuito tra i capp. 3-19.<sup>30</sup>

Si tratta di pericopi che, di solito, si sviluppano intorno ai detti di Gesù.<sup>31</sup> Non contengono molta narrazione e, in questo, sono in piena consonanza con le pericopi assegnate alla fonte Q, che s'ipotizza composta dai *logia* di Gesù con un'assai scarsa parte narrativa.<sup>32</sup> Questa vicinanza risulta ancora più interessante se si ricorda che la fonte Q a sua volta non conteneva, probabilmente, né la storia della nascita di Gesù né la Passione. Tra le pericopi specifiche di Luca si trovano inoltre quattro racconti di guarigioni operate da Gesù, ma non ci sono altri tipi di miracoli e mancano i tipici esorcismi.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Paffenroth 1997: 144-145.

<sup>31</sup> Paffenroth ha contato che delle ventisei pericopi che si possono, con più probabilità, assegnare alla fonte L, venti contengono detti di Gesù; si tratta di: 3:10-14; 4:25-27; 7:36-47; 10:30-37a; 11:5b-8 (12:6b-20); 12:35-38; 13:1b-5, 6b-9, 31b-32; 14:8-10, 12-14, 28-32, 15:4-6, 8-9, 11-32; 16.1b-8a, 19-31; 17:7-10; 18:2-8a, 10-14a.

<sup>32</sup> Sulla forma e contenuto della fonte Q si veda Kloppenborg 1991.

<sup>33</sup> Le guarigioni in L sarebbero in Lc 7:11-15; 13:10-17; 14:2-5; 17:12-18; si veda Fitzmyer 1970: 83-84; Paffenroth 1997: 104-106. Alcune guarigioni nel materiale speciale fanno riferimento a un'origine soprannaturale (demoniaca) della malattia: si veda la guarigione della donna curva in Lc 13:10-16, sofferente a causa di un spirito (πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας, 13:11).

Cosa più importante di tutte, è che la maggior parte del materiale speciale di Luca è costituita dalle parabole di Gesù. La fonte speciale di Luca potrebbe dunque essere stata una specie di collezione di parabole, cui sono stati poi aggiunti alcuni detti sciolti o altri episodi della vita di Gesù. Nelle pagine a seguire ci concentreremo dunque sulle parabole specifiche di Luca, provando a esaminare le loro caratteristiche comuni, che potrebbero essere dovute alla provenienza da una raccolta di parabole anteriore alla composizione del vangelo e che l'evangelista potrebbe aver avuto a disposizione. Le parabole specifiche di Luca saranno poi confrontate con le altre parti del materiale contrassegnato L in cui appaiono caratteristiche simili.

Anticipando le conclusioni, dovrebbe risultare legittimo, infine, poter sostenere l'esistenza di una fonte pre-lucana (L), da cui è stato tratto il materiale specifico del terzo evangelista.

### III. LE PARABOLE E LUCA

#### III.1. Le parabole di Gesù nella ricerca

Come si è detto sopra, la maggior parte del materiale assegnato a L è costituita dalle parabole. La ricerca sulle parabole di Gesù, pervenuteci non solo dai vangeli sinottici ma anche dall'apocrifò vangelo di Tommaso, è stata quindi, comprensibilmente, sempre molto intensa e non sarà possibile qui darne un resoconto completo, né menzionarne, se non in maniera assai limitata, l'estesa bibliografia.

La suddivisione delle parabole ideata da A. Jülicher in tre generi formali (*Gattungen*) è senza dubbio ancora largamente impiegata: le parabole vengono divise in similitudini (*Gleichnisse*), parabole (*Parabeln*), storie esemplari (*Beispielerzählungen*).<sup>1</sup> L'opera di Jülicher ha avuto un impatto notevole su tutta la ricerca riguardante le parabole e il suo punto più importante è stata la categorica negazione di qualunque elemento allegorico in questo tipo di narrazioni, la cui allegorizzazione sarebbe stata invece operata dalla chiesa primitiva.<sup>2</sup> Al giorno d'oggi ovviamente l'allegoria e la parabola non vengono più completamente separate: le parabole contengono senza dubbio una componente allegorica e alcune, del resto, sono interamente allegoriche.<sup>3</sup> Dopo Jülicher una parte della ricerca si è indirizzata verso la definizione dei rapporti fra parabola e metafora: in questo ambito, che pure ha conosciuto un notevole sviluppo in letteratura, si devono menzionare almeno gli studi di Funk e

---

<sup>1</sup> Jülicher 1899, 1: 114; Hultgren 2004: 23-25.

<sup>2</sup> Jülicher 1899, 1: 52-61.

<sup>3</sup> Blomberg 1990: 29-69; Klauck 1978. Nell'ampia letteratura sull'allegoria si vedano almeno Brown 1962; Perrin 1976; Carlston 1981.

Ricoeur, specialmente in rapporto alle loro ricerche sulla metafora in connessione con l'insegnamento del Gesù storico.<sup>4</sup>

Con l'opera di Jülicher, Dodd e Jeremias, poi proseguita da altri,<sup>5</sup> inizia anche il tentativo di recuperare dalle parabole tramandate dai tre sinottici canonici e dal vangelo di Tommaso gli *ipsissima verba* di Gesù. Secondo questi studiosi, convinti dell'esistenza di caratteristiche comuni e universali tra le parabole, spogliando le parabole degli elementi dovuti alla redazione degli autori dei vangeli, si potrebbe risalire alle parole che più probabilmente avrebbe pronunciato Gesù. Come si è già accennato nell'introduzione, in questo lo studio delle parabole s'intreccia con la ricerca sul Gesù storico. Nel presente lavoro ci poniamo tuttavia un obiettivo diverso. Non s'intende infatti indagare sulla presenza di un nucleo di detti autentici di Gesù nelle parabole speciali di Luca, cercando nelle parabole elementi comuni tramandati dagli autori dei vangeli. Ciò che invece più c'interessa, è provare a isolare le caratteristiche della eventuale fonte pre-lucana, distinguendo i tratti redazionali di Luca da quegli elementi che più difficilmente possono essere ricondotti alla redazione operata del terzo evangelista. Ovviamente le due questioni restano connesse: una fonte pre-lucana può ben aver tramandato parabole e parole di Gesù, mentre assegnare le parabole speciali di Luca solo alla sua vena creativa fa automaticamente decadere la presenza di detti autentici di Gesù in questo particolare materiale.

È possibile che una raccolta di parabole di Gesù, da cui sono poi derivate le parabole che si ritrovano solo nel vangelo di Luca, possa essere stata messa insieme – e trasmessa forse in forma orale – già durante la vita di Gesù, anche se ovviamente

---

<sup>4</sup> Si veda il capitolo "The Parable as Metaphor" in Funk 1966; Ricoeur 1975; Funk 1982.

<sup>5</sup> Dodd 1961; Jeremias 1967; Payne 1981; Blomberg 1990.

questo non si può dimostrare.<sup>6</sup> In ogni caso, la fonte pre-lucana doveva essere anteriore alla redazione del terzo vangelo, di solito collocato negli anni '80-90, sebbene ci siano anche argomenti per spostare la datazione di Luca verso la fine del I secolo, se non oltre. Considerata la totale mancanza di riferimenti alla distruzione di Gerusalemme nei passi attribuiti a L, si può supporre che questa fonte possa essere anteriore al 70. Paffenroth ha datato ipoteticamente la fonte L addirittura agli anni '50-60.<sup>7</sup>

### *III.2. Gli studi sulle parabole lucane*

In un importante articolo apparso nel 1968, M.D. Goulder si è opposto all'approccio, menzionato sopra, tendente a trattare le parabole di Gesù nei vangeli sinottici come se fossero un'unità omogenea.<sup>8</sup> I tentativi di Jülicher, Dodd e Jeremias, concentrati sulla ricerca delle parole "autentiche" di Gesù soggiacenti alle parabole contenute nei sinottici, tenevano poco conto delle differenze tra le parabole nei singoli vangeli. Tramite uno studio comparato delle parabole nei sinottici, Goulder ha invece rilevato una sostanziale differenza tra le parabole del vangelo di Marco – che, a suo giudizio, seguirebbero un modello narrativo di tipo veterotestamentario, ad esempio impiegando spesso immagini legate al mondo della natura (il seminatore, Mc 4: 1-9; il seme 4:26-29; il seme di senape che cresce in segreto, 4:30-32) e le parabole degli altri due sinottici.<sup>9</sup> Matteo, osserva Goulder, pur conservando le parabole di

---

<sup>6</sup> Blomberg 1982: 461. L'esistenza di tali raccolte di parabole è proposta già in Jeremias 1967: 109-111.

<sup>7</sup> Paffenroth 1997: 155.

<sup>8</sup> Goulder 1968: 51-69.

<sup>9</sup> Ibid.

Marco, tende a riscriverle introducendo dei personaggi, come nel caso della parabola del seme di senape, dove Matteo introduce un uomo che semina e ara il suo campo. Per le parabole che gli sono proprie, Matteo sceglie volentieri un contesto urbano, anche se talora favolistico (lo schiavo senza misericordia in Mt 18:23-25; il banchetto nuziale, 22:1-14; le dieci vergini, 25:1-13; i talenti, 25:14-30).<sup>10</sup> Luca si mostra più interessato alle relazioni umane, pur preferendo a sua volta il contesto urbano come sfondo, mettendo l'ambiente rurale completamente da parte: non ci sono, infatti, parabole proprie di Luca che traggano motivi e paragoni dalla natura.<sup>11</sup> Sempre secondo Goulder, un'altra caratteristica delle parabole di Luca è che – in contrasto con Matteo, che predilige temi elevati, tendendo a menzionare numeri grandi, iperbolici, presentando re e classi agiate – al terzo evangelista piace invece muoversi tra i personaggi di bassa estrazione sociale. Goulder discute anche il fatto, invero già noto, che Luca – ancora in netto contrasto con Matteo – non ami l'allegoria. Questo è evidente già nel suo trattamento delle parabole elaborate partendo da Marco, come si rileva nei suoi interventi sulla parabola dei vignaioli omicidi, dove Luca riduce drasticamente gli elementi passibili di un'interpretazione simbolica o allegorica: il numero degli emissari (ossia i profeti) e il dettaglio della loro uccisione (il martirio). Nella parabola del seminatore, proveniente dal vangelo di Marco, Luca omette i tre elementi allegorici della crescita veloce del seme, la mancanza delle radici e l'azione del sole, aggiungendo particolari che non hanno alcun significato allegorico. Infine, com'è noto Luca include nel suo vangelo quattro parabole atipiche, che anzi non sono nemmeno consi-

---

<sup>10</sup> Id., 52.

<sup>11</sup> Id., 53. Goulder dimentica o tralascia la parabola del fico sterile.

derate delle vere e proprie parabole, dal momento che vi manca il termine di paragone, il *tertium comparationis*.<sup>12</sup>

Secondo Goulder le parole autentiche di Gesù si ritrovano maggiormente nelle parabole di Marco. Essendo abbastanza conservatore, Luca lascia le parabole tratte da Marco pressoché inalterate, ma si concede più libertà sulle parabole di Matteo (va detto che Goulder non crede nell'esistenza della fonte Q per la doppia tradizione, ma presuppone una dipendenza diretta di Luca da Matteo). Infine – e questa è per noi una conclusione particolarmente importante – per Goulder le parabole speciali di Luca non deriverebbero dalle parole di Gesù stesso, ma sarebbero frutto della creatività lucana, sullo spunto di storie trovate in Matteo o nella cornice dell'Antico Testamento.<sup>13</sup> Goulder, quindi, non crede all'esistenza di una fonte speciale per Luca, che avrebbe usato come fonti solo i vangeli di Marco e Matteo: tutto il resto sarebbe opera di Luca scrittore.<sup>14</sup>

Goulder avrebbe successivamente ampliato e sviluppato le sue teorie nella monografia *Luke: A New Paradigm* (1989) e – a prescindere dalle sue conclusioni, che lo portano a considerare Luca come principale autore del proprio vangelo – le sue osservazioni sulle tecniche narrative lucane restano di grande valore, anche dimostrando la grandezza di Luca come scrittore. Le teorie di Goulder hanno avuto un certo seguito, influenzando fra gli altri J. Drury, secondo il quale la fonte speciale di Luca non sarebbe stata nient'altro che la Bibbia dei LXX: Luca avrebbe scritto una specie di *midrash* di storie d'impostazione

---

<sup>12</sup> Id., 60-61.

<sup>13</sup> Id., 67-69.

<sup>14</sup> Va chiarito che Goulder precisa la sua opinione al riguardo solo nel suo studio del 1989, in cui ammette la possibilità di qualche tradizione alla base del materiale speciale, nei casi in cui non si possono trovare antecedenti in Matteo o nell'Antico Testamento (Goulder 1989: 75).



veterotestamentaria, anche se non vi è escluso un nucleo di parole autentiche di Gesù.<sup>15</sup>

Vale la pena di menzionare le posizioni di alcuni studiosi che hanno contestato l'esistenza di una fonte unica soggiacente alla collezione delle parabole peculiari di Luca. Secondo G. Sellin, che si è concentrato sullo studio delle parabole che iniziano con ἄνθρωπός τις, i tratti redazionali lucani nelle parabole indicano che Luca ne era l'autore.<sup>16</sup> Una sua osservazione importante è sulla struttura sovente "triangolare" delle parabole lucane, dove cioè appaiono un personaggio di rango superiore e due personaggi sottoposti, tema poi sviluppato da Blomberg.<sup>17</sup> G. Scholtz ha negato la provenienza delle parabole da una fonte, a causa dell'approccio incoerente che si vedrebbe a proposito dei beni materiali e dell'escatologia.<sup>18</sup> L'analisi di J.R. Donahue, per quanto non limitata alle parabole lucane, offre alcune osservazioni di grande interesse sulle parabole che si trovano all'interno del racconto di viaggio nel terzo vangelo.<sup>19</sup> Donahue evidenzia il motivo del pentimento che vi appare e la loro funzione come paradigmi della vita cristiana, applicando l'analisi delle parabole a più livelli, sia per il testo che per il contesto. A suo avviso, comunque, le parabole vanno interpretate nell'ambito del terzo vangelo e non come entità separate.

Tra gli studi tedeschi sul *Sondergut* lucano – e che quindi ne sostengono l'esistenza – alcuni riguardano specificamente le parabole nella fonte speciale (*Sondergutgleichnisse*): si posso-

---

<sup>15</sup> Drury 1976: 152-159.

<sup>16</sup> Sellin 1974 e 1975.

<sup>17</sup> Blomberg 1990.

<sup>18</sup> Scholz 1983.

<sup>19</sup> Donahue 1988: 126-193.

no menzionare i lavori compiuti da Pittner,<sup>20</sup> Petzke,<sup>21</sup> Klein,<sup>22</sup> Schneider.<sup>23</sup>

Altrove, uno studio particolarmente ambizioso è stato tentato da K.E. Bailey, il quale ha proposto un confronto tra le parabole peculiari di Luca, specie quelle nel cap. 15, e materiali testuali appartenenti alle culture vicino-orientali antiche, applicando un procedimento da lui stesso definito dell'«esegesi orientale».<sup>24</sup> Oltre a evidenziare elementi in comune di tipo formale, come i richiami alla vita rurale, Bailey si sofferma anche sulla struttura delle parabole, evidenziando tecniche come il parallelismo e il chiasmo – su cui sarebbe organizzata tutta la sezione centrale di Luca – cogliendo, inoltre, alcuni riferimenti a meccanismi della tradizione orale. La pertinenza di molti dei confronti addotti da questo studioso è stata però duramente criticata.<sup>25</sup>

Altri lavori da segnalare: la tesi dottorale di C.L. Blomberg sull'analisi critico-redazionale delle parabole peculiari di Luca all'interno del racconto di viaggio, che avrebbe una disposizione chiastica e si baserebbe su una fonte soggiacente;<sup>26</sup> e lo studio di B. Heininger in cui si sostiene la provenienza del materiale peculiare da una fonte pre-lucana, evidenziando al contempo gli interventi redazionali di Luca sul materiale utilizzato.

---

<sup>20</sup> Pittner 1991. Le pp. 111-136 riguardano le parabole peculiari di Luca.

<sup>21</sup> Petzke 1990.

<sup>22</sup> Klein 1987.

<sup>23</sup> Schneider 1975. Schneider si concentra soltanto sul tema della *parousia* e sulle parabole pertinenti a questo tema.

<sup>24</sup> Bailey 1983a.

<sup>25</sup> Hedrick 1994: 44-46.

<sup>26</sup> Blomberg 1982.

Le parabole peculiari avrebbero uno scopo paideutico e sarebbero destinate a una comunità cristiana.<sup>27</sup>

Infine, a conclusione del suo studio sulle parabole lucane, G. Forbes ha sostenuto che il motivo unificante di queste parabole consisterebbe nel riferimento alla natura e al carattere di Dio, legato a uno dei temi più importanti per Luca, il «modello di promessa-compimento» (*promise-fulfillment pattern*). Il movimento di Gesù sarebbe il compimento alle promesse di salvezza date da Dio al suo popolo nella Scrittura.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Heininger 1991.

<sup>28</sup> Forbes 2000: 255-260.

#### IV. LE PARABOLE PECULIARI DI LUCA

Il vangelo di Luca contiene dodici parabole che non derivano né da Marco né dalla fonte Q, e questo fa sì che quasi la metà delle parabole di Gesù si trovi soltanto nel terzo vangelo. Siccome le parabole specifiche di Luca mostrano varie caratteristiche comuni, esiste la probabilità che esse provengano, come si è detto, dalla fonte variamente indicata come L, *Sondergut*, fonte privata (o speciale) di Luca.<sup>1</sup>

Le parabole di Luca sono tutte collocate, come in genere il materiale derivato dalla sua ipotetica fonte speciale, nella sezione centrale del vangelo, il cosiddetto “racconto di viaggio”, che consiste nella narrazione del viaggio di Gesù verso Gerusalemme, ove si compirà il suo destino (Lc 9:51-19:28).<sup>2</sup> Tutte le parabole peculiari – ad eccezione della parabola dei due debitori – si trovano dunque all’interno di questa cornice, il cui tenore è peraltro sensibilmente diverso rispetto alla prima parte del vangelo, sul ministero di Gesù in Galilea. Sin dall’inizio di questa narrazione (Lc 9:51) Gesù non è più presentato come esorcista e guaritore, ma come maestro che principalmente insegna. Questo cambiamento narrativo, incentrato sulla parola e non più sull’azione, spiega come mai nella sezione centrale del vangelo vi siano pochi miracoli e appaiano invece molti detti e, soprattutto, parabole. Attraverso le parabole Gesù si rivolge, inoltre, non solo ai discepoli, ma anche agli avversari. Collocate in un contesto di viaggio e quindi in luoghi diversi, esse in realtà si concentrano sulla condotta umana e hanno spesso una funzione parenetica.

---

<sup>1</sup> Fitzmyer 1970: 83-84.

<sup>2</sup> La delimitazione del racconto di viaggio è discussa: cf. Matera 1993; Denaux 2010: 15-32. Sul suo modello veterotestamentario, cf. Moessner 1989: 14-44 e Denaux 1997 (= 2010: 39-70) per gli studi sulla questione.

Le parabole lucane che non hanno corrispondenza negli altri vangeli sono le seguenti:<sup>3</sup>

- i due debitori (7:41-42)
- il buon Samaritano (10:25-37)
- un amico a mezzanotte (11:5-8)
- il ricco stolto (12:13-21)
- il fico sterile (13:6-9)
- la pecora smarrita (15:4-7)
- la moneta perduta (15:8-10)
- il figlio prodigo (15:11-32)
- l'amministratore disonesto (16:1-8a)
- il ricco e Lazzaro (16:19-31)
- il giudice e la vedova insistente (18:1-8)
- il fariseo e il collettore d'imposte (18: 9-14).

Già a prima vista, si vede che le parabole assegnate alla fonte speciale di Luca usano raramente paragoni tratti dalla natura, tipici invece del vangelo di Marco (4:2-9, 26-29, 30-32; 13:28-31). Mancano tra le parabole peculiari anche le similitudini vere e proprie, che hanno un carattere atemporale e si riferiscono al Regno.<sup>4</sup> Più concentrate sull'uomo e sul suo agire, le parabole lucane sono generalmente esortazioni a un giusto comportamento e, forse, anche per questo motivo hanno come protagonisti persone comuni, con cui gli ascoltatori potevano

---

<sup>3</sup> Il numero delle parabole attribuite alla fonte speciale di Luca varia in base al punto di vista degli studiosi: alcuni vi fanno rientrare, dal cap. 14, anche la parabola dell'invitato (14:7-11), del grande banchetto (14:15-24, che ha corrispondenza in Mt 22:1-14) e della torre (14:28-33), che non saranno qui trattate. Sul punto, si veda Parrott 1991: 505-506, Parsons 1997: 38-39; Anderson 2008: 729.

<sup>4</sup> Hultgren 2004: 23.

più facilmente identificarsi.<sup>5</sup> Spesso manca ogni elemento allegorico, e proprio questa concretezza degli elementi narrativi ha indotto alcuni studiosi (Dodd, Jeremias), in contrapposizione a Goulder, a ricondurre queste parabole direttamente al Gesù storico.

Fra le dodici parabole sopra indicate, ve ne sono tuttavia quattro da molti non considerate vere e proprie parabole, poiché vi manca del tutto l'elemento figurativo – il *tertium comparationis* secondo la terminologia di Jülicher – trattandosi, in effetti, semplicemente di piccole narrazioni che servono a illustrare qualche punto specifico dell'insegnamento di Gesù. Si tratta di:

il buon Samaritano (10:30-37)

il ricco stolto (12:16-20)

il ricco e Lazzaro (16:19-31)

il fariseo e il collettore d'imposte (18:10-14).

Influenzato dalle categorie aristoteliche dei παραδείγματα, Jülicher ha definito queste storie *Beispiel Erzählungen* "racconti esemplari". Pur non considerando le storie esemplari delle parabole, Jülicher vi ha tuttavia riconosciuto elementi comuni, nella loro distanza dalle similitudini e nel loro svolgimento narrativo, oltre che per il carattere sovente favolistico. Siccome queste quattro storie si distinguono anche dalle altre parabole della tradizione sinottica e si trovano soltanto nelle parabole peculiari, ci si potrebbe chiedere se siano da considerare come un'altra, specifica componente della fonte L; oppure se, considerata la loro forma particolare, siano invece da ricondurre a una redazione lucana. In base alla loro collocazione, non sembra tuttavia che Luca stesso percepisse queste storie in modo diverso rispetto alle altre parabole, con le quali con-

---

<sup>5</sup> Donahue 1989: 126.

dividono tutte le caratteristiche, tranne l'elemento figurativo.<sup>6</sup> Non appare quindi necessario considerare le storie esemplari entro una categoria distinta e, anche per maggiore semplicità espositiva, le tratteremo qui non diversamente dalle altre parabole narrative, di cui nelle pagine seguenti si cercherà d'individuare gli eventuali elementi non tipici di Luca, che potrebbero indicarne la possibile origine da una fonte anteriore.

#### IV.1. I due debitori (7:41-42)

La parabola dei due debitori è l'unica delle parabole peculiari posta al di fuori della cornice del racconto di viaggio, essendo collocata nell'episodio della disputa di Gesù col fariseo Simone, a proposito della peccatrice cui vengono rimessi i peccati (7:36-40; 44-50).<sup>7</sup> Secondo Bultmann, l'episodio sarebbe stato creato da Luca in base a Mc 14:3-9, ma l'ipotesi appare poco convincente.<sup>8</sup>

La tradizione è, evidentemente, confusa: in Mc 14:3-9 il padrone di casa, Simone, non appare come fariseo ma come «lebbroso»: la donna unge la testa di Gesù e non i piedi; lo stesso in Mt 26:6-13. In Giovanni è diversa l'intera cornice: siamo sempre a Betania, ma in casa di Lazzaro e delle sue sorelle, una delle quali, Maria, come in Luca unge i piedi di Gesù (Gv 12:1-8). L'intera pericope lucana (Lc 7:36-50) sembra dunque indipendente dagli altri sinottici e appare strutturata su una controversia e una parabola, che probabilmente provengono direttamente dalla fonte L.<sup>9</sup> Siccome la storia della peccatrice nella versione lucana ha differenze significative con la

---

<sup>6</sup> Cf. Tucker 1998, secondo cui non vi è necessità di considerare le storie esemplari come una categoria formalmente distinta dalle parabole narrative.

<sup>7</sup> Cf. Bailey 1983b: 1-3 per la struttura letteraria della pericope.

<sup>8</sup> Bultmann 1968: 21.

<sup>9</sup> Fitzmyer 1970: 684; Pittner 1991: 11.

versione di Marco e di Matteo, mentre invece condivide vari dettagli con la *pericope adulterae* di Giovanni, probabilmente l'intera pericope (tranne i vv. 48-50, forse di composizione lucana) deriva dalla fonte privata di Luca.<sup>10</sup>

Pur nella sua brevità, la parabola dei due debitori è molto densa: presenta, da una parte, un preciso messaggio sul perdono e sul pentimento, temi frequenti nelle parabole peculiari; dall'altra, vi si allegorizza l'intera storia della peccatrice, che attraverso la manifestazione della sua conversione e del suo amore per Gesù, si dimostra più degna di perdono rispetto al fariseo, che pure aveva invitato Gesù a casa sua.

Caratteristica di molte delle parabole peculiari è, come vedremo meglio in seguito, l'apparizione di due personaggi in contrapposizione: in questo caso, il debitore che deve di più e quello che deve di meno, speculari al fariseo e alla peccatrice. Appare inoltre il tema del debito, col suo caratteristico lessico, proprio del materiale speciale lucano: χρεοφειλέτης (debitore), torna in un'altra pericope assegnata a L, la parabola dell'amministratore disonesto (Lc 16:5) e non altrove, in nessun'altra parte del Nuovo Testamento. Anche il verbo ὀφείλω (essere in debito) negli scritti lucani appare quasi esclusivamente nel materiale speciale (Lc 7:41; 16:5, 6; 17:10)<sup>11</sup> e infatti Luca sostituisce in un passo della fonte Q ὀφειλήματα (Mt 6:12) con ἀμαρτίας (Lc 11:4).<sup>12</sup> Per questo il gruppo ὀφειλ- può essere considerato caratteristico di L.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Marshall 1978: 304-307; Paffenroth 1997: 35-36.

<sup>11</sup> Una volta anche in At 17:29.

<sup>12</sup> Per i passi della fonte Q seguo l'edizione critica di Robinson *et al.* 2001. Su Q 11:4, si veda *ivi*, p. 210.

<sup>13</sup> Farmer 1961-62: 314; Pittner 1991: 22; Paffenroth 1997: 82; nonché Borrmann 2001: 160.



## IV.2. Il buon Samaritano (10:25-37)

La parabola detta del buon Samaritano è la prima parabola appartenente al materiale speciale di Luca posta all'interno del racconto del viaggio.<sup>14</sup> Come si è detto, dal punto di vista formale si tratta di un racconto esemplare (*Beispielerszählung*).<sup>15</sup> In ogni caso, la parabola è contenuta in un'ampia pericope articolata in due parti distinte: Lc 10:25-28 e 29-37. La pericope ha, inoltre, una struttura specifica: ogni sezione inizia con una domanda posta da un maestro della legge (10:25 e 10:29) e presenta risposte simili di Gesù per ogni domanda (τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ, Lc 10:28; πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως, Lc 10:37).<sup>16</sup>

Tutti i vangeli sinottici contengono una discussione fra Gesù e uno o più saggi, su quale sia il comandamento più importante (Mc 12:28-34; Mt 22:34-40; Lc 10:25-28). Si pone però, particolarmente nel caso di Luca, la questione dell'unità di Lc 10:25-28 (introduzione alla parabola) e 10:29-37 (la parabola stessa). La collocazione della parabola in rapporto alla domanda che la precede e, in effetti, la suscita, pone infatti un problema sulla relazione fra Lc 25-28 e Mc 12:28-34. È possibile che Luca abbia estratto il detto che si trova in Mc 12:28-34 dal suo contesto per farlo diventare l'introduzione alla sua parabola. La parabola è anche preceduta, nella risposta del fariseo al suo stesso quesito su come conseguire la vita eterna, da una citazione dall'Antico Testamento (Lc 10:27, conflazione di Dt 6:5 e Lv 19:18 nella versione dei LXX). La citazione deriva da

<sup>14</sup> Sulla parabola in generale: Derrett 1964; Marshall 1978: 444-450, Fitzmyer 1985: 882-890; Bovon 2007: 101-121.

<sup>15</sup> Alcuni (per es. Binder 1959) hanno proposto argomenti, poco convincenti, a favore di un'interpretazione allegorica del buon Samaritano. Crossan (1972 e 1973: 57-66) considera questa storia una similitudine sul regno di Dio: contrari, fra gli altri, Funk 1974b; Marshall 1978: 445.

<sup>16</sup> Bailey 1983b: 33-41.

Marco, ma in Mc 12:28-34 essa è situata, cronologicamente, nella fase finale del magistero di Gesù, a Gerusalemme, mentre Luca la sposta proprio all'inizio della sezione centrale del suo vangelo. In questo modo, il tema dell'amore per il prossimo prelude alla parabola del buon Samaritano, che tratta infatti dell'amore verso il prossimo e prepara alla storia dell'incontro con Maria e Marta (Lc 10:38-42), anche dalla fonte L, ove si tratta dell'amore per Dio.<sup>17</sup>

La questione della vita eterna (ζωὴν αἰώνιον, espressione usata anche in Dan 12:2), dell'amore per Dio e di quello per il prossimo, appaiono intersecarsi, quasi in sovrapposizione, e questo deriva in parte anche dal modo in cui è presentata la doppia citazione dalla Scrittura. In Matteo e Marco, la citazione è fatta da Gesù, ma in Luca è fatta da un esperto nella legge (νομικός), cambiamento che serve forse a sottolineare una continuità fra il giudaismo e l'insegnamento di Gesù. La breve discussione di Gesù col νομικός si sposta però, rapidamente, dalla vita eterna all'amore verso Dio e verso il prossimo, tema cui effettivamente si riferisce la parabola. Che non si tratti di un episodio diverso da quello in Marco, com'è stato supposto da vari studiosi, appare chiaro dal fatto che Luca poi omette il detto di Gesù in Lc 20:40, durante le dispute nel Tempio, dove segue per il resto l'ordine dato in Marco.<sup>18</sup> Il v. 10:29 sembra quindi essere redazionale, introdotto per unire le due parti della discussione di Gesù con l'esperto nella legge.

Ricapitolando, è probabile che Luca stesso abbia unito le due parti, ossia la parabola proveniente dalla sua fonte e l'introduzione, tratta da Marco. Ne consegue, in questo caso, che i vv. 25-28 non possono appartenere al materiale pre-

---

<sup>17</sup> Forbes 2000: 55.

<sup>18</sup> Che si tratti di un episodio diverso: Manson 1949: 259-261; Jeremias 1967: 239; Marshall 1978: 441.

lucano; che il v. 29 è redazionale; e che solo i vv. 30-37 – la parabola vera e propria – provengano dalla fonte pre-lucana. Ciò appare corroborato dal fatto che, in effetti, la parabola non corrisponde bene alla domanda posta dall'esperto nella legge.

La questione, lo ricordiamo, è come ottenere la vita eterna (10:25), ma la domanda è capziosa: l'esperto nella legge, il νομικός, intende con questo mettere alla prova Gesù (il verbo ἐκπειράζω, 'mettere alla prova', ha infatti connotazione negativa, com'è anche evidente in Lc 4:12).<sup>19</sup> A questa domanda Gesù risponde con una controdomanda: cos'è scritto nella Legge? Avendo risposto con una citazione dalla Scrittura (10:27), Gesù replica semplicemente di applicare il comandamento (10:28): una risposta molto importante, perché anche altrove negli scritti di Luca è ripetuto il concetto di continuità fra la Torah e l'insegnamento di Gesù (cf. Lc 16:16-18). Ma il νομικός non desiste e chiede un altro chiarimento, questa volta sulla figura del "prossimo" (καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον, Lc 10:29). Il precetto di amare il prossimo (πλησίον, 'vicino'), espresso originariamente in Lv 19:18, secondo Lv 19:34 era esteso anche ai residenti stranieri, ma non ai Gentili e ai Samaritani.<sup>20</sup> Secondo J.J. Kilgallen, il νομικός si aspettava di rispondere lui stesso alla prima domanda, mentre solo con la seconda voleva mettere Gesù alla prova.<sup>21</sup> Secondo Kimball, Luca avrebbe strutturato l'intera pericope su uno schema analogo a quello della discussione ebraica che nelle fonti rabbiniche è introdotta dalla formula *yelammedenu rabbenu* («C'insegni il nostro maestro»), in cui al quesito iniziale si risponde spesso con citazioni dalla Torah o con detti di maestri anteriori, in cui si può anche trovare un esempio o una parabola. Questo schema appare più volte

<sup>19</sup> Forbes 2000: 59.

<sup>20</sup> H. Greeven, J. Flichtner, πλησίον, in TDNT 6: 311-318; Derrett 1970: 212.

<sup>21</sup> Kilgallen 1996: 615.

nelle discussioni di Gesù con gli studiosi giudei della Legge, sulle questioni riguardanti la *halakah* – sostanzialmente, il diritto ebraico – o altre questioni teologiche (cf. Lc 6:1-5; 20:27-40), in cui vi è forse traccia di discussioni o dispute che possono essersi effettivamente svolte.<sup>22</sup> In ogni caso, il concetto di prossimo o “vicino” evidentemente si era ristretto ai tempi di Gesù e, a differenza della LXX – dove il termine *πλησίον* comprendeva tutte le persone poste all’interno di una comunità – nell’interpretazione e nella prassi posteriore vi erano già stati esclusi, ad esempio, i gentili.<sup>23</sup>

Gesù apre la parabola con la formula «Un certo uomo...», (*ἄνθρωπός τις*, Lc 10:30), espressione con cui iniziano cinque parabole specifiche di Luca e una storia di guarigione (Lc 10:30; 12:16; 14:2; 15:11; 16:1, 19). Siccome altrove Luca tende a preferire *άνήρ* e l’espressione *άνήρ τις*, la presenza di *ἄνθρωπός τις* potrebbe essere dovuta alla sua fonte.<sup>24</sup> Un «uomo» (non meglio specificato, ma evidentemente un Giudeo) viaggiando da Gerusalemme a Gerico è vittima di alcuni ladroni: è derubato, picchiato, spogliato e lasciato mezzo morto (*ήμιθανής*, v. 30).<sup>25</sup>

L’ambientazione della storia è scarna, ma realistica e come tale certamente doveva apparire ai contemporanei: sappiamo da Flavio Giuseppe (*Bell.* 4,8,4) che si trattava di una

<sup>22</sup> Discussione del modello in Kimball 1994: 133-134.

<sup>23</sup> Jeremias 1967: 240; Forbes 2000: 61.

<sup>24</sup> Cadbury (1920: 189) ha notato questa preferenza di Luca ventisette volte nel vangelo, e cento negli Atti. Si vedano anche Rehkopf 1959: 91 («vorlukanisch»); Jeremias 1980: 15; Paffenroth 1997: 79-80; Denaux - Corstjens 2009: 44-47.

<sup>25</sup> A differenza del semplice ladro (*κλέπτης*), il rapinatore (*ληστής*) fa uso abituale della violenza. Poiché Flavio Giuseppe usa questa parola in riferimento al gruppo degli zeloti, qualcuno (Daniel 1969) ha immaginato, poco plausibilmente, che la parabola narri di un esseno aggredito da zeloti.

strada non facile, che altre fonti mostrano frequentata da banditi.<sup>26</sup> Il percorso verso Gerico, non privo di dirupi, è anche in discesa e nella parabola è usato correttamente il verbo καταβαίνω, ‘scendere’, anche se può trattarsi di un semitismo (come in ebraico *yarad*, ‘scendere’ ma anche ‘andare’).<sup>27</sup> Passando da quelle parti, il sacerdote e il levita – non casualmente, due figure legate al culto e al tempio – vedono il viandante ferito, ma passano oltre (ἀντιπαρήλθεν, Lc 10:31). Non è chiaro, e probabilmente non è troppo importante, se questa mancanza di soccorso sia da spiegare come negligenza, o giustificata dal timore di contrarre l’impurità causata dal contatto con un morto (Lv 5:2-3; 21:1-3). Il tratto che si vuole evidenziare maggiormente è senza dubbio la mancanza di misericordia.<sup>28</sup> Solo un Samaritano, mosso da compassione (ἐσπλαγχνίσθη, Lc 10:33) presta aiuto alla vittima. Il verbo σπλαγχνίζομαι appare tre volte nel materiale speciale di Luca (7:13; 10:33; 15:20), invece altrove Luca lo omette nella rielaborazione di Marco, pertanto il verbo potrebbe essere della fonte pre-lucana.<sup>29</sup>

Il Samaritano versa olio e vino sulle sue ferite per medicarle: il sostantivo ἔλαιον, ‘olio’, appare in tre passi assegnati alla fonte L.<sup>30</sup> In Lc 9:6 (che proviene da Mc 6:13: ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους) ἔλαιον si omette, quindi la men-

<sup>26</sup> Cf. Strabone, 16, 2, 40, descrivendo come Pompeo vi abbia sconfitto dei rapinatori: Beaveury 1957; Bishop 1963: 1970.

<sup>27</sup> Forbes 2000: 62.

<sup>28</sup> Fitzmyer 1985: 887.

<sup>29</sup> Luca omette σπλαγχνίζομαι in 5:13 (Mc 1:41), 9:11 (Mc 6:34), 9:42 (Mc 9:22). Per la sua probabile origine pre-lucana, cf. Easton 1910: 158; Rehkopf 1959: 97; Pittner 1991: 23-24; Paffenroth 1997: 77-78. Si veda anche H. Köster, σπλάγγνον, σπλαγχνίζομαι, εὐσπλαγχνος, ἄσπλαγχνος, in TDNT 7: 548-553; Donahue 1988: 132; Menken 1988.

<sup>30</sup> Luca omette in 9:6, che è redazione di Mc 6:13.

zione in 10:34 dell'olio per medicare le ferite potrebbe a sua volta derivare dalla fonte.<sup>31</sup> Il Samaritano porta l'uomo ferito in una locanda o un serraglio (πανδοχεῖον, *hapax* nel NT)<sup>32</sup> e, pur dovendo ripartire, se ne prende cura, pagandogli le spese di soggiorno anche per i giorni successivi.<sup>33</sup>

Il ricorso al personaggio del Samaritano, membro di una comunità disprezzata per la sua eterodossia, che tuttavia presta aiuto a un Giudeo in contrasto con il sacerdote e il levita, probabilmente doveva risultare sorprendente per gli ascoltatori della storia, ai quali sarebbe forse bastato un qualunque personaggio non legato al tempio, come i primi due.<sup>34</sup> Non si tratta però di una forzatura: si tratta nuovamente di un tocco realistico (non c'è niente di strano, infatti, che un Samaritano viaggi attraverso la Giudea), mentre è sorprendente proprio la misericordia mostrata nei confronti di un Giudeo. La scelta del Samaritano come personaggio esemplare per il concetto di "prossimo" rientra, per di più, in una caratteristica generale delle storie distintive di Luca, che volentieri mette in scena personaggi reietti, messi a margine o non stimati dalla società, con un regolare capovolgimento della situazione: il disprezzato si comporta lodevolmente, mentre i personaggi da cui ci si aspetterebbe una condotta modello si comportano in modo inadeguato.<sup>35</sup> Ovviamente, per poter cogliere appieno la porta-

<sup>31</sup> Cadbury 1920: 45-51; Pittner 1991: 18; Paffenroth 1997: 75-76.

<sup>32</sup> Royse 1981; Denaux - Corstjens 2009: 470.

<sup>33</sup> Derrett 1970: 218 stima che i due denari potevano bastare per almeno ventiquattro giorni di alloggio. Si veda anche Jeremias 1967: 242; Oakman 1987.

<sup>34</sup> Jeremias 1967: 241. Sulle tre categorie: Enslin 1980: 34-36; Scott 1989: 198; Gourgues 1998.

<sup>35</sup> Il comportamento pio di un Samaritano, uno "straniero" (ἄλλογενής), contrapposto a quello dei Giudei, riemerge in un'altra storia del materiale di Luca: la guarigione dei dieci lebbrosi in 17:11-19.

ta del capovolgimento etico rappresentato nella parabola, il pubblico doveva essere ben al corrente del disprezzo per i Samaritani da parte dei Giudei.<sup>36</sup> Poiché questo elemento si può dare per scontato solo nell'ambiente palestinese, e non in quello di Luca e della sua comunità, abbiamo qui un altro indizio sull'origine della parabola da una fonte anteriore ed evidentemente locale.

L'autenticità della parabola è stata tuttavia contestata, soprattutto da G. Sellin, secondo cui la storia sarebbe da attribuire interamente a Luca, in quanto presenta scelte tipicamente lucane di temi e di lessico. Il personaggio del Samaritano deriverebbe dalla connotazione dei Samaritani come osservanti, a loro modo, della Torah, pur essendo allo stesso tempo, sotto molti aspetti, più vicini ai gentili che ai Giudei.<sup>37</sup> Questa è anche l'opinione di Goulder, che del resto abbraccia, come si è già detto, tutto il materiale speciale di Luca.<sup>38</sup> Gli argomenti addotti da quest'ultimo sulla possibilità che Luca abbia scritto la parabola basandosi su Mt 12:1-14, non sono tuttavia convincenti. Alcuni studiosi, come J.D. Crossan, hanno sostenuto che proprio l'impiego anomalo del Samaritano, secondo il criterio della dissimilarità, confermerebbe la genuinità del racconto.<sup>39</sup> Si è anche detto che l'intera storia potrebbe essere stata mo-

---

<sup>36</sup> Luca anticipa, ingegnosamente, la parabola con l'episodio del rifiuto da parte dei Samaritani di ricevere Gesù nel momento in cui egli ha intrapreso il suo cammino in direzione di Gerusalemme attraversando la Samaria (9:51-54). In questo modo il pubblico lucano già dovrebbe vedere i Samaritani come ostili a Gesù. Sulle relazioni tra Samaritani e Giudei si veda, nella vasta letteratura, Crown 1989.

<sup>37</sup> Sellin 1974.

<sup>38</sup> Goulder 1989: 487-492; di avviso contrario Marshall 1978: 446.

<sup>39</sup> Jeremias 1967: 242; Crossan 1974: 76.

dellata su 2 Cr 28:8-15.<sup>40</sup> In questo racconto, il re di Aram alleato con il regno d'Israele massacra la popolazione in Giuda, prendendo una grande quantità di prigionieri: ma gli abitanti di Samaria – va precisato, ancora regno del nord, non colonizzato dagli Assiri – su esortazione del profeta Oded si prendono cura dei prigionieri e li riconducono in salvo a Gerico, in Giudea.<sup>41</sup> Se, tuttavia, è vero che alcuni elementi in comune esistono – la menzione di Gerico, i “Samaritani” che prestano aiuto, la menzione dell’olio usato per rinfrancare i deportati – bisogna anche osservare che non vi è alcuna corrispondenza lessicale tra la versione dei LXX di 2 Cr 28:8-15 e la parabola del Samaritano. Se è un’eco, è un’eco lontana.

#### IV.3. Un amico a mezzanotte (11:5-8)

Questa parabola fa parte delle tre pericopi, di varia lunghezza, che Luca ha raccolto insieme perché hanno come tema comune la preghiera.<sup>42</sup> Secondo alcuni la parabola deriva da Q, perché è circondata da materiale dalla fonte dei *logia* (Lc 11:1-4/Mt 6:9-13 prima, e Lc 11:9-13/Mt 7:7-11 dopo).<sup>43</sup> La parabola dell’amico inatteso mostra però anche similarità con la parabola del giudice e della vedova insistente (Lc 18:1-8),<sup>44</sup> il che suggerisce che ambedue le parabole fossero trasmesse insieme e che facessero parte della fonte L, per cui sarà qui considerata come parte del materiale speciale di Luca.

<sup>40</sup> Drury 1976: 77-78.

<sup>41</sup> Wilkinson 1957-58; Spencer 1984.

<sup>42</sup> Bovon 2007: 142.

<sup>43</sup> Catchpole 1983.

<sup>44</sup> Una connessione tra le due parabole (sempre, tuttavia, a livello della narrazione lucana) è illustrata in Kilgallen 2003b.



Proprio come la parabola del giudice e la vedova insistente, la storia è interpretata da Luca come esortazione a persistere nella preghiera, ma nella fonte precedente il racconto poteva avere un significato diverso. Nelle due parabole appaiono anche due espressioni simili (μή μοι κόπους πάρεχε in Lc 11:7 e διά γε τὸ παρέχειν μοι κόπον in Lc 18:5), oltre al tema comune della perseveranza che conduce al risultato atteso.

Nella breve parabola, che Fitzmyer ha definito «una storia popolare palestinese»,<sup>45</sup> si racconta di una persona, un comune padre di famiglia che in piena notte è disturbato da un amico che chiede in prestito del pane, perché non ha nulla da offrire a un amico che si è inaspettatamente fermato da lui nel corso di un viaggio. L'ambientazione notturna, apparentemente singolare, è stata spiegata come un elemento realistico, in considerazione delle condizioni climatiche dell'area.<sup>46</sup> Dal punto di vista lessicale e sintattico, nella parabola si trova più volte ripetuto il sostantivo φίλος, 'amico', in varie espressioni concatenate: «chi tra voi ha un amico, che sveglia di notte dicendo che è venuto un altro amico (ἐπειδὴ φίλος μου παρεγένετο, Lc 11:6) ... ma il primo amico non si alza pur essendo un amico (διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, Lc 11:8)», con il risultato di una certa confusione – ciò che M. Goulder chiama «muddle» – cui è a volte propenso Luca. Secondo Goulder questo tipo di sovrapposizione è proprio di Luca scrittore, ma lo si può anche attribuire alla fonte, che in più di un caso Luca sembra non riuscire a integrare efficacemente, come si è visto, nel contesto della narrazione.

La parabola inizia dall'espressione τίς ἐξ ὑμῶν («Chi tra voi...»), Lc 11:5) che appare altre volte in Luca (11:11; 12:25;

<sup>45</sup> Fitzmyer 1985: 910.

<sup>46</sup> Bailey 1983a: 128.

14:5, 28; 15:4; 17:7).<sup>47</sup> Questa formula introduce le storie ponendo una domanda: chi degli ascoltatori avrebbe fatto la cosa che segue? La domanda è retorica e ci si aspetta come risposta: nessuno.<sup>48</sup> Nessuno infatti, essendo l'ospitalità un valore fondante, rifiuterebbe di prestare pane a un amico, solo per non svegliare i bambini che dormono (un dettaglio realistico: si ha subito l'immagine di una stanza in cui dorme tutta la famiglia).<sup>49</sup> Jeremias ha visto qui un povero villaggio, avvolto nel silenzio, in una piccola casa dove tutti dormono insieme su una stuoia: in realtà, si trova qui κοίτη, 'letto' (che però in Luca appare solo in questo passo, mentre altrove usa κλίνη).<sup>50</sup> I versi 11:5-7 hanno una strana costruzione che sembra ricalcare una frase semitica: la combinazione di una frase interrogativa di cui soggetto è τίς e una frase relativa contenente la supposizione che formano insieme la protasi, e una frase assertiva che forma l'apodosi.<sup>51</sup>

Il senso della parabola, in effetti non molto evidente, è nel v. 8 (la cui autenticità è stata peraltro messa in discussione)<sup>52</sup> ove si spiega perché l'amico ha deciso di aprire finalmente la porta: a causa della sua insistenza (διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ). L'uso di ἀναίδεια, *hapax* nel NT, pone qualche problema semantico, sebbene venga spesso tradotto con 'insistenza, persistenza', quindi con una coloritura sostanzialmente positiva (e i codici della *Vetus latina* recano a questo punto: *et si ille*

<sup>47</sup> Snodgrass 2008: 442.

<sup>48</sup> Jeremias 1967: 188-189.

<sup>49</sup> Bailey 1983a: 121-123.

<sup>50</sup> Jeremias 1967: 187. Goulder 1989: 499 giustamente si oppone alla «stuoia», notando che in base a Lc 8:16 si poteva mettere una lucerna sotto un letto; in 8:16 la parola usata è tuttavia κλίνη.

<sup>51</sup> Catchpole 1983: 412.

<sup>52</sup> Id., 407.

*perseveraverit pulsans*).<sup>53</sup> Ma l'uso di ἀναίδεια, sia nella letteratura greca, sia in Flavio Giuseppe che nei papiri, mostra che il sostantivo ha in realtà una valenza negativa e il suo significato si collega più propriamente all'impudenza o alla mancanza di vergogna (e Girolamo parla infatti di *improbitas*).<sup>54</sup> In altre parabole, la persona nel letto si sarebbe infine alzata solo quando comprende che l'unico modo per liberarsi dell'amico molesto che bussa insistentemente è accontentarlo. Si potrebbe, d'altra parte, intendere ἀναίδεια nel suo senso proprio: il termine fatto è composto da un α- privativo e αἰδώς: 'vergogna'. L'amico si sarebbe alzato per evitare la vergogna che gli è giunta in seguito al rifiuto di offrire pane e, quindi, taccia, onta sociale non senza peso nella *shame culture* diffusa nella Giudea del I secolo.<sup>55</sup>

Non c'è dubbio che proprio nella ἀναίδεια e non nell'amicizia stia la ragione per cui la richiesta viene infine soddisfatta. Il significato di ἀναίδεια in questo contesto potrebbe, inoltre, essere chiarito meglio cercando di capire a chi si riferisca il pronome αὐτοῦ, che nel v. 8 si ripete quattro volte e che potrebbe, dal punto di vista grammaticale, essere legato a entrambe le persone menzionate in azione εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ ἐγερθεὶς δώσει αὐτῷ ὅσων χρίζει (Lc 11:8). Infatti, se ἀναίδεια si lega alla vergogna e all'emozione provata

---

<sup>53</sup> Fitzmyer 1985: 909. Fra le traduzioni, NRSV «persistence»; San Paolo «perché l'altro insiste»; La Nuova Diodati «per la sua insistenza». Si veda anche Petzke 1990: 115; Heiningen 1991: 98-101. Maisano 2017: 238 nota che il sostantivo ha un significato più forte dell'insistenza, il che può mettere in discussione l'interpretazione dell'intera pericope.

<sup>54</sup> Johnson 1979: 127; Catchpole 1983: 409-410; Snodgrass 1997.

<sup>55</sup> Jeremias 1967: 189; Bailey 1983a: 125-133; Scott 1989: 89-92; Herzog 1994: 213-214; Waetjen 2001.

da chi stava dormendo, a lui si riferisce anche αὐτοῦ. Tuttavia, se ἀναίδεια riguarda la mancanza di vergogna da parte della persona che bussa, αὐτοῦ si riferisce allora a questa persona impudente.<sup>56</sup> Alla luce della precedente espressione διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, sembra tuttavia più comprensibile che il pronome si riferisca alla persona che bussa, e φίλον all'amico nel letto: per cui, di conseguenza, ἀναίδεια dev'essere inteso come un comportamento d'insistenza disdicevole.<sup>57</sup> Riletta in tale prospettiva, la parabola pre-lucana avrebbe dunque come tema non la preghiera, ma l'ospitalità, uno dei valori centrali in quest'epoca, la mancanza della quale era valido motivo per la perdita dell'onore in una "cultura della vergogna". Dietro i personaggi della parabola e la sua apparente rappresentazione familiare vi è però, chiaramente, ben altro, perché colui che riposa coi suoi figli e viene destato nel cuore della notte non è altri che Dio. Ciò che quindi maggiormente sorprende in questa parabola, come del resto in quella del giudice e della vedova insistente (Lc 18:1-8), è che Dio sia presentato come un "amico pigro", restio ad alzarsi per fornire all'amico ciò che dovrebbe essergli garantito in base alla legge dell'ospitalità. Si riaffaccia una peculiarità delle storie di L: i protagonisti non sono sempre adamantini e persino l'immagine di Dio, a volte, stupisce.

La parabola, in conclusione, sembra abbastanza chiaramente derivare da una fonte, per lo sfondo palestinese, i due *hapax* e il suo significato originario, non coincidente con quello attribuitogli da Luca, che la colloca nel materiale proveniente da Q pertinente alla preghiera.

---

<sup>56</sup> Dunque, *contra* Bailey 1983a: 128, secondo cui dalla struttura chiasmica della parabola risulta che αὐτοῦ si riferisca alla persona che sta a letto.

<sup>57</sup> Forbes 2000: 75-79.

## IV.4. Il ricco stolto (12:16-21)

La parabola del ricco stolto segue il detto di Gesù sulla cupidigia (πλεονεξία, 12:15) e precede la lunga, disomogenea raccolta di ammonizioni contro l'accumulo di beni terreni, la necessità di procurarsi tesori nel cielo e l'imminenza e ineluttabilità della morte (12:22-59). L'attribuzione a L di questa parabola (che è inclusa anche fra le quattro storie esemplari), come anche il detto che precede, è incerta, ma è sostenuta fra gli altri da Fitzmyer e Bovon.<sup>58</sup> Siccome la parabola si trova in un blocco di materiale proveniente da Q, potrebbe anche darsi che – a parte il versetto 15, redazionale – essa provenga da Q e sia stata semplicemente omessa da Matteo.<sup>59</sup> In questo caso il detto in 12:13-14 sarebbe stato in circolazione separatamente dalla parabola stessa (12:16-21), come infatti avviene nel vangelo di Tommaso 63,<sup>60</sup> dove l'introduzione e una diversa versione della parabola sono *logia* indipendenti.<sup>61</sup> Non vi sarebbe, in ogni caso, nulla di anomalo nell'eventuale connessione operata da Luca di due unità provenienti da fonti diverse, in base a un criterio tematico. La circolazione indipendente del detto in 12:13-14 e della parabola in 12:16-21 non è dunque improbabile, anche perché lo stile sapienziale del detto che assomiglia a una χρεία (12:13-14) è tipico della fonte dei *logia* (cf. Q 9:57-58, 12:33-34).<sup>62</sup> Questo schema, legato alle tecniche di memorizza-

<sup>58</sup> Fitzmyer 1985: 971; Bovon 2007: 303.

<sup>59</sup> Marshall 1978: 512-522; Kloppenborg 1987: 216, 1988: 128; Fleddermann 2005: 594-615; Kloppenborg 2008: 136-137; Burkett 2009: 81-82.

<sup>60</sup> Sul *logion* 63 di Tommaso, sesta delle quattordici parabole in questo vangelo, cf. Grosso 2011: 201-202; Gathercole 2014: 450-452. Sulla dipendenza della versione da Luca della parabola del ricco stolto in Tommaso, che sarà discussa oltre, si vedano Birdsall 1962: 332-336; Meier 2012; Goodacre 2012: 87-96.

<sup>61</sup> Sulla trasmissione di 12:13-14 anche in tempi posteriori, cf. Baarda 1975.

<sup>62</sup> Kloppenborg 1987: 216.

zione in uso nelle tradizioni orali, può essere stato proprio della fonte speciale; e d'altra parte, come dimostrato da J.D.M. Derrett, i vv. 12:13-14 forniscono un contesto adeguato alla parabola, introducendo con la disputa sull'eredità un discorso più ampio sull'approccio generale alla questione dei beni materiali.<sup>63</sup> Quindi Luca poteva ben accostarli per fornire un contesto alla sua storia esemplare.

Per quanto riguarda, invece, la parabola stessa, stile – in particolare, nel caratteristico monologo interiore del personaggio – e contenuto si discostano dai consueti interessi della fonte Q e assomigliano più alle altre parabole di L. In Luca, la parabola è raccontata da Gesù in risposta alla richiesta di un uomo dalla folla, che gli chiede d'intervenire a proposito di una disputa ereditaria col fratello; quest'uomo si rivolge a Gesù con l'appellativo di «maestro» (διδάσκαλε, Lc 12:13).<sup>64</sup> Non era probabilmente inconsueto rivolgersi ai maestri della legge per una mediazione in caso di controversie.<sup>65</sup> La risposta di Gesù è tuttavia distaccata: si rivolge infatti all'uomo con ἄνθρωπε («uomo»: Lc 12:14; cf. 22:58, 60) rifiutando di entrare in questo conflitto<sup>66</sup> con una risposta in cui risuona la Scrittura: τίς με κατέστησεν κριτὴν ἢ μεριστὴν ἐφ' ὑμᾶς riflette infatti Es 2:14 (che peraltro riappare nelle parole di Stefano in At 7:27). In Lc

---

<sup>63</sup> Derrett 1978a: 102.

<sup>64</sup> Può essere notata una somiglianza, anche lessicale, con 1 Cor 6:6 (ἀλλὰ ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ κρίνεται) e 6:9 (κληρονομέω). A tal proposito, senza entrare nella discussione sul rapporto di Luca con le lettere paoline (buona sintesi in Walker 1995), Goulder (1989: 132) mostra convinzione che Luca conoscesse almeno 1 Corinzi e 1 Tessalonicesi. Il tema della *πλεονεξία* da evitare torna ripetutamente nel NT: cf. Rom 1:29; 2 Co 9:5; Ef 4:19; 5:3; Col 3:5; 2 Pt 2:3, 14.

<sup>65</sup> Marshall 1978: 522.

<sup>66</sup> Forbes 2000: 82.

12:14 c'è tuttavia κριτὴν ἢ μεριστήν, mentre nei LXX e negli Atti (7:27) si ha ἄρχοντα καὶ δικαστήν.<sup>67</sup> La questione sollevata dall'uomo nella folla è comunque attinente al tema della cupidigia, al centro del detto al v. 15: «Tenetevi lontano da ogni cupidigia, perché anche se uno è molto ricco, la sua vita non dipende dai suoi beni».

Osservando che nella versione della parabola presente nel vangelo di Tommaso vi è un'allegoria riguardante il regno di Dio, Crossan ha sostenuto che questa fosse la sua forma originale e che solo in seguito la parabola sarebbe stata privata dell'elemento allegorico, diventando una semplice storia esemplare.<sup>68</sup> Il senso della parabola si sarebbe così modificato, vertendo sulla necessità di fare scelte opportune nell'ottica, implicita, dell'incombente regno di Dio.

La struttura narrativa, piuttosto scarna, punta infatti in questa direzione. Un uomo le cui terre hanno prodotto un raccolto particolarmente abbondante ed eccedente la capacità dei suoi depositi, riflette sul da farsi.<sup>69</sup> Senza neanche porsi il problema di distribuire l'inatteso eccesso di beni ai poveri,<sup>70</sup> l'uomo decide invece di erigere magazzini più grandi, tenendosi la totalità del prodotto e darsi quindi alla bella vita, applicando i valori epicurei del mangiare, bere, festeggiare.<sup>71</sup> Disinteressato al bene comune, il ricco fa progetti credendo di poter

---

<sup>67</sup> Per la discussione sui problemi testuali e l'eventuale ruolo di Marcione, si veda Baarda 1975.

<sup>68</sup> Crossan 1972: 296-297. In modo simile, Scott 1989: 138-140 sostiene a sua volta che la parabola parli del Regno.

<sup>69</sup> Si fa qui ricorso al monologo interiore, tipico delle parabole della fonte L (τί ποιήσω, ὅτι οὐκ ἔχω ποῦ συνάξω τοὺς καρπούς μου, Lc 12:17). Su questa particolare tecnica narrativa si veda oltre, VI.2.

<sup>70</sup> Bailey 1983b: 64-65.

<sup>71</sup> Scott 1989: 135-137.

gestire il suo futuro, che tuttavia vengono ostacolati da Dio, il quale – intervenendo direttamente solo qui fra le parabole di Gesù – gli si rivolge con disprezzo, chiamandolo «stolto» (ἄφρων) e annunciandogli che quella stessa notte morirà, per cui le sue preoccupazioni sono inutili (Lc 12:20). Va detto che il v. 21, conclusivo, manca in alcuni testimoni, quali il codice di Beza e in parte della tradizione latina; ma che sia parte della parabola originale sembra indicato dalla sua importanza per il senso della parabola e l'esortazione che vi è implicita («chi accumula beni per sé non diviene ricco innanzi a Dio»).

La parabola s'inserisce nelle tradizione moralistica giudaica ostile all'accumulo dei beni materiali, anche se quanto al godimento della vita terrena l'atteggiamento è sempre stato ambivalente. Non a caso si colgono nella parabola vari echi del Siracide – dove non mancano le esortazioni al godersi la vita finché si è in tempo – ma, in particolare, direttamente a Sir 11:18-19, inciso sull'uomo che si arricchisce pensando di risparmiare e godersi poi i suoi beni, senza considerare che dovrà morire e lasciarli ad altri (ἐν τῷ εἰπεῖν αὐτόν εὖρον ἀνάπαισιν καὶ νῦν φάγομαι ἐκ τῶν ἀγαθῶν μου, Sir 11:19). È stata anche rilevata una certa somiglianza con 1 En 92-105 ma, a parte il fatto che nel passo di 1 Enoch le ricchezze sono acquisite in modo disonesto, le somiglianze appaiono troppo vaghe per supporre una dipendenza e dimostrano, semmai, solo un interesse o la presenza di un tema comune.<sup>72</sup>

Il possesso dei beni materiali e, più in generale, un certo interesse per le questioni economiche sono, peraltro, fra i temi preferiti di Luca. Queste tematiche non mancano certo nelle sezioni attribuite a L; ma, come si vedrà meglio oltre, in L esse presentano una visione della ricchezza un po' diversa da quella dell'evangelista. Nell'originale della nostra parabola, che po-

<sup>72</sup> Sulle somiglianze, Nickelsburg 1978.



teva comunque essere metaforica, la questione dei beni materiali è rilevante solo nell'ottica dell'avvento del Regno. Secondo Scott, il raccolto è una metafora del regno di Dio e quindi la parabola del ricco stolto apparterebbe al gruppo delle altre parabole incentrate sul Regno, dovendo dichiarare – anche se in modo non esplicito – che esso è imminente. Scott si concentra sulla struttura metaforica della parabola e vede il Regno come un villaggio. Se tuttavia la parabola prevede un regno divino imminente, essa deriva da una tradizione diversa da quella generalmente accolta in Luca, per cui, come è noto, la *parousia* è ritardata.<sup>73</sup>

Per quanto riguarda alcuni aspetti linguistici e formali, è stato già notato che i passi della doppia tradizione attribuiti all'ipotetica fonte Q sembrano tramandare un lessico specifico dell'ambiente rurale della Galilea, dove la fonte dei *logia* avrebbe avuto origine. La comparazione del lessico dei detti della fonte Q con i papiri documentari ha mostrato come l'immaginario radicato nelle attività agricole sia entrato nelle parole attribuite a Gesù, il che fa pensare agli autori della collezione dei *logia* come provenienti proprio da piccoli centri della Galilea.<sup>74</sup> Nei detti della fonte Q appare più volte il lessico della conservazione (θησαυρίζω, Q 12:33-34) che rimanda alla

---

<sup>73</sup> La questione del ritardo della *parousia* in Luca è stata, com'è noto, al centro dello studio di Conzelmann *Die Mitte der Zeit* (1954); si veda anche Jeremias 1967: 55-73. Oggi la tesi di Conzelmann non è più molto seguita (però la sostengono Drury e Donahue), poiché è stato notato che Luca non mostra coerenza riguardo alla *parousia* e che nei suoi scritti è percepibile la tensione tra "l'imminenza" e "il ritardo": Conzelmann avrebbe per lo più ignorato le pericopi che ne denotano l'imminenza (Bock 2011: 399). Va tuttavia notato che, come per altri temi, l'incoerenza lucana può benissimo essere dovuta all'integrazione di fonti che avevano approcci diversi.

<sup>74</sup> Kloppenborg 2014a: 538-540.

conservazione del grano in specifici depositi (come il θησαυρός in Q: 6:45).<sup>75</sup> Altrove appare invece ἀποθήκη (Q 3:17, 12:24) con significato di granaio o comunque di luogo atto a conservare un prodotto agricolo.<sup>76</sup> La stessa parola ἀποθήκη si trova in Lc 12:18 per indicare i magazzini (τὰς ἀποθήκας) che intendeva costruire il ricco stolto.<sup>77</sup> Il verbo usato per ‘raccolgere’ è qui invece συνάγω. Anche in questo caso, il lessico legato all’agricoltura che appare anche nella fonte L supporta la sua origine rurale palestinese, di cui Luca non aveva alcuna conoscenza diretta.

#### IV.5. Il fico sterile (13:6-9)

Come si riscontra spesso nelle parabole della fonte L, questa parabola è preceduta da un apoteigma di Gesù (Lc 13:1-5) che probabilmente deriva a sua volta dalla sua fonte speciale e che serve da introduzione alla parabola.<sup>78</sup> Il contesto di questa sezione nel terzo vangelo, invero alquanto composita, riguarda il pentimento, tema importante anche nelle parabole di L. Alcuni contestano il collegamento dei vv. 1-5 con la parabola, anche se il detto sembra costituirne una specie di prologo: sebbene sia possibile che il detto abbia avuto anche circolazione indipendente, più probabilmente esso era unito alla para-

<sup>75</sup> Bazzana 2013: 15-16.

<sup>76</sup> Nei papiri documentari, ἀποθήκη indica il luogo deputato alla conservazione dei liquidi ed è raro prima della metà del I secolo: cf. P. Tebt 3.1 703 (circa 210 a.C.); P. GissUniv 1.10 (145-116 a.C.); P. Oslo 3.150 (I sec. d.C.); SB 16.12495 (I sec. d.C.). Dalla metà del II secolo diventa molto più frequente.

<sup>77</sup> Per questa ragione, lo stesso Kloppenborg (2014a: 539-540) opta, tra gli altri argomenti, per la provenienza di questa parabola da Q.

<sup>78</sup> Bultmann 1968: 23. Detto e parabola sono assegnati a L in Manson 1949: 272-275; Fitzmyer 1985: 1004; Petzke 1990: 122-125; Paffenroth 1997: 57.

bola del fico sterile già nella fonte pre-lucana.<sup>79</sup> Luca avrebbe peraltro attinto al materiale speciale per tutta la sezione 13:1-17, ripetendo anche la sequenza (e l'apparente disomogeneità tematica) della sua fonte.

Nell'introduzione s'inserisce subito un riferimento storico, che riporta l'attenzione sul concreto, dopo la lunga predicazione raccolta nel capitolo precedente. Qualcuno riferisce dell'uccisione sacrilega di alcuni Galilei, messi a morte da Pilato nel corso di un sacrificio (13:1). Gesù afferma che la loro morte non è avvenuta perché erano peccatori più grandi di altri, e che la morte giunge comunque: la fine può giungere improvvisa e questo deve indurre a un pentimento immediato. Per sostenere il discorso, Gesù menziona l'incidente occorso a diciotto persone, morte per la caduta di una torre a Siloam: episodio ignoto altrove, forse connesso ai lavori fatti compiere da Pilato all'acquedotto appena fuori Gerusalemme, su cui riferisce Flavio Giuseppe (*Ant.* 18, 60). Anche l'episodio dei Galilei potrebbe essere messo in rapporto con gli incidenti menzionati da Giuseppe, sui Samaritani in tumulto attaccati da Pilato (*Ant.* 18, 87). È comunque difficile attribuire a Luca l'invenzione di circostanze così specifiche, come il dettaglio del numero di morti a Siloam, diciotto (δεκαοκτώ, Lc 13:4), che non appare in nessun altro luogo del NT, fuorché nel materiale speciale di Luca (13:11, 16) – il quale peraltro di solito omette gli elementi non rilevanti per la narrazione – e che quindi potrebbe essere pre-lucano.<sup>80</sup> Come già rilevato altrove, sembra esistere una connessione tra gli scritti di Flavio Giuseppe e Luca, specie nelle parti attribuite al materiale speciale: si tratta però, vista la somiglianza più tematica che lessicale, di dipendenze da una o più fonti in comune, se non da tradizioni in

<sup>79</sup> Petzke 1990: 123; Bovon 2007: 404.

<sup>80</sup> Jeremias 1980: 228; Paffenroth 1997: 75 e cf. oltre, V.6.

circolazione negli ambienti giudaici.<sup>81</sup> Si può notare, al riguardo, come l'uso di ὀφειλέται (Lc 13:4) 'debitori' con significato però di 'peccatori', sia un semitismo che potrebbe derivare direttamente dalla fonte. Si è già detto che in Luca il verbo ὀφείλω κτλ appare esclusivamente nei passi appartenenti a L. ὀφειλέτης e ὀφείλημα appaiono in Q, ma Luca nella sua redazione di Q (11:4) ha sostituito i 'debiti' con la sua parola preferita ἀμαρτίας (Mt 6:12 mantiene invece ὀφειλήματα).<sup>82</sup>

Il tema della morte improvvisa e la necessità del pentimento ripropone quanto già detto nella parabola del ricco stolto (su cui cf. sopra). Al detto (13:1-5) segue la parabola del fico sterile. Alcuni sostengono che la parabola sia stata modellata sulla "maledizione del fico" in Mc 11:12-14 (Mt 21:18-19), poiché Luca omette questa storia nel suo cap. 19, dove segue Marco.<sup>83</sup> Tuttavia, a parte il fatto che in Mc 11:12-14 la pericope non è una parabola, vi è scarsa somiglianza formale tra i due testi, e anche il senso è completamente diverso.<sup>84</sup> La parabola sembra invece imparentata con quei passi dell'AT in cui il fico, che appare frequentemente, rappresenta la prosperità e, spesso, il popolo d'Israele. Sotto questa prospettiva, il fico/Israele è menzionato sia come oggetto dell'amor di Dio nella sua fedeltà (cf. Os 9:10), sia come secco o sterile nel tempo della trasgressione o della punizione (Ger 8:13; Gl 1:7). La ver-

<sup>81</sup> Hartman 2017a.

<sup>82</sup> Cf. *Didachè* 8:2c, Robinson *et al.* 2001: 210-211.

<sup>83</sup> Drury 1985: 119; Goulder 1989: 560-563.

<sup>84</sup> Manson 1949: 274. Sulla maledizione del fico, Derrett 1978b: 150-157. La ragione per cui Luca omette la maledizione del fico da Mc 11:12-14 è che il terzo evangelista mette a questo punto della narrazione il "lamento su Gerusalemme" (19:41-44): cf. Telford 1980: 229-233. Luca, del resto, evita di presentare le emozioni o gli atti violenti di Gesù che si trovano a volte in Marco (Cadbury 1920: 91).

sione etiopica dell'*Apocalisse di Pietro*, probabilmente della prima metà del II secolo, unisce la parabola al detto in Mt 24:32, sancendo esplicitamente l'interpretazione del passo lucano come riferimento ai Giudei.<sup>85</sup> Menzioni, spesso metaforiche o simboliche, della pianta e dei suoi frutti sono comunque, nella Scrittura, molteplici.<sup>86</sup>

Una somiglianza abbastanza marcata con la parabola lucana è stata notata in quella sezione del ciclo di Aḥiqar, in cui il nipote del protagonista è paragonato a un albero di fico che, benché piantato in condizioni favorevoli, non ha portato frutti.<sup>87</sup> Prossimo a essere tagliato, l'albero chiede di essere trapiantato altrove e di avere un'altra possibilità: ma questa, a differenza di quanto accade nella parabola del fico sterile, non gli viene concessa. Narrazioni simili si trovano anche nella letteratura rabbinica, ma sembrano tutte piuttosto tarde.<sup>88</sup>

Un tale, non meglio specificato (τις, Lc 13:6), ha un albero di fico (συκῆ) piantato nella sua vigna (ἀμπελών). Giunto nel vigneto per cercare (ἤλθεν ζητῶν) dei fichi, non trovandone si lamenta con il vignaiolo (ἀμπελουργός), perché sono già tre anni che non ne trova mai. L'uomo ordina quindi che la pianta sia tagliata (ἐκκόπτω, 13:7).<sup>89</sup> A questa richiesta il giardiniere

<sup>85</sup> Si vedano, fra gli altri Bauckham 1985; Gasparro 2012.

<sup>86</sup> Per l'interpretazione simbolica, cf. specialmente Gasparro 2012: 145-228.

<sup>87</sup> Cf. Jeremias 1967: 203, citando Aḥiqar, versione araba, 8:30. Il brano manca di una corrispondenza esatta nelle versioni più antiche delle storie e dei detti di Aḥiqar: ma molti elementi affini si ritrovano tuttavia nelle sezioni superstiti dell'antico testo aramaico di Elefantina in Contini 2005: 125-130.

<sup>88</sup> Snodgrass 2008: 258, con riferimento specifico a EsRab 43:9 e bErub 21a-b.

<sup>89</sup> La sintassi non è lucana; vi è usato il presente ἔρχομαι ζητῶν (Lc 13:7) e οὐχ εὐρίσκω (Lc 13:7) in senso perfettivo, anche se Luca normalmente mostra avversione per il presente usato come perfetto: cf. Hawkins 1909: 113-119; Cadbury 1920; Blass - Debrunner 1997: 403-404.

però si oppone, chiedendo un altro anno di vita per l'albero, sperando che mettendovi intorno del concime possa riprendersi: diversamente, il proprietario potrà tagliare l'albero (ἐκκόψεις αὐτήν, 13:8-9). La parabola si conclude piuttosto bruscamente, senza specificare se la richiesta del vignaiolo è stata accettata, né se il fico è stato risparmiato o meno.

Il racconto ha suscitato un'esegesi molto abbondante, talora incentrata su aspetti secondari, come l'età dell'albero. Poiché il frutto del fico, almeno stando a Lv 19:23-25, non può essere mangiato prima del suo quinto anno di vita, si è detto che il proprietario sarebbe venuto non prima del sesto anno dalla piantagione del fico.<sup>90</sup> Il dettaglio non ha alcuna rilevanza, trattandosi di un contesto chiaramente simbolico; in ogni caso, per la tradizione giudaica il fico può essere effettivamente tagliato dopo tre anni di sterilità.<sup>91</sup> Un fico piantato nel vigneto non è inusuale: anzi, piantare i fichi in una vigna risulta piuttosto comune.<sup>92</sup> Il termine per vignaiolo, ἀμπελουργός, è invece un *hapax* nel NT, mentre nella LXX appare solo al plurale.<sup>93</sup> Il verbo ἐκκόπτω (Lc 13:7, 9), tradotto spesso con 'tagliare', in realtà significa 'spiantare', e si riferisce quindi all'azione di eliminare la pianta con tutte le radici, quindi sarebbe più esatto tradurre 'sradicare'.<sup>94</sup> Vale la pena di notare che, ad esempio, nella traduzione dei LXX del Salmo 79, laddove si parla

<sup>90</sup> Jeremias 1967: 202; Bailey 1983b: 81-82.

<sup>91</sup> Derrett 1978b: 159. Interessante è l'istruzione sul permesso di tagliare gli alberi sterili in bBQam 91b e 92a, basato su Dt 20:19, circa il divieto di tagliare gli alberi durante l'assedio a una città. Nel testo talmudico è specificato che gli alberi sterili possono essere tagliati.

<sup>92</sup> Cf. Plin. *Nat. Hist.* 17, 34. Teofrasto (*De Caus. Plant.* 3, 10, 6) criticava questa pratica. Nell'AT: Ct 2:13; Gl 1:7; Mic 4:4.

<sup>93</sup> 2 (4) Re 25:12; 2 Cron 26:10; Is 61:5, cf. Jülicher 1899, 1: 434.

<sup>94</sup> Bailey 1983b: 83.

di spiantare la vite, è usato invece ἐκβάλλω. Per quanto invece riguarda l'azione dello scavo intorno all'albero, il verbo usato (σκάπτω) appare solo in Luca, ma appare anche nel passo della fonte speciale Lc 16:3 e infatti si sospetta che la parola sia pre-lucana.<sup>95</sup> Il concime fertilizzante (κόπριον, qui al plurale κόπρια, Lc 13:8) che doveva essere messo intorno all'albero, appare solo qui. Il codice di Beza ha una precisazione interessante: vi si parla infatti di un «cesto di letame» (κόπρινον κοπρίων).<sup>96</sup> Dettagli del genere sono inusuali per Luca, che di solito omette gli spunti legati all'agricoltura quando, ad esempio, ne incontra riscrivendo Marco.

Considerata l'importanza del motivo del completamento del destino di Gesù a Gerusalemme nel terzo vangelo, il fico può rappresentare per Luca la città che non riconoscerà il messia.<sup>97</sup> Il riferimento sembra corroborato dal fatto che, nella narrazione lucana, nel capitolo 13 seguono proprio i due lamenti di Gesù su Gerusalemme (Lc 13:31-35 e 19:41-44). Come notato da G. Forbes, la parabola del fico sterile non può essere interpretata, invece, per sostenere la *parousia* ritardata che caratterizzerebbe la teologia lucana: perché il clima del giudizio in questa storia è comunque imminente, e se il fico rappresenta Gerusalemme, il giudizio non viene rinviato di molto.<sup>98</sup> La parabola sembra inserirsi meglio nella pressione che si può scorgere nel materiale speciale di Luca sulla vigilanza e nella necessità di essere pronti per il giudizio.

Anche in questa parabola si può notare, infine, una relazione – tenue, ma che merita una riflessione – fra le storie della fonte L e le fonti del vangelo di Giovanni. Un accostamento

<sup>95</sup> Rehkopf 1959: 96; Denaux - Corstjens 2009: 561. LXX di Sal 79(80): 9-10.

<sup>96</sup> Il vocabolo appare nei LXX: εἰς κόπρια (Ger 32:33).

<sup>97</sup> Gaston 1970; Giblin 1985.

<sup>98</sup> Forbes 2000: 93.

in particolare sembra possibile con la storia del discepolo che Giovanni chiama Natanaele in Gv 1:45-51, che Gesù riconosce a distanza mentre si trova ancora lontano, sotto un albero di fico. Il dettaglio sembra avere anche una qualche relazione con la pericope di Zaccheo, appartenente sempre alla fonte L (19:2-10), il quale si era arrampicato su un sicomoro – stessa famiglia del fico – per vedere Gesù. Le due storie mostrano alcune somiglianze sorprendenti: Natanaele è seduto sotto un fico (συκῆ, Gv 1:48), Zaccheo sul sicomoro (συκομορέα, Lc 19:4); Natanaele è «un vero Israelita in cui non c'è falsità» (ὅψ δόλος οὐκ ἔστιν, Gv 1:47), Zaccheo significa 'puro, innocente' (ebr. *zky, zkh*) e nel passo è definito «figlio di Abramo», cioè ebreo (Lc 13:9). Entrambe le storie hanno un detto sul figlio dell'uomo (Lc 19:10; Gv 1:51).

#### IV.6. Le parabole sul perduto e ritrovato

Nel capitolo 15 inizia un'unità narrativa del terzo vangelo in cui Luca trae principalmente il suo materiale della fonte L. L'ultima pericope di questa unità dovrebbe essere, a mio avviso, la storia di Zaccheo (Lc 19:2-20), che tuttavia non sarà qui discussa, in quanto non si tratta di una parabola. Vi si può intravedere, forse, la struttura della fonte L, di cui la prima pericope incorporata da Luca sarebbe l'insegnamento etico di Giovanni il Battista (Lc 3:10-14) e l'ultima la storia di Zaccheo; entrambe le pericopi presentano il tema dei collettori delle imposte e pongono l'accento sull'etica del comportamento.

Questa parte del terzo vangelo, chiamata da T.W. Manson «the Gospel of the Outcast»,<sup>99</sup> contiene tre parabole in sequenza il cui sfondo comune è il tema del pentimento, la cui espressione lessicale è nel verbo μετανοέω che si ripete in 15:7, 10 e 18, per la gioia di aver ritrovato un qualcosa che si dava per

<sup>99</sup> Manson 1949: 282.



perduto. Le tre parabole sono: 1) la pecora smarrita; 2) la moneta perduta; 3) il figlio prodigo. Queste parabole sono state definite «il cuore del terzo vangelo». <sup>100</sup> Tuttavia, se le parabole della pecora e della moneta perdute sono chiaramente intese come una coppia, la parabola del figlio prodigo sembra invece collegata, anche dal punto di vista narrativo, con quella dell'amministratore disonesto in Lc 16:1-8a. <sup>101</sup>

Le tre parabole provengono probabilmente dalla fonte speciale e sono state ingegnosamente rielaborate da Luca e inserite nel contesto della controversia con i farisei riguardante la comunanza di mensa con i peccatori. Per capire l'origine di questo conflitto occorre tornare agli inizi del ministero di Gesù, in Lc 5:29-32, quando a casa di Levi Gesù divide la tavola con collettori d'imposte e peccatori, <sup>102</sup> suscitando lo sdegno dei farisei (δὶὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίετε καὶ πίνετε, «Perché mangiate e bevete con collettori d'imposte e coi peccatori?», Lc 5:30). La comunanza di mensa aveva infatti un certo valore nello stabilire le regole di appartenenza alla comunità. <sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Ramaroson 1979. Waelkens 1977 ha indicato, attraverso l'analisi della struttura, l'unità del cap. 15. L'unità narrativa di 15:1-32 è sottolineata anche in Kilgallen 2009.

<sup>101</sup> Kilgallen 1997.

<sup>102</sup> Sul significato di ἁμαρτωλοί, 'peccatori', in Lc 15:1 e altrove nei vangeli, c'è discussione. Secondo alcuni (per es. Jeremias 1931), il termine potrebbe indicare sia persone di dubbia condotta morale, sia coloro che svolgono occupazioni disdicevoli o ritenute di basso profilo, come quella dei pastori; secondo altri (fra cui Sanders 1983; Dunn 1988) il termine indica unicamente dei 'peccatori' di fatto. Alcuni vi scorgono una classe sociale ben distinta (Borg 1984: 83-84), altri lo negano, indicando una connotazione ideologica connessa alla predicazione sul Regno (Neale 1991).

<sup>103</sup> Moxnes 1986.

A prima vista, non è facile capire in che modo queste storie siano connesse alla controversia sulla comunione di tavola. Collettori d'imposte e peccatori (τελωνῶναι καὶ ἁμαρτωλοί) appaiono in coppia anche altrove (Lc 5:30; 7:34; 18:13) e sempre fra le persone più peccaminose e disprezzate nella società.<sup>104</sup> Odiati a causa non soltanto delle loro frodi, ma anche per la collaborazione con i Romani, i collettori delle imposte in particolare appaiono, però, sotto una luce tutto sommato positiva soprattutto nelle pericopi attribuite alla fonte L, ad esempio quando vengono da Giovanni il Battista e chiedono quale sia il giusto modo di comportarsi (Lc 3:12-13). Un altro collettore, Zaccheo, si mostra desideroso di seguire Gesù (Lc 19:1-10).

Nel punto centrale del capitolo precedente, in cui Gesù si trova a casa del capo dei farisei, è collocata la parabola del grande banchetto, dove viene sottolineata l'importanza della comunanza di mensa. I farisei stessi, infatti, non volevano dividere la tavola con i peccatori. L'ultimo versetto del capitolo 14, che finisce con «Chi ha orecchie per udire, oda!» (ἀκούειν, Lc 14:35) è connesso alla prima frase del capitolo 15, quando vediamo esattori e peccatori che infatti, come se fossero stati chiamati, si avvicinano a Gesù per ascoltarlo (ἀκούειν αὐτοῦ, Lc 15:1).<sup>105</sup>

I vv. 1-3 sembrano di composizione lucana, poiché rispecchiano la prima controversia con i farisei sulla condivisione della mensa in Lc 5:29-30, elaborazione da Marco.<sup>106</sup> Con i vv. 1-3 Luca costruisce la cornice in cui comincia a incorporare il materiale della sua fonte. Anche il mormorio di farisei e scribi contro Gesù (15:2) si direbbe un'eco dello scontento mostrato

<sup>104</sup> Donhaue 1971; O. Michel in TDNT 8: 88-105; BDAG 989; Bormann 2001: 139.

<sup>105</sup> L'imperfetto nella costruzione perifrastica ἦσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες (Lc 15:1) sembra avere anche valore iterativo: Forbes 2000: 110.

<sup>106</sup> Bultmann 1968: 193; Jeremias 1980: 243-244.

dal figlio più grande al padre in 15:28-30. Due dimostrazioni di scontento formano però un'*inclusio*, tale da far pensare che le tre parabole all'interno del cap. 15 siano state pensate come un'unità.<sup>107</sup> Se Luca avesse, come alcuni suppongono, creato dal nulla le tre parabole, forse avrebbe pensato a temi che potessero essere riferiti a scribi e farisei in modo un po' più evidente. Al contrario, in queste parabole non c'è nulla che possa corrispondergli, anzi, il contesto rurale sembra molto lontano dagli interessi e dalla realtà dei due gruppi. Luca usa le parabole dalla sua fonte, ma sceglie il contesto. Il riferimento alla disputa con i farisei, è dunque non nello strato esterno delle parabole, ossia la storia narrata, ma nell'elemento della gioia per aver ritrovato l'oggetto smarrito e, soprattutto, in un dettaglio apparentemente secondario quale l'invito agli amici e alle amiche per festeggiare i vari ritrovamenti. Questa immagine di gioia e di festeggiamento in comune si riferisce appunto alla condivisione della tavola con i peccatori, contro cui i farisei protestavano nel cap. 14.

Gesù risponde al mormorio di farisei e scribi «dicendo questa parabola» (τὴν παραβολὴν ταύτην λέγων, Lc 15:3), il che indica che le tre parabole sono state quanto meno pensate come un unico esempio. Le parabole della pecora e della dracma smarrita, le prime due storie, appaiono in coppia e quasi in parallelo, così come sono accoppiate le due parabole in Lc 13:18-21 (sul seme di senape e sul lievito, ambedue redatte su Marco). Queste doppie parabole erano probabilmente pronunciate dal Gesù storico, e anche nella coppia delle parabole di tratte da Marco appare un elemento retorico di contrasto: la prima parla infatti di un uomo (Lc 13:19), la seconda di una donna (13:21). Le parabole della pecora e della dracma al cap. 15 sono infatti raccodate, ai vv. 7-8, da ἢ, «oppure»: sono

---

<sup>107</sup> Fitzmyer 1985: 1076; Barton 2000: 216.

cioè intercambiabili, avendo la stessa struttura e la stessa applicazione (6b-7 e 9b-10).<sup>108</sup>

#### IV.6.1. *La pecora smarrita (15:4-7)*

La parabola della pecora smarrita è stata assegnata da molti studiosi alla fonte Q, dal momento che una parabola simile si trova in Mt 18:12-14.<sup>109</sup> Tuttavia, a parte alcuni elementi comuni (come il numero delle pecore e la gioia del pastore), la parabola di Matteo ha sviluppo e applicazione completamente diverse.

Situata nel discorso ecclesiastico di Mt 18:1-35, la storia serve come esortazione ai capi delle comunità perché si prendano cura del loro gregge, ma non si tratta di una parabola originale, bensì appartiene allo strato di tradizione legato alla chiesa. Il lessico usato nelle due parabole non mostra, inoltre, alcuna compatibilità, per cui non appare probabile che esse derivino da uno stesso modello.<sup>110</sup> Infine, anche dal punto di vista tematico la parabola di Matteo non sembra compatibile con nessun tema della fonte Q: J. Kloppenborg la colloca infatti

---

<sup>108</sup> Scott 1989: 407. L'associazione/contrapposizione, in un contesto esemplare, di un uomo e una donna, potrebbe però anche essere stata introdotta da Luca: un modello analogo si può infatti riscontrare nelle figure di Simeone e Anna (Lc 2:25-38; cf. Maisano 2017: 17). Ciò porterebbe un argomento a favore dell'introduzione, da parte di Luca, della parabola della dracma.

<sup>109</sup> Lambrecht 1981: 37-42; Fitzmyer 1985: 1073; Kloppenborg 1988: 174; Scott 1989: 406.

<sup>110</sup> Secondo Carlston - Norlin 1971, la compatibilità lessicale di Matteo e Luca in questa parabola sarebbe inferiore a quella che appare di solito nella doppia tradizione (oltre il 73%). Secondo Jeremias (1967: 44-45) è la parabola lucana ad aver conservato meglio il contesto originale.

fra i materiali di carattere miscelaneo.<sup>111</sup> Quindi la parabola lucana potrebbe derivare da L, dove si sarebbe trovata una versione indipendente dalla parabola di Matteo, anche se ovviamente potevano entrambe derivare da una parabola pronunciata dal Gesù storico.<sup>112</sup>

Un'altra versione della parabola si trova, d'altra parte, nel vangelo di Tommaso (107), il che ha lasciato ipotizzare, considerata tanta diffusione, un nucleo originario – una parabola riguardante una pecora smarrita, non necessariamente trasmessa in forma scritta – cui avrebbero attinto tutti e tre gli autori.<sup>113</sup> La parabola in Lc 15:4-7 potrebbe dunque essere considerata parte di L, ma anche derivare da Q.<sup>114</sup> La forma presente nel vangelo di Tommaso rappresenterebbe, secondo alcuni, lo stadio più primitivo della narrazione.<sup>115</sup>

Questo è tuttavia molto discutibile. Anzitutto, il testo in Tommaso è una similitudine sul Regno, paragonato a cento pecore, una delle quali si smarrisce. Una differenza essenziale sta poi nel fatto che in Tommaso il pastore si dedica alla ricerca della pecora perché era la pecora più grande e, per questo, la sua preferita: preferenza esplicitamente dichiarata dal pastore, il quale parla direttamente alla pecora.<sup>116</sup> In Tommaso viene dunque perso qualcosa che ha un grande valore, mentre nella parabola di Luca sia la pecora sia la dracma non hanno un valore particolare, sebbene vengano cercate con zelo. Il

---

<sup>111</sup> Kloppenborg 1988: 33; id. 2008: 45-48.

<sup>112</sup> Farmer 1961-62: 305; Jeremias 1971: 181; Paffenroth 1997: 49-50.

<sup>113</sup> Maisano 2017: 257. Sulla parabola in Tommaso 107, Grosso 2011: 255; Gathercole 2014: 584-588.

<sup>114</sup> Manson 1949: 282-284; Farmer 1961-62; Marshall 1978: 600; Paffenroth 1997: 49-50.

<sup>115</sup> Peterson 1981.

<sup>116</sup> La differenza è sottolineata in Bruce 1974: 151.

dettaglio dell'importanza e grandezza della pecora in Tommaso sarebbe però, secondo alcuni, uno sviluppo gnostico della parabola e non ne rifletterebbe la versione primitiva.<sup>117</sup> Altri hanno proposto di leggere la parabola di Tommaso in un contesto esclusivamente giudaico, ad esempio sul modello di Ez 34:16.<sup>118</sup> Secondo Peterson, la pecora rappresenterebbe Israele, in quanto popolo più amato fra le nazioni: quindi la parabola in Tommaso sarebbe anteriore a quella in Luca e in Matteo. Queste conclusioni si basano però sul confronto con testi della letteratura rabbinica; e del resto, com'è già stato notato, la parabola di Tommaso non tratta nessuno dei temi consueti nella tradizione di Gesù.<sup>119</sup> La versione contenuta nell'*Evangelium Veritatis*, probabilmente basata su Matteo, è a sua volta tarda e aggiunge poco al nostro discorso.<sup>120</sup>

In Luca la parabola inizia, come altre, con τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν (Lc 15:4), ma in questo caso non è chiaro se la domanda retorica implichi la risposta «nessuno» (chi avrebbe lasciato la maggioranza del gregge incustodita per cercare una pecora sola?), oppure «tutti» (tutti si sarebbero comportati come il pastore). Il protagonista ha cento pecore, ma ne perde una (ἀπολέσας, Lc 15:4); ἀπόλλυμι, 'perdere', non è usato nella ver-

---

<sup>117</sup> Grant - Freedman 1960: 181. Che la parabola in Tommaso sia indipendente dai sinottici è sostenuto da Peterson 1981; Patterson 1993: 71.

<sup>118</sup> Quispel 1981: 233. Peterson 1981: 128-135, invece, sostiene che la parabola non possa essere gnostica essendo - a suo parere - anteriore a quella nei sinottici. Anche Scott 1989: 407 non reputa sia gnostica, sebbene non la creda più antica dei sinottici.

<sup>119</sup> Peterson, *ibid.*; Scott 1989: 409.

<sup>120</sup> Sul *Vangelo della verità*, testo di matrice gnostica risalente al II secolo e la sua dipendenza da Matteo, cf. Tuckett 1984: 133-134. Una posizione contraria (la versione nel *Vangelo della verità* sarebbe precedente a quella nei sinottici) è in Patterson 1993: 71.

sione di Matteo, dov'è la pecora stessa a smarrirsi (πλανάω). Il verbo ἀπόλλυμι appare di nuovo come elemento di congiunzione nella parabola della dracma (15:8-9) e in quella del figlio perduto (24:32). Essendo impiegato nei LXX con l'accezione di 'distruggere, far perire', il verbo è spesso associato con i peccatori, anime "perse", e quindi già suggerisce che la parabola intende riferirsi ai peccatori poi ritrovati.<sup>121</sup> Diversa è anche l'ambientazione: nella parabola lucana le pecore si trovano nel deserto (ἐν τῇ ἐρήμῳ, Lc 15:4), mentre in Matteo sono sulle montagne (ἐπὶ τὰ ὄρη, Mt 18:12). Se il riferimento al deserto rispecchia meglio il contesto palestinese, l'ipotesi di Black – una *Vorlage* aramaica sottostante – appare verosimile<sup>122</sup> anche se non si può escludere un'eco letteraria, da 1 Sam 17:28.<sup>123</sup>

In una parabola indirizzata ai farisei, appare piuttosto interessante l'uso della figura del pastore. Si tratta certo di una categoria poco considerata, se non disprezzata, spesso accusata di far circolare le greggi su terreni altrui.<sup>124</sup> D'altra parte, il suo uso metaforico rimanda immediatamente alla metafora di Dio come pastore del suo gregge/Israele: basti pensare all'immagine di Sal 23:1 (LXX κύριος ποιμαίνει με; o Ger 50:10, καὶ ἀποκαταστήσω τὸν Ἰσραὴλ εἰς τὴν νομὴν αὐτοῦ, «riconduurrò Israele al suo pascolo»), ma anche a quei casi in cui Dio appare nell'atto di recuperare chi si è smarrito (Sal 68:7, etc.).

Che anche nel mondo giudaico ci siano state difficoltà a conciliare le due immagini – da una parte il pastore come metafora di Dio, dall'altra il pastore come individuo di basso rango –

<sup>121</sup> Lust - Eynikel - Hauspie 2003: 71; A. Oepke, ἀπόλλυμι, in TDNT 1: 394-397.

<sup>122</sup> Black 1967: 133.

<sup>123</sup> Fitzmyer 1985: 1076.

<sup>124</sup> Jeremias 1967: 159; Bailey 1983a: 147. L'immagine negativa dei pastori non è infrequente nella letteratura rabbinica (si veda per es. mQidd 4:14; mBQam 10:9); cf. Cachia 1997: 67-71.

è testimoniato da fonti tarde.<sup>125</sup> Occorre chiedersi, tuttavia, in quale chiave dev'essere visto il personaggio del pastore nella parabola lucana.

A un primo livello, sembra chiaro il richiamo a quella categoria di emarginati spesso al centro dell'interesse della fonte L (anche se bisogna ancora ricordare che il pubblico di riferimento nella parabola pre-lucana era probabilmente diverso da quello immaginato nella narrazione di Luca). A categorie legate all'esclusione o alla marginalità appartengono del resto anche i protagonisti delle due parabole successive: la donna che perde la moneta e il figlio prodigo, quest'ultimo di posizione sociale nettamente superiore, ma che pure si riduce a fare il guardiano dei porci.

Come modello per la parabola è stato proposto ovviamente Ez 34.<sup>126</sup> Il capitolo, interamente basato sulla metafora delle greggi e dei pastori, è troppo lungo e articolato da poter essere riassunto qui: tuttavia appare chiaro che, pur nell'inevitabile coincidenza di alcuni elementi espressivi, il testo di Ezechiele sia vincolato a una prospettiva di riscatto escatologica o mesianica appartenente a un contesto specifico, ben distante dall'obiettivo non meno specifico della parabola, in cui la figura del pastore appare ambigua – abbandona 99 pecore per cercare una<sup>127</sup> – e non è neanche al centro della storia, incentrata sulla dinamica della condivisione della gioia (χαρά) per la conversione (μετάνοια, 15:7) e non sul significato o le qualità dei singoli personaggi. Il tema del ravvedimento è tra i preferiti

---

<sup>125</sup> Scott 1989: 414, con riferimento al *midrash* su Sal 23:1-2, con l'esegesi di R. Yose bar Ḥanina basata su Sal 119:100.

<sup>126</sup> Derrett 1979.

<sup>127</sup> Secondo Derrett (1979: 59) questo elemento andrebbe letto sempre sulla base di Ez 34, supponendo che le altre pecore siano state nel frattempo messe al sicuro per cura divina: una costruzione oggettivamente forzata.



di Luca e unisce le parabole della fonte L.<sup>128</sup> La dimensione esemplare traspare inoltre dalla specificazione del numero novantanove (ἐνενήκοντα ἐννέα, Lc 15:4, 7), non iperbolico ma indubbiamente simbolico, attestato soltanto qui nel NT e che, poiché Luca tende sempre a omettere dettagli del genere, deriva probabilmente dalla sua fonte.<sup>129</sup>

La pecora tenuta in braccio o sulle spalle è un segno visibile di possesso e, allo stesso tempo, di protezione e di affetto<sup>130</sup> e non a caso ha ispirato la rielaborazione cristiana del tema pagano del crioforo, molto diffuso nell'arte antica, anche se probabilmente l'immagine mostra il modo più pratico di trattenerne e trasportare una pecora che si ostina a fuggire.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Parrott 1991: 508-511.

<sup>129</sup> Paffenroth 1997: 76. La stessa cifra appare anche nelle versioni della parabola in Mt 18:12 e in Tommaso 107.

<sup>130</sup> Cf. Is 40:11: ὡς ποιμὴν ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ καὶ τῷ βραχίονι αὐτοῦ συναΐξει ἄρνας καὶ ἐν γαστρὶ ἐχούσας παρακαλέσει.

<sup>131</sup> Jeremias 1967: 160; sull'iconografia del crioforo, Muller 1944; Jorgensen 2016: 107-111.

#### IV.6.2. La moneta perduta (15:8-10)

Alla storia della pecora perduta e ritrovata segue immediatamente la parabola della moneta perduta (nel caso specifico, una dracma), unita alla precedente tramite un ἦ di connessione che, esplicitamente, prepara alla ripetizione di uno stesso concetto con altre parole.<sup>132</sup> Anche questa parabola è da molti assegnata alla fonte Q,<sup>133</sup> sebbene non sia chiaro il motivo per cui Matteo avrebbe dovuto ometterla. In ogni caso, questo modo di formare una coppia di parabole si ritrova anche in altri due casi, Lc 13:18-19 e 20-21 (da Marco) e Lc 14:28-30 e 31-32 (L). Dunque Luca accetta volentieri l'inclusione di storie simili ripetute con esempi diversi nella sua tecnica narrativa, con particolare riguardo al cambiamento di genere, nei personaggi principali, fra uomo e donna.<sup>134</sup>

La parabola comincia con la consueta domanda retorica, già vista poco prima (τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν, in Lc 15:4) ma questa volta al femminile, «Oppure, quale donna...» (ἦ τίς γυνή, Lc 15:8). In questo caso manca ἐξ ὑμῶν, «fra voi», chiaro segno che le donne non erano comprese nel pubblico cui si rivolgeva, almeno in questo caso, Gesù.<sup>135</sup> La storia segue uno

---

<sup>132</sup> Sulla parabola: Derrett 1979; Goulder 1989: 604-607; Blomberg 1990: 179-180; Forbes 2000: 124-127; Kilgallen 2008: 97-104.

<sup>133</sup> Crossan 1983: 345; Kloppenborg 1988: 176. Secondo Goulder (1989: 604) Luca l'avrebbe inventata (mentre la parabola della pecora smarrita sarebbe stata elaborata su Matteo).

<sup>134</sup> Cadbury 1927: 233-234; Paffenroth 1997: 124-125. La tecnica è frequente già nelle fonti: cf. Lc 4:31-39 (Mc 1:12-31); Lc 8:26-56 (Mc 5:1-43). Di solito le storie con gli uomini sono messe per prime, ma nelle tre assegnate a L (Lc 4:25-27; 13: 10-17; 14:2-5; 18:2-8, 10-14) l'ordine appare invertito.

<sup>135</sup> La parabola della dracma, come del resto tutte le parabole in cui appaiono donne, nell'esegesi compiuta negli ultimi decenni nell'ambito degli studi di

schema assai simile a quello della pecora smarrita. Una donna che possiede dieci dracme d'argento (δραχμὰς ἔχουσα δέκα) ne perde una (ἐὰν ἀπολέσῃ δραχμὴν μίαν, 15:8; sintassi migliorata nel codice D: καὶ ἀπολέσασα μίαν). Per cercare meglio la moneta accende una lucerna, spazza accuratamente la casa e infine la trova. Quindi chiama amiche e vicine per festeggiare insieme l'avvenuto ritrovamento.

Si è discusso sulla menzione della dracma (δραχμή), unica in tutto il NT, in cui si è visto un segno di autenticità della storia, anche se il suo valore è stato alquanto dibattuto.<sup>136</sup> Non doveva trattarsi, in ogni caso, di un valore molto grande, malgrado la ricerca scrupolosa (ἐπιμελῶς, 15:8) da parte della donna, perché il contesto è chiaramente di una casa povera, sottointeso dalla sua scarsa illuminazione (da cui la necessità di una lucerna).<sup>137</sup> Come nella parabola precedente, dopo aver trovato la moneta la donna chiama «le amiche e le vicine» (τὰς φίλας καὶ γείτονας, quindi come aveva fatto il pastore, chiamando però uomini: τοὺς φίλους καὶ τοὺς γείτονας) per festeggiare il ritrovamento (15:9).

In 15:10, che è redazionale, c'è l'applicazione della parabola: la gioia per il ritrovamento sulla terra è paragonabile a quella goduta in cielo dagli angeli per il recupero di un'anima

---

genere, è stata letta con particolare attenzione nel suo rapporto con l'ottica di ascoltatori radicati in un società maschilista e ancora sostanzialmente patriarcale: Durber 1992; Beavis 2002.

<sup>136</sup> Sulla svalutazione della moneta in quel periodo, cf. ad esempio Marshall 1978: 603. Fra le molte congetture, che tendono a perdere di vista la natura letteraria e non documentaria del testo, si è anche asserito che le dieci monete avrebbero rappresentato, per la donna, i risparmi di tutta una vita: Bailey 1983a: 157; id. 1992: 102-103.

<sup>137</sup> Bailey 1992: 101-102 rimanda a case di questo tipo individuate nell'antica Cafarnao; si veda anche Richardson 2004: 76-81.

perduta (γίνεται χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῶ μετανοοῦντι), immagine che rispecchia la stessa immagine al v. 15:7, dove però manca il riferimento agli angeli ed è menzionato solo il «cielo» (si ha infatti χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ e non χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ).<sup>138</sup>

Nell'applicazione della parabola viene sottolineato nuovamente il tema del pentimento o μετάνοια (qui nel verbo, μετανοέω), ma l'elemento potrebbe essere lucano. Comunque, anche in questo caso, non si teme l'accostamento fra Dio e un personaggio marginale, una povera donna col suo tesoretto di monete, che dà un senso di familiarità con Dio.<sup>139</sup>

#### IV.6.3. Il figlio prodigo (15:11-32)<sup>140</sup>

La terza parabola del cap. 15 continua sul tema del perduto e ritrovato, ma questa volta tramite una storia più elaborata, la più lunga tra le parabole di Gesù e probabilmente anche la più nota. In una famiglia con due figli maschi, il più piccolo chiede al padre di ricevere in anticipo la sua eredità e si reca in un paese straniero dove sperpera (διασκορπίζω, 15:13) tutti i suoi averi. Dopo aver dissipato (δαπανάω, 15:14) ogni sostanza, si trova in difficoltà e per potersi sfamare non trova altra occupazione che badare ai maiali, ma la gente rifiuta persino di dargli le carrube destinate agli animali (ἐκ τῶν κερατίων ὧν ἦσθιον οἱ χοῖροι, 15:16). Così decide di tornare presso la casa

<sup>138</sup> Walls 1959.

<sup>139</sup> Hultgren 2004: 29. Per Crossan (1973: 72), non è possibile identificare Dio o Gesù con l'immagine di questa donna: la persona che cerca il perduto nelle due parabole è semplicemente chi è pronto ad accogliere il Regno.

<sup>140</sup> Benché in italiano si sia affermata, come in altre lingue, la definizione di "figlio prodigo", va precisato che 'perso, perduto' risponde meglio al senso della parabola (cf. in tedesco *verlorene Sohn*).

paterna, pensando di poter essere almeno assunto come lavoratore a giornata (μίσθιος, 15:19). Suo padre, invece, appena lo rivede lo accoglie con gioia e dispone una grande festa per il suo ritorno, giacché il figlio dato per perso era stato ritrovato (ἦν ἀπολωλώς καὶ εὐρέθη, 15:24), espressione che raccoglie tutto il senso delle parabole del cap. 15. La parabola potrebbe concludersi qui, ma vi è un'importante aggiunta: il figlio più grande infatti si arrabbia per l'ingiusto trattamento subito: pur essendo rimasto a casa col padre non ha infatti mai ricevuto nulla di speciale. Il padre è quindi costretto a giustificare i festeggiamenti per aver recuperato un figlio ormai dato per morto: al fratello maggiore non resta che la rassicurazione, implicita nella parole del padre, di non aver perso nulla (πάντα τὰ ἐμὰ σὰ ἐστίν, «tutto quello che è mio è tuo», 15:31), anche se all'ingiustizia subita non vi è, in effetti, risposta.

L'autenticità della parabola è discussa. Si è detto che la parabola sarebbe nettamente divisa in due parti, di cui la seconda (vv. 25-32) di composizione lucana, come si dovrebbe evincere da alcuni semitismi e dal lessico lucano, mentre la prima parte (vv. 11-24) presenterebbe tratti che non sarebbero tipici di Luca.<sup>141</sup> Si tratta però di argomenti deboli, sia perché i semitismi indicati nella prima parte (come la paratassi ai vv. 11-24) appaiono anche nella seconda, sia perché, più in generale, l'analisi lessicale e sintattica non supporta la divisione della parabola in due parti originariamente separate.<sup>142</sup>

Non è mancato chi ha attribuito l'intera parabola a Luca, come polemica cristiana contro i farisei;<sup>143</sup> altri vi hanno visto

<sup>141</sup> Sanders 1969; Barton 2000: 209; Forbes 2000: 128.

<sup>142</sup> Come verificato da O'Rourke 1972.

<sup>143</sup> Schottroff 1971. Ma nella parabola il figlio maggiore ha comunque un rapporto speciale con il padre e gli elementi che indicherebbero un atteggiamento ostile ai farisei non sono affatto visibili: cf. O'Rourke 1972: 433.

una specie di *midrash* su temi veterotestamentari, come allegoria di una storia della salvezza in cui è sottolineato il contrasto tra il giudaismo e il nascente cristianesimo.<sup>144</sup> Secondo Goulder, qui Luca avrebbe riscritto e modificato la parabola dei due figli in Mt 21:28-32, posizione particolarmente difficile da sostenere, dal momento che le due parabole non solo hanno una diversa applicazione, ma non presentano alcuna compatibilità lessicale.<sup>145</sup> Tolbert ha mostrato come tutta la parabola sia costruita seguendo uno schema di alternanza fra discorso diretto (d) e narrazione (n):<sup>146</sup>

- 12b-16 viaggio del figlio minore nel paese straniero (n)
- 17-19 decisione di tornare a casa (d, anche se in verità è un monologo interiore)
- 20 accoglienza del padre (n)
- 21-24a confessione del figlio e risposta del padre (d)
- 24b-26 rientro a casa del figlio maggiore (n)
- 27 risposta del servo (d)
- 28 accoglienza del padre al figlio (n)
- 29-30 protesta del figlio maggiore e risposta del padre (d).

Una divisione della parabola in due sezioni narrative (la prima, vv. 11-24, concentrata sul figlio minore e la seconda, vv. 24-32, su quello più grande) è senza dubbio distinguibile, anche se non si può parlare di parti indipendenti: il figlio maggiore è menzionato anche all'inizio (v. 11) e la storia si chiude proprio su questo personaggio, formando un'unità logica. Anche altre parabole, non solo nel vangelo di Luca, presentano una composizione bipartita, come il ricco e Lazzaro (Lc 16:19-31) o la parabola delle mine (Lc 19:11-27). La parabola del figlio

---

<sup>144</sup> Drury 1985: 141-147.

<sup>145</sup> Goulder 1989: 609-618.

<sup>146</sup> Tolbert 1979: 98-100.

prodigo ricade d'altra parte fra quelle che Blomberg ha efficacemente definito «three point parables», in cui si espone il comportamento di una persona di rango superiore rispetto ad altre due, o a un gruppo, come in questo caso nel rapporto del padre con i due figli.<sup>147</sup> L'esistenza di altre parabole che seguono questo schema dimostra che la parabola del figlio prodigo è nata come una sola unità narrativa.

Nel lessico, già E. Schweizer e J. Jeremias hanno notato numerosi semitismi, il che suggerisce da parte di Luca l'impiego di una fonte anteriore.<sup>148</sup> Si può notare l'impiego ripetuto di καί (otto volte nei vv. 12-15, due volte al v. 20, due volte al v. 24, poi in 27 e 32), per un totale di trentasei volte nell'intera pericope.<sup>149</sup> Altrove Luca è invece molto parco nell'uso di καί e tende ad evitare la paratassi: nella redazione di Marco tende anche a migliorarne lo stile, spesso sostituendo καί con δέ o τε.<sup>150</sup> Nei vv. 15 e 16 il soggetto cambia due volte senza preavviso, come anche ai vv. 24 (ἤρξαντο) e 28 (ὠργίσθη), il che potrebbe essere dovuto alla *Vorlage* aramaica, che – come nota O'Rourke – è visibile sia nella prima che nella seconda parte della parabola, altro argomento contro la diversa origine delle due parti.<sup>151</sup>

La parabola comincia con il consueto ἄνθρωπός τις (Lc 15:11) e subito viene introdotta la questione dell'eredità, centrale nella storia. Il figlio minore chiede la sua parte di proprietà (πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας, 15:12). Il sostantivo οὐσία 'proprietà' appare nel NT soltanto qui e poco

<sup>147</sup> Blomberg 1990: 171.

<sup>148</sup> Schweizer 1948; Jeremias 1949.

<sup>149</sup> Schweizer 1948: 469.

<sup>150</sup> Cadbury 1920: 142-143. Per la frequenza di καί, cf. Kenny 1986: 26-27.

<sup>151</sup> O'Rourke 1972: 431-432.

oltre, in 15:13.<sup>152</sup> L'espressione τὸ ἐπιβάλλον μέρος (Lc 15:12) è attestata nei papiri. Per la Torah, il figlio minore aveva diritto a non più di un terzo dell'eredità, essendo due parti riservate al primogenito (Dt 21:17; cf. mBBat 7:4-5).<sup>153</sup> Nell'ambiente originario della parabola, le richieste di anticipata successione non dovevano essere infrequenti, ma certamente erano mal viste: non per nulla nel Siracide si trova una specifica ammonizione contro tale pratica (Sir 33:19-23), che torna negli scritti rabbinici (mBBat 8:7; tBBat 2:5; bBMeš 75b). L'uso dunque appare diffuso, senza dover implicare che il figlio minore desiderasse la morte del padre.<sup>154</sup>

La divisione dell'eredità tra vivi è attestata nelle fonti documentarie, anche se nei papiri egiziani non si trova una situazione esattamente analoga.<sup>155</sup> Anche i termini della divisione non sono molto chiari: sembra implicito che il giovane abbia ricevuto il corrispettivo dei suoi beni direttamente in contanti, o che sia riuscito in poco tempo (è pronto infatti alla partenza «in non molti giorni»: μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας, 15:13) a convertire i titoli in denaro, in modo da poter raccogliere tutto (συναγαγὼν πάντα) alla vigilia del viaggio. Condotta doppiamente scandalosa, non solo per la richiesta in sé e l'eventuale alienazione dei beni familiari, ma anche per l'abbandono della casa paterna, in una cultura che attribuisce un certo valore al

<sup>152</sup> Bormann 2001: 160.

<sup>153</sup> Forbes 2000: 132. Derrett (1970: 107) suggerisce meno di un terzo, ma su dati estratti da fonti rabbiniche ancora posteriori.

<sup>154</sup> Bailey 1992: 119. Tra i favorevoli alla diffusione della pratica: Oesterley 1936: 183-184; Linnemann 1966: 74-75; Scott 1989: 111. Argomenti opposti in Bailey 1992: 119-120.

<sup>155</sup> Cf. Kloppenborg 2008, citando BGU III 993; P. Flor. I 99; P. Cair. Goodsp. 6; P. Oxy. II 273; P. Lond. III 880; P. Fay. 97. Sulle donazioni nei papiri si veda anche Taubenschlag 1955: 207-227.



sostentamento dei genitori in età avanzata.<sup>156</sup> Comunque il figlio sperpera (διασκορπίσεν, Lc 15:13) i suoi averi (τὴν οὐσίαν). Il verbo διασκορπίζω appare anche nella parabola della fonte L in Lc 16:1 e parrebbe pre-lucano.<sup>157</sup> L'avverbio ἀσώτως appare solo qui nel NT,<sup>158</sup> mentre ἀσωτία altrove ha a che fare con la dissolutezza, come viene confermato dal riferimento al v. 30: ὁ καταφαγὼν σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν. Il verbo εὐφραίνω (vv. 23, 24, 32), potrebbe a sua volta essere pre-lucano, dal momento che appare in altri passi di L (12:19; 16:19), mentre altrove Luca preferisce χαίρω per 'gioire'.<sup>159</sup> Nei vv. 27 e 31 appare la costruzione ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ (con il dativo), che si differenzia dall'uso normale di Luca di λέγω con πρὸς (4:43; 5:33, 34; 8:21; 20:25): questi e altri indizi sono stati considerati segni dell'uso di una fonte precedente.<sup>160</sup>

Un confronto particolarmente interessante è possibile con alcuni papiri documentari in cui appaiono situazioni abbastanza simili. In P. Flor. I 99, due genitori di un figlio spendaccione che ha spercato i propri averi (ll. 6-8: ἐπεὶ ὁ υἱὸς ἡμῶν Κάστωρ μεθ' ἑτέρων ἀσωτεύόμενος ἐσπάνισε τὰ αὐτοῦ πάντα καὶ ἐπὶ τὰ ἡμῶν μεταβάς) chiedono allo stratego di registrare una dichiarazione secondo cui essi si non considerano responsabili per i suoi debiti. Vi appaiono vocaboli e concetti simili a quelli della parabola lucana: il "figlio prodigo" di P. Flor. I 99 è definito ἀσωτεύόμενος (cf. Luca 15:13: ἀσώτως, 'dissoluto'). Un figlio che si pente delle proprie azioni appare invece in BGU III 846, dove chiede perdono alla madre dopo

<sup>156</sup> Derrett 1970: 64.

<sup>157</sup> Paffenroth 1997: 80; Carlston 1975: 374 è incerto.

<sup>158</sup> L'avverbio in LXX Pro 7:11; ἀσωτία in Ef 5:18; Tit 1:6; 1 Pt 4. W. Foerster, ἀσωτία, in TDNT 1: 506-507.

<sup>159</sup> Jeremias 1971: 178; Carlston 1975: 374; Paffenroth 1997: 81.

<sup>160</sup> Carlston 1975: 374.

aver dilapidato le sue risorse; οἶδα ὅτι ἡμάρτηκα, «so di aver peccato», dice, ma promette di correggersi: παιπαῖδδευμαι(\*) καθ' ὄν δὴ(\*) τρόπον (BGU III 846, 11).

Anche il tema del pentimento, che pure è tra i preferiti di Luca, così come appare nella parabola non coincide con la visione lucana del pentimento mostrata nel vangelo e negli Atti, dove del pentimento viene enfatizzato soprattutto l'aspetto morale e l'importanza del perdono dei peccati e la conversione dei peccatori (Lc 6:32; 7:34, 37,39; 13:2; 18:13; etc.).<sup>161</sup> Nella parabola la componente morale del pentimento manca del tutto, e d'altra parte l'attenzione non è tanto sulla persona che si pente – in questo caso il figlio minore, il cui ritorno sembra però dettato dal bisogno più che da un ravvedimento interiore – ma sull'amore mostrato del padre nei suoi confronti. Anche il figlio maggiore compie una trasgressione lamentandosi col padre, ma la parabola si conclude senza farci sapere se si giunge anche in questo caso a un ravvedimento.<sup>162</sup> A proposito del primogenito, in cui ovviamente è da vedere in filigrana anche il popolo di Israele, sia ha qui un'altra discrepanza con la consueta ideologia del rifiuto dei Giudei nella storia della salvezza, tipica di Luca, definitivamente sancita nel cap. 13 degli Atti.<sup>163</sup> Nella nostra parabola il figlio maggiore non viene affatto rigettato, anzi viene confermata la sua posizione di privilegio.<sup>164</sup>

Nel contesto scelto da Luca per la parabola – indirizzata, lo ricordiamo, agli scribi e ai farisei – gli ascoltatori si dovevano identificare con il figlio maggiore. Così la parabola viene in-

---

<sup>161</sup> Conzelmann 1960: 227-230; Carlston 1975: 384. Proprio per l'attenzione data al pentimento, Schottroff 1971 sosteneva la creazione lucana della parabola.

<sup>162</sup> Carlston 1975: 385.

<sup>163</sup> Michelis 1965: 49.

<sup>164</sup> Scott 1989: 105.

fatti interpretata da molti commentatori.<sup>165</sup> Tuttavia, B.B. Scott ha ingegnosamente notato come a Luca sfugga forse un punto importante della parabola originale, in cui il pubblico non era probabilmente composto da scribi e farisei, e più probabilmente s'identificava con il figlio minore.<sup>166</sup> Tra la parabola e la cornice lucana vi sarebbe una contraddizione: se la storia è contro quei gruppi giudaici, la prominenza accordata al figlio maggiore, in cui essi dovevano identificarsi, appare priva di senso.<sup>167</sup> Tutte queste incoerenze attestano che, nel corso della sua trasmissione e rielaborazione, la parabola è stata utilizzata su più livelli per pubblici diversi: quello, ipotetico, originale e quello interno del terzo vangelo, e ancora diversamente doveva essere compresa dal pubblico lucano.

#### IV.7. *L'amministratore disonesto (16:1-8a)*

Il cap. 16 del terzo vangelo tocca la questione dei beni materiali. Su questo tema Luca elabora due parabole della fonte speciale (l'amministratore disonesto, 16:1-8°, e il ricco e Lazzaro, 16:19-31) integrandole con dei detti provenienti dalla fonte dei *logia* sull'approccio corretto alla ricchezza.<sup>168</sup>

La parabola dell'amministratore è senza alcun dubbio la più difficile e più discussa delle parabole di Gesù. Pochi mettono in dubbio la sua autenticità, ma appare inverosimile che Luca possa aver inventato una storia del genere, anche per quanto appare coerente con i meccanismi economici della Giudea del I secolo.<sup>169</sup> Anche la storia dell'interpretazione della

---

<sup>165</sup> Jeremias 1967: 156-157.

<sup>166</sup> Scott 1989: 105.

<sup>167</sup> Carlston 1975: 387; Scott 1989: 103.

<sup>168</sup> Ireland 1992: 116-216.

<sup>169</sup> Per una creazione lucana optano, comunque, Drury 1985: 149; Goulder 1989: 618-627.

parabola è quasi impossibile da riassumere per la sua vastità, essendo stata oggetto di discussioni pressoché continue.<sup>170</sup>

Per quanto riguarda la sua contestualizzazione nel vangelo di Luca, la storia fa seguito alle tre parabole del cap. 15 viste sopra, e si percepisce che è proposta con un senso di continuità, perché il cap. 16 comincia da Ἐλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς (Lc 16:1): quindi, anche se il pubblico cambia dai farisei ai discepoli, la parabola si riallaccia al discorso precedente. La parabola dell'amministratore richiama inoltre vari dettagli della storia del figlio prodigo: entrambe iniziano con ἄνθρωπός τις (15:11, 16:1), e la condizione disagiata del protagonista si realizza dopo che egli ha gestito male i suoi beni materiali, dissipandoli (διασκορπίζω appare solo in 15:13, 16:1 in tutto il NT); i due protagonisti riflettono sul da farsi in un monologo interiore e prendono una decisione pratica, che mira a salvare la loro vita; entrambe le parabole rimangono senza finale perché non sappiamo come si è evoluta la situazione.<sup>171</sup>

La storia è incentrata su un amministratore (οἰκονόμος), che dovrebbe occuparsi della terra di un proprietario assente. Egli ha commesso una frode, il proprietario ne viene però a conoscenza e decide di licenziarlo. L'amministratore escogita dunque un piano: convoca due debitori del proprietario e fa modificare le loro ricevute di debito, facendo risultare il dovuto – ingenti quantità di olio e di grano – molto inferiori alla realtà. L'interpretazione dei vv. 16:5-7, in cui l'amministratore istruisce i debitori, è cruciale per comprendere il senso della parabola. Non è chiaro, purtroppo, perché questo intervento di falsificazione incontri poi l'approvazione del proprietario, che apparentemente si trova a essere nuovamente frodato e,

<sup>170</sup> Un'esposizione completa delle principali linee interpretative della parabola, ora da aggiornare, si troverà in Ireland 1992.

<sup>171</sup> Forbes 2000: 153.

invece, loda l'amministratore per la sua scaltrezza. La spiegazione più diffusa è che l'amministratore abbia provato a rimediare riducendo ai debitori il ricarico illegale che era solito aggiungere nei prestiti.<sup>172</sup> Ciò spiega in qualche modo la lode ricevuta dal padrone, benché l'uomo sia definito chiaramente un «amministratore disonesto» (οἰκονόμος τῆς ἀδικίας, 16:8), indicando quindi che qualcosa d'illegale è nuovamente avvenuto.<sup>173</sup> Per questo Kloppenborg ha sostenuto, in modo più convincente, che l'amministratore si sia comportato in maniera effettivamente disonesta, nuocendo cioè nuovamente agli interessi del padrone.<sup>174</sup>

Che l'intervento fosse fraudolento è peraltro chiaro non solo dall'espressione οἰκονόμος τῆς ἀδικίας, ma anche dalla necessità di agire velocemente (ταχέως, Lc 16:6), forse perché i debitori non dovevano sapere che l'amministratore era già stato licenziato.<sup>175</sup> La vera *crux* della parabola è dunque l'esito inatteso di questa azione disonesta: il padrone loda l'uomo in quanto avrebbe «agito con avvedutezza» (καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν, Lc 16:8). Siccome κύριος si riferisce al proprietario, e l'azione lodata è senza dubbio la modifica delle ricevute, è chiaro che il

<sup>172</sup> Derrett 1961a; Fitzmyer 1974: 175-177.

<sup>173</sup> La presenza fra alcuni dei testi settari di Qumran e specialmente nel *Documento di Damasco*, dell'espressione ebraica *moreh ha-šedeq*, poi entrata in letteratura per indicare il Maestro di Giustizia (ma più propriamente, 'il maestro giusto'), ha suggerito a Kosmala 1964 che il genitivo τῆς ἀδικίας non si riferisca all'azione compiuta dall'amministratore, ma alla qualità del mondo di empietà cui egli appartiene. L'espressione οἰκονόμος τῆς ἀδικίας (lett. 'amministratore d'ingiustizia') presenta comunque una costruzione semitica e probabilmente deriva dalla fonte.

<sup>174</sup> Kloppenborg 1989.

<sup>175</sup> Porter 1990: 142.

padrone loda l'amministratore per un comportamento astuto, anche se disonesto: aiutando i due debitori, l'amministratore ha assunto favore ai loro occhi, mettendosi così nella condizione di essere assunto da almeno uno di loro, come del resto si era ripromesso sin dall'inizio («So come fare, perché quando avrò perso il lavoro mi accolgano nelle loro case», ἔγνων τί ποιήσω, ἵνα ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν, 16:4). Nulla di quanto avviene, dunque, si accorda troppo bene con l'etica cristiana, ma la lode espressa dal proprietario all'amministratore può essere comunque spiegata in due modi, il primo dei quali legato a quella dinamica d'inclusione o esclusione sociale basata sui valori dell'onore e della vergogna, la cui rilevanza nel contesto giudaico si è già incontrata nella parabola dell'amico a mezzanotte (Lc 11:5-8).

Per la comprensione degli aspetti tecnico-giuridici cui si fa cenno nella parabola e che hanno anche una certa rilevanza per comprenderne il significato, si è fatto a lungo riferimento alle fonti rabbiniche, anche se spesso sensibilmente più tarde. Secondo J.D.M. Derrett, le cui conclusioni sono state in gran parte seguite da J.A. Fitzmyer, l'amministratore avrebbe tolto ai debitori l'interesse sui debiti, concessi in vece del padrone e forse anche a sua insaputa, essendo vietato prestare a interesse.<sup>176</sup> Tuttavia, alcuni passi del Talmud Babilonese in cui si discute della restituzione di un debito in beni – nel caso specifico, farina – considerando l'eventuale deprezzamento del bene intervenuto nel frattempo, rendendo quindi possibile la restituzione del bene o del suo corrispettivo in misura maggiore del ricevuto, reintegrandone il valore (bBMeş 75a, ma anche 62b e 65a-b) mostrano, anche in prestiti apparentemente sen-

---

<sup>176</sup> Derrett 1961a: 204. Per i fondamenti giuridici nella Torah, cf. Es 22:25; Lv 25:35-37; Dt 23:19-20. Il divieto concerne non solo i prestiti in contanti ma anche in prodotti, è vincolante solo se le parti sono costituite da ebrei.

za interesse, che la previsione di reintegro del valore originario del bene, può condurre alla dichiarazione legale di un valore maggiore di quanto si è effettivamente ricevuto.<sup>177</sup> Fitzmyer segue in parte questa tesi, ma a suo avviso l'amministratore ha scontato ai debitori il proprio profitto di usura, applicato all'insaputa del padrone.<sup>178</sup> In base alle cifre indicate nella parabola, Derrett ha calcolato che l'interesse applicato per l'olio sarebbe stato del 100% e sul grano del 25%: a suo avviso si tratterebbe di valori normali,<sup>179</sup> ma sappiamo che le cose non stavano esattamente così, dal momento che i papiri mostrano un interesse su prodotti pari al 50%.<sup>180</sup>

In effetti, più delle fonti rabbiniche appaiono significativi i dati forniti dai papiri documentari riguardanti le pratiche legate ai debiti, sia in territorio egiziano sia giudaico, che presentano il vantaggio di mostrare come i dettagli tecnici della parabola possano essere stati recepiti dai suoi lettori o ascoltatori coevi. I papiri documentari del Deserto di Giuda attestano la pratica del prestito a interesse in ambito giudaico (cf. P. Mur 114; P. Yadin 11) e mostrano che le transazioni alle cui attestazioni si fa riferimento nella parabola, possono non riguardare un prestito di beni vero e proprio, come generalmente si crede (Derrett, Fitzmyer), ma un affitto di terreno, normalmente pagato con una quota del prodotto ottenuto, nei termini stabiliti dal contratto. In questi casi non si riscuoteva subito il dovuto,

---

<sup>177</sup> Derrett 1961a: 211-214.

<sup>178</sup> Fitzmyer 1974: 177. Lo stesso ragionamento in Moxness 1988.

<sup>179</sup> Derrett 1961a: 214 (con un riferimento, probabilmente poco pertinente, all'interesse sull'olio attestato in fonti giuridiche indiane). Come notato da Goulder, con un interesse sull'olio al 100% e sul grano al 25%, nessuno avrebbe più acquistato olio, ma solo grano, per poi rivenderlo e acquistare olio (Goulder 1989: 626).

<sup>180</sup> Kloppenborg 1989: 483.

che i debitori dovevano consegnare dopo il raccolto. Questo tipo di accordo risulta in vari documenti, come il P. Mur 24,<sup>181</sup> il P. Yadin 21 e il P. Yadin 22.<sup>182</sup> Da tutta la documentazione disponibile, nella stipula di tali contratti non emerge alcun ruolo di intermediari o di amministratori: il che, come nota Kloppenborg, rende completamente speculativa la possibilità che l'amministratore della parabola tenesse parte del ricavato per sé, per cui la quantità di grano e di olio scontata ai debitori andava direttamente a danno del padrone.<sup>183</sup> L'amministratore della storia era, dunque, effettivamente un disonesto.

Secondo alcuni, l'azione veloce e decisa, anche se non adamantina, intrapresa dall'amministratore, si può leggere come esortazione a essere pronti nel contesto di una crisi escatologica.<sup>184</sup> Secondo tale interpretazione, la parabola in Lc 16:1-8a condividerebbe con le altre parabole della fonte L l'esortazione ad essere preparati in vista di un giudizio che potrebbe essere imminente. A questo potrebbero alludere le parole pronunciate dal padrone quando, comprensibilmente alterato, convoca l'amministratore improbo chiedendogli conto del suo operato (ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, Lc 16:2). L'espressione ἀποδίδωμι τὸν λογον è in effetti impiegata nel NT in un contesto di giudizio (cf. οἱ ἄνθρωποι ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως in Mt 12:36; anche Eb 13:17, etc.).<sup>185</sup>

Seguendo questa linea interpretativa, la figura del "padrone" dovrebbe rappresentare Dio, come di solito accade nelle parabole di Gesù. Questo ovviamente pone un problema,

---

<sup>181</sup> Benoit *et al.* 1961: 122-132.

<sup>182</sup> Lewis 1989: 94-101; Hartman 2016: 121-127.

<sup>183</sup> Kloppenborg 1989: 481.

<sup>184</sup> Jeremias 1967: 216; Crossan 1973: 117.

<sup>185</sup> Erlemann 1988: 158; Forbes 2000: 179.



poiché Dio non può lodare un'azione disonesta, magari scaltra, ma pur sempre disonesta. Leggendo la parabola secondo un principio *a minori ad maius*, Bailey ha sostenuto che, se il padrone loda e quindi implicitamente (forse) perdona, tanto più Dio può mostrare pietà, visto che l'azione è stata commessa in un momento di bisogno.<sup>186</sup> Tuttavia, forse è meglio non ricorrere a interpretazioni così forzate e accettare il fatto che le parabole peculiari del terzo vangelo spesso paragonano Dio a personaggi controversi – si veda la parabola dell'amico a mezzanotte o quella del giudice disonesto – e forse proprio queste associazioni non scontate ottengono il maggiore impatto sul pubblico, perché in qualche modo sovvertono l'ordine e gli schemi tradizionali.

Nell'analisi della parabola un problema a parte è costituito dai vv. 8b-9 e 10-13, estranei alla parabola originale, anche se si discute se fossero già uniti nella tradizione pre-lucana o siano stati accostati da Luca. I versi dovrebbero instradare sull'interpretazione giusta della parabola, attenuandone il messaggio per sé abbastanza sconcertante.<sup>187</sup> Il v. 8b (ὄτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός εἰς τὴν γενεάν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν), non è considerato dalla maggior parte degli studiosi come appartenente alla parabola originale. Un'espressione simile a «figli di questo mondo» (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου) appare fra i testi di Qumran.<sup>188</sup> La contrapposizione con i «figli della luce» (υἱοὶ τοῦ φωτός) menzionati poco dopo, sembra rimandare a un concetto dualistico in cui il mondo terreno – o i suoi figli, considerati viventi in un'era iniqua – sono contrapposti ai figli della luce o della giustizia (cf. Ef 5:8; 1 Tess 5:5; Gv 12:36). Secondo D.J. Ireland, il

<sup>186</sup> Bailey 1983a: 105-107.

<sup>187</sup> Fitzmyer 1985: 1105.

<sup>188</sup> Documento di Damasco B 20:34 (בני תבל). Si veda Steinhauser 1988.

v. 8b era invece parte della parabola originale, perché in questo modo la parabola si può collocare meglio in un contesto di crisi escatologica, in cui il tema della gestione dei beni si collegherebbe strettamente all'avvento del Regno.<sup>189</sup> I vv. 16:9-13, che sembrano sostenere l'etica capovolta della parte finale della parabola, sono invece chiaramente secondari e potrebbero essere stati pronunciati da Gesù in un altro contesto; oppure, come sostiene Blomberg, essere stati aggiunti per chiarirne l'interpretazione.<sup>190</sup> Questi detti sembrano, tuttavia, contraddire il senso principale della parabola<sup>191</sup> e si direbbero più coerenti con le idee lucane su ricchezza e possesso, mentre il punto centrale della parabola pre-lucana sembra completamente diverso, anche se evidentemente vi sono degli elementi in comune. In particolare il v. 9, con la sua immagine di accoglienza nelle tende eterne (εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς), aggiunge alla parabola una prospettiva allegorica e può essere una creazione di Luca.<sup>192</sup>

#### *IV.8. Il ricco e Lazzaro (16:19-31)*

Fra la parabola dell'amministratore e quella del ricco e Lazzaro, Luca colloca un gruppo dei detti. Il primo (16:15) è indirizzato ai farisei, che erano, secondo Luca, il pubblico della parabola dell'amministratore disonesto. Infatti il detto – ammonimento contro chi apprezza soprattutto i beni materiali – è rivolto a loro, come indicato in 16:14. Il lessico di questo versetto di raccordo è lucano<sup>193</sup> mentre il v. 15 potrebbe derivare

<sup>189</sup> Ireland 1992: 84-96; Forbes 2000: 164-165.

<sup>190</sup> Blomberg 1990: 245-247.

<sup>191</sup> Kloppenborg 1989: 475.

<sup>192</sup> Ibid.

<sup>193</sup> Jeremias 1980: 258; Goulder 1989: 632; Paffenroth 1997: 61.

da L.<sup>194</sup> I tre detti successivi derivano da Q: si tratta di due detti sulla Legge (vv. 16-17) e uno sul ripudio ingiustificato (v. 18)<sup>195</sup> che non sembrano aver un nesso col tema dei beni materiali in cui sono inseriti, fra le due parabole.<sup>196</sup> In questa sezione è dunque particolarmente visibile la “cucitura” di varie fonti operata da Luca, il quale non sempre riesce a mantenere un criterio tematico del tutto coerente. Il materiale nel cap. 16 potrebbe, d'altra parte, essere stato organizzato scientemente in una struttura chiasmica mirante a sottolineare l'importanza della Torah nel magistero di Gesù:<sup>197</sup>

- (A) 16:16, detto sulla Legge e i Profeti e sulla loro importanza nella proclamazione del Regno;
- (B) 16:17, detto sulla validità della Legge;
- (B) 16:18, detto sul ripudio che conferma la validità della Legge;
- (A) 16:19-31, parabola finale, in cui appaiono di nuovo la Legge e i Profeti, ora in connessione con la proclamazione di Gesù.

La parabola del ricco e Lazzaro, una delle storie esemplari, è assegnata alla fonte L dalla maggioranza degli studiosi.<sup>198</sup> Persino Goulder ha ammesso difficoltà nell'assegnare questa parabola a Luca<sup>199</sup> e questo si rileva anche da vari elementi

---

<sup>194</sup> Marshall 1978: 624; Fitzmyer 1985: 1112; Paffenroth 1997: 61. Goulder (1989: 632) ha sostenuto che 16:15 sia una redazione di Mt 6:1.

<sup>195</sup> Robinson *et al.* 2001: 466-471.

<sup>196</sup> Cf. anche l'interpretazione, un po' forzata, di Donahue 1988: 174, secondo cui il ripudio poteva essere percepito da Luca come un problema di natura principalmente economica.

<sup>197</sup> Schema leggermente modificato rispetto a quello in Donahue 1988: 173.

<sup>198</sup> Fitzmyer 1985: 1125.

<sup>199</sup> Goulder 1989: 636-637.

formali, come l'uso del presente storico (16:23, 29), insolito per Luca e che appare solo nelle pericopi attribuite a L, e più in generale il lessico non tipicamente lucano.<sup>200</sup> Altra anomalia è che si tratta dell'unica parabola in cui appare il nome di uno dei protagonisti, Lazzaro, che tra l'altro – come si è già detto sopra – sembra avere un collegamento con il materiale giovanneo (uno dei testimoni manoscritti fornisce anche il nome del ricco).

Anche se la parabola non sembra incompatibile con l'insegnamento di Gesù, sono state rilevate somiglianze con storie presenti in varie tradizioni popolari. Gressmann ha proposto che la parabola potrebbe essere l'adattamento di una storia egiziana forse giunta via Alessandria nel mondo giudaico: si tratta della storia di Si-Osiris, in cui si assiste a un capovolgimento di fortuna dopo la morte di un povero e di un ricco, a causa delle opere compiute in vita.<sup>201</sup> Storia simile è quella, proveniente dal Talmud Palestinese (ySan 6:23c; yHag 2.77d), riguardante il destino nell'aldilà di Bar Ma'yan, ricco collettore d'imposte, e di un povero studioso, la cui esistenza si conclude in maniera iniqua, rispettivamente con un funerale solenne e una sepoltura frettolosa. Dopo la morte, però, il collettore viene posto innanzi a un fiume dal quale non riesce mai a bere (destino assai simile a quello del ricco nella parabola lucana), mentre lo studioso è collocato in un giardino di beatitudini.<sup>202</sup> Questi racconti si basano tutti sullo schema, molto comune nella letteratura edificante, del capovolgimento di for-

---

<sup>200</sup> Jeremias 1980: 260-262.

<sup>201</sup> Gressmann 1918; Grobel 1963-64. Gressmann aveva posto la storia demotica alla base delle varie versioni presenti nella tradizione giudaica, ma attualmente si ritiene (Bauckham 1991) che queste ultime derivino da un'altra versione giudaica ancora più antica.

<sup>202</sup> Jeremias 1967: 217; Forbes 2000: 182.

tuna nell'aldilà di due personaggi moralmente agli antipodi, in cui può essere prevista la figura di un intermediario tra gli inferi e mondo terreno, in grado di avvertire coloro che sono ancora in vita. Un altro confronto è stato proposto con i *Dialoghi* di Luciano, in cui si possono trovare personaggi come il ricco immorale e il povero virtuoso: ma la conoscenza di questi scritti nell'ambiente palestinese è dubbia.<sup>203</sup> In ogni caso, è possibile che una storia diffusa a livello popolare possa essere stata adattata e impiegata a scopo didattico da Gesù stesso o dal redattore della fonte pre-lucana.

Non c'è accordo sulla possibile divisione della parabola in due parti distinte, 16:19-26 e 19:26-31. Alcuni sostengono che l'autentica parabola di Gesù sarebbe solo nella prima parte, mentre la seconda, sul tema della resurrezione, si dovrebbe alla prima chiesa e non sarebbe riconducibile al Gesù storico.<sup>204</sup> Questo è possibile, ma le due parti della parabola potevano essere unite già nella tradizione pre-lucana.<sup>205</sup> Infatti, la presunta divisione in due parti interromperebbe lo sviluppo della storia: il dialogo di Abramo con il ricco ne risulta spezzato a metà, mentre proprio i vv. 27-31 forniscono una descrizione del carattere del ricco, che spiega la sua punizione dopo la morte.<sup>206</sup> Infine, argomento ancora più calzante, l'esistenza di due presenti storici sia nella prima che nella seconda parte della parabola, rende più probabile che Luca abbia preso il testo interamente dalla sua fonte.<sup>207</sup>

---

<sup>203</sup> Hock 1987.

<sup>204</sup> Crossan 1973: 65-66. Scott 1989: 142-146 crede che la seconda parte sia una creazione lucana.

<sup>205</sup> Bultmann 1968: 178.

<sup>206</sup> Forbes 200: 184.

<sup>207</sup> Jeremias 1967: 217.

La parabola<sup>208</sup> comincia con il solito «c'era un uomo», specificando che era un uomo ricco (ἄνθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος, Lc 16:19). Il ricco non ha nome nella maggior parte dei testimoni, a parte nel codice P<sup>75</sup>, in cui è chiamato Νευης.<sup>209</sup> Il povero invece, come si è già detto, porta il nome Λάζαρος (16:20), che è una versione abbreviata di Ele'azar o El'azar, «Dio ha aiutato». Si sospetta una connessione con il Lazzaro di Gv 11, anche perché in entrambi i casi si parla di resurrezione.<sup>210</sup> Si è pure detto che nel nome Lazzaro vi sia un'allusione a Gen 15:2-4, dove il servo damasceno di Abramo (che nella parabola lucana gioca un ruolo importante) si chiama Eli'ezer.<sup>211</sup>

Il ricco viene caratterizzato come un personaggio importante, vestito di porpora e bisso (ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον, 16:19).<sup>212</sup> Nell'espressione immediatamente seguente (εὐφραίνόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς), il verbo è caratteristico del materiale speciale (cf. 12:19; 15:23, 24, 29, 32), mentre Luca preferisce χαίρω.<sup>213</sup> Diametralmente all'opposto, Lazzaro è non solo povero ma tutto ulcerato (si usa il verbo ἐλκώω, che appare solo qui). Visitato solo dai cani che vengono a leccargli le ferite (οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἔλκη αὐτοῦ, 16:21) Lazzaro appare annientato nella sua sofferenza ed è rappresentato disteso (ἐβέβλητο, 16:20). Difatti è un personaggio passivo, che non parla mai né agisce in tutta la parabola. Disteso vicino alla soglia della casa, poteva essere visto dal ricco: ma la

<sup>208</sup> Esplicitamente annunciata come tale nel codice di Beza.

<sup>209</sup> Così è anche nella versione copto-saidica: si veda Cadbury 1962 e 1965. Per i vari nomi attribuiti al ricco nelle tradizioni posteriori (come *Finaeus* nello Pseudo-Cipriano), si veda Marshall 1978: 634.

<sup>210</sup> Kremer 1985.

<sup>211</sup> Derrett 1961b: 371-372; Cave 1968; Tanghe 1984.

<sup>212</sup> Scott 1989: 148 (cf. βυσσίνου καὶ πορφύρας in Ap 18:12).

<sup>213</sup> Easton 1910: 154-155; Rehkopf 1959: 94; Paffenroth 1997: 81.

porta può anche avere un valore simbolico, poiché stabilisce una divisione tra quello che è dentro e quello che è fuori, e in questo ha una funzione simile a quella del grande “abisso” o burrone che separerà i due anche nell’aldilà.<sup>214</sup> Nel punto in cui si dice che Lazzaro desiderava nutrirsi con avanzi (16:21), la costruzione ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι riprende ἐπεθύμει χορτασθῆναι nella parabola del figlio prodigo (Lc 15:16).

La svolta narrativa avviene al v. 22, quando entrambi gli uomini muoiono e già si prefigura il capovolgimento delle loro sorti: Lazzaro viene portato dagli angeli nel seno di Abramo (ὕπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ), senza neanche far cenno alla sua sepoltura, mentre del ricco si dice seccamente che «fu sepolto» (καὶ ἐτάφη).<sup>215</sup> L’immagine degli angeli che accompagnano l’anima del defunto è piuttosto insolita per i primi testi cristiani: essi appaiono nella visione di Erma (2,2,7) e negli scritti rabbinici non si riscontra prima del II secolo.<sup>216</sup> La stessa visione dell’aldilà nella parabola è inusuale. Il ricco si ritrova in un luogo negli inferi (ἐν τῷ ἄδῃ), tra i tormenti (ἐν βασάνοις, Lc 16:23). Qui, tra le fiamme (ἐν τῇ φλογί, 16:24), desidera un po’ di acqua, mentre Lazzaro viene rinfrancato (παρακαλεῖται, 16:25).<sup>217</sup>

La presenza di Abramo come colui che riceve nell’aldilà è coerente con l’associazione del patriarca con la benedizione e il Regno nella tradizione sinottica (Lc 13:28-29/Mt 8:11), oltre che con vari scritti giudaici.<sup>218</sup> L’espressione ‘seno, petto’

<sup>214</sup> Schnider - Stenger 1978; Scott 1989.

<sup>215</sup> Blomberg 1990: 203.

<sup>216</sup> Sull’immaginario dell’oltretombe visibile nella parabola del ricco e Lazzaro, si veda in generale Lehtipuu 2007.

<sup>217</sup> Per un descrizione dettagliata della condizione dei due uomini nell’aldilà, ancora Lehtipuu 2007: 212-220.

<sup>218</sup> Come 4 Macc 13:17; 16:25; Lehtipuu 2007: 206-210.

(κόλπος) di Abramo, dove viene a trovarsi Lazzaro, non appare in nessun altro testo giudaico, né cristiano. Si è cercato un confronto negli epitaffi per questa immagine, che è simbolo di protezione e cura,<sup>219</sup> o di relazione tra genitore e figlio, come nell'uso di κόλπος in Gv 1:18.<sup>220</sup> Più probabilmente, s'intende qui un'immagine collegata alla comunità di mensa.<sup>221</sup> In questo modo verrebbe sottolineato che il ricco, prima occupato in quotidiani banchetti, adesso ne viene escluso, mentre Lazzaro occupa il posto di riguardo.<sup>222</sup> Il ricco patisce dei tormenti nell'Ade, ἄδης, adattamento per l'ebraico Še'ol, ma l'uso del vocabolo appare ambiguo e non è chiaro se il luogo indicato sia diverso dalla Gehenna, luogo della punizione definitiva, oppure si trova in uno stato intermedio, prima del giudizio finale.<sup>223</sup> In ogni caso, quello che più conta è che il ricco, nel suo luogo di castigo, è separato dal luogo della felicità dove ormai Lazzaro risiede stabilmente e che si trova a una notevole distanza: il ricco infatti vede Abramo e Lazzaro da lontano (ἀπὸ μακρόθεν, Lc 16:23) e tra di loro vi è un grande abisso, o forse meglio un «grande vuoto» (χάσμα μέγα), come una voragine invalicabile.<sup>224</sup> L'immagine di questo abisso ricorre nella letteratura giudaica coeva, e sembra sia stata ispirata da concetti greci.<sup>225</sup> Il

---

<sup>219</sup> Hock 1987.

<sup>220</sup> Manson 1949: 299.

<sup>221</sup> Marshall 1978: 636; Lehtipuu 2007: 216-218. Per una discussione sulla condivisione di tavola negli scritti di Luca, cf. Smith 1987.

<sup>222</sup> Forbes 2000: 189.

<sup>223</sup> J. Jeremias, ἄδης, in TNDT 1: 146-149; Forbes 2000: 189; Bauckham 1991: 241.

<sup>224</sup> È possibile un riferimento ai due compartimenti dello Še'ol descritti in 1 En 18:9-12; 22:8-14; Lehtipuu 2007: 221-223.

<sup>225</sup> Lehtipuu 2007: 222. Secondo Bishop 1973, l'immagine del χάσμα potrebbe essere stata ispirata dalle valli scavate nel paesaggio palestinese: l'ipotesi non è particolarmente convincente, anche se il deserto di Giuda presenta un



tormento del ricco e le benedizioni per Lazzaro hanno un carattere molto fisico, soprattutto nella richiesta del ricco di rinfrescarsi almeno la punta della lingua con un po' d'acqua. La parabola dunque non considera la dicotomia fra corpo materiale e anima immateriale.<sup>226</sup> Il ricco mostra comunque segni di pentimento, poiché chiede che Lazzaro torni in terra per avvertire i suoi fratelli sulle pene che li attendono, in modo che possano cambiare condotta (16:27).<sup>227</sup> Quest'ultima parte della parabola (vv. 27-31) si concentra dunque sul pentimento, e si chiarisce che è stata proprio la mancanza di pentimento dell'uomo ricco a provocare la condanna, dal momento che ha ignorato fino all'ultimo le prescrizioni riguardanti l'aiuto da prestare ai bisognosi, malgrado avesse il povero Lazzaro fuori l'uscio di casa.<sup>228</sup> Sorprendentemente, però, la richiesta del ricco viene respinta, argomento a favore dell'autenticità anche della seconda parte della parabola.<sup>229</sup> Abramo replica che i fratelli hanno già la Torah («Mosè e i Profeti»): se non si dà ascolto alla Legge, c'è poco da fare.<sup>230</sup>

La parabola è, come molte altre storie tratte dalla fonte L, polivalente. Il tema principale è il buon uso della ricchezza, che non viene condannata come male in sé, ma che è necessario usare in modo corretto, dividendo i propri beni con gli altri. La parabola è inoltre, almeno per un elemento, speculare a quella dell'amministratore disonesto, salvato da una decisione

---

ambiente compatibile; è comunque un indizio per l'origine della fonte speciale in quell'area.

<sup>226</sup> Martin 1995: 6-15.

<sup>227</sup> Lehtipuu 2007: 230; si veda anche Bauckham 1991: 236-241.

<sup>228</sup> Seccombe 1982: 177.

<sup>229</sup> Forbes 2000: 194.

<sup>230</sup> Secondo Tanghe 1984, l'espressione è tipicamente ebraica e non può rappresentare il pensiero di Luca.

presa in fretta a vantaggio di alcuni debitori: nella parabola del ricco e Lazzaro, invece, il protagonista non si risolve in tempo a impiegare i suoi beni in modo migliore e, conseguentemente, perde ogni possibilità di salvezza.<sup>231</sup>

#### IV.9. Il giudice e la vedova insistente (18:1-8)

Benché alcuni sostengano che la parabola del giudice ingiusto sia una creazione di Luca,<sup>232</sup> la maggior parte dei commentatori attribuisce la parabola (vv. 2-5) alla fonte L, mentre i versi che la circondano sarebbero effettivamente di origine lucana.<sup>233</sup> Luca colloca questa parabola dopo il discorso escatologico sull'avvento del Figlio dell'Uomo (Lc 17:20-37), ma la parabola si riaccorda a questo discorso solo al v. 8 finale (λέγω ὑμῖν ὅτι ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν ἐν τάχει. πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔλθων ἄρα εὐρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς), che non tocca il tema della parabola stessa, su cui si dà già un'interpretazione al versetto precedente, che probabilmente mira a suggerire la lettura più opportuna del testo, che poteva essere altrimenti polivalente.<sup>234</sup>

La storia del giudice e della vedova presenta peraltro un evidente parallelo tematico con la parabola dell'amico a mez-

<sup>231</sup> Forbes 2000: 180.

<sup>232</sup> Freed 1987, in base a espressioni tipicamente lucane: cf. Linnemann 1966: 121; Goulder 1989: 660-662. Uno degli argomenti principali di Freed (1987: 56) si basa sulle ripetizioni: come però già notato da Cadbury, Luca tende invece a omettere le ripetizioni che trova in Marco. Va ammesso che la parabola reca tracce dell'attività di Luca, ma è più probabile che sia solo redazione del materiale precedente.

<sup>233</sup> Jeremias 1967: 185-186; Fitzmyer 1985: 1176; Marshall 1978: 670-671; Paffenroth 1997: 63-64.

<sup>234</sup> Fitzmyer 1985: 1176; Scott 1989: 176; Forbes 2000: 198.

zanotte (Lc 11:5-8). In entrambi i casi, Luca pone l'accento sull'importanza della perseveranza nella preghiera, ma nella fonte anteriore l'attenzione poteva essere su un tema diverso. Nella parabola viene infatti presentato un giudice definito «ingiusto» (κριτῆς τῆς ἀδικίας, Lc 18:6), con una costruzione che abbiamo già incontrato nella parabola dell'amministratore disonesto, sempre nel materiale attribuito a L (Lc 16:8, 9) e di cui si tradisce ancora una volta la *Vorlage* semitica.<sup>235</sup> Questo giudice non aveva timore per Dio né rispetto per gli uomini (si usa per questi ultimi ἐντρέπομαι, 18:2, che appartiene al campo semantico della vergogna). A quest'uomo si rivolge ripetutamente una vedova che cerca di ottenere giustizia contro il suo avversario. In effetti il verbo usato, ἐκδικέω, *hapax* nel NT, è considerato da Easton e Weiss caratteristico di L e indica la vendetta o il raddrizzamento di un torto subito,<sup>236</sup> ma è associato anche con la giustizia amministrativa.<sup>237</sup> La vedova è una figura considerata particolarmente debole e bisognosa di aiuto, sulla cui tutela il testo biblico torna a più riprese. Il suo continuo presentarsi sembra inutile, perché il giudice non vuole darle retta, ma infine egli cede alle sue richieste, sostanzialmente per essere lasciato in pace, anche perché teme di essere aggredito (ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζη με, 18:5).

Il pubblico è informato della decisione del giudice ascoltando il suo ragionamento interiore. L'uomo non ha cambiato il suo atteggiamento: è, e resta, una persona ingiusta, che cede solo perché esasperato dall'insistenza della vedova. La parola κόπος (in διά γε τὸ παρέχειν μοι κόπον, Lc 18:5) appare una seconda volta nel materiale speciale in una costruzione simile

<sup>235</sup> D. Hartman, ἄδικος, in HTLS (*Historical and Theological Lexicon of the Septuagint*) 1 (in stampa).

<sup>236</sup> Easton 1910: 160; Jeremias 1980: 271; Bormann 2001: 180-181.

<sup>237</sup> Derrett 1971: 186.

(μή μοι κόπους πάρεχε, Lc 11:7). Il verbo usato per indicare la paventata aggressione da parte della vedova, ὑποπιάζω (letteralmente, 'fare un occhio nero, lasciare lividi') appare solo qui in Luca, nonché in 1 Cor 9:27. Si potrebbe tuttavia intendere solo in senso metaforico, nel senso di 'seccare, esasperare'.<sup>238</sup> Derrett ha sostenuto che il verbo sia da accogliere nel suo senso letterale: la lesione che la vedova farebbe al giudice porterebbe infatti un grave danno alla sua immagine, in una società basata sull'onore e sulla vergogna, temi che abbiamo già incontrato in altre due parabole: quella dell'amico a mezzanotte e dell'amministratore disonesto.<sup>239</sup>

La parabola ha almeno due punti d'interpretazione. Il primo livello di lettura riguarda l'insistenza nella preghiera, e questa è l'interpretazione di Luca. Il ragionamento avviene *a minori ad maius*: se il giudice iniquo cede a causa dell'insistenza della vedova, quanto più facilmente Dio esaudirà le preghiere dei credenti?<sup>240</sup> Un altro tema è l'oscillazione tra l'onore e la vergogna: perseguitando il giudice, che le sta molto al di sopra nella gerarchia sociale, la vedova si è mostrata priva del pudore che, in quel contesto, doveva caratterizzare il comportamento femminile. Come infatti si è notato, Luca limitando il senso della parabola alla questione della preghiera, in qualche modo l'ha spogliata del suo senso pieno.<sup>241</sup> Usando il ragionamento *a minori ad maius*, il giudice dunque starebbe per Dio, ma il giudice è un personaggio iniquo. Anche in questo, secondo Scott, l'interpretazione lucana non coglie appieno il mes-

---

<sup>238</sup> B. Weiss, ὑποπιάζω, in TDNT 8, 590-591; Denaux - Corstjens 2009: 623. Si vedano anche Scott 1989: 185; Blomberg 1990: 272.

<sup>239</sup> Derrett 1971: 188-191; non concorda con questa interpretazione Forbes 2000: 204.

<sup>240</sup> Forbes 2000: 208.

<sup>241</sup> Scott 1989: 187.

saggio della parabola originale, che aveva forse come punto centrale proprio la questione della giustizia e dell'ingiustizia. D'altra parte, questo punto forse rimane nell'inversione inaspettata dell'ordine sociale consueto: la mancanza di vergogna da parte della vedova conduce comunque al risultato di ripristinare la giustizia, rendendo quindi la dinamica dell'episodio una metafora del Regno, la cui venuta sovverte l'ordine di ogni cosa.<sup>242</sup>

Riassumendo, Luca nell'adattare la parabola ne avrebbe distorto, o quanto meno limitato l'interpretazione. Secondo Herzog, la parabola doveva mostrare come il sistema della giustizia non seguiva affatto le prescrizioni della Torah. La vedova avrebbe sfidato la prassi, basata sulla prepotenza dei potenti e l'oppressione dei deboli.<sup>243</sup> Più in generale, Herzog ritiene che le parabole di Gesù sfidino, complessivamente, il sistema di oppressione dei poveri in un'economia molto polarizzata, anche se non è chiaro a quale realtà giudiziaria si riferisca, dal momento che sotto l'amministrazione romana la giustizia si svolgeva nel tribunale provinciale, dove certamente non ci si atteneva alle prescrizioni della Torah.

Certamente da dismettere è l'assunto, presente in numerose analisi e interpretazioni, che fosse insolito – in quel contesto – che una vedova potesse farsi avanti per chiedere insistentemente giustizia: i papiri documentari del Deserto di Giuda e, in particolare quelli del cosiddetto Archivio di Babatha, attestano esattamente il contrario in numerosi documenti datati all'inizio del II secolo.<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup> Ibid.

<sup>243</sup> Herzog 1994: 215-232.

<sup>244</sup> Hartman 2016.

#### IV.10. Il fariseo e il collettore d'imposte (18:9-14a)

La parabola, che segue quella del giudice disonesto e continua il tema della preghiera, è considerata autentica dalla maggior parte degli studiosi ed è assegnata a L, dove forse era associata alla parabola della vedova insistente.<sup>245</sup> Poiché vi manca il termine di paragone, è posta tra le storie esemplari. La lingua è semitizzante e il contesto è palestinese.<sup>246</sup>

L'introduzione al v. 9 è chiaramente opera lucana,<sup>247</sup> mentre il detto sapienziale al v. 14b, l'applicazione, è probabilmente secondario, poiché ripete quasi parola per parola Lc 14:11: per questa ragione si sospetta la mano redazionale lucana.<sup>248</sup> Luca fornisce già nel versetto introduttivo il suo orientamento sull'interpretazione della parabola, riguardante «coloro che sono convinti di essere dei giusti» (πρός τινὰς τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι, Lc 18:9), indirizzando il pubblico a percepire la preghiera del fariseo, bersaglio abituale, in modo negativo.<sup>249</sup> Al pubblico originale della parabola doveva invece essere riservato un elemento di sorpresa, dal momento che inizialmente il fariseo sembra molto più pio del collettore<sup>250</sup> e

---

<sup>245</sup> Fitzmyer 1985: 1183; Donahue 1988: 176; Paffenroth 1997: 64. Secondo Crossan 1973, la cornice data alla parabola da Luca è chiaramente secondaria, ma la parabola risale a Gesù; così anche Marshall 1978: 678, che ne sottolinea la lingua semitizzante e il contenuto «sulla vita religiosa palestinese».

<sup>246</sup> Jeremias 1967: 166-167.

<sup>247</sup> Jeremias 1980: 272.

<sup>248</sup> Fitzmyer 1985: 1183.

<sup>249</sup> In verità il ritratto dei farisei in Luca è spesso ambiguo: sebbene siano visti negativamente nel loro insieme, a volte compiono singolarmente atti meritori (Lc 13:31: avvertono Gesù che Erode vuole ucciderlo; alcuni si convertono in At 15:5). Sui farisei nel vangelo di Luca, in generale Gowler 2007.

<sup>250</sup> Forbes 2000: 212.

tenendo conto che in altre fonti, specialmente in Flavio Giuseppe, i farisei appaiono stimati e dediti a una vita esemplare (Ios. Ant. 18, 15 e 17).<sup>251</sup>

La parabola presenta due personaggi contrastanti, un fariseo e un collettore d'imposte, che si dirigono al Tempio per pregare. Per il pubblico della parabola originale, il fariseo doveva certamente rappresentare, *prima facie*, un esempio di comportamento pio. Il collettore d'imposte era invece considerato un peccatore, disprezzato non solo perché il suo ufficio consentiva frodi ed estorsioni, ma anche perché collaborava con l'amministrazione romana.<sup>252</sup> Il fariseo, restando in piedi – in effetti, la normale postura per la preghiera<sup>253</sup> – prega (σταθείς πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσήχετο, Lc 18:11); ma non è chiaro se πρὸς ἑαυτὸν si unisca con il verbo principale o con il participio: se con il verbo, la preghiera del fariseo sarebbe un altro dei monologhi interiori caratteristici del materiale speciale lucano.<sup>254</sup> La sua è una tipica preghiera di ringraziamento: è grato al Signore per non essere «come gli altri uomini» (ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι ὅτι οὐκ εἰμὶ ὡσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, 18:11), empì e disonesti, menzionando espressamente, senza alcun riguardo l'uomo dietro di lui (ἦ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης). Il fariseo non manca di menzionare le sue

---

<sup>251</sup> Va detto che Giuseppe era simpatizzante con i farisei e ne seguiva le pratiche (Vita 12) tanto che spesso è stato definito, erroneamente, egli stesso un fariseo (Jossa 2004). Sui farisei nelle opere di Giuseppe cf. Mason 1991, sp. 181-300; Vitelli 2006: 29-33.

<sup>252</sup> Sul loro ruolo nella riscossione delle imposte indirette, cf. Donahue 1971.

<sup>253</sup> Cf. Mc 11:25; Mt 6:5.

<sup>254</sup> Così viene compreso dai vari testimoni, che chiariscono aggiungendo ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν (in P<sup>75</sup>; B, T, Θ, Ψ). Si nota spesso che la preghiera ebraica è pronunciata ad alta voce e che il fariseo, probabilmente, voleva essere ascoltato: si veda Forbes 2000: 213.

opere pie, i digiuni e le decime. Per quanto percepita come falsa dal pubblico lucano, nel contesto pre-lucano questa preghiera doveva invece essere vista come normale.<sup>255</sup> La letteratura rabbinica (bBer 28b/yBer 4:2) ha preservato una preghiera con alcuni tratti simili, attribuita al maestro tannaita Nehunyah ben ha-Qanah, grato di essere uno studioso della Legge e non un comune lavoratore.<sup>256</sup> Anche in questo caso la preghiera si conclude con un accento abbastanza aspro: il Rabbi dichiara che mentre egli sta sulla via della salvezza, gli altri si trovano sull'orlo della fine (אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים) לבאר שחת, «io corro verso la vita del mondo a venire, essi corrono verso il pozzo della distruzione»). La valutazione non è molto dissimile da quella espressa dal fariseo nei confronti del collettore d'imposte.<sup>257</sup> Anche Paolo di Tarso, fariseo convertito, amava ricordare la sua scrupolosa osservanza della Legge (Fil 3:4-6; Gal 1:14; 2:15). Non sembra dunque giustificata l'opinione di L. Schottroff, secondo cui la preghiera del fariseo sarebbe solo una caricatura, perché un fariseo non avrebbe mai pregato in questo modo, concentrato solo su di sé.<sup>258</sup>

Il personaggio del collettore d'imposte è contrapposto a quello del fariseo e il suo comportamento appare, sorprendentemente, molto umile. Egli addirittura non osa portarsi troppo avanti, ma «si ferma a distanza» (μακρόθεν ἕστώς, Lc 18:13), sottolineando così la sua esclusione sociale.<sup>259</sup> L'uomo presenta tuttavia delle qualità umane che lo rendono migliore del fariseo: prega a occhi bassi (οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς

<sup>255</sup> Donahue 1988: 188.

<sup>256</sup> Jeremias 1967: 169; Donahue 1988: 189.

<sup>257</sup> Un altro confronto è possibile con bSuk 45b.

<sup>258</sup> Schotroff 1973. Kilgallen 2006 mette in risalto una presunta ironia nella descrizione della preghiera del fariseo.

<sup>259</sup> Donahue 1988: 189.



ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν), battendosi il petto (ἔτυπεν τὸ στῆθος) e l'unica cosa che fa è chiedere perdono a Dio (ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ). I segni di contrizione sono inequivocabili: gli occhi abbassati appaiono contrari alla prassi di pregare alzando gli occhi verso il cielo (Sal 23:1; Mc 6:41) e colpire il petto è un comune segno di lutto e pentimento.<sup>260</sup>

Il pentimento costituisce dunque il tema principale della parabola, ma anche nella preghiera del collettore d'imposte sono stati visti tratti caricaturali.<sup>261</sup> In realtà, la sua disperazione appare eccessiva solo se confrontata con le lodi che il fariseo tributa a sé stesso: il contrasto fra due atteggiamenti, così profondamente diversi, fornisce l'elemento di maggiore impatto sul pubblico, che non si aspetta una valutazione positiva del collettore d'imposte, che torna a casa giustificato (κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, 18:14). Abbiamo dunque un altro esempio di capovolgimento di situazione, proprio delle parabole della fonte L.

---

<sup>260</sup> Bailey 1983b: 153; Donahue 1988: 190. Gli occhi abbassati – ossia non rivolti al cielo, ma in direzione opposta – sono legati alla vergogna: ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἔτι δύνανται λαῆσαι, οὐδὲ ἀπᾶραι αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀπὸ αἰσχύνης περὶ ὧν ἡμαρτήκεισαν καὶ κατεκρίθησαν (1 En 13:5).

<sup>261</sup> Downing 1992. Gli esempi citati dall'autore, tendenti a dimostrare che una preghiera così umiliante sarebbe anomala nel mondo greco-romano e improbabile in quello giudaico, non sembrano tuttavia pertinenti.

## V. IL TRATTAMENTO DELLE FONTI E LA FONTE SPECIALE

Come si è visto nel capitolo precedente, l'analisi delle parabole specifiche di Luca mostra una serie di caratteristiche comuni che in parte sembrano tratte dalla fonte utilizzata, in parte possono essere redazionali. Trattandosi di materiale senza corrispondenza negli altri vangeli sinottici, ovviamente è impossibile avere certezze sul procedimento redazionale, ma è ragionevole assumere che Luca non avesse ragione di trattare la fonte L diversamente dalle altre sue fonti. Tuttavia, se come propongono alcuni si trattava di tradizioni orali, il procedimento di elaborazione potrebbe essere stato molto diverso, perché le tradizioni orali concedono maggiore libertà e uno scrittore abile come Luca ne avrebbe tratto una narrazione del tutto nuova, come proposto da Goulder. Non mancano però gli argomenti per considerare L una fonte scritta, sebbene vi compaiano tratti di oralità.

### V.1. *Ordine*

La redazione dell'ipotetica fonte L doveva presumibilmente comprendere una sua reimpostazione, sia nell'ordine dei materiali da scegliere e incorporare nella narrazione, sia negli interventi di lingua e di stile. Per operare un confronto che ci aiuti a comprendere meglio la tecnica redazionale di Luca, disponiamo di Marco e Q (o comunque di Matteo). Per quanto riguarda l'ordine narrativo della fonte principale, cioè il vangelo di Marco, Luca risulta abbastanza conservatore.<sup>1</sup> A differenza di Matteo, che distribuisce il materiale proveniente da Marco in più sezioni piccole, Luca lo organizza in blocchi che conservano l'ordine originale.<sup>2</sup> Vi sono, com'è noto, tre

---

<sup>1</sup> Fitzmyer 1970: 66-67.

<sup>2</sup> Si veda la dettagliata discussione in Cadbury 1920: 76-78.

grandi blocchi narrativi provenienti da Marco nel vangelo di Luca. Si tratta di Lc 3:1-6, 19; Lc 8:4-9, 50 e 18:15-24, 12.<sup>3</sup> Questi tre blocchi comprendono quasi tutto Marco (1:1-3, 19; 3:20-9:41; 10:1 fino alla fine del vangelo). Né la “grande omissione” di Mc 6:45-8:26, né – oltre alla parte centrale, quando Luca si discosta da Marco nel racconto di viaggio – l’inserimento di altro materiale (come Lc 6:20-8:3, che proviene da Q e altre fonti) cambiano l’ordine del materiale marciano.<sup>4</sup> Inoltre, anche all’interno dei grandi blocchi di materiali tratti da Marco, l’ordine originale viene sempre preservato. Deviazioni da questa regola sono infrequenti e riguardano, in particolare, quei casi in cui Luca anticipa un dettaglio che in Marco si trova più avanti nella narrazione, spostamenti dovuti forse al desiderio di rendere più chiari i fatti descritti.<sup>5</sup> Per quanto invece riguarda l’ordine dei materiali nell’ipotetica fonte Q, nella ricostruzione della fonte si presume che la sequenza sia stata conservata meglio proprio da Luca, per cui la fonte dei *logia* viene infatti citata seguendo l’ordine lucano.<sup>6</sup> Naturalmente non vi è prova che Luca non abbia cambiato, eventualmente anche in modo sostanziale, l’ordine di una (o più) delle sue fonti; ma vi-

---

<sup>3</sup> Fitzmyer suddivide il materiale marciano in Luca in cinque blocchi (Mc 1:1-15/Lc 3:1-4:15; Mc 1:21-3:19/Lc 4:31-6:19; Mc 4:1-9:40/Lc 8:4, 9:50; Mc 10:13-13:32/Lc 18:15-21:33; Mc 14:1-16:8/Lc 22:1-24:12).

<sup>4</sup> Le ragioni della “grande omissione” non sono chiare; secondo alcuni, Luca aveva semplicemente a disposizione una copia del vangelo di Marco che mancava di questa parte: per le varie proposte, si veda Stein 1992: 265-266. Altro problema irrisolto è rappresentato dai passi in cui sia Matteo sia Luca si accordano nell’ordine a differenza di Marco: su questi e altri problemi, cf. Fitzmyer 1970: 68.

<sup>5</sup> Cadbury 1920: 79.

<sup>6</sup> Sull’ordine della fonte Q si veda Kloppenborg 1987: 47-50; Fledderman 2005: 46-53. Osservazioni critiche sull’ordine di Q in Goodacre 2002: 81-104.

sto che, in generale, appare abbastanza rispettoso dell'ordine dei materiali, ciò appare poco probabile. Si può dunque assumere come presupposto, sia pure con cautela, che Luca abbia integrato l'ipotetica fonte L nella parte centrale del terzo vangelo, seguendo grosso modo il suo ordine e inframmezzandola con detti provenienti dalla fonte Q. Ciò che sembra far prevalere l'ipotesi che Luca abbia semplicemente seguito l'ordine di L allo stesso modo in cui ha seguito la fonte dei *logia*, è l'apparente mancanza di criterio nella disposizione del materiale speciale nella sezione centrale del vangelo. Non si comprende, in particolare, con quale logica sia stato organizzato il "racconto di viaggio", al cui interno si trovano quasi tutte le parabole attribuite a L.

Il "racconto di viaggio", pur essendo apparentemente una descrizione del viaggio di Gesù dalla Galilea verso Gerusalemme, meta finale e luogo della Passione, non sembra essere il resoconto di un viaggio reale, e lo spostamento verso la città santa sembra avere più una valenza teologica. Il percorso compiuto da Gesù dalla Galilea, attraverso la Samaria, è descritto in maniera assai vaga.<sup>7</sup> Ciò che ricorda al lettore che Gesù si trova per strada, sono solo le cosiddette "travel notices", che servono ad aumentare l'impressione di avvicinamento a Gerusalemme; ma a parte queste inserzioni, non appare evidente alcuna progressione né spaziale né cronologica. Durante il viaggio Gesù quasi non compie miracoli, perché principalmente insegna,<sup>8</sup> ma siccome la disposizione del materiale sembra seguire un ordine tematico e non cronologico, l'affermazione programmatica posta da Luca nel suo prologo, in cui dichiara di voler raccontare tutto «in ordine» (καθεξῆς, Lc 1:3), viene qui un po' meno.

---

<sup>7</sup> McCown 1938.

<sup>8</sup> Denaux 2010: 26-29.

In questa sezione centrale del vangelo, dunque, quando il materiale proveniente da Q si alterna a quello della fonte speciale, spesso non vi è una logica chiara nella disposizione delle pericopi. Alcune sono situate senza una connessione evidente con il materiale che le circonda: si vedano, ad esempio, le pericopi in Lc 11:1-13 o i detti di Gesù sul divorzio in Lc 18, slegati dal discorso precedente, così come da quello seguente. Queste situazioni nascono proprio dall'accostamento, più che dalla unione di fonti differenti, e non sorprende che non si sia ancora giunti a un accordo su delimitazione e struttura della sezione centrale del vangelo di Luca. Un'ipotesi ricorrente è che si sia voluto qui – specialmente nella sequenza delle pericopi da Lc 9:51 a 18:14 – imitare l'aspetto di alcune sezioni del Deuteronomio: si confronti ad esempio Dt 1:1-46 e Lc 10:1-3, dove Gesù manda i discepoli innanzi a sé, come Mosè aveva fatto con gli Israeliti; l'ipotesi tuttavia non sembra reggere a un'analisi appena più approfondita.<sup>9</sup> Secondo J. Drury, invece, Luca avrebbe composto una specie di *midrash*, sempre muovendo da modelli veterotestamentari, ma non solo nella sezione centrale, bensì in tutto il vangelo.<sup>10</sup> Più complessa appare la tesi di Goulder secondo cui l'ordine del vangelo di Luca rispecchierebbe, in realtà, l'ordine del ciclo liturgico giudaico e delle rispettive letture della Torah e delle *haftaroth*: ciò spiegherebbe il singolare aspetto della sezione centrale.<sup>11</sup> La teoria ha tuttavia incontrato molte critiche e non viene oggi presa in considerazione.

---

<sup>9</sup> Non è possibile discutere qui l'intera disposizione, presentata in Evans 1955. La sua teoria è stata comunque appoggiata, con qualche revisione, in Swartley 1994.

<sup>10</sup> Drury 1976: 138-164. Drury definisce la sezione centrale di Luca «a Christian Deuteronomy».

<sup>11</sup> Goulder 1978: 95-104.

Merita invece una certa attenzione la proposta di studiosi quali Talbert, Bailey e soprattutto Blomberg, i quali hanno individuato una sistemazione chiastica della sezione centrale del terzo vangelo, struttura in cui sarebbe stata già organizzata l'ipotetica fonte pre-lucana.<sup>12</sup> Il chiasmo era probabilmente inteso per facilitare la memorizzazione del testo nella fase orale della sua trasmissione. Uno degli argomenti di Blomberg per mostrare la presenza di una disposizione chiastica già nella fonte L è che Luca aveva dimostrato altrove avversione per il chiasmo, quando ad esempio nella doppia tradizione ha "smontato" le pericopi, risistemandole, in modo tale che laddove nel passo parallelo di Matteo c'è un chiasmo, in Luca non c'è.<sup>13</sup> Intorno alla struttura chiastica della fonte pre-lucana contenente le parabole Luca avrebbe poi aggiunto altro materiale affine tematicamente. Questa integrazione oscura la struttura chiastica originaria, che infatti a prima vista non si nota facilmente. A una lettura più attenta, tuttavia, risulta che le parabole provenienti dalla fonte speciale siano disposte in coppie corrispondenti. Non a caso, quindi, alcune parabole del materiale speciale sono molto simili e talora l'una sembra il riflesso dell'altra; è anche riconoscibile il modo in cui Luca ha provato a raccogliere le pericopi con un tema in comune accanto alle parabole che potevano illustrare o integrare lo stesso argomento.

L'ipotesi del chiasmo è interessante, anche se lo schema non appare sempre evidente, o applicato in maniera rigorosa. Ad esempio, Lc 11:1-13 starebbe in coppia a 17:7-10 solo in base alla ripetizione della domanda retorica introduttiva (τίνα δὲ ἐξ

---

<sup>12</sup> Talbert 1974: 51-52; Bailey 1983a: 79-85. Anche Goulder 1964 aveva proposto una struttura chiastica per la sezione centrale; cf. inoltre Blomberg 1983.

<sup>13</sup> Blomberg 1982: 387.

ὁμῶν/τίς δὲ ἐξ ὁμῶν).<sup>14</sup> Occorre inoltre notare – fatto spesso omissso – che la prima delle parabole peculiari si trova al di fuori del racconto di viaggio (si tratta, lo ricordiamo, della parabola dei due debitori in Lc 7:41-42). Un altro argomento, presentato sempre da Blomberg, è che anche in alcune sezioni del vangelo di Marco e di Matteo le parabole sembrano disposte con un accostamento tematico che suggerisce l'impiego di una fonte soggiacente: le parabole del cap. 4 di Marco sono, in particolare, unite solo dal tema comune, per cui Marco le ha forse estratte da un insieme più ampio. Analogamente, le parabole situate verso la fine del discorso escatologico nel vangelo di Matteo sono tutte centrate sul tema della *parousia*.<sup>15</sup>

Qualche esempio per quanto riguarda la formazione delle coppie, cui si è fatto riferimento poco sopra. La parabola dell'amico a mezzanotte forma una coppia con la parabola del giudice ingiusto nella similitudine comportamentale dei due protagonisti insistenti, cui alla fine occorre cedere.<sup>16</sup> Appare in entrambe l'espressione *παρέχειν κόπον*, 'dare noia', che non appare in nessun'altra parabola dei sinottici. Formano una coppia anche la parabola del ricco stolto e quella del ricco e Lazzaro. Anche qui appare una fisionomia comune nel personaggio principale – un uomo ricco che pensa solo a sé stesso – e che non condivide la sua agiatezza con altri; entrambe iniziano presentando subito il protagonista in rapporto alla sua ricchezza («La terra di un uomo ricco...», ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου ... ἡ χώρα, Lc 12:16 / «C'era un uomo ricco...», ἄνθρωπος δὲ τις ἦν πλούσιος, Lc 16:19); entrambi gli uomini, nel racconto, muoiono. Altra coppia è nella parabola del fico

<sup>14</sup> Forbes 2000: 249.

<sup>15</sup> Easton 1911: 102; Blomberg 1982: 338.

<sup>16</sup> La somiglianza di queste parabole è stata notata frequentemente: fra gli altri, cf. Marshall 1978: 462; Blomberg 1982: 382.

sterile e in quella del figlio prodigo, che si concentrano sulla necessità del ravvedimento: sia all'albero che al figlio viene infatti offerta un'altra possibilità.

Come dimostrato da Farmer, è inoltre parallela l'intera struttura delle sezioni 13:1-9 e 15:1-32.<sup>17</sup> Entrambi i cap. 13 e 15 presentano un'introduzione seguita da tre detti di Gesù, di cui i primi due brevi, con una reciproca corrispondenza, mentre il terzo elemento, più lungo, è costituito da una parabola che dovrebbe illustrare i detti. La struttura sarebbe la seguente:

cap. 13	cap. 15
introduzione	introduzione
13:1	15:1-3
tre <i>logia</i> :	tre <i>logia</i> :
13:2-3	15:4-7
13:4-5	15:8-10
13:6-9 (parabola del fico sterile)	15:11-32 (parabola del figlio prodigo)

È evidente il parallelismo strutturale e semantico nei due gruppi dei tre detti. I primi due detti, più brevi (13:2-3/13:4-5 e 15:4-7/15:8-10) presentano lo stesso argomento con parole diverse e sono uniti da ἦ; si aprono con la domanda retorica τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν (15:4) e dopo i primi *logia* appare l'espressione λέγω ὑμῖν (13:3)/λέγω ὑμῖν (15:7).

Lo schema detti + parabola sembra seguire quello delle *chreiai* ellenistiche.<sup>18</sup> Le *chreiai* si trovano spesso nei vangeli sinottici, probabilmente sempre per facilitare la memorizzazio-

<sup>17</sup> Farmer 1961-62.

<sup>18</sup> Un'ampia elaborazione della questione dell'impiego di *chreiai* nei vangeli è nel datato, ma sempre illuminante Dibelius 1935: 152-164.



ne delle pericopi.<sup>19</sup> Contrariamente a quanto credeva Dibelius, le *chreiai* presenti nel materiale speciale di Luca non possono tuttavia essergli attribuite, perché in tutti i passaggi che mostrano lo schema della *chreia* non si trova traccia di redazione lucana e vi manca il lessico più tipicamente lucano. Per questo, la presenza di *chreiai* nel materiale speciale si può ascrivere già alla fonte pre-lucana.

Nella parte centrale del suo vangelo, Luca dispone le parabole della fonte speciale, come si è detto, con un intermezzo di detti provenienti da Q. L'organizzazione del materiale consiste nel collocare due parabole a cornice di vari *logia* senza un'apparente connessione, formando quindi un'*inclusio*, come si vede nei capp. 12 e 16, dove troviamo:

- parabola del ricco stolto (Lc 12: 13-21)  
    *logia* 12:22-34
- parabola sulla vigilanza (Lc 12:35-37)

il cui schema è ripetuto nel cap. 16 con i seguenti elementi:

- parabola dell'amministratore disonesto (16: 1:13)  
    *logion* sull'ipocrisia (16:14-15)  
    *logion* su Giovanni Battista (16:16)  
    *logion* sulla Legge (16:7)  
    *logion* sul divorzio (16:18)
- parabola del ricco e Lazzaro (16:19-31).

Ricapitolando, la disposizione delle parabole nel contesto del "racconto di viaggio" sembra suggerire che Luca ha probabilmente riprodotto l'ordine della fonte che stava seguendo,

---

<sup>19</sup> Le *chreiai* erano impiegate nelle scuole di retorica e la loro composizione era un'esercitazione tipica degli studenti, come riferisce Quintiliano, *Inst. Or.* 1, 9, 3-6.

allo stesso modo in cui ha seguito l'ordine della fonte Q. Il materiale è stato organizzato secondo un criterio tematico, cioè raggruppando le parabole seguite dai *logia* che trattano più o meno dello stesso tema; l'utilizzo delle varie fonti è visibile nei casi in cui alcuni detti sembrano essere fuori contesto.

## V.2. Modifiche redazionali

Sempre a proposito del modo in cui Luca si rapporta al materiale a sua disposizione, una questione non secondaria riguarda i cambiamenti redazionali nelle pericopi tratte dalle fonti. Occorre ricordare che la ragione per cui Luca procede diversamente, intervenendo su Marco e sulla fonte Q, non è conosciuta. Come si è detto, Luca appare di solito molto più conservatore con le pericopi derivate dalla fonte dei *logia*, di cui dà spesso una riproduzione parola per parola (in alcuni casi sovrapponendosi perfettamente a Matteo), mentre si concede più libertà con la redazione di Marco. Il problema è, particolarmente nella redazione di Q, che l'atteggiamento di Luca non appare coerente e non è chiara la ragione per cui alcune pericopi della doppia tradizione – ossia assegnate alla fonte Q – hanno quasi lo stesso contenuto in Matteo e in Luca, mentre in altre, invece, i due evangelisti se ne discostano sensibilmente.<sup>20</sup> La spiegazione più semplice è che Matteo e Luca avrebbero avuto a disposizione versioni un po' diverse della fonte dei

---

<sup>20</sup> Le pericopi della doppia tradizione (assegnate a Q nella teoria delle due fonti) dimostrano di solito un'alta compatibilità verbale, il che conferma che l'ipotetica fonte Q era un documento scritto (Kloppenborg 2007: 53). Le pericopi pressoché uguali in Luca e in Matteo sono: Lc 6:13/Mt 6:24; Lc 11:24-26/Mt 12:43-45; Lc 10:13-15/Mt 11:20-24; Lc 3:17/Mt 3:12; Lc 11:19-23/Mt 12:27-32; Lc 13:34-35/Mt 23:37-39; Lc 3:7-9/Mt 3:7-10. Soltanto poche pericopi assegnate a Q mostrano differenze: Lc 19:12-27/Mt 25:14-30; Lc 14:16-24/Mt 22:1-14; Lc 12:51-53/Mt 10:34-36.

logia.<sup>21</sup> Nei casi in cui Luca si discosta molto dalla versione di Matteo – come nella pericope del centurione di Cafarnao – può darsi che Luca apportasse dei cambiamenti in base al materiale sullo stesso episodio trovato in un'altra fonte.

Il problema dell'uso disuguale delle fonti è stato notato più volte e da tempo, ma sinora non è stata fornita alcuna spiegazione esauriente sul perché Luca avrebbe conservato, a volte, la sua fonte pressoché inalterata, mentre altre volte ha operato con più libertà. Atteso che l'evangelista, in generale, appare più rispettoso laddove si tratta dei detti di Gesù, mentre nelle pericopi narrative le modifiche sembrano essere state operate più volentieri,<sup>22</sup> nella redazione delle parabole si può notare – laddove abbiamo il confronto con parabole che appaiono anche in Marco o Matteo – che Luca tende a riscrivere le parabole in modo da evidenziare quegli argomenti che, a suo modo di vedere, apparivano particolarmente importanti: l'iniquità sociale, il riscatto delle posizioni emarginate, l'importanza del pentimento e della conversione. Un esito di questa elaborazione si può indicare, ad esempio, nella redazione lucana della parabola delle mine, appartenente alla doppia tradizione.<sup>23</sup> Come esempio di parabole tratte dal vangelo

---

<sup>21</sup> Kloppenborg propone varie spiegazioni della distanza tra i due evangelisti, come l'esistenza di varie recensioni della fonte Q, modifiche redazionali, oppure l'uso di un'altra fonte con contenuto simile. Burkett 2009: 99-112 propone ancora altre soluzioni, seguendo una teoria, molto complessa, che presume l'esistenza di numerose fonti scritte impiegate dagli evangelisti, che sarebbero stati semplicemente dei compilatori.

<sup>22</sup> Carlston - Norlin 1971: 63-68; Paffenroth 1997: 148.

<sup>23</sup> Jeremias 1967: 117; Aletti 1989. Luca elabora la parabola probabilmente per sottolineare che la *parousia* non è imminente: servirebbe a questo l'introduzione in cui si specifica che il padrone era andato «in un paese lontano» (ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν, Lc 19:12): Donahue 1988: 105-106.

di Marco, un caso esemplare è costituito dalla parabola del seminatore (da Mc 4:3-9), di cui Luca conserva struttura e ambientazione, ma apportando modifiche sostanziali che, secondo Crossan, addirittura spogliano la parabola marciiana di vari dettagli tipici della chiesa primitiva, riportandola a uno stadio che Crossan considera corrispondente alla parabola originale.<sup>24</sup> In questo caso specifico, quindi, Luca non solo – come di consueto – migliora lo stile di Marco, ma cambia leggermente l'interpretazione della parabola, che resta pur sempre una parabola del Regno, ma in cui viene maggiormente sottolineata la reazione umana al destino del seme. Le omissioni sono invece generalmente dovute alla sua tendenza ad abbreviare, senza omettere nulla di ciò che è importante per la narrazione.<sup>25</sup> Nelle pagine che seguono, indicheremo quali sono i principali interventi apportati da Luca nella sua redazione del materiale marciano, e quali sono le caratteristiche che si ripetono frequentemente nelle storie assegnate a L che sembrano discostarsi dalle consuetudini lucane. Laddove una certa caratteristica non sembra rispecchiare le abitudini di Luca, vi è il sospetto che egli abbia trattenuto quello che ha trovato nella fonte e che non si debba alla sua redazione.

### *V.2.1. Dialoghi*

Nella redazione di Marco e Q, Luca spesso ne abbrevia i dialoghi, oppure li omette solo in parte, o trasformandoli in discorso indiretto.<sup>26</sup> È un procedimento sistematico: Luca omette 7 volte i dialoghi in Marco (Mc 1:37/Lc 4:42; Mc 4:39/Lc 8:24; Mc 6:31/Lc 9:10; Mc 9:16/Lc 9:37; Mc 9:21-25/Lc 9:42; Mc

---

<sup>24</sup> Crossan 1973: 40.

<sup>25</sup> Marshall 1969: 73.

<sup>26</sup> Cadbury 1920: 79.

9:33/Lc 9:47; Mc 10:24/Lc 18:24) e altre 14 volte cambia l'*oratio recta* in *oratio obliqua* (Mc 1:44/Lc 5:14; Mc 5:8/Lc 8:29; Mc 5:12/Lc 8:32; Mc 8:29/Lc 9:20; Mc 10:49/Lc 18:40; Mc 11:33/Lc 20:7; Mc 13:1/ Lc 21:5; Mc 15:14/Lc 23:23). In un caso, fa lo stesso in un passo da Q (Mt 8:6/Lc 7:3); in altri casi, Luca mantiene i dialoghi ma li abbrevia (Mc 6:37-38/Lc 9:13; Mc 14:2/Lc 22:2).

### V.2.2. Omissione di domande

Nella redazione di Marco, Luca tende a omettere o ad abbreviare le domande retoriche o le domande cui fa seguito una risposta immediata: Mc 1:27 (Lc 4:36); Mc 2:7 (Lc 5:21); Mc 2:19 (Lc 5:34); Mc 3:33 (Lc 8:21); Mc 4:13 (Lc 8:11); Mc 4:40 (Lc 8:11); Mc 4:40 (Lc 8:25); Mc 8:36 (Lc 9:25); Mc 9:19 (Lc 9:41); Mc 12:14 (Lc 20:22); Mc 14:37 (Lc 22:46); Mc 14:63 (Lc 22:71). Allo stesso modo, Luca omette le domande retoriche anche nel materiale proveniente da Q (cf. Lc 12:23, 23, 28, e le domande retoriche in Mt 6:25, 26, 30).<sup>27</sup> Le uniche due occasioni in cui Luca non sopprime una domanda retorica nel materiale proveniente da Marco, si trovano nella parabola dei vignaioli omicidi, dove Mc 12:9:

τί [οὔν] ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος; ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις

è riscritto da Luca:

... εἶπεν δὲ ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος; τί ποιήσω; πέμψω τὸν υἱόν μου τὸν ἀγαπητόν (Lc 20:13) ... τί οὔν ποιήσει αὐτοῖς ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος; (Lc 20:15)

inserendo il soliloquio di Mc 12:6 in Lc 20:13.

<sup>27</sup> Cadbury 1920: 81-82; Paffenroth 1997: 99-100.

Considerata la tendenza di Luca a eliminare o ridurre drasticamente le domande, la presenza frequente di interrogativi retorici nel materiale speciale lucano assume un certo interesse.<sup>28</sup> Si vedano, ad esempio, le tre domande retoriche in Lc 13:2-9:

δοκεῖτε ὅτι οἱ Γαλιλαῖοι οὗτοι ἁμαρτωλοὶ παρά πάντας τοὺς Γαλιλαίους ἐγένοντο, ὅτι ταῦτα πεπόνθασιν; (Lc 13:2)

ἢ ἐκεῖνοι οἱ δεκαοκτῶ ἐφ' οὓς ἔπεσεν ὁ πύργος ἐν τῷ Σιλωὰμ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτούς, δοκεῖτε ὅτι αὐτοῖ ὀφειλέται ἐγένοντο παρά πάντας τοὺς ἀνθρώπους τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλήμ; (Lc 13:4)

ἵνατί καὶ τὴν γῆν καταργεῖ; (Lc 13:7)

le due in 12:13-21:

ὁ δὲ εἶπεν αὐτῶ· ἄνθρωπε, τίς με κατέστησεν κριτὴν ἢ μεριστὴν ἐφ' ὑμᾶς; (Lc 12:14)

εἶπεν δὲ αὐτῶ ὁ θεός ἄφρων, ταύτη τῇ νυκτὶ τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ ἃ δὲ ἠτοίμασας, τί νῦν ἔσται; (Lc 12:20)

le due in 14:28-32:

Τίς γὰρ ἐξ ὑμῶν θέλων πύργον οἰκοδομῆσαι οὐχὶ πρῶτον καθίσας ψηφίζει τὴν δαπάνην, εἰ ἔχει εἰς ἀπαρτισμόν; (Lc 14:28)

Ἦ τίς βασιλεὺς πορευόμενος ἐτέρῳ βασιλεῖ συμβαλεῖν εἰς πόλεμον οὐχὶ καθίσας πρῶτον βουλευέσεται εἰ δυνατός ἐστιν ἐν

<sup>28</sup> Farmer 1961, 2: 313; Jeremias 1980: 146; Pittner 1991: 35; Paffenroth 1997: 99-100.

δέκα χιλιάσιν ὑπαντήσαι τῷ μετὰ εἴκοσι χιλιάδων ἐρχομένῳ ἐπ' αὐτόν; (Lc 14:31)

le due in Lc 15:4-10:

τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἔχων ἑκατὸν πρόβατα καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἓν οὐ καταλείπει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ πορεύεται ἐπὶ τὸ ἀπολωλὸς ἕως εὔρη αὐτό; (Lc 15:4)

Ἦ τίς γυνὴ δραχμὰς ἔχουσα δέκα ἐὰν ἀπολέσῃ δραχμὴν μίαν, οὐχὶ ἅπτει λύχνον καὶ σαροῖ τὴν οἰκίαν καὶ ζητεῖ ἐπιμελῶς ἕως οὗ εὔρη; (Lc 15:8)

e quella in 16:2:

καὶ φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ· τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; (Lc 16:2)

A queste si possono aggiungere le altre domande senza risposta, sempre nelle pericopi del materiale speciale, in Lc 10:38-42.

### V.2.3. Omissione delle ripetizioni

Luca tende sempre ad affinare lo stile un po' rozzo di Marco, introducendo molti cambiamenti al fine di renderlo più elegante, operando precise scelte stilistiche. Ad esempio, l'evangelista evita le ripetizioni, tipiche dei testi che preservano caratteristiche delle tradizioni orali; preferisce sostituire il sostantivo con un pronome, per non ripetere la stessa parola, sia nel materiale proveniente da Marco sia da Q (cf. Mc 1:34; per fare un solo esempio, dove si ripete due volte δαιμόνια, mentre in Luca si ha solo ἐξήρχετο δὲ καὶ δαιμόνια, 4:41; etc.).

#### V.2.4. Omissione dei nomi di luogo

Nella sua redazione di Marco e Q, Luca tende a privare la narrazione dei dettagli che, probabilmente, riteneva superflui o inutili.<sup>29</sup> Spesso si tratta di nomi dei luoghi: la Perea, ad esempio (Mc 3:8; 10:1), non è mai menzionata. Luca omette anche la menzione della Decapoli (Mc 5:20; 7:31; cf. Mt 4:25) e in 8:39 introduce un'espressione circonlocutoria (καθ' ὅλην τὴν πόλιν).<sup>30</sup> Allo stesso modo, non menziona la Galilea in 9:43 (cf. διὰ τῆς Γαλιλαίας in Mc 9:30) né Cafarnao in 5:17 e 9:36, ricordata nei passi corrispondenti di Marco (2:1; 9:33).

In effetti, solo nelle pericopi assegnate alla fonte L sono menzionati toponimi: nella parabola del buon Samaritano si parla di Gerusalemme e di Gerico (Lc 10:30) e della via che collegava le due città. In 13:1-2 sono menzionati gli abitanti della Galilea e in 13:4 sono menzionate Gerusalemme, Siloe (Σιλωάμ) e la torre che si trovava in quel luogo. Toponimi appaiono però non solo nelle parabole specifiche di Luca, ma anche nelle altre pericopi assegnate a L: ricordiamo Nain (Lc 7:11), Sidone e Sarepta (4:26).<sup>31</sup>

#### V.2.5. Omissione di nomi personali

Fra gli altri elementi di cui Luca ritiene di poter fare a meno, colpisce il trattamento riservato anche ai nomi personali, che spesso vengono a loro volta omessi. Ad esempio, in 4:38 Luca elimina i nomi di Andrea, Giacomo e Giovanni, pur menzionati in Mc 1:29, mantenendo solo il nome di Simone, senza il quale sarebbe stato difficile contestualizzare meglio

<sup>29</sup> Cadbury 1920: 127.

<sup>30</sup> Menziona però i Geraseni (8:26).

<sup>31</sup> Theissen 1992: 243-244, confrontando con la descrizione della Fenicia in Plinio, *Nat. Hist.* 5, 17.75-78.



l'accaduto. Allo stesso modo, Luca scarta i nomi personali in 5:27 (Mc 2:14), 6:4 (Mc 2:26), 6:14 (Mc 3:17), 8:51 (Mc 5:37), 3:19 (Mc 6:17), 18:35 (Mc 10:46), 21:7 (Mc 13:1), 22:39 (dove sostituisce il generico οἱ μαθηταί ai nomi di Pietro, Giacomo e Giovanni elencati da Marco), 22:46 (Mc 14:37), 23:26 (Mc 15:21).<sup>32</sup> Anche nella sua redazione di Q si può notare la stessa tendenza: in Lc 11:51 ἕως αἵματος Ζαχαρίου è quanto resta del più completo τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου (Mt 23:35).<sup>33</sup> Gli unici casi in cui Luca aggiunge nomi laddove in Marco non ve ne sono, riguardano discepoli di Gesù: per esempio in Mc 5:31 καὶ ἔλεγον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· βλέπεις τὸν ὄχλον συνθλίβοντά σε καὶ λέγεις· τίς μου ἤψατο, Luca specifica che fu Pietro a parlare a Gesù (καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· τίς ὁ ἀψάμενός μου; ἀρνούμενων δὲ πάντων εἶπεν ὁ Πέτρος· ἐπιστάτα, οἱ ὄχλοι συνέχουσίν σε καὶ ἀποθλίβουσιν, Lc 8:45); lo stesso in 22:8, dove aggiunge i nomi di Pietro e Giovanni.<sup>34</sup>

Anche in questo caso, nel materiale speciale di Luca appaiono al contrario molti nomi personali: Elia, Eliseo, Naaman (4:25-27); Simone (7:40); Maria e Marta (10:38-41); Pilato (13:1); Zaccheo (19:2, 5, 8). Per quanto riguarda specificamente le parabole, nelle quali di norma non appaiono mai nomi, trattandosi di storie che per definizione elevano a esempio personaggi spersonalizzati, un'eccezione è sicuramente costituita dalla parabola del ricco e Lazzaro, unico personaggio di tutte le parabole di Gesù tramandate dai vangeli sinottici che abbia un nome.<sup>35</sup> Il nome Lazzaro,<sup>36</sup> che rimanda al soccorso divino, è

<sup>32</sup> Cadbury 1920: 128.

<sup>33</sup> Non è tuttavia certo che υἱοῦ Βαραχίου fosse in Q, ed è stato quindi tolto da Luca, o si tratti di un'aggiunta di Matteo, come sembra in Robinson *et al.* 2001: 288-289.

<sup>34</sup> Paffenroth 1997: 119.

<sup>35</sup> Fitzmyer 1985: 1129.

sicuramente adeguato per un mendicante che viene poi premiato. Trattandosi di un'eccezione, appare probabile la connessione con il personaggio omonimo al centro della storia di resurrezione in Gv 11:1-44. Al tema della resurrezione allude peraltro anche *εάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ* presente nella parabola lucana (Lc 16:31). La natura della connessione con la tradizione tramandata da Giovanni non è chiara, come si è detto anche sopra. Sempre nella stessa parabola, solo il papiro P<sup>75</sup> reca il nome dell'uomo ricco, *ὀνόματι Νευης* (16:19).<sup>37</sup> Ad ogni modo, la presenza di nomi personali nelle pericopi del materiale speciale è piuttosto singolare e non corrisponde alla prassi abituale di Luca di eliminare i nomi.

#### V.2.6. Numerali

Le divergenze fra le pericopi provenienti dal materiale speciale rispetto a quelle di altra origine si manifestano anche nella comparsa di molti numerali, che Luca tende invece a omettere. Nella redazione di Marco così avviene ad esempio nella storia del paralitico (Mc 2:3), dove sono menzionati quattro uomini, numero omesso in Luca (8:33); o nei duemila porci nella pericope dell'indemoniato (Mc 5:13, Lc 8:33).<sup>38</sup> Similmente, in un passo dalla fonte Q, Matteo ha *οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις, ἀλλὰ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ* (Mt 18:22), mancante nel corrispondente Lc 17:4.

Un caso particolarmente istruttivo è nel modo in cui Luca elabora le menzioni dei numerali in una parabola tratta da

<sup>36</sup> *Λάζαρος*, forma attestata anche in Flavio Giuseppe (*Bell.* 5, 567). Sul nome si veda anche sopra, IV.8.

<sup>37</sup> Nome che probabilmente deriva dalla tradizione copto-saidica (*Nineue*): cf. Lefort 1938.

<sup>38</sup> Cadbury 1920: 128.

Marco. Nella parabola del seminatore troviamo infatti che i semi caduti nella terra buona producono piuttosto bene, «rendendo il trenta, il sessanta e il cento» (ἔφερον ἐν τριάκοντα καὶ ἐν ἑξήκοντα καὶ ἐν ἑκατόν, Mc 4:8, 20). A prescindere dall'improbabilità di un raccolto così grande, le proporzioni non sono regolari (come trenta-sessanta-novanta), quindi Luca semplifica indicando solo una rendita per cento (ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα, Lc 8:8).<sup>39</sup> Un po' oltre, Marco ripete trenta-sessanta-cento (Mc 8:20) e qui Luca rinuncia completamente ai numerali, scrivendo «producono frutto con pazienza» (καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ, Lc 8:15).

Nelle storie derivate dalla fonte speciale, invece, come si è detto, appaiono molti numerali.<sup>40</sup> Per quanto riguarda le parabole del materiale speciale, abbiamo i cinquecento e i cinquanta denari (δηνάρια πεντακόσια, ὁ δὲ ἕτερος πενήκοντα, Lc 7:41) nella parabola dei due debitori; i due denari (δύο δηνάρια, Lc 10:35) nella storia del buon Samaritano; i tre pani (τρῆς ἄρτους, Lc 11:5) nella parabola dell'amico a mezzanotte; i diciotto (οἱ δεκαοκτώ, Lc 13:4) morti per la caduta della torre a Siloam; i tre anni (τρία ἔτη, Lc 13:7) nel corso dei quali il proprietario del fico sterile era venuto a cercarne i frutti; i diecimila e i ventimila soldati del nemico (δέκα χιλιάσιν ὑπαντήσαι τῷ μετὰ εἴκοσι χιλιάδων, Lc 14:31); le cento pecore (ἑκατόν πρόβατα, Lc 15:4) nella parabola della pecora perduta; le dieci dracme (δραχμὰς ἔχουσα δέκα, Lc 15:8) nella parabola della moneta perduta; i due figli (δύο υἱούς, Lc 15:11) nella parabola del figlio prodigo; i cento barili di olio (ἑκατόν βάτους ἐλαίου)

<sup>39</sup> Sulla resa del raccolto di grano vi sono notizie sparse nel Talmud Babilonese, nonché in testi classici, come Varrone. Il raccolto indicato da Marco è comunque molto grande: cf. McIver 1994.

<sup>40</sup> Paffenroth (1997: 118) ha calcolato che dettagli numerici appaiono su venti delle ventisei pericopi che, a suo avviso, provengono da L.

che l'amministratore disonesto fa cambiare in cinquanta (πεντήκοντα, Lc 16:6); le cento misure di grano (ἑκατὸν κόρους σίτου) che lo stesso amministratore fa modificare in ottanta (ὀγδοήκοντα, Lc 16:7); i cinque fratelli (πέντε ἀδελφούς, Lc 16:28) del ricco malvagio. Si ha, infine, nella parabola del ricco e Lazzaro l'avverbio δῖς, 'due volte' (Lc 18:12) e il verbo ἀποδεκατώω 'offro la decima' nella parabola del fariseo e del collettore d'imposte.

Va notata, infine, l'insolita costruzione τρία ἔτη, «tre anni», in Lc 13:7 (parabola del fico sterile), che ha un parallelo in δέκα καὶ ὀκτώ ἔτη, «diciotto anni» in Lc 13:16, sempre dal materiale speciale. In entrambi i casi si è riconosciuta una costruzione aramaica, dal momento che in greco il numerale segue di norma il sostantivo. Luca di solito segue la costruzione regolare e, quando incontra questi casi anomali in Marco, lo corregge immettendo la forma corretta: così δύο ἰχθύας in Mc 6:38 cambia in ἰχθύες δύο (Lc 9:13). La forma semitica dei numerali in Lc 13:7 e 13:16 è stata ovviamente attribuita alla fonte.<sup>41</sup>

### V.2.7. Dettagli

È stato notato che Luca esclude anche dettagli descrittivi che in Marco rendono la narrazione più varia e conferiscono al testo, nelle parole di Cadbury, un "colore palestinese".<sup>42</sup>

L'omissione o la modifica di tali dettagli da parte di Luca può essere dovuta, in parte, al fatto che spesso essi aggiungono poco o nulla al contenuto o al messaggio della storia. Alcuni, tuttavia, sono stati eliminati probabilmente perché comprensibili solo nell'ambiente originario. Questo sembra il caso, ad esempio, dell'atto di scavare (ἐξορύσσω, Mc 2:4) nella co-

<sup>41</sup> Farmer 1961, 2: 315.

<sup>42</sup> Cadbury 1920: 127-131.

pertura di una casa dopo averne divelto il tetto, nella pericope del paralitico. Le coperture di fango essiccato erano tipiche delle case palestinesi, ma a Luca questa circostanza forse non era familiare, per cui nella sua elaborazione l'infermo viene calato «attraverso le tegole» (διὰ τῶν κεράμων, Lc 5:19), descrizione più adatta ai lettori di una città ellenistica. Allo stesso modo, in 6:48 si cambia l'immagine – probabilmente già in Q<sup>43</sup> (ἦλθον οἱ ποταμοί, cf. Mt 7:25, 27) – dei letti di torrente che si riempiono d'acqua all'improvviso dopo la pioggia, tipici di luoghi come il Deserto di Giuda, in quella dell'esondazione di un fiume (προσέρηξεν ὁ ποταμός).

Mancano talora dettagli caratterizzanti, quali il vestito e il cibo di Giovanni Battista descritti in Mc 1:6, di cui non vi è menzione in Lc 3:1-6 (forse perché i suoi lettori non avrebbero colto il rimando all'aspetto dei profeti nell'AT); e in Lc 19:36 la menzione dei «rami frondosi, tagliati nei campi» (σιτῖβάδας κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν), distesi per terra insieme ai mantelli all'approssimarsi di Gesù a Gerusalemme (Mc 11:8).

Va infine rilevata, nelle pericopi del materiale speciale, l'assenza dei nomi dei discepoli di Gesù (fuorché in 7:11) e del termine 'apostoli', che Luca altrove usa frequentemente.<sup>44</sup> La

<sup>43</sup> Robinson *et al.* 2001: 100-101.

<sup>44</sup> Paffenroth 1997: 119. Luca usa frequentemente ἀπόστολος/ἀπόστολοι: infatti la parola è stata considerata tipica di Luca e com'è ovvio appare specialmente negli Atti (trenta occorrenze), che scendono a sei nel terzo vangelo. L'episodio della scelta dei dodici (Lc 6:12-13) è basato su Marco, anche se Luca v'introduce il termine ἀπόστολοι, già noto in tradizione (cf. 1 Cor 15:7). Sull'uso di ἀπόστολος, cf. Frizzi 1974. Per Rehkopf (1959: 92) il termine è pre-lucano, ma non se ne vede la ragione: sembra, al contrario, essere tipico di Luca. Le pericopi della sezione centrale del vangelo attribuite a L non hanno alcun interesse né per i discepoli né per gli apostoli, che non vengono mai menzionati.

fonte pre-lucana dunque non aveva particolare interesse per gli apostoli o per la loro missione. Sempre nel materiale speciale non mancano, d'altra parte, dettagli che non sono veramente necessari, ma che rendono la narrazione più viva e realistica. Questi elementi – che potrebbero tradire lo sfondo palestinese delle pericopi assegnate a L – richiamano ad esempio l'ambiente rurale, non preferito da Luca, al quale possono difficilmente attribuirsi descrizioni quali lo scavare intorno a un albero di fico per mettervi il concime (Lc 13:8), o la menzione delle carrube per nutrire i maiali (Lc 15:16).<sup>45</sup>

### V.3. Stile

Si è già fatto cenno sopra (II.1) al fatto che nel terzo vangelo Luca impieghi sostanzialmente tre tipi di greco, dovuti ad altrettanti cambi di stile: l'elaborato greco del prologo, che richiama gli autori classici; il greco dal sapore semitico dei primi due capitoli, che imita lo stile della Bibbia dei LXX; lo stile piano, o “normale”, del resto del vangelo. In realtà, lo stile sofisticato del prologo, che consiste in un'unica frase ben bilanciata, con vocaboli eleganti e scelti accuratamente, non ricompare in nessun'altra sezione del testo.

Già Norden si era chiesto come mai Luca, pur essendo, almeno in base al prologo, certamente capace di scrivere in un greco ellenistico e colto – *inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit*, lo definisce Girolamo<sup>46</sup> – per qualche ragione abbia poi scelto di fare diversamente.<sup>47</sup> Questa varietà di regi-

---

<sup>45</sup> Un dettaglio dello stesso genere è anche la specificazione del tipo di albero, il sicomoro, nella storia di Zaccheo (Lc 19:4), sempre del *Sondergut*, la cui determinazione è irrilevante per la storia in sé.

<sup>46</sup> *Ep. ad Damasum* 20,4,4.

<sup>47</sup> Norden 1898, 2: 483.

stro si riscontra non solo quando compone testi propri, ma anche quando rielabora le fonti, spesso non modificate completamente. Anzi, sotto tale aspetto, Luca si può considerare sin troppo rispettoso delle fonti, specialmente di quelle che tramandano le parole e il ministero di Gesù. Nella redazione di Marco e Q, Luca pertanto apporta modifiche solo quando intende migliorarne lo stile.

### V.3.1. *Presente storico*

Luca tende a evitare il presente storico, tipico della narrazione veloce del vangelo di Marco. Questo tempo doveva suonare per Luca volgare, ed egli lo cambia sistematicamente con l'aoristo.<sup>48</sup> Hawkins conta 151 casi di presente storico in Marco: Luca ha un passo parallelo per 90 di essi, ma conserva il presente storico solo una volta, in 8:49 (da ἔρχονται in Mc 5:35), mentre in tutte le altre occorrenze lo cambia in aoristo.<sup>49</sup> Cosa particolarmente interessante, è che Marco non usa mai il presente storico nelle parabole, mentre Luca, nonostante l'eliminazione di tutti i presenti storici dalla sua redazione, lo usa sette volte nei passi provenienti dalle altre fonti, in cinque dei quali il presente storico appare nel materiale assegnato a L (Lc 7:40; 13:8, 16:7; 16:23; 16:29), di cui tre volte fra le parabole, con λέγει (Lc 16:7, 29) e ὁρᾷ (Lc 16:23).<sup>50</sup>

L'uso del presente storico in Luca si spiega dunque se era già presente nella fonte L: secondo Jeremias è un chiaro elemento pre-lucano.<sup>51</sup> Questo tempo, infatti, è proprio della lingua popolare e può corrispondere alla frase participiale

<sup>48</sup> Fitzmyer 1970: 107; Blass - Debrunner 1997: 403.

<sup>49</sup> Hawkins 1909: 143.

<sup>50</sup> Non è chiara l'origine di 11:37 e 11:45.

<sup>51</sup> Jeremias 1967: 217.

dell'aramaico.<sup>52</sup> Il presente storico è tipico anche delle storie che conservano un alto grado di oralità residua.

### V.3.2. Ottativo

A parte Paolo, Luca è l'unico degli autori di scritti entrati nel NT, a fare un uso frequente dell'ottativo, che, come si è rilevato,<sup>53</sup> è in generale un modo raramente impiegato nel corpus neotestamentario (solo l'1% delle occorrenze dei modi). Negli altri sinottici, Marco usa l'ottativo solo una volta; Matteo mai, Luca undici volte (1:29, 38, 62; 3:15; 6:11; 8:9; 9:46; 15:26; 18:36; 20:16; 22:23; oltre a 17 volte negli Atti).<sup>54</sup> Solo nel vangelo di Luca e negli Atti (quattro volte rispettivamente) è usato l'ottativo potenziale con ἄν.<sup>55</sup> Nel materiale speciale, l'ottativo appare solo in un caso come ottativo potenziale (τί ἄν εἶη ταῦτα, Lc 15:26): sarebbe probabilmente da considerare un tratto redazionale lucano, se non fosse che il verso è corrotto e la lezione non è certa. Anche per la totale mancanza dell'ottativo – sia di desiderio, sia obliquo, sia potenziale – le pericopi assegnate a L si distinguono dalle altre parti del vangelo di Luca: si ha qui un'altra caratteristica dei testi con una persistenza di elementi orali.

### V.3.3. Paratassi

Il cambiamento più frequente che Luca apporta durante la sua redazione di Marco e di Q, è l'eliminazione della paratassi con frasi subordinate.<sup>56</sup> Luca dimostra una chiara avversione

<sup>52</sup> Blass - Debrunner 1997: 403.

<sup>53</sup> In Porter - O'Donnell 2010, appendice B.

<sup>54</sup> Fitzmyer 1970: 108; Paffenroth 1997: 91.

<sup>55</sup> Burton 1898: 80; Blass - Debrunner 1997: 462.

<sup>56</sup> Cadbury 1920: 138; Fitzmyer 1970: 108.



per la ripetizione di καί, che volentieri sostituisce con δέ ο τε. Anche nelle coppie di verbi connesse con καί da Marco, Luca sostituisce spesso il participio al primo dei due verbi. Si veda ad esempio:

καὶ ἔρχεται εἰς τῶν ἀρχισυναγῶγων, ὀνόματι Ἰαίρος, καὶ ἰδὼν αὐτὸν πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ (Mc 5:22)

che Luca riscrive:

καὶ ἰδοὺ ἦλθεν ἀνὴρ ᾧ ὄνομα Ἰαίρος καὶ οὗτος ἀρχὼν τῆς συναγωγῆς ὑπῆρχεν, καὶ πεσὼν παρὰ τοὺς πόδας [τοῦ] Ἰησοῦ (Lc 8:41)

cambiando il presente in aoristo e il secondo dei due verbi in participio.<sup>57</sup> Inoltre, sempre nella redazione di Marco e Q, Luca ricorre volentieri al genitivo assoluto (cf. ad es. Lc 3:21; 4:2; 19:11; 20:1, etc.).

A questo proposito, è necessario osservare che alcune pericopi del materiale speciale si distinguono per il ripetuto uso di καί, che per qualche ragione Luca sceglie di non cambiare e il cui stile non prova a migliorare. Nelle parabole specifiche di Luca si riscontra quindi una concentrazione inusuale di paratassi: καί è ripetuto più volte soprattutto in Lc 7:11-15 (12 volte); 10:30-37 (13 volte); 12:35-38 (8 volte), 13:6-9 (7 volte); 15:4-6 (5 volte); 15:8-9 (4 volte), 15:11-32 (36 volte), 16:19-31 (18 volte).<sup>58</sup> La paratassi è specialmente evidente nelle parabole dei capp. 15 e 16 e potrebbe essere dovuta alla *Vorlage* semitica. La presenza della paratassi nelle parabole specifiche di Luca è uno degli argomenti più forti contro la teoria che Luca sia l'autore dei passi in questione.

<sup>57</sup> Vari esempi di tale cambiamento in Cadbury 1920: 134.

<sup>58</sup> Paffenroth 1997: 87.

#### V.3.4. Congiunzioni

Nelle parabole del materiale speciale appare tre volte una costruzione particolare: si tratta di παρά con l'accusativo, nel senso comparativo di 'più che/di'.<sup>59</sup> La troviamo in:

δοκεῖτε ὅτι οἱ Γαλιλαῖοι οὗτοι ἁμαρτωλοὶ παρά πάντας τοὺς Γαλιλαίους ἐγένοντο (Lc 13:2)

δοκεῖτε ὅτι αὐτοὶ ὀφειλέται ἐγένοντο παρά πάντας τοὺς ἀνθρώπους τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλήμ (Lc 13:4)

κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον. (Lc 18:14)

In un altro caso, questa costruzione appare nella cosiddetta *Standespredigt*, ossia l'insegnamento etico di Giovanni Battista, che si trova solo nel vangelo di Luca ed è assegnato alla fonte L (μηδὲν πλέον παρά τὸ διατεταγμένον ὑμῖν πράσσετε, Lc 3:13).<sup>60</sup> Questa costruzione potrebbe avere un antecedente aramaico; infatti non viene mai impiegata altrove, nel terzo vangelo o negli Atti e, con grande probabilità, è un elemento che deriva dalla fonte di Luca.<sup>61</sup>

#### V.3.5. Dativo con verba dicendi

Luca normalmente tende a non cambiare le preposizioni che trova in Marco e Q. Una sua preferenza è sicuramente l'uso di πρὸς + accusativo con i *verba dicendi*: l'espressione εἶπεν πρὸς è considerata caratteristica dello stile di Luca.<sup>62</sup> Tutte le volte

<sup>59</sup> Blass - Debrunner 1997: 236; Farmer 1961-62: 314; Paffenroth 1997: 88.

<sup>60</sup> Hartman 2017a.

<sup>61</sup> Easton 1910: 149; Rehkopf 1959: 96.

<sup>62</sup> Cadbury 1920: 202.

in cui in Marco e Q appare il dativo con λέγω e altri verbi, Luca lo cambia sistematicamente (28 volte solo nella redazione di Marco e Q) in εἶπεν πρὸς/ἔλεγεν πρὸς. Per questa ragione, stupisce la presenza di espressioni quali εἶπεν αὐτοῖς (Lc 13:2), λέγει αὐτῷ (Lc 13:8, 19:22) e ἐτέρῳ εἶπεν (Lc 16:7) nelle parabole e in altri passi assegnati al materiale speciale (in totale, 40 occorrenze: 3:11; 10:40, 41; 11:5; 12:14, 19, 20; 13:2, 8, 12, 14, 15, 32; 16:2, 3, 5, 6, 7, 31; 18,4).<sup>63</sup> Essendo questa concentrazione del dativo con i *verba dicendi* contraria alle abitudini di Luca, essa probabilmente deriva dalla fonte pre-lucana.<sup>64</sup>

### V.3.6. Imperfetto a inizio frase

L'imperfetto a inizio frase, posto a scopo introduttivo, appare in due passi della fonte L: ἦσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελεῶναι (Lc 15:1) e παρῆσαν δὲ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ (Lc 13:1). Non è tipico di Luca, che usa l'imperfetto per la descrizione dell'azione nelle frasi subordinate e in chiusura delle frasi, mai all'inizio.<sup>65</sup> Ciò potrebbe tradire l'uso di una fonte.

<sup>63</sup> Paffenroth 1997: 88-89.

<sup>64</sup> Farmer 1961-62: 314.

<sup>65</sup> Id., 303. Sull'imperfetto nel NT, cf. Burton 1898: 12-16; Blass - Debrunner 1997: 408-409.

## VI. TECNICHE NARRATIVE

Le parabole assegnate a L sembrano anche accomunate dall'uso di alcune tecniche narrative. Non è facile – anzi, è praticamente impossibile – stabilire se l'uso di queste tecniche si debba all'ingegno di Luca scrittore, o se erano già presenti nella sua fonte. La frequente inclusione di dialoghi e, in generale, dell'*oratio recta* nel materiale speciale sembrerebbe poco compatibile con le preferenze stilistiche di Luca, almeno osservando il materiale proveniente da Marco. Altre particolarità, fra cui l'uso del monologo interiore, sono spesso considerate una specie di “firma” lucana, che dovrebbe dimostrare come forse Luca sia stato effettivamente l'autore di queste pericopi. Tuttavia, come si vedrà, non è così ovvio che queste tecniche derivino necessariamente dalla mano di Luca.

### VI.1. Dialogo

In tutte le parabole peculiari di Luca appare un dialogo o un monologo; viene quindi impiegata volentieri l'*oratio recta*.<sup>1</sup> Il dialogo tra i personaggi appare anche, in verità, nelle parabole di Matteo, ma si tratta di singole battute (ad eccezione della parabola dei talenti, nel dialogo fra il signore e i suoi servi), mentre nelle parabole peculiari appaiono spesso dialoghi più lunghi ed elaborati, come ad esempio nella parabola del figlio prodigo (sia nel colloquio tra il padre e i suoi figli, sia tra il figlio maggiore e il servo) o nello scambio di battute tra il ricco e Abramo nella parabola del ricco e Lazzaro in Lc 16:24-31.

Siccome, come si è detto sopra, Luca ha frequentemente omesso o ridotto i dialoghi nel materiale proveniente da Marco, si presume che non li amasse particolarmente.<sup>2</sup> Per questo

---

<sup>1</sup> Goulder 1989: 95; Paffenroth 1997: 98.

<sup>2</sup> Cadbury 1920: 79-81.

motivo si è stimato che la presenza del discorso diretto nel materiale proveniente da L sia da imputare più probabilmente alla fonte che all'intervento di Luca.<sup>3</sup> Ciò non spiega, ovviamente, la ragione per cui proprio questi dialoghi sono stati conservati, contrariamente a quanto compiuto sul materiale proveniente da Marco. Si può anche notare che l'*oratio recta* in generale appare spesso nelle storie di tipo popolare, e nei testi che conservano un certo grado di oralità. Infatti nei testi più elaborati gli scrittori tendono a sostituire l'*oratio recta* con frasi subordinate. La frequente apparizione dell'*oratio recta* nel materiale speciale potrebbe dunque attestare l'utilizzo di una fonte che conservava ancora un alto grado di oralità.<sup>4</sup>

### VI.2. Monologo interiore

Nel vangelo di Luca solitamente il narratore non solo racconta gli eventi, ma anche riferisce pensieri ed emozioni provate dai personaggi, sempre in terza persona. Ad esempio, il narratore nota frequentemente che il personaggio rifletteva, o era stupito, o spaventato. A volte i personaggi esprimono i loro pensieri in prima persona, ad es. Elisabetta che in Lc 1:25 dice (λέγουσα), presumibilmente ad alta voce: ὅτι οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὄνειδος μου ἐν ἀνθρώποις.

In sette parabole del vangelo di Luca la narrazione in terza persona viene momentaneamente abbandonata e subentra il monologo interiore, tecnica narrativa che permette di presentare al pubblico pensieri e motivazioni di un determinato

---

<sup>3</sup> Paffenroth 1997: 99.

<sup>4</sup> Kelber 1969: 34.

personaggio.<sup>5</sup> Il monologo interiore è generalmente preceduto dall'indicazione esplicita che il personaggio sta per parlare a sé stesso (per es. καὶ διελογίζετο ἐν ἑαυτῷ λέγων, Lc 12:17). Questo espediente permette al pubblico di capire le motivazioni e le scelte del personaggio, che altrimenti potrebbero non essere del tutto chiare. Nelle parabole lucane il monologo interiore appare di solito quando il protagonista deve affrontare una situazione difficile e considera cosa fare per uscire dalla crisi. Cosa di particolare interesse, il monologo interiore è fatto spesso da personaggi non positivi, di cui svela i pensieri meschini o egoistici.

Il monologo interiore è impiegato raramente negli altri vangeli e, per questo, è spesso considerato caratteristico di Luca. Anche in questo caso ci si è chiesti se fosse già presente nella sua fonte,<sup>6</sup> o se la sua applicazione si debba alla creatività lucana.<sup>7</sup> Appare comunque in sei parabole assegnate a L:

- il ricco stolto (Lc 12:16-20, sp. 17-19);
- il servo disonesto (Lc 12:42-46, sp. 45: ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ);
- il figlio prodigo (Lc 15:11-32, sp. 17-19);
- l'amministratore disonesto (Lc 16:1-8, sp. 3-4);
- la vedova insistente (Lc 18:1-8, sp. 4-5).

La preghiera del fariseo in Lc 18:11-12 può essere considerata un monologo interiore, tuttavia abbiamo qui un problema testuale: nella frase ὁ Φαρισαῖος σταθεὶς πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα

---

<sup>5</sup> Nella letteratura sulle parabole lucane ci si riferisce spesso a un "soliloquio", ma nelle parabole del materiale speciale il discorso è interiore, non può essere udito e quindi è più corretto definirlo "monologo interiore", essendo il soliloquio un monologo rivolto a sé stesso, ma udibile: si veda ad esempio la scena centrale nell'*Amleto* di Shakespeare.

<sup>6</sup> Paffenroth 1997: 98-99.

<sup>7</sup> Goulder 1989: 94; Drury 1985: 141-143.

προσηύχeto (Lc 18:11), πρὸς ἑαυτὸν potrebbe unirsi sia a σταθεῖς, sia a ταῦτα προσηύχeto. Infatti in molti testimoni manoscritti (P<sup>75</sup>, B, Θ, Ψ, f<sup>1</sup> e in Origene) appare l'ordine inverso, probabilmente introdotto per chiarire che πρὸς ἑαυτὸν riguarda προσηύχeto, con il significato di 'pregare dentro di sé'.<sup>8</sup>

### VI.2.1. *Il ricco stolto*

Un primo caso di monologo interiore si riscontra nella parabola del ricco stolto.<sup>9</sup> Un ricco possidente, ottenuto un raccolto particolarmente abbondante, considera cosa fare con il prodotto eccedente per il quale non ha posto nei suoi magazzini. Viene sottolineato che l'uomo parla a sé stesso o dentro sé stesso (καὶ διελογίζετο ἐν ἑαυτῷ λέγων, Lc 12:17). Il protagonista considera il da farsi (τί ποιήσω, ὅτι οὐκ ἔχω ποῦ συνάξω τοὺς καρπούς μου), prendendo infine la sua decisione (καὶ εἶπεν· τοῦτο ποιήσω, καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζονας οἰκοδομήσω καὶ συνάξω ἐκεῖ πάντα τὸν σῖτον καὶ τὰ ἀγαθὰ μου, 12:18). Ignaro della sua fine imminente, il protagonista crede di poter decidere del suo destino e già prevede un ulteriore discorso in cui si compiacerà della sua opulenza (καὶ ἔρῳ τῇ ψυχῇ μου· ψυχὴ, ἔχεις πολλὰ ἀγαθὰ κείμενα εἰς ἔτη πολλά· ἀναπαύου, φάγε, πίε, εὐφραίνου, Lc 12:19).

Il monologo è qui legato alla riflessione su una decisione da prendere, non a un dilemma morale: ma proprio in questo modo possiamo comprendere che il protagonista è da considerare un personaggio negativo, che pensa solo a sé stesso e per questo sarà punito da Dio. Infatti, la sola azione di demolire i vecchi granai, insufficienti, per costruirne di nuovi non sareb-

<sup>8</sup> Metzger 1975: 168. Goulder (1989: 94-95) tratta la preghiera del fariseo come un soliloquio: cf. Anderson 2008: 744.

<sup>9</sup> Sellew 1992: 244-245.

be stata da condannare, ma l'uomo manifesta dentro di sé l'intenzione di trattenere tutto il raccolto per godersi il ricavo, senza quindi rendere partecipe di questo benessere la sua comunità.<sup>10</sup> Dio ovviamente non ha bisogno che il ricco manifesti i suoi propositi nel monologo interiore: questo elemento è importante solo per la sua funzione narrativa, poiché svela la motivazione del personaggio al pubblico e al lettore, anche se Dio stesso è presentato come se fosse nel pubblico della parabola.

Una storia simile si trova nel vangelo di Tommaso,<sup>11</sup> la cui esistenza s'inserisce nella questione più ampia della conoscenza dei sinottici da parte dell'autore.<sup>12</sup> Vi leggiamo (63:1-3):

<sup>1</sup> C'era un uomo ricco, che aveva molti soldi. <sup>2</sup> «Farò uso dei miei averi per seminare, piantare e riempire il mio magazzino con il raccolto, così non mi mancherà niente». <sup>3</sup> Queste erano le cose che pensava nel suo cuore, ma in quella stessa notte morì.<sup>13</sup>

A differenza della parabola lucana, dove il discorso del ricco è svolto «dentro di sé» (καὶ διελογίζετο ἐν ἑαυτῷ λέγων, Lc 12:16), in Tommaso sembra inizialmente che l'uomo parli semplicemente ad alta voce: poco dopo però (63:3) è precisato: «queste erano le cose che pensava nel suo cuore», facendo capire che si trattava di un monologo interiore. Questo elemento potrebbe tradire la dipendenza di Tommaso da Luca.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Scott 1989: 138.

<sup>11</sup> Goodacre 2012: 87-96; Meier 2012; Gathercole 2014: 450.

<sup>12</sup> Si assume qui un' almeno parziale indipendenza di Tommaso dai sinottici.

<sup>13</sup> Traduzione mia.

<sup>14</sup> La dipendenza di Tommaso da Luca è sostenuta in Meier 2012; cf. Goodacre 2012: 87-91. Sulla conoscenza in Tommaso dei sinottici, si veda Gather-



Goodacre spiega la brevità della versione nell'apocrifo con il fenomeno che egli chiama «missing middle», ossia la tendenza generale del vangelo di Tommaso a omettere la parte centrale delle parabole conservandone solo l'inizio e la fine, dovuta forse al fatto che l'autore usava il materiale sinottico a memoria e quindi ricordava dei detti solo gli elementi generali, non tutti i particolari.<sup>15</sup> Per Goodacre il monologo interiore nel *logion* 63 sarebbe dunque un chiaro indizio di conoscenza della parabola lucana, perché vi sarebbero stati copiati i tratti redazionali di Luca. Se è così – come del resto si riscontra in altri casi – non sarebbe sostenibile la tesi di Bultmann, secondo cui solo nel corso del loro processo di trasmissione le parabole si sarebbero accresciute, arricchendosi di particolari, diventando sempre più lunghe, dettagliate e complesse.<sup>16</sup> Come si può invece osservare nelle otto parabole condivise fra i sinottici e Tommaso, dove sono molto più brevi, la tendenza è opposta e le parabole (e più in generale le pericopi), come dimostra la redazione di Marco da parte di Luca, tendente a una certa concisione, si semplificano nella tradizione posteriore.<sup>17</sup>

La conoscenza dei sinottici da parte di Tommaso è un problema rilevante, perché se l'autore di questa raccolta li ha utilizzati, non può essere considerato un testimone indipendente della tradizione su Gesù, come si è spesso sostenuto.<sup>18</sup> Senza entrare nell'ampia discussione al riguardo, sarà oppor-

---

cole 2012. Kloppenborg 2012 ha dimostrato che gli argomenti per la dipendenza di Luca da Tommaso sono poco convincenti.

<sup>15</sup> Goodacre 2012: 90, 111-112.

<sup>16</sup> Bultmann 1960.

<sup>17</sup> Keylock 1975.

<sup>18</sup> Sull'indipendenza di Tommaso dai sinottici si veda Robinson - Koester 1971: 114-157; Funk *et al.* 1993: 471-532; Crossan 1985: 35-39; id. 1993: 427; Patterson 1993.

tuno soltanto notare che la possibilità di considerare il vangelo di Tommaso non come un testo omogeneo, ma formato da più strati redazionali,<sup>19</sup> potrebbe spiegare la conoscenza dei sinottici in alcune sezioni e la loro non conoscenza in altre, spiegando anche il diverso ordine dei *logia* rispetto ai sinottici.

Per quanto riguarda il caso specifico del *logion* 63, in Tommaso manca fra l'altro il v. 15 di Luca, redazionale, ma che contiene il detto sulla cupidigia e serve a introdurre la parabola. Il detto poteva ben figurare in Tommaso, ma viene omesso, così come il v. 21 con la spiegazione della parabola.<sup>20</sup> Poiché il principale argomento a favore della presunta dipendenza di Tommaso 63 da Luca risiede proprio nella presenza del monologo interiore, occorre chiedersi se il monologo interiore sia veramente così caratteristico di Luca. In Tommaso, inoltre, manca la parte centrale della parabola che in Luca, attraverso le parole del ricco, serve a mostrarlo come personaggio egoista e ingeneroso. Nella versione di Tommaso il ricco appare semplicemente come un imprenditore avido, che fa progetti per arricchirsi, ma poi muore. Il breve schema della parabola non assomiglia neanche a quello lucano, caratterizzato da una crisi centrale – il dilemma di dove collocare il raccolto eccedente – di cui in Tommaso non vi è traccia, e che pure sembrerebbero un tratto redazionale lucano.<sup>21</sup> Complessivamente, va dunque riconosciuto che le due versioni della parabola si pongono in maniera completamente indipendente rispetto al tema di paratenza, tanto da sembrare addirittura diverso: mentre in Tommaso la ricchezza in sé viene vista negativamente – una con-

---

<sup>19</sup> Cf. Arnal 1995, sp. 474-476. DeConick 2002 presenta un riassunto delle varie teorie sulla natura composita di Tommaso; infine Kloppenborg 2014b: 225.

<sup>20</sup> Kloppenborg 2014b: 215-216.

<sup>21</sup> Anderson 2008: 745.

danna di commercianti e mercanti è contenuta anche nel *logion* 64<sup>22</sup> – nella parabola lucana il problema non è nella ricchezza, ma nell’atteggiamento che si può avere nei suoi confronti. Nel materiale da L si riscontra infatti un approccio negativo alla mancata condivisione dei beni, non una condanna generale dei ricchi e della ricchezza: approccio, peraltro, forse proprio della fonte e non di Luca stesso. In conclusione, è possibile che la parabola sia stata originariamente in circolazione già in una forma breve, venendo poi diversamente recepita ed elaborata sia dall’autore della fonte L, sia in Tommaso.

### VI.2.2. *Il figlio prodigo*

Nella parabola del figlio prodigo si vede a un certo punto (Lc 15:17-19) come il figlio minore, dopo aver sperperato la sua l’eredità, rifletta sulla propria condizione:

<sup>17</sup> εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν ἔφη· πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρὸς μου περισσεύονται ἄρτων, ἐγὼ δὲ λιμῶ ὥδε ἀπόλλυμαι. <sup>18</sup> ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ ἐρῶ αὐτῶ· πάτερ, ἦμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου, <sup>19</sup> οὐκέτι εἰμι ἄξιος κληθῆναι υἱός σου· ποίησόν με ὡς ἓνα τῶν μισθίων σου.

La riflessione è introdotta da un’espressione non del tutto chiara (εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν ἔφη, Lc 15:17) che, benché intesa da molti come relativa al pentimento (Jeremias vede qui un’espressione aramaica soggiacente),<sup>23</sup> più probabilmente con il ‘rientrare in sé stesso’ vuole indicare un discorso rivolto all’interno, ossia un monologo interiore.<sup>24</sup> Negli Atti si può

<sup>22</sup> Gathercole 2014: 451.

<sup>23</sup> Jeremias 1967: 154-155.

<sup>24</sup> Sellev 1992: 246.

trovare un'espressione simile, 'rientrato in sé' (ἐν ἑαυτῷ γενόμενος, At 12:11), dove sembra avere lo stesso significato. Il monologo riguarda l'incertezza del figlio sul proprio futuro, su come uscire dalla situazione difficile in cui si trova. Come nella parabola del ricco stolto, il monologo interiore del figlio prodigo non è suscitato da un dilemma morale: nel suo so non appare rimorso ed egli compie, infine, una scelta di convenienza. Riappare il monologo interiore nel momento di crisi, che nelle parabole lucane avviene generalmente nella parte centrale della narrazione.<sup>25</sup>

### VI.2.3. *L'amministratore disonesto*

Un altro esempio di monologo interiore in un momento di crisi si trova nella riflessione dell'amministratore disonesto, nel momento in cui viene licenziato per frode. Anche qui abbiamo a che fare con un personaggio negativo, che considera su come procedere per uscire dalla crisi (Lc 16:3-4):

<sup>3</sup> εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος· τί ποιήσω, ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ' ἐμοῦ; σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι. <sup>4</sup> Ἔγνων τί ποιήσω, ἵνα ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν.

Alla domanda τί ποιήσω, «cosa farò?», il protagonista si risponde da solo: ἔγνων τί ποιήσω, «so come farò», mettendo in atto un espediente per ingraziarsi i debitori del padrone riducendo i loro debiti. Anche in questo caso il protagonista è a dir poco ambiguo e la soluzione adottata è utilitaristica.

---

<sup>25</sup> Drury 1985: 112.

#### VI.2.4. *Il giudice e la vedova insistente*

La parabola del giudice offre un altro ritratto di personaggio spregevole. Perseguitato dalla vedova, cede infine alla sua richiesta di giustizia. Che tuttavia le sue motivazioni non siano affatto dettate dalla compassione, si comprende proprio dal suo monologo interiore (Lc 18:4-5), da cui emerge come la sua unica preoccupazione sia liberarsi della vedova molesta:

<sup>4</sup> εἶπεν ἐν ἑαυτῷ· εἰ καὶ τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμαι οὐδὲ ἄνθρωπον ἐντρέπομαι, <sup>5</sup> διὰ γε τὸ παρέχειν μοι κόπον τὴν χήραν ταύτην ἐκδικήσω αὐτήν, ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζη με.

Il racconto non si sofferma sull'esito della decisione, né fa sapere se la vedova abbia capito quali motivazioni abbiano mosso il giudice: sono ben chiare invece al pubblico della parabola, grazie al suo monologo interiore.

#### VI.2.5. *Il fariseo e il collettore d'imposte*

La preghiera del fariseo in Lc 18:11-12 è a metà strada fra il monologo interiore e il soliloquio: se è vero infatti che l'uomo si rivolge «verso sé stesso» (πρὸς ἑαυτόν, 18:11), quindi secondo le modalità che abbiamo già incontrato in precedenza, è anche vero che l'azione è quella del pregare (ταῦτα προσήυχετο), che normalmente si compie a voce alta. D'altra parte, appare poco probabile che il fariseo abbia insultato udibilmente il collettore d'imposte, il quale si trovava a breve distanza (ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι ὅτι οὐκ εἰμι ὡς περ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων... καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης). La preghiera di quest'ultimo è, al contrario di quella mormorata o solo pensata dal fariseo, ben udibile, tanto che il collettore si batteva il petto, chiedendo clemenza (ἀλλ' ἔτυπεν τὸ στήθος αὐτοῦ

λέγων..., 18:13). La preghiera del fariseo può dunque essere considerata solo molto dubitativamente un monologo interiore.<sup>26</sup>

#### VI.2.6. Le parabole di altre tradizioni

Dopo i monologhi interiori nelle parabole assegnate al materiale speciale di Luca, bisogna ora considerare i passi che hanno corrispondenza negli altri sinottici.

Principale argomento a favore della creazione lucana dei monologhi interiori è che, benché essi appaiano principalmente nelle parabole speciali, Luca ha rafforzato il testo nella sua versione della parabola dei vignaioli omicidi (Lc 20:9-19) riellaborando Mc 12:1-9.<sup>27</sup> Nel testo di Marco il padrone della vigna decide infine di mandare suo figlio 'dicendo' (λέγων), senza altra specificazione, ma certamente a sé stesso: «avranno rispetto di mio figlio!» (ὅτι ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου, Mc 12:6). In Luca c'è in più una domanda iniziale: «Che devo fare?» (τί ποιήσω, Lc 20:13, presente anche nei monologhi interiori delle parabole del materiale speciale). In questo caso, però, a differenza delle parabole di L, non c'è alcun indizio che l'uomo abbia detto queste parole fra sé. Si legge infatti: «Disse allora il padrone della vigna» (εἶπεν δὲ ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος) e si

<sup>26</sup> Bailey 1983b: 147; Hultgren 2004: 127; Friedrichsen 2005: 96. Secondo Torrey (1936: 79) l'espressione πρὸς ἑαυτὸν si collega con σταθεῖς ed è dovuta a un sottostante dativo etico dell'aramaico: vale a dire, che il fariseo stava in disparte. Black 1967: 103 opta invece per la connessione di πρὸς ἑαυτὸν con προσηύχετο.

<sup>27</sup> La parabola è peraltro presente anche nel vangelo di Tommaso (65), ma questa versione della parabola, nonostante i dubbi che alcuni ancora nutrono al riguardo, è molto probabilmente indipendente dai sinottici: si veda la convincente argomentazione in Kloppenborg 2006: 359-583.

tratterebbe, quindi, di un soliloquio. Il soliloquio è introdotto qui per sottolineare il dilemma in cui si trova il padrone della vigna, che dopo aver mandato tre servi, che tuttavia vengono picchiati e cacciati dai coloni, non sa bene come procedere (Lc 20:10-12; in Mc 12:2-5 gli inviati del padrone sono numerosi e qualcuno viene anche ucciso). La situazione appare in questo molto simile alla condizione di crisi tipica delle parabole del materiale speciale, in cui il soliloquio accompagna e risolve il momento di crisi.

Com'è stato notato da tempo, l'espressione τί ποιήσω appare anche nella versione dei LXX di Is 5:4, nel "Cantico della vigna", che la parabola in Marco ovviamente presuppone e probabilmente era già implicita nella sua formulazione pre-marciana.<sup>28</sup> Luca allude al Cantico, dove Dio come "padrone della vigna" chiede: «Cosa farò per la mia vigna che non ho fatto finora?» (τί ποιήσω ἔτι τῷ ἀμπελῶνι μου καὶ οὐκ ἐποίησα αὐτῷ, Is 5:4), seguito da una risposta retorica: «Vi dirò adesso cosa farò della mia vigna» (νῦν δὲ ἀναγγελῶ ὑμῖν τί ποιήσω τῷ ἀμπελῶνι μου, Is 5:5). Pertanto, il soliloquio del padrone nella parabola dei vignaioli omicidi non è un argomento decisivo per considerare i monologhi interiori nelle parabole del materiale speciale come una creazione di Luca. Come nel caso del *logion* 63 del vangelo di Tommaso, è possibile che il monologo interiore fosse già nella fonte pre-lucana.<sup>29</sup> Del resto, il soliloquio non appare solo nelle parabole: si ritrova ad esempio in un'altra pericope, sempre nel materiale speciale, dopo l'unzione di Gesù da parte di una donna considerata una peccatrice (Lc 7:37-38). Assistendo alla scena, nel fariseo Simone –

<sup>28</sup> Kloppenborg 2006: 228.

<sup>29</sup> Come notato in Kloppenborg 2014b: 216, il soliloquio è tipico dei racconti popolari o comunque a larga diffusione – si vedano ad esempio le favole di Esopo – e Luca non aveva certo l'esclusiva su questa tecnica narrativa.

che in quel momento ospitava Gesù – sorgono dubbi sulla capacità di Gesù di riconoscere la natura della donna («Vedendo ciò, il fariseo che lo aveva invitato disse fra sé...», ἰδὼν δὲ ὁ Φαρισαῖος ὁ καλέσας αὐτὸν εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων, Lc 7:39).

Lo stesso si riscontra in due storie della tripla tradizione, negli episodi della guarigione della figlia del capo della sinagoga e dell'emorroissa (Mc 5:21-43; Mt 9:18-26; Lc 8:40-56). In Mc 5:28 la donna dice a sé stessa: ἔλεγεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἄψωμαι κἄν τῶν ἱματίων αὐτοῦ σωθήσομαι («Infatti si era detta: se riuscirò a toccargli le vesti, sarò salva»). Matteo definisce esplicitamente la riflessione della donna come un monologo interiore, aggiungendo ἐν ἑαυτῇ, «fra sé» (ἔλεγεν γὰρ ἐν ἑαυτῇ· ἐὰν μόνον ἄψωμαι τοῦ ἱματίου αὐτοῦ σωθήσομαι, Mt 9:21). Luca invece (8:43-44) omette del tutto il discorso della donna. Se è vero, come alcuni sostengono, che si devono a Luca i discorsi interiori dei personaggi nel materiale L, non si comprende come mai nella redazione di Marco non abbia espanso anche il breve monologo interiore della donna, invece di eliminarlo completamente. La presenza del monologo interiore in Mc 5:28 e in Mt 9:21 dimostra invece che questa tecnica narrativa era condivisa fra i sinottici, per cui non può essere considerata una caratteristica esclusivamente lucana, e il monologo interiore non prova che le parabole in cui se ne fa uso siano una creazione di Luca.

### VI.3. *Personaggi contrastanti*

Nelle parabole speciali di Luca sono frequenti, come si è visto, personaggi che sono in qualche modo posti in contrasto, ad esempio per quanto riguarda il loro comportamento, o dal confronto con altri due o più personaggi. Già Bultmann aveva notato la strutturazione di alcune parabole intorno al modello



detto “antitesi dei due tipi”,<sup>30</sup> e siccome i caratteri antitetici appaiono anzitutto nelle parabole del materiale speciale di Luca, la loro presenza è stata considerata da alcuni una particolarità della collezione lucana di parabole, o del materiale speciale in generale.<sup>31</sup>

Personaggi nettamente contrastanti appaiono nelle seguenti parabole:

- i due debitori (Lc 7:40-43): un debitore che doveva di meno è opposto a quello che doveva di più;
- il buon Samaritano (Lc 10:30-37): il Samaritano è opposto al sacerdote e al levita;
- il figlio prodigo (Lc 15:11-32): il figlio minore è contrapposto al maggiore;
- il ricco e Lazzaro (Lc 16:19-31): lo sfortunato Lazzaro è opposto al ricco, privo di pietà;
- il fariseo e il collettore d'imposte (Lc 18:9-14): due personaggi contrastanti nell'atteggiamento alla preghiera.

Parrott ha indicato nel contrasto che serve a evidenziare la necessità del pentimento la chiave attraverso cui dovrebbero essere lette molte delle parabole speciali: questo è il caso, ad esempio, dei personaggi che mostrano pietà, come il buon Samaritano, opposto a coloro che non mostrano alcuna compassione, come il sacerdote e il levita. Tuttavia, questo tipo di contrasto si riscontra solo in tre parabole.<sup>32</sup> Ancor di più, sempre secondo Parrott, il contrasto riguarderebbe non solo i personaggi di singole parabole, ma le parabole nel loro complesso: ad esempio, l'intera parabola del figlio prodigo sarebbe stata intesa per essere in contrasto con quella dell'amministratore

---

<sup>30</sup> Bultmann 1968: 192.

<sup>31</sup> Parrott 1991: 510.

<sup>32</sup> *Ibid.*

disonesto. La parabola del figlio prodigo darebbe così un esempio di personaggio che si ravvede (il figlio minore), mentre la seconda mostrerebbe, specularmente, un personaggio che non dimostra alcun pentimento per le sue azioni spregiudicate. In tal modo, quest'ultima parabola acquisterebbe maggior senso, visto che vi viene elogiato il comportamento di un uomo improbo.<sup>33</sup> Secondo Torrey, Lc 16:8a (καὶ ἐπῆνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν) si dovrebbe intendere come una domanda retorica («avrebbe lodato il padrone l'amministratore disonesto per la sua scaltrezza?»).<sup>34</sup> La risposta del pubblico a questa domanda, come in altri tre casi nelle parabole della collezione di Luca, sarebbe stata ovviamente negativa («no, non lo avrebbe lodato»); il personaggio dell'amministratore sarebbe quindi stato usato come esempio di comportamento negativo e senza pentimento, in contrasto appunto con il figlio prodigo che sbaglia tutto ma infine si ravvede. Avremmo dunque un contrasto non solo a livello di personaggi, ma anche di presentazione delle parabole, che dovevano formare in un certo qual modo un'unità narrativa caratterizzata, fra l'altro, da queste contrapposizioni.

Personaggi contrastanti appaiono comunque non solo nelle parabole di Luca, ma anche in altre parabole della tradizione sinottica, come nelle due parabole del materiale speciale di Matteo: come la parabola dei due figli (Mt 21: 2-31) e la parabola delle vergini stolte e delle vergini prudenti (Mt 25:1-13),<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Id., 512-514.

<sup>34</sup> Torrey 1933: 157, 311; nonché Bovon 2007: 657 note 1-2. Torrey basa la sua proposta su un presunto originale aramaico. Ovviamente, non essendovi in aramaico un modo per formulare una domanda in modo da poter rispondere negativamente (come in greco impiegando μή), la risposta alla domanda poteva essere affermativa (ossia, il padrone ha lodato l'amministratore).

<sup>35</sup> Si veda Albright - Mann 1971: 301-302.

oltre che nelle tre parabole che derivano dalla fonte dei *logia*.<sup>36</sup> Esempi strutturati sulla presentazione esemplare di personaggi contrastanti erano probabilmente tipici dell'insegnamento di Gesù: in questo modo risulta, peraltro, chiaramente individuabile con chi si dovrebbe identificare il pubblico della parabola. L'antitesi è, inoltre, usata volentieri anche nelle similitudini che si trovano nella letteratura rabbinica, che, pur essendo formata in gran parte da materiali cronologicamente posteriori a Gesù, o comunque raccolti molto tempo dopo, dimostrano che le storie basate sul contrasto erano ampiamente in circolazione negli ambienti giudaici.

La somma di queste considerazioni rende difficile accettare la presenza dei caratteri contrastanti come un elemento distintivo delle parabole speciali di Luca, o come caratterizzanti di questo autore. La maggior frequenza di personaggi contrastanti sembrerebbe invece dovuta al fatto che le parabole della collezione speciale di Luca danno, in generale, più rilievo all'elemento umano che a esempi tratti dalla natura, come invece avviene in Marco.

#### VI.4. A minori ad maius

Questa tecnica di argomentazione, che procede usando un esempio meno importante per illuminarne un altro più significativo, è frequente nella letteratura giudaica e rabbinica, in cui il procedimento è noto come *qal wa-homer*, "dal leggero al pe-

---

<sup>36</sup> Si veda Lc 6:47-49/Mt 7:24-27, dove sono posti in contrasto due uomini che costruiscono case rispettivamente sulla roccia e sulla sabbia; o Lc 12:42-46/Mt 24:45-51, con due servitori di cui uno buono e l'altro cattivo. Nella parabola delle mine o talenti in Lc 19:11-27/Mt 25:14-30, appaiono tre servitori che gestiscono in modo diverso, quindi in modo autonomo, il tesoretto assegnato loro dal padrone.

sante".<sup>37</sup> L'argomento *a minori ad maius* era evidentemente applicato anche da Gesù nei suoi discorsi, e lo troviamo in cinque delle parabole assegnate alla fonte speciale: Lc 11:5-8; 13:6-9; 15:4-6; 15:8-9; 18:1-8.<sup>38</sup> Su un certo tipo di comportamento umano il pubblico dovrebbe riconoscere il comportamento di Dio. Questo sillogismo appare però anche in passi di altre tradizioni (ad es. Q 11:9-13), e non può essere considerato tipico della fonte L.

### VI.5. Crisi

Nelle parabole lucane il protagonista, ma talora anche un personaggio apparentemente secondario, è spesso rappresentato in una situazione difficile o in un momento di crisi da cui non sa come uscire. La crisi può riguardare vari aspetti e può essere rappresentata in vari modi. Nella parabola del buon Samaritano, la crisi si manifesta nella disavventura del viaggiatore, che si trova derubato e ferito, lasciato moribondo su una strada desolata; nella parabola del figlio prodigo, il protagonista si ritrova solo e senza mezzi in un paese straniero, giungendo al punto più basso della scala sociale; nella storia dell'amministratore disonesto, invece, vi è la crisi dovuta al licenziamento, con la conseguente necessità di trovare un nuovo lavoro. Anche il timore di perdere l'onorabilità, come conseguenza per una mancata ospitalità (parabola dell'amico a mezzanotte) o per il rischio di essere colpiti pubblicamente (parabola del giudice e della vedova insistente), può determinare una crisi alla quale occorre porre rimedio.

La presenza di vari momenti critici nelle parabole speciali di Luca è stata particolarmente indagata da J. Drury, il quale ha

<sup>37</sup> Una delle sette regole esegetiche (*middoth*) di Hillel: Samely 2002: 176-177.

<sup>38</sup> Bultmann 1968: 185; Blomberg 1990: 275; Paffenroth 1997: 102.

notato come la crisi spesso avvenga proprio all'inizio o nella parte centrale delle parabole: quindi non verso la fine, come in altre parabole.<sup>39</sup> Questo è vero, tuttavia, solo per alcune parabole, come in quella dell'amministratore disonesto, dove la situazione di crisi offre quasi il punto di partenza dell'intera storia; o nel caso del buon Samaritano, dove l'aggressione al viaggiatore è riferita all'inizio. In altre parabole, invece, la crisi avviene proprio verso la fine, come nella parabola del ricco stolto; oppure manca del tutto, come nella parabola dei due debitori (Lc 7:40-43) o in quella del fariseo e del collettore d'imposte (Lc 18: 10-14a). Sempre Drury ha contrapposto il presunto schema lucano di crisi iniziale o centrale a quello delle parabole di Matteo, il quale avrebbe invece preferito collocare la crisi verso la parte finale del racconto.<sup>40</sup>

In ogni caso, sebbene la crisi iniziale non appaia esclusivamente nelle parabole speciali di Luca, sicuramente è una delle particolarità della collezione. La rappresentazione di personaggi in crisi è certamente legata al fatto che le parabole assegnate a L sono sostanzialmente storie di persone apparentemente comuni, di cui si prova ad approfondire l'aspetto psicologico, sia pure con pochi tocchi, e i personaggi sono disegnati in modo più realistico rispetto a quel che appare nelle parabole di Marco e di Matteo. Questo procedimento narrativo

---

<sup>39</sup> Drury 1985: 112-114. Drury si riferisce ovviamente al particolare aspetto della teologia lucana indicato come «il centro del tempo» (dal lavoro di Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, del 1954). Gesù costituirebbe una «crisi centrale» della storia, un punto di svolta che marca il declino del giudaismo e la vittoria del cristianesimo. Secondo Drury questo concetto, centrale per Luca ed evidente in entrambe le sue opere, si rifletterebbe anche nella struttura delle parabole peculiari, che lo studioso assegna alla creatività di Luca su influsso di temi veterotestamentari.

<sup>40</sup> Drury 1985: 113. Si veda la critica in Paffenroth 1997: 103.

potrebbe essere dovuto proprio a Luca, il quale – come si vede ad esempio nella parabola del seminatore, presa da Marco – prova a illuminare più l'atteggiamento e la risposta umana ai risultati della semina, che l'atto della semina stessa. Luca è senz'altro interessato ai personaggi, quindi non possiamo considerare la presenza della crisi come proveniente dalla fonte L.

## VII. L'ALLEGORIA E LE STORIE ESEMPLARI

### VII.1. Allegoria

Spesso è stato rilevato che le parabole lucane, al confronto con quelle degli altri evangelisti, presentano meno tratti allegorici.<sup>1</sup> Questa asserzione dovrebbe, tuttavia, essere forse riconsiderata, alla luce della discussione generale sull'allegoria nelle parabole di Gesù. Sembra infatti che oggi possa dirsi superata l'influenza della tesi di Jülicher sull'assenza totale di allegoria nelle parabole di Gesù e la loro aggiunta posteriore da parte della chiesa primitiva, mentre si riconosce la presenza di tratti allegorici nella parabole di Gesù e anche, come nel caso della parabola dei lavoratori nella vigna (Mc 12:1-12; Mt 21:33-46; Lc 20:9-19; Tommaso 65-66) che alcune parabole sono completamente allegoriche. Nel corso del XX secolo la critica ha difatti completamente rivalutato la questione dell'allegoria nelle parabole di Gesù e, insieme alle posizioni di Jülicher, ha parimenti archiviato la lettura "allegorizzante" delle parabole, non meno estrema e di origini molto antiche, secondo cui ogni elemento della narrazione parabolica avrebbe un significato allegorico. Esempio al riguardo è la spiegazione della parabola del buon Samaritano da parte di Agostino, secondo cui l'uomo ferito era Adamo, l'albergo era la chiesa, eccetera.<sup>2</sup>

Sappiamo, d'altra parte, che Gesù stesso spiegava le parabole ai discepoli che non capivano e chiedevano spiegazioni (Mc 4:10). Gesù spiega, ad esempio, ogni singolo elemento della parabola del seminatore (Mc 4:13-20) avendo anche modo di

---

<sup>1</sup> Jeremias 1967: 102; Donahue 1988: 126; Goulder 1989: 87, 97.

<sup>2</sup> *Quaest. Evang.* 2, 19. Sulla differenza sostanziale tra *Allegorie*, *Allegorisierung*, *Allegorese* – allegoria, espansione dell'allegoria nei vangeli e lettura allegorizzante da parte dei Padri della chiesa e oltre – si veda Klauck 1978.

sottolineare, in un'altra occasione, come le parabole fossero volutamente oscure:

<sup>11</sup> E disse loro: «Vi è stato dato il mistero del regno di Dio, ma per coloro che sono fuori tutto è in parabole, <sup>12</sup> affinché per vedere vedano, ma non capiscano, e per ascoltare ascoltino, ma non comprendano, affinché non si convertano e sia loro perdonato» (Mc 4:11-12)

concludendo, sempre a proposito della storia del seminatore:

«Se non capite questa parabola, come capirete allora tutte le altre?» (...Οὐκ οἶδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνῶσεσθε; Mc 4:13).

Da questo passo di Marco, molto dibattuto e in cui si è in modo convincente riconosciuto l'influsso di Is 6:9-10, appare chiaramente che la comprensione di taluni aspetti del magistero di Gesù era limitata al gruppo ristretto dei suoi discepoli, ai quali era data (ma forse, non sempre), la spiegazione delle parabole. Non è del tutto chiaro perché Gesù non voleva che le sue parabole fossero immediatamente comprensibili alle folle: Crossan, fra gli altri, fornisce varie possibili spiegazioni.<sup>3</sup> A tale riguardo, J. Drury ha mostrato come l'oscurità e la presenza di sviluppi inattesi nell'aspetto e nella struttura delle parabole, siano in effetti elementi profondamente radicati nella letteratura biblica, dove si può ritrovare tutta la gamma d'inclusioni narrative a carattere enigmatico, simbolico, allegorico e parabolico, fino ai veri e propri indovinelli, che spesso si prestano a

---

<sup>3</sup> Crossan 2012: 29-55.



più livelli d'interpretazione.<sup>4</sup> Particolarmente simili, anche formalmente, alle parabole dei vangeli sono in particolare le storie contenute in 2 Sam 12:1-10 (la storia narrata a Davide dal profeta Natan) e Gdc 9:7-15 (la "parabola degli alberi" narrata da Iotam ai signori di Sichem), che implicano una lettura almeno parzialmente allegorica.<sup>5</sup> Sembra dunque irragionevole assumere che la componente allegorica nelle parabole di Gesù sia stata introdotta *a posteriori*, visto che nell'ambiente in cui erano proposti questi racconti, la presenza di testi formulati in maniera ambigua o oscura, in cui si poteva trovare un significato specifico – avendone le chiavi – faceva parte del bagaglio culturale comune, anche a livello di cultura popolare.

Vi è poi un altro principio di Jülicher, quello dell'unico punto di comparazione nelle parabole, o *tertium comparationis*, che non può essere più sostenuto. Le parabole hanno infatti sovente più punti di svolta o di comparazione e quelle più complesse – che presentano cioè questa caratteristica – non sono necessariamente parabole non autentiche.<sup>6</sup> Troviamo almeno due punti di comparazione, ad esempio, nella parabola del figlio prodigo (Lc 15:25-32) e in quella del ricco e Lazzaro (Lc 16:27-31). Una parabola complessa come quella del figlio prodigo poteva avere anche tre letture diverse (secondo la prospettiva del figlio minore, del maggiore e del padre) secon-

---

<sup>4</sup> Dury 1973. Drury comunque era convinto che le parabole non risalissero a Gesù stesso, ma che fossero prodotti della chiesa primitiva.

<sup>5</sup> Sulla parabola di Iotam, cf. Schipper 2009: 24-32.

<sup>6</sup> Boucher 1977: 30-31. Boucher critica la concezione dell'allegoria di Jülicher: se l'allegoria è una metafora estesa, tutte le parabole e le similitudini sono allegoriche (ivi, 42-63). Per Crossan le parabole sono polivalenti e dunque hanno molte letture possibili. Alla polivalenza e al paradosso nelle parabole di Gesù, Crossan ha dedicato un intero studio (Crossan 1980).

do il pubblico al quale era rivolta o da cui era ascoltata.<sup>7</sup> Le parabole sono metaforiche. Sembra ragionevole al riguardo la sintesi di Blomberg, secondo cui l'allegoria è equivalente alla metafora estesa a una narrazione, e quindi può avere più punti di comparazione.<sup>8</sup>

Per quanto riguarda le parabole peculiari di Luca, è vero che non vi sono tra esse casi di parabole completamente allegoriche, come nel caso della parabola dei vignaioli omicidi. Nondimeno, anche le parabole della fonte L, a parte i racconti esemplari, presentano tratti allegorici e devono essere lette in chiave allegorica. Rientrano in quest'ambito le parabole della pecora smarrita e della dracma perduta, che per la specificità dell'esempio, sia pure presentato con toni tinti di realismo, esigono un'interpretazione allegorica: il pastore e la donna stanno infatti per Dio.<sup>9</sup> Lo stesso avviene nella parabola del figlio prodigo. Già Jeremias – che, come Jülicher, è contrario all'interpretazione allegorica in generale<sup>10</sup> – deve ammettere che il padre rappresenta Dio.<sup>11</sup> L'identificazione del figlio minore con i peccatori e i collettori d'imposte, e del figlio maggiore con gli scribi e i farisei, dipende ovviamente dalla cornice narrativa che Luca ha dato alla parabola. Nondimeno, nella forma pre-lucana la parabola poteva essere letta diversamente e l'identificazione del padre con Dio, o con Gesù, doveva sembrare la più ovvia; mentre l'interpretazione degli altri due per-

---

<sup>7</sup> Grelot 1977.

<sup>8</sup> Blomberg 1990: 51.

<sup>9</sup> Id., 180.

<sup>10</sup> Jeremias (1967: 104) sostiene che proprio la mancanza dell'allegoria nelle parabole peculiari di Luca (e nelle parabole di Tommaso) attesti la loro originalità: tutte le parabole di Gesù sarebbero state originariamente prive di allegoria, introdotta dalla prima chiesa.

<sup>11</sup> Id., 153.

sonaggi, il figlio minore e il figlio maggiore, poteva variare in base al contesto in cui la parabola veniva detta.<sup>12</sup>

Anche la parabola dei due debitori (Lc 7:41-43) non solo esige un'interpretazione allegorica, ma conferisce una lettura allegorica anche alla sua cornice narrativa, ossia la controversia riguardante la peccatrice fra Gesù e il fariseo Simone. Quanto alla parabola del fico sterile – «una semplice allegoria» secondo C.W. Hedrick<sup>13</sup> – presenta in fondo un'allegoria non così semplice, con più possibili punti di comparazione, anche perché la parabola rimane aperta e la sorte dell'albero resta in sospeso. La presenza dell'allegoria è problematica, invece, nelle quattro storie esemplari.

### VII.2. Storie esemplari

Si è già detto (III.1) che si deve a Jülicher l'individuazione delle storie esemplari o *Beispielezählungen* nel materiale attribuito a L (10:29-37; 12:16-21; 16:19-31; 18:9-14).<sup>14</sup> La principale distinzione tra parabole e storie esemplari è, in queste ultime, la mancanza dell'elemento figurativo. Nelle parabole ci sono, come si è visto, almeno due livelli, quello letterale e quello allegorico e/o metaforico. Non così nelle storie esemplari, dove c'è solo il livello letterale.<sup>15</sup> Nella discussione su questa categoria formale si riscontrano tuttavia opinioni contrastanti.

---

<sup>12</sup> Scott 1989: 100-103.

<sup>13</sup> Hedrick 2016: 7. Hedrick stesso (ivi, 3-26) offre una disamina della ricerca sull'allegoria nella parabola del fico, dove si vede come gli studiosi oscillino nel considerare questa parabola un'allegoria semplice, o complessa, oppure una metafora.

<sup>14</sup> Jülicher 1899: 117. Lo studio più completo sulla formazione della categoria formale delle storie esemplari è in Tucker 1998.

<sup>15</sup> Crossan 1973: 63.

Pur accogliendo dalla suddivisione del materiale parabolico proposta da Jülicher la categoria formale delle *Beispielerzählungen*, come storie che non contengono l'elemento figurativo proprio delle parabole, Bultmann ha elaborato una visione delle storie esemplari diversa da quella di Jülicher.<sup>16</sup> Senza dubbio, riconosce Bultmann, vi è una somiglianza formale fra storie esemplari e parabole: si ha in entrambe una narrazione ridotta all'essenziale, solo con i fatti strettamente necessari e pochi personaggi; non ci si sofferma sulle loro emozioni, i gruppi sono trattati come singoli, vi è ricorrenza di soggetti contrastanti, etc. Una differenza sostanziale sarebbe però nella mancanza dell'elemento figurativo (*bildlich*). In tal senso, le storie esemplari potrebbero dirsi simili ai παραδείγματα della retorica antica, ma per Bultmann ne differiscono a loro volta, perché servono non solo a illustrare un pensiero, ma a fornire un esempio da seguire.

La discussione sulle caratteristiche delle *Beispielerzählungen* lucane ha in seguito preso strade ancora diverse, e attualmente l'interesse verso le storie esemplari sembra convergere sulla possibilità di riconoscerci, o meno, autentici detti di Gesù, estrapolandole quindi dal loro contesto narrativo nel terzo vangelo. La mancanza di metaforicità come qualità propria delle parabole pronunciate dal Gesù storico sembra infatti condurre in tale direzione anche le *Beispielerzählungen*, che ovviamente sono prive di tale elemento.<sup>17</sup> Ciò si accompagna a una più ampia negazione della tesi centrali di Jülicher, secondo cui la parabola di Gesù non è nient'altro che comparazione e non è in sé metaforica. Secondo D.O. Via, mancando nelle storie esemplari l'elemento simbolico e figurativo, essendo solo esempi di comportamento morale da seguire, esse non si

---

<sup>16</sup> Bultmann 1968: 178-179; cf. Tucker 1998: 148-156.

<sup>17</sup> Così Jeremias 1967: 104.

possono comunque includere tra le parabole autentiche di Gesù, il quale non pronunciava mai semplici *exempla*.<sup>18</sup> Dall'altro canto, viene spesso tracciata una linea distintiva tra la parabola pronunciata dal Gesù storico, che forse è stata metaforica, e le *Beispielersählungen* come tramandate nella redazione lucana. R.W. Funk, in particolare, ha provato a conciliare l'effettiva mancanza dell'elemento figurativo, identificato con la metaforicità, nelle quattro storie lucane, con la convinzione che le parabole di Gesù siano in sostanza metaforiche. Così nella parabola del buon Samaritano, dove la scelta di questo personaggio così inconsueto per il pubblico giudaico come esempio positivo, avrebbe in realtà una valenza metaforica. Per Funk, le storie esemplari andrebbero considerate distinguendo i vari stadi della rispettiva tradizione: la parabola del buon Samaritano come si trova nel vangelo di Luca è una storia esemplare e così era compresa da Luca stesso, che offre suo tramite un modello di comportamento morale, con l'esortazione esplicita ad applicare tali esempi nella vita quotidiana; ma la parabola come detta da Gesù era in origine metaforica.<sup>19</sup>

Di opinione simile è Crossan, per il quale le quattro narrazioni lucane con modelli di condotta sono state trasformate in storie esemplari solo dalla tradizione, mentre inizialmente erano intese da Gesù come parabole metaforiche.<sup>20</sup> Per Crossan, queste storie erano in origine delle parabole di capovolgimento («reversal parables») associate all'avvento del Regno. Proprio la storia del buon Samaritano sarebbe una tipica parabola di questo tipo, dove i personaggi che il pubblico considererebbe automaticamente positivi – il sacerdote e il levita – diven-

---

<sup>18</sup> Via 1967: 12-13 e id. 1974.

<sup>19</sup> Funk 1974a-b e 1982: 29-34. In generale, sulle parabole come metafore cf. id. 1966: 133-162.

<sup>20</sup> Crossan 1972.

tano, in modo inatteso, negativi, mentre il Samaritano diventa l'eroe positivo. Questo capovolgimento di convizioni acquisite sfida, per estensione, anche l'ordine del mondo, il che è un modo tipico di Gesù per illustrare l'avvento del Regno. Dunque la storia del Samaritano è metaforica. Secondo Crossan, quando il cristianesimo si è propagato nelle comunità gentili, in cui l'immagine dei Samaritani non aveva lo stesso valore che aveva nell'ambiente giudaico, la portata della metafora è venuta a perdersi e la parabola è stata intesa solo a livello letterale, diventando un semplice esempio.<sup>21</sup> Sarebbe stato dunque nell'alveo della prima chiesa che queste quattro narrazioni sarebbero state "addomesticate", trasformandole in storie esemplari, anche se Crossan non si sofferma sul momento in cui sarebbe avvenuta questa trasformazione. B. Scott ha notato che, siccome la narrazione delle quattro storie appare solo in Luca, non si supera il criterio dell'attestazione multipla, rafforzando quindi il sospetto che la storia esemplare non fosse un genere impiegato dal Gesù storico.<sup>22</sup> Scott, sostanzialmente concordando con Funk e Crossan sulla presenza dell'elemento figurativo nelle quattro storie in questione, lo identifica tuttavia non con la metafora, ma con la metonimia, classificando infine le quattro storie lucane come parabole metonimiche.<sup>23</sup>

La questione dell'autenticità delle storie esemplari come risalenti o meno al Gesù storico non sarà qui presa ulterior-

---

<sup>21</sup> Crossan 1973: 63.

<sup>22</sup> Scott 1989: 29.

<sup>23</sup> Scott 1989: 29-30. Secondo Crossan, le parabole metonimiche impiegano «parti del mondo reale» per creare un paradosso, mentre le parabole metaforiche fanno lo stesso, ma presentando un «mondo in miniatura» anziché parti di esso; sia le parabole metaforiche che quelle metonimiche sono figurative e servono a ottenere un comune effetto di capovolgimento: Crossan 1976: 98-110.

mente in esame; possiamo però chiederci se queste storie erano “esemplari” già nella fonte pre-lucana.

Se inizialmente erano parabole vere e proprie, è possibile che la loro trasformazione sia avvenuta ancora prima della formazione dell'ipotetica raccolta delle parabole della fonte L? Sembra che Luca abbia trovato le quattro storie prive dell'elemento figurativo già nella sua fonte: le considerava, tuttavia, diverse dalle altre parabole? La risposta sembra essere negativa: Luca considerava le storie esemplari alla stregua delle altre parabole e, infatti, nelle introduzioni a due storie su quattro, è scritto chiaramente che Gesù raccontò a un certo punto «una parabola» (εἶπεν δὲ παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς λέγων, Lc 12:16 / εἶπεν δὲ καὶ πρὸς τινὰς τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι καὶ ἐξουθενούντας τοὺς λοιποὺς τὴν παραβολὴν ταύτην, Lc 18:9).<sup>24</sup> In conclusione, non sembra necessario mantenere una categoria distinta per le storie esemplari in cui appaiono le stesse caratteristiche delle altre parabole della fonte L come, ad esempio, il monologo interiore.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Nel codice di Beza anche la parabola del ricco e Lazzaro è preceduta dall'introduzione in cui si dice che Gesù disse una parabola: dunque anche questa storia era considerata tale.

<sup>25</sup> Le stesse conclusioni in Tucker 1998.

## VIII. STRUTTURA DELLE PARABOLE

L'analisi della struttura delle parabole peculiari di Luca indica che esse condividono le strutture di base con altre parabole dei vangeli. Ciò dimostra che effettivamente, nonostante gli interventi redazionali degli evangelisti, esiste un certo numero di strutture profonde soggiacenti alle parabole di Gesù che si ripetono nelle parabole di varie tradizioni. Per quanto riguarda le parabole del materiale speciale, difficilmente questo può essere frutto della sola creatività lucana. Infatti, la struttura ripetitiva che si riscontra nelle parabole peculiari di Luca non è presa in considerazione da coloro che negano l'esistenza della fonte soggiacente al materiale speciale lucano.

Particolarmente illuminante può essere, al riguardo, il tipo di analisi strutturale proposto per le parabole di Gesù da Blomberg.<sup>1</sup> Egli osserva che le parabole di Gesù sono frequentemente costruite intorno a tre personaggi (struttura triadica), con un personaggio che sta in qualche modo al di sopra degli altri due, subordinati e in contrasto tra loro.<sup>2</sup> Le parabole costruite su questo schema sono definite "parabole monarchiche".<sup>3</sup> Uno schema ricorrente è quello del padrone e dei due servi, di cui uno è "buono" e l'altro "cattivo".<sup>4</sup> Tuttavia, il servo che apparentemente si comporta meglio diventa oggetto di riprovazione, mentre è invece lodato il personaggio "cattivo".<sup>5</sup> Non sempre, inoltre, sono coinvolte singole persone, ma pos-

---

<sup>1</sup> Blomberg 1990.

<sup>2</sup> Id., 171-211.

<sup>3</sup> Funk 1982: 29-54.

<sup>4</sup> Schema già notato da Sellin 1974.

<sup>5</sup> Crossan 1973: 52-73 chiama questo tipo di parabole «parables of reversal» e le riconduce al Gesù storico.



siamo trovare in contrasto anche gruppi o elementi della natura.

Nelle parabole di Matteo questo schema si ritrova più volte, in primo luogo nella parabola dei due figli (Mt 21:28-32) cui il padre ordina di andare a lavorare nella sua vigna: il primo acconsente, ma non si reca al lavoro; il secondo si rifiuta, ma va a lavorare. Fra le parabole che seguono lo stesso schema vi è quella delle vergini stolte e delle vergini prudenti (Mt 25:1-13), dove il personaggio centrale è lo sposo e appaiono in contrasto due diversi gruppi di fanciulle; la parabola della zizzania (Mt 13:24-30), dove il personaggio centrale è l'agricoltore e gli elementi contrastanti sono il grano e la zizzania; la parabola della rete da pesca (Mt 13:47-50) con il pescatore, i pesci buoni e i pesci cattivi. Della doppia tradizione si possono menzionare le due parabole del servo fedele e infedele (Lc 12:42-48/Mt 24:45-51) e dei bambini in piazza (Mt 11:16-19/Lc 7:31-35).

Per quanto riguarda le parabole assegnate a L, lo schema triadico si riscontra molto frequentemente, ad esempio nella parabola dei due debitori (Lc 7:41-43), in cui il personaggio centrale è il creditore. Anche la storia del figlio prodigo è costruita secondo lo stesso schema, dove il personaggio più elevato in gerarchia è il padre, cui sono sottoposti i due figli, il maggiore ubbidiente e il minore disubbidiente. Anche le altre parabole del cap. 15 hanno la stessa struttura: così nella parabola della pecora perduta, dove il pastore è il personaggio centrale, sotto il quale vi è da una parte la pecora smarrita e dall'altra il resto del gregge; nella parabola della dracma perduta, molto simile, abbiamo al centro la donna, quindi la moneta perduta e le altre rimaste; nella parabola del ricco e Lazzaro (Lc 16:19-31), in cui il personaggio che sta più in alto in gerarchia è Abramo, seguito dal ricco e da Lazzaro, un personaggio iniquo e uno pio, reciprocamente contrapposti.

Anche altre parabole peculiari di Luca presentano una struttura triangolare, ma in maniera meno evidente: vi si può trovare un personaggio centrale che unifica la parabola, ma non è in rapporto di superiorità con gli altri personaggi della storia.<sup>6</sup> Così avviene nella parabola del buon Samaritano (Lc 10:25-37), dove il personaggio centrale è l'uomo ferito, mentre da una parte c'è il Samaritano come esempio positivo e dall'altra due personaggi negativi, il sacerdote e il levita, considerati quasi un'unità. Nella parabola dell'amministratore disonesto, il personaggio su cui converge la narrazione è il protagonista, mentre troviamo solo lateralmente il padrone e i due debitori. Fra le parabole a struttura triangolare complessa possiamo inoltre menzionare la parabola dei talenti o mine (Lc 19:12-27/Mt 25:14-30) e la parabola del banchetto (Lc 14:15-24/Mt 22:1-14).

Molte parabole di Gesù presentano, d'altra parte, uno schema più semplice e lineare, con un solo protagonista o due; si tratta anche di parabole brevi. Due personaggi possono apparire in contrasto, ma manca, oppure non è introdotta esplicitamente, la figura unificante.<sup>7</sup> Una parabola della doppia tradizione costruita secondo questo schema è quella dei costruttori saggi e stolti derivata da Q (Mt 7:24-27/Lc 6:47-49), in cui il costruttore saggio è contrapposto a quello stolto – nella versione lucana mancano in realtà questi termini – ma non vi è un personaggio unificante, anche se si può considerare il fattore naturale dell'alluvione o temporale come punto con cui si confrontano i due personaggi contrapposti. Molte delle parabole assegnate a L mostrano questo tipo di struttura. La parabola del fariseo e del collettore d'imposte ne è un buon esem-

---

<sup>6</sup> Questo tipo di parabole è stato definito da Blomberg (1990: 213-253) «complex three part parables».

<sup>7</sup> Id., 255-278.

pio: manca la figura che dovrebbe stare al di sopra in gerarchia, e anche se i due vengono giudicati da Gesù, il giudizio avviene al di fuori della parabola stessa. Altre parabole sono costruite intorno a due personaggi soltanto, che appaiono però in rapporto gerarchico: così è nella parabola del servo inutile (Lc 17:7-10), in cui appaiono solo un padrone e il suo servo; e nella parabola del ricco stolto (Lc 12:16-21), dove il personaggio in stato di superiorità è Dio e il ricco è ovviamente il subordinato. Il rapporto di subordinazione, che si riscontra anche nella parabola del giudice e della vedova insistente (Lc 18:1-8), è un po' meno evidente nella parabola gemella, dell'amico a mezzanotte (Lc 11:5-8): i due protagonisti sembrano avere la stessa posizione sociale, ma in realtà l'amico che sta nel letto è in posizione di vantaggio, perché dalla sua decisione dipenderà se l'altro avrà ciò che gli occorre per adempiere agli obblighi dell'ospitalità. Solo la parabola del fico sterile è un po' più difficile da classificare, poiché vi appaiono in apparenza tre personaggi (il fico può essere considerato alla stregua di un personaggio), ma il vignaiolo rappresenta gli interessi dell'albero, che è muto, dunque il contrasto riguarda solo i due uomini.

Emerge da questo esame, sia pure sommario, come la struttura delle varie parabole si riveli un argomento-chiave contro l'assegnazione delle parabole peculiari a Luca stesso. Queste parabole risultano, in fondo, simili ad altre parabole di Gesù trasmesse da altre tradizioni e ne condividono gli schemi.

## IX. LE CORNICI NARRATIVE

Se, come sinora si è cercato di dimostrare, le parabole contrassegnate L più probabilmente provengono dalla fonte speciale di Luca, va riconosciuto che Luca le ha integrate nella sua narrazione apportando varie modifiche redazionali. Caratteristico è, fra l'altro, il suo modo d'integrare le parabole nel testo, facendole precedere da brevi raccordi o introduzioni, in cui è quasi sempre riconoscibile la mano lucana. Lo stesso avviene anche per i *logia*.

Nella sua redazione di Marco, Luca si concede una libertà ancora maggiore nelle introduzioni alle pericopi.<sup>1</sup> Omette, ad esempio, le indicazioni di tempo, luogo o ambientazione che si trovano in Marco.<sup>2</sup> Caratteristico di Luca, unico fra i sinottici, è l'annuncio delle parabole con ἔλεγεν/εἶπεν δὲ παραβολήν, che non ha corrispondenza in altri vangeli, neanche laddove appare una versione parallela della stessa parabola.<sup>3</sup>

Un buon esempio d'introduzione lucana è nella parabola delle mine della doppia tradizione: la versione di Luca inizia con il consueto εἶπεν παραβολήν (Lc 19:11), e nell'introduzione si possono notare altre caratteristiche lucane, quali il genitivo assoluto e i vocaboli προστίθημι, παραχρήμα, ἀναφαίνομαι.<sup>4</sup> Questo modo personale di fornire introduzioni alle parabole è

---

<sup>1</sup> Cadbury 1920: 104.

<sup>2</sup> Id., 105.

<sup>3</sup> Ἐλεγεν δὲ καὶ παραβολήν πρὸς αὐτούς (Lc 5:36; cf. Mc 2:21); Εἶπεν δὲ καὶ παραβολήν αὐτοῖς (Lc 6:39; cf. Mt 15:14); Εἶπεν δὲ παραβολήν πρὸς αὐτούς λέγων (Lc 12:16); Ἐλεγεν δὲ πρὸς τοὺς κεκλημένους παραβολήν (Lc 14:7); Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς τὴν παραβολήν ταύτην λέγων (Lc 15:3; cf. Mt 18:12); Ἐλεγεν δὲ παραβολήν αὐτοῖς (Lc 18:1); Εἶπεν δὲ καὶ πρὸς τινάς... τὴν παραβολήν ταύτην (Lc 18:9). Cf. Cadbury 1920: 106; Jeremias 1967: 110.

<sup>4</sup> Jeremias 1967: 117; Farmer 1961-62: 302.

visibile anche in quelle assegnate a L, come la parabola del buon Samaritano, la cui introduzione mostra la mano lucana nella costruzione tipica con εἶπεν πρὸς e l'oggetto in accusativo (invece del dativo semplice).<sup>5</sup>

Un argomento a favore dell'origine delle parabole peculiari di Luca in una fonte precedente, è che spesso le parabole non corrispondono del tutto alla cornice, ossia al contesto che viene dato loro da Luca. La necessità di distinguere fra parabola e contesto narrativo è fra le questioni più importanti per Jülicher e, in seguito, per Jeremias, che per primi hanno cercato di separare le autentiche parabole di Gesù dalla loro interpretazione nei vangeli, sempre per giungere a una forma della parabola quanto più vicina alla *ipissima vox* di Gesù.<sup>6</sup> Jeremias nota che il trattamento dei materiali da parte degli evangelisti, porta spesso all'inserimento delle parabole in contesti secondari, e a concludere le parabole con spiegazioni che originariamente non ne facevano parte.

La tendenza a separare le parabole dalle loro cornici allo scopo di recuperare i testi, o almeno le loro strutture originarie, ha conosciuto nuovo impulso con la "nuova ermeneutica" di Scott e Crossan.<sup>7</sup> Al procedimento si sono però opposti molti studiosi, sin da B. Gerhardsson, che in un noto discorso ha criticato fermamente la pratica indiscriminata di ritagliare le parabole dal loro contesto narrativo, sostenendo invece la neces-

---

<sup>5</sup> Cadbury 1920: 202.

<sup>6</sup> Jeremias 1967: 24.

<sup>7</sup> Obiettivo degli studiosi operanti nell'alveo della "new hermeneutics" era, in breve, la comprensione delle parabole nel contesto e nella forma in cui presumibilmente erano state pronunciate in origine, eliminando tutte le aggiunte redazionali posteriori: studiosi di rilievo di questa corrente sono stati E. Fuchs, E. Linnemann e, soprattutto, N. Perrin con il suo programmatico *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967).

sità di una valutazione caso per caso.<sup>8</sup> Secondo Gerhardsson, le parabole dei vangeli, a suo avviso paragonabili ai *mešalim* (paragoni) della letteratura rabbinica, non sono kerigmatiche in sé. Studiosi come Drury, Donahue e Hultgren, preferiscono dunque interpretare le parabole così come sono pervenute, all'interno dei vangeli.<sup>9</sup> Secondo Donahue, il contesto originario delle parabole è irrecuperabile e non si può che tentarne una ricostruzione: nei vangeli le parabole sono state inserite in luoghi precisi per essere lette assieme al loro contesto.<sup>10</sup>

Se le parabole peculiari del terzo vangelo hanno origine in una fonte, integrandole nella sua narrazione Luca doveva trovare un contesto adatto. Tuttavia, specialmente in alcune parabole speciali di Luca, appare chiaramente che il contesto è secondario: si percepisce cioè che Luca ha inserito alcune parabole in luoghi che riteneva più o meno adeguati, ma quasi tutte all'interno del racconto di viaggio, anche se non sempre la parabola corrisponde bene al contesto immediato, che si può definire "cornice". Le cornici lucane hanno peraltro una funzione retorica e indirizzano le parabole teologicamente.<sup>11</sup> Il modo d'introdurre le parabole però varia. Alcune sono precedute da un dialogo fra Gesù e un'altra persona, che può far seguito a una domanda o a una richiesta d'intervento (così in Lc 12:31), a una controversia posta in una discussione (Lc 10:25-28, 15:1-2) o a un semplice commento fatto da qualcuno (14:15). Questi dialoghi e commenti servono da introduzioni alle parabole stesse e dovrebbero far capire subito qual è il tema dell'insegnamento a seguire.

---

<sup>8</sup> Gerhardsson 1991.

<sup>9</sup> Drury 1985: 1-4; Donahue 1988: 25-27; Hultgren 2004: 34-38.

<sup>10</sup> Donahue 1988: 25-26.

<sup>11</sup> Curkpatrick 2003b: 295.

Un buon esempio si ha nella parabola del ricco stolto (Lc 12:13-21), dove i vv. 13-14 contengono il dialogo tra Gesù e un uomo della folla su un problema di eredità, che secondo molti circolava anche come un detto a sé.<sup>12</sup> Il v. 13:15 è invece un detto sapienziale contro la cupidigia ed è probabilmente di creazione lucana: serve a unire il dialogo sull'eredità con la parabola successiva, che con il problema dell'eredità non ha nulla in comune. Luca aggiunge infine un'applicazione alla parabola.<sup>13</sup>

οὕτως ὁ θησαυρίζων ἑαυτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν (Lc 12:21)

In questo modo, l'interpretazione della parabola da parte del pubblico di Luca viene indirizzata verso la necessità di condividere la propria fortuna: si spiega infatti che il ricco venne punito perché voleva trattenere i frutti del raccolto solo per sé, mentre nella parabola questo non viene menzionato: nel suo intervento, Dio rimprovera l'uomo per l'arroganza con cui progetta il suo futuro, non per il suo egoismo: questa interpretazione è dovuta a Luca.

Lo sforzo di Luca per far leggere le parabole in modo preciso è visibile anche nel fatto che alcune di esse sono precedute da introduzioni in cui esplicitamente si preannuncia il tema della parabola; questo avviene ad esempio per quella della vedova insistente:

Ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐγκακεῖν (Lc 18:1)

<sup>12</sup> Jeremias 1967: 118; Fitzmyer 1985: 968.

<sup>13</sup> Mancante in alcune tradizioni (D, *Vetus latina*) e senza corrispondenza nella versione della parabola in Tommaso 63. Si veda Metzger 1975: 160; Fitzmyer 1985: 971; Heininger 1991: 107-110; Forbes 2000: 85-86.

dov'è indicato che l'obiettivo della parabola è mostrare l'importanza di una preghiera costante. Senza la cornice lucana, la parabola poteva essere interpretata in modo completamente diverso e infatti, come si è detto, probabilmente il suo tema originario era la giustizia. Si percepisce dunque una certa frizione tra la parabola originaria (Lc 18:2-5) e il suo inquadramento narrativo (vv. 18:1, 6-8).<sup>14</sup>

Una cornice molto simile, anche se incentrata su un tema diverso, è introdotta da Luca per la parabola del fariseo e del collettore d'imposte:

Εἶπεν δὲ καὶ πρὸς τινὰς τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιποὺς τὴν παραβολὴν ταύτην. (Lc 18:9)

In questo caso, più che anticipare il tema, l'introduzione prepara il pubblico alla presenza di un personaggio negativo (il fariseo, come si vedrà), anche se ciò priva la parabola di una parte del suo impatto. Al termine della narrazione, Luca aggiunge l'applicazione, tornando sulla sua corretta interpretazione:

λέγω ὑμῖν, κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκείνων· ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται. (Lc 18:14)

Come già notato da Jeremias, la cornice lucana devia in realtà l'attenzione dall'obiettivo originario della parabola, a suo avviso la misericordia divina nei confronti del peccatore.<sup>15</sup> La cornice fornita da Luca indirizza invece a un avvertimento

<sup>14</sup> Curkpatrick 2002 e 2003a.

<sup>15</sup> Jeremias 1967: 142, 166, 186.



contro la religiosità falsa del fariseo: difatti non è garantito che il pubblico della parabola pre-lucana avrebbe considerato il fariseo come esempio negativo;<sup>16</sup> la sua connotazione negativa è dovuta in gran parte all'introduzione e all'applicazione lucana.<sup>17</sup> Allo stesso modo è stato notato che le introduzioni lucane alle parabole sono le più esplicite fra i vangeli, per cui il loro significato è diretto con forza verso la sua interpretazione, che viene implicitamente o esplicitamente attribuita alle intenzioni di Gesù.<sup>18</sup>

A volte si percepisce che il contesto in cui è collocata la parabola è secondario o un po' forzato: lo si vede chiaramente nella parabola dei due creditori (Lc 7:41-43), inserita nel convito a casa di Simone, in cui l'incidente della donna piangente ai piedi di Gesù suscita nel fariseo il dubbio che l'ospite non sia effettivamente in grado di vedere nell'animo delle persone, e che sia un falso profeta. Il nesso con la storia dei due creditori è tutt'altro che evidente ed emerge solo nella spiegazione conclusiva della parabola fornita dallo stesso Gesù all'interno della narrazione lucana che segue (7:47), secondo cui la donna è stata perdonata per aver «molto amato» (ὄτι ἠγάπησεν πολύ), mentre nella parabola la dinamica è diametralmente inversa: la riconoscenza del creditore – nel testo in realtà (7:42) si parla di ἀγάπῳ, restando quindi nel campo semantico dell'amore – si manifesta solo dopo la rimessa del debito, mentre il pentimento o gratitudine della peccatrice si manifesta spontaneamente e a priori.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Anderson 2008: 734.

<sup>17</sup> Scott 1989: 94.

<sup>18</sup> Id., 28.

<sup>19</sup> All'interno della versione della storia della peccatrice in Mc 14:3-9 non è, inoltre, inclusa la parabola.

Luca tende anche a concludere alcune parabole con applicazioni di carattere aforistico o sapienziale: così, nella parabola del ricco stolto, è implicito il motto «chi è ricco in terra non è ricco nei cieli» (nel testo con diversa ma analoga formulazione: οὕτως ὁ θησαυρίζων ἑαυτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν, Lc 12:21). Applicazioni di tipo sapienziale appaiono anche con funzione di commento interpretativo: se ne ha un caso evidente nella parabola dell'amministratore disonesto, cui vengono aggiunti ben quattro versetti di commento di questo tenore (16:9-13).<sup>20</sup> Non a caso, si tratta della parabola forse di più difficile comprensione, ed è chiaro che anche Luca deve sforzarsi per costruirne un'interpretazione che possa apparire solida (il che, fra l'altro, già mostra a sufficienza come la parabola non possa essere una creazione di Luca stesso).

Anche i detti aggiunti in calce alla parabola non corrispondono automaticamente alla situazione descritta ma, anzi, ne alterano il significato: svolgendo quindi a loro volta funzione di orientamento all'interpretazione. Mentre Lc 16:9 potrebbe essere stato, sebbene sia dubbio, parte della parabola stessa – si riferisce infatti al tema della ricchezza ingiusta, centrale nella parabola – i vv. 10-13 toccano altri temi: il v. 10 in particolare (ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστὸς ἐστίν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστίν) non solo non si rapporta in alcun modo alla parabola, ma elogia l'essere fedele

---

<sup>20</sup> <sup>9</sup> Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς. <sup>10</sup> Ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστὸς ἐστίν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστίν. <sup>11</sup> εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾶ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει; <sup>12</sup> καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς ὑμῖν δώσει; <sup>13</sup> Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυοὶ κυριοὶς δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῶ δουλεύειν καὶ μαμωνᾶ.

(πιστός) come contrapposizione alla disonestà, quando invece nella parabola ad essere lodata è proprio la spregiudicatezza.<sup>21</sup> In Lc 16:13 (/Mt 6:24) si parla dell'impossibilità di servire due padroni (οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυοῖ κυρίοις δουλεύειν), ma anche questo elemento non compare nella parabola dell'amministratore. Quindi i vv. 10-13 sono, nel complesso, supporti all'interpretazione lucana della parabola (che altrimenti avrebbe veicolato ai più un messaggio dubbio dal punto di vista morale): va lodato il comportamento avveduto e retto, non il contrario.<sup>22</sup>

Un problema analogo su cui Luca è intervenuto si poneva con la parabola del giudice e della vedova insistente, dove il giudice iniquo – empio in effetti, essendo addirittura «un giudice... che non temeva Dio» (κριτής... τὸν θεὸν μὴ φοβούμενος, 18:2) – rappresenta chiaramente Dio. L'aggiunta dei vv. 7-8 allegorizza la parabola e sposta l'attenzione sull'accoglimento della preghiera ripetuta e insistente, correggendo l'immagine negativa di Dio che ne poteva emergere.<sup>23</sup>

La domanda «chi è il mio prossimo?» (καὶ τίς ἐστὶν μου πλησίον, Lc 10:29) cui Gesù risponde con la parabola del buon Samaritano, viene riformulata alla fine in: «chi di questi tre ti sembra sia diventato il prossimo?» (τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι, 10:36) cambiando abbastanza il senso della domanda, con aggiunta dell'applicazione «Va' anche tu e fa' lo stesso» (πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως, 10:37). Alcuni vedono nella domanda al v. 36 il chiaro segno di un suo inserimento artificioso nel contesto lucano, poiché la cornice non corrisponde in tutto al senso della parabola.<sup>24</sup> La cornice

<sup>21</sup> Anderson 2008: 738.

<sup>22</sup> Id., 739.

<sup>23</sup> Fitzmyer 1985: 1177-1178.

<sup>24</sup> Crossan 1973: 55.

lucana, e specialmente l'applicazione esplicita al v. 37, secondo Crossan avrebbe costretto il lettore a vedere in questa storia un racconto esemplare, mostrando direttamente un modello di comportamento. Lo stesso Crossan ha sottolineato che il significato di «prossimo» (πλησίον) nella cornice e nella parabola non sembra coincidere.<sup>25</sup> Nei vv. 27 e 29 il prossimo è una persona cui dare, incondizionatamente, amore (l'uomo ferito). In 10:36 il prossimo è invece indicato in colui che offre l'amore (in questo caso, il Samaritano), non colui che lo deve ricevere. Tale discrepanza si spiegherebbe se parabola e contesto fossero state unite partendo da due fonti diverse.<sup>26</sup> Crossan ritiene che la fusione della parabola con la sua cornice fosse già presente nella tradizione pre-lucana. Appare invece più probabile che la parabola circolasse separatamente e che sia stata inserita nel contesto della doppia controversia (Lc 10:25, 29) proprio da Luca. L'abile raccordo letterario che si riscontra nell'intera pericope sembra infatti tradire la mano redazionale lucana.

Applicazioni o spiegazioni secondarie e di origine lucana, appaiono dunque nelle seguenti parabole:

- il buon Samaritano (10:30-35)
- l'amico a mezzanotte (11:5-7)
- il ricco stolto (12:16-20)
- il fico sterile (13:6-9)
- la dracma perduta (15:8-9)
- l'amministratore disonesto (16:8b-13)
- il ricco e Lazzaro (16:27-31)
- la parabola del servo (17:7-9)

---

<sup>25</sup> Id., 57.

<sup>26</sup> Id., 58. Crossan però considera questa parabola come proveniente da Q: Luca l'avrebbe preservata solo a causa del suo interesse generale per i Samaritani (cf. Lc 9:52; 17:11, 16); Matteo infatti l'ha omessa.

- il giudice e la vedova insistente (18:2-5)
- il fariseo e il collettore d'imposte (18:10-13).

Avendo a disposizione solo il vangelo di Luca è difficile, pressoché impossibile stabilire se le parabole, all'interno della raccolta pre-lucana, fossero kerigmatiche o se, come suppongono alcuni, fossero invece polivalenti.

Non è dubbio che le cornici indirizzino le parabole teologicamente e che, senza gli interventi lucani, esse sarebbero state interpretabili in modi diversi.<sup>27</sup> Il suo intervento ha peraltro anche una ragione entro una precisa connotazione stilistica e pedagogica, vista la somiglianza tra le introduzioni e le conclusioni delle parabole e le cornici introduttive ed esplicative (*promythia* ed *epimythia*) delle favole greche.<sup>28</sup> Si può ritrovare in questo un tributo di Luca alla *paideia* ellenistica, secondo cui le storie che contengono esempi di comportamento devono avere un'applicazione chiara ed evidente.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Curkpatrick 2003b: 295.

<sup>28</sup> Beavis 1990, sp. 482-483.

<sup>29</sup> Id., 477.

## X. TEMI E INTERESSI DELLA FONTE SPECIALE

Avendo esaminato le caratteristiche delle parabole assegnate alla fonte speciale di Luca riguardo sia alla lingua, sia alle tecniche narrative, occorre ora considerare se queste parabole sono accomunate anche dal punto di vista tematico, se riflettono un insegnamento specifico e se mostrano un particolare approccio teologico.

Da una parte, sicuramente le parabole toccano temi cari a Luca e ai quali egli ha dato particolare attenzione. D'altra parte, per alcuni aspetti le parabole non sembrano coerenti con la teologia lucana. Si nota, fra l'altro, tra le parabole peculiari e il resto del terzo vangelo e degli Atti, un approccio variabile alla questione della ricchezza, che sembra aumentare le probabilità di riconoscere in alcuni punti la prospettiva della fonte pre-lucana, il cui autore o redattore poteva avere idee molto diverse rispetto a quelle del terzo evangelista e del contesto in cui egli operava.

L'incoerenza di Luca si riscontra anche in questioni quali l'escatologia o il possesso e il valore dei beni materiali. A volte questa incoerenza deriva dalla diversità delle fonti, che avevano a loro volta un proprio, singolo approccio alle varie questioni. Come efficacemente indicato da Goulder, Luca è per taluni aspetti un confusionario:<sup>1</sup> per questo, qualunque giudizio riguardante l'atteggiamento di Luca nei confronti di un determinato tema dovrebbe essere pronunciato con cautela.

---

<sup>1</sup> Cf. Goulder 1989: 102 (dove si parla di «general Lucan unclarity») e 709 («Luke is a confirmed muddler»), etc. La confusione in Luca non è, secondo Goulder, dovuta all'uso di varie fonti non sempre elaborate, ma a una sua incoerenza di fondo.

### X.1. Imminenza del giudizio

Come si è detto, già Conzelmann ha rilevato un aspetto particolare della teologia lucana, il cosiddetto ritardo della *parousia*. Luca, come del resto gli altri cristiani che negli anni '80-90 hanno visto morire la prima generazione di credenti, ha dovuto affrontare l'evidenza che il tempo continuava a scorrere senza interruzione.<sup>2</sup> Per questo Luca avrebbe abbandonato le aspettative sull'imminente fine dei tempi, modificando i riferimenti alla fine che si trovano in Marco, spostando la conclusione del tempo verso un futuro indefinito. Luca omette, ad esempio, il messaggio preciso sul compimento dei tempi nella predicazione di Gesù in Galilea riferito da Marco (πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, Mc 1:15) con un generico «insegnava nelle loro sinagoghe» (ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, Lc 4:15). Molto chiaro e pregnante è anche il modo in cui Luca modifica il detto escatologico in Mc 9:1:

ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἄν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει

«In verità vi dico che alcune delle persone che sono qui non conosceranno la morte, finché non avranno visto il regno di Dio venuto con potenza»

in cui Luca attenua il riferimento temporale entro il limite vitale della generazione coeva a Gesù (οἱ οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἄν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, Lc 9:27).<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Si veda anche Jeremias 1967: 55-73. Sull'escatologia realizzata, Dodd 1935: 51.

<sup>3</sup> Fitzmyer (1970: 231-235) nota un'incoerenza tra varie pericopi, come quelle della fonte Q che presumono un giudizio imminente e quelle in cui si per-

Anche nella parabola delle mine o talenti (Lc 19:12-27/Mt 25:14-30), ove si narra di un principe che si allontana dai suoi domini, la precisazione – solo lucana – del viaggio «in un paese lontano» (εἰς χώραν μακράν), serve a stemperare la diffusa convinzione in un'imminente *parousia*, menzionata poco prima, nell'introduzione alla parabola (καὶ δοκεῖν αὐτοὺς ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι, Lc 19:11).<sup>4</sup> Piccoli cambiamenti nel discorso escatologico si riscontrano anche in Lc 21, che rispetto a Mc 13 non ha avvertimenti sulla fine imminente.<sup>5</sup> Un'alterazione più evidente si trova, invece, nel modo in cui Luca riscrive Mc 14:62, risposta data da Gesù al sommo sacerdote durante il processo, dove Luca modifica la predizione sul ritorno del figlio dell'uomo (καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, Mc 14:62) eliminando il verbo ὄψεσθε e quindi la predizione dell'avvento sulla terra visibile a tutti e a breve termine (Lc 22:69). Questo approccio non appare, tuttavia, in maniera coerente attraverso il terzo vangelo, perché vi sono passi – soprattutto quelli derivati dalla fonte dei *logia* – in cui Luca mantiene il tema del giudizio imminente, come ad esempio negli avvertimenti di Giovanni Battista in 3:7-12 o nei detti minacciosi di Gesù in 12:49-53.

---

cepisce un ritardo; cf. anche Donahue 1988: 204-207, secondo cui Luca sposta la salvezza dall'*eschaton* alla vita quotidiana dei cristiani.

<sup>4</sup> Donahue 1988: 204-205; Tuckett 2001: 276. Va detto che Luca anticipa soltanto al v. 12 – quindi proprio all'inizio della parabola – il tema della lontananza che, in effetti, è presente in Matteo, sebbene in forma indiretta. In Mt 25:19 si legge infatti che il signore tornò «dopo molto tempo» (μετὰ δὲ πολὺν χρόνον).

<sup>5</sup> Tuckett 2001: 277.



Anche in alcune delle parabole della fonte L e soprattutto nelle tre parabole adiacenti nel contesto del “racconto di viaggio”, è visibile un’esortazione ad essere sempre pronti e vigilianti, poiché il momento del giudizio potrebbe arrivare prima del previsto. Si percepisce una prospettiva escatologica simile a quella dei detti della fonte Q, dove, nelle parole di Giovanni Battista, si incontra la metafora dell’ascia che si troverebbe già «alla base degli alberi» (Lc 3:9).

In tre parabole della fonte L è effettivamente percepibile un clima di giudizio imminente. Così, la parabola del ricco stolto (Lc 12:16-20) ammonisce a non pianificare per il futuro, perché la sorte dell’uomo può essere stroncata da un momento all’altro (quindi la sua condotta potrà essere valutata severamente, non avendo avuto modo di giungere a una conversione). Non per nulla molti studiosi fanno risalire questa parabola a un detto autentico di Gesù.<sup>6</sup>

La successiva pericope di tema affine è Lc 13:1-5, che, pur non essendo una parabola, appare collegata a quella del fico sterile, che immediatamente precede. La storia proviene a sua volta dalla fonte L e contiene un’implicita esortazione a essere preparati alla fine, facendo riferimento a due “fatti di cronaca” accomunati da morti repentine e inattese: la vicenda, appena appresa, dei Galilei uccisi da Pilato e l’altra, già avvenuta da qualche tempo, degli uomini morti accidentalmente sotto una torre. Pochi versetti dopo, l’ordine di tagliare il fico apparentemente sterile (13:9) richiama l’immagine dell’albero che non dà buoni frutti destinato a essere tagliato, nel detto di Giovanni Battista dalla fonte Q già menzionato sopra (ἡδη δὲ καὶ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται, Lc 3:9). Benché il vignaiolo interceda per il fico, chiedendo altro tem-

<sup>6</sup> Jülicher 1899, 2: 616; Funk *et al.* 1993: 338; Hultgren 2004: 118.

po per permettergli di produrre dei frutti, la parabola non dice se il proprietario abbia poi accondisceso, anche se di solito si accetta l'interpretazione secondo cui sarebbe stato concesso del tempo, anche se molto limitato.<sup>7</sup> In ogni caso, il giudizio si stava avvicinando. Nella parabola dell'amministratore disonesto un elemento apparentemente secondario, ma in realtà da non trascurare, è sicuramente la necessità di prendere decisioni veloci in una prospettiva di salvezza da un giudizio imminente: l'azione disperata dell'amministratore è la risposta alla necessità di salvare sé stesso. Tutte queste parabole sono accomunate da un avvertimento, anche espresso solo in forma di esempio, ad essere vigilanti e a condurre una vita giusta, per non essere presi alla sprovvista. Sono anche simili, nel tono, alle altre parabole "di crisi" ricondotte al Gesù storico (cf. Mc 13:33-37).<sup>8</sup>

Poiché, come si è detto sopra, il clima del giudizio imminente non sembra compatibile con l'atteggiamento escatologico mostrato da Luca nella redazione di Marco, si può sospettare che queste pericopi riflettano l'atteggiamento escatologico della fonte pre-lucana, che probabilmente conteneva avvertimenti sul giudizio simili a quelli della fonte Q. Ciò potrebbe essere utile per collocare cronologicamente l'ipotetica fonte pre-lucana in un periodo molto anteriore alla stesura del terzo vangelo, ad esempio negli anni '50-60, come proposto da Paffenroth, e quindi a un momento in cui la prospettiva della *parousia* non aveva ancora necessità di prevedere un "ritardo".<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> In Jeremias 1967: 202-203 si sostiene che la fine del fico è inevitabile; cf. anche Hultgren 2004: 241.

<sup>8</sup> Dodd 1961: 115-313; Jeremias 1967: 190-202.

<sup>9</sup> Paffenroth 1997: 155.

*X.2. La questione del tema unificante*

Vista la concentrazione di parabole nella sezione centrale del terzo vangelo, molti si sono chiesti se Luca abbia scelto queste parabole seguendo un criterio preciso, o se abbia semplicemente usato il materiale come si trovava nella sua fonte. La seconda possibilità sembra più credibile: la ricerca di un tema unico per le parabole peculiari di Luca non ha condotto infatti ad alcun risultato soddisfacente, né a spiegazioni convincenti: il motivo-guida, insomma, non c'è. Questo riguarda anche i vari tentativi di raggruppare queste parabole sotto l'etichetta comune del "ravvedimento", un'interpretazione che per alcuni racconti richiede una lettura particolarmente forzata. Non si è riusciti a trovare una logica particolare neanche nella disposizione o sequenza delle parabole all'interno del racconto di viaggio, anche se non è da escludervi una specie di ordinamento chiastico. Si è già detto sopra, che Luca tende a seguire in modo abbastanza fedele l'ordine dei materiali contenuti nelle altre sue fonti – Marco e Q – e che quindi, ragionevolmente, è da credere che non abbia proceduto diversamente con un'altra fonte.

Leggendo il terzo vangelo nella sua interezza si può notare un'indubbia attenzione di Luca per alcuni temi, particolarmente importanti o pregnanti per lui o per la sua comunità, quali la preghiera, la ricchezza, il capovolgimento delle sorti a beneficio degli umili, che troveranno riscatto e saranno esaltati. Non sarebbe dunque strano se Luca avesse operato delle scelte, selezionando il materiale che più rispondeva a tali interessi. Si deve a D.M. Parrott un'osservazione importante: siccome la collezione che includeva le parabole denominate L esisteva, con ogni probabilità, ben prima del suo uso da parte di Luca, si dovrebbe indagare non solo sulle singole parabole, ma anche sul loro insieme, e porsi qualche domanda sul possibile

tema-guida che forse univa queste parabole già nella fonte speciale.<sup>10</sup>

### X.3. *Il ravvedimento*

Secondo Parrott, benché le parabole attribuite a L siano distribuite in dodici capitoli del terzo vangelo e mostrino una varietà di tecniche narrative, tutte hanno come tema principale il ravvedimento.

Le parabole della fonte speciale sarebbero contenute, secondo Parrott, in una specie di *inclusio* formata dalla prima delle parabole provenienti da L (i due debitori, Lc 7:41-42) e dall'ultima (il fariseo e il collettore d'imposte, Lc 18:10-14). La parabola dei due debitori, come si è già illustrato sopra, conferisce un sapore parabolico a tutta la pericope della donna peccatrice, con cui è intrecciata. Con un procedimento tipico delle storie nel materiale speciale, la donna e il fariseo vengono messi in una situazione di contrasto reciproco e la narrazione converge verso un capovolgimento della situazione: la peccatrice viene esaltata, mentre il fariseo appare come un presuntuoso. L'ultima parabola della collezione, quella del fariseo e del collettore d'imposte, presenta una situazione che sembra intenzionalmente corrispondere alla prima: il collettore, peccatore agli occhi del pubblico, si pente e ottiene grazia, mentre il fariseo resta sostanzialmente fuori dalla prospettiva di salvezza. Entrambe le parabole contrappongono un presunto peccatore (o peccatrice) a un fariseo, e appare il tema comune del pentimento.<sup>11</sup> Il ravvedimento appare quindi strettamente connesso al tema dell'esaltazione degli umili e degli emarginati e dell'umiliazione dei potenti e degli arroganti, su cui Luca

<sup>10</sup> Parrott 1991: 507.

<sup>11</sup> Ibid. Si veda anche Kilgallen 2003a.

mostra interesse già nel vangelo dell'infanzia.<sup>12</sup> La necessità del ravvedimento è sottolineata anche nella predicazione di Giovanni Battista (Lc 3:7-14). Che la parte centrale del terzo vangelo dimostri un interesse generale per il tema del ravvedimento è stato già notato da J. Drury:<sup>13</sup> certamente il ravvedimento è il tema principale in molte parabole peculiari di Luca e l'utilità di un ravvedimento tempestivo si riscontra nei due detti in 13:2-5 che introducono la parabola del fico sterile (13:6-9).

La figura del peccatore che si pente, presentato come persona, animale o cosa che "si perde", è particolarmente importante per Gesù e forse non a caso troviamo queste tre categorie al centro delle tre parabole del cap. 15: la pecora smarrita, la dracma perduta e il figlio prodigo, in cui le prime due, più brevi, servono a preparare la lettura della terza, più complessa e in cui il tema del pentimento è pienamente sviluppato: si passa infatti, con una certa gradualità simbolica, dalla pecora alla moneta e, infine, all'uomo. Secondo C.E. Carlston, il tipo di pentimento mostrato nella parabola del figlio prodigo non è compatibile con l'idea di pentimento tipica di Luca, ma riflette un altro approccio.<sup>14</sup> Altrove nell'opera lucana il pentimento sembra più di tipo morale e ciò che conta sono i frutti del pentimento, mentre nella parabola del figlio prodigo manca ogni enfasi sull'aspetto morale: il figlio minore, il protagonista, non mostra rimorsi; ciò che conta è la circostanza del ritorno. Non sempre però il ravvedimento arriva in tempo utile, e alcune parabole esplicitamente avvertono che, se espresso troppo tardi, potrebbe anche non essere concesso. Pentimento è ciò che esprime il ricco nella parabola del ricco e Lazzaro, ma or-

---

<sup>12</sup> Parrott 1991: 508.

<sup>13</sup> Drury 1985: 143.

<sup>14</sup> Carlston 1975.

mai nell'aldilà, quando la sua possibilità di ravvedersi è già passata. Nella parabola del buon Samaritano, la preoccupazione per il prossimo manifestata così attivamente dal protagonista, su cui pesa un pregiudizio negativo, è segno di ravvedimento. La lettura di Parrott di alcune parabole in chiave del ravvedimento è però forzata: il tema, ad esempio, non si riscontra nelle parabole dell'amico a mezzanotte e della vedova insistente. La ripetuta attenzione per il ravvedimento è comprensibile proprio in quel clima di attesa del giudizio imminente di cui si è discusso sopra. Si potrebbe dunque supporre che la comunità cui erano destinate queste parabole sulla redenzione aveva, per qualche ragione, bisogno di essere ammonita sulla necessità del ravvedimento, come coloro ai quali parlava Giovanni Battista.

#### *X.4. L'immagine di Dio*

Si è notato<sup>15</sup> che in tutte le parabole peculiari di Luca appare Dio, in un caso direttamente, Lc 12:20 (parabola del ricco stolto) e in tutti gli altri indirettamente: nella figura di Abramo (parabola del ricco e Lazzaro); come proprietario della casa in Lc 11:5-8 (amico a mezzanotte); nel proprietario della vigna in Lc 13:6-9 (fico sterile); nel padrone truffato di Lc 16:1-8 (amministratore disonesto); nel pastore in Lc 15:4-10 (pecora perduta); nella donna in Lc 15:7-10 (dracma perduta); nel padre in Lc 15:11-32 (figlio prodigo); nel giudice in Lc 18:1-8 (vedova insistente). Dio (o Gesù) appare comunque in quasi tutte le parabole anche negli altri vangeli, e quelle di Luca non costituiscono quindi un'eccezione.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Forbes 2000: 250.

<sup>16</sup> Via 1974: 57.

Ciò che distingue le parabole peculiari di Luca, è invece l'immagine di Dio misericordioso, che mostra pietà e attenzione soprattutto nei confronti dei peccatori (o di coloro che sono considerati tali) e degli emarginati. Nelle parabole di Marco e soprattutto di Matteo, Dio appare più frequentemente in un contesto di giudizio, tratto che nelle parabole di Luca si riscontra solo nella parabola delle mine o talenti (da Q), che peraltro svolge una funzione importante nella narrazione, dal momento che viene pronunciata prima dell'entrata di Gesù a Gerusalemme e serve a predire la sorte della città.<sup>17</sup> Nelle parabole peculiari di Luca Dio invece appare come giudice severo solo in 12:16-21 (contro il ricco stolto), in 16:19-31 (nelle vesti di Abramo) e in 18:1-8 (come giudice perseguitato dalla vedova). Nella parabola del fico sterile, alla pianta viene concesso un periodo di proroga, ma probabilmente il giudizio è inevitabile; mentre altrove, nelle parabole assegnate a L, l'immagine è di Dio del perdono.

La preoccupazione di Dio per ogni individuo, anche il più modesto e disprezzato dalla società, è più volte sottolineata soprattutto in quel nucleo del terzo vangelo che è costituito dai capp. 15 e 16. Le parabole del cap. 15 sono concentrate su Dio che si mette alla ricerca di ogni elemento disperso, il che viene sottolineato ben tre volte, nelle parabole della pecora smarrita, della dracma perduta e del figlio prodigo. Il Dio del perdono e della misericordia emerge specialmente nel figlio prodigo (15:11-32), e quello della compassione nell'esaltazione ultramondana di Lazzaro (16:19-31). Le parabole della fonte L insegnano che nessuno è, o sarà, escluso dal perdono, indipendentemente dalla sua posizione sociale. Allo stesso tempo – come Forbes però non sembra notare – alcune delle parabole peculiari di Luca mostrano una certa ambiguità morale e indi-

---

<sup>17</sup> Denaux 2010: 253-273.

cano approcci a Dio piuttosto inconsueti: a volte persino, si direbbe, con poca considerazione. Se qualcuno dà aiuto a un amico solo perché vuole liberarsene (nell'amico a mezzanotte), analogamente, e tanto più, Dio risponderà a una richiesta insistente; se una povera vedova priva d'importanza riesce a ottenere giustizia tormentando con le sue insistenze un giudice presuntuoso e superficiale, Dio non sarà da meno e cederà alle richieste di chi supplicando cerca il suo aiuto. Il padrone loda l'amministratore disonesto, il padre del figlio prodigo è misericordioso nei confronti di chi si è allontanato ma, in fondo, si comporta ingiustamente nei riguardi del figlio ubbidiente (e infatti, leggendo la parabola, la simpatia del pubblico si orienta più facilmente verso il figlio maggiore). Ritrovare Dio in questi personaggi pigri, presuntuosi e talora ingiusti, è sicuramente un tratto alquanto sorprendente.

### *X.5. Gli emarginati*

Si è già sottolineata più volte, in questo studio, la particolare attenzione del materiale speciale, soprattutto nelle parabole assegnate a L, al tema delle persone che per qualche ragione sono a margine della società. Ciò sembra rispecchiare il nocciolo dell'insegnamento sociale di Gesù, il quale si associa volentieri ai reietti, ai "peccatori" e agli emarginati: non per questo poco o nulla abbienti, come nel caso dei collettori d'imposte, ma comunque ai margini della società giudaica, specialmente dal punto di vista popolare.<sup>18</sup> Gesù mostra uno spiccato interesse verso gruppi in sé non emarginati, ma certamente considerati subalterni e socialmente meno significa-

---

<sup>18</sup> La letteratura rabbinica sottolinea, fra le ragioni dell'ostilità popolare nei confronti di esattori e collettori d'imposte, l'uso di esigere il dovuto anche con la forza e di entrare senza permesso nelle case (cf. mAvot 3:16). Si veda no Maccoby 1999: 149-150; Gardner 2015: 166-167.



tivi, come le donne (4:25-26; 7:12; 18:3 etc.) e i bambini (18:15-17).<sup>19</sup> Nel terzo vangelo il tema degli emarginati appare già all'inizio del ministero di Gesù nel discorso programmatico nella sinagoga di Nazaret (4:18-21) e viene poi sviluppato, ad esempio, nelle Beatitudini.<sup>20</sup> Tornerà, come si è visto, con particolare frequenza nel materiale speciale di Luca.

#### X.6. La vita nel villaggio

Molte delle parabole peculiari di Luca presentano sullo sfondo piccoli villaggi o zone extraurbane; spesso hanno anche al centro poderi o piccole proprietà. Poiché Luca e la sua comunità sono generalmente collocati in un contesto del tutto diverso, presso una città ellenistica, il modo in cui è presentata l'ambientazione è considerato un fattore importante per l'attribuzione a una fonte.<sup>21</sup>

Le parabole di L legate a contesti di villaggio, rurali o semirurali, sono l'amico a mezzanotte, il ricco stolto, il ricco e Lazzaro, il figlio prodigo, l'amministratore disonesto. Questa ricorrenza è dovuta ovviamente all'associazione con i luoghi stessi in cui si è svolta la predicazione di Gesù, sulla cui fisionomia si è soffermato fra gli altri B. Scott: sottolineando, fra l'altro, come questo ambiente in apparenza marginale – campagna, villaggio e rispettiva comunità – fosse in realtà importante nell'economia antica e formasse una specie di ecosistema.<sup>22</sup> La stessa identità dell'uomo era legata al suo villaggio e normalmente lo caratterizzava per tutta la vita, ad esempio tramite la designazione di provenienza (anche nel caso di Gesù

---

<sup>19</sup> Sulle donne, D'Angelo 1990; Karris 1994; Seim 1994.

<sup>20</sup> Forbes 2000: 225-228.

<sup>21</sup> Esler 1987: 169; Moxnes 1994.

<sup>22</sup> Scott 1989: 85.

«di Nazaret»). In tali contesti la vita poteva essere difficile e legata a equilibri piuttosto fragili: ogni siccità, inondazione, o carestia poteva provocare difficoltà di sopravvivenza.

Le parabole assegnate alla fonte speciale di Luca riflettono sovente tensioni di questo tipo: ad esempio, la decisione del figlio minore nella parabola del figlio prodigo, secondo Scott rifletterebbe una situazione ricorrente di abbandono del tetto familiare, in un ambiente in cui la scarsità dello spazio e delle risorse limitava le possibilità di sviluppo individuale.<sup>23</sup> La condanna del ricco stolto, che non mostra intenzione di dividere il frutto del suo raccolto con la comunità circostante, implica il disprezzo verso codici di comportamento ancestrali e considerati socialmente corretti. La situazione di una persona che si trova di notte senza pane da offrire a un amico che giunge inatteso (Lc 11:5-8), senza avere la possibilità di trovarne, è realistica e riflette una vita modesta, come la casa in cui può svolgersi la ricerca spasmodica di una piccola moneta perduta. In una dimensione ancora meno simbolica – anzi, ricca di agganci con la realtà economica e amministrativa del tempo – la parabola dell'amministratore disonesto rispecchia un contesto produttivo preciso, con meccanismi di debito, affitto, gestione della produzione agricola e persino di crisi nel mercato del lavoro. È del resto l'ambiente cui le ricerche più recenti, in base all'analisi delle fonti documentarie, riconducono l'origine della fonte Q.<sup>24</sup> Per Scott, il villaggio è una metafora del Regno. In questo modo, anche se tra le parabole peculiari di Luca sembra che nessuna ne parli esplicitamente, il modello della vita nel Regno sarebbe comunque rappresentato attraverso la vita nel villaggio.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Kloppenborg 2000; Bazzana 2015.

<sup>25</sup> Scott 1989: 91.

## X.7. Onore e vergogna

Oltre che su una tipologia ben definita di territorio, le parabole della fonte speciale sembrano ben radicate anche su una scala fondamentale di valori, in cui l'onore e la vergogna sembrano avere un posto di particolare rilievo.<sup>26</sup> Caratteristica del materiale speciale di Luca è, peraltro, proprio la presenza del lessico legato alla vergogna, specie afferente al gruppo αἰσχύνη κτλ (αἰσχύνομαι/καταισχύνω), non usato altrove, sia nel terzo vangelo sia negli Atti.<sup>27</sup>

Le parabole peculiari di Luca giocano alquanto su questi temi, anche se in apparenza il punto in questione sembra essere diverso. Un esempio eloquente si ricava dalla parabola dell'amministratore disonesto, apparentemente incentrata sul tema dell'onestà e della fiducia, ma dove in realtà – se accogliamo l'interpretazione di Kloppenborg – quello che è veramente in gioco è l'onore del proprietario.<sup>28</sup> Le parabole della fonte speciale sembrano prevedere, peraltro, un effetto spesso scioccante sul pubblico, proprio perché non di rado sfidano i consueti modelli di onorabilità: il comportamento di questo amministratore è, ad esempio, una sfida all'onore del suo datore di lavoro.

Il problema dell'onorabilità appare al centro della parabola dell'amico a mezzanotte, perché mancare di ospitalità era considerato, in quel contesto, motivo di disonore. Non solo, infatti, l'amico sprovvisto di pane vede messo a rischio il suo onore, ma rivolgendosi a un altro amico lo espone a sua volta al disonore e alla vergogna, perché non si è alzato ad aiutarlo.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Malina - Neyrey 1991.

<sup>27</sup> Lc 14:9; 16:3; 13:17: cf. Paffenroth 1997: 79.

<sup>28</sup> Kloppenborg 1989 e cf. sopra, IV.7.

<sup>29</sup> Scott 1989: 88-90.

L'uomo che fino a un attimo prima stava tranquillamente a letto non può far altro che alzarsi e dare all'amico ciò di cui ha bisogno, non in virtù della loro amicizia – infatti protesta: «Non mi seccare! ... Non posso alzarmi per darti (ciò che chiedi)!» (μή μοι κόπους πάρεχ ... οὐ δύναμαι ἀναστὰς δοῦναί σοι, Lc 11:7) – ma solo perché perderebbe la faccia davanti agli vicini, che nel trambusto notturno avrebbero certo saputo del mancato aiuto prestato all'amico.

Vi è ovviamente, nel racconto dell'amico a mezzanotte, anche il tema della sfrontatezza o ἀναίδεια, la mancanza di vergogna. Questo elemento si ritrova, in effetti, ancor più nella parabola del giudice e della vedova insistente, anch'essa costruita intorno al modello onore-vergogna, sebbene l'onore sia qui sfidato in un contesto ambiguo.<sup>30</sup> Il giudice ha infatti su di sé il rispetto della comunità, ma nella parabola si precisa che «Dio non temeva e degli uomini non si curava» (τὸν θεὸν μὴ φοβούμενος καὶ ἄνθρωπον μὴ ἐντρέπόμενος, Lc 18:2) con un verbo, ἐντρέπω, che rientra nel campo semantico della vergogna. La vedova si trova di per sé in una posizione subalterna, di “vergogna” in senso lato: perché è donna, è vedova, e non dovrebbe importunare una persona importante. Invece perseguita il giudice con le sue richieste, forse anche minacciandolo (il giudice infatti teme di essere colpito). In ogni caso, la donna non manca certo di ἀναίδεια. Leggendo la parabola si ha l'impressione, sia pure nella sua brevità, che il giudice la eviti per non doversi occupare di problemi minori, o sapendo che non ci avrebbe guadagnato nulla. Certo, evitare di fare il proprio dovere sarebbe stato, per chiunque altro, un motivo di vergogna: ma come si è visto, questo giudice «degli uomini non si curava»: quindi aveva anch'egli una buona dose di ἀναίδεια. Il codice dell'onore e della vergogna è quindi presen-

---

<sup>30</sup> Id., 178.

te, ma non trova applicazione: il giudice non cede alle richieste per difendere un'integrità che non ha, ma solo perché decide, in base a un preciso ragionamento, di cedere alle insistenze della donna. L'inatteso capovolgimento della situazione e dei valori, che sfida in qualche modo il sistema dominante, è caratteristico dell'insegnamento di Gesù e costituisce un ulteriore indizio che le parabole peculiari di Luca siano direttamente collegate alla tradizione che ha preservato il ricordo delle parole di Gesù, destinate a una comunità in cui valori quali l'onore e la vergogna erano d'importanza ancora fondamentale.

#### X.8. La preghiera

L'insistenza al centro delle due parabole appena menzionate appare collegata direttamente, nell'interpretazione luca, all'importanza della perseveranza nella preghiera. Il tema è tra i preferiti di Luca, e infatti è evocato ripetutamente in tutto il vangelo e negli Atti. Luca è peraltro l'unico evangelista che descrive Gesù in preghiera (Lc 3:21; 5:16; 6:12; 9:18, 28, 29; 22:41).<sup>31</sup> Nella sua opera la preghiera ha un ruolo cristologico, didattico e parenetico.<sup>32</sup> Pregando in pubblico, Gesù offre un esempio ai discepoli: ma nel testo la preghiera è soprattutto legata al tema della redenzione d'Israele – già presente nel racconto dell'infanzia – e del compimento in Gesù delle promesse fatte a Israele. Per questo Luca sottolinea le radici ebraiche della preghiera cristiana.<sup>33</sup>

Per quanto riguarda gli studi sulla preghiera nei testi lucani, in generale si tende a considerare terzo vangelo e Atti nel

---

<sup>31</sup> Ampia discussione sulla preghiera di Gesù in Crump 1992, sp. 109-134, 142-144, 170-172.

<sup>32</sup> Holmas 2011: 265.

<sup>33</sup> Id., 263-264.

loro insieme; quindi anche le parabole del materiale speciale vengono usate insieme al materiale proveniente da altre fonti. Ciò ovviamente veicola l'idea che Luca avesse un approccio proprio e coerente, anche se ci si dovrebbe chiedere se almeno le parabole peculiari di Luca non riflettano l'atteggiamento nei confronti della preghiera della fonte pre-lucana. Delle parabole speciali tre sono considerate, sotto tale aspetto, di particolare importanza. Fra esse, due – quelle su cui ci siamo soffermati nella sezione precedente – servono a dimostrare che la perseveranza nella preghiera porterà prima o poi al risultato sperato (sopra, X.7).

La parabola dell'amico a mezzanotte è posizionata da Luca subito dopo la Preghiera del Signore (11:2-4), e alla parabola segue il detto sapienziale di Gesù sull'efficacia della preghiera (11:9-13; che deriva dalla fonte Q e ha corrispondenza nel discorso sul monte di Mt. 7:7-11).<sup>34</sup> Il modo in cui Luca organizza il materiale già suggerisce, come si è visto sopra, in che modo dev'essere interpretata la parabola. Gli effetti sono stati molteplici e, ad esempio, hanno condotto alla frequente traduzione di ἀνάδεια con 'insistenza, persistenza', laddove la parola in sé non significa altro che 'sfrontatezza, mancanza di vergogna'. Traducendo ἀνάδεια con 'insistenza' si rinsalda la parabola alla sua contestualizzazione lucana nell'ambito della preghiera, ma quel contesto è chiaramente secondario.<sup>35</sup>

La parabola della vedova insistente segue il discorso escatologico sull'avvento del Figlio di Dio che comincia in Lc 17:20-37, innescato dalla domanda dei farisei sul regno di Dio. La costruzione di questa sezione da parte di Luca è molto elaborata: il versetto 18:8, che conclude la spiegazione della parabola, contiene anche un detto sul Figlio dell'uomo, e così la parabola

<sup>34</sup> Fitzmyer 1985: 913-914.

<sup>35</sup> Scott 1989: 89.

viene legata, dal punto di vista narrativo, al discorso escatologico, di cui sembra fornire un'illustrazione.<sup>36</sup> La parabola stessa (18:2-5) è considerata autentica di Gesù, ma l'introduzione è chiaramente di mano lucana.<sup>37</sup> Luca introduce la parabola spiegando subito che il tema è la necessità di pregare costantemente, senza lasciare dubbi al pubblico circa la sua interpretazione (Ἐλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐγκακεῖν, Lc 18:1). Applicando il ragionamento *a minori ad maius* – se un giudice ingiusto cede a una vedova, tanto più Dio esaudirà coloro che si rivolgono a lui – Luca impone questa lettura ancor prima della parabola stessa, di cui restringe l'interpretazione.<sup>38</sup> Il commento che segue (18:6-8) non sembra molto in relazione con la parabola, per cui si discute se questa applicazione provenga dalla fonte pre-lucana o da Luca stesso; di fatto, la parabola non collima con la sua cornice. È apparso dunque probabile che la storia non fosse, in origine, incentrata sulla preghiera e che questa interpretazione si debba solo a Luca, in base all'importanza che egli attribuiva al tema.<sup>39</sup>

Infine, la parabola del fariseo e del collettore d'imposte (Lc 18:9-18) segue immediatamente quella della vedova insistente, quindi apparentemente continuando il tema della preghiera, benché non sia questo il punto principale del racconto che, come risulta anche dall'introduzione lucana al v. 9, è una metafora sulla giustizia e su coloro che si considerano giusti ma allo stesso tempo coltivano il disprezzo nei confronti del prossimo.<sup>40</sup> L'obiettivo principale della parabola è tuttavia la

<sup>36</sup> Fitzmyer 1985: 1175.

<sup>37</sup> Ott 1965: 19; Jeremias 1980: 33; Scott 1989: 176; Forbes 2000: 198.

<sup>38</sup> Scott 1989: 187.

<sup>39</sup> Curkpatrick 2002: 108.

<sup>40</sup> Jeremias 1967: 166-167; Scott 1989: 93-94.

pietà di Dio verso il peccatore che è cosciente dei propri peccati e si presenta al Signore chiedendo perdono. In questo la parabola segue il tema centrale delle tre parabole del cap. 15 e anticipa la storia di Zaccheo, anch'essa da L, in Lc 19:1-9.

In conclusione, le tre parabole attribuite a L si legano al tema della preghiera solo grazie al contesto in cui sono state collocate, ma tutto sembra indicare che le parabole pre-lucane fossero interpretate diversamente.

### X.9. La ricchezza

Fra gli interessi più spiccati di Luca vi è sicuramente il tema del rapporto fra ricchezza e povertà, della gestione e distribuzione spesso iniqua dei beni, in una visione della ricchezza considerata come un ostacolo alla salvezza.<sup>41</sup>

Benché il più delle volte l'atteggiamento di Luca sembri muovere da una critica radicale nei confronti dell'accumulo delle risorse, questo orientamento non si presenta costante, perché se da una parte egli tramanda detti che esortano a una completa rinuncia ai beni materiali, altrove questo atteggiamento appare più moderato.<sup>42</sup> In ogni caso, già nel *Magnificat*, incluso nel vangelo dell'infanzia, vi sono alcuni riferimenti quasi programmatici (Lc 1:51-53) all'inversione di sorte fra ricchi e poveri, espressa dall'uso di testi veterotestamentari, segnatamente di Giobbe (specialmente Gb 5:11) e Sal 107(106):9.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Su ricchezza e povertà nell'opera lucana, fra gli altri Pilgrim 1981.

<sup>42</sup> Interessante è la teoria di Kim 1998, secondo cui le indicazioni sull'abbandono dei beni materiali e sull'ascetismo riguardavano solo la cerchia dei seguaci più vicini a Gesù, che dovevano essere predicatori itineranti.

<sup>43</sup> τὸν ποιῶντα ταπεινὸς εἰς ὕψος καὶ ἀπολωλὸς ἐξεγείροντα (Gb 5:11); ὅτι ἐχόρτασεν ψυχὴν κενὴν καὶ ψυχὴν πεινῶσαν ἐνέπλησεν ἀγαθῶν (LXX Sal 106:9).



Nella redazione di Marco, Luca spesso modifica il testo enfatizzando la necessità di abbandonare le cose materiali per poter seguire Gesù.<sup>44</sup> Luca sottolinea questo aspetto anche nella sua versione della vocazione dei primi discepoli. Ad esempio, in Lc 5:11 si dice che Simone, Giacomo e Giovanni abbandonarono «tutto» (ἀφέντες πάντα ἠκολούθησαν αὐτῷ, 5:11), mentre in Marco si legge che essi abbandonarono solo «le loro reti» (ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ, Mc 1:18). In modo simile Luca cambia le circostanze della vocazione di Levi, di cui Marco dice solo che «alzatosi, lo seguì» (καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ, Mc 2:14) mentre Luca antepone «e lasciato tutto» (καὶ καταλιπὼν πάντα ἀναστὰς ἠκολούθει αὐτῷ, 5:28).

Attingendo alla fonte Q, l'evangelista sembra mantenere l'approccio severo dei *logia* in materia di possesso dei beni. Luca, ad esempio, mantiene il detto di Q in cui Gesù consiglia di non chiedere indietro un prestito (Q 6:30), mentre Matteo lo modifica nel non volgere le spalle a chi te lo chiede (Mt 5:42). Nelle Beatitudini Luca mantiene i detti che si riferiscono alla povertà materiale: μακάριοι οἱ πτωχοί (Lc 6:20), μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν (6:21), mentre Matteo invece intende sempre la privazione in senso spirituale (μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, Mt 5:3, etc.).<sup>45</sup> Solo Luca include nelle Beatitudini il detto minaccioso sui ricchi (Lc 6:24-26).<sup>46</sup> Questo atteggiamento piuttosto duro nei confronti dei beni materiali fornisce, peraltro, anche qualche indizio sulla possibile struttura sociale della comunità cui era destinato il vangelo di Luca. Vista infat-

<sup>44</sup> Esler 1987: 159.

<sup>45</sup> Sui «poveri in spirito», qui inteso alla lettera ma, com'è noto, espressione quanto mai dibattuta, cf. fra gli altri la discussione in Esler 1987: 164-189.

<sup>46</sup> 6:24-26 non è incluso nella versione "minimale" di Q nell'edizione critica del 2001, ma argomenti per una sua inclusione non mancano: cf. Kloppenborg 2008: 47.

ti la presenza nelle parabole lucane di personaggi ricchi e di una certa importanza, accanto a un'evidente attenzione per coloro che si trovano invece nella povertà, si può supporre che Luca avesse innanzi una comunità mista, con ricchi e poveri, ai quali il messaggio del vangelo doveva trasmettere rispettivamente preoccupazione e speranza.

La ricchezza in sé non è certo ragione di condanna: anzi, alcuni atti meritori menzionati nelle pericopi attribuite a L avrebbero necessitato di parecchio denaro, anche se Luca (e/o la sua fonte) preferiscono sorvolare su questo dettaglio, come appare chiaramente nella pericope della peccatrice. Nel testo, che si presume tratto da L (Lc 7:36-50), si accenna appena alla preziosità dell'unguento portato dalla donna, di cui non si precisa neanche l'uso; né si menziona la protesta dei discepoli sullo «spreco» dell'unguento prezioso, dal quale si potevano ricavare 300 denari per i poveri, come si apprende dalla versione di Marco (14:3-9).<sup>47</sup>

In una pericope che si trova solo in Luca e che contiene l'insegnamento etico di Giovanni Battista (Lc 3:10-14), Giovanni istruisce le folle sui temi della condivisione, dell'onestà e della ricchezza. Non si riscontra qui un atteggiamento radicale: il Battista esorta a condividere i propri beni con chi non ne ha, ma non a rinunciarvi. Lo stesso vale per la storia di Zaccheo (Lc 19:1-10), il quale promette (o lo già sta facendo: l'interpretazione è dubbia) di dare metà dei propri beni ai bisognosi, e di restituire il quadruplo a chi ha derubato. Gesù gli garantisce la salvezza, anche se non ha certo promesso di privarsi di tutto. Ciò appare ancora più sorprendente considerando che la pericope di Zaccheo è preceduta da quella (redatta da Mc 10:17-22) su quel ricco cui Gesù impone, quale condizione

---

<sup>47</sup> Kim 1998: 173-175.

per poterlo seguire, di vendere tutto e dare il ricavato ai poveri (Lc 18:18-24).<sup>48</sup>

L'attenzione spazia, comunque, dalle persone più abbienti a quelle di status decisamente modesto. Appartiene forse alla prima categoria – in base al valore che si vuole attribuire alla sua proprietà – il pastore che possiede un gregge molto grande, di 100 pecore, eppure si applica a cercarne una che si è smarrita. Nella parabola successiva troviamo invece una donna che possiede solo dieci dracme, una somma abbastanza piccola.<sup>49</sup> In alcune parabole si vede chiaramente che, d'altra parte, è possibile fare del bene usando opportunamente i propri averi. Il buon Samaritano usa olio e vino per medicare le ferite di uno sconosciuto ferito, paga in anticipo le spese della locanda e assicura anche la copertura di costi ulteriori.<sup>50</sup> Le sue opere sono possibili solo perché si tratta di una persona abbiente. Il padre della parabola del figlio prodigo mostra tutto il suo amore per il figlio ritrovato, ma anche tutta la sua ricchezza, con regali generosi – una veste nuova, sandali, un anello – e un grande banchetto (Lc 15:22-23).

Le parabole dunque condannano solo i ricchi che non sono in grado di rinunciare, né di condividere o di usare bene la propria ricchezza: come nel caso del ricco stolto in Lc 12:16-20<sup>51</sup> o del ricco contrapposto al povero Lazzaro in Lc 16:19-31, vestito quasi da re (καὶ ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον, Lc 16:19) e condannato non per le azioni compiute – non è infatti caratterizzato come empio – ma per quello che non ha compiuto, negando aiuto ai poveri come Lazzaro. Non vi è una

<sup>48</sup> Paffenroth 1997: 123.

<sup>49</sup> Jeremias 1967: 160; Bailey 1992: 56.

<sup>50</sup> Kim (1998: 177-179) legge la parabola come istruzione sul buon uso dei beni materiali e come dovrebbero essere distribuiti nella comunità.

<sup>51</sup> Scott 1989: 136-138.

condanna categorica della ricchezza, ma ancora una volta l'attenzione è posta sul corretto uso dei beni all'interno di una comunità.

### *X.10. I personaggi*

Al confronto con le parabole di Matteo, i personaggi delle parabole lucane mostrano senza dubbio un carattere più complesso.<sup>52</sup> In quelli delle parabole peculiari di Luca, l'aspetto più interessante è tuttavia una certa ambiguità morale. Goulder li ha definiti «una galleria di furfanti», descrizione forse un po' estrema, ma che ad esempio ben si attaglia all'amministratore disonesto di Lc 16:1-8, imbroglione e falsificatore di documenti; e probabilmente anche al giudice nella parabola della vedova insistente. Di altri personaggi emergono ulteriori tratti caratteriali, come debolezze o paure. Nella parabola dell'amico a mezzanotte, l'uomo che sta a letto e prova a non soccorrere l'amico in attesa rivela la sua pigrizia; il ritorno del figlio prodigo mostra il suo opportunismo; del fratello maggiore è ben delineato lo stato di risentimento e di rammarico.

Non si fa dunque fatica a individuare nelle parabole peculiari del terzo vangelo un interesse ben visibile per le persone, per i loro sentimenti e punti deboli, attraverso varie sfumature descrittive: e questo riguarda non solo i protagonisti, ma anche personaggi posti in secondo piano: possiamo immedesimarci, nella parabola del figlio prodigo, nell'amarezza del figlio maggiore, sempre ubbidiente e mai ricompensato con un premio o una festa (Lc 15:29-30); e, nella parabola del ricco e Lazzaro, nell'angoscia che più della punizione sembra tormen-

---

<sup>52</sup> Le parabole marciiane attingono invece le loro immagini dal mondo della natura; quando necessario, non mostrano personaggi ben caratterizzati, ma solo schematici, come nel caso del «seminatore» non meglio definito in Mc 4:1-20. Si vedano Goulder 1968: 55-57; Anderson 2008: 731-734.

tare il ricco nell'aldilà, sinceramente preoccupato per la sorte dei suoi fratelli, che non vuole patiscano la stessa punizione e che desidera avvertire, perché possano cambiare vita (Lc 16:27-30). Luca sembra dunque aver trovato, nella fonte L, materiale particolarmente compatibile non solo con la sua visione del messaggio cristiano, ma anche con la sua sensibilità di uomo e di scrittore.

## XI. FONTE ORALE O SCRITTA?

Le parabole attribuite alla fonte L mostrano molti tratti redazionali tipicamente lucani, ma anche caratteristiche che, pur non essendo esclusivamente lucane, potrebbero comunque essere attribuite al suo intervento redazionale. Per questa ragione, essendo da escludere che Luca sia l'autore di queste pericopi, resta poco chiaro perché abbia elaborato le sezioni di L più di quelle tratte dalla fonte Q. Una delle spiegazioni possibili è che le tradizioni di L fossero orali, o parzialmente orali.<sup>1</sup> L'elaborazione scritta di una tradizione orale implica necessariamente una ridefinizione, più o meno marcata, più o meno consapevole, del materiale ricevuto.<sup>2</sup> Nel nostro caso, la conservazione delle caratteristiche distintive e diverse dalla prassi redazionale lucana richiede una seria considerazione della fonte scritta dietro le pericopi contrassegnate L.<sup>3</sup>

Gli studi di W.H. Kelber hanno delimitato alcune delle caratteristiche dell'oralità che si possono ritrovare nell'ambito dei vangeli, muovendo peraltro da una visione del I secolo come momento di transizione fra la tradizione orale e quella scritta. Secondo Kelber, nella tradizione sinottica persisterebbero dunque, conformemente al clima culturale del momento, forme orali di espressione, di cui sarebbero visibili schemi e formule che in origine avevano la funzione di facilitare la me-

---

<sup>1</sup> Goodacre 1996: 273-291.

<sup>2</sup> Sui limiti della presunta fluidità dell'orale e della stabilità dello scritto, particolarmente nel contesto che c'interessa, oltre al classico Widengren 1963, cf. fra gli altri Ong 1982 e Mournet 2005 (su Q).

<sup>3</sup> Lo stesso argomento vale per supporre una fonte scritta e non orale per la parabola del seminatore in Marco: cf. Henaut 1993: 240.

morizzazione del materiale da trasmettere oralmente.<sup>4</sup> Seguendo in questo R. Bultmann, Kelber ritiene che alcune forme o tradizioni di base, come i racconti dei miracoli, sono caratteristiche della tradizione orale. Il vangelo di Marco, soprattutto nella prima parte e fino al cap. 13, avrebbe conservato molti aspetti tipici dell'oralità.

Uno degli indicatori più importanti per l'individuazione del materiale di origine orale è considerato, ad esempio, il raggruppamento di materiale simile sotto il profilo formale e tematico, come le parabole del cap. 4 in Marco (Mc 4:1-34) o la raccolta dei miracoli di Gesù nello stesso vangelo (Mc 2:1-3:6). Kelber considerava le parabole come la componente principale dei discorsi di Gesù e la principale categoria derivata dalla tradizione orale che si possa ritrovare nei vangeli: su questo assunto individua sei raggruppamenti di parabole nel vangelo di Marco (Mc 4:3-8; 4:26-29; 4:30-32; 12:1-11; 13:28; 13:34).<sup>5</sup> Questo tipo di raggruppamento sarebbe tipico delle tradizioni orali, poiché mettere insieme materiale simile, in catena, ne facilita la memorizzazione.<sup>6</sup> Altre tracce di oralità che si possono riconoscere nei testi sarebbero nell'uso frequente della paratassi, dell'*oratio recta* e del presente storico.

Si nota subito, tuttavia, che gli indicatori di oralità elencati da Kelber non sono affatto caratteristici della sola tradizione orale. Come rilevato da B. Henaut, il raggruppamento nei vangeli di materiale simile dal punto di vista formale e/o tematico, può derivare dall'uso di una fonte soggiacente che raccoglieva un determinato tipo di materiale.<sup>7</sup> Un buon esempio di

---

<sup>4</sup> Su tecniche mnemoniche quali assonanza, parallelismo, ripetizione, etc. come traccia di tradizioni orali nelle scritture giudaiche, Gerhardsson 1961.

<sup>5</sup> Kelber 1983: 58-59.

<sup>6</sup> Il punto già in Ong 1967.

<sup>7</sup> Henaut 1993: 62.

tale fonte non pervenuta, ma distinguibile tematicamente, può essere la “fonte dei segni” del vangelo di Giovanni, ricostruita da Fortna.<sup>8</sup> Come detto sopra, una fonte soggiacente si riconosce nella raccolta di parabole nel cap. 4 di Marco.

Per quanto riguarda le parabole dell’ipotetica fonte speciale di Luca, si nota che esse contengono in effetti varie caratteristiche associate con residui di tradizione orale, fra cui l’inclusione di parole-chiave che uniscono più pericoli.<sup>9</sup> La connessione di detti attraverso parole-chiave è stata da tempo notata anche nel vangelo di Tommaso. Qui i vari detti, apparentemente slegati e molto diversi, sono collegati appunto tramite parole-chiave, che il redattore avrebbe usato mettendo i detti per iscritto, di cui le parole connettive servivano a ricordare l’ordine corretto.<sup>10</sup> L’uso di parole-chiave è dunque legato anche alle tecniche di memorizzazione dell’ordine dei detti. Lo stesso fenomeno si riscontra nella fonte Q, ed è stato impiegato per contestare l’ipotesi di Q come fonte scritta.<sup>11</sup> Kloppenborg ha però dimostrato che questo fenomeno non dev’essere necessariamente collegato alla tradizione orale, dal momento che appare in molti testi.<sup>12</sup> Dunque non sarebbe possibile impiegare l’argomento della connessione tramite singole parole-chiave come prova della natura orale delle tradizioni dietro il materiale speciale di Luca.

Nelle pericoli assegnate a L appare anche un altro elemento che si è inteso associare alla trasmissione orale, ossia

---

<sup>8</sup> Fortna 1970, 1988.

<sup>9</sup> Gerhardsson 1961: 149-153.

<sup>10</sup> Patterson 1993: 100-102. Anche Goodacre (2012: 151) ha rilevato come i detti in Tommaso siano connessi non solo a livello lessicale, ma anche per associazioni d’immagini.

<sup>11</sup> Jeremias 1930.

<sup>12</sup> Kloppenborg 1987: 48.



l'impiego frequente di "due" e "tre" nella delimitazione dei soggetti (cf. i due debitori in Lc 7:41-43; i due episodi esemplari in 13:1b-8; i tre personaggi in 10:30-37; i tre anni trascorsi inutilmente per i frutti del fico sterile, etc.).<sup>13</sup> Altra caratteristica che si riscontra spesso nelle storie popolari a tradizione orale è la ripetizione di alcune frasi per dare loro maggior rilievo, ripetizioni che appaiono più volte nelle parabole lucane: come nella confessione del figlio prodigo ripetuta due volte (πάτερ, ἡμάρτων εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου, Lc 15:18 e 15:21) e nella parabola dell'amministratore disonesto, che convoca due volte i debitori chiedendo πόσον ὀφείλεις, «Tu quanto devi?» (Lc 16:5, 7). Ulteriori elementi caratteristici possono essere il discorso diretto e il monologo interiore.<sup>14</sup> Tutti questi elementi – come anche il più o meno evidente raggruppamento tematico delle parabole, cui si è accennato sopra – possono essere indicatori di oralità residua, ma si riscontrano anche nelle fonti scritte.

Tutto considerato, sembra più verosimile l'ipotesi di una fonte scritta soggiacente, almeno per una parte del materiale in questione. Questa fonte aveva preservato caratteristiche della tradizione orale, ma era nondimeno una fonte scritta. Nelle parabole peculiari di Luca, come anche nelle altre pericopi assegnate a L, appaiono molti dettagli che difficilmente sarebbero stati preservati nel corso di una trasmissione soltanto orale, e che non si possono attribuire a Luca, ostile – come si è visto – ai particolari superflui: si può ricordare il caso delle carrube nella parabola del figlio prodigo, o lo scavo intorno all'albero di fico per mettervi il concime. Si è visto sopra che questo tipo di dettagli è del tutto trascurabile nell'economia della narrazione lucana ed estraneo alla sua tendenza a carat-

<sup>13</sup> Bultmann 1968: 191; Paffenroth 1997: 147.

<sup>14</sup> Paffenroth 1997: 190-191.

terizzare il discorso in base ai contenuti o ai personaggi, ma in maniera che non risulti aneddótico. Inoltre, nella loro collocazione all'interno del terzo vangelo le parabole sembrano riflettere una struttura chiastica abbastanza complessa, che non ha molto senso nella costruzione narrativa del terzo vangelo ed è stata più probabilmente dedotta dalla fonte. Anche il numero cospicuo di parole non tipiche di Luca, di *hapax legomena* e di costruzioni che il terzo evangelista è solito evitare nella redazione di Marco, non può essere spiegato diversamente che con una tradizione scritta soggiacente.

Resta non chiaro perché Luca abbia trattato il materiale dell'ipotetica fonte L diversamente da quello proveniente dal vangelo di Marco. Infatti, come abbiamo già più volte notato, del materiale speciale ha conservato elementi che nel processo di redazione di Marco normalmente vengono corretti, migliorati o eliminati. C. Tuckett ha anche notato che Luca si concede minore libertà nel modificare i detti sul Figlio dell'uomo provenienti dalla fonte Q rispetto a quelli provenienti da Marco, chiedendosi – ma senza ovviamente poter dare una risposta – se Luca non avesse più rispetto per Q che per Marco.<sup>15</sup> Dalle analisi statistiche compiute da T.R. Trosché sul materiale della doppia e tripla tradizione sinottica si è arrivati a concludere che il trattamento sia di Luca sia di Matteo del materiale proveniente da Q differisce notevolmente dal loro trattamento di Marco. I due evangelisti appaiono decisamente conservatori rispetto a Q, tramandando spesso la fonte con le stesse parole.<sup>16</sup> Se però Luca tende generalmente a essere conservatore per quanto riguarda i detti di Gesù, anche per quelli trovati nel vangelo di Marco, si concede invece più libertà nelle sezioni

---

<sup>15</sup> Tuckett 2014: 573.

<sup>16</sup> Rosché 1960. Questo approccio statistico è stato criticato, fra gli altri, in Carlston - Norlin 1971.

narrative.<sup>17</sup> Secondo W.G. Kümmel, nelle sezioni narrative si riscontrano quattro volte più peculiarità redazionali tipicamente lucane che nei detti di Gesù.<sup>18</sup> Essendo le parabole della fonte L considerate parole autentiche di Gesù, o per lo meno a esse molto vicine, Luca forse ha ritenuto opportuno non modificare eccessivamente il testo di cui faceva uso e che tramandava questo prezioso materiale, limitandosi a interventi interpretativi – anche consistenti, come si è visto – nelle introduzioni. Sembra dunque ragionevole supporre una tradizione scritta precedente a Luca, ma anche che non ci si possa spingere oltre per recuperare quanto di più vicino alla fase orale della trasmissione delle parole di Gesù.<sup>19</sup> La forma “originale” delle parabole di Gesù non è recuperabile e, nonostante le asserzioni di studiosi come Crossan, non può essere ricostruita in modo attendibile.

Che tipo di testo era dunque l'ipotetica fonte L? L'esame delle pericopi mostra che era composta principalmente dalle parabole, quindi da detti e apoftegmi, quattro storie di guarigione e pochissima narrazione. La fonte Q, a sua volta ipotetica, doveva essere invece composta principalmente da detti, con alcune pericopi narrative, e in questo doveva differire radicalmente dal vangelo di Tommaso, in cui non c'è alcuna narrazione. Per introdurre un elemento di comparazione tipologica con L nella letteratura vicino-orientale antica, Paffenroth ha addotto l'esempio di Aḥiqar e, più tardivo e dall'ambito cristiano, il testo frammentario nel cosiddetto “vangelo Egerton” (P. Egerton 2), che però sembra contenesse più narrazione che

---

<sup>17</sup> Nickle 1980: 131.

<sup>18</sup> Kümmel 1975: 138.

<sup>19</sup> Sull'impossibilità di recuperare tradizioni orali si veda Henaut 1993: 242.

detti e quindi non sembra costituire un buon confronto.<sup>20</sup> La presumibile mancanza della Passione nella fonte L è un'altra caratteristica che l'avvicina a Q, anche se ovviamente la mancanza della Passione in Q resta oggetto di discussione.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Paffenroth 1997: 152. Per il papiro Egerton 2, si veda l'edizione di T. Nicklas in Kraus *et al.* 2009: 11-120; Crossan 1985: 53-77; Koester 1990: 107. Per Crossan e Koester il testo del papiro Egerton risalirebbe a uno stadio pre-sinottico e pre-giovanneo; si vedano però Charlesworth - Evans 1994, sp. 519-520.

<sup>21</sup> Cf. Kloppenborg 1987: 85-87. La presenza della Passione in Q è stata sostenuta in Hultgren 2002: da qui deriverebbero i punti comuni nella doppia tradizione che non si accordano con Marco.

## XII. CONCLUSIONI

Si è qui cercato di dimostrare che molte delle caratteristiche delle parabole attribuite alla fonte L non si possono spiegare come frutto della creatività lucana, e indicano come molto probabile l'uso di una fonte soggiacente da parte di Luca. Così com'è stato possibile, entro certi limiti, distinguere almeno parzialmente i tratti caratteristici della fonte Q (immagini tratte all'agricoltura, sfondo che rimanda ai villaggi palestinesi, scarso interesse per i miracoli, etc.), è forse possibile individuare tratti distintivi nell'ipotetica fonte pre-lucana, L, che potrebbero tradire gli interessi o la fisionomia della comunità cui era destinata.<sup>1</sup>

Da vari particolari, sembra condivisibile l'ipotesi che, a prescindere dall'ambiente di lavoro di Luca, la fonte abbia origini palestinesi. Per comprendere il tono, il contenuto e spesso le sfumature di alcune delle parabole assegnate a L, si deve presupporre che il loro pubblico condividesse lo sfondo dietro queste storie. La parabola del buon Samaritano non poteva essere compresa da un pubblico che non fosse avvezzo alla secolare tensione, con manifestazioni di reciproca diffidenza e persino intolleranza, fra Giudei e Samaritani. La parabola del fariseo e del collettore d'imposte presuppone lo scenario offerto dal Tempio e dalla sua incessante frequentazione – già interrottasi al tempo di Luca – da parte dei fedeli e dei pellegrini. Se, inoltre, quello stesso pubblico non fosse stato predisposto a percepire il fariseo come persona degna di stima, l'effetto di sorpresa e d'inversione causato dalla lode inattesa al collettore penitente non avrebbe avuto senso e la parabola sarebbe caduta nel vuoto.

La vita, le dinamiche sociali e l'economia tradiscono un ambiente palestinese, come si è visto, nella parabola della

---

<sup>1</sup> Paffenroth 1997: 155-158.

dracma perduta, dell'amico a mezzanotte, dell'amministratore disonesto. Inoltre, varie pericopi del materiale speciale, come si è provato a indicare sopra (cap. IV), sembrano conservare echi di una *Vorlage* semitica.

Le parabole della fonte speciale sono parenetiche: servono come istruzioni ed esempi di condotta. Hanno lo scopo dimostrare che la fede cristiana esige dai credenti azioni ben precise, che gli emarginati siano integrati nella comunità, che i beni siano condivisi. Forse è un po' troppo parlare di una comunità specifica dietro il materiale speciale di Luca, come spesso si parla della "comunità Q", ma si possono comunque formulare alcune ipotesi, se non altro di tipo generale, come in parte è già stato fatto.<sup>2</sup>

Si trattava più probabilmente di una comunità giudeo-cristiana che di origine gentile: non vi sono infatti storie in cui si faccia menzione di pagani – l'unico personaggio esplicitamente estraneo, il Samaritano, non si può considerare tale – e forse, quindi, la missione fra i gentili non era ancora in vista.<sup>3</sup> In ciò la fonte si distacca dall'approccio di Luca stesso, per il quale la missione fra i gentili è d'importanza fondamentale e non a caso, infatti, egli dedica la sua seconda opera, gli Atti, interamente a questo tema. Non a caso si sostiene spesso che la

---

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Già Weiss (1907: 198) credeva che la fonte speciale di Luca fosse di origine giudeo-cristiana (Weiss però considera anche il vangelo dell'infanzia come parte di L). Per Paffenroth (1997: 157) il fatto che nelle pericopi della fonte L appaia l'espressione particolare «figlio/figlia di Abramo», è un argomento a sostegno dell'estrazione giudaica della comunità di L. Questi riferimenti ad Abramo sembrano tuttavia un tratto redazionale lucano e non credo derivino dalla fonte L (cf. Hartman 2017b).

comunità destinataria del vangelo di Luca fosse di estrazione pagana e non giudaica.<sup>4</sup>

Dettagli legati all'agricoltura e all'importanza del villaggio potrebbero indicare l'origine di L in un ambiente semirurale, come per la fonte Q.<sup>5</sup> Una comunità socialmente ed economicamente mista, alla quale potevano essere utili o necessari ammonimenti spesso incentrati su una più giusta gestione e fruizione delle risorse. Non vi sono indicazioni sulla necessità di un abbandono dei beni, né esortazioni all'ascetismo o alla vita itinerante.<sup>6</sup> Appaiono in voga valori tradizionali quali l'onore, la vergogna, l'ospitalità. Emerge una certa attenzione nei confronti delle donne, particolarmente se emarginate o in difficoltà.

Manca – anche in questo caso a differenza di Q – ogni interesse per contenuti di tipo sapienziale. C'è invece, ben percepibile, l'urgenza del pentimento e la necessità di essere preparati al giudizio, che in alcune pericopi sembrerebbe dato per imminente.

---

<sup>4</sup> Non concordo tuttavia con questa opinione, dal momento che la comunità di Luca era più probabilmente mista e doveva comprendere non solo Giudei, ma anche gentili già frequentatori di sinagoghe (cf. Esler 1978: 16, 30-45).

<sup>5</sup> Arnal 2001: 157-202.

<sup>6</sup> Paffenroth 1997: 156.





## BIBLIOGRAFIA

- Albright, W.F. - Mann, C.S. 1971 *Matthew. A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven - London: Yale U.P.)
- Aletti, J.-N. 1989 "Parabole des mines et/ou parabole du roi: remarques sur l'écriture parabolique de Luc", in J. Delorme (éd.) *Les Paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XIIe congrès de l'ACEF* (Paris: Cerf), 309-332
- Alexander, L. 1993 *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1* (Cambridge U.P.)
- Anderson, G.P. 2008 "Seeking and Saving What Might Have Been Lost: Luke's Restoration of an Enigmatic Parable Tradition", *Catholic Biblical Quarterly* 70, 729-749
- Arnal, W.E. 1995 "The Rhetoric of Marginality: Apocalypticism, Gnosticism and Sayings Gospels", *Harvard Theological Review* 88, 471-494
- 2001 *Jesus and the Village Scribes: Galilean Conflicts and the Setting of Q* (Minneapolis MN: Fortress Press)
- Arthur Baird, J. 1969 *Audience Criticism and the Historical Jesus* (Philadelphia PA: Westminster)
- Baarda, T. 1975 "Luke 12:13-14: Text and Transmission from Marcion to Augustine", in J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other Graeco-Roman Cults* (Leiden: Brill), 1: 121-155
- Bailey, J.A. 1963 *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (Leiden: Brill)
- Bailey, K.E. 1983 *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables of Luke* (Grand Rapids MI: Eerdmans) [rist. di Id., *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables of Luke*, 1976 (1983a); e Id., *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style*, 1980 (1983b)]
- 1992 *Finding the Lost: Cultural Keys to Luke 15* (St Louis MO: Concordia)
- Barc, B. 1981 (éd.) *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (Quebec City: Presses de L'Université Laval)
- Barrett, C.K. 1992 "The Third Gospel as a Preface to Acts?", in F. van Segbroek et al. (eds.) *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neiryneck* (Leuven U.P.), 2: 1451-1466

- Barton, S.C. 2000 "Parables on God's Love and Forgiveness (Luke 15:1-32)", in R.N. Longenecker (ed.) *The Challenge of Jesus Parables* (Grand Rapids MI: Eerdmans), 199-216
- Bauckham, R. 1985 "The Two Fig Tree Parables in the Apocalypse of Peter", *Journal of Biblical Literature* 104, 269-287
- 1991 "The Rich Man and Lazarus: The Parable and The Parallels", *New Testament Studies* 37, 225-246
- 1998 *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (Leiden: Brill)
- Bazzana, G.B. 2013 "New Testament Studies and Documentary Papyri. Interactions and New Perspectives", *Papyrologica Lupiensia* 22, 5-34
- 2015 *Kingdom of Bureaucracy: The Political Theology of Village Scribes in the Sayings Gospel Q* (Leuven et al.: Peeters)
- Beauvry, R. 1957 "La route romaine de Jérusalem à Jéricho", *Revue Biblique* 64, 72-101
- Beavis, M.A. 1990 "Parable and Fable", *Catholic Biblical Quarterly* 52, 473-498
- 2002 "Joy in Heaven, Sorrow on Earth: Luke 15:10", in M.A. Beavis (ed.) *The Lost Coin: Parables of Women, Work and Wisdom* (Sheffield Academic Press), 39-45
- Benoit, P. - Milik, J.T. - de Vaux R. 1961 *Discoveries in the Judaean Desert, II. Les Grottes de Murabba'ât, I. Texte* (Oxford: Clarendon Press)
- Binder, H. 1959 "Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter", *Theologische Zeitschrift* 15, 176-194
- Bird, M.F. 2007 "The Unity of Luke—Acts in Recent Discussion", *Journal for the Study of the New Testament* 29, 425-448
- Birdsall, J.N. 1962 "Luke XII. 16ff. and the Gospel of Thomas", *Journal of Theological Studies* 13, 332-336
- Bishop, E.F.F. 1963 "Down from Jerusalem to Jericho", *Evangelical Quarterly* 35, 97-102
- 1970 "People on the Road to Jericho", *Evangelical Quarterly* 42, 2-6
- 1973 "A Yawning Chasm", *Evangelical Quarterly* 45, 3-5
- Black, M. 1967 *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford: Clarendon Press)

- Blass, F. - Debrunner, A. 1997 *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Brescia: Paideia<sup>2</sup>; trad. di *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976)
- Blomberg, C.L. 1982 *The Tradition History of the Parables Peculiar to Luke's Central Section*, (PhD Diss. University of Aberdeen)
- 1983 "Midrash, Chiasmus, and The Outline of Luke's Central Section", in R.T. France, D. Wenham (eds.) *Gospel Perspectives III* (Sheffield: JSOT Press), 217-261
- 1990 *Interpreting the Parables* (Downers Grove: InterVarsity Press)
- Bock, D.L. 2011 *A Theology of Luke's Gospel and Acts* (Grand Rapids MI: Zondervan)
- Borg, M. 1984 *Conflict, Holiness and Teaching in the Teaching of Jesus* (New York: Edwin Mellon Press)
- Boring, M.E. - Berger, K. - Colpe, C. 1995 (eds.) *Hellenistic Commentary to the New Testament* (Nashville TN: Abingdon Press)
- Bormann, L. 2001 *Recht, Gerechtigkeit und Religion im Lukasevangelium* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
- Boucher, M. 1977 *The Mysterious Parable: A Literary Study* (Washington DC: Catholic Biblical Association)
- Bovon, F. 2007 *Vangelo di Luca, 2. Commento a 9,51-19,27* (Brescia: Paideia; trad. di *Das Evangelium nach Lukas*, Neukirchen-Vluyn et al.: Neukirchner - Patmos - Benziger Verlag, 2001)
- Brown, R.E. 1962 "Parable and Allegory Reconsidered", *Novum Testamentum* 5, 36-45
- 1966 *The Gospel according to John* (Garden City NY: Doubleday)
- 1976 *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (Garden City NY: Doubleday)
- Bruce, F.F. 1974 *Jesus and Christian Origins outside the New Testament* (London: Hodder & Stoughton)
- Bultmann, R. 1960 "The New Approach to the Synoptic Problem", in S.M. Ogden (ed.) *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann* (New York: Meridian - London: Collins), 39-62
- 1968 *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Blackwell<sup>2</sup>, 1963<sup>1</sup>; trad. di *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931<sup>2</sup>)

- Burkett, D. 2009 *Rethinking the Gospel Sources, 2: The Unity and Plurality of Q* (Atlanta GA: Society of Biblical Literature)
- Burton, E. de Witt 1898 *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek* (Edinburgh: T&T Clark<sup>3</sup>)
- Cachia, N. 1997 *The Image of the Good Sheperd as a Source for the Spirituality of the Ministerial Priesthood* (Roma: Università Gregoriana)
- Cadbury, H.J. 1920 *The Style and Literary Method of Luke* (Cambridge: Harvard U.P.; rist. New York: Kraus Reprint, 1969)
- 1921 “The Purpose Expressed in Luke’s Preface”, *Expositor* 8/21, 431-441
- 1922 “The Knowledge Claimed in Luke’s Preface”, *Expository Times* 24, 401-422
- 1927 *The Making of Luke Acts* (New York: Macmillan; rist. London: SPCK, 1958)
- 1962 “A Proper Name for Dives”, *Journal of Biblical Literature* 81, 399-402
- 1965 “The Name for Dives”, *Journal of Biblical Literature* 84, 73
- Callan, T. 1985 “The Preface of Luke-Acts and Historiography”, *New Testament Studies* 31, 576-581
- Carey, G. 2004 “Luke and the Rhetorics of Discipleship: The L Parables as Case Study”, in J.D. Hester, J. David Hester (eds.) *Rhetorics and Hermeneutics: Wilhelm Wuellner and His Influence* (New York: T&T Clark International), 145-174
- Carlston, C.E. 1975 “Reminiscence and Redaction in Luke 15:11-32”, *Journal of Biblical Literature* 94, 368-390
- 1981 “Parable and Allegory Revisited: An Interpretive Review”, *Catholic Biblical Quarterly* 43, 228-242
- Carlston, C.E. - Norlin, D. 1971 “Once More-Statistisc and Q”, *Harvard Theological Review* 64, 59-78
- Carroll, J.T. 1988 “Luke’s Portrayal of the Pharisees”, *Catholic Biblical Quarterly* 50, 604-621
- Catchpole, D.R. 1983 “Q and ‘The Friend at Midnight’ (Luke 11:5-8/9)”, *Journal of Theological Studies* 34, 407-424
- Cave, C.H. 1968-69 “Lazarus and the Lukan Deuteronomy”, *New Testament Studies* 15, 319-325
- Charlesworth J.H. - Evans, C.A. 1994 “Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels”, in Chilton - Evans 1994: 479-535

- Chilton, B.D. 1979 *God in Strength: Jesus' Announcement of the Kingdom* (Freistadt: F. Plöchl)
- Chilton, B.D. - Evans, C.A. 1994 (eds.) *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research* (Leiden: Brill)
- Contini, R. 2005 "Il testo aramaico di Elefantina", in R. Contini, C. Grottanelli (a c.), *Il saggio Ahiqar. Fortuna e trasformazioni di uno scritto sapienziale. Il testo più antico e le sue versioni* (Brescia: Paideia), 113-139
- Conzelmann, H. 1960 *The Theology of St. Luke* (London: Faber & Faber; rist. London - Philadelphia PA: SCM - Fortress Press, 1982; trad. di *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1954)
- Cotter, W. 2005 "The Parable of the Feisty Widow and the Threatened Judge (Luke 18:1-8)", *New Testament Studies* 51, 328-343
- Crossan, J.D. 1972 "Parable and Example in the Teaching of Jesus", *New Testament Studies* 18, 285-307
- 1973 *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* (Sonoma CA: Polebridge Press)
- 1976 *Raid on the Articulate: Comic Eschatology in Jesus and Borges* (New York: Harper & Row)
- 1980 *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus* (New York: Seabury)
- 1983 *In Fragments: The Aphorisms of Jesus* (San Francisco: Harper & Row)
- 1985 *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of the Canon* (Minneapolis MN: Winston)
- 1993 *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Edinburgh: T&T Clark)
- 2012 *The Power of Parable. How Fiction by Jesus Became Fiction about Jesus* (New York et al.: HarperCollins)
- Crown, A.D. 1989 *The Samaritans* (Tübingen: Mohr)
- Crump, D.M. 1992 *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts* (Tübingen: Mohr)
- Curkpatrick, S. 2002 "Dissonance in Luke 18:1-8", *Journal of Biblical Literature* 121, 107-121

- 2003a “A Parable Frame-up and Its Audacious Reframing”, *New Testament Studies* 48, 22-38
- 2003b “Parable Metonymy and Luke’s Kerygmatic Framing”, *Journal for the Study of the New Testament* 25, 289-307
- D’Angelo, M.R. 1990 “Women in Luke-Acts: A Redactional View”, *Journal of Biblical Literature* 109, 441-461
- Daniel, C. 1969 “Les esséniens et l’arrière-fond historique de la parabole du Bon Samaritain”, *Novum Testamentum* 11, 71-104
- Daube, D. 1955 “Inheritance in Two Lukan Pericopes”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 72, 326-334
- DeConick, A.D. 2002 “The Original ‘Gospel of Thomas’”, *Vigiliae Christianae* 56, 167-199
- Denaux, A. 1992 (ed.) *John and the Synoptics* (Leuven U.P.)
- 1993 “The Delineation of the Lukan Travel Narrative within the Overall Structure of the Gospel of Luke”, in C. Focant (ed.), *Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism* (Leuven: Leuven U.P. - Peeters), 359-392 (anche rist. in Denaux 2010: 3-37)
- 1997 “Old Testament Models for the Lukan Travel Narrative. A Critical Survey”, in C.M. Tuckett (ed.) *The Scriptures in the Gospels* (Louvain: Leuven U.P.), 271-305
- 2010 *Studies in the Gospel of Luke: Structure, Language and Theology* (Berlin: LIT Verlag)
- Denaux, A. - Corstjens, R. 2009 *The Vocabulary of Luke. An Alphabetical Presentation and a Survey of Characteristic and Noteworthy Words and Word Groups in Luke’s Gospel* (Leuven et al.: Peeters)
- Derrett, J.D.M. 1961a “Fresh Light on St. Luke XVI: I. The Parable of the Unjust Steward”, *New Testament Studies* 7, 198-219 (rist. in Derrett 1970: 48-77)
- 1961b “Fresh Light on St. Luke XVI: Dives and Lazarus and the Preceding Sayings”, *New Testament Studies* 7, 364-380 (rist. in Derrett 1970: 78-99)
- 1964 “Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan”, *New Testament Studies* 11, 22-37 (rist. in Derrett 1970: 208-227)
- 1970 *Law in the New Testament* (London: Darton, Longman & Todd)
- 1971 “Law in the NT: The Parable of the Unjust Judge”, *New Testament Studies* 18, 178-191

- 1972 “‘Take Thy Bond... and Write Fifty’ (Luke 16:6): The Nature of the Bond”, *Journal of Theological Studies* 23, 438-440
- 1978a “The Rich Fool: A Parable of Jesus Concerning Inheritance”, in Derrett 1978c: 99-120 (già in *Heythrop Journal* 18, 1977: 131-151)
- 1978b “Figtrees in the New Testament”, in Derrett 1978c: 148-164 (già in *Heythrop Journal* 14, 1973: 249-265)
- 1978c *Studies in the New Testament, 2: Midrash in Action and as a Literary Device* (Leiden: Brill)
- 1979 “Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin”, *New Testament Studies* 26, 36-60
- Dibelius, M. 1935 *From Tradition to Gospel* (New York: Scribner’s Sons; trad. di *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen: Mohr<sup>2</sup>)
- Dodd, C.H. 1961 *The Parables of the Kingdom* (Glasgow: Collins<sup>2</sup>; 1935<sup>1</sup>)
- Donahue, J.R. 1971 “Tax Collectors and Sinners: An Attempt at Identification”, *Catholic Biblical Quarterly* 33, 39-61
- 1988 *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative and Theology in the Synoptic Gospels* (Philadelphia PA: Fortress Press)
- Downing, F.G. 1992 “The Ambiguity of The Pharisee and the Toll Collector (Luke 18:9-14) in the Greco-Roman World of Late Antiquity”, *Catholic Biblical Quarterly* 54, 80-99
- Drury, J. 1973 “The Sower, the Vineyard, and the Place of Allegory in the Interpretation of Mark’s Parables”, *Journal of Theological Studies* 24, 367-379
- 1976 *Tradition and Design in Luke’s Gospel: A Study in Early Christian Historiography* (London: Darton, Longman & Todd)
- 1985 *The Parables in the Gospels: History and Allegory* (New York: Crossroad)
- Dunderberg, I. 1994 *Johannes und die Synoptiker: Studien zu Joh 1-9* (Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia)
- Dunn, J.G.D. 1988 “Pharisees, Sinners and Jesus”, in J. Neusner *et al.* (eds.) *The Social World of Formative Christianity and Judaism* (Philadelphia PA: Fortress Press), 264-289
- Durante Mangoni, M.B. - Jossa G. 2006 (a c.), *Giudei e cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polemica* (Trapani: il pozzo di Giacobbe)

- Durber, S. 1992 "The Female Reader of the Parables of the Lost", *Journal for the Study of the New Testament* 45, 59-79
- Easton, B.S. 1910 "Linguistic Evidence for the Lucan Source L", *Journal of Biblical Literature* 29, 139-180
- 1911 "The Special Source of the Third Gospel", *Journal of Biblical Literature* 30, 78-103
- Ehrman, B.D. 1988 "Jesus and the Adulteress", *New Testament Studies* 34, 24-44
- Enslin, M.S. 1980 "The Samaritan Ministry and Mission", *Hebrew Union College Annual* 51, 29-38
- Erlemann, K. 1988 *Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen* (Stuttgart: Kohlhammer)
- Esler, P.F. 1987 *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (New York: Cambridge U.P.)
- Evans, C.F. 1955 "The Central Section of St. Luke's Gospel", in D.E. Nineham (ed.) *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R.H. Lightfoot* (Oxford: Blackwell), 37-53
- Farmer, W.R. 1961-62 "Notes on a Literary and Form-critical Analysis of Some of the Synoptic Material Peculiar to Luke", *New Testament Studies* 8, 301-316
- Farris, S.C. 1981 "On Discerning Semitic Sources in Luke 1-2", in France - Wenham 1981: 201-237
- 1985 *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance* (Sheffield: JSOT Press)
- Fitzmyer, J.A. 1970 *The Gospel According to Luke, I-IX. A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven & London: Yale U.P.)
- 1974 "The Story of the Dishonest Manager (Luke 16:1-13)", in J.A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Atlanta GA: SBL - Scholars' Press), 161-184 (già in *Theological Studies* 25, 1964: 23-42)
- 1985 *The Gospel According to Luke, X-XXIV. A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven & London: Yale U.P.)
- Fledderman, H.T. 2005 *Q. A Reconstruction and Commentary* (Leuven et al.: Peeters)
- Forbes, G.W. 2000 *The God of Old: The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel* (Sheffield Academic Press)



- Fortna, R.T. 1970 *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel* (Cambridge U.P.)
- 1988 *The Fourth Gospel and its Predecessor* (London - New York: T&T Clark International)
- 2001 “Jesus Tradition in the Signs Gospel”, in R.T. Fortna, T. Thather (eds.) *Jesus in Johannine Tradition* (Louisville KY - London: John Knox), 199-209
- France, R.T. - Wenham, D. 1981 (eds.) *Gospel Perspectives II. Studies in History and Tradition in the Four Gospels* (Sheffield: JSOT Press)
- Freed, E.D. 1987 “The Parable of the Judge and the Widow (Luke 18.1-8)”, *New Testament Studies* 33, 38-60
- Friedel, L.M. 1941 “The Parable of the Unjust Steward”, *Catholic Biblical Quarterly* 3, 337-348
- Friedrichsen, T.A. 2005 “The Temple, A Pharisee, A Tax Collector, and The Kingdom of God: Rereading a Jesus Parable (Luke 18:10-14a)”, *Journal of Biblical Literature* 124, 89-119
- Frizzi, G. 1974 “L’ἀπόστολος delle tradizioni sinottiche (Mc, Q, MT, Lc e Atti)”, *Rivista Biblica* 22, 3-37
- Funk, R.W. 1966 *Language, Hermeneutic and the Word of God: The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology* (New York: Harper & Row)
- 1974a “Structure in the Narrative Parables of Jesus”, *Semeia* 2, 51-73
- 1974b “The Good Samaritan as Metaphor”, *Semeia* 2, 74-81
- 1982 *Parables and Presence* (Philadelphia PA: Fortress Press)
- Funk, R.W. - Hoover, R.W. and the Jesus Seminar 1993 *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: Macmillan)
- Gardner, G.E. 2015 *The Origins of Organized Charity in Rabbinic Judaism* (New York: Cambridge U.P.)
- Gasparro, L. 2012 *Simbolo e narrazione in Marco. La dimensione simbolica del secondo Vangelo alla luce della pericope del fico di Mc 11,12-25* (Roma: Gregorian & Biblical Press)
- Gaston, L. 1970 *No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels* (Leiden: Brill)

- Gathercole, S. 2012 *The Composition of the Gospel of Thomas: Original Language and Influences* (Cambridge U.P.)
- 2014 *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary* (Leiden - Boston: Brill)
- Gerhardsson, B. 1961 *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Lund: Gleerup)
- 1991 “If We Do Not Cut the Parables out of Their Frames”, *New Testament Studies* 37, 321-333
- Giblin, C.H. 1985 *The Destruction of Jerusalem According to Luke’s Gospel* (Rome: Biblical Institute Press)
- Goodacre, M.S. 1996 *Goulder and the Gospels: An Examination of a New Paradigm* (Sheffield Academic Press)
- 2002 *The Case Against Q. Studies in Marcan Priority and the Synoptic Problem* (Harrisburg: Trinity Press International)
- 2012 *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas’s Familiarity with the Synoptics* (Grand Rapids MI: Eerdmans)
- Goulder, M.D. 1968 “Characteristics of the Parables in the Several Gospels”, *Journal of Theological Studies* 19, 51-69
- 1964 “The Chiastic Structure of the Lucan Journey”, in F.L. Cross (ed.) *Studia Evangelica II* (Berlin: Akademie Verlag) 195-202
- 1978 *The Evangelist’s Calendar: A Lectionary Explanation of the Development of Scripture* (London: SPCK)
- 1989 *Luke: A New Paradigm* (Sheffield: JSOT Press)
- Gourgues, M. 1998 “The Priest, the Levite, and the Samaritan Revisited: A Critical Note on Luke 10:31-35”, *Journal of Biblical Literature* 117, 709-713
- Gowler, B.G. 1991 *Host, Guest, Enemy, and Friend: Portraits of the Pharisees in Luke and Acts* (New York et al.: Peter Lang)
- Grant, R.M. - Freedman, D.N. 1960 *The Secret Sayings of Jesus* (New York: Doubleday)
- Gregory, A. 2006 “The Third Gospel? The Relationship of John and Luke Reconsidered”, in Lierman 2006: 109-132
- Grelot, P. 1977 “Le père et ses deux fils: Luc XV, 11-32”, *Revue Biblique* 84, 326-347

- Gressmann, H. 1918 *Vom reichen Mann und armen Lazarus. Eine literargeschichtliche Studie* (Berlin: Verlag der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften)
- Grobel, K. 1963-64 “...Whose Name Was Neves”, *New Testament Studies* 10, 373-382
- Grosso, M. 2011 *Vangelo secondo Tommaso. Introduzione, traduzione e commento* (Roma: Carocci)
- Hartman, D. 2016 (a. c.) *Archivio di Babatha, 1. Testi greci e ketubbah* (Brescia: Paideia)
- 2017a “Un uomo buono: Giovanni Battista in Flavio Giuseppe e nel materiale speciale di Luca”, *Annali dell’Università degli studi di Napoli L’Orientale – Sezione Filologico-Letteraria* 39, 121-145
- 2017b “The ‘Children of Abraham’ in Luke-Acts”, *Henoch* 39, 351-365
- Hawkins, J.C. 1909 *Horae Synopticae: Contributions to the Study of the Synoptic Problem* (Oxford: Clarendon Press<sup>2</sup>)
- Hawthorne G.H. 1975 (ed.) *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (Grand Rapids MI: Eerdmans).
- Hedrick, C.W. 1994 *Parables as Poetic Fictions: The Creative Voice of Jesus* (Peabody MA: Hendrickson)
- 2016 *Parabolic Figures or Narrative Fictions? Seminal Essays on the Stories of Jesus* (Eugene OR: Cascade Books)
- Heininger, B. 1991 *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnisse bei Lukas* (Münster: Aschendorff)
- Henaut, B.W. 1993 *Oral Tradition and the Gospels. The Problem of Mark 4* (Sheffield: JSOT Press)
- Herzog, W.R. 1994 *Parables as Subversive Speech: Jesus as the Pedagogue of the Oppressed* (Louisville KY: Westminster - John Knox Press)
- Hicks, J.M. 1991 “The Parable of the Persistent Widow (Luke 18:1-8)”, *Restoration Quarterly* 33, 209-223
- Hock, R.F. 1987 “Lazarus and Micyllus: Greco-Roman Background to Luke 16:19-31”, *Journal of Biblical Literature* 106, 447-463
- Holgate, D.A. 1999 *Prodigality, Liberality and Meanness in the Parable of the Prodigal Son. A Greco-Roman Perspective on Luke 15.11-32* (Sheffield Academic Press)

- Holmas, G.O. 2011 *Prayer and Vindication in Luke Acts. The Theme of Prayer within the Context of the Legitimating and Edifying Objective of the Lukan Narrative* (London et al.: Bloomsbury)
- Huffman, N.A. 1978 "Atypical Features in the Parables of Jesus", *Journal of Biblical Literature* 97, 207-220
- Hughes, F.W. 1993 "The Parable of the Rich Man and Lazarus (Luke 16:19-31) and Graeco-Roman Rhetoric", in S.E. Porter, T.H. Olbricht (eds.) *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (Sheffield: JSOT Press) 29-41
- Hughes, K.R. 2013 "The Lukan Special Material and the Tradition History of the *Pericope Adulterae*", *Novum Testamentum* 55, 232-251
- Hultgren, A.J. 2004 *Le parabole di Gesù* (Brescia: Paideia; trad. di *The Parables of Jesus. A Commentary*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 2000)
- Hultgren, S. 2002 *Narrative Elements in the Double Tradition: A Study of Their Place within the Framework of the Gospel Narrative* (Berlin - New York: de Gruyter)
- Ireland, D.J. 1992 *Stewardship and the Kingdom of God: An Historical, Exegetical and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1-13* (Leiden: Brill)
- Jeremias, J. 1930 "Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 29, 147-149
- 1931 "Zöllner und Sünder", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 30, 293-300
- 1949 "Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn, Luk 15.11-32", *Theologische Zeitschrift* 5, 228-231
- 1967 *Le Parabole di Gesù* (Brescia: Paideia; trad. di *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
- 1971 "Tradition und Redaktion in Lukas 15", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 62, 172-189
- 1980 *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des Dritten Evangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
- Johnson, A.F. 1979 "Assurance for Man: The Fallacy of Translating *Anaideia* by 'Persistence' in Luke 11:5-8", *Journal of the Evangelical Theological Society* 22, 123-131

- Johnson, L.T. 1977 *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (Missoula MT: Scholars Press)
- Jorgensen, D.W. 2016 *Treasure Hidden in a Field: Early Christian Reception of the Gospel of Matthew* (Berlin - Boston: de Gruyter)
- Jossa, G. 2004 *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità* (Brescia: Paideia)
- Jülicher, A. 1899 *Die Gleichnisreden Jesu* (Tübingen: Mohr<sup>2</sup>)
- Jung, C.W. 2004 *The Original Language of the Lukan Infancy Narrative* (London - New York: T&T Clark)
- Karris, R.J. 1994 "Women and Discipleship in Luke", *Catholic Biblical Quarterly* 56, 1-20
- Keck, L.E. - Martyn, J.L. (eds.) *Studies in Luke-Acts* (Nashville TN: Abingdon Press)
- Keith, C. 2008 "Recent and Previous Research on the *Pericope Adulterae* (John 7:53-8:11)", *Currents in Biblical Research* 6, 377-404
- Kelber, W.H. 1969 "Mark and Oral Tradition", *Semeia* 19, 7-55
- 1983 *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q* (Philadelphia PA: Fortress Press)
- Kenny, A. 1986 *A Sylometric Study of the New Testament* (Oxford: Clarendon Press)
- Keylock, L.R. 1975 "Bultmann's Law of Increasing Distinctness", in Hawthorne 1975: 193-210
- Kilgallen, J.J. 1995 "The Purpose of Luke's Divorce Text (16:18)", *Biblica* 76, 229-328
- 1996 "The Plan of the 'NOMIKOS' (Luke 10.25-37)", *New Testament Studies* 42, 615-619
- 1997 "Luke 15 and 16: A Connection", *Biblica* 78, 369-376
- 1998 "The Importance of the Redactor in Luke 18:9-14", *Biblica* 79, 69-75
- 2003a "The Pharisee and the Publican (Luke 18:9-14): The Point?", *Expository Times* 114, 157-159
- 2003b "Understanding Two Parables about Prayer (Luke 11:58; 18, 1-8)", *Chicago Studies* 42, 334-340
- 2006 "Luke 18,11 - Pharisees and Lukan Irony", *Revue Biblique* 113, 53-64
- 2007 "Luke wrote to Rome - A Suggestion", *Biblica* 88, 251-255

- 2008 *The Twenty Parables of Jesus in the Gospel of Luke* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico)
- 2009 “The Parable(s) of the Lost Sheep and Lost Coin, and of the Resurrected Son”, *Proceedings of the Irish Biblical Association* 32, 60-73
- Kim, K.J. 1998 *Stewardship and Almsgiving in Luke’s Theology* (Sheffield Academic Press)
- Kimball, C.A. 1994 *Jesus’ Exposition of the Old Testament in Luke’s Gospel* (Sheffield Academic Press)
- Klauck, H.J. 1978 *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (Munster: Aschendorff)
- Klein, H. 1987 *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten: Studien zur Botschaft des lukanischen Sondergutes* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag)
- Kloppenborg, J.S. 1987 *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia PA: Fortress Press)
- 1988 *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes, and Concordance* (Sonoma CA: Polebridge)
- 1989 “The Dishonoured Master”, *Biblica* 70, 474-495
- 1991 “Literary Convention, Self Evidence and the Social History of the Q People”, *Semeia* 55, 77-102
- [Kloppenborg Verbin, J.S.] 2000 *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel* (Minneapolis MN: Fortress Press)
- 2006 *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine* (Tübingen: Mohr Siebeck)
- 2007 “Variation in the Reproduction of the Double Tradition and an Oral Q?”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 83, 53-80
- 2008 *Q, the Earliest Gospel: An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus* (Louisville TN - London: Westminster - John Knox Press)
- 2014a *Synoptic Problems. Collected Essays* (Tübingen: Mohr Siebeck)
- 2014b “A New Synoptic Problem: Mark Goodacre and Simon Gathercole on Thomas”, *Journal for the Study of the New Testament* 36, 199-239
- 2017 “Luke’s Geography: Knowledge, Ignorance, Sources, and Spatial Conception”, in Verheyden - Kloppenborg 2017: 101-143

- Kosmala, H. 1964 "The Parable of the Unjust Steward in the Light of Qumran", *Annual of the Swedish Theological Institute* 3, 114-121
- Kraus, T.J. - Kruger M.J. - Nicklas, T. 2009 *Gospel Fragments* (Oxford U.P.)
- Kremer, J. 1985 "Der arme Lazarus. Lazarus, der Freund Jesu: Beobachtung zur Beziehung zwischen Lk 16, 19-31 und Joh 11, 1-46", in Refoulé 1985: 571-584
- Kümmel, W.G. 1975 *Introduction to the New Testament* (London: SCM)
- Lambrecht, J. 1981 *Once More Astonished: The Parables of Jesus* (New York: Crossroad)
- Lefort, L.T. 1938 "Le nom du mauvais riche (Lc 16:19) et la tradition copte", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 37, 65-72
- Lehtipuu, O. 1990 "Characterization and Persuasion: The Rich Man and The Poor Man in Luke 16:19-31", in Rhoads - Syreeni 1990: 73-105
- 2007 *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus* (Leiden: Brill)
- Levine, A.J. 2007 "Luke's Pharisees", in J. Nesner, B.D. Chilton (eds.) *In Quest of the Historical Pharisees* (Waco TX: Baylor U.P.), 113-130
- Lewis, N. 1989 (ed.) *The Documents from the Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters. Greek Papyri, Aramaic and Nabatean Signatures and Subscriptions edited by Y. Yadin and J.C. Greenfield* (Jerusalem: Israel Exploration Society)
- Liefeld, W.L. 2000 "Parables on Prayer (Luke 11:5-10; 18:1-8; 18:9-14)", in Longenecker 2000: 240-262
- Lierman, J. 2006 (ed.) *Challenging Perspectives on the Gospel of John* (Tübingen: Mohr Siebeck)
- Linnemann, E. 1996 *The Parables of Jesus: Introduction and Interpretation* (London: SPCK)
- Longenecker, R.N. 2000 (ed.) *The Challenge of Jesus' Parables* (Grand Rapids MI: Eerdmans)
- Lust, J. - Eynikel, E. - Hauspie, K. 2003 *Greek English Lexicon of the Septuagint. Revised Edition* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft)
- Lygre, J.G. 2002 "Of What Charges? (Luke 16:1-2)", *Biblical Theology Bulletin* 32, 21-28

- Maccoby, H. 1999 *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and its Place in Judaism* (Cambridge U.P.)
- Maddox, R. 1982 *The Purpose of Luke-Acts* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
- Maisano, R. 2017 *Vangelo secondo Luca. Introduzione, traduzione e commento* (Roma: Carocci)
- Malina, B.J. - Neyrey, J.H. 1991 "Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values in the Mediterranean World", in Neyrey 1991: 25-65
- Manson, T.W. 1949 *The Sayings of Jesus* (London: SCM Press)
- Marshall, I.H. 1969 "Tradition and Theology in Luke (Luke 8:5-15)", *Tyndale Bulletin* 20, 56-75
- 1978 *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (Exeter: Paternoster Press)
- Martin, D.B. 1995 *The Corinthian Body* (New Haven - London: Yale U.P.)
- Mason, S. 1991 *Flavius Josephus on the Pharisees* (Leiden: Brill)
- Matera, F.J. 1993 "Jesus' Journey to Jerusalem (Luke 9:51-19:46): A Conflict with Israel", *Journal for the Study of the New Testament* 51, 57-77
- McCown, C.C. 1938 "The Geography of Luke's Central Section", *Journal of Biblical Literature* 57, 51-66
- McIver, R.K. 1994 "One Hundred-Fold Yield-Miraculous or Mundane?, Matthew 13:8, 23; Mark 4:8, 20; Luke 8:8", *New Testament Studies* 40, 606-608
- Meier, J.P. 2012 "Is Luke's Version of the Parable of the Rich Fool Reflected in the Coptic Gospel of Thomas?", *Catholic Biblical Quarterly* 74, 528-547
- Menken, M.J.J. 1988 "The Position of ΣΠΛΑΓΧΝΙΖΕΣΘΑΙ and ΣΠΛΑΓΧΝΑ in the Gospel of Luke", *Novum Testamentum* 30, 107-114
- Metzger, B.M. 1975 *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament* (London - New York: United Bible Societies<sup>3</sup>)
- Michelis, R. 1965 "La conception lucanienne de la conversion", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 41, 42-78
- Minear, P.S. 1966 "Luke's use of Birth Stories", in Keck - Martyn 1966: 111-130
- Moessner, D.P. 1989 *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative* (Minneapolis MN: Fortress Press)



- Moles, J. 2011 "Luke's Preface: The Greek Degree, Classical Historiography and Christian Redefinitions", *New Testament Studies* 57, 461-482
- Morgenthaler, R. 1958 *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich-Frankfurt-am-Main: Gotthelf Verlag)
- Mournet, T.C. 2005 *Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q* (Tübingen: Mohr Siebeck)
- Moxnes, H. 1986 "Meals and the New Community in Luke", *Svensk Exegetisk Arsbok* 51, 158-167
- 1988 *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* (Philadelphia PA: Fortress Press)
- 1994 "The Social Context of Luke's Community", *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 48, 379-389
- Muller, V. 1944 "The Prehistory of the Good Shepherd", *Journal of Near Eastern Studies* 3, 87-90
- Nave, G.D. 2002 *The Role and Function of Repentance in Luke-Acts* (Atlanta GA: Society of Biblical Literature)
- Neale, D.A. 1991 *None But The Sinners: Religious Categories in the Gospel of Luke* (Sheffield Academic Press)
- Neusner, J. 1971 *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* (Leiden: Brill)
- 1982 "Two Pictures of the Pharisees: Philosophical Circle or Eating Club", *Anglican Theological Review* 64, 525-538
- Neyrey, J.H. 1991 (ed.) *The Social World of Luke-Acts* (Peabody MA: Hendrickson Publishers)
- Nickelsburg, G.W.E. 1978 "Riches, the Rich, and God's Judgment in 1 Enoch 92-105 and the Gospel according to Luke", *New Testament Studies* 25, 324-344
- Nickle, K.F. 1980 *Gospels: An Introduction* (Atlanta GA: John Knox)
- Norden, E. 1898 *Die antike Kunstprosa, vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis Zeit der Renaissance* (Leipzig: Teubner)
- Oakman, D.E. 1985 "Jesus and Agrarian Palestine: The Factor of Debt", in Richards 1985: 57-83
- 1987 "The Buying Power of Two Denarii: A Comment on Luke 10:35", *Forum* 3.4, 33-38

- Oesterley, W.O.E. 1936 *The Gospel Parables in the Light of their Jewish Background* (New York: Macmillan)
- Ong, W.J. 1967 *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History* (New Haven CT: Yale U.P.)
- 1982 *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London - New York: Methuen)
- O'Rourke, J.J. 1972 "Some Notes on Luke XV.11-32", *New Testament Studies* 18, 431-433
- Ott, W. 1965 *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparadnese in der lukanischen Theologie* (Munich: Kosel)
- Paffenroth, K. 1997 *The Story of Jesus According to L* (Sheffield Academic Press)
- Parrott, D.M. 1991 "The Dishonest Steward (Luke 16:1-8a) and Luke's Special Parable Collection", *New Testament Studies* 37, 499-515
- Parsons, M.C. 1997 "Landmarks Along The Way: The Function of The 'L' Parables in The Lukan Travel Narrative", *Scottish Journal of Theology* 40, 33-47
- Parsons, M.C. - Pervo, R.I. 1993 *Rethinking the Unity of Luke and Acts* (Minneapolis MN: Fortress Press)
- Patterson, S. 1993 *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma CA: Polebridge)
- Payne, P.B. 1981 "The Authenticity of the Parables of Jesus", in France - Wenham 1981: 329-344
- Perrin, N. 1963 *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (London: SCM)
- 1967 *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London - New York: SCM - Harper & Row)
- 1976 *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphia PA - London: Fortress Press - SCM)
- Peterson, W.L. 1981 "The Parable of the Lost Sheep in the Gospel of Thomas and the Synoptics", *Novum Testamentum* 23, 128-147
- Petzke, G. 1990 *Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas* (Zürich: Theologischer Verlag)
- Pilgrim, W.E. 1981 *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts* (Minneapolis MN: Augsburg Publishing House)
- Pittner, B. 1991 *Studien zum Lukanischen Sondergut: Sprachliche, theologische, und formkritische Untersuchungen zu Sondergutttexten in Lk 5-19* (Leipzig: Benno)

- Poirier, J.C. - Peterson, J. 2015 *Marcan Priority without Q. Explorations in the Far-  
rer Hypothesis* (London - New York: Bloomsbury - T&T Clark)
- Porter, S.E. 1990 "The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13): Irony is  
the Key", in D.J.A. Clines, S.E. Fowl (eds.) *The Bible in Three Dimensions:  
Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of  
Sheffield* (Sheffield: JSOT Press), 127-153
- Porter, S.E. - Evans, C.A. 1995 (eds.) *The Pauline Writings* (London: Bloomsbury)
- Porter, S.E. - O'Donnell, M.B. 2000 "The Greek Verbal Network Viewed from a  
Probabilistic Standpoint: An Exercise in Hallidayan Linguistics", *Filologia  
Neotestamentaria* 14, 3-41
- Quispel, G. 1981 "The Gospel of Thomas Revisited", in Barc 1981: 218-266
- Ramaroson, L. 1979 "Le coeur du troisième évangile: Lc 15", *Biblica* 60, 248-260
- Ramsey, G.W. 1990 "Plots, Gaps, Repetitions, and Ambiguity in Luke 15", *Per-  
spectives in Religious Studies* 17, 38-41
- Ravens, D. 1995 *Luke and the Restoration of Israel* (Sheffield Academic Press)
- Refoulé F. 1985 (ed.) *A cause de l'Évangile. Etudes sur les Synoptiques et les Actes*  
(Paris: Cerf)
- Rehkopf, F. 1959 *Die lukanische Sonderquelle: Ihr Umfang und Sprachgebrauch*  
(Tübingen: Mohr)
- Reicke, B. 1959 "Instruction and Discussion in the Travel Narrative", *Studia  
Evangelica I* (Berlin: Akademie Verlag), 206-216
- Reid, B.E. 2000 "A Godly Widow Persistently Pursuing Justice: Luke 18:1-8",  
*Biblical Research* 45, 25-33
- 2002 "Beyond Petty Pursuits and Wearisome Widows: Three Lukan Par-  
ables", *Interpretation* 56, 284-294
- Rhoads, D. - Syreeni, K. 1990 (eds.) *Characterization in the Gospel: Reconceiving  
Narrative Criticism* (Sheffield Academic Press)
- Richards, K.H. 1985 (ed.) *Society of Biblical Literature 1985 Seminar Papers* (At-  
lanta GA: Scholars' Press)
- Richardson, P. 2004 *Building Jewish in the Roman East* (Waco TX: Baylor U.P.)
- Ricoeur, P. 1975 "Biblical Hermeneutics", *Semeia* 4, 27-148
- Robbins, V.K. 1978 "Prefaces in Greco-Roman Biography and Luke-Acts" *SBL  
1987 Seminar Papers* 14, 193-207

- 1991 “The Social Location of the Implied Author of Luke-Acts”, in J.H. Neyrey (ed.) *Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* (Peabody MA: Hendrickson Publishers), 305-332
- Robinson, J.M - Koester, H. 1971 *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia PA: Fortress Press)
- Robinson, J.M. - Hoffmann, P. - Kloppenborg, J.S. (eds.) *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Leuven: Peeters)
- Rosché, T.R. 1960 “The Words of Jesus and the Future of the ‘Q’ Hypothesis”, *Journal of Biblical Literature* 79, 210-220
- Royse, J.R. 1981 “A Philonic use of πανδοχείον (Lk x 34)”, *Novum Testamentum* 23, 193-194
- Sahlin, H. 1945 *Der Messias und das Gottesvolk: Studien zur Protolukanischen Theologie* (Uppsala: Almqvist & Wiksells)
- Samely, A. 2002 *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah* (Oxford U.P.)
- Sanders, E.P. 1983 “Jesus and the Sinners”, *Journal for the Study of the New Testament* 19, 5-36
- Sanders, J.T. 1969 “Tradition and Redaction in Luke 15:11-32”, *New Testament Studies* 15, 433-438
- Schipper, J. 2009 *Parables and Conflict in the Hebrew Bible* (Cambridge U.P.)
- Schneider, G. 1975 *Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk)
- Schnider, F. - Stenger, W. 1978 “Die offene Tür und die unüberschreitbare Kluft: Strukturanalytische Überlegungen zum Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19-31)”, *New Testament Studies* 35, 273-283
- Scholz, G. 1983 *Gleichnisaussage und Existenzstruktur: Das Gleichnis der neueren Hermeneutik unter Besonderer Berücksichtigung der christlichen Existenzstruktur in den Gleichnissen des lukanischen Sonderguts* (Frankfurt: Peter Lang)
- Schottroff, L. 1971 “Das Gleichnis vom verlorenen Sohn”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 68, 27-52
- 1973 “Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens”, in H.D. Betz, L. Schottroff (hrsgg.)

- Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für H. Braun* (Tübingen: Mohr Siebeck), 439-461
- Schweizer, E. 1948 "Zur Frage der Lukasquellen, Analyse von Luk XV.11-32", *Theologische Zeitschrift* 4, 469-471
- Scott, B.B. 1983 "A Master's Praise: Luke 16:1-8", *Biblica* 64, 173-188
- 1989 *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis MN: Fortress Press)
- Seccombe, D.P. 1982 *Possessions and the Poor in Luke-Acts* (Lintz: SNTU)
- Seim, T.K. 1994 *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts* (London - New York: T&T Clark)
- Sellew, P. 1992 "Interior Monologue as A Narrative Device in the Parables of Luke", *Journal of Biblical Literature* 111, 239-253
- Sellin, G. 1974 "Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 65, 166-189
- Shellard, B. 2004 *New Light on Luke. Its Purpose, Sources and Literary Context* (Sheffield Academic Press)
- Smith, D.E. 1987 "Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke", *Journal of Biblical Literature* 104, 613-638
- Snodgrass, K.R. 1997 "Anaideia and the Friend at Midnight (Luke 11:8)", *Journal of Biblical Literature* 116, 505-513
- 2000 "From Allegorizing to Allegorizing: A History of the Interpretation of the Parables of Jesus", in Longenecker 2000: 3-29
- 2008 *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids MI; Eerdmans)
- Soards, M.L. 1987 *The Passion according to Luke: The Special Material of Luke 22* (Sheffield Academic Press)
- Sparks, H.F.D. 1943 "The Semitisms of Luke's Gospel", *Journal of Theological Studies* 44, 129-138
- Spencer, F.S. 1984 "2 Chronicles 28:5-15 and the Parable of the Good Samaritan", *Westminster Theological Journal* 46, 317-349
- Stein, R.A. 1992 *Luke: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (Nashville TN: B&H)

- Steinhauser, M.G. 1988 "Noah in his Generation: An Allusion in Lk 16: 8b", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 79, 152-157
- Swartley, W.M. 1994 *Israel's Scripture and the Synoptic Gospels* (Peabody MA: Hendrickson)
- Talbert, C.H. 1974 *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (Missoula MT: Scholars' Press)
- 1978 (ed.) *Perspectives on Luke-Acts* (Edinburgh: T&T Clark)
- Tanghe, V. 1984 "Abraham, son fils et son envoyé (Luc 16:19-31)", *Revue Biblique* 91, 557-577
- Tannehill, R.C. 1986 *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation, 1. The Gospel according to Luke, 2. The Acts of the Apostles* (Philadelphia PA: Fortress Press)
- Taubenschlag, R. 1955 *The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri: 332 B.C-640 A.D.* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe)
- Taylor, V. 1985 *Behind the Third Gospel: A Study of the Proto-Luke Hypothesis* (Oxford U.P.)
- Telford, W.R. 1980 *The Barren Temple and the Withered Tree: A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree Pericope in Mark's Gospel and its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition* (Sheffield: JSOT Press)
- Theissen, G. 1992 *The Gospels in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Edinburgh: T&T Clark; trad. di Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien, Göttingen: Universitätsverlag, 1989)
- Tolbert, M.A. 1979 *Perspectives on the Parables: An Approach to Multiple Interpretations* (Philadelphia PA: Fortress Press)
- Torrey, C.C. 1933 *The Four Gospels: A New Translation* (New York - London: Harper & Brothers Publishers)
- 1936 *Our Translated Gospels: Some of the Evidence* (London: Hodder & Stoughton)
- Tucker, J.T. 1998 *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* (Sheffield Academic Press)
- Tuckett, C.M. 1984 "Synoptic Tradition in the Gospel of Truth and the Testimony of Truth", *Journal of Theological Studies* 35, 133-145
- 1996 *Luke* (Sheffield Academic Press; anche in J. Riches et al. eds., *The Synoptic Gospels*, Sheffield Academic Press, 2001)

- 2014 *From the Sayings to the Gospel* (Tübingen: Mohr Siebeck)
- Tyson, J.B. 1978 "Source Criticism of the Gospel of Luke", in Talbert 1978: 24-39
- Verheyden, J. - Kloppenborg, J.S. 2017 (eds.) *Luke on Jesus, Paul, and Earliest Christianity: What Did He Really Know?* (Leuven: Peeters)
- Via, D.O. 1967 *The Parables: Their Literary and Existential Dimension* (Philadelphia PA: Fortress Press)
- 1974 "A Response to Crossan, Funk and Petersen", *Semeia* 1, 222-235
- Vitelli, M. 2006 "Popolarità ed influenza dei farisei nel giudaismo palestinese del I secolo", in Durante Mangoni - Jossa 2006: 13-66
- Waelkens, R. 1977 "L'analyse structurale des paraboles. Deux essais : Luc 15, 1-32 et Matthieu 13, 44-46", *Revue Théologique de Louvain* 8, 160-178
- Waetjen, C. 2001 "The Subversion of 'World' by the Parable of the Friend at Midnight", *Journal of Biblical Literature* 120, 703-721
- Walker, W.O. 1995 "Acts and the Pauline Corpus Reconsidered", in Porter - Evans 1995: 55-76
- Wallace, D.B. 1993 "Reconsidering 'The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered'", *New Testament Studies* 39, 290-296
- Walls, A.F. 1959 "'In the Presence of the Angels' Luke 15:10", *Novum Testamentum* 3, 314-316
- Weiss, B. 1907 *Die Quellen des Lukasevangeliums* (Stuttgart - Berlin: J.G. Cotta'sche Buchhandlung)
- Widengren, G. 1963 *Tradition and Literature in Early Judaism and in the Early Church* (Leiden: Brill)
- Wifstrand, A. 2005 *Epochs and Styles. Selected Writings on the New Testament, Greek Language and Greek Culture in the Post-Classical Era*, L. Rydbeck, S.E. Porter eds. (Tübingen: Mohr Siebeck)
- Wilkinson, F.H. 1957-58 "Oded: Proto-Type of the Good Samaritan", *Expository Times* 69, 94
- Winter, P. 1954 "Some Observations on the Language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel", *New Testament Studies* 1, 111-121.







Tra i vangeli canonici, il vangelo di Luca contiene il maggior numero di parabole, molte delle quali non si trovano negli altri vangeli sinottici. L'origine di queste parabole peculiari di Luca, alcune delle quali molto note – come quelle del figlio prodigo e del buon Samaritano – è da sempre dibattuta e, secondo alcuni, sarebbe da ricercare in una fonte sconosciuta, chiamata convenzionalmente L, cui Luca potrebbe aver attinto accanto al vangelo di Marco e all'ipotetica fonte Q. Queste parabole presentano spesso elementi discordanti rispetto ai tratti distintivi della scrittura lucana: sia nel lessico, sia nei contenuti; ma allo stesso tempo includono temi cari a Luca, quali l'attenzione alla vita quotidiana, alla famiglia, alle relazioni tra padroni e servi, fra amici e nemici, al riscatto degli emarginati e delle categorie deboli. Altro elemento caratteristico è la frequenza di personaggi moralmente ambigui o socialmente disprezzati, che vengono invece riabilitati, ponendo l'ascoltatore di fronte a un cambio di prospettiva e a una valutazione molto critica nei confronti d'interi categorie, come i ricchi e i rappresentanti del giudaismo farisaico.

In questo studio sono discussi i principali punti di vista sulle parabole di Luca e sull'ipotetica fonte L, di cui sono riesaminati temi, linguaggio e obiettivi e il modo in cui sono stati raccolti ed elaborati dal terzo evangelista.

Dorota Hartman è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Comparati dell'Università degli studi di Napoli "L'Orientale". Si occupa di filologia biblica, letteratura giudaico-ellenistica e letteratura cristiana antica.