

L'AMMINISTRATORE DI UNA RICCHEZZA INGIUSTA: UN'ISTRUZIONE EVANGELICA PER I PUBBLICANI (Lc 16,1-13)

Silvio Barbaglia

Istituto Teologico Affiliato (ITA) di Novara

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano

silvio.barbaglia@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0008-2035-1795>

Sommario: L'articolo analizza la parabola dell'“amministratore disonesto” (Lc 16,1-13), considerata una delle più enigmatiche del Nuovo Testamento. L'autore propone una nuova interpretazione basata sul contesto sociale e sulla destinazione del messaggio, identificando nei pubblicani i principali destinatari della parabola. L'amministratore non è qualificato come un truffatore, bensì un modello di conversione rispetto all'idolatria della ricchezza, collocato come esempio per i pubblicani, discepoli di Gesù. Egli è identificato come “amministratore di una ricchezza ingiusta” appartenuta al suo padrone. Il testo, in questo senso, sposta il giudizio negativo sul ruolo ricoperto dall'“uomo ricco”, evidenziandone la responsabilità nell'accumulo ingiusto delle ricchezze. In sintesi, l'analisi evidenzia implicazioni etiche ed evangeliche per la gestione della ricchezza nel mondo giudaico del I secolo.

Keywords: Ricchezza, Vangelo di Luca, pubblicani, contesto sociale.

The steward of unjust wealth: an evangelical instruction for publicans (Lk 16:1-13)

Abstract: The article analyzes the parable of the “dishonest steward” (Luke 16:1-13), considered one of the most enigmatic in the New Testament. The author proposes a new interpretation based on the social context and the intended audience of the message, identifying the publicans as the primary recipients of the parable.

The steward is not merely characterized as a fraudster but rather as a model of conversion in contrast to the idolatry of wealth, serving as an exemplar for the publicans, who are depicted as Jesus' disciples. He is identified as the "steward of unjust wealth" that belonged to his master. In this framework, the text shifts the negative judgment onto the role of the "rich man," emphasizing his responsibility in the unjust accumulation of wealth. In sum, the analysis highlights the ethical and evangelical implications of wealth management in the Jewish world of the first century.

Keywords: Wealth, Gospel of Luke, publicans, social context.

1. Introduzione

È giudizio condiviso dalla critica quello di considerare la parabola di Lc 16,1-8, messa in bocca a Gesù, come la più enigmatica e, insieme, la più incomprensibile tra quelle attribuite all'insegnamento del rabbi di Galilea¹. Da sempre ha costituito problema per motivi etici e teologici, di apparente o evidente incongruenza con il messaggio gesuano, disseminato nelle pagine evangeliche. Il cortocircuito logico è dato dal duplice giudizio sullo stesso personaggio: da una parte un amministratore della ricchezza di un "uomo ricco", descritto come disonesto o infedele, comunque ingiusto per avere sperperato le ricchezze non sue e, dall'altra, destinatario di lode diretta da parte del padrone –paradossalmente frodato due volte²– oppure da

¹ A motivo della complessità interpretativa della parabola e per le novità presentate nella seguente esposizione, sono grato a Matteo Crimella, Jean-Noël Aletti e a Santiago Guijarro Oporto per la lettura dello scritto e le loro attente osservazioni e suggestioni migliorative.

² L'interpretazione che ritiene che l'amministratore nell'attuazione del suo piano abbia voluto rinunciare alla sua parte di guadagno, collocata nello sconto fatto ai debitori del padrone, con difficoltà riesce a rendere l'ipotesi plausibile sul fronte delle indicazioni offerte dal racconto stesso. Secondo quest'interpretazione, sarebbe inspiegabile la lode da parte del padrone (v. 8) se l'amministratore avesse replicato una sorta di frode. Chi si pone in questa linea interpretativa avanza una soluzione che si discosta da quella tradizionale: l'amministratore non ha truffato il padrone nella seconda fase della parabola, bensì ha rinunciato al proprio guadagno. Questa spiegazione si fonda sul presupposto che nella società dell'epoca fosse consuetudine per gli amministratori o riscossori aggiungere ai debiti una percentuale che fungeva da loro compenso. L'amministratore, quindi, non froda il padrone a vantaggio dei debitori ma rinuncia al proprio guadagno per garantirsi il favore degli stessi debitori. Si vedano per questi aspetti: ARNOTT, "Unjust Steward", 508-511; LYTTTELTON, "Parable", 243-244; FITZMYER, "The Story", 23-42. La via d'uscita utilizzata da questa prospettiva prevede che al v. 8 sia l'uomo ricco a lodare l'amministratore in riferimento al piano escogitato per risolvere il suo allontanamento. Purtroppo, però, il testo non offre alcun appiglio all'idea che l'amministratore abbia rinunciato a qualcosa di suo, per fondare l'eticità del suo riscatto agli

parte di Gesù stesso. Infatti, è noto il problema esegetico dell'appartenenza del v. 8 alla parabola oppure al commento messo in bocca a Gesù: nel primo caso, a lodare quell'amministratore sarebbe stato il padrone (inteso come *ho kýrios*), in un giudizio finale benevolo volto all'astuzia, alla furbizia o alla scaltrezza di quell'uomo, nel secondo, fu Gesù stesso, anch'egli *ho kýrios*, ad esprimere un giudizio positivo, sviluppato anche nei versetti successivi. Sia l'assurdo della lode in bocca all'uomo ricco, ulteriormente ingannato dall'amministratore scaltro, sia l'appropriazione diretta della lode da parte di Gesù, non solo non risolvono il contrasto stridente tra i valori in gioco ma oscurano ancor più la comprensione del racconto per l'annuncio evangelico³. La via d'uscita normalmente percorsa consiste nel distinguere formalmente il giudizio negativo (non espresso esplicitamente) sulla "disonestà" (*adikía*) di quell'amministratore, rispetto al giudizio positivo sulla "scaltrezza" (*frónēsis*) dello stesso: questa distinzione di giudizio cerca di tenere in equilibrio aspetti che creano evidente imbarazzo all'interprete⁴.

occhi del lettore; ovvero, il punto decisivo per rendere significativo l'atto di lode, esito di tutta la parabola, sarebbe stato –in questa interpretazione– un accenno al fatto che lo sconto portava con sé una rinuncia di ricchezza da parte dell'amministratore, invece di ciò non si ha alcuna traccia. Stando al testo, lo sconto ai debitori avrebbe dovuto corrispondere alla quota normalmente trattenuta dall'amministratore, cioè del 50% nel primo caso o del 20% nel secondo caso, percentuali evidentemente irrealistiche!

³ Sull'illogicità della lode del padrone nei confronti del suo amministratore François Bovon riporta la seguente scappatoia linguistica: "Ciò è tanto vero che un esegeta, ricorrendo a un sostrato semitico, ricostruisce un testo originario che afferma il contrario del nostro passo: 'E il signore maledisse l'amministratore di iniquità perché aveva agito con scaltrezza!' (G. Schwarz). E un altro interprete, partendo dal fatto che la punteggiatura era assente nei manoscritti più antichi, propone di vedere nel v. 8a una domanda o quantomeno un'esclamazione: 'E che, forse il signore si complimenterà con l'amministratore per avere agito con saggezza?'. Risposta implicita: certamente no (R. Merkelbach)", in Bovon, *Luca*, vol. II, 656-657.

⁴ Gli esempi bibliografici che sostengono tale lettura appartengono alla prospettiva maggioritaria, con sfumature distinte date da chi vuole sottolineare l'avvertimento per la comunità cristiana ad amministrare bene le ricchezze e insieme cogliere il paradosso che scaturisce dalla scaltrezza dei "figli di questo mondo", a chi rilegge la parabola nel contesto economico, antropologico e sociale fino a chi vi scorge un distacco escatologico dei beni, ecc... Evitiamo di sovraccaricare qui di citazioni bibliografiche, dalla Patristica ai nostri giorni, che risultano per nulla funzionali all'itinerario ivi tracciato, ci limitiamo solo a qualche articolo e qualche commentario che riprendono queste interpretazioni tradizionali: FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, 1094-1111; FRIEDEL, "The Parable", 337-348; GAGNON, "A Second Look", 1-11; GREEN, *The Gospel of Luke*, 588-597; GREENE, "The Parable", 82-87; KLOPPENBORG, "Dishonoured Master", 474-495; LUNT, "Expounding the Parables", 132-136; MURRAY, "The Unjust Steward", 307-310; NOLLAND, *Luke 9:21-18:34*, 792-808; PATERSON, "The Example", 391-395; PICKAR, "Exegetical Notes", 250-253; STEVENS, "The Unjust Steward", 53; WILIAMS, "Is Almsgiving the Point", 293-297; WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 542-551.

D'altra parte, la "scaltrezza" attribuita all'amministratore è descritta quale esito di una serie di azioni calcolate che producono ulteriore sperpero della ricchezza del padrone, elemento che aveva fondato l'accusa e il conseguente giudizio di condanna del suo operato, togliendogli l'amministrazione. Vale a dire: la "scaltrezza", nel racconto parabolico, è esito della stessa "disonestà, infedeltà e ingiustizia" e non pare avere un marchio diverso... e questa verrebbe lodata? Come è possibile scindere il giudizio sulla stessa persona se a questa fa capo sia l'attività di sperpero della ricchezza sia il vantaggio procacciato a partire da quella? Le dislocazioni allegoriche, più che simboliche, della parabola, già dalla tradizione dei Padri della Chiesa⁵, hanno cercato ulteriormente di rendere logico ciò che continua a resistere nella sua incomprensione, quale proposta evangelica. Gli approcci più vicini a noi vi hanno aggiunto le dimensioni ironiche o sarcastiche come istanze trasformative del senso della parabola⁶.

In quest'articolo vogliamo intraprendere una via per alcuni aspetti nuovi nell'interpretazione di questa parabola, volta a ricollocare i valori in gioco rispetto ai personaggi evocati nel racconto. Anzitutto, una rinnovata definizione della destinazione di queste parole permette di ricomprendere il senso stesso dell'intero racconto⁷.

⁵ Già l'epoca dei Padri ha iniziato a identificare allegoricamente la figura dell'uomo ricco con quella di Dio stesso: il Dio di Gesù Cristo, il padrone di tutto, ma staccato così tanto dalle ricchezze al punto da giungere a lodare la scaltrezza di colui che si è approfittato di Lui. Emergono, invece, sull'amministratore, due linee ermeneutiche fondamentali nell'interpretazione patristica, dal II al XII sec.: la prima vede la figura del cristiano immerso nel mondo, la seconda riferisce l'amministrazione scaltra ai responsabili delle Chiese (vescovi, sacerdoti...) e si diffonderà in special modo nel Medioevo. Per questi aspetti si veda: MONAT, "L'exégèse de la Parole", 89-123; NIGRO (a cura di), *La parabola*.

⁶ Cf. BAVERSTOCK, "The Parable", 78-83; MCFADYEN, "The Parable", 585-589; FLETCHER, "Riddle" 15-30; BOWEN, "The Parable", 314-315; PORTER, "The Parable of the Unjust Steward", 127-153.

⁷ Sarà possibile ritrovare una prospettiva più ampia di comprensione del disegno qui solo accennato in una nostra opera recentemente pubblicata, relativa al problema delle fonti per la ricostruzione del Gesù storico, in specie, dei Vangeli Sinottici (BARBAGLIA – CONSENTINO, *Dal Gesù reale al Gesù testualizzato*). Questi verranno ricompresi in un loro contesto genetico e di destinazione retorica e pragmatica della specifica forma evangelica; il metodo utilizzato in questo articolo è analogo a quello posto in essere per l'intera opera qui annunciata, nel vedere confluire metodologie sincroniche, quali la narratologia con la sua prosopologia e i contributi provenienti dalle scienze umane e storiche delle origini cristiane.

2. La destinazione del messaggio: scribi farisei, pubblicani peccatori

Come è noto, sia l'esegesi dell'Antico Testamento quanto quella del Nuovo, di fronte ad un'incongruenza testuale, sia di tipo sintattico (rispetto alle regole della lingua scritta) sia semantico (rispetto alla coerenza dell'assetto contenutistico), utilizza la facile via d'uscita della scorretta compilazione delle fonti, in capo ad una redazione testuale poco preoccupata del dettaglio e raffazzonata. Poiché anche il brano di Lc 16,1-13 presenta una serie di elementi che possono indurre a pensare a ciò⁸, alcuni contributi dell'esegesi hanno cercato di risolvere il problema esattamente in questa direzione che, in ultima istanza, imputerebbe la colpa alla responsabilità dell'atto di produzione del testo, una sorta di errore in origine, per il quale l'esegesi si sente solo in dovere di segnalare l'incongruenza e tentare così di risolvere il problema immaginando una stratificazione di interventi testuali⁹. Tale via praticata, soprattutto nel fiorire dell'esegesi storico-critica, è oggi considerata una possibilità "di scorta", nel caso in cui ogni sforzo capillare di ricercare una coerenza testuale dovesse essere vanificato. La maggioranza dei contributi attuali, infatti, assume quest'ultima prospettiva metodologica della coerenza testuale.

Prima d'iniziare a vagliare i vari aspetti critici di comprensione del testo della parabola in oggetto, pare necessario focalizzare l'attenzione su alcuni elementi di carattere metodologico che chiariscono il senso delle scelte poi poste in campo.

2.1. La focalizzazione sui pubblicani/ peccatori quali potenziali discepoli di Gesù

È noto che i capp. 15-16 di Lc contengano materiale prettamente lucano con pochissimi passaggi condivisi con Mt e Mc¹⁰; accanto ai primi

⁸ Richiamiamo solo l'incongruenza relativa al dato semantico del messaggio del testo, già sopra evidenziato, e l'elemento di ordine sintattico dei vv. 9-13, che paiono scomposti e di difficile comprensione; senza parlare dei cosiddetti *logia* tra loro collegati nei versetti successivi (Lc 16,14-18), carenti di un'apparente logicità consequenziale.

⁹ Uno tra tutti, poiché ha fatto scuola, è il grande esegeta tedesco J. Jeremias, con il suo studio sulle parabole, tutto impostato sulla priorità delle conoscenze storiche e ambientali per la comprensione del testo, sovente stratificato a livello letterario; JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, 52-56. 221-223.

¹⁰ L'opera di Lc, secondo una strategia retorica ben costruita, presenta alcuni testi che gli studiosi attribuiscono alla cosiddetta duplice o triplice tradizione: il cap. 15 Lc condivide con

due capitoli di Lc e di buona parte del cap. 24, questa sezione centrale del Vangelo rappresenta la massima concentrazione di materiale lucano. La divisione dei brani è abbastanza semplice: anzitutto, una triplice parabola (“La pecora perduta”, “La dracma perduta” e il “Figlio perduto”), considerata un tutt’uno e confermando il primato della misericordia e del perdono nei confronti dei pubblicani e peccatori, “persone perdute” che sono state ritrovate (Lc 15,1-32). Questa prima sezione è in polemica con i farisei e gli scribi che, vedendo Gesù ascoltato da pubblicani e peccatori, lo criticavano affermando “costui accoglie i peccatori e mangia con loro” (Lc 15,1-2). Segue, al capitolo successivo, la parabola oggetto del presente articolo e il relativo commento di Gesù (Lc 16,1-13), destinata “ai discepoli”, di cui cercheremo l’identità, diversamente dai “suoi discepoli”, come normalmente si esprime il racconto. In seguito, abbiamo tre *logia*, difficilmente componibili sul piano del senso ma riferiti ai farisei che, amici del denaro, si beffavano di lui: la giustizia davanti agli uomini e la giustizia di Dio (Lc 16,14-15); la legge e i profeti fino a Giovanni (Lc 16,16-17) e brevi parole di condanna del divorzio (Lc 16,18).

Infine, senza un passaggio di destinazione ulteriore, la cosiddetta “Parabola del ricco epulone” (Lc 16,19-31). Con Lc 17,1ss i destinatari del dire di Gesù ritornano a essere “i suoi discepoli”, ovvero il gruppo *standard* presupposto in compagnia di Gesù.

La questione del discepolato di sequela, con i tratti di tipica radicalità, già evidenziato in Lc 14,25-27, contrapposto da Lc 15,1ss agli scribi e farisei con il loro relativo discepolato, vede nei personaggi dei pubblicani, classificati come peccatori pubblici, il punto di osservazione centrale nello sviluppo dei capp. 15-16. Occorre dunque comprendere, secondo un approccio di carattere prosopologico¹¹, chi siano i personaggi in gioco nell’artico-

Mt la parabola della “Pecora smarrita” (Lc 15,1-7 // Mt 18,12-14), invece, nel cap. 16, abbiamo tre *logia* accostati, apparentemente, in modo non conseguente: il primo, sull’alternativa tra “Dio e Mammona” (Lc 16,13 // Mt 6,24), il secondo, circa la “Legge che non passerà” (Lc 16,16-17 // Mt 11,12-13; 5,18) e il terzo sulla “Condanna del divorzio” (Lc 16,18 // Mt 19,9; 5,32 // Mc 10,11-12).

¹¹ Tecnica già praticata dai Padri della Chiesa che studiavano la locuzione in capo ai personaggi biblici, dedotta dalla testimonianza testuale stessa: quando parla Davide nei Salmi, quando parla YHWH stesso nel rivolgersi a Mosè; così pure applicata dagli stessi evangelisti nel racconto sulla storia di Gesù. Il soffermarsi sulla fondatezza della destinazione del messaggio tra i personaggi del testo è spesso foriero di senso non solo innovativo ma basato su scelte inscritte nella testualità biblica. Con l’avvento della narratologia quale metodologia letteraria applicata anche ai testi biblici narrativi, l’attenzione alla funzione dei personaggi nel testo è andata crescendo come pure l’istanza retorica di destinazione del messaggio in capo all’autore, unitamente all’individuazione dei destinatari precisi nei vari livelli narrativi, retori-

lazione del messaggio nel testo. L'indicazione spesso riportata nei Vangeli del termine “discepolo” rappresenta una macro-categoria che necessita di essere inquadrata e compresa entro il sistema di riferimento, religioso e sociale.

Ora, è già curioso il fatto che Lc 15-16 non accenni da nessuna parte che siano presenti in modo esplicito i “suoi” discepoli, ovvero quelli più verosimilmente appartenenti al movimento itinerante di Gesù. Da Lc 12,54 (poi Lc 13,14.17; 14,25) non abbiamo più traccia della presenza del suo gruppo ristretto, ma semmai emergono la folla o le molte folle (*hoi ójloi*) e in questa situazione, dopo avere ribadito il riferimento alla sequela in Lc 14,25-27, a partire da Lc 15,1 inizia una diversa focalizzazione su un nuovo tipo di discepoli, i pubblicani, descritti in atteggiamento di ascolto della sua parola. Già al seguito della chiamata di Levi, in Lc 5,27-32, l'evangelista aveva chiarito la posizione di Gesù di fronte alla provocazione degli scribi e farisei che lo accusarono e, con lui, anche i suoi discepoli: “Come mai mangiate e bevete insieme ai pubblicani e peccatori?” (Lc 5,30). La risposta di Gesù in quel contesto, a casa di Levi, diventa il modello sintetico ed ermeneutico per comprendere i capp. 15-16 del suo Vangelo: “^{31b}Coloro che godono di buona salute non hanno bisogno del medico ma solo coloro che stanno male. ³²Io non sono venuto a chiamare i giusti ma i peccatori per la conversione” (Lc 5,31b-32). Il collegamento intertestuale con Lc 15,1-2 è evidente: dalle folle precedenti, la focalizzazione si restringe e abbiamo gli stessi personaggi in scena con Gesù che accoglie i pubblicani peccatori pubblici –ovvero i “malati” bisognosi di essere convocati per la loro conversione– e gli scribi e i farisei “giusti” e “ben in salute”, quindi non bisognosi del medico, che esprimono contro Gesù e contro i “discepoli” in ascolto, la loro critica fondata sull'episodio in casa di Levi, relativa alla condivisione del banchetto con i pubblicani (cf. Lc 5,30 // 15,2). Tale intreccio polemico tra pubblicani, scribi e farisei era già stato presentato da subito nel racconto del battesimo di Giovanni Battista al quale si erano avvicinati, dalla folla, proprio i pubblicani peccatori e i soldati (Lc 3,10-14),

ci e pragmatici. Accanto al contributo della narratologia, focalizzata sulle istanze intratestuali come i personaggi del racconto, occorre riconoscere che i contributi provenienti dalla sociologia e dall'antropologia culturale hanno aiutato l'esegesi a distinguere sul fronte sociale e strutturale alcune macro-categorie di persone che i testi identificano in modo generico. Questo è il caso dei “discepoli”, troppo spesso immaginati in senso univoco, ma bisognosi di definizione contestuale per accrescere la possibile forza e pregnanza del messaggio a loro rivolto. Un caso studiato è quello della destinazione delle parole sull'indissolubilità del matrimonio nella tradizione di Gesù: chi è vincolato da tali parole al livello del discorso evangelico? Si vedano i lavori di BARBAGLIA *Gesù e il matrimonio* e *L'Eunuchia gesuana*.

ma non gli scribi e farisei; parlando di Giovanni Battista, Gesù stesso ricordò che i pubblicani si fecero battezzare da lui mentre gli scribi e i farisei non lo fecero (Lc 7,29-30); e dopo avere posto la domanda sulla generazione a lui contemporanea, Gesù riprende l'accusa rivoltagli dagli scribi e farisei che affermano che egli è “un mangione e un beone, amico di pubblicani e peccatori” (Lc 7,34).

Chiarita tale focalizzazione sui personaggi tra loro in conflitto a motivo della predilezione di Gesù per un gruppo rispetto all'altro, è facile comprendere le parabole del cap. 15 tutte volte al tema dei peccatori salvati (= pubblicani) a cui corrisponde la festa in cielo e dei giusti, in buona salute, che non hanno bisogno di salvezza o di cure (= scribi e farisei); anche la parabola del “Padre misericordioso” permette una facile identificazione dello stile dei due figli (figlio minore per i pubblicani attaccati al denaro, figlio maggiore con cui il Padre condivide la proprietà, per gli scribi e farisei), nei due gruppi in conflitto a motivo della predilezione di uno rispetto all'altro. Così i destinatari dell'istanza retorica delle parabole di Lc 15 sono i membri di uno dei due gruppi, quello dei “sani/ giusti”, cioè gli scribi e i farisei (cf. Lc 15,3)¹².

2.2. La destinazione del messaggio della parabola di Lc 16,1-13

Il discorso continua e così si giunge a Lc 16,1 con un interessante passaggio di scena, volgendo a una nuova parabola, questa volta però il narratore informa i suoi lettori che Gesù si rivolse non più agli scribi e fa-

¹² Occorre distinguere in un'analisi dei personaggi chi è ascoltatore in scena e chi destinatario preciso di un discorso: nel caso di Lc 15, è evidente che gli ascoltatori sono sia gli scribi e i farisei, da una parte, come i pubblicani e peccatori dall'altra, ma l'indirizzo del discorso di Gesù è diretto ad uno dei due gruppi, ovvero quello degli scribi e dei farisei. In un articolo dedicato all'unità della composizione di Lc 15-16, John J. Kilgallen ritiene che l'espressione di Lc 15,3 *eîpen dê pròs autoús* non vada riferita solo agli scribi e farisei che mormoravano contro Gesù, bensì a tutti i presenti, compresi i pubblicani e peccatori; cf. KILGALLEN, “Luke 15 and 16”, 371. Che il contenuto delle parabole includa la duplice focalizzazione del ruolo degli scribi e farisei e di quello dei pubblicani peccatori non significa necessariamente che Gesù abbia indirizzato il suo discorso ad entrambi. Piuttosto, lo scopo delle parabole risiede nella risposta alla mormorazione messa in bocca agli scribi e farisei, che sono i diretti destinatari del dire retorico di Gesù, sebbene ascoltato da tutti coloro che erano presenti in scena. Lo stesso accade in Lc 16,14 in reazione ai farisei che si fanno beffe di Gesù dopo avere ascoltato il suo discorso rivolto “ai discepoli”: la ripresa diretta delle parole di Gesù e la narrazione della parabola del “ricco epulone” sono destinate ai farisei e non “ai discepoli” che pur restano lì in ascolto anche loro. In sintesi: un conto è riconoscere chi c'è in scena e può ascoltare, altro è comprendere “chi parla a chi?”.

risei ma “ai discepoli” (*pròs tous mathētás*). I commentatori che dedicano anche solo un accenno a questo passaggio ritengono che si tratti di un’espressione generica, non categorizzata ma appartenente all’immagine *standard* dei “suoi discepoli”, cioè il gruppo itinerante di Gesù. Tale scelta ermeneutica che non assegna importanza a questo risvolto è già una prima causa della genesi della difficile comprensione del racconto parabolico.

Occorre però comprendere, entro una visione sociologica del movimento di Gesù¹³, quale tipologia sociale di discepoli vengano qui segnalati come destinatari di questo nuovo dire. Il sospetto che questi discepoli possano essere anzitutto coloro che sono andati da Gesù per ascoltarlo, cioè i pubblicani/ peccatori (cf. Lc 15,1), è dato anche e non solo dal fatto che normalmente Lc indichi i discepoli al seguito di Gesù (= discepoli itineranti) con il pronome possessivo “suoi discepoli/ tuoi discepoli/ mio discepolo/ miei discepoli” (cf. 24x: Lc 5,30; 6,1.13.17.20; 7,11.18[2x]; 8,9.22; 9,14.40.43; 11,1[2x]; 12,1; 12,2; 14,26.27.33; 17,1; 19,39; 20,45; 22,11), mentre i restanti casi (cf. 11x: Lc 9,16.18.54; 10,23; 16,1; 17,22; 18,15; 19,29.37; 22,39.45)¹⁴ andrebbero analizzati con attenzione e distintamente¹⁵. In Lc

¹³ Nello studio rivolto alle varie destinazioni del dire di Gesù nei Vangeli è importante focalizzare l’attenzione sulle differenze sociologiche del “discepolo” tra le comunità stanziali e quella itinerante nella comprensione del movimento gesuano, come anche in epoca apostolica. Così pure è necessario chiarire la differenza tra le comunità di matrice paolina e, in genere, fuori da Gerusalemme e quelle organizzate all’interno della Città santa. Solo queste ultime –secondo la preziosa testimonianza degli Atti degli Apostoli– custodivano lo stile di vita radicale e la tradizione delle memorie del rabbì Gesù di Nazaret, le altre ricevevano da queste l’impronta della memoria originaria testimoniata dalla scelta di vita di lasciare tutto per seguire Gesù, cioè la forma comunione e insieme missionaria del gruppo apostolico. Per questi aspetti, si vedano le opere di THEISSEN, *Gesù e il suo movimento* (1979); *Sociologia del Cristianesimo primitivo e Gesù e il suo movimento* (2007); anche GUIJARRO OPORTO, *Fedeltà in conflitto*.

¹⁴ Sia rispetto ai discepoli itineranti, sia rispetto a quelli stanziali le uniche due professioni lavorative di cui abbiamo informazione nei Vangeli sono quella di pescatori (Simon Pietro, Andrea, Giacomo e Giovanni) e di pubblicani (Levi e Zaccheo). Pertanto, ogni volta in cui il testo evangelico cita la figura dei discepoli sarebbe sempre importante domandarsi a quale tipo o immagine di discepolo il discorso faccia riferimento.

¹⁵ Anche se apparentemente Lc non fa distinzione tra formulazioni accompagnate dal pronome possessivo e formulazioni senza di esso, per quel che concerne la categoria di “discepoli”, gli studi di sociologia del movimento di Gesù ci mettono in guardia dal considerare detta categoria come indistinta e indistinguibile. Se al gruppo di Gesù aderiscono persone che accolgono il suo messaggio ma non lo seguono nell’itineranza, come la maggioranza dei pubblicani, la cui professione e tipologia sociale era ben nota, non si può non valutarla in sede di analisi esegetica; altra cosa, sono i discepoli che hanno deciso di lasciare tutto e seguire Gesù, per loro i discorsi sul Regno, ad es., rappresentano più pienamente una scelta di vita coerente, perché presentata ad imitazione dell’*halakhah* del rabbì Gesù. Lo stesso dica-

16,1 non c'è traccia di un pronome personale nei testimoni antichi più affidabili¹⁶ e l'espressione può significare genericamente coloro che erano lì ad ascoltare Gesù: infatti, il discepolo si definisce come colui che ascolta autenticamente la sua parola. Inoltre, come abbiamo già ricordato, in Lc 14,26-33 troviamo tutta una sezione in cui Gesù indica che cosa bisogna fare per diventare suo discepolo e in Lc 15,1 abbiamo un gruppo di pubblicani peccatori che sono interessati a diventare suoi discepoli, andando da lui, per ascoltarlo e quindi convertirsi. Però questo non corrispondeva allo stile del lasciare tutto e seguire Gesù, tipico del *discepolo itinerante*. Infatti, nei confronti dei pubblicani Gesù non richiedeva a loro di lasciare il lavoro (caso raro era quello di Levi in Lc 5,27-28) ma di esercitarlo in modo giusto, almeno non esigendo di più di quanto era fissato (dall'impero) secondo la stessa predicazione di Giovanni Battista (cf. Lc 3,7-17; 7,29). Pertanto, l'ipotesi qui avviata consiste nel comprendere Lc 16,1-13 rivolto anzitutto ai pubblicani peccatori, discepoli in ascolto del Maestro, in tema di etica delle ricchezze, rispetto al vero tesoro, quello del Regno dei cieli. Occorre ricordare che proprio Lc riferisce del giudizio diverso sulla preghiera giustificante del pubblicano e del fariseo al Tempio (Lc 18,9-14) come pure dell'annuncio di Gesù rivolto alla casa del capo dei pubblicani di Gerico, Zaccheo, convertito rispetto all'idolatria delle ricchezze (Lc 19,1-10). In questo senso, Lc 16,1-13 può essere inteso come il testo più articolato delle indicazioni di Gesù ai pubblicani per potersi convertire alla logica del tesoro del Regno dei cieli, pur restando "nel mondo", come Zaccheo¹⁷.

Può essere avanzata l'obiezione secondo la quale Lc (e gli altri evangelisti) quando vuole segnalare i pubblicani in scena li cita esplicitamente senza connotarli con la qualifica di discepoli (cf. Lc 3,12; 5,27.29-30; 7,29.34;

si, qualora veniamo a sapere che al gruppo dei seguaci di Gesù aderirono molti sacerdoti (Hch 6,7) oppure farisei (Hch 15,5), timorati di Dio (Hch 13,16.26). È evidente che un discorso messo in bocca a Gesù, agli apostoli o a Paolo muta di comprensione nella misura in cui conosciamo i reali destinatari attestati nel racconto, diversamente ci si espone al rischio di pseudo-comprensioni del messaggio gesuano o apostolico.

¹⁶ Si tratta dei manoscritti P⁷⁵, x, B, D, L, R, ecc. mentre A, W, Θ, Ψ, f^{1.13} vi aggiungono οὐτοῦ; cf. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, 1099.

¹⁷ A questo proposito, secondo un'analisi narrativa, l'opera di Edgar Amado Toledo Ledezma focalizza l'attenzione sulla posizione del Gesù di Lc in rapporto alle ricchezze, filtrando le osservazioni, in particolare, sulla vicenda di Zaccheo, dividendo così il giudizio attorno alla ricchezza a partire dagli uomini ricchi, alcuni negativi e altri positivi, a motivo della conversione al messaggio del regno o al non avere assolutizzato la ricchezza in senso idolatrico; TOLEDO LEDEZMA, *Del relato al prototipo*.

15,1; 18,10-11.13). Mentre Levi¹⁸, chiamato al banco delle imposte (cf. Lc 5,27-28), è presentato come appartenente a coloro che seguirono Gesù e, verosimilmente, lasciò la sua stessa professione di pubblicano, gli altri, come già sottolineato, pur entrando a far parte della cerchia del discepolato di Gesù, continuarono il loro stile di vita stanziale, segnati dall'etica gesuana in contestazione dell'idolatria delle ricchezze nella loro professione lavorativa. Se si osserva con attenzione in Lc, non si hanno altri esempi di discepolato di personaggi direttamente immersi nell'amministrazione di ricchezze altrui se non i pubblicani; potrebbe esserci un'unica eccezione, quella di Cuza, marito di Giovanna, discepola di Gesù e amministratore (*epítropos*) di Erode Antipa (Lc 8,3). Se costui, come ritiene R. Bauckham¹⁹ fosse citato da Lc perché di fatto divenne, con la moglie Giovanna, discepolo di Gesù e conosciuto come tale nella cerchia dei destinatari di Lc, sarebbe l'unico altro caso di personaggio non fittizio di sequela responsabile di un'amministrazione di ricchezze altrui. I due termini di ruolo amministrativo –*oikonómos* ed *epítropos*– di fatto, nel lessico neotestamentario si presentano come sinonimi²⁰, e l'*oikonómos*, personaggio anonimo di Lc 16,1-8, perché possa apparire come significativo nella destinazione del messaggio "ai discepoli", presuppone un gruppo di amministratori delle ricchezze di ricchi proprietari, entrati a far parte della cerchia di Gesù²¹. Cuza

¹⁸ La sua identificazione con l'apostolo Matteo (Mt 9,9; 10,3) è presente unicamente nel vangelo omonimo, ma non vi è traccia negli altri sinottici (Mc 2,14; Lc 5,27).

¹⁹ Nell'ultima parte del suo ampio studio sulla figura di Giovanna, moglie di Cuza, R. Bauckham giunge a ipotizzare che entrambi divennero testimoni della prima ora e riconosciuti e citati da Paolo stesso. Le due figure di Andronico e Giunia, della chiesa di Roma, di cui Paolo afferma che sono "miei parenti e compagni di prigionia: sono insigni tra gli apostoli ed erano in Cristo già prima di me" (Rom 16,7) aprono interessanti prospettive d'identificazione con Giovanna e Cuza; cf. BAUCKHAM, *Gospel Women*, 165-198.

²⁰ È soprattutto l'epistolario paolino a trattali in senso sinonimico: "1 Dico ancora: per tutto il tempo che l'erede è fanciullo, non è per nulla differente da uno schiavo, benché sia padrone di tutto, ma 2 dipende da tutori (*epitropoús*) e amministratori (*oikonómous*) fino al termine prestabilito dal padre" (CEI2008 Gal,1-2). Cf. BALZ – SCHNEIDR (a cura di), *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, I. col. 1356; II. coll. 562-566.

²¹ *ho oikonómos* svolgeva un ruolo cruciale nell'ambito della gestione delle proprietà di un padrone, sia in epoca romana sia, in particolare, nel contesto della Palestina del I secolo. Le sue mansioni variavano a seconda dell'estensione della proprietà, della ricchezza del padrone e del regime economico; dalla segnalazione della riscossione dei debiti all'interno della parabola (cf. Lc 16,5-7), le dimensioni di proprietà dell'uomo ricco appaiono alquanto considerevoli. In ogni caso, occorre ricordare che le mansioni dell'amministratore di ricchi possidenti non si riducevano certo alla riscossione delle entrate economiche e finanziarie da parte dei debitori, bensì erano ben più ampie: potevano riguardare l'amministrazione stessa della proprietà attraverso una supervisione della produzione agricola, la gestione dei con-

certamente rientrava in questa categoria, rispetto ad Erode Antipa, ma anche i pubblicani apparivano come amministratori finanziari per la riscossione delle imposte, formalmente debiti, a nome di un “padrone/ *Kýrios*” facente capo direttamente all’Impero Romano e all’imperatore. La disputa sul tributo/ taxa a Cesare riportata dalla tradizione sinottica e costitutiva di Lc (Lc 20,21-26) per il termine tecnico *ho fóros* (tassa, tributo)²², è istruttiva da questo punto di vista e tale tributo, pagato con le monete, riportava l’immagine del *Kýrios* Cesare: tutto ciò passava nelle mani dei pubblicani, anch’essi quindi amministratori di un ricco proprietario, l’imperatore stesso²³. E l’accusa di fronte a Pilato, rappresentante dell’Impero, riportata solo in Lc, secondo la quale Gesù avrebbe impedito di pagare il tributo a Cesare (cf. Lc 23,2), depone anch’essa nella linea di una radicale critica nei confronti del denaro, espressione dell’*halakhah* gesuana. Va inoltre detto che il tratto sottolineato quale via di soluzione scaltra ideata dall’amministratore della parabola si limita alla sola mansione di riscuotere il credito del padrone rispetto ai suoi debitori, operazione analoga a quella dei pubblicani che si occupavano sostanzialmente della riscossione delle imposte dei cittadini nei confronti dell’imperatore.

In sintesi, non un messaggio *tout court* per tutti o per tutti i discepoli o per i discepoli itineranti, bensì anzitutto per quei discepoli che di professione dovevano amministrare le ricchezze altrui; i pubblicani, *in primis*, erano socialmente invisibili al popolo e ritenuti, per la loro professione, “attaccati al denaro e alle ricchezze/ *mammona*”, al servizio dell’Impero Romano e, in questo senso, rappresentavano un analogato diretto dell’amministratore della parabola²⁴.

Va anche detto, in conclusione, che parrebbe alquanto anomalo avere segnalato da parte del narratore in Lc 15,1 la volontà esplicita dei pubblicani peccatori di avvicinarsi a Gesù e ascoltarlo, con atteggiamento disce-

tratti con mezzadri o coloni che lavoravano la terra; la gestione stessa del personale nella distribuzione del lavoro quotidiano presso i dipendenti, salariati; la vendita dei prodotti con contratti; la funzione di rappresentanza stessa del padrone, in quanto delegato e, infine, la riscossione dei tributi o dei debiti degli affittuari, come nel caso probabile della parabola in oggetto. Così, il fatto di concentrarsi su un’unica funzione tra le mansioni dell’amministratore, quella della riscossione dei debiti, permette un’analogia diretta con l’attività dei pubblicani.

²² Si veda per questi aspetti: GUIJARRO, “Does Luke’s Gospel”, 1-4.

²³ Essi, molto verosimilmente, dovevano riscuotere i due tipi di imposte dirette per l’Impero Romano: *tributum capitis*, più tipico della popolazione cittadina (artigiani, commercianti e lavoratori) e *tributum soli*, sulle proprietà fondiarie, più tipico della popolazione rurale.

²⁴ Sui pubblicani si veda l’ampia documentazione, con un quadro sociologico che favorisce tale ipotesi di lavoro, in MICHEL, “τελώνες”, 1055-1104.

polare, e poi constatare che quel che disse Gesù nel suo insegnamento nell'arco di ben due capitoli, Lc 15-16, ignori completamente la loro presenza, al di là di difendere contro i farisei e gli scribi il ruolo di peccatori convertiti nelle parabole di Lc 15. Inoltre, parrebbe anche strano l'inserimento di una parabola e il suo relativo commento rivolti prima ai discepoli itineranti di Gesù, che avevano lasciato già ogni ricchezza per seguirlo, in Lc 16,1-13 e poi ai farisei, definiti "amici del denaro", in Lc 16,14ss, pur rimanendo nella stessa area tematica dell'idolatria e della gestione delle ricchezze. In sintesi, nella lettura qui proposta, i destinatari della sezione prettamente lucana di Lc 15-16 sarebbero esattamente, *in primis*, gli scribi e i farisei, da una parte e, dall'altra, i pubblicani peccatori, come è segnalato coerentemente in Lc 15,1-2. È chiaro che i destinatari "secondari" possono essere molti altri, lettori contemporanei inclusi; ma un atto esegetico, attento ai procedimenti funzionali all'indirizzo del messaggio a destinatari non generici, dovrebbe sapere distinguere tra quelli progettati dal testo e quelli scaturenti e aggiunti dall'atto di lettura.

3. L'uomo ricco e l'amministratore delle sue ricchezze

3.1. L'identificazione valoriale dell'"uomo ricco"

L'osservazione precisa dei destinatari del messaggio testuale mette in guardia anche rispetto ai giudizi espressi nella relazione tra i due personaggi anonimi, ma inquadrati nella loro funzione: il padrone, definito in apertura di parabola come "un uomo ricco" (*ánthrōpos tis ên ploúsios*)²⁵, e l'amministratore delle sue ricchezze (*ho oikonómos*). A motivo dell'apostrofe del v. 8 che presenta la lode da parte del "S/ signore" nei confronti di quell'amministratore descritto come *tòn oikonómon tês adikías* –espressione variamente tradotta come "amministratore infedele/ disonesto/ ingiusto"– è venuto fondandosi un giudizio negativo rispetto alle sue azioni che gli hanno comportato l'estromissione dall'amministrazione. Ora, se si osserva con attenzione, la figura del "padrone" è qualificata con la stessa identica formulazione dell'*uomo ricco* che costruisce i granai per il suo grande rac-

²⁵ Uno dei pochissimi contributi che centrano l'attenzione sull'uomo ricco invece dell'amministratore, sebbene in una prospettiva diversa dalla nostra, cogliendo in lui un cammino di cambiamento e conversione relativa al tema delle ricchezze, è quello di DORMANDY, "Unjust Steward or Converted Mater?", 512-527.

colto di Lc 12,16-21²⁶ e dell'*uomo ricco* alla cui porta mendicava Lazzaro, solo qualche versetto al seguito (Lc 16,19)²⁷. Ora, sia in questi tre casi identici come negli altri abbondanti passi di Lc in tema di ricchezza²⁸, non c'è dubbio sulla focalizzazione del Gesù lucano che vede nelle "ricchezze accumulate" un ostacolo oggettivo alla logica del Regno di Dio e l'"uomo arricchito" diviene per tre volte l'emblema di tale declinazione anti-evangelica²⁹. Già da subito, il lettore di Lc dovrebbe intuire che l'apertura di questa parabola con un personaggio anonimo qualificato solo in relazione alla ricchezza (come farà l'autore –lo ribadiamo– qualche versetto più sotto con il racconto del "ricco epulone", Lc 16,19) va a connotarlo di giudizio negativo: eppure è difficile se non impossibile trovare qualche commento che focalizzi questi aspetti, a nostro avviso alquanto palesi, nella lettura dell'intero vangelo lucano. Invece, la pseudo-comprensione dell'identità del protagonista principale della parabola, il suo amministratore, ha condotto l'esegesi maggioritaria, già dall'epoca della Patristica, come abbiamo visto, a invertire i ruoli valoriali, etichettando di disonestà l'amministratore

²⁶ SCHUMACHER, "Saving Like a Fool", 269-275. Il limite di quest'analisi è che invece di raffrontare le figure dei due "uomini ricchi", il paragone è sempre tra l'uomo ricco di Lc 12,16-20 e l'amministratore delle ricchezze dell'altro uomo ricco (Lc 16,1-8a) che regolarmente non è mai sottoposto a giudizio dalla critica esegetica.

²⁷ M. Ball propone una lettura entro la "regola dei due" nel raffrontare la parabola dell'"amministratore dell'ingiustizia" con quella del "ricco epulone" in Lc; il rapporto però non è stabilito tra i due "uomini ricchi" bensì tra l'amministratore delle ricchezze del primo uomo ricco di Lc 16,1ss e l'uomo ricco di Lc 16,19ss; BALL, "The Parables", 329-330.

²⁸ Al seguito, l'elenco dei passi in cui Gesù prende posizione critica nei confronti della ricchezza in Lc: il "guai" di Gesù sui ricchi (Lc 6,24); la spartizione dell'eredità (Lc 12,13-15); la campagna dell'uomo ricco (Lc 12,16-21); dal "discorso della pianura" (Lc 12,32); la risposta a colui che aveva invitato a pranzo Gesù (Lc 14,12-13); l'amministratore dell'ingiustizia (Lc 16,1-13); il ricco epulone (Lc 16,19-31); il notabile ricco (Lc 18,18-23); il cammello e la cruna dell'ago (Lc 18,24-30); Zaccheo il pubblicano (Lc 19,1-10); l'obolo della vedova (Lc 21,1-4). Si tratta di almeno undici passi in cui Gesù con chiarezza e coerenza prende posizione critica nei confronti delle ricchezze e degli uomini che si arricchiscono, contrapponendovi la prospettiva del Regno di Dio, di un tesoro nei cieli, perché laddove è il proprio tesoro sarà anche il proprio cuore (cf. Lc 12,33).

²⁹ Alla logica dell'uomo ricco, inteso come "uomo arricchito" (= processo di accumulo delle ricchezze) si contrappone la chiamata radicale di Gesù rivolta a persone di classe media, con proprietà e ricchezze, a lasciare tutto e seguirlo: quindi non discepoli "poveri", bensì discepoli "impoveriti" (= processo di spogliazione delle ricchezze); questo permetterebbe di ricomprendere le stesse beatitudini sulla "povertà". Nel commentario di GREEN, *The Gospel of Luke*, 590 è espresso eccezionalmente un giudizio negativo sull'uomo ricco: "The parable he introduces has two characters. The character of the first, a wealthy man, is little developed in Jesus' account. Given prior material on the wealthy in the Third Gospel, though, it is hard to be well disposed toward this man".

e simbolizzando, al contrario, la figura dell'uomo ricco niente meno che con Dio Padre!³⁰ Si potrebbe obiettare che anche il “Padre misericordioso” della parabola precedente viveva nell'abbondanza e che nessun tratto del comportamento dell'uomo ricco della parabola in oggetto è indicato come negativo, motivo per il quale tanta esegesi vi rilegge un'allegoria del ricco per eccellenza, colui che è padrone di ogni cosa, Dio stesso. Questo modo di pensare però non tiene per nulla conto delle molteplici attestazioni di Lc circa la struttura idolatrica dell'accumulo delle ricchezze documentate sopra in nota, accanto al fatto che l'aggettivo regolarmente utilizzato –*plousios*– non sia mai posto in riferimento a Dio, bensì unicamente a “persone ricche”, destinatarie del giudizio di Gesù in tema di idolatria delle ricchezze (cf. Lc 6,24; 12,16; 14,12; 16,1.19.21-22; 18,23. 25; 19,2; 21,1); inoltre, non coglie il fatto che laddove Dio è metaforizzato in linguaggio parabolico come dispensatore di sostanze (cf. l'esempio della parabola del “Padre misericordioso” in Lc 15,11-32, oppure la “parabola delle mine” in Lc 19,11-26) non è mai indicato come tratto specifico in relazione alle ricchezze, in quanto il *logion* di Lc 16,13 accanto alle altre citazioni già richiamate, mostra un'immagine oppositiva tra i *dýo kýrioi*, o Dio o *mammona*, a cui corrisponde lo stile del discepolo di Gesù o quello dell'uomo ricco. Pertanto, non è necessario aspettarsi una segnalazione ulteriore oltre all'indicazione *ánthrōpos tis ên plousios* (Lc 16,1) che mostra la cifra per comprendere il giudizio lucano sul personaggio³¹: in bocca a Gesù, l'espressione “C'era un uomo ricco”, contrariamente a ciò che il lettore comune possa avvertire, assume il valore di codice di riferimento identificativo. Infatti, anche lo stesso termine *mammona*, in sé significa “beni, sostanze, ricchezze, proprietà”, tutte cose benedette dalla stessa *Torah*, ma nella tradizione di Gesù tale termine è codificato come indice di riferimento in senso idolatrico e quindi negativo (Mt 6,24; Lc 16,9.11.13)³².

³⁰ Anche chi non si espone a letture allegoriche nell'interpretazione dell'uomo ricco con l'immagine divina, colloca però il personaggio entro una focalizzazione positiva e non negativa. Paradigmatico in questo senso è l'articolo di TOPEL, “On the Injustice”, 216-227.

³¹ D'altra parte, che cosa hanno fatto di più grave quell'uomo ricco che ha fatto rendere il suo raccolto, costruendo magazzini, accumulando così ricchezze (Lc 12,16-21) oppure il “ricco epulone” che banchettava ogni giorno, sfamando con i suoi avanzi il povero Lazzaro che stava alla sua porta (Lc 16,19-31), rispetto all'uomo ricco della parabola in oggetto che appena saputo che il suo amministratore aveva sperperato i suoi averi pensò subito a buttarlo in una situazione di povertà, senza dimora e sostentamento? (Lc 16,1-8).

³² La monografia di Kyoung-Jin Kim, dedicata esattamente al tema dell'amministrazione e dell'elemosina in Lc, quando giunge ad analizzare Lc 16,1-13, propone la figura dell'amministratore (disonesto) come modello esemplare per i cristiani benestanti, in quanto capace di dispensare elemosina e beni attingendoli dalla ricchezza del suo padrone. Dal nostro

Se la focalizzazione negativa cade sull'uomo ricco a motivo dell'accumulo delle ricchezze, cioè dell'idolatria di *mammona*³³, come dirà appena al seguito Lc 16,13³⁴, di converso la figura dell'amministratore che sperpera la ricchezza del padrone difficilmente può essere presentata come personaggio negativo, sebbene accusato, in virtù della ricchezza.

I pubblicani, come classe sociale giudaica, al soldo di Roma, erano ritenuti peccatori pubblici a motivo dell'ingiusta ricchezza accumulata. Nella società giudaica esisteva una "giusta ricchezza", quella proveniente dall'alto, da Dio stesso a motivo della fedeltà alla *Torah*, ed è la logica dell'uomo ricco che osserva la legge (Lc 18,18-23)³⁵ e un'"ingiusta ricchezza", quella guadagnata per frode e i pubblicani apparivano come i rappresentanti ufficiali di tale stile di vita professionale e, per questo, giudicati come peccatori pubblici. La posizione di Gesù rivolta alla scelta discepolare assumeva una sua radicalità nel rinunciare *tout court* alla ricchezza e al suo accumulo, ritenendola in antitesi con il regno di Dio, che riserva un

punto di vista, nonostante lo sforzo di adeguare il messaggio della parabola alla posizione critica di Lc rispetto alle ricchezze, l'autore non riesce a cogliere la forza travolgente del messaggio ivi contenuto; cf. Kim, *Stewardship and Almsgiving*, 145-160. Come pure la monografia di James A. Metzger, dedicata al tema dell'uso dei beni e della ricchezza in Lc, commentando la stessa parabola volge l'interpretazione entro il diverso uso delle ricchezze rispetto alla fedeltà del Regno. Infatti, Metzger propone una lettura radicale della parabola come invito a trasformare l'economia personale in economia del Regno. Il credente è amministratore, non padrone, dei beni ricevuti da Dio, e la fedeltà si esprime nell'uso altruistico e lungimirante della ricchezza. La parabola, letta con gli occhi di Lc, è una provocazione etica ed escatologica rivolta a una comunità benestante tentata dall'autosufficienza; cf. METZGER, *Consumption and Wealth*, 109-132. Anche questo contributo, sebbene centrato sul tema della ricchezza in Lc, ci pare non colga la sfida posta in essere dalla parabola a cominciare dai destinatari, fortemente tentati dalla ricchezza, i pubblicani.

³³ "Il termine impiegato qui per indicare la 'ricchezza' è la parola ebraica *mamōn*, o aramaica *māmōnā*, che forse deriva dalla radice 'aman 'credere, affidarsi', e in ogni caso la evoca. Nella fonte palestinese doveva esserci senza dubbio un gioco di parole fra questo termine e il termine 'fedele' (*pistos*) usato cinque volte nei versetti seguenti"; cf. RADERMAKERS – BOS-SUYT, *Vangelo di Luca*, 353.

³⁴ Ryan S. Schellenberg promuove una lettura critica nei confronti delle ricchezze, quale fuoco della parabola, attraverso la relazione dei vari livelli nel racconto di un testo, secondo la modalità della *metalepsis*, in ottemperanza alla teoria di G. Genette; SCHELLENBERG, "Which Master?", 263-288.

³⁵ "Il *rabbìnismo farisaico* subordina il problema del possesso al suo principio di giustizia. Il giusto deve rallegrarsi della sua proprietà, anche della sua ricchezza, come ricompensa della sua giustizia. Riprovevoli anche qui sono solo gli ingiusti, che non agiscono secondo la legge. Riprovevoli sono i ricchi, che acquistano ingiustamente il loro possesso e ingiustamente utilizzano, che ad es. non danno elemosine adeguate", in GOPPELT, *Teologia del NT*, vol. I, 148-149.

“tesoro in cielo” (Lc 12,33-34; 18,22). Pertanto, Lc 15-16 vuole puntare l’attenzione sulla relativizzazione di ogni ricchezza, nella sua forza idolatrica, sia proveniente dalla *Torah* sia proveniente dalla frode; entrambe le ricchezze sono seducenti e distanti dal regno di Dio, rispetto ai pubblicani quanto agli scribi farisei: per i primi era evidente, ma per i secondi, i farisei “amici del denaro” (Lc 16,14), nell’assetto sociale giudaico, era addirittura motivo di vanto³⁶. In quest’incrocio di valori, tra la proposta anti-sociale rispetto all’accumulo delle ricchezze, proveniente dalla predicazione di Gesù e il giudizio scaturente dalla *Torah* mosaica, in tema di proprietà e ricchezza, si gioca la comprensione della figura dell’“amministratore”. Per questo, l’etichetta forgiata nei termini della “in-giustizia” (*ho oikonomos tēs adikías*)³⁷ è particolarmente significativa perché va compresa in relazione all’annuncio di Gesù sulla “giustizia del Regno di Dio”, che ha una sua logica non direttamente perspicua, anche rispetto alla *Torah* mosaica. Infatti, occorre chiedersi se la ricchezza e il suo accumulo –metaforizzato dall’affermazione dell’uomo ricco– possa rientrare nella categoria della “giustizia” o dell’“ingiustizia” nella prassi *halakhica* di Gesù con il suo movimento. E tutto dipende nel porre le ricchezze accumulate nell’ambito dell’“ingiustizia”. Pertanto, l’“ingiusto” è l’uomo ricco in quanto rappresenterebbe lo stile di vita proveniente dall’idolatria delle ricchezze. Così, il suo amministratore è chiamato ad amministrare l’“ingiustizia”, in senso ipostatizzato, cioè la ricchezza ingiusta dell’uomo ricco.

3.2. L’“amministratore dell’ingiustizia” riscattato

Lo stile comportamentale dell’amministratore, poi assunto quale esempio da seguire da parte delle parole di Gesù, si avvicina molto alla situazione dei pubblicani venuti dal Maestro per ascoltarlo: questi volendo

³⁶ Cf. i capp. 15-16 che si aprono con la dialettica tra due gruppi, provocata dall’azione di accoglienza di Gesù nei confronti dei pubblicani: Gesù anzitutto si rivolge agli scribi con i farisei indirizzando tutto il cap. 15 con le parabole della misericordia; nel cap. 16, con la parabola dell’“amministratore dell’ingiustizia” e i relativi commenti, Gesù indirizza il discorso ai discepoli pubblicani, interpretando la cosiddetta “ricchezza ingiusta”; la parabola del “ricco epulone” è invece indirizzata di nuovo ai farisei, “amici del denaro”, interpretando la cosiddetta “ricchezza giusta” dalla *Torah*, ma giudicata anch’essa ingiusta dalla predicazione di Gesù.

³⁷ C. S. Mann per risolvere la questione dell’attribuzione di *adikía* all’amministratore ritiene che originariamente ci sia stato un errore scribale: in luogo di *ALIKIA* (= esperienza) lo scriba avrebbe trascritto *ADIKIA* (= ingiustizia) in quanto le lettere greche *Lambda* e *Delta* sono facilmente confondibili; ma l’argomento è alquanto ipotetico e non fondato su alcun testimone manoscritto; cf. MANN, “Prudent Manager”, 234-235.

relativizzare nella loro professione il “Dio denaro”, *mammona*, ovvero la ricchezza ingiusta, sono venuti ad ascoltare Gesù e sentono da lui il racconto di un amministratore che ha “sperperato” le ricchezze di un uomo ricco (Lc 16,1). Questo verbo –sperperare/ *diaskorpízō*– era già stato utilizzato per descrivere l’immagine dei pubblicani nella casa del Padre misericordioso, attraverso l’azione del figlio minore, avido di ricchezze, che “sperperò il suo patrimonio” in un paese lontano (Lc 15,13). Il rimando intertestuale tra Lc 16,1 e 15,13 attraverso il verbo *diaskorpízō* è utile per l’identificazione dei personaggi meta-diegetici (= figlio minore e amministratore) con quelli intra-diegetici della narrazione (= pubblicani peccatori).

Nel passo di Lc 16,1b le traduzioni a disposizione intendono come sottinteso il complemento d’agente del verbo passivo; cioè colui o coloro che accusarono l’amministratore davanti al suo padrone di sperperare le sue ricchezze: si tratterebbe di personaggi anonimi (= e questi *fu accusato davanti a lui* [= uomo ricco]: *diebléthē autô[i]*); si fa dipendere questa traduzione da ciò che è precisato nel versetto successivo: “che cosa sento dire di te?” (v. 2) attribuendo così agli informatori del padrone la qualifica di “accusatori anonimi”. A ben vedere, la costruzione del dativo con il verbo al passivo permette invece di intendere esattamente questo caso come espressivo del complemento d’agente palese, in ottemperanza alla grammatica del NT³⁸: “e questi *fu accusato da lui* (= dall’uomo ricco) di disperdere il suo patrimonio” (Lc 16,1). Questa variazione nella traduzione indica l’accusatore dell’amministratore direttamente nell’uomo ricco³⁹, distinguendo gli informatori dall’accusatore, la qual cosa prevede che sia costui a dirigere tutta l’azione di licenziamento di colui che gli aveva sperperato parte del suo ampio patrimonio, esponendolo a condizioni immediate di indigenza: è la logica della ricchezza che espelle e manda in rovina chi la danneggia. La focalizzazione positiva dell’uomo ricco fornita dalle interpretazioni maggioritarie impedisce chiaramente di osservare quest’altra possibilità nell’intendere il testo che induce a comprendere l’azione del personaggio fortemente focalizzata sulla tutela severa delle sue ricchezze.

³⁸ Cf. BLASS – DEBRUNNER, *Grammatica*, § 191, 260-261. Come, peraltro, in Lc 23,15: “*all’oudē Hērō(i)dēs, anépempsen gār autòn pròs hēmās, kai idou oudèn áxion thanátou estin pepragménon autô(i)*” – e neanche Erode: infatti ce l’ha rimandato; ed ecco non c’è nulla degno di morte operato da lui”.

³⁹ Lo studio condotto da M. Ann Beavis sul contesto di schiavitù nell’antichità per ricomprendere il ruolo dell’amministratore in tale situazione di classe sociale (schiavo di alto rango) può contribuire a capire il passaggio repentino da una situazione agiata a una povertà senza dimora; cf. M. A. BEAVIS, “*Ancient Slavery*”, 37-54.

In questa dialettica, prende forma anche l'antitesi tra due padroni/ signori quale esito ultimo di tutto il ragionamento, partito dai personaggi della parabola: “⁴³Nessun domestico (*oikētēs*)⁴⁰ può servire a ‘due Signori’: infatti o odierà l’uno e amerà l’altro, oppure si attaccherà all’uno e disapproverà l’altro: non potete servire sia Dio sia “*mammona/ la ricchezza*”!” (Lc 16,13). All'uomo ricco corrisponde il signore/ *mammona* (Lc 16,3.5), a Gesù e al suo Vangelo corrisponde la Signoria del Regno di Dio, e l'amministratore della ricchezza ingiusta è il personaggio del “passaggio” da una logica ad un'altra come, sulla scena, i pubblicani stessi. Pertanto, la qualifica dell’“amministratore” come “amministratore dell’ingiustizia” (ingiustizia del suo padrone, come ricchezza ingiusta) va approfondita anche sul piano sintattico e grammaticale.

Nonostante sia nota l'ipotesi di interpretare *ho kýrios* di Lc 16,8a riferito al padrone della parabola o a Gesù, nessun commentatore a nostra conoscenza mette in discussione, invece, nello stesso versetto, il significato del sintagma *tòn oikonómon tēs adikías*, destinatario della lode del padrone o di Gesù, rivolta tutta alla scaltrezza (*fronímōs*) dell'amministratore. L'espressione –*ho oikonómos tēs adikías* (v. 8a)– è intesa normalmente come una formulazione di “genitivo di qualità”, ovvero un sostantivo in luogo di un aggettivo, come accade a volte nella struttura dello stato costruito in ebraico, aggettivo reso in traduzione con “disonesto, infedele...”⁴¹ analogamente all'espressione *ho mamōnās tēs adikías* (v. 9) = *ho ádikos mamōnās* (v. 11) oppure *ho kritēs tēs adikías* (Lc 18,6)⁴². L'uso di questo costrutto è comunque molto raro nelle pagine del NT e l'effetto prodotto è quello di riportare al soggetto agente un giudizio su di lui; si tratterebbe di una *qualità del soggetto*: l'amministratore che agisce con disonestà o infedeltà. Se

⁴⁰ Occorre osservare la connessione stretta tra *oikētēs* e *oikonómos* in relazione alla struttura sociale e patrimoniale di un *oikos*, nel contesto economico della terra d'Israele al tempo di Gesù e, nella fattispecie, di una “villa” di ricco possidente; per alcuni di questi aspetti si veda il capitolo “Gesù di fronte all’οικος: conflitto e ospitalità”, in: DESTRO – PESCE, *Forme culturali*, 67-97.

⁴¹ Fanno eccezione, ad es., le traduzioni letterali del testo che scrivono “amministratore dell’ingiustizia”. Cf. BORGH, *La gioia del perdono*, 281: tradotto con “amministratore dell’ingiustizia” anche se poi il commento si posiziona sul registro della disonestà dell'amministratore; FAUSTI, *Vangelo di Luca*, 556: tradotto con “amministratore dell’ingiustizia” e l’ingiustizia è quella dell'amministratore e il Fausti intende l'uomo ricco come simbolizzazione di Dio! RADERMAKERS – BOSSUYT, *Vangelo di Luca*, 68. 353: tradotto con “amministratore dell’ingiustizia” ma il commento ripropone il senso di “amministratore disonesto”. Tutti questi esempi, pur traducendo letteralmente il testo, ripropongono il senso di un “genitivo di qualità”.

⁴² Cf. BLASS – DEBRUNNER, *Grammatica*, § 165, p. 237; SIEBENTHAL, *Ancient Greek Grammar*, § 162, pp. 241-242.

si volesse usare l'aggettivo in quanto "genitivo di qualità", più coerentemente, occorrerebbe dire "l'amministratore ingiusto"⁴³, ma subito il lettore si domanderebbe perché effigiare l'amministratore con l'epiteto di "ingiusto"? Per questo, si varia il valore semantico spostandolo sulla "disonestà" e sull'"infedeltà", caratteristiche etiche maggiormente attinenti al piano soggettivo.

Altra cosa invece è osservare l'esito del rapporto tra *due sostantivi* effettivi, in relazione tra loro *con il genitivo*, ridiscutendo l'attestata scelta segnalata dai lessici e dalle grammatiche del NT. La relazione genitivale tra il *nomen regens* e il *nomen rectum* in genitivo dipende dai lessemi associati, dal contesto discorsivo e dalle relazioni semantiche presupposte e che ora prendiamo in analisi.

Si tratta di commisurare l'attività dell'amministratore, categoria sociale di funzione, in relazione alla realtà dell'"ingiustizia" (*hē adikía*) e non tanto della disonestà, precisando il valore semantico del lessema *hē adikía*. Il sostantivo *hē adikía*⁴⁴ afferisce a una dimensione più *oggettiva*. Per questo, occorre cogliere il ruolo ricoperto dal sostantivo *hē adikía* nel NT per notare quanto tale realtà sia spesso identificata sinonimicamente con "malvagità", "peccato", "ribellione a Dio", "iniquità" ..., in opposizione a *dika-íosýnē* (nella letteratura paolina) oppure ad *alētheia* (nella letteratura giovannea): da una parte, l'"ingiustizia" come scelta di vita o forza di seduzione peccaminosa e dall'altra la "giustizia" e la "fedeltà", rivolte alla relazione con Dio⁴⁵. Anche nell'unico caso analogo in Lc 18,6 –*ho kritēs tēs adikías*– occorre valutare se davvero è corretta la consueta traduzione "il giudice disonesto": infatti, anche in quella parabola che vede l'intervento di Gesù, pure lì denominato *ho kýrios* (Lc 18,6), l'*adikía* del giudice non consiste tanto nel non voler rispondere alla richiesta della vedova –anche perché poi risponderà– oppure in un giudizio negativo di cattiveria sul soggetto che pur essendo "giudice", giudicava in modo "disonesto"; bensì il riferimento è al suo relazionarsi con i sistemi dell'*adikía* e cioè: "non temeva Dio né aveva riguardo per alcuno" (Lc 18,2). Pertanto, non ha senso definirlo "disonesto", bensì seguace della "via della morte/ peccato/ iniquità, ecc..." in luogo della "via della vita/ Dio/ salvezza/ Regno dei cieli...". Egli

⁴³ In lingua inglese il sintagma è tradotto normalmente come "The Unjust Steward" rispettando la semantica greca.

⁴⁴ In Luca il sostantivo *hē adikía* ricorre unicamente in Lc 13,27; 16,8.9; 18,8 mentre l'aggettivo *ádikos* solo in Lc 16,10(3x); 18,11; la maggiore concentrazione d'uso in Luca la si ha nel testo qui analizzato.

⁴⁵ Cf. l'ampia trattazione di questi temi in: SCHRENK, "ἄδικος, ἀδικία, ἀδικέω, ἀδίκημα", 401-440.

era un “giudice” che assecondava le logiche che la predicazione gesuana lucana definisce “dell’ingiustizia”, cioè che “non temeva Dio né aveva riguardo per alcuno”⁴⁶. Pertanto, le espressioni *ho oikonómos tēs adikías* e *ho kritēs tēs adikías* possono, più verosimilmente, significare “l’amministratore dell’ingiustizia/ ricchezza” e “il giudice dell’ingiustizia/ senza timore di Dio e riguardo per alcuno”, cioè di una situazione di iniquità stabilita, data; piuttosto di essere una qualifica personale dell’amministratore, nella forma dell’aggettivo “disonesto” o “infedele”, egli si trova ad amministrare una realtà che è già etichettata da Gesù come “ingiustizia”, cioè la “ricchezza/ mammona”, come dirà appena sotto in Lc 16,9.11, posseduta, accumulata e custodita dall’uomo ricco.

Si tratta di una forma di genitivo non tanto *di qualità*, bensì *oggettivo*, ovvero “un amministratore che amministra una ricchezza che è ingiusta”. In modo analogo, si riscontra un’espressione simile in Lc 13,27 dove il sintagma *pántes ergátai adikías* (“voi tutti operatori d’ingiustizia”) mostra con chiarezza la struttura di un *genitivo oggettivo*, il cui oggetto è esattamente l’*adikía*. Come gli *ergátai* agiscono e l’esito della loro azione è l’*adikía*, così l’*oikonómos* amministra l’*adikía* che nel contesto è *mamōnās*, cioè le

⁴⁶ La definizione semantica del sintagma necessita di osservare che sia il primo sostantivo di funzione, *ho kritēs* sia il secondo, *hē adikía* appartengono allo stesso campo semantico dell’esercizio della giustizia. È implicito che il giudice debba essere dalla parte della giustizia per poterla esercitare; pertanto l’accostamento dei due termini produce una sorta di cortocircuito semantico dove il secondo termine annulla il retto esercizio del primo. La comprensione del secondo scaturisce dall’individuazione del valore dato al sistema della giustizia: questa può cambiare contenuti e significati in base a culture, tradizioni religiose o convenzioni. Occorre pertanto riflettere sul fatto che il termine *hē adikía* posto nel racconto avente Gesù stesso quale narratore debba, con alta probabilità, riferirsi alla definizione della giustizia (*hē dikaiosýnē*) nella tradizione di Gesù e, in specie, nell’opera lucana. Mt, in particolare, elabora la categoria della giustizia riferita all’*halakhah* stessa del movimento gesuano (cf. Mt 5-7). L’opera lucana fa uso ristretto del sostantivo *hē dikaiosýnē* (Lc 1,75; Hch 10,35; 13,10; 17,31; 24,25), mentre l’utilizzo dell’aggettivo *dikaíos* è ampio (Lc 1,6.17; 2,25; 5,32; 12,57; 14,14; 15,7; 18,9; 20,20; 23,47.50; Hch 3,14;4,19; 7,52; 10,22; 22,14; 24,15) e soprattutto ricopre un valore di definizione cristologica (Lc 23,47; Hch 3,14; 7,52; 22,14). Pertanto, l’ingiustizia di cui è effigiato il giudice è segnalata dal tratto indicato dal giudizio dello stesso Gesù, narratore del racconto: quel giudice “non temeva Dio né aveva riguardo per alcuno” (Lc 18,2). In questo senso, la funzione del genitivo del sintagma in analisi è squalificante il giudice in quanto dedito all’“ingiustizia”; ovvero, si tratta di un giudice che esercitava quel tipo di ingiustizia che il dettato del racconto segnala come importante riferimento di giudizio radicalmente negativo che verrebbe invece a cadere nell’utilizzo di un genitivo “di qualità”, inteso come “giudice disonesto”. Per la valutazione del campo semantico si veda: LOUWN – NIDA, *Greek-English Lexicon*, §§ 88.12-88.23, pp.744-745.

ricchezze⁴⁷. In questo senso, i sintagmi *ho mamōnās tēs adikías* (v. 9) = *ho ádikos mamōnās* (v. 11) mostrano una struttura semantica che si giustifica solo se quest'altro genitivo è di tipo *epesegetico*, ovvero la *mammona*/ ricchezza è l'ingiustizia e, viceversa, l'ingiustizia è *mammona*/ ricchezza; in sintesi, costui è “un amministratore dell'ingiustizia del padrone”. D'altra parte, in Lc 16,9.11 è sempre *mammona*, cioè le ricchezze, ad essere accompagnata al sostantivo *adikía* e all'aggettivo *ádikos* e *mammona* non rientra nella proprietà dell'amministratore, bensì dell'uomo ricco, come l'*adikía* non può che essere dell'uomo ricco e non dell'amministratore; di conseguenza, il giudizio negativo del lettore istruito dal testo lucano non può ricadere sull'amministratore ma sul “signore/ padrone” di *mammona*.

È lo *status* di ricchezza, intesa da Lc come dimensione “in-giusta”, che diviene così l'oggetto amministrato dall'amministratore nella prospettiva gesuana. Lo ribadiamo ancora una volta: egli non amministra i beni del padrone, bensì “la ricchezza ingiusta, che è l'ingiustizia” (*ho mamōnās tēs adikías* [v. 9] = *ho ádikos mamōnās* [v. 11]) dell'uomo ricco: la differenza in Lc è notevolissima. E tutto ciò ricade come insegnamento utile per i pubblicani convertiti, chiamati non a lasciare il loro lavoro di esattori delle tasse, stando tra i “figli di questo sistema di cose/ mondo” ma cercando di declinare la giustizia di Dio/ del Vangelo del Regno all'interno delle strutture economiche che invece danno il primato e l'esclusiva alla “*mammona*/ ricchezza”. L'avvertimento indirizzato ai pubblicani⁴⁸, discepoli stanziali convertiti, è quello di aspettarsi anche di essere espulsi dal sistema di *mammona*, quando si dovesse decidere di non servire più la logica dell'accumu-

⁴⁷ In modo ingiustificato Michael Wolter nel suo commentario si esprime contro la forma del genitivo oggettivo, non considerando che sia il verbo *oikonomeîn* come il sostantivo *oikonómos* sottendono l'azione dell'amministrare e non del fare o operare: “Die Auffassung, es handle sich um einen Gen. Obiectivus (z. B. Horn, Glaube, 73; Porter* 143 f), scheitert daran, dass ἀδικία nicht das Objekt des von οἰκονόμος abzuleitenden Verbs οἰκονομεῖν sein kann (das unterscheidet den „unehrlichen Verwalter“ von den ἐργάται ἀδικίας in Lk 13,27). – Lukas gibt hier mit eigenen Worten wieder, wie er die in 8b folgende wörtliche Rede Jesu verstanden wissen will”, in WOLTER, *Lukasevangelium*, 548. Anche Stanley E. Porter, pur accennando alla possibilità di intendere il sintagma *ho oikonómos tēs adikías* come genitivo oggettivo, di fatto sbaglia nel comprenderne il valore semantico, intendendolo come “uno che fa l'ingiustizia” (“one who does unrighteousness”), mentre va inteso come “uno che amministra l'ingiustizia”: non è costui l'“operatore di ingiustizia”, bensì il suo padrone; cf. PORTER, “The Parable of the Unjust Steward”, 143–144.

⁴⁸ R. G. Lunt ritiene che la figura dell'amministratore rimandi, come polemica, alle autorità religiose sacerdotali del tempio di Gerusalemme; LUNT, “Towards an Interpretation”, 335–337. Riteniamo invece che lo stesso cap. 16 si occupi di rivolgere a quelle un'accusa specifica ma con la figura successiva del cosiddetto “ricco epulone”.

lo della ricchezza dell'uomo ricco (vedi il sistema degli appalti romani o dei funzionari per le tasse, ruoli ricoperti dai pubblicani ebrei).

In questo quadro interpretativo, l'imbarazzo di una descrizione poco in linea con la predicazione di Gesù nei Vangeli (il consiglio di imparare dai "figli di questo mondo" la scaltrezza...) verrebbe a scomparire, esattamente nel contestualizzare i pubblicani, in quanto discepoli, quali concreti destinatari di queste parole, lì per ascoltare Gesù e quindi convertirsi. Analogamente alle figure del pubblicano e del fariseo nel Tempio, in Lc 18,9-14 e alla conversione del capo dei pubblicani di Gerico, Zaccheo, in Lc 19,1-10. Emergono così importanti spunti anche per la Dottrina sociale della Chiesa oggi, sul come declinare il Vangelo nelle situazioni sistemiche in cui la ricchezza viene assolutizzata e idolatrata⁴⁹. La posizione qui assunta toglie ogni possibilità di riferire all'uomo ricco l'identità di "signore" del v. 8, in cui emerge la lode rivolta all'amministratore; l'unica possibilità d'identificare quel "Signore"⁵⁰ è con Gesù stesso, presentato dal narratore, appena conclusa la parabola:

⁴⁹ Il Signore (Gesù) (cf. Lc 18,6) lodò quell'"amministratore dell'ingiustizia" ("ingiustizia" del suo padrone = ricchezza ingiusta): "Con arguzia egli ha agito! Infatti, i 'figli di questo sistema/ mondo' sono più arguti dei 'figli della luce' ('figli del Regno') nei confronti della loro stessa 'stirpe' (= dei 'figli di questo sistema/ mondo')!" (Lc 16,8).

La lode di Gesù ha anzitutto un contenuto: "Con arguzia egli ha agito!". È l'affermazione seguente che motiva il contenuto della lode e vi contrappone due realtà di "figli": quella di questo sistema presente, di "questo mondo" (*hoi huioi tou aiônos toutou*) e quella dei "figli della luce" (*toûs*

⁴⁹ Uno degli articoli più recenti che offre anche un buono *status quaestionis* relativo all'interpretazione della parabola di Lc 16,1-8 nella storia, concentra l'attenzione sulla funzione comunitaria ed ecclesiale dell'insegnamento che emerge dal testo; secondo l'autore, la parabola non è solo un racconto morale, ma una metafora per le dinamiche sociali ed economiche della comunità cristiana primitiva. Invita i cristiani a gestire le risorse con saggezza e in funzione del bene comune; cf. DOCHHORN, "Das Gleichnis", 64-85; su posizioni analoghe anche BROCCARDO, "L'amministratore scaltro", 97-109.

⁵⁰ La denominazione *ho kýrios* in Lc ricopre le seguenti identificazioni, escludendo il caso in questione di Lc 16,8a:

+ indica "Dio" per 37x: Lc 1,6.9.11.15[3x].25.28.38.43.45.46.58.66.68.76; 2,9[2x].15.22.23[2x].24.26.39; 4,8.12.18.19; 5,17; 10,2.21.27; 13,35; 16,13; 19,38; 20,42);

+ indica "Gesù" per 43x di cui 14x da parte del narratore: Lc 2,11; 3,4; 5,8.12; 6,5.46; 7,6.13.19; 9,54.59.61; 10,1.17.39.40.41; 11,1.39; 12,41.42; 13,15.23; 17,5.6.37; 18,6.41; 19,8[2x].31.34; 20,37.42.44; 22,33.38.49.61[2x]; 24,3.34);

+ indica "padrone/ proprietario/ padrone di casa" per 25x (Lc 12,36.37.42[2x].43.45.46.47; 13,8.25; 14,21[2x].22.23 e 16,3.5.13; 19,16.18.20.25.33; 20,13.15).

huiòs tou fōtós)⁵¹. Alcuni passi ci aiutano a comprendere quest'ultima espressione ricorrente nella letteratura cosiddetta "settaria" di Qumran, nella *Regola della comunità* (1QS)⁵² e nella *Regola della Guerra* (1QM)⁵³, in 1 Hen⁵⁴ ma soprattutto in altri testi del NT⁵⁵. Osservando il nostro testo di Lc 16,8b rileviamo che la contrapposizione non è così netta come nei passi analoghi citati; mentre questi ultimi elaborano una visione marcata di tipo oppositivo, entro la metafora "luce vs tenebra", "giorno vs notte", ponendo con chiarezza la scelta della luce e del giorno dalla parte del gruppo di appartenenza, sia nei testi giudaici come nei testi neotestamentari, in Lc 16,8b ritroviamo, invece, una visione di confronto in rapporto alla *frónēsis* appartenente ai "figli di questo eone", che sta a indicare la scaltrezza, l'acume, frutto di sapienza e intelligenza, quindi una qualità positiva e lodata da Gesù. In questo senso, i "figli di questo sistema/ mondo" sono più arguti dei "figli della luce" in quanto tutti "figli di Adamo", ovvero "nei confronti della loro stessa stirpe (*eis tēn geneàn tēn heautōn*)". È significativo ricordare che proprio il capitolo precedente presentava una parabola tutta concentrata sul divenire "figli del Padre" accanto alla difficoltà di esserlo (Lc 15,11-32): il "salaricato" e il "servo", il pubblicano e il fariseo, due immagini di "figli di questo sistema/ mondo/ Adamo", a confronto con la possibilità di divenire "figli del Padre", cioè "figli della luce", discepoli in ascolto di Gesù. E la questione del divenire "figli della luce" è per tutti gli ascoltatori, i farisei, gli scribi e i pubblicani, in analogia al divenire "figli del Padre" nella parabola precedente.

Gesù offre un giudizio breve sulla questione, osservando le strutture nelle quali viveva il popolo d'Israele, nei cui confronti egli palesava la sua parola alternativa, chiedendo in modo radicale ai discepoli che divenissero itineranti con lui, ben sapendo che la gran parte di essi –tra cui la maggioranza dei discepoli pubblicani– pur catturati dalla sua parola, non volevano oppure non potevano lasciare le strutture di questo mondo (Lc 14,25-27). Gesù trae così l'insegnamento dalla parabola raccontata affermando che è

⁵¹ Al primo *hōti* che introduce il lungo discorso/ commento diretto di Gesù che si concluderà al v. 13, corrisponde un secondo *hōti* che, a discorso iniziato, potrebbe rappresentare un ruolo causale, esplicativo del contenuto della lode che aveva messo in evidenza la strategia dell'arguzia applicata dall'amministratore, creandosi amici per salvarsi dalla sua situazione critica.

⁵² Cf. 1QS 1,9-10; 2,16; 3,13.20-21.24-25.

⁵³ Cf. 1QM 1,1.7.9.11.13-14

⁵⁴ Cf. 1 En 108,11, in modo analogo all'espressione "figli della luce", presenta coloro che sono "nati dalla luce" e non "dalle tenebre".

⁵⁵ Cf. 1 Ts 5,5; Ef 5,8; Gv 12,36.

possibile, da parte del discepolo immerso nelle strutture economiche e di accumulo di ricchezze, porre una scelta alternativa rispetto alla signoria di *mammona*; ma per farlo ci vuole *frónēsis*, comprensione del sistema e dall'interno cercare di scardinarlo, di renderlo più evangelicamente giusto. Tutto questo sono capaci di farlo e possono farlo i discepoli di Gesù che accolgono la forza del suo messaggio, relativo alla potenza distruttiva dell'accumulo delle ricchezze, vivendo nel mondo.

In sintesi, l'identificazione del personaggio Gesù quale soggetto di lode dell'amministratore e la chiarificazione della definizione che Gesù dà dell'amministratore ("amministratore dell'ingiustizia") come colui che era preposto per amministrare la ricchezza ingiusta del suo padrone indebolendone l'accumulo, permette di offrire un'interessante evangelizzazione di carattere sociale ai pubblicani, normalmente sedotti da una ricchezza ingiusta. Come si è capito, tutto il castello argomentativo si fonda sull'opzione di una coerenza tra il discorso applicativo del *Kýrios* Gesù (vv. 8-13) e, conseguentemente, l'interpretazione della parabola dipendente dalla lettura che ne dà il personaggio Gesù, a partire dal v. 8. L'esegesi che separa la parabola (vv. 1-8) dai suoi ampliamenti (vv. 9-13) apre una deriva di incompatibilità tra le parole di Gesù e la parabola, uscita dalla sua stessa bocca, imputando sovente l'incoerenza alla maldestra redazione della *memoria Jesu*⁵⁶.

4. Una traduzione plasmata dalle riflessioni esegetiche sopra esposte

A questo punto offriamo una nostra traduzione del testo che inizia a far intuire gli sviluppi di senso dell'intero brano e che darà ragione delle difficili espressioni di commento di Gesù, derivate dall'episodio ascoltato nella parabola.

+ Lc 16,1-13:

¹ Diceva anche ai discepoli (= pubblicani peccatori di Lc 15,1): "C'era **un uomo ricco** che aveva **un amministratore** (delle sue ricchezze), e questi fu accusato da lui di disperdere il suo patrimonio. ² (Infatti,) dopo averlo chiamato, gli disse: 'Che cosa sento su di te? Restituisci il resoconto della tua amministrazione, poiché non puoi più essere ancora amministratore (delle mie ricchezze)'.

³ Disse tra sé l'amministratore: 'Che cosa farò poiché il mio signore mi toglie l'amministrazione (delle sue ricchezze)? Zappare, non ho forza, mendicare, mi vergogno ⁴so

⁵⁶ Si veda per questo tipo di approccio il contributo storico di JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, 222-223.

io cosa farò, affinché quando sarò stato licenziato dall'amministrazione (delle sue ricchezze) (i debitori) mi accolgano nelle loro case'.

⁵E avendo convocato ciascuno singolarmente i debitori (cf. Lc 7,40-50) del suo signore, disse al primo: 'Quanto devi al mio signore?'. ⁶Questi rispose: 'Cento barili d'olio'. Gli disse: 'Prendi la tua ricevuta, abbassati e scrivi in fretta cinquanta'. ⁷Poi disse a un altro: 'Tu quanto devi?'. Rispose: 'Cento misure di grano'. Gli disse: 'Prendi la tua ricevuta e scrivi ottanta'".

⁸Il **Signore (Gesù)** (cf. Lc 18,6) lodò *quell*"**amministratore dell'ingiustizia**" ("ingiustizia" del suo padrone = ricchezza ingiusta):

"Con arguzia egli ha agito! Infatti, i 'figli di questo sistema/ mondo' sono più arguti dei 'figli della luce' ('figli del Regno') nei confronti della loro stessa 'stirpe' (= dei 'figli di questo sistema/ mondo', figli di Adamo)!

⁹E io (= Gesù) vi (= pubblicani/ peccatori di Lc 15,1) dico:

Per voi stessi procuratevi amici a motivo della 'mammona/ ricchezza' (prodotto dell'ingiustizia, affinché quando (la 'mammona/ ricchezza') verrà meno, essi (= gli amici) vi accoglieranno nelle 'capanne eterne' (= logica del Regno nel gruppo itinerante [= capanne] di Gesù).

¹⁰Chi è fedele (al Signore) nel poco è fedele (al Signore) anche nel molto e chi è ingiusto (= fedele a 'mammona') nel poco è ingiusto (= fedele a "mammona") anche nel molto:

¹¹se dunque nella 'mammona/ ricchezza ingiusta' non siete stati fedeli (al Signore-Dio), chi (= il Signore-Dio) vi affiderà la vera (= ricchezza, cioè il Regno di Dio)? ¹²E se non siete stati fedeli (al Signore-Dio) nell'altrui (= di 'mammona/ ricchezza', cioè quella dell'uomo ricco o dell'Impero), chi (= il Signore-Dio) vi darà la vostra (= ricchezza del Regno dei cieli)?

¹³Nessun domestico può servire **'due Signori'**: infatti o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si attaccherà all'uno e disapproverà l'altro: non potete servire sia **Dio** sia **'mammona/ la ricchezza'**!".

Usciti dalla parabola, per un insegnamento più diretto, in Lc 16,9 troviamo l'espressione: *kai egô hymîn légō* (E io vi dico). Quest'intervento di Gesù, mentre già sta parlando (v. 8), ha la funzione di passare da un livello più generale della riflessione, cioè quello rivolto al rapporto tra i "figli di questo sistema/ mondo/ Adamo" e i "figli della luce", nel quale c'è spazio sia per i pubblicani, quanto per i farisei e i loro scribi, a quello più specifico rivolto direttamente ai discepoli pubblicani –destinatari privilegiati di questa parabola– che sono in posizione di ascolto della sua parola. Nel caso in oggetto, se il "voi" di destinazione dei detti di Gesù in Lc 16,9, oppure più sopra in Lc 16,1 per i discepoli, fosse inteso genericamente nell'immagine del discepolato, cioè indistintamente di tutti quelli che ascoltavano o seguivano Gesù, con difficoltà si riuscirebbe a comprendere l'arguzia e la forza di questo insegnamento, ma si cadrebbe, come accade regolarmente, nel paradosso di non capire più la consequenzialità del discorso del Mae-

stro, cedendo al non senso o obbligati ad “arrampicarsi sugli specchi”, per dare un senso a ciò che sembra proprio non ne abbia.

Dopo avere estratto il concetto di fondo, centrato sull’esercizio della *frónēsis*, rivolgendosi direttamente ai pubblicani peccatori ma disposti a essere suoi discepoli (stanziali), Gesù dice loro di procurarsi “amici” proprio a motivo della ricchezza ingiusta. Ovvero, vivendo nelle strutture di guadagno ingiusto, è scelta scaltra, arguta e sapiente che i discepoli pubblicani stabiliscano legami di amicizia con i discepoli itineranti di Gesù, perché nel caso in cui la loro testimonianza dell’etica di Gesù sulla giustizia in materia economica dovesse andare in rotta di collisione con il sistema economico delle ricchezze, rigettati da questo, troverebbero “amici” che li accolgono, nelle “capanne eterne”: espressione che evoca un’accoglienza itinerante, come era la situazione di Gesù con i suoi. Detto diversamente, se Zaccheo (Lc 19,1-10), trasformando il suo sistema di vita, dopo avere restituito a chi aveva frodato e donato risorse ai poveri⁵⁷, fosse stato rifiutato dal sistema di *mammona*, avrebbe avuto casa e accoglienza e sostegno presso i discepoli itineranti di Gesù. La categoria di “amici”, identificata con quella dei “figli della luce”, cioè i discepoli itineranti con Gesù, permette di porla in relazione con l’elaborazione teologica contenuta nel Vangelo secondo Giovanni. Già le espressioni “figli della luce” e “figli delle tenebre” connotano la catechesi cristologica giovannea, e qui va aggiunta l’elaborazione della categoria teologica degli “amici di Gesù” (cf. Jn 15,15).

Dopo avere assicurato ai pubblicani l’accoglienza, in caso di rigetto dal sistema della ricchezza ingiusta, il contenuto del v. 10 vuole esprimere un’altra massima di Gesù sulla quale sviluppa l’applicazione per i discepoli pubblicani nei due versetti successivi. La massima afferma che ci sono *due sistemi* di riferimento: quello della fedeltà e quello dell’ingiustizia, e *due misure* tra loro in rapporto opposto: il poco e il molto. Combinando questi due fronti concettuali si ha l’esposizione dei contenuti del v. 10 che però richiede di essere ancorato con la restante argomentazione per non apparire incomprensibile. Pertanto, al sistema della fedeltà, corrisponde la

⁵⁷ È interessante annotare un’analogia di proporzione tra il debito condonato da parte dell’amministratore della parabola e il dono con la restituzione di Zaccheo alla luce della sua conversione alla prassi gesuana: in Lc 16,6-7 il primo dei debitori deve la metà del debito (cinquanta barili invece di cento barili), il secondo quattro quinti del totale del debito (ottanta invece di cento con uno sconto del venti); in Lc 19,8 Zaccheo, in atteggiamento di donazione e restituzione debitoria nei confronti dei poveri e della giustizia decide di dare la metà, cioè il cinquanta per cento dei suoi beni ai poveri e di restituire quattro volte tanto a chi ha frodato, analogamente a quell’ottanta su cento. Si tratta di una pura suggestione di proporzioni tra le azioni debitorie dei due racconti, ma che va nella linea di avvalorare il contesto sociologico legato alla realtà dei pubblicani, convertiti rispetto all’ideologia del denaro.

relazione del “figlio/ amico” con il Signore Dio Padre e Gesù, cioè l’essere fedeli a Dio come Signore; a quello dell’ingiustizia, corrisponde il sistema della ricchezza accumulata, cioè l’essere fedeli alla ricchezza ingiusta, a *mammona*. È un principio di continuità e di verifica di fedeltà, dal poco al molto, sia nel sistema credente del discepolo come nel sistema ingiusto delle ricchezze. Enunciato il principio, passiamo ora a comprenderne l’applicazione per i pubblicani peccatori.

Nelle due espressioni dei vv. 11-12 rinveniamo una ripetizione dello stesso concetto che viene ribadito. Il punto di partenza è l’assioma del versetto precedente che aveva stabilito la fedeltà a Dio contro l’ingiustizia del sistema della ricchezza accumulata in un rapporto “poco-molto”. In questi versetti successivi abbiamo l’applicazione del principio espresso; parafrasando il testo possiamo svolgerlo come segue: siccome i *due sistemi* sono quelli di una *fedeltà a Dio* contro l’ingiustizia di una *fedeltà alla ricchezza*, ne consegue che se voi pubblicani vi trovate a non essere fedeli a Dio stando nel sistema della ricchezza ingiusta, e vi lasciate sedurre da questa, allora chi vi affiderà la vera ricchezza, cioè il tesoro in cielo? Se siete invece stati fedeli a Dio nella struttura ingiusta della ricchezza, allora Dio vi affiderà la ricchezza vera, cioè il tesoro in cielo (v. 11); pertanto, se non siete stati fedeli a Dio rispetto alla struttura della ricchezza ingiusta che avete dovuto amministrare, quella dell’Impero Romano attraverso la riscossione delle tasse, allora chi vi darà la vostra ricchezza, cioè il tesoro in cielo? Se invece siete stati fedeli a Dio all’interno della professione del pubblicano che non si arricchisce ingiustamente, allora riceverete la vostra parte, il tesoro in cielo (v. 12).

Così impostata la riflessione è conseguente e non necessita di salti logici o di espressioni paradossali, normalmente incomprensibili. Al termine di queste domande retoriche volte alla professione stessa dei pubblicani, immersi nella struttura della ricchezza ingiusta ma con il mandato del discepolo, Gesù trae le conseguenze per la vita, con quest’ultima massima di sapienza scaltra, cioè di *frónēsis*.

5. Conclusione

Sebbene non si sia potuto presentare un commento passo a passo di ogni versetto del testo in analisi (Lc 16,1-13), si è voluto insistere su aspetti ritenuti essenziali per inquadrare anche in modo innovativo il posizionamento del brano nel più ampio ambito della proposta evangelica lucana, molto sensibile al tema dell’idolatria delle ricchezze e, accanto a questo, del

riscatto di coloro che a motivo di queste erano invisibili al popolo giudaico, perché ritenuti peccatori pubblici, i pubblicani. La dialettica tra le due “amicizie” nei confronti del denaro, rappresentate dai pubblicani, da una parte, e dagli scribi e farisei dall’altra, ha caratterizzato l’intera lettura dei capp. 15-16 del Terzo Vangelo ma, allo stesso tempo, ha reso più contestualizzata e meno ostica la comprensione della parabola più enigmatica di tutto il NT, quella dell’“amministratore di una ricchezza ingiusta”.

In chiusura riteniamo utile offrire un tracciato logico-argomentativo che spieghi le motivazioni dei diversi percorsi esegetici, tutti apparentemente fondati, ma divaricati nel senso da assegnare al messaggio finale del testo in oggetto. Coscienti del fatto che l’interpretazione qui offerta è molto distante da quelle (simili) prodotte lungo la storia degli effetti, dalla Patristica ad oggi, è bene mettere in fila gli ostacoli da superare per imboccare una o l’altra strada.

Anzitutto, occorre partire dal sintagma non discusso dall’esegesi e da sempre interpretato grammaticamente come “genitivo di qualità”: *ho oikonómos tēs adikías* (v. 8). Questo è il primo e fondamentale snodo: se non si accetta la possibilità di comprendere diversamente questo punto, non c’è spazio alcuno d’accoglienza della presente proposta. Ne siamo coscienti!

Proviamo a ragionare ponendo in parallelo l’esito dei *due percorsi* che prendono il via da questo snodo fondamentale. Occorre soppesare gli argomenti che, da una parte, depongano nella direzione della segnalazione di una qualità comportamentale dell’azione dell’amministratore (= amministratore *infedele/ disonesto/ ingiusto*) e, dall’altra, una denuncia nei confronti dell’idolatria delle ricchezze, raccolta nel sostantivo *hē adikía* nella forma di “genitivo oggettivo” che pone l’amministratore come attore di un’attività il cui oggetto amministrato –la ricchezza del padrone– è “ingiusto” (= amministratore *dell’ingiustizia*, intesa come ricchezza ingiusta, di proprietà dell’uomo ricco).

Nel primo percorso che si apre, la ricchezza è cosa buona/ positiva, come buono/ positivo è l’uomo ricco, mentre chi compie azioni negative, è l’amministratore che sperpera la ricchezza buona dell’uomo ricco, personaggio non funzionale allo scopo del suo padrone/ *kýrios*. Per questo verrebbe qualificato come un “amministratore *infedele/ disonesto/ ingiusto*” nei confronti del suo *kýrios*.

Nel secondo percorso, l’abbondante ricchezza è subito identificata nella sua forma idolatrica, rappresentata dal suo proprietario, l’uomo ricco che ha tolto l’amministrazione a colui che sperperava la sua ricchezza, impedendone implicitamente la crescita. In questa prospettiva il giudizio ne-

gativo non cade sull'“ingiusta amministrazione” bensì sull'“ingiusta ricchezza”, che governa le preoccupazioni e le azioni dell'uomo ricco.

Mentre la prima focalizzazione, rivolta alla positività delle ricchezze accumulate dall'uomo ricco, sembra non avere alcun appiglio di sostegno nel brano, la seconda è invece fondata sul fatto che il termine *hē adikía* è semantizzato al seguito non in relazione all'atto di amministrazione, che avrebbe giustificato la traduzione come “genitivo di qualità”, bensì in relazione alla “cosa” giudicata ingiusta, cioè *ho mamōnās*, la ricchezza. In altre parole, il testo indica che l'*adikía* appartiene all'essenza della ricchezza e non alla condotta dell'amministratore!⁵⁸ I vv. 9-13 in bocca a Gesù dirgono l'interpretazione chiaramente in questa direzione e, se non bastasse, i versetti successivi ne rimarkano il giudizio (Lc 16,14-31). A chi dovrebbero corrispondere i *dýo kýrioi* di cui parla il v. 13, punto di arrivo di tutta l'argomentazione gesuana? Soprattutto, a chi corrisponde il *kýrios-mamōnās*? All'amministratore? La logica del primo percorso approderebbe a questo! Ma il non senso s'impone immediatamente a motivo della lode ricevuta. All'uomo ricco? È molto probabile, perché per ben tre volte è chiamato *kýrios* nella parabola (Lc 16,3.5) rispetto all'amministratore: tra i due c'è *mamōnās*. Servire *mamōnās* (= la logica dell'accumulo delle ricchezze) era la condizione per servire il *kýrios* uomo ricco da parte dell'amministratore. Rifiutandosi di servire *mamōnās*, l'amministratore ha smesso di servire il primo *kýrios* (= uomo ricco) consegnandosi ad una nuova “signoria” nel rompere la logica dell'accumulo delle ricchezze: qui si colloca l'annuncio del Vangelo di Gesù!

Lo snodo del sintagma *ho oikónómos tēs adikías* è decisivo, ma poiché non pare sia stato mai discusso, la linea interpretativa è sempre stata quella tracciata dalla tradizione, portando però con sé molteplici aporie e inceppamenti logici nella produzione del senso. Accolta la possibilità di

⁵⁸ Che cosa significa, concretamente, “farsi amici dalla ricchezza *disonesta*”? Che cosa o chi è *disonesto*? L'amministratore o la ricchezza? Significa, forse, agire in modo *disonesto* da parte dell'amministratore nei confronti della ricchezza del padrone (intesa questa come realtà buona) e così, appunto, farsi degli amici attraverso un uso *disonesto* della ricchezza? (v. 9). E poi ancora: che cosa significa “essere stati fedeli nella ricchezza *disonesta*”? (v. 11). Fedeli a chi o a che cosa? Non si capisce... Se l'*adikía* va letta come relazione “qualificativa” rivolta all'amministratore, come “disonesto/ ingiusto”, la divaricazione tra i *dýo kýrioi* (v. 13) perde ogni consistenza, in quanto, per deduzione, la “ricchezza/ *mamōnās*” sarebbe valutata positivamente e non certo come *adikía*! Riteniamo che la difesa strenua di un “genitivo di qualità” per il sintagma *ho oikónómos tēs adikías* sia destinata, sul fronte semantico qui esposto, ad un'impresa ardua se non disperata che, a ben vedere, è all'origine dell'imbarazzo interpretativo di cui si è detto più volte.

un'apertura nuova del sintagma, il resto del ragionamento sopra esposto viene da sé.

Bibliografia

- ARNOTT, W., "The Unjust Steward in a New Light", *The Expository Times* 24 (1913) 508-511.
- BALL, M., "The Parables of the Unjust Steward and the Rich Man and Lazarus", *The Expository Times* 106 (1995) 329-330.
- BALZ, H. – SCHNEIDR, G. (eds.), *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, Brescia 2004.
- BARBAGLIA, S., "L'Eunuchia gesuana nella proposta di un 'matrimonio per il Regno dei cieli': In margine al dibattito suscitato da 'Amoris Laetitia'", *Fides et Ratio* 9,2 (2016) 283-312.
- , *Gesù e il matrimonio. Indissolubile per chi?* (Cantiere coppia), Assisi 2016.
- BARBAGLIA, S. – CONSENTINO, A., *Dal Gesù reale al Gesù testualizzato. Gerusalemme e i testi fondatori delle prime comunità gesuane*, vol. I, Palermo 2025.
- BAUCKHAM, R., *Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels*, Grand Rapids, MI, 2002.
- BAVERSTOCK, A. H., "The Parable of the Unjust Steward: An Interpretation", *Theology* 35 (1937) 78-83.
- BEAVIS, M. A., "Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1-8)", *Journal of Biblical Literature* 111 (1992) 37-54.
- BLASS, F. – DEBRUNNER, A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Grande lessico del Nuovo Testamento. Supplementi 3), Brescia 1982.
- BORGHI, E., *La gioia del perdono. Lettura esegetico-ermeneutica del Vangelo secondo Luca*, Padova 2012.
- BOVON, F., *Vangelo di Luca*, vol. 2: *Commento a 9,51-19,27* (Commentario Paideia. Nuovo Testamento 3.2), Brescia 2005.
- BOWEN, C. E., "The Parable of the Unjust Steward Oikos as the Interpretive Key", *The Expository Times* 112 (2001) 314-315.
- BROCCARDO, C., "L'amministratore scaltro (Lc 16,1-9): Un esempio inopportuno?", *Parola, Spirito e Vita* 90 (2024) 97-109.
- DESTRO, A. – PESCE M., *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Brescia 2005.

- DOCHHORN, J., "Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter (Lk 16,1-8)", *Biblische Zeitschrift* 67 (2023) 64-85.
- DORMANDY, R., "Unjust Steward or Converted Mater?", *Revue Biblique* 109 (2002) 512-527.
- FAUSTI, S., *Il Vangelo di Luca*, Milano 2000.
- FITZMYER, J. A., "The Story of the Dishonest Manager (Lk 16:1-13)", *Theological Studies* 25 (1964) 23-42.
- , *The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation, and Notes* (ABC 28A), New York 1985.
- FLETCHER, D. R., "The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?", *Journal of Biblical Literature* 82 (1963) 15-30.
- FRIEDEL, L. M., "The Parable of the Unjust Steward: Lk. 16:1-13", *The Catholic Biblical Quarterly* 3 (1941) 337-348.
- GAGNON, R. A. J., "A Second Look at Two Lukan Parables: Reflections on the Unjust Steward and the Good Samaritan", *Horizons in Biblical Theology* 20 (1998) 1-11.
- GOPPELT, L., *Teologia del Nuovo Testamento. L'opera di Gesù nel suo significato teologico, vol. I*, Brescia 1982.
- GREEN, J. B., *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids, MI, 1997.
- GREENE, M. D., "The Parable of the Unjust Steward as Question and Challenge", *Expository Times* 112 (2000) 82-87.
- GUIJARRO, S., "Does Luke's Gospel Reflect the Abusive Practices Associated with the Fiscus Iudaicus?", *Academia Letters* (1991) 1-4 [https://doi.org/10.20935/AL1991].
- , *Fedeltà in conflitto. La rottura con la famiglia a motivo del discepolato e della missione nella tradizione sinottica*, Cinisello Balsamo 2010.
- JEREMIAS, J., *Le parabole di Gesù*, Brescia ²1973.
- KILGALLEN, J. J., "Luke 15 and 16: a Connection", *Biblica* 78 (1997) 369-376.
- KIM, K.-J., *Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology* (JSNT.SS 155), Sheffield 1998, 145-160.
- KLOPPENBORG, J. S., "The Dishonoured Master (Luke 16,1-8a)", *Biblica* 70 (1989) 474-495.
- LOUWN, J. P. – NIDA, E. B. (eds.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, vol. 1: *Introduction & Domains*, New York – London – Edinburgh – Amsterdam – Stuttgart 1988.
- LUNT, R. G., "Towards an Interpretation of the Parable of the Unjust Steward (Luke xvi. 1-18)", *Expository Times* 66 (1955) 335-337.
- LYTTELTON, E., "The Parable of the Unjust Steward", *Theology* 35 (1937) 243-244.

- MANN, C. S., “Unjust Steward or Prudent Manager?”, *Expository Times* 102 (1991) 234-235.
- McFADYEN, J. F., “The Parable of the Unjust Steward”, *Expository Times* 37 (1926) 585-589.
- METZGER, J. A., *Consumption and Wealth in Luke’s Travel Narrative* (Biblical Interpretation Series 88), Leiden – Boston 2007.
- MICHEL, O., “τελώνης”, en G. KITTEL – G. FRIEDRICH (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 13, Brescia 1981, 1055-1104.
- MONAT, P., “L’exégèse de la Parabole de ‘L’intendant infidèle’, du II^e au XII^e siècle”, *Revue des Études Augustiniennes* 38 (1992) 89-123.
- MURRAY, G., “The Unjust Steward”, *Expository Times* 15 (1904) 307-310.
- NIGRO, G. A. (ed.), *La parabola dell’amministratore infedele. L’interpretazione di Lc 16,1-13*, Cinisello Balsamo 2020.
- NOLLAND, J., *Luke 9:21-18:34* (WBC 35b), Dallas, TX, 1998, 792-808.
- PATERSON, W. P., “The Example of the Unjust Steward”, *Expository Times* 35 (1924) 391-395.
- PICKAR, CH. H., “Exegetical Notes: The Unjust Steward (Lk. 16:1-9)”, *Catholic Biblical Quarterly* 1 (1939) 250-253.
- PORTER, S. E., “The Parable of the Unjust Steward (Luke 16.1-13). Irony is the Key”, en D. J. A. CLINES – E. F. STEPHEN – E. P. STANLEY (eds.), *The Bible in Three Dimensions. Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, Sheffield 1990, 127-153.
- RADERMAKERS, J. – BOSSUYT, PH., *Lettura pastorale del Vangelo di Luca* (Lettura pastorale della Bibbia 11), Bologna 1983.
- SCHELLENBERG, R. S., “Which Master? Whose Steward? Metalepsis and Lordship in the Parable of the Prudent Steward (Lk 16.1-13)”, *JSNT* 30 (2008) 263-288.
- SCHRENK, G., “ἀδίκος, ἀδικία, ἀδικέω, ἀδίκημα”, en G. KITTEL – G. FRIEDRICH (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 1, Brescia 1965, 401-440.
- SCHUMACHER, R. D., “Saving Like a Fool and Spending Like it Isn’t Yours: Reading the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-8a) in Light of the Parable of the Rich Fool (Luke 12:16-20)”, *Review and Expositor* 109 (2012) 269-275.
- STEVENS, P. F., “The Unjust Steward”, *The Old and New Testament Student* 12 (1891) 53.
- SIEBENTHAL, H. von, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, Oxford 2020. THEISSEN, G., *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva*, Torino 1979.
- , *Sociologia del Cristianesimo primitivo*, Torino 1987.

–, *Gesù e il suo movimento. Storia sociale di una rivoluzione di valori*, Torino 2007.

TOLEDO LEDEZMA, E. A., *Del relato al prototipo. Una lectura socionarrativa de los ricos en el evangelio según Lucas a partir del relato de Zaqueo* (Suplementos Revista Bíblica 8), Estella 2022.

TOPEL, L. J., “On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16:1-13”, *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975) 216-227.

WILLIAMS, F. E., “Is Almsgiving the Point of the “Unjust Steward”?”, *JBL* 83 (1964) 293-297.

WOLTER, M., *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008.

[recibido: 18/2/2025 – aceptado: 21/3/2025]