

# Ryszard Zawadzki

---

## Il dialogo fra Gesù ed il magistrato ricco in LC 18,18-23

---

Collectanea Theologica 74/Fasciculus specialis, 15-48

---

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RYSZARD ZAWADZKI

## IL DIALOGO FRA GESÙ ED IL MAGISTRATO RICCO IN LC 18,18-23

La pericope sinottica Mc 10,17-22; Mt 19,16-22; Lc 18,18-23, per quanto riguarda risonanza da essa suscitata<sup>1</sup>, sembra prendere, fra le pagine evangeliche, una posizione particolare. Il singolare incontro, riportato in questa pericope, fra Gesù ed un uomo ricco, specialmente la proposta-sfida di Gesù rivolta al suo interlocutore: „Una cosa ti resta ancora: vendi tutto quello che hai e distribuiscilo ai poveri, e avrai un tesoro nei cieli; poi vieni e seguimi” (Lc 18,22), provocava e provoca ancora numerose persone spingendole alla sequela più piena di Cristo. Una delle figure più note tra quelle colpite dal brano fu l'insigne padre del monachesimo egiziano, sant'Antonio. Egli mise in pratica l'invito alla sequela totale proposto dalla pericope „convinto che quel passo evangelico fosse stato letto per lui”<sup>2</sup>. E ancora il Poverello d'Assisi, san Francesco, il quale si identificò personalmente con il ricco chiamato da Gesù e intese questa chiamata alla sequela come una raccomandazione rivolta a lui stesso ed alla comunità religiosa fondata da lui<sup>3</sup>.

Nel presente articolo concentreremo la nostra attenzione sulla versione lucana della pericope sinottica, cioè su Lc 18,18-23; cercheremo di sviscerarla sullo sfondo dei paralleli sinottici (Mc 10,17-22; Mt 19,16-22) per scoprire le sue caratteristiche ed arrivare al suo messaggio specifico, colto nel contesto del Vangelo di Luca.

Nelle nostre analisi, soprattutto nelle analisi semantiche, prenderemo in considerazione, oltre ai vangeli di Marco e di Matteo, anche il li-

---

<sup>1</sup> Una tale risonanza o ricezione ed attualizzazione di un testo biblico nell'arco dei secoli, chiamata in tedesco *Wirkungsgeschichte*, rappresenta un'estensione dell'impatto di quel testo sulla vita della Chiesa e dell'umanità – vedi p. es. H.-T. Wrege, *Wirkungsgeschichte des Evangeliums. Erfahrungen, Perspektiven und Möglichkeiten*, Göttingen 1981, p. 11.

<sup>2</sup> Atanasio, *Vita Antonii*, 2,4; trad. italiana, *Vita di Antonio*, tr. P. Citati, S. Lilla, in: Ch. Mohrmann (ed.), *Vite dei Santi*, I, Roma 1974, s. 11.

<sup>3</sup> Cfr. W. Egger, *Nachfolge als Weg zum Leben: Chancen neuerer exegetischen Methoden dargelegt an Mk 10,17-31*, Österr. Bibl. Studien, I, Klosterneuburg 1979, p. 238.

bro degli Atti degli Apostoli. Mentre i vangeli sinottici, come opere letterarie, mostrano affinità basate sulla stessa tematica, il collegamento fra il Vangelo di Luca e gli Atti degli Apostoli è costituito dal fatto che i due testi sono opera dello stesso autore<sup>4</sup>.

Il metodo da noi utilizzato nello studio di Lc 18, 18-23 è caratterizzato dall'approccio sincronico al testo indagato. Nella nostra ricerca vogliamo limitarci all'analisi sincronica del testo, prescindendo dalla dimensione storica della sua formazione. La nostra base, il nostro costante punto di riferimento e „partner nel dialogo esegetico” rimane la stesura del testo lucano che si trova nell'edizione critica del testo greco del Nuovo Testamento (la XXVII edizione di Nestle-Aland).

Il contenuto del articolo è diviso in due parti.

La parte prima, intitolata „Indagini preliminari”, ha una funzione preparatoria ed introduttiva all'analisi dettagliata di Lc 18,18-23. In questa parte sono considerate delle questioni basilari indispensabili per l'esegesi del brano: cominciando dalla delimitazione del testo, attraverso la struttura della pericope, fino al paragone sinottico.

Nella parte seconda intraprendiamo l'analisi dettagliata della pericope in collegamento alla sua strutturazione, presentata nella parte prima.

### **Indagini preliminari**

Iniziando il nostro itinerario verso l'interpretazione del testo studiato, vogliamo dapprima soddisfare i requisiti preliminari, i quali „proiettano” (spesso in modo decisivo) sulle tappe seguenti del processo interpretativo, e di conseguenza anche sui loro risultati.

Il primo requisito consiste nella delimitazione del testo, cioè nella precisazione dell'estensione del brano preso in esame così che esso presenti un'unità letteraria separabile.

Il secondo requisito è formato dalla strutturazione del testo delimitato. L'organizzazione di un testo mostra già i rudimenti per l'interpretazione di esso, perciò vogliamo scoprire quest'organizzazione precisando la struttura formale e materiale di Lc 18,18-23. I criteri

---

<sup>4</sup> La convinzione che il Terzo Vangelo e gli Atti degli Apostoli presentano due volumi di un'unica opera lucana nel NT è comunemente accettata fra gli esegeti – vedi p. es. J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke. Introduction, Translation, and Notes*, The Anchor Bible 28-28A, I (1981)-II (1985), New York, p. 3-29.

adoperati per la segmentazione del brano sono gli stessi usati per la sua delimitazione<sup>5</sup>.

L'ultimo requisito è costituito dal paragone sinottico fra la nostra pericope e le pericopi coordinate di Mc e Mt. Lo eseguiamo conformemente alla segmentazione del testo stabilita in precedenza. A questo punto ci accompagna l'intento di scoprire i tratti specifici del testo studiato che emergono sullo „sfondo sinottico”.

La successione dei requisiti elencati sopra, ci detta l'ordine dei rispettivi punti appartenenti alle nostre indagini preliminari.

### Delimitazione della pericope

Il testo Lc 18,18-23 appartiene alla grande sezione del vangelo luca-no „La salita di Gesù con i suoi discepoli a Gerusalemme” (9,51-19,46)<sup>6</sup>. Così gli avvenimenti raccontati nel nostro brano si inseriscono nella situazione narrativa del cammino di Gesù, il quale insegna e agisce „di passaggio”<sup>7</sup> viaggiando verso Gerusalemme<sup>8</sup>.

Il contesto immediato precedente di Lc 18,18-23 è costituito dall'episodio d'accoglienza dei bambini da parte di Gesù (18,15-17). Fra quell'ultimo testo e 18,18 è osservabile una manifesta continuità sotto l'aspetto locale<sup>9</sup> e temporale<sup>10</sup>. Ma in modo più forte di ciò che

<sup>5</sup> La segmentazione di un testo considerato quale unità letteraria presenta una sorta di propria „delimitazione interna”, cioè un tentativo di suddividerla in più piccole unità letterarie.

<sup>6</sup> Questa sezione, pari al 40 per cento dell'intero Vangelo, nella letteratura esegetica viene di solito intitolata „Il viaggio (o „il cammino”) verso Gerusalemme”. Il titolo „salita” è giustificabile sulla base di 18,31 (ἀναβαίνομεν) e 19,28 (ἀναβαίνων).

La fine della sezione viene indicata anche in 19,27 (vedi p. es. J. A. Fitzmyer, *Luke*, p. 134; V. Fusco, *Povertà e sequela. La pericope sinottica della chiamata del ricco (Mc. 10,17-31 parr.)*, Brescia 1991, p. 105) o in 19,28 (vedi p. es. V. Fusco, P. Gironi, *Luca*, in: P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (wyd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Milano 1994<sup>5</sup>, p. 847-857, 849), tuttavia il testo stesso sembra „prolungare” il viaggio di Gesù fino alla sua entrata nel tempio (19,45-46).

<sup>7</sup> Vedi p. es. 13,22 (διεπορεύετο... διδάσκων καὶ πορείαν ποιοῦμενος). L'insegnamento „di passaggio” non vuol significare una sottovalutazione di esso, ma il suo ruolo accompagnatorio nel cammino.

<sup>8</sup> I due accenni più vicini al nostro testo, i quali ribadiscono questa situazione narrativa, si trovano in 17,11 ed in 18,31; gli altri accenni nella sezione menzionata appaiono in 9,51.53; 13,22; 19,28; vedi anche 9,56s; 10,1.38; 14,25; 18,35; 19,1.11.

<sup>9</sup> L'ultima indicazione locale precedente appare in 17,11-12, dopo la quale Gesù insegna senza spostarsi fino a 18,35 (il suo avvicinamento a Gerico).

<sup>10</sup> Né in 18,18-23 e neanche nel contesto immediato del brano troviamo un'indicazione temporale: l'Evangelista ci offre una serie d'insegnamenti di Gesù (di regola preceduti da brevi introduzioni narrative all'inizio di un nuovo tema) presentati come pronunciati da lui senza pausa.

unisce l'inizio del testo studiato al suo contesto precedente si nota ciò che li distingue. Fra 18,15ss. e 18,18 interviene il cambiamento di tutti i personaggi che appaiono appresso Gesù: non sono più i bambini con i loro genitori<sup>11</sup> ed i discepoli, ma solamente un certo magistrato (ἀρχων). L'altro cambiamento palese è quello riguardo alla tematica dell'insegnamento di Gesù: in 18,18 abbiamo a che fare con l'avviamento di una nuova tematica iniziata dalla domanda del magistrato. Nel contempo, il monologo precedente di Gesù (l'esortazione rivolta ai discepoli nei vv. 16-17)<sup>12</sup> viene sostituito nel v. 18 dal dialogo fra lui ed il magistrato. Così il v. 18 indica nettamente l'inizio di un'unità narrativa separabile, riguardo a cui il testo 18,15-17 rappresenta un episodio distinto.

Il contesto immediato seguente è formato dal dialogo fra Gesù e οἱ ἀκούσαντες (Lc 18,24-27). Il v. 24 introduce una modificazione della tematica riferita nel testo: il quesito iniziato dalla domanda del magistrato riguardo alla vita eterna si tramuta, cominciando dal v. 24, in problema della ricchezza quale ostacolo nell'entrare nel regno di Dio. L'inizio di una nuova unità letteraria nel v. 24 viene ribadito pure dal participio *ιδω*, n attraverso la sua posizione enfatica all'inizio della frase ed attraverso il fatto che questo participio, oltre alle vicinissime forme verbali ἐγενήθη (v. 23) e γεγόμενον che descrivono la reazione del magistrato, esprime l'attività (o percezione) diversa dal parlare o udire<sup>13</sup> – le attività riferite, l'una o l'altra, in tutte le frasi narrative del brano 18,18-23. Così la cesura che si palesa fra il v. 23 ed il v. 24 diventa alquanto evidente. Tanto più che il protagonista dominante, sia della pericope 18,18-23 che del contesto immediato seguente (18,24-27), appare nel v. 24a quale soggetto esplicito ὁ Ἰησοῦς, caratterizzato dalla determinatezza „assoluta”, in tal modo contrastando chiaramente con οἱ ἀκούσαντες – i nuovi, innominati interlocutori di

<sup>11</sup> Presenti in modo implicito nella forma verbale προσέφερον ed in modo esplicito ma anonimo nel pronomine personale αὐτοῖς. Quest'ultima forma grammaticale, che è maschile, suggerisce che non si tratta unicamente delle madri di fanciulli.

<sup>12</sup> La forma letteraria di monologo, intrecciato da brevi commenti di Luca, continua dall'inizio del cap. 18.

<sup>13</sup> L'udire, similmente al vedere di Gesù nel v. 24, viene sempre espresso tramite un participio (vv. 22, 23; participio sostantivato – v. 26) che accompagna un verbo finito – allora quest'ultimo esprime un'azione principale del testo mentre i participi esprimono azioni secondarie (il termine ἀρχων /v. 18/ – dal punto di vista grammaticale un participio – seguendo W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* /wyd. von K. Aland, B. Aland/, Berlin 1988<sup>6</sup>, p. 227-228 qualifichiamo come sostantivo).

Gesù che prendono posto del magistrato, „sospeso” dal narratore nella sua tristezza.

Ben chiaramente emerge allora non solamente l’inizio della nostra pericope, ma altresì la sua fine.

### Struttura interna della pericope

La nostra analisi della struttura del testo si svolge in due passi. Cominciamo dalle osservazioni introduttive trovando delle „analogie illustrative” della struttura basilare della pericope. Dunque ci concentriamo su alcune caratteristiche della struttura del testo. In tal modo vogliamo aprire una prospettiva per l’analisi dettagliata della pericope intrapresa nella parte seconda del presente articolo.

#### *Osservazioni introduttive*

Una lettura più attenta del dialogo contenuto in Lc 18,18-23 ci lascia notare la regolarità dei cambiamenti fra discorso diretto e narrazione. Ogni discorso diretto del testo (vv. 18b. 19b.-20. 21b. 22b) è preceduto da una frase narrativa nella forma di un breve commento introduttivo (vv. 18a. 19a. 21a. 22a)<sup>14</sup>. In tal modo la nostra pericope si mostra quale un tessuto fatto da due fili (narrazione e discorso diretto) intrecciati così che formano un disegno assai regolare. Però con un’eccezione: nel v. 23 la frase narrativa non introduce alcun discorso diretto ed in tal modo fa spiccare questo versetto finale sullo sfondo del „disegno” regolare del testo precedente.

Una regolarità molto vistosa della „tessitura” di Lc 18,18-23 emerge anche dall’analisi delle congiunzioni utilizzate nelle suddette frasi narrative: καί (v. 18a), δέ (vv. 19a. 21a. 22a. 23a), γάρ (v. 23b)<sup>15</sup>. Si può constatare una cadenza stupefacente nell’usare della congiunzione δέ – l’unica congiunzione che si trova nelle frasi narrative prescindendo da καί all’inizio del testo e da γάρ alla fine del contrastante v. 23. La coincidenza delle „irregolarità” strutturali in questo versetto ci lascia supporre un ruolo particolare di esso nel testo. Da notare è anche la mancanza d’asindeto nella narrazione: ogni frase narrativa possiede una congiunzione coordinante che funziona da un gancio (o „cappietto”)

<sup>14</sup> Cfr. l’analisi di W. Egger, *Nachfolge*, p. 67-68 riguardo alla pericope Mc 10,17-31.

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, p. 69-70.

nella struttura del testo e lo rende più compatto. Dal punto di vista strutturale la funzione unificante della congiunzione  $\delta\acute{\epsilon}$  si evidenzia in modo particolare riguardo al dialogo contenuto nella nostra pericope<sup>16</sup>.

Le osservazioni presentate finora ci fanno pensare che la struttura „basilare” del testo sia comparabile a un ordito ben regolare e compatto o forse a un cristallo la cui rete cristallina è costituita dalle frasi narrative che collegano i „nodi di cristallo” rappresentati dai detti del discorso diretto.

### *Caratteristiche della struttura interna*

Considerando la struttura della pericope, siamo spinti a dire che è difficile non rimanere impressionati dalla maestria dell’Evangelista sotto questo rispetto. Ecco sul regolare „ordito” basilare del testo si sovrappone, come una specie di trama, una composizione più raffinata.

Nel dialogo sotto esame, ognuno degli interlocutori, sia Gesù che il magistrato, prende la parola due volte ed anche ciascuno di loro pone una domanda. In tal modo si palesa nel brano una suddivisione in due segmenti di cui ciascuno contiene un intervento di entrambi gli interlocutori.

Il primo segmento della pericope (18,18-20) si mostra quale „interrogativo”: in esso troviamo tutte e due le domande contenute nel dialogo. Queste domande stimolano il colloquio e lo rendono più dinamico e vivace. Si può dire che la loro „portata d’influenza” oltrepassa i confini del dialogo stesso e si estende ai due dialoghi che lo seguono (quello fra Gesù e οἱ ἀκούσαντες (Lc 18,24-27) e quello fra Gesù e Pietro (Lc 18,28-30)).

Il secondo segmento della pericope (18,21-22), attraverso la ripetizione della sequenza degli interventi: il magistrato – Gesù, conduce alla conclusione, di carattere narrativo, del dialogo intero (v. 23). In questo segmento del testo, il colloquio fra Gesù ed il magistrato si trasforma in una chiamata al discepolato, la quale raggiunge il suo punto culminante nel v. 23.

A riguardo del dialogo analizzato, dobbiamo notare una caratteristica davvero straordinaria: nessuno degli interlocutori (né Gesù né il ma-

---

<sup>16</sup> Il carattere aversativo di  $\delta\acute{\epsilon}$  (specie ο  $\delta\acute{\epsilon}$  – vv. 21. 23. 27. 29) – vedi F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf (opr.), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990<sup>17</sup>, § 447 (p. 376-378) – non si oppone alla sua funzione unificante nella struttura del testo, perché mette in rilievo l’appartenenza vicendevole degli interventi nel dialogo.

gistrato) si muove, neppure minimamente (!). Nelle frasi narrative del testo troviamo solamente le forme verbali che descrivono lo stato del magistrato (περίλυπος ἐγενήθη – v. 23a; ἦν nella frase esplicativa formata dal v. 23b), ma nessun verbo di movimento<sup>17</sup>.

Un'altra caratteristica notevole che concerne il dialogo è una certa „paradossalità” di esso, creata ad es. dal paradosso esistente fra la piena (ταῦτα πάντα – v. 21) osservanza di comandamenti da parte del magistrato e una cosa (ἐν) che gli resta (λείπει). Nella pericope sono percettibili pure dei contrasti di vario tipo. Vogliamo sviluppare questo aspetto nell'analisi intrapresa nella parte seconda del presente articolo.

Alcune realtà (persone o cose) nella pericope non vengono – nella parte seconda dell'articolo cercheremo di rispondere se deliberatamente – specificate o determinate, come soprattutto τις ἄρχων (v. 18), ma anche p. es. la terminologia riguardo al premio „celeste” (ζωὴν αἰώνιον /v. 18/; θησαυρὸν ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς /v. 22/).

### Paragone sinottico

Lo „sfondo sinottico” (cioè le pericopi sinottiche coordinate con Lc 18,18-23: Mc 10,17-22; Mt 19,16-22) ci offre una possibilità favorevole di riconoscere la specificità del „ritratto” lucano della scena presentata. Svolgendo il paragone sinottico come una specie di analisi comparativa, non siamo tuttavia in grado di prendere in considerazione tutte le concordanze e differenze esistenti fra i testi „trigemini” e neanche lo vogliamo. Ci limitiamo a quelle più cospicue che servono in modo più effettivo al nostro intento: scoprire i tratti specifici della presentazione dell'episodio raccontato in Lc 18,18-23.

Alle differenze e concordanze (elencate qua o no) fra i paralleli sinottici ci riferiamo pure nella parte seconda dell'articolo, dedicata all'analisi dettagliata di Lc 18,18-23, perché la „prospettiva sinottica” delle nostre ricerche rimane valida anche al di fuori delle indagini preliminari.

Nella pericope considerata, le differenze più significanti fra Mc, Mt e Lc riguardano da un lato le circostanze del dialogo e dall'altro il contenuto di esso.

---

<sup>17</sup> Questa caratteristica è valida pure nei due dialoghi successivi (18,24-30), così che effettivamente nei tre dialoghi che si susseguono l'uno dopo l'altro, cambiano gli interlocutori di Gesù, non cambiando però i loro posti nello spazio. E Gesù stesso rimane sempre al centro del „palcoscenico”.

*Le circostanze del dialogo*

Presso tutti e tre i vangeli sinottici il dialogo stesso viene introdotto e concluso dalla descrizione delle circostanze dell'incontro fra Gesù ed il magistrato. Lo spazio più ampio viene dedicato a questa descrizione in Mc. Mt riduce alcuni dettagli di Mc; Lc si mostra ancora più conciso a questo riguardo.

Nell'introduzione marciana al dialogo, la quale menziona non solamente il comportamento pieno di dinamica (i participi προσδραμών e γουυπετήσας) dell'interlocutore di Gesù, ma anche la situazione di Gesù stesso (ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὄδον), si possono vedere dei tratti della presentazione di una prostrazione davanti a Gesù ispirata dalla cristologia di Mc. L'avvicinarsi dell'uomo a Gesù viene espresso in Mt mediante il meno „dinamico” participio προσελθών, mentre in Lc non è affatto menzionato. Invece per quanto riguarda l'identità dell'interlocutore di Gesù, Mc e Mt si limitano a presentarlo nell'introduzione al dialogo solamente tramite il numerale εἷς usato nel significato del pronome indefinito τις<sup>18</sup>, mentre Lc l'introduce quale τις ἄρχων. Mc non precisa ulteriormente la sua identità fino alla fine dell'incontro con Gesù; Mt aggiunge (vv. 20.22) che si tratta di un giovanotto (ὁ νεανίσκος) omettendo simultaneamente l'espressione di Mc ἐκ νεότητός μου (v. 20), che Lc trasmette senza pronome personale (ἐκ νεότητος – v. 21).

Nel corso del dialogo è di nuovo Mc che ci offre la descrizione più ampia della reazione „circostanziale” di Gesù alla dichiarazione del ricco riguardo alla sua osservanza dei comandamenti: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτὸν (v. 21). Così Mc esprime pure una certa „dinamica emozionale” che accompagna le seguenti parole dell'ultimo intervento di Gesù nel dialogo col ricco. Mt passa direttamente dalla domanda del ricco τί ἔτι ὑστερῶ; alla risposta di Gesù omettendo affatto la sua reazione „circostanziale”, Lc invece la riduce all'espressione ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς (v. 22).

La conclusione del dialogo fra Gesù ed il suo interlocutore è costituita in tutti e tre i vangeli sinottici dall'osservazione del narratore sulla ricchezza di quest'ultimo, espressa però in due modi diversi: ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά (Mc, Mt) e ἦν γὰρ πλούσιος σφόδρα (Lc). La reazione finale del ricco alle parole di Gesù comprende in Mc due qu-

<sup>18</sup> Vedi F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik*, § 247.2 n. 5.

alificazioni del suo rattristarsi (στυγνάσας, λυπούμενος) ed il suo andarsene da Gesù (ἀπῆλθεν) – l'elemento comune con Mt, dove però si trova solo la seconda qualificazione marciiana della tristezza del ricco (λυπούμενος). Anche Lc riporta soltanto una qualificazione di quel rattristarsi, ma la formula in altra maniera (περίλυπος ἐγενήθη) rispetto a Mc e Mt. A differenza di Mc e Mt, Lc non menziona l'andarsene del magistrato ricco dopo il suo dialogo con Gesù.

### *Il contenuto del dialogo*

Fin dall'inizio del dialogo sotto esame è osservabile la differenza significativa fra il suo contenuto in Mt e quello in Mc e Lc, assai simili l'uno all'altro.

Innanzitutto risalta la differenza riguardo alla struttura generale del dialogo: esso comprende in Mc e Lc due interventi del ricco e due di Gesù, in Mt invece il primo (nel testo di Mc e Lc) intervento di Gesù è diviso mediante la domanda del ricco ποίας; (v. 18) in due parti, quindi sia Gesù che il ricco prende la voce tre volte. Così il dialogo palese in Mc e Lc una suddivisione in due segmenti di cui ciascuno contiene un intervento di entrambi i partecipanti del dialogo, in Mt invece una suddivisione in tre tali segmenti.

Un'altra differenza più cospicua (connessa con quella menzionata sopra) che distingue la versione matteana del dialogo da quelle marciiana e lucana, riguarda il numero delle domande (esplicite) rivolte dal ricco a Gesù. In Mt ce ne troviamo tre (vv. 16. 18. 20), in Mc e Lc invece soltanto una-quella iniziale che concerne la vita eterna (mentre in Mc e Lc il ricco cerca di „ereditarla” (κληρονομήσω), in Mt il suo intento è di „averla” (σχῶ). Le due domande „addizionali” conferiscono al dialogo in Mt carattere più esplicito e l'assomigliano a un dibattito dottrinale. Il contrasto risaltante fra Mt da un lato e Mc assieme a Lc dall'altro, riguardo al numero delle domande menzionate, viene tuttavia attenuato dalla ravvisabile domanda sottintesa che corrisponde in Mc e Lc alla terza ed ultima domanda del ricco in Mt (τί ἔτι ὑστερῶ;). Questa domanda sottintesa viene messa in evidenza dalla frase iniziale ἐν σε ὑστερεῖ (Mc) ovvero ἔτι ἐν σοι λείπει (Lc) della risposta di Gesù<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Un altro sottinteso accompagna l'espressione τὰς ἐντολας οἶδας, comune per Mc e Lc, la quale riguardo al significato sembra essere equivalente alla corrispondente espressione τήρησον τὰς ἐντολας in Mt – cfr. J. A. Fitzmyer, *Luke*, p. 1197.

Nel primo segmento del dialogo (Lc 18,18-20) un elemento compositivo che introduce la differenza più notevole fra Lc (con Mc) e Mt è costituito dalla trasposizione della qualifica di „buono” da Gesù quale maestro (διδάσκαλε ἀγαθέ in Mc e Lc) a ciò che deve fare l’interlocutore di Gesù per avere la vita eterna (τί ἀγαθὸν ποιήσω in Mt). Conseguentemente, iniziando la sua risposta all’interpellante, Gesù gli chiede: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; (Mt) e non più: τί με λέγεις ἀγαθόν; (Mc e Lc).

Altresì nella continuazione del primo intervento di Gesù, formata dall’elenco dei comandamenti (in Mt questo è il secondo segmento del dialogo: la seconda domanda del ricco (ποίας;)) e la risposta seguente di Gesù (vv. 18-19)), troviamo delle differenze notevoli fra Mc e Lc da un lato, e Mt dall’altro. A differenza di Mc e Lc che adoperano in quell’elenco la negazione μή e il congiuntivo aoristo dei verbi (eccetto τίμα – l’imperativo presente comune per Mc, Mt e Lc), Mt ne usa la negazione οὐ e l’indicativo futuro<sup>20</sup> e conclude il suo elenco aggiungendo il comandamento καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν che non appare né in Mc né in Lc.

Però questa volta anche Mc e Lc differiscono l’uno dall’altro nell’elenco dei comandamenti più che altrove nel nostro dialogo: l’ordine dei primi due comandamenti (μὴ φονεύσης, μὴ μοιχεύσης) presente in Mc (ed in Mt), è cambiato in Lc dove (come in Mt) manca il comandamento μὴ ἀποστερήσης, presente in Mc.

Nel secondo segmento del dialogo (Lc 18,21-22; in Mt questo testo forma il terzo segmento del dialogo), l’elemento compositivo matteano che costituisce la differenza più cospicua fra Mt da un lato, e Mc insieme con Lc dall’altro, è formato dall’espressione εἰ θέλεις τέλειος εἶναι (Mt 19,21) usata all’inizio dell’intervento conclusivo del dialogo. In Mc al posto corrispondente viene adoperata l’espressione ἐν σε ὑστερεῖ, in Lc invece l’espressione ἔτι ἐν σοὶ λείπει. Il carattere condizionale (εἰ θέλεις) dell’invito rivolto da Gesù al ricco in Mt, il richiamo alla sua volontà libera<sup>21</sup>, come pure l’idea di perfezione (τέλε-

<sup>20</sup> La stessa forma grammaticale viene usata nella LXX (Es 20,13-16; Dt 5,17-20).

<sup>21</sup> Questo aspetto viene accentuato in Mt già all’inizio del dialogo attraverso un altro richiamo di Gesù alla libertà del suo interlocutore: εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν (v. 17). Anche quest’ultimo richiamo, come quello sotto considerazione (εἰ θέλεις τέλειος εἶναι), appare fra i vangeli sinottici unicamente nel testo matteano. Inoltre si può vedere una gradazione esistente fra i due richiami menzionati: l’osservanza dei comandamenti è presentata come la condizione per entrare nella vita (v. 17), invece la rinuncia totale alla proprietà e la sequela di Gesù costituisce la condizione per essere perfetto (v. 21).

ιος), non presenti né in Mc né in Lc, creano insieme un indole singolare del testo matteo quale rappresentante del genere letterario „chiamata al discepolato”<sup>22</sup>.

La parte „diagnostica” (ἐν σε ὑστερεῖ – Mc; ἔτι ἔν σοι λείπει – Lc) o „condizionale” (εἰ θέλεις τέλειος εἶναι – Mt) della chiamata è seguita in tutti e tre i vangeli sinottici da quella „esecutiva” che comprende una serie di ordini da eseguire dal ricco. In questa serie si possono distinguere due componenti (che corrispondono a due potenziali tappe susseguenti nella vita futura del ricco), separati, ugualmente in Mc, Mt e Lc, dalla promessa riguardo al „tesoro nei cieli”.

Il primo componente contiene 3 (Mc e Mt) o 2 (Lc) ordini „preliminari” la cui esecuzione rende possibile la sequela di Gesù da parte del ricco.

All’inizio della serie degli ordini in Mc e Mt appare l’imperativo ὑπάγε, che in Lc viene omissso. Così nel testo lucano il comando πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον diventa il primo ordine „preliminare” rivolto al ricco (da notare la posizione enfatica di πάντα), mentre in Mc e Mt l’incarico di vendere i propri beni è collocato dopo l’imperativo iniziale ὑπάγε e assume la forma ὅσα ἔχει πώλησον (Mc) ovvero πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα (Mt). Il componente „preliminare” dell’incarico ottenuto dal ricco viene completato dall’ordine καὶ δὸς [τοῖς] πτωχοῖς (identico in Mc e Mt, in Lc invece modificato: καὶ διάδος πτωχοῖς).

La promessa riguardo al „tesoro nei cieli” costituisce una conclusione che deriva da tutti gli ordini „preliminari” (non solo dall’ultimo di essi) e contemporaneamente una cesura tra entrambi i componenti della parte „esecutiva” della chiamata. La forma della promessa è, a parte delle differenze minori (οὐρανῶ in Mc e οὐρανοῖς in Mt e Lc; l’articolo aggiunto in Lc), la stessa in tutti i vangeli sinottici.

La chiamata stessa (= il secondo e l’ultimo componente della parte „esecutiva”) alla sequela viene espressa dall’ordine καὶ δεῦρο ἀκολουθεῖ

<sup>22</sup> Partendo proprio dal testo matteo, innanzitutto dall’espressione singolare εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, menzionata sopra, venne costruita nella storia della Chiesa la teologia dello „stato di perfezione” basata sulla distinzione fra *precetti* obbligatori per tutti i cristiani e *consigli* facoltativi rivolti solo ad alcuni che aspirano alla perfezione cristiana. Questa problematica, che vogliamo solamente accennare qui, viene trattata in modo dettagliato p. es. da S. Léga sse, *L’appel du riche (Marc 10,17-31 et parallèles). Contribution à l’étude des fondements scripturaires de l’état religieux*, Paris 1966, p. 227; V. F u s c o, *Poverta*, p. 24; I d e m, *Poverta e sequela nell’episodio della chiamata del ricco (Mc 10,17-31)*, in: V. Liberti (wyd.), *Ricchezza e poverta nella Bibbia*, Roma 1991, p. 135-169, 148.

μοι che è identico in Mc, Mt e Lc. L'avverbio δεῦρο rafforza l'imperativo finale del dialogo ἀκολουθεῖ μοι rivolto da Gesù al magistrato.

La presentazione lucana del dialogo fra Gesù ed il magistrato ricco rivela sullo sfondo di quelle marciante e matteana dei tratti del duplice carattere.

Riguardo alle circostanze del dialogo Lc da un lato segue (ed oltrepassa) la tendenza di Mt riducendo i commenti di Mc ad un indispensabile minimo, e dall'altro già all'inizio del dialogo determina ulteriormente l'identità dell'interlocutore ricco di Gesù, che rimane totalmente indeterminata in Mc.

Invece riguardo al contenuto del dialogo, sia nella struttura generale sia quasi sempre nei dettagli, Lc segue il testo marciante divergendo da quello matteano.

### **Analisi dettagliata della pericope Lc 18,18-23**

Nella parte presente stiamo per analizzare la pericope lucana, versetto dopo versetto, prendendo in considerazione alcuni termini (parole auto-semantiche) ed espressioni contenuti nel testo come pure le loro relazioni.

L'intreccio regolare della narrazione e del discorso diretto, che caratterizza il contenuto del dialogo, comincia con una breve introduzione narrativa (18,18a) seguita dalla domanda iniziale del magistrato. Anche la risposta di Gesù (che pure inizia con una domanda) viene introdotta da una breve narrazione. Segue la seconda sequenza degli interventi (ripetuti nello stesso ordine: il magistrato – Gesù) che vengono sempre preceduti da brevi narrazioni, ma adesso sono privi di domande esplicite. Il dialogo finisce con la narrazione conclusiva riguardo alla reazione del ricco alla chiamata da parte di Gesù e riguardo alla causa di tale reazione (v. 23).

#### **L'introduzione narrativa (18,18a)**

Questa narrazione iniziale prepara il dialogo stesso, presentando in modo sintetico entrambi i protagonisti del colloquio ed avvia l'azione che si svolge fra di loro.

La figura di Gesù viene individuata per mezzo del pronome personale αυτο, riferito al nome proprio Ἰησοῦς in 18,16. Così il dialogo che sta per cominciare viene collegato con il suo contesto precedente.

Fra le introduzioni narrative che si trovano in Lc 18,18-23, solo in quella iniziale (v. 18a) Gesù (riferito attraverso il pronome personale αὐτοῦν) viene presentato esplicitamente come destinatario delle parole del suo interlocutore.

### *La presentazione del magistrato*

L'interlocutore di Gesù viene introdotto come τις ἄρχων. Questa locuzione sembra portare in sé una certa ambivalenza: da un canto essa presenta una determinazione più precisa dell'identità dell'uomo fra i vangeli sinottici (ἄρχων)<sup>23</sup>, e dall'altro lascia una sfera d'indeterminatezza creata dal pronome indefinito τις.

Il participio sostantivato (o piuttosto sostantivo<sup>24</sup>) ἄρχων ricorre 8 volte in Lc (8,41; 11,15; 12,58; 14,1 (qui in collegamento diretto, come in 18,18, con la forma del pronome indefinito τις (τινὸς τῶν ἀρχόντων)); 18,18; 23,13; 23,35; 24,20) e 11 volte in At (3,17; 4,5; 4,8; 4,26; 7,27; 7,35 (2 volte); 13,27; 14,5; 16,19; 23,5)<sup>25</sup>. Oltre che agli uomini, esso viene riferito pure a Beelzebul (Lc 11,15).

Ciò che colpisce è il fatto che dopo la ricorrenza in 18,18, il termine viene utilizzato in Lc esclusivamente riguardo a coloro che, essendo capi del popolo, tramano per la crocifissione di Gesù, la preparano, la realizzano e poi si beffano del Crocifisso (23,13 – il processo di Gesù si svolge davanti (ἐνώπιον – v. 14) a loro; 23,35; 24,20)<sup>26</sup>. Questa ottica viene continuata in At dove il vocabolo viene ripreso dapprima riguardo al processo di Gesù (3,17, anche 13,27) e poi riferito a coloro che perseguitano la Chiesa nascente (4,5.8.26; 14,5; 16,19; 23,5)<sup>27</sup>. In tal modo il termine ἄρχων riceve nell'opera lucana una sfumatura piuttosto negativa in relazione alla figura di Gesù ed alla comunità dei suoi discepoli.

Però in Lc 18,18 l'influsso dello sfondo semantico negativo sembra essere attenuato dall'indeterminatezza (τις) della presentazione

<sup>23</sup> In Mc e Mt troviamo all'inizio del dialogo solo la qualifica εἷς alla quale solamente Mt aggiunge nel seguito del dialogo l'altra (cioè ὁ νεανίσκος nei vv. 20.22).

<sup>24</sup> Vedi la n. 13.

<sup>25</sup> In Mt – 5 volte; in Mc – 1; in Gv – 7.

<sup>26</sup> Cfr. R. Krüger, *El precio economico del discipulado. Exégesis semiótica de Lucas 18,18-30*, *RevistBib* 49 (1987) 4, p. 193-207, 197-198.

<sup>27</sup> Cfr. P. Huhtanen, *Die Perikope vom „reichen Jüngling“ unter Berücksichtigung der Akzentuierungen des Lukas*, in: A. Fuchs (red.), *Theologie aus dem Norden*, SNTU A, 2, Linz 1976, p. 79-98, 81. Fuori dell'ottica menzionata si collocano solo tre ricorrenze del termine in At (tutte nel discorso di Stefano) che concernono la figura di Mosè (7,27; 7,35 /2 volte/).

dell'uomo e dal fatto che sulla base delle ricorrenze che precedono Lc 18,18 (cioè le ricorrenze in 8,41; 11,15; 12,58; 14,1) non si possono constatare alcune connotazioni negative del termine ἄρχων<sup>28</sup>. Possibilmente la denominazione singolare dell'interlocutore di Gesù τις ἄρχων viene foggata da Luca e collocata nel nostro brano in vista del seguito della sua opera: l'Evangelista tenderebbe così a marcare una svolta semantica del lessema ἄρχων nel suo Vangelo e negli Atti degli Apostoli<sup>29</sup>. Allo stesso tempo l'espressione τις ἄρχων gli permette di caratterizzare il secondo protagonista del dialogo in modo limitato ma chiaro (specialmente in connessione con il commento alla fine del dialogo (v. 23) riguardo alla sua ricchezza) e forse fare allusione a una sua supponibile alterigia. Sembra che per l'Autore non meno importante della caratterizzazione del magistrato è la sua azione, sottolineata dalla posizione enfatica della forma verbale nell'aoristo ἐπηρώτησεν<sup>30</sup> accompagnata dal participio λέγων che conclude l'introduzione narrativa al primo intervento del dialogo, cioè la domanda del magistrato.

### La domanda del magistrato (18,18b)

La questione espressa dalla domanda si mostra importante in Lc: la stessa domanda viene rivolta a Gesù da un dottore della Legge già in 10,25<sup>31</sup> dove il testo lucano diverge dai paralleli sinottici di Mc e Mt (là si tratta del problema del comandamento più grande o „primo” nella Legge). Invece in 18,18b Lc sembra seguire Mc cambiando leggermente la sintassi della domanda: al posto di τί ποιήσω ἵνα viene utilizzato τί ποιήσας. Ci si può chiedere perché il participio dell'aoristo venga preferito qui (come pure in 10,25) a quello del presente, usato nel contesto simile in Lc 6,47 e At 10,2<sup>32</sup> che forse corrisponderebbe

<sup>28</sup> Prescindendo da 11,15, che non si riferisce agli uomini, si ha l'impressione di certa simpatia da parte di Gesù verso i personaggi presentati come ἄρχων: lui risuscita la figlia del capo della sinagoga Giairo (8,41) ed entra in casa di uno dei capi dei farisei per mangiare con lui al giorno festivo (14,1); in 12,58 il termine sembra essere utilizzato in modo neutrale.

<sup>29</sup> Cfr. P. Huuhtanen, *Perikope*, p. 81 n. 5; R. Krüger, *Precio*, p. 198; J. Nolland, *Luke 1: 1-24: 53*, WBC 35A-C, I-III, Dallas 1989-1993, II, p. 885.

<sup>30</sup> Cfr. l'introduzione narrativa alla domanda quasi identica in 10,25 dove la forma verbale avne, sth (pure nell'aoristo) è preceduta dal soggetto della frase.

<sup>31</sup> L'unica differenza nella dicitura della domanda riguardo a 18,18b consiste nell'omissione dell'aggettivo ἀγαθέ.

<sup>32</sup> Nell'opera lucana il participio ποιῶν ricorre ancora in At 15,17; 19,24.

meglio al problema contenuto nella domanda<sup>33</sup>. Una delle risposte possibili spiega questa scelta di Luca con il suo stile<sup>34</sup>, un'altra invece, meno probabile, con il modo di pensare del magistrato che voleva compiere un singolo grande atto che fosse degno della ricompensa della vita eterna<sup>35</sup>.

La qualifica „buono”, comune per Mc e Lc, riferita a Gesù quale maestro, può essere vista come un aggancio con il contesto precedente dal punto di vista del messaggio di Lc 18,15-17: il magistrato, che secondo la presentazione lucana non si muove affatto, è presente nella vicinanza di Gesù anche prima dell'inizio del dialogo con lui e conseguentemente vede Gesù accarezzare i bambini e ode il suo insegnamento a questo riguardo e perciò gli dà l'appellativo di „maestro buono”<sup>36</sup>.

La locuzione „vita eterna” sembra essere utilizzata nella domanda con il senso che si è formato nella tradizione giudaica precristiana<sup>37</sup>, dove è reperibile pure l'espressione „ereditare la vita eterna”<sup>38</sup> che fa parte dell'interrogazione del magistrato (κληρονομήσω in Mc e Lc; in Mt invece σχως). È notevole che nell'opera lucana tutte le ricorrenze – eccetto At 13,46 – della locuzione ζωὴ αἰώνιος sono prive dell'articolo (Lc 10,25; 18,18; 18,30; At 13,48).

### La risposta di Gesù (18,19-20)

Prima che Gesù prenda la parola nel dialogo, la breve introduzione narrativa al suo intervento menziona, per la prima volta nella nostra pericope, il suo nome accompagnato dall'articolo. In tal modo viene messo in evidenza che proprio lui è il protagonista principale dell'incontro: in confronto all'indeterminatezza notevole della presentazione del suo interlocutore, la determinatezza della figura di Gesù è „assoluta” (ὁ Ἰησοῦς).

L'inizio della sua risposta al magistrato è costituito dall'interrogativo τί με λέγεις ἀγαθόν; che presenta delle difficoltà interpretative:

<sup>33</sup> Ciò che chiede il magistrato a Gesù è più un'istruzione riguardo al modo di vivere, un additare di „via giusta” nella vita che un comando riferito a un'azione puntuale (anche se, secondo la caratteristica del tempo aoristo, l'aggettivo „puntuale” viene inteso come riguardante l'attenzione all'azione espressa dal testo).

<sup>34</sup> Vedi M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1921, p. 480.

<sup>35</sup> Vedi A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, ICC, Edinburgh 1922<sup>5</sup>, p. 422.

<sup>36</sup> Cfr. J. A. Fitzmyer, *Luke*, p. 1197.

<sup>37</sup> Vedi *ibid.*, p. 226.1198-1199 con l'elenco delle fonti giudaiche che contengono la locuzione.

<sup>38</sup> Vedi S. Grasso, *Luca*, Roma 1999, p. 475 n. 38.

perché Gesù reagisce così e come si potrebbe spiegare lo scopo di questa reazione?

Il motivo della domanda di Gesù viene spesso spiegato dai commentatori in collegamento al problema se l'appellativo *διδάσκαλε ἀγαθέ* fosse di uso comune o meno al tempo di Gesù<sup>39</sup>. Tuttavia prescindendo da questo problema storico, dopo che in Lc 6,45 l'epiteto „buono” viene riferito agli uomini in genere<sup>40</sup>, è difficile vedere perché deve esistere qualsiasi obiezione seria contro il suo uso rispetto ad un maestro itinerante come Gesù<sup>41</sup>.

Sembra che la ragione effettiva della reazione di Gesù sia da cercare più nella sfera subiettiva che in quella obiettiva della situazione comunicata<sup>42</sup>. L'attributo „buono”, che gli viene ascrivito dal magistrato, Gesù lo „trasferisce” da se stesso a Dio, non a causa delle qualità della propria persona<sup>43</sup> ma principalmente a causa di quelle della persona (o dell'atteggiamento) del magistrato<sup>44</sup>. Tramite l'interrogativo *τί με λέγεις ἀγαθόν*; e l'affermazione *οὐδεις ἀγαθός εἰ μὴ εἷς ὁ θεός*, che forma con esso un'unità inseparabile dal punto di vista della comunicazione intesa, Gesù distoglie l'attenzione del magistrato dalle convenienze umane e la concentra in modo radicale (*εἷς ὁ θεός*)<sup>45</sup> su Dio.

<sup>39</sup> Vedi p. es. A. Plummer, *Luke*, p. 422; J. A. Fitzmyer, *Luke*, p. 1198, il quale, seguendo altri, rimanda all'unico, piuttosto tardivo (IV-V sec. d. C.) testo rabbinico citato in H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-IV, München 1961<sup>3</sup>, V-VI (*Rabbinischer Index, Verzeichnis der Schriftgelehrten, Geographisches Register*; wyd. J. Jeremias, K. Adolph), München 1963<sup>2</sup>, II, p. 24.

<sup>40</sup> Si tratta là di una riflessione assai generica del carattere sapienziale – questo fatto rende molto probabile l'uso dell'attributo „buono” pure riguardo ai rappresentanti di diversi gruppi di uomini.

<sup>41</sup> Vedi J. Nolland, *Luke*, p. 885.

<sup>42</sup> Cioè la domanda *τί με λέγεις ἀγαθόν* sarebbe da intendere più nel senso „Che cosa in te stesso ti spinge a chiamarmi così?” che in quello „Che cosa tu vedi in me a chiamarmi così?”.

<sup>43</sup> Alcune interpretazioni che vedono l'interrogativo di Gesù in questa prospettiva arrivano fino all'affermazione che Gesù riconosca nel suo intervento implicitamente la propria peccaminosità – vedi il punto (c) nell'elenco di varie interpretazioni in J. A. Fitzmyer, *Luke*, 1199; cfr. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*, II, p. 25. Pure l'ipotesi di S. Grasso, *Luca*, p. 475 che la qualifica di „buono” sia un titolo onorifico rifiutato da Gesù, rimane nella prospettiva menzionata.

<sup>44</sup> Questa ottica sembra essere suggerita anche dal pronome *αὐτῷ* nell'introduzione narrativa alla domanda di Gesù; attraverso questo pronome viene sottolineato il personale punto di vista che caratterizza le parole seguenti di Gesù rivolte al magistrato.

<sup>45</sup> Si può vedere qui un'applicazione dell'unicità di Dio (Dt 6,4) all'insegnamento dell'AT sulla sua bontà – vedi J. Nolland, *Luke*, p. 885-886.887.

Questo inizio del dialogo possiede un'interessante analogia, per quanto riguarda la forma del testo, con l'incontro fra Gesù e Nicodemo (Gv 3, 1ss.), il quale viene presentato da Giovanni nell'introduzione alla scena come ἀρχῶν τῶν Ἰουδαίων (3,1). Iniziando il suo colloquio notturno con Gesù, Nicodemo cerca di nascondersi dietro le convenienze umane, sebbene appoggiate teologicamente. Gesù invece, ignorando la premessa di Nicodemo, entra direttamente nell'argomento del colloquio (3,3) e così „rettifica” l'atteggiamento del suo interlocutore verso la piena sincerità.

In confronto all'incontro con Nicodemo, la „correzione” da parte di Gesù nel dialogo con il magistrato è più evidente (la domanda τί με λέγεις ἀγαθόν riprende la parola pronunciata dal magistrato e viene seguita dalla formulazione positiva del punto di vista di Gesù (οὐδεὶς ἀγαθὸς εἶ μὴ εἷς ὁ θεός)) e più esplicita nella sua funzione „orientativa” verso Dio. In tal modo già all'inizio del primo intervento di Gesù, cominciando dalle prime parole espresse da lui nel dialogo, viene preparata nei suoi rudimenti la chiamata alla sequela „totale” rivolta al magistrato alla fine del dialogo.

Le parole di Gesù contenute nel v. 19, che formano la prima parte della sua risposta, rappresentano la sua reazione alla prima parte della domanda del magistrato, cioè all'appellativo διδάσκαλε ἀγαθέ. Invece il seguito della risposta (v. 20) corrisponde alla domanda stessa del magistrato (τί ποιήσας ζῶνι αἰῶνι κληρονομήσω;)<sup>46</sup>.

L'espressione τὰς ἐντολάς οἶδας, seguita dai cinque comandamenti riguardanti il rapporto con il prossimo<sup>47</sup>, presenta un'intimazione sottintesa di osservare i comandamenti<sup>48</sup> (dal punto di vista della comunicazione la suddetta espressione equivale all'imperativo τήρησον τὰς ἐντολάς in Mt 19,17) e in tal modo si riferisce al participio ποιήσας contenuto nella domanda del magistrato.

La lista stessa dei comandamenti omette del tutto quelli che formano la cosiddetta „prima tavola” del decalogo, cioè i comandamenti riguardar-

<sup>46</sup> La separazione delle due parti della risposta, che si riferiscono ai due motivi contenuti nella domanda del ricco, appare più chiaramente in Mt 19,17 dove εἰ δὲ θέλεις indica una specie di un nuovo inizio nell'intervento di Gesù.

<sup>47</sup> S. Grasso, *Luca*, p. 473.475 intende il v. 20 come una domanda, però non porta argomenti in favore di quest'opinione. Riguardo allo stesso problema in Mc vedi V. Fusco, *Povertà*, p. 49.

<sup>48</sup> Vedi I. H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1978, p. 684-685; J. A. Fitzmyer, *Luke*, p. 1197. Quest'interpretazione viene corroborata pure dal contesto immediato seguente (l'autodichiarazione del magistrato nel v. 21).

danti l'atteggiamento verso Dio. Questo fatto può colpire, particolarmente in confronto alla risposta che in Lc 10,27 viene data alla stessa domanda (Lc 10,25b) di quella del magistrato. Nella risposta in Lc 10,27, approvata da Gesù con le parole ὀρθῶς ἀπεκρίθησ· τοῦτο ποιεῖ καὶ ζήση (v. 28), ciò che occupa il posto principale per eccellenza è l'atteggiamento verso Dio – al contrario di Lc 18,20 dove questo atteggiamento sembra essere assente! Abbiamo allora a che fare con una „riduzione”<sup>49</sup> della risposta data già in precedenza alla stessa domanda? Alla luce della teologia del NT la suddetta „riduzione” si mostrerebbe molto particolare....

Pare che, nonostante l'omissione in Lc 18,20 dei comandamenti della „prima tavola”, Dio sia presente nella risposta di Gesù come il decisivo punto di riferimento attraverso la dichiarazione οὐδεὶς ἀγαθὸς εἶ μὴ εἷς ὁ θεός. Proprio l'ultima parte di essa (εἷς ὁ θεός) sembra „completare” la prima risposta (Lc 10,27) aggiungendo ad essa il motivo dell'unicità di Dio, appartenente all'inizio del famoso testo *Shema*<sup>50</sup>.

D'altro canto si può vedere nella dichiarazione οὐδεὶς ἀγαθὸς εἶ μὴ εἷς ὁ θεός, che precede direttamente la lista dei comandamenti, una certa analogia al preambolo del decalogo<sup>51</sup> che sanziona tutti i comandamenti successivi ed esprime l'idea della presenza di Dio per eccellenza.

Come cercheremo di mostrare nell'analisi del v. 22, l'omissione dei comandamenti riguardo a Dio in 18,20 sembra essere effettuata deliberatamente per creare e preparare lo „spazio” alla comunicazione ed accentuazione, nel seguito del dialogo, del ruolo specifico della persona di Gesù<sup>52</sup>.

L'altro problema che riguarda l'elenco dei comandamenti in Lc 18,20 è il loro ordine. In confronto al TM (il cui ordine viene seguito in Mc e Mt rispetto ai primi quattro comandamenti elencati) l'ordine dei primi due comandamenti in Lc è inverso. Lo stesso ordine come in Lc

<sup>49</sup> Parliamo „solo” di una „riduzione” e non di un „capovolgimento” perché in Lc 10,27 l'atteggiamento verso il prossimo è sì presente, sebbene verso la fine.

<sup>50</sup> Fra i vangeli sinottici solo nel parallelo marciano a Lc 10,25-28 viene citato il testo di Dt 6,4 (Mc 12,29b).

<sup>51</sup> Es 20,2; Dt 5,6: „Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla casa degli schiavi”.

<sup>52</sup> I. H. Marshall, *Luke*, p. 685 mira a spiegare quest'omissione con una serie di supposizioni che riguardano la verificabilità dell'osservanza dei comandamenti.

si trova pure in Rm 13,9<sup>53</sup> e in Gc 2,11<sup>54</sup>. Come causa più probabile di questa discordanza, quanto all'ordine dei suddetti primi due comandamenti, viene suggerita un'ipotetica esistenza delle diverse tradizioni (catechetiche) a questo riguardo nella Chiesa primitiva<sup>55</sup>.

Lo spostamento del comandamento di onorare i genitori alla fine della lista si può spiegare con il probabile intento di Luca di concludere la serie di quattro comandamenti negativi con un precetto positivo<sup>56</sup>.

Tutto sommato si può concludere che il magistrato riceve da Gesù una risposta tipica, addirittura „classica”, riguardo all'insegnamento morale del suo tempo in Israele quanto all'ereditare la vita eterna<sup>57</sup>. Così l'osservanza dei comandamenti appare quale „condizione non solo *necessaria* ma anche *sufficiente*”<sup>58</sup> per raggiungere questo scopo – l'Evangelista sembra presentare tale opinione tradizionale come il verdetto di Gesù ma anche come sua stessa convinzione.

### Il secondo intervento del magistrato (18,21)

Nel dialogo in Lc 10,25ss., iniziato dalla stessa domanda come in 18,18, il problema posto da questa viene risolto definitivamente con la citazione di Dt 6,5 e Lv 19,18 e il colloquio viene concluso (prescindendo dalla continuazione „supplementare” del carattere esplicativo riguardo al significato del termine „prossimo” in 10,29-37) dall'approvazione da parte di Gesù di questa soluzione.

<sup>53</sup> Quest'elenco pone come ultimo dei quattro comandamenti enumerati quello di „non desiderare”. È notevole che proprio questo comandamento sia l'unico della „seconda tavola” del decalogo che viene ommesso in Lc 18,20 – cfr. Ch. M. Sw e z e y, *Luke 18: 18-30*, Int 37 (1983) 1, p. 68-73, 69.

<sup>54</sup> I due comandamenti menzionati non appartengono qui a un elenco più grande, ma sono „intrecciati” nel discorso dell'Autore sulla Legge.

<sup>55</sup> Vedi I. H. Marshall, *Luke*, p. 685; J. Nolland, *Luke*, p. 886; cfr. J. A. Fitzmyer, *Luke*, p. 1199, i quali non si addentrano però nel problema delle eventuali fonti di quelle tradizioni. Sembra possibile che la tradizione che creò l'ordine „non commettere adulterio, non uccidere” potesse ispirarsi alla storia del peccato di Davide con Betsabea (2 Sam 11,1-4) e „dell'uccisione di Uria con la spada degli Ammoniti” (cfr. 2 Sam 12,9) ordinata da Davide. Questa sequenza peccaminosa nella vita del prototipo dei re d'Israele potesse essere presa per modello già nel tempo dell'AT per creare con il suddetto ordine dei due comandamenti un'ammonizione addizionale contro la sequenza peccaminosa menzionata (è notevole l'affinità fra questo concetto e Gc 2,11). L'origine veterotestamentaria della supponibile tradizione che funzionava nella Chiesa primitiva e si rispecchia, tra l'altro, in Lc 18,20, viene suggerita dal testo del manoscritto B della LXX (lo stesso ordine dei comandamenti in Dt 5,17-20) e dalla testimonianza di Filone di Alessandria il quale chiama adulterio *me, giston ἀδικημάτων* – vedi A. Plum mer, *Luke*, p. 423.

<sup>56</sup> Vedi J. Nolland, *Luke*, p. 887-888.

<sup>57</sup> Cfr. A. Plum mer, *Luke*, p. 423.

<sup>58</sup> V. Fusco, *Povert *, p. 50; vedi anche J. A. Fitzmyer, *Luke*, p. 1197.

Pure la risposta di Gesù in 18,20, citando altri precetti della Legge (rispetto a 10,27), porta la soluzione (almeno essenziale) del problema formulato dal magistrato. Tuttavia allo stesso tempo la continuità compositiva del racconto, che esiste fra la risposta di Gesù e il seguito del dialogo, si mostra talmente perfetta da dare l'impressione che, pure dopo il v. 20, continui la trattazione del problema iniziale.

Ciò che è responsabile della suddetta continuità compositiva è proprio il contenuto del v. 21. La brevissima introduzione narrativa (ὁ δὲ εἶπεν) che „subito” da una parte porta la reazione del magistrato, e dall'altra le sue parole concise, che riprendono in modo sommario i comandamenti elencati in precedenza (ταῦτα πάντα), creano insieme un eccellente elemento di legame e di transizione fra due „livelli” del dialogo. Dal punto di vista della sua dinamica interiore, precisamente nel v. 21 incomincia in modo decisivo la „salita” verso il punto culminante dell'incontro fra Gesù e il magistrato ricco (v. 23).

L'espressione ταῦτα πάντα porta con sé una certa ambiguità interpretativa: si tratta di tutti i cinque comandamenti enumerati nel v. 20 o di tutti i comandamenti in genere? Assumendo che l'elenco dei comandamenti nel v. 20 vuol essere piuttosto esemplificativo che esaustivo<sup>59</sup>, si può dire che ταῦτα πάντα si riferisce dapprima ai cinque precetti enumerati, ma contemporaneamente con molta probabilità oltrepassa i limiti di questa lista e si estende pure agli altri comandamenti ben conosciuti (οἶδας) dal magistrato. La suddetta opinione viene suggerita sia dal contesto immediato precedente (ἐντολας con l'articolo nel v. 20) e ancor di più dal contesto immediato seguente (ἔτι ἔν σοι λέγει... nel v. 22) del v. 21<sup>60</sup> come pure da Lc 1,6.

La forma verbale dell'aoristo attivo<sup>61</sup> ἐφύλαξα (in Mc appare la forma media ἐφύλαξάμην) esprime l'osservanza dei comandamenti da parte del magistrato, ma allo stesso tempo sembra rivelare, specialmente in confronto alla dicitura della sua domanda (ποιήσας nel v. 18), una certa „passività” del suo atteggiamento verso i precetti della Legge<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Cfr. V. Fusco, *Povertà*, p. 50.

<sup>60</sup> Altrimenti si tratterebbe di una specie del decalogo „ridotto” – un'ipotesi molto dubbiosa.

<sup>61</sup> Le forme attive di fula, ssw ricorrono 4 volte in Lc (2,8; 11,21; 11,28; 18,21) mentre quelle medie o passive 2 volte (8,29; 12,15).

<sup>62</sup> Invece la serie degli imperativi rivolti a lui nel v. 22 è in piena sintonia con „l'attività” iniziale dell'uomo espressa dal participio ποιήσας utilizzato nella domanda. Lo stesso si riferisce alle parole di Gesù provocate dalla domanda in Lc 10,25 – vedi soprattutto 10,28 e 10,37.

L'espressione ἐκ νεότητος appare nell'opera lucana ancora in At 26,4<sup>63</sup>. In questo ultimo testo, come pure nel nostro dialogo, il termine νεότης indica l'età del raggiungimento della maturità religiosa e legale, quando si diventa obbligati ad osservare i comandamenti della Legge<sup>64</sup>.

Nonostante il largo ventaglio delle possibili interpretazioni del secondo intervento del magistrato<sup>65</sup>, sembra giustificata, particolarmente alla luce del contesto immediato seguente (v. 22), l'opinione che la sua replica sia sincera e che essa equivalga ad una nuova domanda: che cosa posso fare di più?<sup>66</sup>

### Il secondo intervento di Gesù – la chiamata (18,22)

Nell'intervento stesso sono separabili due parti: quella „diagnostica” e quella „esecutiva”. Come di solito nel nostro brano, anche nel v. 22 il discorso diretto è preceduto da una breve narrazione. Così arriviamo alla struttura tripartita del v. 22 che ci detta le tre tappe corrispondenti nella nostra analisi.

#### *L'introduzione narrativa*

La continuità compositiva – creata con maestria – che caratterizza i versetti precedenti, si estende pure alla transizione fra il v. 21 e il v. 22: il racconto e il dialogo continuano, senza alcuna pausa, in modo molto lineare e allo stesso tempo assai dinamico. Gesù sembra non essere impressionato affatto dalla dichiarazione dell'osservanza dei comandamenti da parte del magistrato<sup>67</sup> e passa direttamente alla sua diagnosi a riguardo.

Nell'introduzione narrativa, l'unico riferimento alla reazione di Gesù, alle parole del magistrato, è la semplice constatazione del fatto che lui le ha udite: ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς. L'espressione ἀκούσας δὲ, non si trova, al posto corrispondente, né in Mc né in Mt: essa appare in 18,22a un'unica volta nel dialogo e probabilmente rappresenta un pro-

<sup>63</sup> Vedi (oltre a Mc 10,20) anche 1 Tm 4,12.

<sup>64</sup> Vedi J. A. Fitzmyer, *Luke*, p. 1200.

<sup>65</sup> Vedi R. Krüger, *Precio*, p. 199; cfr. V. Fusco, *Povertà*, p. 52 (l'analisi del testo marciano).

<sup>66</sup> Cfr. V. Fusco, *Povertà*, p. 53.

<sup>67</sup> A differenza della presentazione marcana – vedi il paragone sinottico nella parte prima. I. H. Marshall, *Luke*, p. 685 esprime l'opinione che l'omissione della reazione emozionale di Gesù comporta la generalizzazione del racconto.

dotto dell'invenzione di Luca. Il participio ἀκού, σὰ ricorre un'altra volta all'inizio del v. 23, però là, diversamente dal v. 22a, esso è preceduto dalla particella δέ e dal soggetto della frase.

Oltre all'esprimere la percezione della dichiarazione del magistrato da parte di Gesù, l'espressione ἀκούσας δέ. sembra avere ancora due funzioni nel testo: rafforza „l'impassibile” atteggiamento (l'accettazione „inerte”) di Gesù (specie in confronto a Mc 10,21) rispetto all'autoverifica precedente del magistrato<sup>68</sup> e serve da legame fra gli interventi del dialogo rendendolo più compatto<sup>69</sup>.

Rispetto alla breve introduzione narrativa (ὁ δὲ εἶπεν – v. 21a) all'intervento precedente del magistrato, quella nel v. 22a si mostra più sviluppata. Essa non solo menziona, mediante il participio ἀκούσας, la percezione delle parole del magistrato da parte di Gesù, ma contiene anche l'indicazione del destinatario (αὐτῷ) delle parole seguenti di Gesù. In tal modo l'introduzione narrativa prepara adeguatamente l'intervento essenziale del dialogo.

### *La parte „diagnostica” della chiamata*

Innanzitutto si deve notare che, alla luce dell'analisi precedente, la diagnosi di Gesù ἔτι ἔν σοι λείπει non si riferisce più alla domanda iniziale del magistrato: per ereditare la vita eterna è sufficiente praticare i comandamenti della Legge<sup>70</sup>.

Il problema essenziale, connesso con la suddetta asserzione di Gesù, si concentra attorno il significato dei vocaboli ἔν e λείπει.

L'autodichiarazione del magistrato riguardo al suo osservare i comandamenti in modo integrale (πάντα) sembra essere accettata da Gesù senza obiezioni – almeno quelle riguardanti l'osservanza della Legge stessa: nel seguito del v. 22 (dopo la „diagnosi” di Gesù) non si trova nessun riferimento ai precetti concreti della Legge. Si può concludere, allora, che il magistrato potrebbe riferire a se stesso, come lo fa l'apostolo Paolo, la seguente affermazione: κατὰ δικαιο-

<sup>68</sup> Cfr. R. Krüger, *Precio*, p. 199; J. A. Fitzmyer, *Luke*, p. 1197.

<sup>69</sup> Un ruolo simile di ἀκούσας δέ si può osservare anche in Lc 7,3; 7,9; 14,15; 18,36; At 7,12; 22,26; 23,16; cfr. I. H. Marshall, *Luke*, p. 685.

<sup>70</sup> Oltre alle considerazioni proposte in precedenza vedi anche la parabola del ricco e di Lazzaro (Lc 16,19-31; specialmente i vv. 27-29).

<sup>71</sup> Si può notare che una certa somiglianza fra Paolo ed il magistrato è ravvisabile pure nel seguito dei testi „paralleli” (cioè Lc 18,22s. e Fil 3,7ss.): entrambi gli uomini, essendo „irreprensibi-

σύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἂ μὲμπτος (Fil 3,6)<sup>71</sup>. D'altro canto, tramite ἔν nella diagnosi di Gesù, Luca crea nel dialogo un paradosso particolare che compare fra l'intervento del magistrato e quello di Gesù: mentre il primo dichiara: ταῦτα πάντα ἐφύλαξα, Gesù gli contrappone la battuta: ἔτι ἔν σοι λείπει.

La relazione fra la parte „diagnostica” e quella „esecutiva” della chiamata sembra essere tale che l'ultima spiega e precisa il significato della prima, cioè il significato della frase ἔτι ἔν σοι λείπει viene „sviluppato” dal contenuto del seguito del v. 22. Seguendo questa logica del testo troviamo nell'intervento di Gesù un altro paradosso particolare – questa volta di carattere „numerico”. Il paradosso consiste nel contrasto fra ἔν e la serie degli ordini da eseguire che sono parecchi. Così risulta ben fondata la conclusione che solo tutti gli ordini della parte „esecutiva” della chiamata presi insieme formano o descrivono la realtà designata tramite l'aggettivo numerale ἔν. L'indole di questa realtà si mostrerà in modo più chiaro nel corso dell'analisi del seguito del v. 22 e della nostra pericope.

La forma verbale λείπει usata in Lc sostituisce la forma corrispondente marciiana ὑστερεῖ<sup>72</sup>. Questa differenza suggerisce una modificazione, rispetto al testo di Mc (e Mt), del senso della diagnosi di Gesù. Il verbo λείπειν ricorre nell'opera lucana solo una volta – proprio in Lc 18,22<sup>73</sup>. Invece il verbo ὑστερεῖν viene usato nell'opera lucana 2 volte (Lc 15,14; 22,35) – in entrambi i casi nel senso univoco „mancare”. Questa situazione testuale corrobora l'ipotesi riguardo alla summenzionata modificazione del senso della diagnosi di Gesù. Se da un lato il testo di Lc differisce dai paralleli sinottici utilizzando nella diagnosi di Gesù la forma del verbo ὑστερεῖν invece di quella del verbo λείπειν (*hapax* nell'opera lucana), e dall'altro nel resto dell'opera lucana il verbo ὑστερεῖν viene usato nel senso univoco „mancare”, la conclusione è che il significato più preciso di λείπει

---

li quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della Legge”, vengono confrontati con la chiamata da parte di Gesù (in Fil 3,7 la chiamata è presente implicitamente nell'espressione διὰ τὸν Χριστόν). Però le loro risposte di fronte alla chiamata, che sono totalmente diverse, portano la somiglianza menzionata a termine.

<sup>72</sup> Anche Mt utilizza la forma del verbo ὑστερεῖν mettendola in bocca al giovanotto (τί ἔτι ὑστερῶ;).

<sup>73</sup> Le rimanenti 5 ricorrenze del verbo nel NT appaiono in Tt 1,5; 3,13 ed in Gc 1,4,5; 2,15.

nel contesto del v. 22 non è „manca”. La diagnosi di Gesù è da intendere meno nel senso „una cosa ti manca ancora”<sup>74</sup> che in quello „una cosa ti resta”<sup>75</sup> ancora (da fare)<sup>76</sup>.

Quest’interpretazione della diagnosi di Gesù è in sintonia con l’autoverifica precedente del magistrato riguardo alla sua osservanza integrale („perfetta”?) dei comandamenti (πάντα) da un lato, e con „l’attività” iniziale del suo atteggiamento in ricerca della vita eterna (ποίησας nel v. 18) dall’altro. Gesù non gli ascrive una „mancanza” rispetto alla perfezione morale del carattere statico espressa dai comandamenti, ma gli indica una „esigenza” del carattere dinamico dettata dalla situazione totalmente nuova provocata dalla missione realizzata da Gesù. Il contenuto più preciso della suddetta „esigenza” viene sviluppato nella parte successiva del suo intervento.

### *La parte „esecutiva” della chiamata*

Nella nostra analisi seguiamo la suddivisione di questa parte della chiamata che abbiamo stabilito precedentemente<sup>77</sup>: a) gli ordini „preliminari”, b) la promessa riguardo al „tesoro nei cieli”, c) la chiamata stessa.

#### GLI ORDINI „PRELIMINARI”

I due<sup>78</sup> imperativi (1. πώλησον, 2. διάδος) si riferiscono all’espressione πάντα ο [sa e; ceij che fa da comunedenominatore: per il primo imperativo essa presenta un oggetto esplicito, per il secondo, invece, un oggetto implicito<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> Così traducono p. es. M.-J. Lagrange, *Luc*, p. 481 (con commento che si tratta del termine classico); W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, ThHNT III (Neubearbeitung), Berlin 1988, p. 321 (cambiando la traduzione „Noch eines bleibt dir” nella versione precedente del commentario /ThHNT/ fatta da W. Grundmann; l’opera di W. Wiefel presenta una „Neubearbeitung” del commentario di W. Grundmann); J. A. Fitzmyer, *Luke*, p. 1195 (notando però il senso „letterale” della diagnosi: «”still one /thing/ is left for you”» /p. 1200/); R. Krüger, *Precio*, p. 200; S. Grasso, *Luke*, p. 473.

<sup>75</sup> Oppure „rimane”.

<sup>76</sup> Vedi J. Nolland, *Luke*, p. 884 (traduzione), 886 (commento). Similmente traduce W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, ThHNT III, Berlin 1961, p. 353 (vedi la n. 74); cfr. V. Fusco, *Povertà*, p. 106. Per l’estensione semantica del verbo lei, pw in genere – vedi W. Bauer, *Wörterbuch*, p. 955.

<sup>77</sup> Vedi la p. 12s.

<sup>78</sup> In Mc e Mt ce ne sono tre: la serie degli ordini comincia là dall’imperativo ὑπάγε che viene omesso in Lc.

<sup>79</sup> Cfr. V. Fusco, *Povertà*, p. 56 n. 47.

L'aggettivo πάντα, aggiunto da Luca (non si trova né in Mc né in Mt) e messo in posizione enfatica, sembra essere usato in modo pleonastico: già ὅσα ἔχεις esprime la totalità in maniera sufficiente<sup>80</sup>. Diverse forme dell'aggettivo πᾶς, πᾶσα, πᾶν vengono usate nell'opera lucana con evidente predilezione<sup>81</sup>. In Lc 5,11.28 il πάντα, non presente nei paralleli sinottici, viene introdotto dall'Evangelista nel contesto delle due scene della chiamata al discepolato per esprimere la totalità dell'abbandono dei beni materiali da parte dei chiamati da Gesù. Pure nell'insegnamento riguardo al discepolato, che viene messo in bocca a Gesù, le forme dell'aggettivo πᾶς, πᾶσα, πᾶν sottolineano la suddetta totalità – vedi p. es. Lc 14,33 (πᾶς, πᾶσιν).

In 18,22 l'aggettivo πάντα, dando l'impressione di una certa ridondanza pleonastica nell'espressione πάντα ὅσα ἔχεις<sup>82</sup>, allo stesso tempo stabilisce delle particolari relazioni con il contesto immediato precedente. Una è la relazione di corrispondenza con il πάντα<sup>83</sup> contenuto nell'autoverifica del magistrato (ταῦτα πάντα ἐφύλαξα). Il πάντα di Gesù „si basa” sul πάντα precedente del magistrato (si può dire che viene „provocato” da esso) e contemporaneamente costituisce una risposta assai „adeguata” alla replica di quest'ultimo riguardo alla sua osservanza „perfetta” dei comandamenti. Un'altra relazione stabilita dal πάντα nel v. 22 è quella di contrasto „paradossale” con ἐν nella diagnosi di Gesù. In tal modo il πάντα che inizia la parte „esecutiva” della chiamata diventa molto spiccante nel testo: sottolinea la radicalità dell'„esigenza” rivolta al magistrato e contribuisce all'accentuazione particolare dell'espressione πάντα ὅσα ἔχεις enfatizzata già dal fatto che essa precede i due imperativi di cui costituisce l'oggetto.

Il primo ordine „preliminare” è espresso attraverso l'imperativo πώλησον comune a tutti e tre i vangeli sinottici, invece l'imperativo διάδος del secondo ordine (διάδος πτωχῶς) viene modificato da Luca rispetto alla forma utilizzata in Mc e Mt (δός).

<sup>80</sup> Vedi *ibid.*, p. 107; S. Lé g a s s e, *L'appel*, p. 100; cfr. R. Kr ü g e r, *Precio*, p. 201.

<sup>81</sup> In Lc – 152 volte e in At – 170 volte, mentre in Mc – 67; in Mt – 128; in Gv – 63; vedi pure J. A. Fitzmyer, *Luke*, p. 472.524.753.

<sup>82</sup> Sembra ineccepibile la spiegazione di H.-J. D e g e n h a r d t, *Lukas: Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1965, p. 141 n. 29: „πάντα ist Zusatz des Lukas, aber nicht verschärfend, sondern verdeutlichend”. La stessa funzione di πάντα è osservabile pure in Mt 13,44.

<sup>83</sup> Questo πάντα è comune a tutti e tre i vangeli sinottici.

È notevole che quasi tutte le ricorrenze del verbo διαδίδωμι nel NT appaiono nell'opera lucana<sup>84</sup>: Lc 11,22; 12,42 v. l.; 18,22; At 4,35 (nel contesto affine a quello in 18,22). Adoperando l'imperativo del verbo composto διαδίδωμι Luca precisa ulteriormente il comando rivolto al magistrato: non si tratta più di un semplice „dare” ai poveri (come in Mc e Mt), ma di „distribuire”<sup>85</sup> a loro.

Ma che cosa esattamente il magistrato deve distribuire ai poveri? Come abbiamo menzionato sopra, l'imperativo διάδος si riferisce implicitamente all'espressione πάντα ὅσα ἔχεις. Però, nel senso stretto, non è possibile „vendere tutto quello che si ha” ed allo stesso tempo „distribuirlo ai poveri”<sup>86</sup>. Sembra che si possa risolvere questo problema interpretativo assumendo l'uso nel secondo ordine „preliminare” di una „metonimia sottintesa” che consiste nella sostituzione del ricavato ottenuto dalla vendita della proprietà (πάντα ὅσα ἔχεις) con la proprietà stessa<sup>87</sup>.

Il termine πτωχός può essere classificato come quello „prediletto” da Luca nel suo Vangelo<sup>88</sup>. In 18,22 „i poveri” rimangono totalmente indeterminati: la mancanza dell'articolo<sup>89</sup> li fa apparire come un gruppo anonimo e illimitato<sup>90</sup>. La vendita totale delle proprie possessioni a beneficio dei poveri da un lato presenta la condizione „preliminare”

<sup>84</sup> L'unica eccezione è Gv 6,11.

<sup>85</sup> Vedi W. Bauer, *Wörterbuch*, p. 366. Si può aggiungere che questa precisazione „tecnica” dell'ordine inasprisce ulteriormente la radicalità dell'„esigenza” rivolta al magistrato e così pone davanti a lui un'ulteriore difficoltà, se si considera il punto di vista della psicologia di una persona ricca.

<sup>86</sup> L'impressione di una tale possibilità emerge da parecchie traduzioni di questa parte del v. 22 – vedi p. es. M.-J. Lagrange, *Luc*, p. 481; J. A. Fitzmyer, *Luke*, p. 1195-1196.1200 (J. Nolland, *Luke*, p. 884 traducendo il v. 22 omette la parola „it” usata da J. A. Fitzmyer nella sua traduzione „distribute it to the poor”); S. Grasso, *Luca*, p. 473.475; la traduzione italiana „La Sacra Bibbia” della CEI. Si deve riconoscere però, creando così una certa giustificazione delle traduzioni enumerate, che questa frase lucana (e sinottica) rappresenta una specie di *crux interpretum*.

<sup>87</sup> Alla stessa conclusione, però senza dimostrare il proprio filo di ragionamento, arrivano p. es. I. H. Marshall, *Luke*, p. 685 e R. Krüger, *Precio*, p. 202.205; cfr. A. Plummer, *Luke*, p. 424. Questa interpretazione trova un certo appoggio nel testo At 4,34-37 dove viene descritta in modo più esplicito (con l'uso del verbo διαδίδωμι – v. 35) la pratica simile a quella ordinata al magistrato.

<sup>88</sup> Su 34 ricorrenze nel NT, 10 appaiono in Lc (in Mc – 5; in Mt – 5; in Gv – 4; sono notevoli pure le 4 ricorrenze nella Lettera di Giacomo – tutte all'inizio del cap. secondo). Per la prima volta il termine viene usato in Lc nel discorso „programmatico”, cfr. H. H. Eßer, πτωχός (Armut/Reichtum), in: ThBNT, I (1997), p. 80-84, 82-83; di Gesù nella sinagoga a Nazaret (4,16-30; euuaggeli, sasqai πτωχός – v. 18). Però in At il vocabolo πτωχός è assente.

<sup>89</sup> A differenza di 19,8 (nel contesto quasi identico).

<sup>90</sup> Cfr. V. Fusco, *Povertà*, p. 57; H.-J. Degenhardt, *Lukas*, p. 145.

orientata alla sequela, e dall'altro possiede il suo valore autonomo (particolarmente evidente in Lc 12,33a dove l'esortazione ad essa è più generica e indipendente dalla sequela) quale atto d'amore verso coloro che in Lc sono chiamati „beati” da Gesù (6,20-21).

#### LA PROMESSA RIGUARDO AL „TESORO NEI CIELI”

La frase καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς sembra sottolineare che la rinuncia totale e definitiva alla ricchezza, che viene ordinata al magistrato, non è unicamente un mezzo finalizzato alla sequela<sup>91</sup>.

La congiunzione καὶ che inizia la frase, rappresenta una specie di καὶ *consecutivum* il cui significato si può rendere come „dunque”, „quindi” o „allora”<sup>92</sup>. Così la frase che segue alla congiunzione καὶ di tal genere, assume il carattere di una conclusione logica (cioè: „allora avrai un tesoro nei cieli”). Poiché dall'altra parte l'imperativo prende spesso il posto di una proposizione condizionale (semitismo), la costruzione: *imperativo* (o *imperativi*) – καὶ – *futuro* è interpretabile pure come un periodo ipotetico<sup>93</sup>. Dunque gli ordini „preliminari” insieme con la frase ἔξεις θησαυρὸν ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς sarebbero da intendere come un'implicazione logica: „Se tu vendi tutto quello che hai e distribuisce (i soldi) ai poveri, allora avrai un tesoro nei cieli”.

La forma verbale al futuro ἔξεις diverge in modo contrastante dalla serie d'imperativi contenuti nella parte „esecutiva” della chiamata e conferisce alla frase καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς il carattere di una promessa.

L'espressione θησαυρος ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς ricorre nel NT (con „tesoro” al singolare o al plurale ed eventualmente cambiando οὐρανοῖς in οὐρανῶ e omettendo l'articolo τοῖς) 5 volte (fuori della nostra pericope sinottica solamente in Mt 6,20 e Lc 12,33). È notevole che „tesoro”, in quest'espressione, non venga mai determinato dall'articolo.

L'immagine del „tesoro” presso Dio viene usata spesso nel linguaggio dell'apocalittica e del rabinismo per esprimere la ricompensa per i giusti al di là della vita terrena (nel mondo futuro)<sup>94</sup>. Un signifi-

<sup>91</sup> Cfr. J. Nolland, *Luke*, p. 886-887.

<sup>92</sup> Vedi F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik*, § 442, 2, c („besonders nach Imperativen das Futur verbindend”).

<sup>93</sup> Vedi *ibid.*, § 442 n. 7.

<sup>94</sup> Vedi H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*, I, p. 429-431, IV, p. 490-495. Alcuni testi rabbinici utilizzano riguardo al suddetto tesoro l'analogia „bancaria”: il capitale „fondamentale” vie-

cato simile (forse limitato alla dimensione terrestre) sembra avere la frase in Tb 4,9 θέμα γὰρ ἀγαθὸν θησαυρίζεις σεαυτῶς εἰς ἡμέραν ἀνάγκης nel contesto (affine a quello di Lc 12,33 e 18,22) di Tb 4,7-11.

La promessa rivolta al magistrato, ἔξεις θησαυρὸν ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς, deve essere interpretata alla luce dello sfondo delineato in precedenza. È assai improbabile che il „tesoro nei cieli” promesso da Gesù al magistrato non abbia riferimento all’immagine tradizionale del „tesoro” presso Dio menzionata sopra. Tanto più che il significato della stessa espressione in Lc 12,33<sup>95</sup> (dove θησαυρὸς ἐν τοῖς οὐρανοῖς viene „arricchito” dell’aggettivo ἀνέκλειπτος) si mostra in sintonia con il significato tradizionale del „tesoro” presso Dio. Siccome quest’ultimo „tesoro” nei testi apocalittici e quelli rabbinici non è identificato (almeno direttamente) con la vita eterna, ci pare ben fondata l’opinione che il „tesoro nei cieli” nel v. 22 non sia semplicemente un sinonimo della „vita eterna” – l’oggetto della domanda del magistrato nel v. 18<sup>96</sup>.

La promessa riguardo al „tesoro nei cieli” aggiunge ai paradossi menzionati in precedenza, che caratterizzano il nostro dialogo, un nuovo paradosso: proprio per mezzo dello spogliarsi totale della ricchezza materiale si acquista un’altra ricchezza, un tesoro nella dimensione divina. In tal modo Gesù realizza un capovolgimento della convinzione comune, proveniente dall’AT, che la ricchezza è l’espressione della benedizione di Dio, invece la povertà – l’espressione della sua punizione<sup>97</sup>. La vera benedizione di Dio, simboleggiata dal „tesoro nei cieli”, si esprime nel diventare povero per soddisfare le necessità dei poveri e così – diventare pronto alla sequela<sup>98</sup>.

---

ne accumulato come la ricompensa nel mondo futuro, ma gli interessi (che non diminuiscono la quantità del capitale) vengono „pagati” già in questo mondo. Cfr. J. Eichler, θησαυρός (*Armut/Reichtum*), in: ThBNT, p. 73-74, 73 il quale indica pure degli altri testi – tra loro quelli di Qumran.

<sup>95</sup> Si può aggiungere l’osservazione che il termine qhsauro, j, che ricorre 4 volte in Lc (non compare in At), fuori di 18,22 viene usato dall’Evangelista sempre in collegamento con la simbolicità del „cuore” (vedi 6,45; 12,33-34).

<sup>96</sup> Vedi M.-J. Lagrange, *Luc*, p. 481; J. A. Fitzmyer, *Luke*, p. 1200; J. Nolland, *Luke*, p. 887 – contro I. H. Marshall, *Luke*, p. 685. Questa opinione armonizza pure con la conclusione alla quale siamo arrivati dopo l’analisi della risposta di Gesù (vv. 19-20): „Per ereditare la vita eterna è sufficiente praticare i comandamenti della Legge” (vedi sopra – la p. 25). La caratteristica comune delle espressioni „vita eterna” e „tesoro nei cieli” nel nostro dialogo è una certa indeterminatezza di loro causata dalla mancanza dell’articolo davanti a entrambe le locuzioni.

<sup>97</sup> Vedi R. Koch, *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium*, Bib 38/1957, p. 151-169, 151.

### LA CHIAMATA STESSA

La serie dei tre ordini „esecutivi” nel v. 22 culmina nell’ultimo di essi: καὶ δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι<sup>99</sup>. Si può dire di più: l’accento principale nella totalità del secondo intervento di Gesù cade proprio su questo comando conclusivo del dialogo<sup>100</sup>. Alla sua luce i due ordini che lo precedono, nonostante il loro valore autonomo accennato sopra, si mostrano come solo preparatori e orientati, pure loro, come la diagnosi di Gesù, allo scopo effettivo dell’ultimo intervento del dialogo che è la sequela<sup>101</sup>.

A differenza di καὶ che introduce la promessa riguardo al „tesoro nei cieli”<sup>102</sup>, la congiunzione καὶ che inizia la chiamata stessa sembra comprendere l’aspetto temporale della sequenza degli ordini rivolti al magistrato. Gli ordini „preliminari” richiedono un certo periodo di tempo per essere eseguiti<sup>103</sup>. Nella logica interiore del testo la congiunzione καὶ sembra rispecchiare in qualche modo questo periodo e di conseguenza è da intendere nel senso „poi” o „dopo”.

L’avverbio δεῦρο, che ricorre 9 volte nel NT (Mt 19,21; Mc 10,21; Lc 18,22; Gv 11,43; At 7,3.34; Rm 1,13; Ap 17,1; 21,9), appare nel contesto della chiamata alla sequela<sup>104</sup> unicamente nel nostro testo sinottico. E unicamente in esso viene accompagnato dalla forma del verbo ἀκολουθεῖω. In Lc 18,22 questo avverbio<sup>105</sup> rafforza l’effetto obbligante dell’imperativo ἀκολουθεῖ μοι e lo precisa nell’aspetto spaziale: per cominciare a seguire Gesù dopo la vendita e distribuzione della propria ricchezza, il magistrato deve venire nella stretta vicinanza di lui<sup>106</sup>.

<sup>98</sup> Cfr. R. Krüger, *Precio*, p. 202; H.-J. Degenhardt, *Lukas*, p. 142.

<sup>99</sup> Vedi J. Eichler, *θησαυρός*, p. 73.

<sup>100</sup> Cfr. S. Grasso, *Luca*, p. 473.

<sup>101</sup> Vedi H.-J. Degenhardt, *Luke*, p. 143; cfr. V. Fusco, *Povertà*, p. 60.

<sup>102</sup> Vedi sopra.

<sup>103</sup> Invece in Lc 9,59-62 la sequela è presentata (in contrasto con 18,22) come assai urgente: avendo udito la chiamata si deve seguire Gesù senza indugio, cfr. V. Fusco, *Povertà*, p. 56; J. A. Fitzmyer, *Luke*, p. 836-837.

<sup>104</sup> Più vicine al contesto menzionato sono le due ricorrenze nel discorso di Stefano (At 7,2-53) che si riferiscono alla vocazione di Abramo e quella di Mosè.

<sup>105</sup> Si può ascrivere al δεῦρο – soprattutto usato in modo assoluto – pure un valore verbale che equivale all’imperativo „vieni!” – vedi W. Bauer, *Wörterbuch*, p. 353; I. H. Marshall, *Luke*, p. 686; cfr. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, p. 122-123.

<sup>106</sup> Cfr. la funzione simile di δεῦτε (il plurale rispetto a deu/ro – vedi W. Bauer, *Wörterbuch*, p. 353-354; I. H. Marshall, *Luke*, p. 686) nell’altra scena della chiamata alla sequela – Mc 1,17; Mt 4,19 (δεῦτε ὀπίσω μου). L’avverbio δεῦτε (6 volte in Mt; 3 volte in Mc; 2 volte in Gv) non ricorre nell’opera lucana.

Diversamente dai due imperativi precedenti (πώλησον, διάδος) che sono imperativi dell'aoristo, la chiamata stessa viene espressa attraverso l'imperativo del presente ἀκολουθεῖ μοι. Così vengono raggiunti due scopi. Uno di essi è la sottolineatura addizionale, per mezzo della forma grammaticale diversa da quelle usate per gli imperativi precedenti, del rilievo particolare dell'ultimo ordine „esecutivo”. Un altro scopo raggiunto tramite l'imperativo del presente è il carattere durativo dell'attività comandata al ricco alla fine del dialogo: Gesù gli propone un programma per tutta la sua vita<sup>107</sup>.

Prima di Lc 18,22 l'invito individuale alla sequela espresso mediante l'imperativo ἀκολουθεῖ μοι<sup>108</sup> viene rivolto da Gesù ai due destinatari. Nel caso del pubblicano Levi (5,27) l'esito della chiamata è (assai) positivo (καὶ καταλιπὼν πάντα ἀναστὰς ἠκολούησεν αὐτῷ – v. 28), invece nel caso dell'uomo senza nome (9,59) la chiamata finisce con un fallimento. Creando in 18,22 il terzo ed ultimo caso della chiamata di tal genere nel suo vangelo, Luca sembra preparare un nuovo paradosso che sorprende il lettore: il magistrato, presentato come osservante rigido della Legge, per il lettore sta indubbiamente in contrasto con la figura del pubblicano Levi. E la risposta del magistrato alla chiamata, nonostante il suo vantaggio riguardo alla morale legale, sta in contrasto vistoso – e sorprendente – con quella del pubblicano.

La chiamata del magistrato in 18,22 può essere considerata, alla luce di altre scene di chiamata in Lc (5,1-11.27-28), come una chiamata speciale, paragonabile a quelle di alcuni discepoli scelti, i quali in 6,12ss. vengono annoverati tra i dodici apostoli<sup>109</sup>. La singolari-

<sup>107</sup> È notevole che nell'ordine ἀκολουθεῖ μοι si rispecchia il contesto più ampio nel quale è inserito il dialogo fra Gesù ed il magistrato. Attraverso quest'ordine Luca crea nella sua presentazione della chiamata del magistrato il riferimento alla situazione del cammino di Gesù verso Gerusalemme (9,51-19,46) – cfr. J. A. Fitzmyer, *Luke*, p. 241-243; vedi anche sopra.

<sup>108</sup> Nel NT questo imperativo ricorre 12 volte (Mt 8,22; 9,9; 19,21; Mc 2,14; 10,21; Lc 5,27; 9,59; 18,22; Gv 1,43; 21,19.22 (in 21,22 il pronome personale moi precede l'imperativo ἀκολουθεῖ); At 12,8). Si tratta sempre del seguire Gesù – unicamente in At 12,8 l'imperativo esprime il comando rivolto a Pietro da parte dell'angelo.

<sup>109</sup> A. Plummer, *Luke*, p. 424 esprime l'opinione „we may conjecture that this was a call to become an Apostle”. A questo proposito si può notare che non troviamo in Lc (ed altri vangeli sinottici) l'esempio di una chiamata „diretta” all'apostolato (nel senso tecnico della parola): inizialmente Gesù chiama sempre al discepolato (alla sequela) e in seguito, ad un certo momento, tra coloro che sono già i suoi discepoli ne sceglie il gruppo dei Dodici (Lc 6,13-16; Mc 3,13-19. In Lc l'appartenenza precedente degli eletti ai discepoli di Gesù viene menzionata esplicitamente (προσφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ (6,13)); in Mc risulta dal contesto che la frase καὶ προσκαλεῖται οὐ ἤθελεν αὐτὸς (3,13) si riferisce ai discepoli di Gesù).

tà<sup>110</sup> di questa chiamata alla sequela consiste anche nel fatto che essa presenta l'unico esempio della chiamata personale di un capo nei vangeli sinottici, come pure nella presentazione del comportamento del chiamato. Mentre tutti gli altri uomini chiamati da Gesù rimangono passivi nei confronti di lui fino al momento della chiamata stessa (l'iniziativa appartiene esclusivamente a Gesù), il magistrato dall'inizio è attivo nei riguardi di Gesù: rivolge a lui la sua domanda e, nel corso del dialogo, per mezzo della sua autoverifica, si potrebbe dire, „provoca” Gesù a chiamarlo. Finalmente egli è presentato, tramite la sua osservanza dei comandamenti, come un ricco pietoso<sup>111</sup>. In quest'associazione dei tratti della sua persona si può vedere, già alla luce di alcune tradizioni dell'AT<sup>112</sup>, ma soprattutto alla luce di alcuni testi di Luca stesso<sup>113</sup>, un paradosso almeno, se non una contraddizione.

Nella presentazione lucana del dialogo fra Gesù ed il magistrato, ma anche altrove nella pericope 18,18-30, è ravvisabile una caratteristica molto interessante dal punto di vista del messaggio del testo. Questa caratteristica, che vogliamo intitolare provvisoriamente come „il principio esplicativo *ex post*”, consiste nel precisare il significato di alcuni termini o espressioni usati nel brano per mezzo del contenuto del testo successivo. Luca sembra utilizzare il suddetto principio all'interno del v. 22: „una cosa” (ἔν) che resta (λείπει) al magistrato (da fare) è, come risulta dalla nostra analisi di questo versetto, prima di tutto l'obbedire all'ordine di Gesù ἀκολουθεῖ μοι<sup>114</sup>, cioè l'accettare il suo invito alla sequela. Nella persona e missione di Gesù si apre davanti al magistrato una prospettiva totalmente nuova che oltrepassa il suo modo di perseguire la vita eterna, determinato dall'osservanza dei comandamenti.

Il principio *ex post* viene usato pure nel secondo dialogo (vv. 24-27) della nostra pericope dove Luca sembra identificare il seguire Gesù (v. 22) con l'entrare nel regno di Dio (vv. 24.25). Così l'esplicazione del significato di „una cosa” (ἔν) viene prolungata e determinata ulteriormente: ciò che resta (λείπει) da fare per il magistrato è l'entrare (concetto dinamico!), mediante la sequela, nel regno di Dio instaurato

<sup>110</sup> Cfr. W. Egger, *Nachfolge*, p. 77 n. 39.

<sup>111</sup> Cfr. R. Koch, *Wertung*, p. 164; J. Nolland, *Luke*, p. 888.

<sup>112</sup> Vedi R. Koch, *Wertung*, p. 151-152.

<sup>113</sup> P. es. Lc 6,24; 12,16-21; 16,19-31.

<sup>114</sup> Cfr. sopra.

da Gesù<sup>115</sup>. Mettere in pratica gli ordini di Gesù (πώλησον, διάδος, ἀκολούθει μοι) significherebbe per il magistrato manifestare la piena osservanza dei comandamenti riguardanti l'atteggiamento verso Dio (i comandamenti della „prima tavola” del decalogo), omessi nella lista dei comandamenti nel v. 20.

### La reazione alla chiamata (18,23)

La tensione narrativa che esiste fra la chiamata esigente da parte di Gesù e la reazione del magistrato alla chiamata, costituisce il punto culminante del dialogo. Ciò che colpisce è il fatto che il dialogo raggiunge questo punto culminante quando gli interlocutori non parlano più (!). In tal modo l'invito di Gesù ἀκολούθει μοι, che conclude il dialogo quanto alle parole espresse, viene accentuato ulteriormente tramite la sua „sospensione”.

L'espressione ὁ δὲ ἀκούσας ταῦτα, che inizia il v. 23, assomiglia in alto grado l'introduzione narrativa all'intervento di Gesù nel versetto precedente (ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς...) e come quest'ultima, rende la narrazione più compatta. Però questa volta la suddetta espressione non introduce l'intervento del magistrato. Al posto delle sue parole, attese dal lettore sulla base della struttura precedente del dialogo<sup>116</sup>, segue la descrizione concisa della sua reazione (περίλυπος ἐγενήθη) assieme al motivo di una tale reazione (ἦν γὰρ πλούσιος σφόδρα).

Nel pronome dimostrativo sostantivato ταῦτα si può vedere un riferimento all'altro ταῦτα nel nostro dialogo – al quale dà voce il magistrato, che dichiara la sua osservanza dei comandamenti (ταῦτα πάντα ἐφύλαξα – v. 21). Utilizzando lo stesso pronome dimostrativo nel v. 21 e nel v. 23, Luca crea da un lato la corrispondenza compositiva fra la dichiarazione del magistrato e la sua reazione finale, e dall'altro il contrasto profondo tra il suo atteggiamento verso i comandamenti di Dio e quello verso gli ordini di Gesù rivolti a lui.

L'aggettivo περίλυπος<sup>117</sup>, usato in Lc, esprime in modo più forte lo stato dell'interlocutore di Gesù piuttosto che il participio λυπούμενος

<sup>115</sup> Cfr. D. P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, SNTU B, 6, Linz 1982, p. 124.

<sup>116</sup> Vedi sopra il punto *Struttura interna della pericope*.

<sup>117</sup> Nel NT esso ricorre (assumendo la sua appartenenza al testo in Lc 18,24) 5 volte (Mc 6,26; 14,34; Mt 26,38; Lc 18,23.24). È notevole il contesto affine della ricorrenza in Mc 6,26 dove l'aggettivo περίλυπος è accompagnato, come in Lc 18,23, dalla forma del verbo γίνομαι – cfr. V. Fusco, *Povertà*, p. 63 n. 59.

adoperato in Mc<sup>118</sup> e Mt<sup>119</sup>. Sullo sfondo della concisione di Lc in confronto a Mc e Mt, per quanto riguarda la presentazione delle circostanze del dialogo<sup>120</sup>, il rattristarsi del magistrato diventa ancora più eloquente.

L'ultima parte del v. 23 è costituita dalla frase esplicativa<sup>121</sup> ἦν γὰρ πλούσιος σφόδρα.

La statistica delle ricorrenze dell'aggettivo πλούσιος nel NT testimonia un interesse davvero particolare dimostrato da Luca nel suo Vangelo<sup>122</sup> per la problematica connessa con questo termine: su 28 ricorrenze nel NT, 11 appaiono in Lc (6,24; 12,16; 14,12; 16,1.19.21.22; 18,23.25; 19,2; 21,1)<sup>123</sup>.

La sostituzione dell'espressione ἔχων κτήματα πολλά, usata in Mc e Mt, con πλούσιος σφόδρα in Lc 18,23, sposta l'accento dall'aspetto obiettivo (accumulazione di beni) su quello soggettivo (personale) della ricchezza<sup>124</sup> come forza distruttiva per la libertà spirituale dell'uomo. L'avverbio σφόδρα (*hapax* in Lc)<sup>125</sup> esprime l'immensità della ricchezza del magistrato e così contribuisce alla spiegazione della sua reazione alle parole di Gesù.

A differenza della storia di Zaccheo (Lc 19,1-10) il quale fin dall'inizio è presentato come un uomo ricco (19,2), il magistrato emerge come tale alla fine della narrazione che riferisce il suo incontro con Gesù. In tal modo Luca mette in risalto la grandezza della conversione di Zaccheo (malgrado la sua ricchezza) da una parte, e dall'altra sottolinea più efficacemente la ricchezza come ostacolo, per il magistrato, nel seguire Gesù<sup>126</sup>.

Il magistrato ricco non viene nella stretta vicinanza (δεῦρο) di Gesù per seguirlo, ma nel contempo non se ne va<sup>127</sup> intraprendendo un cammi-

<sup>118</sup> Il participio del presente λυπούμενος viene rafforzato in Mc dal participio dell'aoristo στυγνάσας.

<sup>119</sup> Vedi A. Plummer, *Luke*, p. 424.

<sup>120</sup> Vedi sopra.

<sup>121</sup> Vedi A. Plummer, *Luke*, p. 424; cfr. V. Fusco, *Povertà*, p. 63.

<sup>122</sup> Il vocabolo non appare in At dove sono assenti pure le forme del verbo πλουτέω (Lc 1,53; 12,21).

<sup>123</sup> I rispettivi numeri delle forme (del singolare o del plurale) al nominativo sono 16 e 5 (Lc 16,1.19.22; 18,23; 19,2).

<sup>124</sup> Vedi R. Krüger, *Precio*, p. 195. Come osserva F. Selter, πλοῦτος (*Armut/Reichtum*), in: ThBNT, I, p. 77-80, 79 „Lukas spricht außer 8,14 nicht über den *Reichtum*, sondern über *Reiche und Reichsein*“. Di fatto il sostantivo πλοῦτος ricorre in Lc solamente in 8,14.

<sup>125</sup> Questo avverbio ricorre 11 volte nel NT (in Lc - 1 volta; in At - 1; in Mc - 1; in Mt - 7 (!); in Ap - 1).

<sup>126</sup> Vedi V. Fusco, *Povertà*, p. 107.

<sup>127</sup> L'andarsene del ricco menziona erroneamente nel suo commento al testo lucano I. H. Marshall, *Luke*, p. 683.

no nella direzione opposta, come lo fa in Mc e Mt concludendo così la scena del suo incontro con Gesù. Rimanendo sul „palcoscenico” egli ode la riflessione mesta di Gesù ed i due dialoghi seguenti (vv. 24-30)<sup>128</sup>. Così Luca sembra offrire a lui un’opportunità di conversione ed al lettore del suo Vangelo una continua possibilità d’identificazione con il ricco<sup>129</sup> per accettare la sfida di Gesù all’abbandono delle varie proprie ricchezze ἕνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ – „per il regno di Dio” (Lc 18,29).

*Ryszard ZAWADZKI*

---

<sup>128</sup> Vedi S. Légasse, *L'appel*, p. 103; cfr. V. Fusco, *Povertà*, p. 108; J. Nolland, *Luke*, p. 887; R. Krüger, *Precio*, p. 195; R. Koch, *Wertung*, p. 164 n. 5.

<sup>129</sup> Cfr. C. Marucci, *Povertà e sequela*, CC 143/1992, p. 499-503, 500.