

Questi scese giustificato a differenza di quello. L'analisi narrativa illumina la parabola del fariseo e del pubblicano (Lc 18,9-14)

This One Went Down Justified Rather than the Other.

A Narrative Analysis of the Parable of the Pharisee and the Tax Collector (Luke 18:9-14)

PIOTR BLAJER

Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem

pblajer@antonianum.eu

ORCID: 0000-0001-8835-9357

ABSTRACT: The parable of the Pharisee and the tax collector (Luke 18:9-14) contains an enigmatic expression *παρ' ἐκεῖνον* (v.14) which conveys the final judgment on the characters. It is not entirely clear whether it should be interpreted in a comparative or exclusive sense. The present study aims to examine the way the narrator presents the two characters of the parable, the Pharisee and the tax collector, as well as the content of their prayers. Narrative criticism suggests that although both interpretations (comparative and exclusive) are possible it might be better to construe *παρ' ἐκεῖνον* with a distinctive value. In fact, the new condition of the tax collector is different from his previous one and clearly distinguishes him from the condition of the Pharisee. In other words, the application of the narrative method suggests to translate the enigmatic complement *παρ' ἐκεῖνον* in such a way that it makes visible the difference existing between the two characters.

KEYWORDS: Parables, Pharisee and tax collector, Gospel of Luke, justification in Luke, narrative criticism

PAROLE CHIAVE: Parabole, Fariseo e pubblicano, Vangelo di Luca, giustificazione in Luca, critica narrativa

Per chi si accosta al tema delle parabole il vangelo secondo Luca costituisce una sorgente inesauribile di studio poiché contiene molte parabole che non si trovano negli altri sinottici. In questo vasto materiale quattro parabole da sempre suscitano una particolare attenzione e discussione: del buon samaritano (Lc 10,30-35); del ricco stolto (Lc 12,16-20); del ricco e del povero (Lc 16,19-31); del fariseo e del pubblicano (Lc 18,9-14). Nella ricerca, incominciata con la pubblicazione della tesi di Jülicher, il cavallo di battaglia sembra essere stato la questione della loro classificazione.¹ La proposta di Jülicher era di distinguerle come *Beispielersählungen*.²

1 A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu. Zwei Teile in einem Band* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976).

2 Questa ricerca continua tutt'ora come dimostra lo studio di J.T. Tucker, *Example Stories. Perspectives on four parables in the Gospel of Luke* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1998).

A parte la questione della loro corretta classificazione, la storia del fariseo e del pubblicano pone molte altre domande che meritano di essere studiate. Per alcuni Lc 18,9-14 nacque a scopi apologetici.³ Secondo altri, Lc 18,9-14 presenta molti elementi dell'ambiente palestinese e quindi quasi sicuramente viene dalla tradizione locale.⁴ Negli ultimi anni diversi esegeti si domandano come bisognerebbe interpretare la finale della parabola secondo la quale il fariseo torna a casa *meno* o addirittura *non giustificato* da Dio.⁵ Il presente studio si propone di esaminare il modo in cui il narratore descrive i due personaggi della parabola, il fariseo e il pubblicano nonché il contenuto della loro preghiera per vedere se l'approccio narratologico⁶ possa aiutare a capire come si debba intendere la locuzione preposizionale *παρ' ἐκεῖνον* in Lc 18,14.⁷

1. Introduzione dei due protagonisti in Lc 18,10

La parabola del fariseo e del pubblicano incomincia con la presentazione dei protagonisti, ossia, due uomini che salgono (ἀνέβησαν) al tempio per pregare. Questi due uomini vengono successivamente identificati come φαρισαῖος e τελώνης. A questo punto il narratore non fornisce nessun'altra informazione circa la loro origine. La mancanza di ulteriori informazioni probabilmente indica che ambedue le figure erano ben note agli ascoltatori del vangelo e quindi non c'era bisogno di specificarli. Non si tratta però della loro conoscenza personale bensì, come si vedrà più avanti, della conoscenza dei tipi di persone che essi rappresentano. Il narratore introduce i personaggi con le due proposizioni appositive introdotte

3 W.S. Kissinger, *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography* (Metuchen, NJ: Scarecrow Press 1979) 113–117.

4 J. Jeremias, *Le parabole di Gesù* (Brescia: Paideia 1973) 272–274.

5 Il problema dell'interpretazione si percepisce nella traduzione del complemento *παρ' ἐκεῖνον* (Lc 18,14) nelle lingue moderne. Per esempio la Bibbia della CEI – “a differenza dell'altro;” *Nuova Riveduta* del 1994 – “piuttosto che quello;” *Bibbia interconfessionale* – “l'altro invece no;” “*Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* – “der andere nicht;” *New American Bible* – “not the former;” *New Revised Standard Version* – “rather than the other;” *Bible de Jerusalem* – “l'autre non;” *Nueva Versión Internacional* – “y no aquel;” *Biblia Tysiąclecia* – “nie tamten;” *wydanie z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła* (2008) – “bardziej usprawiedliwiony niż tamten;” e nel greco moderno – “μᾶλλον παρὰ ἐκεῖνος;”

6 Lo studio si basa sull'introduzione al metodo narrativo di J.L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2005).

7 I più recenti studi sulle parabole non sembrano risolvere la spinosa questione e perciò un ulteriore studio è giustificato e richiesto. K.R. Snodgrass, *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008); R. Zimmermann, *Compendio delle parabole di Gesù* (Brescia: Queriniana 2011); J.P. Meier, *A Marginal Jew. Probing the Authenticity of the Parables* (ABRL; New Haven, CT: Yale University Press 2016).

da ὁ εἶς ... ὁ ἕτερος. In questo modo il narratore fornisce anche una chiave di lettura in quanto presenta i due personaggi come due lati opposti.

Secondo Giuseppe Flavio i farisei erano accanto ai sadducei e agli esseni, una delle sette filosofiche del giudaismo.⁸ Sempre secondo Giuseppe Flavio i farisei godevano di grande stima presso il popolo.⁹ L'eco di questa stima in certo qual modo si trova anche nell'opera lucana. Paolo ricorda di aver appartenuto alla setta più rigida della religione ebraica (At 26,5). Sebbene gli inizi del movimento farisaico sono tutt'ora discusse, si pensa che il sostantivo greco φαρισαῖος sia la trascrizione del termine aramaico פְּרִישִׁי, e significhi separato.¹⁰ Quantunque i vangeli non presentino un quadro positivo dei farisei, le fonti extrabibliche informano che loro ebbero grande influsso sulla vita religiosa del popolo eletto.¹¹ Nella maggioranza delle occorrenze nel Nuovo Testamento il gruppo dei farisei viene presentato in modo negativo. Essi sono ciechi e guide di ciechi (Mt 23,26), sono ipocriti (Mt 23,13-39) e egoisti (Lc 16,14). Ancorché i vangeli presentano i farisei nella continua opposizione a Gesù e al suo insegnamento (Mc 10,1), nel vangelo secondo Luca non mancano dei passi nei quali i rapporti di Gesù con i farisei sembrano essere amichevoli o perlomeno non negativi. Secondo Luca, Gesù più di una volta fu invitato a condividere la mensa con i farisei (Lc 7,36; 11,37; 14,1) e alcuni di loro cercavano di salvarlo dalle mani di Erode (Lc 13,31). Ciò potrebbe suggerire che almeno alcuni di essi ritenevano Gesù un uomo fedele ai precetti della Torà.¹²

I farisei dei vangeli sono coloro che osservano fedelmente le prescrizioni della legge accompagnate dalla tradizione orale (Mt 15,2-3; Mc 7,3). Essi non solo rigorosamente osservano le prescrizioni riguardanti il riposo del sabato (Mt 12,1-8 // Mc 2,23-28 // Lc 6,2) o l'obbligo della decima (Mt 23,23 // Lc 11,42), ma si separano da tutto ciò che può renderli impuri. Lavano le mani dopo esser tornati dal mercato (Mt 15,1-9 // Mc 7,1-13 // Lc 11,38-39) e non si siedono a tavola con peccatori e pubblicani (Mt 9,11 // Mc 2,15-17 // Lc 5,29-32). Si pongono domande su ciò che è lecito (Mt 19,1-9 // Mc 10,2) e osservano

8 Flavius Josephus, *A.J.*, 18,11. Questo gruppo sorse probabilmente attorno al II secolo a.C. Giuseppe Flavio lo menziona per la prima volta sotto il governo di Giovanni Ircano (161-143 a.C). Flavius Josephus, *A.J.*, 13,270.

9 Flavius Josephus, *A.J.*, 13,297-298; 15,400-404; Flavius Josephus, *B.J.* 1,110; 2,162.

10 J.P. Meier, *A Marginal Jew: Companions and Competitors* (ABRL; New Haven, CT: Yale University Press 2001) 366-367. Il nome *separati* era probabilmente usato dagli altri che non condividevano la *filosofia* di questo gruppo. La grande stima dei farisei tra il popolo ebraico era forse dovuta alla rigorosa osservanza delle prescrizioni della Torà accompagnata dalle interpretazioni scritte e dalla tradizione degli antichi.

11 Giovanni il Battista aveva già chiamato i farisei razza di vipere (Mt 3,7) ma la loro ipocrisia fu pienamente svelata nella serie dei guai (Mt 23,13-32 // Lc 11,39-48.52).

12 Meier, *A Marginal Jew: Companions and Competitors*, 366.

i digiuni (Mt 9,14-15 // Mc 2,18-22 // Lc 5,33-39). In poche parole, i farisei dei vangeli sinottici sono degli uomini dediti pienamente alla ricerca di Dio.¹³

Visto che alla presentazione del fariseo in Lc 18,10 mancano delle notizie che l'avrebbero qualificato diversamente, anche il fariseo della parabola deve essere considerato secondo queste qualifiche. In tal modo, egli rappresenta la parte più fedele del popolo eletto. Funge quindi da tipico rappresentante di tutto il gruppo farisaico.¹⁴ In poche parole, il fariseo che si reca al tempio per pregare suonava nelle orecchie di chi ascoltava la parabola come qualcosa di ordinario.¹⁵

Il secondo personaggio che insieme al fariseo sale al tempio per pregare viene presentato come τελώνης. Secondo la tradizione biblica, questi, a differenza del fariseo, godeva di una fama tutt'altro che buona e quasi nessuno si sarebbe aspettato di vederlo nel tempio, tanto più accanto a un fariseo.¹⁶ I pubblicani a causa della loro professione di esattori di tasse per l'occupante romano oppure per il re Erode Antipa erano considerati comunemente ladri e coloro che a causa dei loro peccati ritardavano la venuta del Messia.¹⁷ I rabbini addirittura consideravano i pubblicani allo stesso livello dei ladri, degli omicidi e delle prostitute.¹⁸ Diversi testi del Nuovo Testamento parlano dei pubblicani e confermano ciò che si sa di loro dalla tradizione rabbinica.¹⁹ Uno dei migliori passi del Nuovo Testamento per conoscere in cosa effettivamente consisteva il peccato dei pubblicani è la scena davanti a Giovanni Battista. I pubblicani vengono da Giovanni Battista per chiedergli cosa devono fare. In quest'occasione il Battista dice di non esigere più di quanto è stato fissato (Lc 3,12s).

Le due figure, del fariseo e del pubblicano, rappresentano dunque i due lati opposti della società giudaica del tempo di Gesù. Il primo è fedele a Dio e l'altro è un grande peccatore.²⁰ Questi due personaggi sono uniti qui dal puro caso che ambedue salgono allo stesso tempo a pregare.

13 Nel vangelo secondo Giovanni i farisei sono presentati come i principali persecutori dell'attività di Gesù. Non si parla tanto delle loro usanze quanto piuttosto dei loro continui tentativi di mettere a morte Gesù (Gv 7,42; 11,57). L'unica eccezione è in Gv 3,1 dove si ricorda un uomo chiamato Nicodemo capo dei Giudei.

14 G. Rossé, *Il vangelo di Luca* (Roma: Città Nuova 2001) 693; J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV* (AB 28A; New York: Doubleday 1985) 1186.

15 Secondo Charles W. Hedrick (*Parables as Poetic Fictions* [Peabody, MA: Hendrickson 1994] 215): «One would naturally expect to see men of such piety going up to the temple to pray».

16 F. Herrenbrück, *Jesus und die Zöllner. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen* (WUNT 41; Tübingen: Mohr Siebeck 1990); Hedrick, *Parables as Poetic Fictions*, 215.

17 E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961) 66.

18 Hedrick, *Parables as Poetic Fictions*, 215; W. Eckey, *Das Lukasevangelium 11,1-24,53* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2004) 760.

19 Mt 9,10-11 // Mc 2,15-16 // Lc 5,29-30; Mt 11,19 // Lc 7,34; Mt 21,31-32. Questi testi non solo riferiscono che Gesù spesso frequentava i peccatori tra cui anche i pubblicani, ma soprattutto che spesso veniva criticato dai farisei per questo suo comportamento.

20 Come giustamente osserva Hedrick (*Parables as Poetic Fictions*, 215) qui non si vuole mettere in questione che anche i pubblicani potevano avere rimorsi di coscienza e quindi cercavano occasioni

2. La preghiera del fariseo in Lc 18,11-12

Fatte le debite presentazioni dei due protagonisti, il narratore comincia a esporre quello che è la sua parte centrale della parabola ossia la preghiera dei due oranti. La presentazione della preghiera segue il modo della loro presentazione; prima la preghiera del fariseo e poi quella del pubblicano.

Il participio modale grafico *σταθείς* modifica la forma del verbo principale e informa che la preghiera del fariseo si svolgeva in piedi. Con questo non si dice però che egli pregava con superbia.²¹ Ai tempi di Gesù, la normale posizione di preghiera, era proprio quella in piedi (Mt 6,5; Mc 11,25). Pertanto non si dovrebbe esagerare e vedere qui un segno della superbia dell'orante in opposizione alla posizione del pubblicano che stava da lontano – *μακρόθεν* (Lc 18,13). Come si vedrà più avanti anche il modo di pregare del pubblicano viene espresso con un participio modale grafico. Nel caso del pubblicano si tratterà del participio perfetto *ἔστως*. Ambedue i participi vogliono perciò indicare la presenza in un dato luogo²² e vanno intesi come “una semplice formula retorica per introdurre un personaggio a parlare.”²³ Non si può dimenticare che il valore temporale del participio aoristo è quello anteriore. Il participio aoristo *σταθείς* esprime quindi l'azione anteriore a quella espressa con la forma del verbo finito. In questo senso con l'uso del participio *σταθείς* si vuole semplicemente dire che il fariseo prima giunse a un preciso posto, prende la posizione dell'orante, che in quel tempo era quella in piedi, e poi comincia a pregare.²⁴

Giunto al posto, il fariseo prende la posizione e comincia a pregare. Luca spesso, nella presentazione dei personaggi, soprattutto nelle parabole, ricorre alle forme dei monologhi. Si serve del soliloquio per presentare i diversi protagonisti

di preghiera. Diversi testi del Nuovo Testamento confermano che molti dei pubblicani si interessavano delle questioni religiose. Secondo Mikeal C. Parsons (*Luke* [Grand Rapids, MI: Baker Academic 2015] 265) il contesto del terzo vangelo suggerisce che il fariseo debba essere inteso in modo negativo. Questa osservazione non sembra essere del tutto corretta. Nel terzo vangelo non mancano dei casi nei quali i farisei vengono presentati sotto una luce buona o almeno neutrale (Lc 7,36; 11,37; 13,31).

- 21 Diversi esegeti, anche quelli recenti legano il complemento *πρὸς ἑαυτὸν* al participio *σταθείς*. Tale costruzione permette di vedere *pompous attitude* del fariseo. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke* (Exeter: Paternoster 1978) 679; P.R. Jones, *Studying the Parables of Jesus* (Macon, GA: Smyth & Helwys 1999) 241. Max Zerwick (*Biblical Greek Illustrated by Examples* [Roma: Pontificio Istituto Biblico 1994] § 365) nota però che: «it is entirely without justification to see the Pharisee's pride».
- 22 Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, § 365. In questo senso probabilmente aveva inteso anche Girolamo. Nella Volgata egli usa in ambedue i casi la stessa forma *stans*.
- 23 M. Del Verme, “Le decime del fariseo orante (Lc 18,11-12): filologia e storia”, *Vetera Christianorum* 21 (1984) 256, nota 9.
- 24 Come osserva Zerwick «*σταθείς* and *ἔστως* often mean simply *στάς* and *ἔστη*; thus where Paul speaks *σταθείς* δὲ ὁ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου the passive does not imply that someone had set him there (Acts 17,22)». Lo stesso uso si nota, sempre secondo Zerwick, nei seguenti passi: Mt 18,16; Lc 18,11; At 5,20; Rm 14,4; Col 4,12 (*Biblical Greek Illustrated by Examples*, § 231).
-

dei racconti o per descrivere il loro stato d'animo (Lc 7,39; 12,17; 16,3).²⁵ In tutti questi casi però viene adoperata un'altra costruzione – ἐν oppure εἰς (Lc 15,17). Malgrado questa differenza non è da escludere che anche nel caso di πρὸς ἑαυτὸν possa trattarsi della preghiera silenziosa.²⁶ Tant'è vero che al tempo di Gesù accanto alla preghiera ufficiale, pronunciata ad alta voce, esisteva anche una preghiera privata e silenziosa.²⁷ L'analisi del contenuto della preghiera dimostrerà che questa, sebbene rivolta a Dio, era pienamente concentrata sull'io dell'orante. In questo modo la sua preghiera non sembra essere una preghiera di lode rivolta a Dio per quanto egli fa nella vita del fariseo, quanto piuttosto, una preghiera di lode per quello che il fariseo fa. Perciò, in base al contenuto, sembra possibile interpretare πρὸς ἑαυτὸν come complemento di moto a luogo figurato. Il fariseo pregava Dio ma lo faceva *tra sé*. La sua preghiera, pur essendo rivolta a Dio, non raggiunge Dio, ma si concentra sul fariseo stesso.²⁸

L'uso dell'imperfetto προσήυχeto informa della durata dell'azione e quindi dona al racconto l'impronta della dinamicità.²⁹ In questo modo, il narratore parlando della preghiera del fariseo non vuole semplicemente informare che egli pregava quanto piuttosto descrivere l'atto di pregare nel suo svolgimento.

La preghiera del fariseo viene rivolta a ὁ θεός.³⁰ Quest'apostrofe dona alla sua preghiera un tono del tutto speciale. Degno di nota è anche il fatto che la formula εὐχαριστῶ σοι, con cui il fariseo si rivolge a Dio è piuttosto rara.³¹ Dio non

25 P. Sellew, "Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke," *JBL* 111 (1992) 239–253.

26 «Zu sich im Sinne eines Monologes» W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1984) 350. Secondo I Howard Marshall (*The Gospel of Luke*, 679), questa traduzione è «too sophisticated». Anche Thomas W. Manson (*I detti di Gesù* [Brescia: Paideia 1980] 496) osserva che la lezione *egli pregava a sé*, «dà un particolare puramente convenzionale che completa la descrizione del fariseo, ma non fa nulla per renderlo vivo».

27 Quasi tutti gli esegeti ripetono dopo George F. Moore (*Judaism in the First Centuries of the Christian Era* [Cambridge: Harvard University 1927] 222) l'osservazione che nel giudaismo del tempo di Cristo esisteva la pratica della preghiera privata fatta in silenzio.

28 In questo senso aveva inteso anche la *Volgata*: *stans hec apud se orabat*. Alcuni autori, anche recenti, ritengono però che il complemento πρὸς ἑαυτὸν debba essere inteso in senso di relazione. In tal modo questo complemento va inteso *circa sé stesso* oppure *di sé stesso*. A.J. Hultgren, *Le parabole di Gesù* (Brescia: Paideia 2004) 130; Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV*, 1182; J. Nolland, *Luke 9:21–18:34* (WBC 35B; Dallas, TX: Word Books 1993) 876. Purtroppo questo significato di πρὸς non è il significato corrente e quindi il complemento πρὸς ἑαυτὸν difficilmente può avere questo senso. Di conseguenza è meglio stare al significato più corrente di πρὸς. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*. III. *Lk 15,1–19,27* (EKKNT 3/3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag 2001) 208–209.

29 BDR § 327.

30 Nel greco classico e poi anche nel greco biblico, dei LXX e del Nuovo Testamento, il nominativo man mano cominciò a sostituire il vocativo. BDR § 147.

31 Al singolare si trova solamente due volte in tutto il Nuovo Testamento (Lc 18,11; Gv 11,41) e una sola volta al plurale – εὐχαριστοῦμέν σοι (Ap 11,17). Questa formula ricorda non solo l'inizio dei salmi di lode (Sal 7,18; 118,21.28 [LXX 117,21.28]), ma è anche molto frequente nei testi extrabi-

è solo il destinatario della sua preghiera, ma allo stesso tempo lui è la causa della lode del fariseo.³² Egli ringrazia Dio anzitutto per non essere come *οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων*. Le seguenti due proposizioni comparative subordinate spiegano chi si deve intendere sotto questo sostantivo collettivo. Secondo queste proposizioni, all'interno degli *οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων* si trova una più o meno lunga serie di diversi tipi di uomini. In questo gruppo ci sono non solo *ἄρπαγες*, *ἄδικοι*, *μοιχοί*³³ ma anche *οὗτος ὁ τελώνης*. Va notato che in questo caso la congiunzione subordinata disgiuntiva *ἢ* non separa né tanto meno contrappone le due proposizioni subordinate comparative ma serve a congiungerle.³⁴ In altre parole, alla prima serie dei complementi di paragone viene aggiunto un altro complemento, *οὗτος ὁ τελώνης*. Si deve infatti ricordare che il pubblicano è rappresentante della parte peccatrice del popolo eletto e per questo motivo viene messo allo stesso livello dei ladri, ingiusti, adulteri. In Lc 18,11 si tratta dunque di concetti simili e non contrastanti. Quindi il *καὶ* serve qui come rafforzamento della congiunzione.³⁵ L'ipotesi che la congiunzione subordinata disgiuntiva *ἢ* non separi le due proposizioni subordinate comparative ma serva a unirle è confermata anche dall'uso della particella comparativa *ὡς*. La prima proposizione subordinata comparativa offre un elenco generale di trasgressori della legge. Quest'elenco viene poi illustrato nella seconda proposizione comparativa con un esempio concreto. Di conseguenza, a ragione non si ha qui una contrapposizione ma una continuazione dell'elenco, o meglio, la continuazione dei complementi di paragone. In altre parole, il fariseo si separa in genere da ladri, ingiusti e adulteri e il pubblicano che si trova in questo preciso momento nel tempio è un migliore esempio di questa categoria di uomini perché peccatore per antonomasia.³⁶ Dato che il fariseo si separa e si ritiene diverso dal *ὁ τελώνης*, il pronome dimostrativo che precede quest'ultimo complemento di paragone si deve intendere in senso dispregiativo.³⁷

blici (1QH 2,20.31; 3,19.37; 4,5; 7,34). A ragione può perciò essere considerata d'origine biblica e palestinese.

32 William Hendriksen (*Exposition of the Gospel according to Luke* [Grand Rapids, MI: Baker 1988] 819) ha però ragione notando che la preghiera del fariseo, pur essendo rivolta a Dio, è tutta centrata sul fariseo stesso. La preghiera quindi non è un vero e proprio rendimento di grazie a Dio bensì un'autoglorificazione del fariseo. Egli nell'introduzione della preghiera invoca Dio, ma poi sembra che lo abbia dimenticato tanto è preso dall'elencare tutto quello che fa di buono.

33 Nello stesso ordine questi tre sostantivi *ἄρπαγες*, *ἄδικοι*, *μοιχοί* ricorrono anche in 1Cor 6,9-10. Secondo M.D. Goulder (*Luke a New Paradigm* [JSNTSup 20; Sheffield: JSOT 1989] 667) questo fatto «can hardly be accidental – one more sign of Luke's close familiarity with 1 Corinthians (Ch. 4)». Forse non è il caso di insistere troppo su queste somiglianze perché si potrebbe trattare di un catalogo di vizi conosciuto sia dalle fonti giudaiche che cristiane e usato per scopi parentetici o nella catechesi. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, III, 211.

34 K.E. Bailey, *Poet & Peasant* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1983) 151.

35 Del Verme, "Le decime del fariseo orante," 261.

36 B. Prete, *Le parabole della preghiera nel vangelo di Luca* (Leumann: Elle Di Ci 2003) 185.

37 Simile uso del pronome personale si può osservare in tanti altri passi biblici, compresi quelli lucani (Lc 5,21; 7,39; 15,30; At 17,18). BDR § 290,1; Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV*,

Il fariseo, dopo aver reso grazie a Dio per non essere come gli altri, ricorda a Dio una serie di opere buone che compie. Egli dunque non solo osserva la legge, ma cerca di fare tante altre cose buone che lo distinguono evidentemente dagli altri. Tutte queste opere sono il sovrappiù. Lo si evince dalle stesse parole del fariseo. La prima opera che egli compie è il digiuno bisettimanale – νηστεύω δις τοῦ σαββάτου. Il complemento di tempo τοῦ σαββάτου preceduto dall'avverbio numerale è un classico esempio per designare il tempo entro il quale avviene qualcosa.³⁸ Qui il genitivo τοῦ σαββάτου è sinonimo della settimana (Lv 23,15; Mc 16,9; 1Cor 16,2). La prima opera buona ricordata dal fariseo è un sovrappiù perché non si conosce da nessuna fonte biblica un tale digiuno. La legge mosaica prescriveva il digiuno pubblico nel giorno dell'Espiazione ovvero *Yom Kippur* (Lv 16,29.31; Nm 29,7) e questo digiuno viene ricordato anche da Luca stesso (At 27,9). Nella tradizione biblica si conoscono pure altri digiuni praticati in altre occasioni (Zc 8,19; Est 9,31; Ne 9,1), ma nessuno di questi digiuni corrisponde alla prassi menzionata dal fariseo. Si conosce la pratica di digiunare come segno di dolore (2Sam 12,21), di penitenza (1Re 21,27; Esd 10,6) oppure per supplicare Dio (Ne 1,4; Dn 9,3). Si conoscono tanto digiuni brevi, di un solo giorno (1Sam 7,6; 2Sam 1,12) quanto quelli più lunghi, di tre giorni (Es 4,16) oppure di una settimana (1Sam 31,13; 2Sam 12,15-23).³⁹ Non si conosce però, salvo questo testo e la *Didaché*,⁴⁰ ovvero un testo poco posteriore alla stesura dei vangeli, nessuna prescrizione ufficiale che richiedesse un digiuno bisettimanale.⁴¹ È possibile, in base alla pratica menzionata nel Nuovo Testamento (Mt 9,14 // Mc 2,12 // Lc 5,33), che gli ebrei, soprattutto i farisei, avessero osservato dei digiuni volontari per “colmare le eventuali omissioni e trasgressioni involontarie del popolo”⁴² o come espiazione per i peccati del popolo.

La seconda opera meritevole che il fariseo compie è il pagamento della decima di tutto. La proposizione subordinata relativa fa capire che anche in questo caso si tratta di un'altra opera meritevole di lode perché non compiuta dietro la rigida prescrizione della legge, ma in virtù della propria libera volontà. Di nuovo, in nessun luogo la legge mosaica, per quanto rigida possa essere, obbliga il fariseo a pagare tale decima. L'obbligo di pagarla incombeva solamente su chi difatti era produttore del frumento, olio, o vino (Dt 14,22-23). La dovevano pagare

1091; L. Cignelli – R. Pierri, *Sintassi di greco biblico* (SBFA 61; Jerusalem: Franciscan Printing Press 2003) § 28,3a.

38 BDR § 186,2.

39 Hedrick, *Parables as Poetic Fictions*, 222.

40 In un testo cristiano dell'inizio del II secolo si raccomanda ai cristiani di non digiunare di lunedì e di giovedì come lo fanno gli ipocriti. *Didaché* 8,1.

41 A tale conclusione arriva soprattutto il celebre commentario di H.L. Strack – P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte. Erläutert aus Talmud und Midrasch* (München: Beck 1961) 244.

42 Rossé, *Il vangelo di Luca*, 695.

pure coloro che si occupavano dell'allevamento del bestiame. Il fariseo di per sé non era obbligato a pagarla.⁴³ Questa decima era già pagata dal contadino. Il fariseo compie il sovrappiù perché non solo paga la decima la seconda volta ma lo fa di tutti i prodotti che possiede – ὄσα κτῶμαι e non solo di quelli prescritti esplicitamente della legge.⁴⁴ La pratica di pagare la decima di tutto quanto, perfino di ruta e menta, è conosciuta bene nella tradizione sinottica dei vangeli (Mt 23,23; Lc 11,42). Quest'uso viene anche confermato non solo nei manoscritti del Mar Morto (CD 14,11-15) ma anche nell'apocrifo *Libro dei Giubilei* (Giub. 32,2). Visto che qui il fariseo ricorda la pratica di pagare la decima di tutto, è probabile che proprio i farisei l'abbiano introdotta allargando così le prescrizioni della legge mosaica.⁴⁵

La preghiera del fariseo appare dunque come la preghiera del ringraziamento rivolta a Dio per tutti i benefici ricevuti. Paradossalmente però nel corso della preghiera il fariseo, pur rivolgendo la preghiera a Dio, sembra dimenticare la presenza di Dio e si concentra su sé stesso e sull'elenco di tutto quello che egli stesso compie. Di conseguenza la sua preghiera non pare più quella di ringraziamento per tutto ciò che Dio fa nella sua vita ma ringraziamento per tutto ciò che il soggetto compie nella vita. Egli rende grazie per la sua virtù.⁴⁶ Egli si dimostra davvero giusto in tutte le sue opere. Tale presentazione del fariseo non deve necessariamente essere interpretata come una beffa⁴⁷ o caricatura perché essa tende probabilmente a suscitare un chiaro giudizio da parte dell'ascoltatore o del lettore. Egli è davvero giusto. In questo modo viene preparata la *pointe* della pericope. Nell'introduzione l'evangelista ricorda che Gesù disse la parabola ad alcuni che pretendevano di essere giusti. Non dice però esplicitamente chi sono questi giusti e il lettore è lasciato in sospenso non sapendo chiaramente a chi effettivamente Gesù rivolge il suo insegnamento. A questo punto del racconto le oscurità co-

43 Hedrick (*Parables as Poetic Fictions*, 223) osserva che al tempo esisteva già la pratica di pagare la decima quando si compravano le cose dal cosiddetto 'Am Haaretz. «The people of the land could not be trusted dutifully to pay their tithes, rules developed as to conditions when tithes must be paid, or not paid on items procured from them or sold to them».

44 Il significato principale del verbo κτῶμαι al presente è certamente quello di acquistare. Solamente al perfetto significa possedere. Non dovrebbe perciò meravigliare quando Georg Benedikt Winer a proposito del secondo significato scrive: Secondo G.B. Winer, *A Treatise on the Grammar of New Testament Greek* (Edinburgh: Clark 1882) 342. «... this meaning has been wrongly given to other tenses of this verb in some passages of the New Testament. Luke 18,12 means *all that I acquire*». Walter Bauer (*Griechisch-deutsches Wörterbuch* [Berlin – New York: de Gruyter 1988] 924) nota però che in Lc 18,12 la costruzione πάντα ὄσα κτῶμαι deve essere intesa «mein ganzes Einkommen».

45 Rossé, *Il vangelo di Luca*, 695, nota 67.

46 M. Gourgues, *Le parabole di Luca dalla sorgente alla foce* (Torino: Elle Di Ci 1988) 211.

47 Secondo Luise Schottroff (“Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens”, *Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für Herbert Braun zum 70. Geburtstag* [eds. H. Braun – H.D. Betz – L. Schottroff] [Tübingen: Paul Siebeck 1973] 439–461) la preghiera del fariseo potrebbe essere paragonata a una fiaba di Esopo oppure a un dialogo pseudoplatonico intitolato *Akibialdes*.

minciano a dissiparsi; il giusto è il fariseo. Dall'altra parte però questo suo rendimento di grazie è illusorio.⁴⁸ Egli ringrazia Dio per non essere come il gruppo dei peccatori. In altre parole egli paragona sé stesso con gli uomini che sono ritenuti peccatori e non con quelli che seguono fedelmente Dio.⁴⁹

Nella sua forma, la preghiera del fariseo ricorda le cosiddette *berakhôt* ossia le preghiere di tipo laudativo, privato o pubblico, frequentissimo nella letteratura veterotestamentaria (specie nei Salmi), ma diffuso anche nella liturgia templare e sinagogale del tempo di Cristo.⁵⁰ Come possibili esempi si possono citare diversi testi. Uno di questi testi ha il vantaggio di essere quasi contemporaneo di Gesù o per lo meno dei tempi della stesura dei vangeli. Si tratta di un inno tratto dalla raccolta dei manoscritti del Mar Morto: "Ti rendo grazie, Signore perché non hai fatto cadere la mia parte nella congregazione di falsità né hai posto la mia norma nel consiglio degli ipocriti" (1QH 15,34).

Particolarmente illustrativo, malgrado la sua origine più recente, è un testo proveniente dal Talmud babilonese.⁵¹ "Io Ti ringrazio, Signore, Dio mio, di aver posto la mia sorte fra coloro che siedono nell'Accademia, e di non aver posto la mia sorte fra coloro che stanno nei carri, perché io mi alzo presto e anch'essi si alzano presto, ma io mi alzo per lo studio della legge, mentre essi si alzano per cose fatue; io mi affatico e anch'essi si affaticano, ma io mi affatico e ricevo un compenso (da Dio), mentre essi si affaticano e non ricevono alcun compenso; io

48 Hultgren, *Le parabole di Gesù*, 130.

49 Secondo Gérard Rossé (*Il vangelo di Luca*, 694) questa preghiera è fatta nello spirito del Salmo 26. «Lo zelante Saulo, prima della conversione, non vi avrebbe trovato niente di criticabile (Fil 3,4ss; Gal 1,14)». In questo senso anche Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, 351. Joel B. Green (*The Gospel of Luke* [NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997] 648) nota che solo nel contesto lucano la preghiera può essere vista come una beffa. Difatti, secondo Luca Gesù aveva criticato i farisei proprio perché pieni di rapina e di iniquità «ἀρπαγῆς καὶ πονηρίας».

50 Del Verme, "Le decime del fariseo orante," 261.

51 Jeremias (*Le parabole di Gesù*, 174) l'aveva considerato un testo proveniente dal I secolo. Joseph A. Fitzmyer (*The Gospel according to Luke X-XXIV*, 1187) e Rossé (*Il vangelo di Luca*, 694) pur riconoscendo che si tratti di un testo tolto dalla vita, sono più cauti nella datazione di questa preghiera. A loro avviso si tratta di una preghiera relativamente tardiva, non databile ai primi secoli, ma solamente al V secolo d.C. Fitzmyer, a proposito delle preghiere parallele nel mondo giudaico, cita uno studio di Manson nel quale l'autore proponeva un'altra preghiera simile tratta dal Talmud palestinese (v. *Ber. 2.7d*). Secondo Fitzmyer neppure questo testo può essere preso in seria considerazione perché anche in questo caso si tratta di un testo tardivo; al massimo «fifty years younger». Si deve però ricordare che la stesura o la fissazione per iscritto è una cosa e la trasmissione di questo testo è un'altra. Non si può escludere, con dovuta cautela, che il testo possa essere più antico dalla raccolta stessa. Il classico commentario del Nuovo Testamento alla luce del Talmud e del Midrash di Strack-Billerbeck offre molti altri esempi di preghiere simili. I paralleli permettono agli autori di concludere: «Das dem Pharisiäer Lk 18,11f. in den Mund gelegte Dankgebet ist mithin nicht frei oder gar tendenziös erfunden, sondern durchaus der Wirklichkeit abgelauscht». Strack-Billerbeck, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, 246-247.

corro e anch'essi corrono, ma io corro verso la vita futura, mentre essi corrono verso la fossa della corruzione" (b. Ber 28b).⁵²

È davvero interessante la somiglianza che esiste tra questi testi e la preghiera del fariseo. Si deve anche notare che nel caso del primo, a differenza del testo tratto dal Talmud, non si tratta di un testo proviene dall'ambiente farisaico. In ambedue i testi si vede chiaramente che l'orante prima di tutto rivolge a Dio la preghiera di ringraziamento. L'orante ringrazia, come aveva fatto anche il fariseo in Lc 18,11-12, per essere creato diverso, separato dagli altri e per poter lodare Dio. Tutto ciò è la causa della sua profonda religiosità perciò crede doveroso ringraziare Dio per questo grande dono concesso a lui.

Questo semplice paragone del contenuto della preghiera del fariseo con alcuni testi provenienti o dal tempo di Gesù o dall'ambiente giudaico dimostra che la preghiera del fariseo non è una beffa ma un'autentica preghiera giudaica, probabilmente anche del tempo di Gesù. Con questa preghiera i giudei, verosimilmente anche i farisei, si rivolgevano a Dio ringraziando per i benefici ricevuti e soprattutto per essere diversi dagli altri. Non ci sono perciò motivi di sostenere che essa è una caricatura.

3. La preghiera del pubblicano in Lc 18,13

Alla preghiera del fariseo il narratore contrappone la preghiera del secondo protagonista del racconto ossia quella del pubblicano. Ci sono molti indizi a indicare che la seconda preghiera debba essere letta in contrapposizione alla prima. Anzitutto la figura del pubblicano è introdotta con la congiunzione coordinante δὲ che svolge qui la funzione avversativa. In contrasto con il fariseo e soprattutto con il suo modo di pregare l'evangelista nota che il pubblicano stava μακρόθεν, vale a dire lontano. Nella storia dell'esegesi vi sono stati molti tentativi di localizzare l'esatto posto dove si fermò il pubblicano durante la sua preghiera. Si è proposto ad esempio uno dei cortili del tempio di Gerusalemme.⁵³ Al di là di tutte queste ipotesi sembra più probabile accettare la possibilità che questo avverbio di luogo non voglia indicare un posto esatto bensì mette in evidenza la lontananza del pubblicano da Dio e dal fariseo. In tal modo l'avverbio μακρόθεν si riferisce

⁵² Il testo della traduzione italiana proviene da: S. Cavalletti, *Il trattato delle benedizioni del Talmud babilonese* (Torino: Unione Tipografica 1968) 234.

⁵³ La spiegazione fatta già da Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, 604 non sembra del tutto abbandonata; è seguita da alcuni esegeti pure oggi. Hultgren, *Le parabole di Gesù*, 131. Altri esegeti si domandano come debba essere inteso quest'avverbio di luogo. Indica la distanza del pubblicano dal fariseo, dagli altri oppure forse dal tempio. Hedrick (*Parables as Poetic Fictions*, 225) valutando tutte queste proposte conclude che non è chiaro quale sia il punto di riferimento.

al participio congiunto modale grafico ἐστὼς. La nota caratteristica del perfetto è quella di esprimere nel presente l'effetto di un'azione precedente. Anche qui il participio perfetto vuole dunque sottolineare l'effetto dell'azione compiuta. Il pubblicano dopo esser arrivato a un determinato luogo si era fermato e il participio perfetto esprime meglio quest'effetto.⁵⁴ Il suo stare non doveva essere necessariamente molto lontano. Probabilmente era visto dal fariseo nel momento della sua preghiera e per questo motivo il fariseo può paragonarsi al pubblicano.

Il pubblicano si sentiva indegno di guardare Dio ossia di alzare gli occhi al cielo, quindi era lontano da Dio. Anche in questo caso l'uso dell'imperfetto ἤθελεν dimostra che chi racconta la storia non vuole semplicemente limitarsi a presentare i fatti come sono accaduti ma preferisce descriverli nel loro svolgimento. L'azione del pubblicano è dunque presentata in un atto prolungato. Molti esegeti sostengono che l'imperfetto ἤθελεν non va inteso qui nel senso corrente e letterale di volere ma piuttosto debba essere tradotto in senso di osare. Come prova di quest'ipotesi si porta generalmente l'osservazione di Joüon.⁵⁵ Secondo lui, le lingue semitiche non conoscono un verbo che corrisponderebbe al significato di osare. L'osservazione di Joüon può essere corretta, ma questo non significa necessariamente che essa si adatta anche al testo di Lc 18,9-14. In Lc 18,9-14 non ci sono ragioni abbastanza forti per poter sostenere l'interpretazione dell'imperfetto ἤθελεν nel senso di osare. Il pubblicano si reca al tempio a pregare e quindi cerca la vicinanza di Dio. Durante la preghiera egli però non si comporta come tutti gli altri ebrei del suo tempo. Non alza gli occhi verso il cielo ossia verso Dio e neppure prega con le mani alzate.⁵⁶ Supponendo che egli non lo faccia a causa dell'ignoranza delle consuetudini in vigore si deve trovare un'altra spiegazione che giustifichi correttamente il suo insolito modo di pregare. In base al contenuto della preghiera è lecito supporre che il suo insolito modo di pregare in realtà fosse stata una scelta consapevole. Egli, entrando nel tempio non si sente degno di essere presente in questo posto. Perciò si ferma a distanza. Questo sentimento di indegnità deve essere anche all'origine del suo insolito atteggiamento durante la preghiera stessa. Egli non alza gli occhi al cielo perché appunto non si sente degno. L'imperfetto ἤθελεν va perciò inteso in senso proprio di "volere." Il pubblicano non voleva alzare gli occhi al cielo, sottointeso anche le mani, perché non

⁵⁴ Nolland, *Luke 9:21–18:34*, 875.

⁵⁵ L'osservazione fatta da Paul Joüon (*L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus Christ* [Paris: Beauchesne 1930] 216) è comunemente seguita dagli esegeti. Si veda anche Rossé, *Il vangelo di Luca*, 695, nota 69; Jeremias, *Parabole di Gesù*, 172, nota 102.

⁵⁶ Nella Bibbia ci sono molti testi riguardanti la preghiera con la testa alzata (Gb 22,21-30; Lc 16,23); oppure con le mani alzate (Lam 2,19; Sal 119,48). Sulla preghiera e la sua pratica al tempo di Gesù: F. Manns, *La preghiera d'Israele al tempo di Gesù* (Collana di Studi Biblici 28; Bologna: Dehoniane 1996).

si sentiva degno di essere in questo luogo e quindi indegno di rivolgere la preghiera a Dio.

La doppia negazione οὐκ ... οὐδὲ non è qualcosa fuori di regola o anormale come a volte potrebbe sembrare nelle lingue moderne. Le grammatiche del greco biblico notano che questa combinazione delle negazioni non si annulla reciprocamente come avviene nel greco classico.⁵⁷ La combinazione delle due negazioni οὐ ... οὐδὲ va perciò intesa come un rafforzamento della negazione e non come il suo annullamento.⁵⁸

Alzare gli occhi al cielo significa cercare la presenza di Dio e invocarlo. È un gesto che spesso accompagna la preghiera.⁵⁹ La pratica di alzare gli occhi al cielo nel momento della preghiera è ricordata in Esd 9,6. Nell'apocrifo libro di Enoch (*Enoch* 13,5) *alzare gli occhi al cielo* non è messo in relazione con la preghiera, ma significa semplicemente una posizione di confusione o vergogna.⁶⁰ Il paragone con questi due testi, il secondo databile verso la metà del II secolo, suggerisce che con ogni probabilità il gesto del pubblicano possa essere inteso allo stesso modo. Egli non alza gli occhi al cielo a motivo della sua vergogna e per questo motivo si ferma da lontano.⁶¹

L'atteggiamento di penitenza e di indegnità è indicato anche dal battersi il petto. La proposizione ἔτυπτεν τὸ στήθος αὐτοῦ viene qui introdotta con la congiunzione coordinante avversativa ἀλλά che presenta le due azioni, "alzare gli occhi verso il cielo" e "battersi il petto" in opposizione. A proposito del battersi il petto si deve notare che tale uso non è molto conosciuto nei testi biblici. Sebbene il gesto appaia in testi tardivi, tra cui Giuseppe Flavio,⁶² il senso di pentimento viene attestato esplicitamente solo nel *Midrash Qohelet* 7,2. In quest'ultimo testo si dice che l'uomo si batte il petto e il cuore perché da questo posto proviene ogni peccato e ogni colpa. Il battersi il petto non viene mai menzionato

⁵⁷ BDR § 431,1.

⁵⁸ BDR § 431,2.

⁵⁹ La pratica di alzare gli occhi al cielo oppure alzare lo sguardo verso il cielo nel momento della preghiera si può trovare in diversi testi del Nuovo Testamento. Mt 14,19 // Mc 6,41 // Lc 9,16; Mc 7,34; Gv 17,1. Simile significato ha anche fissare lo sguardo nel cielo in At 7,55. L'alzare gli occhi al cielo accompagna la preghiera di Neemia citata in Flavius Josephus, *A.J.*, 11,162. Secondo Strack-Billerbeck (*Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, 246–247) l'unica regola che era in vigore ordinava di pregare avendo gli occhi e il cuore verso il tempio di Gerusalemme. Gli autori riconoscono però che le parole sull'atteggiamento del pubblicano «*vermutlich haben mit irgendwelchem Gebetsritus der Juden überhaupt nichts zu schaffen*».

⁶⁰ Tale senso ha anche nella preghiera di Esdra. Gli angeli caduti chiedono a Enoch che interceda per loro al cospetto di Dio. "And they besought me to draw up a petition for them that they might find forgiveness, and to read their petition in the presence of the Lord of heaven. They could not speak (with Him) nor lift up their eyes to heaven for shame of their sins for which they had been condemned" (*Enoch* 13,4-5).

⁶¹ Rossé, *Il vangelo di Luca*, 695–696.

⁶² Flavius Josephus, *A.J.*, 7,252. Rossé (*Il vangelo di Luca*, 695) cita anche il testo di un romanzo giudeo ellenistico *Giuseppe e Asenet* 10,15.

nell'Antico Testamento come segno di pentimento.⁶³ L'unico testo biblico dal quale si conosce quest'uso è il vangelo secondo Luca. Il popolo si batte il petto al momento della morte di Gesù (Lc 23,48). Avendo perciò pochi testi da comparare è difficile stabilire il vero significato di questo gesto in Luca. Nondimeno è fuori di ogni dubbio che qui nella preghiera del pubblicano esso deve essere inteso come il segno di riconoscimento della propria colpevolezza.

Cercando i testi paralleli per la preghiera del pubblicano è doveroso notare che anche in questo caso si tratta di una preghiera ben conosciuta sia dalla Bibbia che dalla letteratura extrabiblica. Prima di tutto a nessuno può sfuggire che il contenuto della supplica del pubblicano richiama il salmo 51 con il quale, secondo l'introduzione (Sal 51,2 [LXX 50,2]), il re Davide cercava di placare Dio dopo aver peccato.⁶⁴ La brevissima preghiera del pubblicano si limita a una sola invocazione: ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῶ ἁμαρτωλῷ (Lc 18,13). Queste parole in certo qual modo ricordano l'inizio del Salmo 51: ἐλέησόν με, ὁ θεός (Sal 51,3 [LXX 50,3]) ma non è detto che esse devono alludere necessariamente al Salmo penitenziale per eccellenza. Se fosse stato davvero così, forse l'evangelista avrebbe usato lo stesso verbo per rendere il paragone più evidente.⁶⁵ Il giudaismo del tempo di Cristo conosceva molte altre preghiere simili. Di conseguenza forse è meglio ammettere che la preghiera del pubblicano non alluda esplicitamente al Salmo 51 [LXX 50] ma a tutta la tradizione giudaica oppure alla prassi riguardante la preghiera della supplica o del perdono.⁶⁶

La preghiera del pubblicano, a differenza di quella del fariseo, non si concentra sul ringraziamento ma è tutta centrata sull'implorazione e sul garantire all'orante il perdono. Essa può essere comparata non soltanto ai testi biblici ma anche ad alcuni testi provenienti dai manoscritti del Mar Morto. Il primo testo, preso dalla Regola della Comunità (1QS XI,2-5.10-12), non solo ricorda esplicitamente la cancellazione del peccato, opera di Dio, ma lega anche il tema della giustizia, particolarmente caro a coloro che erano ascoltatori della parabola di Gesù, con il perdono dei peccati. "Per mezzo delle sue giustizie cancella il mio peccato" (1QS XI,3). Il testo prosegue con il riconoscimento dell'orante che egli è peccatore e solo Dio è giusto. "Io faccio parte dell'umanità empia, dell'assemblea della carne iniqua; i miei errori, le mie trasgressioni, i miei peccati ... con le perversioni del mio cuore" (1QS 11,9). Interessanti sono anche le parole con

63 Il battersi il petto è più conosciuto come il gesto del lutto o di una situazione difficile vicina alla disperazione. Rossé, *Il vangelo di Luca*, 696.

64 Eckey, *Das Lukasevangelium* 11,1-24,53, 762.

65 Secondo Strack-Billerbeck (*Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, 247) le parole della preghiera del pubblicano corrispondono al Targum: ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι = חוס עלי יהוה (Sal 51,3; 56,2; 57,2). Jeremias (*Le parabole di Gesù*, 176, nota 123) osserva la stessa somiglianza nell'ambito della Peshitta. Il verbo usato da Luca per la preghiera del pubblicano è uguale al verbo usato nel Salmo 51,3.

66 Rossé, *Il vangelo di Luca*, 696.

le quali quest'orante esprime la sua fiducia nella giustizia di Dio e quindi nella futura purificazione dei suoi peccati. "Quanto a me se vacillo, le benevolenze di Dio saranno la mia salvezza per sempre ... mi giudicherà nella giustizia della sua verità, e nell'abbondanza della sua bontà espierà per sempre tutti i miei peccati" (1QS XI,11-14).

Riassumendo, anche i suddetti testi dimostrano che il contenuto della preghiera del pubblicano si adatta bene al tempo di Gesù. In questo periodo esistevano tante preghiere con le quali il popolo si rivolgeva a Dio e implorava il suo perdono. La preghiera del pubblicano potrebbe essere una di queste. Più di questo non si può dire.

4. Commento del narratore in Lc 18,14

La storia dei due uomini che salgono al tempio di Gerusalemme a pregare, finisce con la loro discesa e ritorno a casa. Questa discesa è però accompagnata da un'importante dichiarazione. Solamente uno di loro torna a casa sua δεδικαιωμένος. Il narratore della parabola, Gesù, introduce con la solenne dichiarazione λέγω ὑμῖν, l'intervento di Dio al quale i due oranti rivolgevano la sua preghiera. A parte poche attestazioni nell'epistolario paolino e negli altri scritti neotestamentari, questa formula di regola serve nei vangeli a introdurre una dichiarazione con la quale Gesù dimostra di conoscere i segreti non solo dei cuori degli uomini ma pure quelli divini⁶⁷ (Lc 7,26; 9,27; 10,12; 11,9; 12,4; 13,3). In molti casi, come si vede bene in questa pericope, la formula serve a concludere una parabola (Lc 15,7.10; 18,8; 19,26). L'esame dello stile dei vangeli dimostra che la costruzione non è da ascrivere a nessuno degli evangelisti.⁶⁸ Difatti, essa, con poche differenze come per esempio l'aggiunta di ἀμὴν, si trova sia nella tradizione marciiana, che in quelle proprie di Matteo e Luca. Si trova pure nel vangelo secondo Giovanni. Non viene quindi dalla redazione. Gli evangelisti l'hanno già ricevuta, trasmessa fedelmente fino a loro. Questa conclusione è confermata dal modo nel quale la formula è connessa con ciò che precede. Infatti, l'asindeto

⁶⁷ A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Luke* (Edinburgh: Clark 1928) 419; Eckey, *Das Lukasevangelium 11,1–24,53*, 763.

⁶⁸ A tale conclusione arriva soprattutto Joachim Jeremias. Secondo lui la formula «λέγω ὑμῖν ist vorlukanisch, was durch die zahlreichen Parallelen bestätigt wird» (*Die Sprache des Lukasevangeliums* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980] 106). Non mancano però autori, anche recenti, che attribuiscono la formula alla redazione lucana. Quest'ipotesi proposta già da W.R. Herzog, *Parables as Subversive Speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed* (Louisville, KY: Westminster John Knox 1994), 175 è stata recentemente ripresa da T.A. Friedrichsen, "The Temple, a Pharisee, a Tax Collector, and the Kingdom of God: Rereading a Jesus Parable (Luke 18:10-14A)," *JBL* 124 (2005) 89–119.

λέγω ὑμῖν senza un chiaro legame congiunzionale con le proposizioni precedenti è per molti esegeti l'evidente segno non solo dell'antichità del testo ma anche della soggiacente tradizione palestinese.⁶⁹

Il verbo κατέβη richiama l'inizio del racconto ossia il versetto 10 e la forma di aoristo ἀνέβησαν. Anche qui, come si è già visto nel versetto 10 la forma dell'aoristo indica che si tratta dell'azione puntuale. La pericope è chiaramente circoscritta dalle due forme verbali che esprimono salita e discesa dei due oranti. A differenza del versetto 10, nel quale i due erano presentati nell'atto di salire al tempio, qui nel versetto finale il pubblicano viene menzionato per primo e il fariseo dopo di lui. In questa costruzione il personaggio più importante è il pubblicano e non il fariseo. Il singolare dell'aoristo lo indica chiaramente. Il narratore della storia è più interessato alla discesa del pubblicano e non più a quella del fariseo. È vero che la finale del racconto non nomina nessuno di loro esplicitamente ma ricorre all'uso dei due pronomi dimostrativi οὗτος e ἐκεῖνος. Ma è altrettanto vero che l'identificazione dei due non lascia i dubbi. Il pronome personale οὗτος, indica non solo la persona o la cosa già menzionata in precedenza e perciò nota, ma soprattutto si riferisce all'elemento più vicino.⁷⁰ Nel giudizio finale il pronome personale οὗτος si riferisce dunque al pubblicano che è nominato in stretta vicinanza con il pronome mentre l'accusativo del pronome dimostrativo ἐκεῖνος si riferisce al fariseo poiché rimanda all'elemento assente o più lontano.⁷¹

Lo scambio dell'ordine, in cui i due protagonisti vengono presentati alla fine della storia, permette al narratore di usare il pronome personale οὗτος al posto del sostantivo ὁ τελώνης. Questo rovesciamento dell'ordine dei protagonisti è con ogni probabilità intenzionale. In questo modo il pronome personale dimostrativo, usato ora nel giudizio finale, rimanda alle parole della preghiera del fariseo. Egli aveva usato il pronome personale οὗτος nel senso dispregiativo. Qui invece, lo stesso pronome, serve a riabilitare il pubblicano. Proprio οὗτος, disprezzato e dal quale il fariseo si distanziava, viene sollevato dalla precaria condizione

69 Jeremias (*Die Sprache des Lukasevangeliums*, 156) nota: «λέγω ὑμῖν als Asyndeton am Satzbeginn findet sich nie bei Mattäus, Markus, Johannes, wohl aber 13 mal im lukanischen Nicht-Markusstoff (Lk 7,9,28; 10,12; 11,8; 12,59; 13,27; 15,7; 17,34; 18,8.14; 19,26.40; 22,34). Dieser Sprachgebrauch ist vorlukanisch, da Lukas dem Asyndeton mit großer Zurückhaltung gegenübersteht». Altri autori come John Nolland (*Luke 9:21–18:34*, 878) pensano che si tratti della formula che Luca prese dalla sua fonte. La presenza della formula nella tradizione sinottica e nel vangelo secondo Giovanni dimostra però che si tratta di un tratto originale. L'esistenza delle diverse differenze tra le formule, minuziosamente analizzate da Friedrichsen, non significa che la formula viene dagli evangelisti ma che tutti l'hanno accolta e diversamente interpretata. Ammetterlo non solo salva l'originalità della formula, ma sottolinea anche che gli evangelisti non erano semplici compilatori delle tradizioni ricevute, ma veri autori dei vangeli.

70 Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, § 214; Cignelli-Pierri, *Sintassi di greco biblico*, § 28,3.

71 Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, § 214; Cignelli-Pierri, *Sintassi di greco biblico*, § 28,4.

nella quale si trovava. A volte questo rovesciamento dell'ordine viene spiegato con la legge narrativa conosciuta meglio come *Achtergewicht*.⁷² Secondo questa l'attenzione del racconto si porta sull'ultimo dei due membri della frase. Ciò potrebbe dire che il racconto era rivolto proprio ai farisei e contro di loro.

Interessante a livello esegetico è l'uso del participio congiunto modale δεδικαιωμένος. Sintatticamente il participio modifica la forma del verbo principale κατέβη in quanto spiega in che modo οὗτος tornò a casa sua. Importante da notare che il participio δεδικαιωμένος è il participio perfetto passivo. La nota caratteristica del perfetto, a differenza del presente o dell'aoristo, è quella di esprimere in presente l'effetto di un'azione precedente.⁷³ In questo modo il perfetto "unisce in sé, per così dire, il presente e l'aoristo, esprimendo la durata dell'azione compiuta."⁷⁴ In questo caso con l'uso del participio perfetto δεδικαιωμένος non si vuole dire semplicemente che il pubblicano scese e tornò a casa sua dopo essere giustificato o perdonato, ma che questo stato di essere perdonato era duraturo, aveva i suoi effetti nella condizione presente del pubblicano. Questo perdono viene solo e esclusivamente da Dio come si evince dalla forma del passivo, conosciuto come *passivo divino*. Ricapitolando dunque quanto esposto a proposito del participio congiunto modale δεδικαιωμένος, il racconto dice che Dio ha cancellato e perdonato le colpe del pubblicano ed egli torna a casa in questa nuova condizione.

L'ultima questione esegetica da risolvere nel v. 14a è come va intesa la locuzione preposizionale παρ' ἐκεῖνον. I dizionari, le grammatiche e i lessici del greco biblico notano che la preposizione παρά è una delle proposizioni che si costruiscono con più casi. Si costruisce con genitivo, dativo e come dimostra il caso presente anche con accusativo. A proposito di quest'ultima possibilità, va però notato che questa costruzione non va sempre intesa allo stesso modo. Essa, infatti, può avere diversi valori. Il significato più classico o forse anche più usuale è quello locale.⁷⁵ In questo senso la locuzione preposizionale παρ' ἐκεῖνον si potrebbe intendere *presso di lui* oppure *vicino a lui*. Qui però questo senso non sembra essere applicabile. Il testo ci fa capire che solo οὗτος, ossia il pubblicano, discese giustificato. La locuzione παρ' ἐκεῖνον, intesa in senso locale, direbbe che ambedue discesero uno accanto all'altro. Con questo non si aggiunge niente di importante al testo. Rimane oscura la condizione dell'altro personaggio. La locuzione παρ' ἐκεῖνον perciò deve essere intesa in un altro modo. Tra tutti gli altri significati di παρά con accusativo più appropriato per la comprensione

⁷² Rossé, *Il vangelo di Luca*, 697 con la rispettiva nota 76.

⁷³ BDR § 342. Secondo Zerwick (*Biblical Greek Illustrated by Examples*, § 285) con l'uso del perfetto non si vuole tanto indicare un'azione passata in sé stessa ma l'effetto di quest'azione: «state of affairs».

⁷⁴ BDR § 340,1.

⁷⁵ BDR § 236,1.

di questo passo è intenderlo nel senso comparativo.⁷⁶ Il caso presente non è l'unica occorrenza del terzo vangelo dove la proposizione *παρά* assume questo senso comparativo. Tale uso si trova anche altrove nell'opera lucana (Lc 13,2)⁷⁷ e negli altri scritti del Nuovo Testamento (Rm 1,25; 12,3; Eb 1,9; 11,11).⁷⁸

Accettare l'ipotesi che si tratti dell'uso comparativo non risolve però tutti i problemi che questa locuzione pone. Rimane aperta la questione come si debba intendere questo paragone. Esso va inteso come una semplice comparazione oppure va inteso in senso esclusivo. In altre parole il testo va tradotto *più di quello* oppure *al posto di quello*.

Teoricamente parlando, ambedue le traduzioni sono possibili.⁷⁹ Non si può escludere la possibilità che l'evangelista voleva lasciare il testo alla duplice interpretazione. Allo stesso tempo non si può però dire che il testo rimase pienamente occulto agli ascoltatori oppure che fin da principio era fuorviante. Si è notato che il testo più volte tradisce il *background* semitico. Sembra perciò giustificato anche in questo caso ricorrere all'aiuto dell'aramaico, parlato ai tempi di Cristo e del primo anello nella lunga trasmissione del vangelo in fase orale, per risolvere quest'intrigante questione. Generalmente si nota che la preposizione *παρά* traduce in greco la preposizione aramaica *ܢܐ* intesa in senso comparativo.⁸⁰ L'aramaico di per sé non conosce una forma propria né del comparativo né tanto meno del superlativo. Si serve di un'unica preposizione per esprimere queste due relazioni. La preposizione *ܢܐ* più volte ha il senso esclusivo e lo si può osservare in diversi passi della Bibbia: 2Sam 19,44; Gen 38,26 tradotta con *ܢܐ* e in Sal 45,8 [LXX 44,8] tradotta con *παρά*.⁸¹ Si può dunque ipotizzare che anche in Lc 18,14 la preposizione *παρά* traduca *ܢܐ* aramaico o un'altra preposizione semitica in senso esclusivo.⁸² Se si traduce la locuzione preposizionale *παρ' ἐκεῖνον* in senso esclusivo il giudizio divino in Lc 18,14a diventa molto più aspro e duro per

76 BDR § 236,3.

77 Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, 1188.

78 G. Schneider, *Evangelium nach Lukas* (ÖTK 3; Gütersloh: Mohn 1984) 365.

79 Eta Linnemann (*Gleichnisse Jesu*) aveva già notato che al livello linguistico la locuzione *παρ' ἐκεῖνον* può essere intesa sia in senso comparativo che esclusivo. Quale dei due sensi sia da applicare in questo contesto dipende da come vada interpretato il participio. Se questo va inteso in senso di perdonare, non si può accettare il senso comparativo ma solo quello esclusivo. Robert Doran ("The Pharisee and the Tax Collector," *CBQ* 69 [2007] 262) osserva però che Linnemann è nel torto interpretando *δεδικαιωμένος*, giustificato, come perdonato. Secondo lui il participio equivale alla sentenza chi è più osservante riguardo ai comandamenti.

80 Jeremias, *Le parabole di Gesù*, 173.

81 Jeremias, *Le parabole di Gesù*, 173. Particolarmente interessante è uno degli esempi proposti dall'autore (Gen 38,26) perché tratta di un concetto simile a quello di Lc 18,14a. «*δεδικαίωται* Θαμαρ ἢ ἐγώ – Tamar è giustificata, e io no».

82 Fitzmyer (*The Gospel according to Luke X-XXIV*, 1188), pur ammettendo l'ipotesi che si tratti della traduzione di una preposizione aramaica, ne propone però un'altra al posto di *ܢܐ*. Secondo lui «Jeremias completely misses the point. Aramaic *ܢܐ* is a way of expressing comparison, and only occasionally it is translated by *παρά* in the LXX. But that is rather the substitution of a different comparative

il fariseo mentre riabilita il pubblicano che si distingue chiaramente dal fariseo in tutto corso del racconto.

Conclusione

La parabola del fariseo e del pubblicano è un'unità narrativa ben organizzata con una sequenza continua di azioni e una ben precisa presentazione dei personaggi. Si distingue chiaramente un inizio, la parte centrale e la conclusione. All'interno non mancano elementi come conflitto, *suspense* e sorpresa o *effetto parabola*.⁸³ Alla salita al tempio corrisponde la discesa (Lc 18,10 e Lc 18,14a). La presentazione generica dei due personaggi (Lc 18,10) è seguita dalla più dettagliata presentazione del loro modo di pregare (Lc 18,11a; Lc 18,13a) e in secondo luogo dal contenuto della loro preghiera (Lc 18,11b-12; Lc 18,13b). Per quanto riguarda la preghiera del fariseo, si pensa che, contrariamente all'opinione dei diversi autori, questa non vuole essere la caricatura del movimento farisaico. Infatti, il contenuto della sua preghiera corrisponde a ciò che si conosce del movimento dalle fonti bibliche ed extrabibliche. Sebbene ambedue i personaggi rivolgano la loro preghiera a Dio solo il secondo torna a casa giustificato. Dio è il terzo, sebbene silenzioso, personaggio a cui sono rivolte le preghiere e che alla fine giustifica, come fa capire la forma passiva del verbo δεδικαιωμένος. Nella parabola esiste dunque un triangolo drammatico che è caratteristico di molte delle parabole narrative.⁸⁴

All'inizio dell'elaborato ci siamo chiesti come dovrebbe essere inteso il complemento di paragone *παρ' ἐκεῖνον* e quali traduzioni nelle lingue moderne rendano meglio il concetto. La nostra analisi ha dimostrato che teoreticamente parlando si può comprendere questo complemento nel senso comparativo o esclusivo e tradurre rispettivamente "più di quello" oppure "non quello". Si deve però ricordare che uno degli elementi caratteristici del genere letterario parabola è la loro possibilità di colpire e sorprendere chi le ascolta. Si tratta del cosiddetto *effetto parabola*. Dire che il pubblicano torna a casa sua giustificato, anche senza fare la debita penitenza, è senz'altro già abbastanza sorprendente in sé stesso.

expression, using a good Greek preposition which reflects another Aramaic way of expressing comparison (by the prep על)».

⁸³ V. Fusco, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù* (Roma: Borla 1983) 60–68.

⁸⁴ Per il triangolo drammatico nelle parabole narrative vedi R.W. Funk, "Structure in the Narrative Parables of Jesus," *Semeia* 2 (1974) 51–73; M. Crimella, *Marta Marta! Quattro esempi di "triangolo drammatico" nel "grande viaggio di Luca"* (Assisi: Cittadella 2009) 20–21.

Quest'effetto dell'inatteso si intensifica ancora di più quando si afferma che egli torna giustificato al posto dell'altro.⁸⁵

L'analisi narrativa dei due personaggi e del contenuto della loro preghiera dimostra chiaramente che il narratore vuole presentare i due personaggi sin dall'inizio del racconto in opposizione. Il primo rappresenta e personifica tutto ciò che è buono nel giudaismo mentre l'altro tutto il contrario. Nell'atto di preghiera il primo pregava stando in piedi mentre l'altro stava lontano. Il primo compiva fedelmente ciò che era prescritto dalla legge e aggiungeva altre opere di sua propria volontà mentre niente si conosce delle opere del secondo. L'unica opera da lui compiuta sembra essere il suo pentimento. Malgrado tutto questo, il giudizio finale dichiara il secondo come giustificato.

Visto perciò che il narratore insiste così tanto nel dimostrare la differenza che esiste tra i due personaggi sia al livello ontologico che di preghiera e di operare forse sarebbe meglio intendere il complemento $\pi\alpha\rho' \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\nu$ come complemento con valore distintivo. La nuova condizione del pubblicano è diversa dalla sua condizione precedente e lo distingue chiaramente dalla condizione nella quale si trova il fariseo. In altre parole, l'applicazione del metodo narrativo suggerisce di tradurre l'enigmatico complemento $\pi\alpha\rho' \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\nu$ in modo che renda visibile la differenza che esiste tra i due personaggi – “a differenza dell'altro.”

Bibliografia

- Bailey, K.E., *Poet & Peasant* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1983).
- Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch* (Berlin – New York: de Gruyter 1988).
- Blass, F. – Debrunner, A. – Rehkopf, F., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Introduzione allo Studio della Bibbia Suplementi 2; Brescia: Paideia 1997) (= BDR).
- Bovon, F., *Das Evangelium nach Lukas*. III. *Lk 15,1–19,27* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 3/3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag 2001).
- Cavalletti, S., *Il trattato delle benedizioni del Talmud babilonese* (Torino: Unione Tipografica 1968).
- Cignelli, L. – Pierri, R., *Sintassi di greco biblico* (Studium Biblicum Franciscanum Analecta 61; Jerusalem: Franciscan Printing Press 2003).
- Crimella, M., *Marta Marta! Quattro esempi di “triangolo drammatico” nel “grande viaggio di Luca”* (Assisi: Cittadella 2009).
- Denaux, A. – Corstjens, R. – Mardaga, H., *The Vocabulary of Luke. An Alphabetical Presentation and a Survey of Characteristic and Noteworthy Words and Word Groups in Luke's Gospel* (Biblical Tools and Studies 10; Leuven: Peeters 2009).

⁸⁵ Secondo Nolland (*Luke 9:21–18:34*, 878) è possibile tradurre la locuzione $\pi\alpha\rho' \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\nu$ sia in senso comparativo che esclusivo. Il contesto lucano suggerisce però il contrasto più forte. Perciò sembra logico scegliere la traduzione che sottolinei questo contrasto molto di più.

- Del Verme, M., "Le decime del fariseo orante (Lc 18,11-12): filologia e storia," *Vetera Christianorum* 21 (1984) 253–283.
- Doran, R., "The Pharisee and the Tax Collector," *Catholic Biblical Quarterly* 69 (2007) 259–270.
- Eckey, W., *Das Lukasevangelium 11,1–24,53* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004).
- Fitzmyer, J., *The Gospel according to Luke X–XXIV* (Anchor Bible 28A; New York: Doubleday 1985).
- Friedrichsen, T.A., "The Temple, a Pharisee, a Tax Collector, and the Kingdom of God: Rereading a Jesus Parable (Luke 18:10-14A)," *Journal of Biblical Literature* 124 (2005) 89–119.
- Funk, R.W., "Structure in the Narrative Parables of Jesus," *Semeia* 2 (1974) 51–73.
- Fusco, V., *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù* (Roma: Borla 1983).
- Goulder, M.D., *Luke a New Paradigm* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 20; Sheffield: JSOT 1989).
- Gourgues, M., *Le parabole di Luca. Dalla sorgente alla foce* (Torino: Elle Di Ci 1988).
- Green, J.B., *The Gospel of Luke* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997).
- Grundmann, W., *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1984).
- Hedrick, C.W., *Parables as Poetic Fictions* (Peabody, MA: Hendrickson 1994).
- Hendriksen, W., *Exposition of the Gospel according to Luke* (Grand Rapids, MI: Baker 1988).
- Herrenbrück, F., *Jesus und die Zöllner. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 41; Tübingen: Mohr Siebeck 1990).
- Herzog, W.R., *Parables as Subversive Speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed* (Louisville, KY: Westminster John Knox 1994).
- Hultgren, A.J., *Le parabole di Gesù* (Brescia: Paideia 2004).
- Jeremias, J., *Die Sprache des Lukasevangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980).
- Jeremias, J., *Le parabole di Gesù* (Brescia: Paideia 1973).
- Jones, P.R., *Studying the Parables of Jesus* (Macon, GA: Smyth & Helwys 1999).
- Joüon, P., *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus Christ* (Paris: Beauchesne 1930).
- Jülicher, A., *Die Gleichnisreden Jesu. Zwei Teile in einem Band* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976).
- Kissinger, W.S., *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography* (Metuchen, NJ: Scarecrow Press 1979).
- Linnemann, E., *Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961).
- Manns, F., *La preghiera d'Israele al tempo di Gesù* (Collana di Studi Biblici 28; Bologna: Dehoniane 1996).
- Manson, T.W., *I detti di Gesù* (Brescia: Paideia 1980).
- Marshall, I.H., *The Gospel of Luke* (Exeter: Paternoster 1978).
- Meier, J.P., *A Marginal Jew. Companions and Competitors* (The Anchor Bible Reference Library; New Haven, CT: Yale University Press 2001).
- Meier, J.P., *A Marginal Jew. Probing the Authenticity of the Parables* (The Anchor Bible Reference Library; New Haven, CT: Yale University Press 2016).
- Moore, G.F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge: Harvard University 1927).
- Nolland, J., *Luke 9:21–18:34* (World Biblical Commentary 35B; Dallas, TX: Word Books 1993).
- Parsons, M.C., *Luke* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2015).
- Prete, B., *Le parabole della preghiera nel Vangelo di Luca* (Leumann: Elle Di Ci 2003).

- Plummer, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Luke* (Edinburgh: Clark 1928).
- Resseguie, J.L., *Narrative Criticism of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2005).
- Rossé, G., *Il vangelo di Luca* (Roma: Città Nuova 2001).
- Schneider, G., *Evangelium nach Lukas* (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar 3; Gütersloh: Mohn 1984).
- Schottruff, L., “Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens”, *Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für Herbert Braun zum 70. Geburtstag* (eds. H. Braun – H.D. Betz – L. Schottruff) (Tübingen: Paul Siebeck 1973) 439–461.
- Sellew, P., “Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke,” *Journal of Biblical Literature* 111 (1992) 239–253.
- Snodgrass, K.R., *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008).
- Strack, L., – Billerbeck, P., *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte. Erläutert aus Talmud und Midrasch* (München: Beck 1961).
- Winer, G.B., *A Treatise on the Grammar of New Testament Greek* (Edinburgh: Clark 1882).
- Tucker, J.T., *Example Stories. Perspectives on four parables in the Gospel of Luke* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1998).
- Zerwick, M., *Biblical Greek Illustrated by Examples* (Roma: Pontificio Istituto Biblico 1994).
- Zimmermann, R., *Compendio delle parabole di Gesù* (Brescia: Queriniana 2011).