

III  
RIMETTI A NOI I NOSTRI DEBITI  
Alcuni rilievi su economia e debito nei Vangeli

Gaetano Di Palma  
(Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. San Tommaso  
d'Aquino)

Gli storici dell'economia hanno profuso notevole impegno a studiare l'economia antica, in particolare la "più avanzata", quella romana. Le posizioni divergono, perché per alcuni l'economia romana era segnata da forti condizionamenti dovuti per esempio all'arretratezza tecnologica, alla lentezza dei trasporti e ai forti squilibri sociali (patrizi-plebei); inoltre, era sostenuta dal lavoro degli schiavi e alimentata dalle guerre continue, che facevano affluire ricchezza; si trattava, ancora, di un'economia preindustriale. Indubbiamente tutto questo vero. Eppure, analizzando meglio le fonti disponibili, per altri studiosi l'economia romana, in particolare quella tra il I secolo a.C. e il I d.C., aveva raggiunto un livello di floridezza paragonabile, se non migliore, a quello di alcune nazioni europee del XIX secolo. Resta, in ogni caso, un limite per noi invalicabile, ossia l'impossibilità di fare statistiche precise, in mancanza di una rilevazione di dati paragonabile alla nostra. Di conseguenza, ogni teoria è pur sempre un'ipotesi che coglie in misura approssimativa la realtà<sup>1</sup>.

In linea generale, però, è possibile rilevare che gli antichi, soprattutto i ceti più poveri, avevano qualche "principio di economia morale"<sup>2</sup>. Infatti, il *principio della limitatezza dei beni* e la contrarietà alla *tesaurizzazione delle risorse finanziarie* sono fondamentali per comprendere anche la mentalità degli ascoltatori di Gesù nella Galilea del I secolo, i quali erano prevalentemente contadini a basso reddito. In quella terra si riscontrava inoltre l'idea che la ricchezza "buona" derivava solamente dall'agricoltura, mentre la "cattiva" proveniva dalle attività di speculazione commerciale e

---

<sup>1</sup> Cfr. la sintesi e l'ampia bibliografia citata sull'argomento in D.B. Hollander, *The Roman Economy in the Early Empire: An Overview*, in T.R. Blanton IV - R. Pickett (edd.), *Paul and Economics. A Handbook*, Fortress Press, Minneapolis 2017, 1-22.

<sup>2</sup> Cfr. in particolare H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Fortress Press, Eugene (Oregon) 1988.

finanziaria; d'altronde, pure nel resto dei popoli viventi sulle sponde del Mediterraneo si pensava così. Il rapporto con il denaro era circondato da un'aura di sospetti perché ritenuto strumento di controllo del potere politico e congeniale per gestire il debito e la tassazione. In questo contributo ci soffermeremo a trattare alcuni aspetti della questione del debito per come emerge dai testi evangelici<sup>3</sup>.

## 1. Rimettere i debiti

Il termine “debito” richiama subito alla mente la quinta petizione della *oratio dominica* (il *Padre nostro*). A tal proposito, uno studioso, alcuni anni fa, ha voluto confrontare il significato di tale petizione con testi, alcuni di natura economica e altri in qualità di decreti tolemaici di amnistia, trovando collegamenti in particolare tra due idee fondamentali: la cancellazione del debito da una parte e l'evergetismo reale dall'altra<sup>4</sup>. La sua attenzione si concentra sulla versione di Q 11,4<sup>5</sup>, che trova più raffrontabile con quei testi papiracei:

καὶ ἄες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν  
«e rimetti a noi i nostri debiti, come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori».

Il confronto con tali testi fa emergere il costante uso del verbo ἀφίημι e di vocaboli della radice οφειλ- somigliando, in tal modo, alla preghiera del Signore. L'autore dell'articolo, Giovanni Battista Bazzana, fa notare che di solito in questi documenti il perdono dei crimini precede la remissione dei debiti. Quest'ultima, inoltre, riguardava non solo le somme dovute al fisco, ma anche i crediti e i debiti tra privati. Quanto si verificava in Egitto non era insolito nell'area mediterranea orientale antica, poiché vi sono riscontri in una testimonianza di Erodoto<sup>6</sup> e nella lettera del re Demetrio I, un sovrano

---

<sup>3</sup> Ho trattato più ampiamente tali argomenti nell'imminente volume *Gesù e l'economia*, per i tipi di Sardini Editore. I contenuti del presente articolo si ispirano, sebbene con qualche approfondimento ulteriore, a questo testo.

<sup>4</sup> Cfr. G.B. Bazzana, *Basileia and Debt Relief: The Forgiveness of Debts in the Lord's Prayer in the Light of Documentary Papyri*, in *The Catholic Biblical Quarterly* 73 (2011) 511-525.

<sup>5</sup> La fonte Q (dal tedesco *Quelle*) è costituita da detti di Gesù che sono in comune ai Vangeli di Matteo e di Luca. Questi due Vangeli, oltre a Q, hanno come fonti il Vangelo di Marco e materiali propri, detti “patrimonio peculiare” (*Sondergut*).

<sup>6</sup> Cfr. Erodoto, *Storie* VI, 59, in G. Nenci (cur.), *Erodoto. Le Storie. Libro VI. La battaglia di Maratona*, Milano 1998, 64-65, in cui lo storico afferma esserci un costume uguale tra gli spartani e i persiani: la cancellazione dei debiti verso l'amministrazione statale all'avvento di un nuovo sovrano.

seleucide, in cui quest'ultimo offre la pace ai giudei garantendo loro dei privilegi:

«Il re Demetrio a Simone, sommo sacerdote e amico del re, agli anziani e alla nazione dei Giudei, salute!<sup>37</sup> Abbiamo ricevuto la corona d'oro e la palma che ci avete inviato e siamo pronti a concludere con voi una pace solenne e a scrivere ai sovrintendenti agli affari di concedervi le *esenzioni* (τοῦ ἀφιέναι ὑμῖν τὰ ἀφέματα);<sup>38</sup> quanto stabilimmo con voi resta stabilito e le fortezze che avete costruito restino di vostra proprietà.<sup>39</sup> Vi *condoniamo* le *mancanze* e le *colpe* commesse fino ad oggi e la corona che ci dovete; se altro si *riscuoteva* a Gerusalemme, non sia più *riscosso* (ἀφίεμεν δὲ ἀγνοήματα καὶ τὰ ἀμαρτήματα ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας καὶ τὸν στέφανον ὃν ὠφείλετε καὶ εἴ τι ἄλλο ἐτελωνεῖτο ἐν Ἱερουσαλημ μηκέτι τελωνεῖσθω)» (1Mac 13,36-39)<sup>7</sup>.

Questo, e altri testi segnalati ancora da Bazzana, collegano tale azione di “remissione dei debiti” con l’esercizio del potere regale, dimostrando il legame anche ideologico vigente tra la realtà politica del regno e l’economia, per cui il sovrano appare agli occhi dei suoi sudditi sollecito della loro prosperità. Questo aiuta anche a illustrare meglio il senso della frase «come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori»: l’esempio del re ellenistico che rimetteva i debiti rappresentava un incentivo per qualsiasi creditore privato. Se un essere umano si comporta così, a maggior ragione si può chiedere a Dio di imitare tale condotta<sup>8</sup>. In altre parole, la comunità di Q si offre come modello di comportamento, rompendo con una certa tradizione patriarcale e gerarchica alquanto rigida. Inoltre, si noti pure la vicinanza all’ideale del giubileo biblico, in cui era prevista la remissione dei debiti<sup>9</sup>. In Lv 25,10a si dice: «Dichiarerete santo il cinquantesimo anno e proclamerete la liberazione nella terra per tutti i suoi abitanti». Il vocabolo qui tradotto con “liberazione” è in ebraico *d<sup>e</sup>rôr*, affine all’accadico *andurāru*, che implica la remissione dei debiti, la liberazione degli schiavi di privati e la revoca di oneri imposti illegalmente a persone libere. Difatti è tradotto nella versione dei Settanta con

---

<sup>7</sup> Il Primo Libro dei Maccabei fu redatto intorno al 100 a.C. e ci è pervenuto in greco e narra la storia ebraica tra il 175 e il 134 a.C.; l’autore aveva come fonte documenti, tra cui anche quello qui citato, conservati nell’archivio di corte della famiglia giudaica degli Asmonei, che ha governato Giuda per circa un secolo. Cfr. E. Zenger (ed.), *Introduzione all’Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2005, 473-483; L. Troiani C. Balzaretto (curr.), *1-2 Maccabei*, Paoline, Milano 2018.

<sup>8</sup> Secondo l’inferenza *a minori ad maius*, nota in ebraico con l’espressione *qal wahomer* (“leggero e pesante”). È la prima delle regole esegetiche attribuite a rabbi Hillel: cfr. G. Stemmerger, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000, 122-123.

<sup>9</sup> Per un sintetico ragguglio, cfr. A. Mordechai Rabello, *Aspetti del Jovel o Giubileo ebraico*, in F. Lucrezi (cur.), *Alfredo Mordechai Rabello. Ebraismo e Diritto. Studi sul Diritto ebraico e gli ebrei nell’impero romano*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2009, 163-188.

ἄφεσις<sup>10</sup>. I sovrani dell'area mesopotamica emanavano, per evidenti ragioni di consenso politico, questo provvedimento a loro discrezione e non a scadenze regolari come invece avveniva per il giubileo ebraico. A sua volta, nel Libro del Deuteronomio, in 15,1-11, viene contemplata la “legge di remissione” di ogni debito sussistente, da applicare ogni sette anni (ossia l'anno sabbatico) e indicata con il termine *š<sup>e</sup>mittâ* e nella Settanta ancora con ἄφεσις:

«Alla fine di ogni sette anni celebrerete la remissione (*š<sup>e</sup>mittâ*). Ecco la norma di questa remissione (*haš<sup>e</sup>mittâ*): ogni creditore che detenga un pegno per un prestito fatto al suo prossimo, lascerà cadere il suo diritto: non lo esigerà dal suo prossimo, dal suo fratello, poiché è stata proclamata la remissione per il Signore (*š<sup>e</sup>mittâ laJhwh*)» (Dt 15,1-2)<sup>11</sup>.

Un provvedimento del genere era previsto nel periodo della prima dinastia di Babilonia durante il primo anno di un re appena salito al trono ed era chiamato *mīšarum*.

Dobbiamo sforzarci di percepire, noi del XXI secolo, il senso concreto che poteva avere a quei tempi la questione serissima dell'indebitamento, vero tormento per la povera gente la quale vi vedeva la quintessenza della propria schiavitù e soggezione ai ceti dominanti. Tuttavia, come erano concreti i debiti materiali, per le persone di quel tempo erano altrettanto concreti i debiti costituiti dalle offese a Dio, cioè al patrono di cui non si poteva immaginare un altro più potente. Il linguaggio del debito, con tutta la serietà delle sue implicazioni economiche e sociali, ha fatto senza dubbio comprendere meglio l'importanza dei “debiti” verso Dio (cfr. i luoghi nei Vangeli di Matteo e di Luca in cui se ne parla).

Qualche altro studioso ha riflettuto su una particolare pratica legale giudaica, quella del *prosbul*, per spiegare la petizione sulla remissione dei debiti. Con il *prosbul*, dal greco προσβολή<sup>12</sup>, ci si proponeva di evitare un effetto perverso della norma per la quale, nell'anno sabbatico, venivano

---

<sup>10</sup> Tale concetto, in origine economico, è stato interpretato dai profeti in senso spirituale. Cfr. R. North, *d<sup>r</sup>rôr*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren (curr.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2002, II, 304-309. Su Lv 25, cf. G. Deiana (cur.), *Levitico*, Paoline, Milano 2005, 267-279.

<sup>11</sup> Cfr. M.J. Mulder, *šāmaš*, *š<sup>e</sup>mittâ*, in H.-J. Fabry - H. Ringgren (curr.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2009, IX, 547-554.

<sup>12</sup> Contestata è la derivazione dall'espressione πρὸς βουλὴν, “davanti al tribunale”. La formula recitava così: «Io, tal dei tali, dichiaro davanti a voi, giudici della tal località, che mi riservo di esigere il pagamento di tutti i crediti a mio favore in qualunque momento io voglia scegliere»: cfr. E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. - 135 d.C.)*, Paideia, Brescia 1987, II, 445.

cancellati i debiti, ossia che molti non prestassero più denaro per il timore della mancata restituzione, danneggiando alla fine i poveri stessi<sup>13</sup>. Peraltro già in Dt 15,9 era stato segnalato questo pericolo: «Bada bene che non ti entri in cuore questo pensiero iniquo: “È vicino il settimo anno, l’anno della remissione (*š<sup>e</sup>nat haš<sup>e</sup>mittâ*)”»; e il tuo occhio sia cattivo verso il tuo fratello bisognoso e tu non gli dia nulla: egli griderebbe al Signore contro di te e un peccato sarebbe su di te». Secondo la tradizione ebraica fu il celebre rabbi Hillel<sup>14</sup> a proporre tale soluzione del *prosbul*, la quale prevedeva l’impegno alla restituzione del debito davanti al tribunale da parte del debitore anche durante l’anno sabbatico. Tuttavia, a riscuotere materialmente la somma sarebbe stato il tribunale, fungendo pertanto da garante per il creditore. Poiché i prestiti in tal modo diventavano di dominio pubblico, i poveri li ricevevano senza interessi e, contemporaneamente, i creditori erano comunque esortati a rimettere i debiti quale forma alta con cui esprimere la propria testimonianza di fede<sup>15</sup>.

Può il *prosbul* illuminare in qualche modo la questione della remissione dei debiti? C’è chi sostiene<sup>16</sup> che la petizione del *Padre Nostro* costringe alla remissione dei “debiti”. Il Gesù storico avrebbe scelto questo linguaggio per imporre ai suoi seguaci di rimettere sia i debiti monetari sia quelli morali, i peccati, opponendosi pertanto alla pratica legale del *prosbul*. Infatti, l’indebitamento era una vera piaga perché consentiva a pochi privilegiati di concentrare molta ricchezza nelle proprie mani, sottraendola a chi non poteva soddisfare il pagamento dei debiti. Se il *prosbul* aveva lo scopo di permettere al denaro di circolare e di essere d’aiuto ai poveri che ne avevano bisogno per andare avanti, allo stesso tempo esso creava una situazione di indebitamento permanente, un circolo vizioso, contribuendo al crescere della crisi. Usando la terminologia del debito, Gesù ha comunque voluto intendere sia il debito finanziario sia quello spirituale. La questione del credito e del debito è accennata da Matteo anche in 5,42: «Da’ a chi ti chiede, e a chi desidera da te un prestito (καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι) non voltare le spalle» (5,42). C’è un richiamo indiretto a Dt 15, una conferma in Mt 6,14-15 e,

---

<sup>13</sup> Cfr. la voce *prosbul* in D. Sperber, *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, Bar-Ilan University Press, Jerusalem 1984, 154-156.

<sup>14</sup> Cfr. almeno M. Hadas-Lebel, *Hillel. Maestro della Legge al tempo di Gesù*, Portalupi Editore, Casale Monferrato (Alessandria) 2002.

<sup>15</sup> Cfr. per un breve profilo di questa normativa E. Anselovits, *The Prosbul – A Legal Fiction?*, in *The Jewish Law Annual* 19 (2011) 3-16.

<sup>16</sup> Cfr. L. Drake, *Did Jesus Oppose the probul in the Forgiveness Petition of the Lord’s Prayer?*, in *Novum Testamentum* 56 (2014) 233-244.

infine, nella parabola del servo spietato, in cui in Matteo, per eliminare ogni tipo di fraintendimento, collega esplicitamente il debito al peccato.

A parere nostro, indubbiamente Gesù ha adoperato un linguaggio come quello del debito per esprimere non solo il dovere per i suoi discepoli di rimettere i “debiti monetari”, ma anche per illustrare la misericordia elargita dal Padre celeste. Parlando in aramaico, Gesù impiega il vocabolo *ḥôbâ'*, che significa sia “debito” sia “peccato”; pertanto, i suoi ascoltatori capiscono la ambivalenza del termine e, quindi, del messaggio. Resta da capire se la questione del *prosbul* sia stata da lui affrontata, perché nelle fonti evangeliche egli non la menziona mai, oppure se probabilmente sia piuttosto un problema dei redattori dei Vangeli.

## 2. Il servo spietato (Mt 18,23-34)

Il secondo testo è la parabola del servo spietato. Per interpretarla un aiuto può giungere dalle scienze sociali, che la leggono sulla base del rapporto patrono-cliente<sup>17</sup>. Le azioni specificate nella parabola sono comprensibili alla luce di quel genere di relazione: non è strano, infatti, per un re o un grande latifondista, in altre parole un patrono, voler fare i conti con i propri intermediari (amministratori), con proprietari meno potenti, i clienti, che sono stati costretti a indebitarsi con lui per avere accesso a beni altrimenti non fruibili, o con affittuari delle sue terre. È stato fatto un patto: al momento stabilito il cliente avrebbe dovuto risarcire il debito. Il risarcimento rappresenta una forma di lealtà che, però, il cliente nel caso di questa parabola non è in grado di dimostrare, perché non riesce a pagare: da qui la decisione di vendere non solo tutto il suo patrimonio ma perfino l'intera sua famiglia. Nella società antica, in cui i rapporti non erano burocratizzati ma fortemente personalizzati e improntati alla solidarietà, il cliente poteva permettersi di fare diretto appello alla magnanimità del patrono con gesti implicanti la sua sottomissione totale<sup>18</sup>.

“Rendere conto” corrisponde a συναίρω λόγον, che ricorre in Mt 18,23, nel v. 24 in forma abbreviata (solo il verbo) e in 25,19 (parabola dei talenti);

---

<sup>17</sup> Cfr. per esempio E. van Eck, *Honour and debt release in the parable of the Unmerciful Servant (Mt 18:23-33): A social-scientific and realistic reading*, in *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 71 (2015) 1, Art. #2838, 11 pages.<http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i1.2838>. E. Baltrusch - J. Wilker (edd.), *Amici – socii – clientes? Abhängige Herrschaft im Imperium Romanum*, Edition Topoi, Berlin 2015.

<sup>18</sup> Oggi, in una finanziaria o a una banca non si potrebbe agire così, se non mettendo in imbarazzo un funzionario, il quale sarebbe comunque costretto dalle procedure a comportarsi secondo un protocollo determinato.

è adoperata spesso nei papiri<sup>19</sup>. Essa richiama l'espressione ebraica 'āśāh *ḥešbôn* o la sinonima *ḥišab*, a volte seguito da *ḥešbôn*, derivanti entrambi dalla medesima radice *ḥšb*. Il verbo *ḥāšab*, alla forma *qal* (attiva) significa “stimare”, “rispettare”, mentre alla forma *piel* (intensivo-attiva) “calcolare”, “chiedere conto”, come in Lv 25,50.52 e 27,18.23 e in 2Re 12,16, non soltanto per l'aspetto quantitativo e numerico, ma anche qualitativo e valutativo<sup>20</sup>. È un calcolo economico, commerciale, in cui si stima il valore della merce. La versione dei Settanta traduce, tranne qualche volta, tale verbo con λογίζεσθαι e con i suoi composti. Torneremo su questo concetto tra breve.

Quanto alla decisione di vendere l'insolvente insieme con la sua famiglia e i suoi beni, il famoso Strack-Billerbeck<sup>21</sup> segnala alcuni importanti riferimenti. Innanzitutto, Es 22,2, in cui si contempla il caso di un ladro che, scoperto, dovrà indennizzare il derubato e se non può farlo sarà venduto in compenso della refurtiva. In un periodo contemporaneo alla redazione dei Vangeli, Flavio Giuseppe descrive così un provvedimento del re Erode il Grande preso dopo il 17 a.C., il quale, disponendo di vendere come schiavo un ladro insolvente a uno straniero si pone contro Es 21,2 e Dt 15,12 (liberazione dello schiavo ebreo alla fine del sesto anno di servizio):

«Il re, che nell'amministrazione dello stato si dava da fare per reprimere le azioni delittuose in vario modo perpetrate in città e in campagna, istituisce una legge per nulla analoga alle precedenti ma messa in vigore proprio da lui, la quale prescriveva che gli scassinatori fossero venduti come schiavi fuori del regno, un provvedimento grave che non mirava soltanto alla punizione dei colpevoli ma implicava la dissoluzione delle usanze patrie [...]. In effetti le leggi comandavano che il ladro rendesse il quadruplo; se non aveva di che pagare, veniva venduto non però agli stranieri, né in modo che la sua schiavitù fosse perpetua, perché sarebbe stato liberato dopo sei anni»<sup>22</sup>.

Comunque, i debitori (cfr. Is 50,1; Am 2,6 e 8,6) o i loro figli in linea generale erano venduti come schiavi: cfr. 2Re 4,1, dove si parla di figli di un debitore defunto presi come schiavi; Ne 5,2.5, in cui si lamenta la costrizione a vendere figli come schiavi per ragioni di sopravvivenza. Le fonti rabbiniche

---

<sup>19</sup> Cfr. C. Spicq, *Note di lessicografia neotestamentaria*, Paideia, Brescia 1994, II, 612-613.

<sup>20</sup> Cfr. K. Seybold, *ḥāšab*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren (curr.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2003, III, 284-305. Alle colonne 285-286 l'autore segnala che in diverse lingue semitiche la radice ha il senso di “calcolare”.

<sup>21</sup> H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922, I, 797.

<sup>22</sup> Flavio Giuseppe, *Antiquitates Judaicae* XVI, 1.3, in R. Marcus (ed.), *Josephus. Jewish Antiquities (Books XV-XVII)*, Heinemann-Harvard University Press, London-Cambridge (MA) 1969, 208-209; per il testo in italiano M. Simonetti (cur.), *Flavio Giuseppe. Storia dei Giudei da Alessandro Magno a Nerone*, Mondadori, Milano 2003, 283.

riportate in Strack-Billerbeck<sup>23</sup> non prevedono la vendita della moglie e dei figli maschi; nel diritto romano più frequente era la carcerazione per debiti, con cui si costringeva la famiglia del debitore, se ne aveva la possibilità, a riscattarlo estinguendo il debito; il diritto giudaico non prevedeva la detenzione per debiti, benché nel periodo ellenistico-romano potrebbe essere stata praticata. Infatti, nel v. 30 questo grande debitore, appena graziato dal condono del re, non vuole fare altrettanto verso chi gli doveva una piccola somma: «Ma egli non volle, andò e lo fece gettare in prigione (ἔβαλεν αὐτὸν εἰς φυλακὴν), fino a che non avesse pagato il debito (ἕως οὗ ἀποδοῖ τὸ ὀφειλόμενον)». D'altronde, anche Mt 5,25-26 si riferisce a una situazione analoga: «Mettiti presto d'accordo con il tuo avversario mentre sei in cammino con lui, perché l'avversario non ti consegni al giudice e il giudice alla guardia, e tu venga gettato in prigione (εἰς φυλακὴν βληθήσῃ).<sup>26</sup> In verità io ti dico: non uscirai di là finché non avrai pagato fino all'ultimo spicciolo!».

Tornando alla parabola, non bisogna meravigliarsi del cambiamento di decisione del patrono, che addirittura “gli rimette completamente il debito” (Mt 18,27: τὸ δάνειον ἀφήκεν αὐτῷ). Con tale comportamento egli realizza quanto ci si attendeva da lui, cioè la pratica della μακροθυμία, la “magnanimità”, in vista della φιλοτιμία, “l'amore per l'onore”. In altre parole, la perdita finanziaria poteva essere almeno in parte compensata con l'onore acquistato dal patrono con il suo atto di generosità, che rendeva ancor più “debitore” il cliente, poiché questi gli doveva la possibilità di continuare a vivere e s'impegnava a non ricadere in quella medesima situazione. Inoltre, il patrono aveva manifestato in pieno il significato della sua funzione e aveva corrisposto completamente a quanto la società s'immaginava che avesse fatto. In tal senso, a differenza nostra, gli antichi non trovavano per nulla inaspettata e irragionevole tale condotta del patrono.

La scena del confronto tra i due servi in Mt 18,28-30 implicherebbe, allora, almeno due conseguenze: *a*) proclamare apertamente la remissione del debito appena ricevuta e *b*) conformare il proprio comportamento a quello del re. Con la decisione di non condonare il pur insignificante debito al suo collega, però, il servo appena graziato commette il grave atto di disonorare il re, cioè di non rispettare l'obbligo della reciprocità bilanciata per la quale gesti che sembrano di grande altruismo sono, invece, inquadrati in un sistema di valori di solidarietà e lealtà, nel quale ognuno deve svolgere il ruolo assegnatogli. In altre parole, il servo malvagio fa apparire il re/patrono incapace di tutelare i propri interessi, mentre egli, in quanto cliente, si fa valere secondo il crudele

---

<sup>23</sup> Strack - Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, 798.



sistema di questo mondo. Il cambiamento nella decisione del patrono, in realtà, non mira tanto a difendere il proprio onore, bensì a mettere in risalto quale sia il vero senso dell'onore per lui, al quale poco interessa la considerazione sociale, perché l'onore risiede nell'azione stessa della magnanimità. Perciò il re spiega in *Mt* 18,33: «Non dovevi anche tu aver pietà del tuo compagno, così come io ho avuto pietà di te?». Qui egli rivela il suo animo: il re non ha agito secondo il principio della reciprocità bilanciata, ma addirittura con quello della reciprocità generale, cioè puro “dono”, tratto peculiare del regno dei cieli<sup>24</sup>.

### 3. L'amministratore disonesto

L'ultimo testo che prendiamo in considerazione è la parabola che si trova in *Lc* 16,1-9. In un articolo dell'ormai lontano 1989 il biblista canadese John Kloppenborg, rilevando le difficoltà poste dalla parabola dell'amministratore disonesto all'esegeta e al predicatore, segnalò la necessità di ricostruirne il mondo economico e di analizzarla con l'antropologia culturale per renderla più intelligibile a un lettore contemporaneo<sup>25</sup>. Certamente impressiona il comportamento dell'amministratore, lodato dal padrone perché *φρονίμως ἐποίησεν*, «aveva agito con scaltrezza», benché quest'ultimo fosse stato nuovamente defraudato con la diminuzione degli importi dovuti dai debitori. Perciò, la parabola si riferisce in primo luogo a un contesto economico in cui si parla di debitori identificabili non in povera gente, ma in altri grandi proprietari e commercianti o forse affittuari di terreni agricoli; inoltre, non è coinvolta l'usura; infine, le azioni dell'amministratore sono dannose per gli interessi del padrone.

Kloppenborg tratteggia il personaggio del padrone, definito “ricco” benché non fosse strettamente necessario dirlo, avendo un amministratore e dei debitori; era però essenziale per gli ascoltatori, in quanto essere “ricco” significava trovarsi in contrasto con gli interessi e la mentalità propri dei contadini, di cui facevano parte i discepoli ascoltatori. Associato a lui vi era l'amministratore, figura di intermediario, qui “accusato”, ma non è chiaramente specificato se lo sia giustamente o ingiustamente. È impiegato, però, in 16,1 il verbo *διαβάλλω*, il quale, quando è passivo, indica il senso di

---

<sup>24</sup> Cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino 2002; M.L. Satlow (ed.), *The Gift in Antiquity*, Chichester 2013.

<sup>25</sup> Cfr. J.S. Kloppenborg, *The Dishonoured Master (Luke 16,1-8a)*, in *Biblica* 70 (1989) 4, 474-495.

“un'accusa apportata con propositi ostili”<sup>26</sup>, una denuncia che potrebbe sottintendere un “venticello” calunniatore. L'accusa sembra davvero una calunnia da parte di persone malevole nei confronti dell'amministratore, perché lo conferma il padrone nel v. 2, senza dargli possibilità di replicare: «Che cosa sento dire di te? Rendi conto della tua amministrazione, perché non potrai più amministrare». Da qui si evince anche una certa capricciosità nel comportamento del padrone, il quale, però, difende il suo onore volendo dimostrare di saper controllare le cose di casa sua, punendo un sottoposto che gli ha mancato di lealtà.

Il vocabolo greco per “amministratore” è οἰκονόμος, in pratica colui che sovrintende ai beni e alle proprietà del padrone, una sorta di “castaldo”, in ebraico *ben bajit*; nel caso di Lc 16,1, però, sembra trattarsi più un amministratore di una masseria, un *gizbār*, *gizbārā'* in aramaico<sup>27</sup>. Strack-Billerbeck cita un detto di rabbi Eliezer (c. 270) riportato nel trattato talmudico *Baba Batra* (= Porta Ultima) 9a, il quale ha detto: «Anche se uno ha in casa un tesoriere fidato (*gizbār ne 'emān*), pure deve egli stesso mettere il denaro nelle borse e contarlo (2Re 12,10: involgevano e legavano e contavano il denaro)»<sup>28</sup>.

Se il padrone doveva licenziare l'amministratore per salvaguardare il suo onore di fronte all'opinione pubblica, quest'ultimo a sua volta doveva agire rapidamente per non finire disoccupato. Infatti, questi riduce il debito ai debitori ottenendo due risultati: risolvere il problema di procurarsi eventuali nuovi datori di lavori e dimostrare che cosa significhi dilapidare il patrimonio del padrone. D'altronde, egli non sa fare altro che amministrare, come confessa in 16,3, sicuramente incontrando la comprensione degli ascoltatori; poi, ha agito da “benefattore” verso i debitori del padrone, rendendoli debitori di riconoscenza verso di lui. Come si era rivelato sorprendente il comportamento dell'amministratore, così lo è stato anche quello del padrone. Ci si sarebbe attesi, infatti, che avrebbe mandato via l'amministratore; invece, pur correndo il pericolo di vedere minato il suo onore lo loda: in tal modo i codici sociali sono “saltati” e questa non è l'unica volta in cui Luca compie un'operazione del genere<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Cfr. W. Foerster, διαβάλλω, διὰβολος, in G. Kittel - G. Friedrich (curr.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1966, II, 921-924, qui 923-924. L'autore di questa voce tuttavia esclude la possibilità della calunnia nel nostro caso. In 16,1 διαβάλλω è coniugato all'aoristo passivo.

<sup>27</sup> Cfr. H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1961, II, 217.

<sup>28</sup> *Ivi* 218.

<sup>29</sup> Cfr. Kloppenborg, *The Dishonoured Master (Luke 16,1-8a)*, 493-494.

Kloppenborg aveva dato un certo risalto alla questione delle accuse, sulle quali concentra la sua attenzione John Lygre<sup>30</sup>. Dopo un'introduzione sul contesto economico, con le nozioni di cui abbiamo accennato in queste pagine<sup>31</sup>, egli ipotizza che i responsabili delle accuse all'amministratore potessero essere i due debitori indicati nei vv. 5-7, oppure dei gruppi di contadini produttori di grano e olive o, infine, altri affittuari. Si trattava di persone che avevano bisogno dell'aiuto di un padrone/patrono, ossia di grande proprietario terriero come quello della parabola, al fine di poter accedere alle sementi e ad altri mezzi e servizi di produzione e di commercializzazione che da soli non sarebbero stati in grado di ottenere facilmente<sup>32</sup>. Tra le notizie che dalla parabola non si evincono ve ne sono almeno due: questi affittuari potevano essere dei contadini, dei mezzadri, o avere a loro volta a disposizione degli schiavi per lavorare la terra? L'amministratore era stato forse un liberto, oppure un ex-militare, un ex-piccolo proprietario indebitato, che però il padrone aveva assunto per avvalersi della sua esperienza in qualità di amministratore?<sup>33</sup>. Per il tipo di rapporti tenuti da questi con gli affittuari è probabile che proprio costoro lo abbiano accusato per gelosia, per vendetta o per prendere il suo posto.

L'accusa riportata in 16,1 è di «sperperare i suoi [del padrone] averi». Abbiamo già discusso del verbo διαβάλλω, *apax legomenon* nel Nuovo Testamento, avente tra i suoi significati quello di "accusare ingiustamente". L'impressione che il padrone si comporti in maniera drastica è supportata dalle parole v. 2: «Che cosa sento dire di te? Rendi conto della tua amministrazione, perché non potrai più amministrare». L'amministratore viene "licenziato" senza l'opportunità di giustificarsi; tuttavia, deve "rendere conto della sua amministrazione" (ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου) consegnando i documenti contabili<sup>34</sup>. Con "sperperare" si traduce il verbo

---

<sup>30</sup> Cfr. J.G. Lygre, *Of What Charges? (Luke 16:1-2)*, in *Biblical Theology Bulletin* 32 (2002) 1, 21-28.

<sup>31</sup> Tra l'altro egli cita non poche volte Moxnes, *The Economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*.

<sup>32</sup> Cfr. pure E. van Eck, *The tenants in the vineyard (GThom 65/Mark 12:1-12): A realistic and social-scientific reading*, in *HTS Theologische Studies/Theological Studies* 63 (2007) 3, 909-936.

<sup>33</sup> Sul profilo dell'amministratore, cfr. R.A. Baergen, *Servant, Manager or Slave? Reading the Parable of the Rich Man and His Steward (Luke 16.1-8a) through the Lens of Ancient Slavery*, in *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 35 (2006) 25-38.

<sup>34</sup> Tale comportamento "sbrigativo" di un padrone verso il servo rispecchia la mentalità dell'epoca, in cui tra i due vi era spesso una certa ostilità. Ne aveva fatto cenno Kloppenborg nel suo articolo, ma cfr. anche M.A. Beavis, *Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to The Unjust Steward (Luke 16:1-8)*, in *Journal of Biblical Literature* 111 (1992) 1, 37-54.

διασκορπίζω, che vuol dire anche sia “disperdere” sia “dissipare”. Quanto all’accusa rivolta all’amministratore si può pensare che egli abbia gestito con poca diligenza, forse non intenzionalmente, i beni del padrone oppure, ancora più grave perché ci sarebbe il dolo, aver gestito per profitto personale o a favore di qualcuno degli affittuari. Nella migliore delle ipotesi, l’accusa sarebbe di incompetenza o di inefficienza, nella peggiore di furto. L’incapacità o la riluttanza a difendersi potrebbe essere una “prova” della verità delle accuse. L’amministratore riflette sulla soluzione da perseguire (cfr. vv. 3-4), ma non emerge se essa sia onorevole o meno per il padrone.

Per Lygre resta allora da esaminare meglio l’espressione “rendere conto dell’amministrazione”, cioè ἀποδίδωμι τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας (in ebraico *nātan hešbôn*), rifacendosi alle procedure tipiche dell’epoca. Il padrone si sente costretto da quanto è venuto a sapere a verificare se il suo amministratore abbia osservato il *bonam fidem in administratione praestare*. L’operazione del “rendere conto”, equivalente a *rationem reddere*, era comprensiva di almeno quattro passaggi: in primo luogo, l’esibizione delle scritture contabili e il loro esame (*legendas offerre rationes*); la verifica delle cifre (*computandas offerre rationes*); il versamento del denaro contante, risultato dell’avanzo di gestione (*reliqua solvere*); infine, la chiusura del conto (*subscribere rationes*).

Ogni lettore, comunque, si meraviglia del fatto che al produttore di olio d’oliva il debito sia stato ridotto del 50% e, invece, al produttore di grano del 20%<sup>35</sup>. Infatti, il produttore di grano non s’ingelosisce perché non ha ricevuto la stessa riduzione di quello dell’olio d’oliva? Un comportamento improntato a favoritismo non provoca dei mormorii e delle rimostranze da presentare al padrone, dimostrando in che modo veniva sperperato il suo patrimonio? Inoltre, risulta anche strano che l’amministratore chieda ai due produttori di quanto siano debitori: non aveva una sua documentazione? Oppure lo fa per mettere alla prova la loro sincerità? Invece, sembra che egli si preoccupi di mettere insieme una documentazione in quei momenti. Da parte sua, il padrone ha ascoltato le accuse, è in imbarazzo e per non far emergere la sua *negligentia in vigilando* spera che l’amministratore, sentendosi chiedere conto della sua gestione, decida di andarsene via. Ciò sarebbe più onorevole per il padrone, che dimostra all’opinione pubblica di saper curare i suoi affari. Allo stesso tempo l’amministratore chiede ai due debitori quanto gli devono perché vuole “stanarli”, sospettandoli di essere stati gli accusatori e

---

<sup>35</sup> Tale difformità va valutata sull’analisi dell’economia agraria del tempo e sulla diversità dei prodotti.

dimostrando che essi erano disposti a fare ciò per cui lo avevano denunciato; oppure tra lui e i debitori vi era un accordo verbale. In ogni caso, egli cerca di mettere in ordine con le “pezze d’appoggio” (τὰ γράμματα; in ebraico *šēkārîn* o *šikrê ḥôb*) scritte.

Esaminando meglio il soliloquio in 16,3-4, l’amministratore ritiene di non aver agito male. Pertanto, davanti a lui si profilano due opzioni: adire le vie legali, ma ciò sarebbe stato impossibile a uno di ceto subordinato perché non avrebbe trovato un “avvocato patrocinator”; l’altra, quella da lui perseguita, era quella di cercare una soluzione per non essere demansionato a contadino o addirittura non mendicante, scendendo al gradino più basso della scala sociale. Farsi amici i debitori del padrone, dunque, costituiva la migliore e più ragionevole via d’uscita. Infatti, riducendo con criterio i debiti egli fa apparire il padrone come una persona generosa e quindi degna di onore. I debitori, immaginando che tale atto di generosità sia stato ordinato dal padrone, avrebbero propalato la notizia e ne avrebbero “salvato” la reputazione; il padrone, invece, sapendo che autore di quest’atto era stato l’amministratore, non avrebbe avuto altra scelta che elogiarlo; ne sarebbe uscita rafforzata quindi la personalità dell’amministratore e il suo “onore professionale”<sup>36</sup>. D’altronde, il padrone avrebbe potuto licenziarlo in tronco, ma gli aveva dato l’opportunità di presentargli i conti e ne ha ricevuto un “guadagno” di onore al posto di essere criticato perché incapace di tenere sotto controllo il suo patrimonio<sup>37</sup>.

Circa la questione del debito parzialmente condonato, segnaliamo ancora due articoli. Il primo è di Luca Marulli<sup>38</sup>, il quale documenta sulla base delle fonti antiche alcuni interessanti aspetti giuridici ed economici della parabola,

---

<sup>36</sup> Cfr. Lygre, *Of What Charges? (Luke 16:1-2)*, 26. Insiste sulla disonestà dell’amministratore F.E. Udoh, *The Tale of an Unrighteous Slave (Luke 16: 1-8 [13])*, in *Journal of Biblical Literature* 128 (2009) 311-335. Su questa linea già D. Landry - B. May, *Honor Restored: New Light on the Parable of the Prudent Steward (Luke 16:1-8a)*, in *Journal of Biblical Literature* 119 (2000) 2, 287-309.

<sup>37</sup> Per una lettura di carattere retorico-narrativo, cfr. R.S. Schellenberg, *Which Master? Whose Steward? Metalepsis and Lordship in the Parable of the Prudent Steward (Lk. 16.1-13)*, in *Journal for the Study of the New Testament* 30 (2008) 3, 263-288, che tratta in particolare i vv. 8-13. Altri studi esegetici secondo le scienze sociali sono: I.J. Du Plessis, *Philanthropy or Sarcasm? - Another Look at the Parable of the Dishonest Manager (Luke 16:1-13)*, in *Neotestamentica* 24 (1990) 1-20; D.L. Mathewson, *The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13): A Reexamination of the Traditional View in Light of Recent Challenges*, in *Journal of the Evangelical Theological Society* 38 (1995) 1, 29-39; H.J.B. Combrink, *A social-scientific perspective on the parable of the unjust steward (Lk 16: 1-8a)*, in *Neotestamentica* 30 (1996) 2, 281-306.

<sup>38</sup> Cfr. L. Marulli, *‘And how much do you owe ...? Take your Bill, sit down quickly, and write ...’ (Luke 16:5-6)*, in *Tyndale Bulletin* 63 (2012) 2, 199-216.

senza entrare nel merito di quelli esegetici. Egli ricorda, per esempio, quanto dice Dt 23,20-21, in cui si vieta a un ebreo di prestare a interesse al “tuo fratello”, ossia al connazionale (come scritto anche in Es 22,24 e in Lv 25,35-37), mentre ciò è permesso per un prestito allo straniero<sup>39</sup>. Poi si inoltra nei testi rabbinici.

Il secondo articolo è di John K. Goodrich<sup>40</sup>, il quale riassume la situazione in cui poteva trovarsi un affittuario che non riusciva a pagare l'affitto dell'appezzamento di terreno al padrone. In tal caso erano contemplati almeno tre tipi di azioni legali: la prima consisteva nella confisca delle proprietà dell'affittuario; la seconda era l'imprigionamento; la terza era la schiavitù per debiti. Le ultime due erano praticate in casi estremi; le fonti papiracee informano che per ogni prestito veniva indicato previamente un tasso d'interesse imposto dal creditore e in aggiunta il proprietario terriero aveva il diritto di procedere legalmente nel caso in cui l'affittuario non avesse estinto il debito (*Mt* 18,23-34; cfr. *Mt* 5,25-26 e il parallelo *Lc* 12,58-59). Vi era, tuttavia, una quarta possibilità, la “remissione del debito”, la *remissio mercedis*<sup>41</sup>.

Infatti, nel diritto romano erano previsti tre *negotia* per realizzare la *remissio mercedis*. Il primo è detto *solutio per aes et libram*, in cui il debitore, alla presenza del creditore, dinanzi a cinque testimoni romani e a un *libripens*<sup>42</sup>, nella forma più recente dichiarava di liberarsi dal potere del creditore gettando sulla bilancia una somma simbolica di denaro (*imaginarie solutio*), ottenendo quindi la *solutio* del debito. Il secondo era detto *acceptilatio*, con cui il debitore chiedeva al creditore se avesse ricevuto il pagamento del debito (*Quod ego tibi promisi habesne acceptum?*) e il creditore rispondeva di averlo ricevuto (*Habeo*), anche se effettivamente il debito non era stato estinto. Il terzo *negotium* era il *pactum de non petendo*, che non è una remissione a tutti gli effetti, bensì una rinuncia all'azione per ottenere il pagamento, altrimenti il debitore invocava l'*exceptio pacti*

---

<sup>39</sup> Sulla questione dell'interesse nella Mishnà, cfr. A. Mordechai Rabello, *Su alcuni problemi di compravendita ed interesse nel diritto della Mishnà*, in Lucrezi, *Alfredo Mordechai Rabello. Ebraismo e Diritto. Studi sul Diritto ebraico e gli ebrei nell'impero romano*, 495-519, in particolare 509ss.

<sup>40</sup> Cfr. J.K. Goodrich, *Voluntary Debt Remission and the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13)*, in *Journal of Biblical Literature* 131 (2012) 3, 547-566.

<sup>41</sup> Cfr. L. Capogrossi Colognesi, *Remissio mercedis. Una storia tra logiche di sistema e autorità della norma*, Jovene, Napoli 2005.

<sup>42</sup> Il *libripens* era un magistrato minore dell'antica Roma, preposto ad assistere alle compravendite; era dotato di una bilancia (*stadera*) e di pesi (*raudiscula*) per quantificare il prezzo di un prodotto, oltre che di una *festuca*, una verga con cui batteva sull'oggetto per certificare il passaggio di proprietà.

*conventi*. Una provvidenza del genere (totale o parziale) nell'antichità romana si verificava almeno in tre circostanze: una *statutaria*, ossia un provvedimento legislativo motivato da istanze, con il quale si rimetteva il debito agli affittuari senza guardare ai casi specifici; una *obbligatoria* quando, a causa di eventi climatici avversi (*vis maior*), essi non erano in grado di pagare; infine, una *volontaria*, con cui il locatario rinunciava a esigere il debito e all'azione legale. Nelle ultime due fattispecie, tuttavia, restava intatto l'obbligo di adempiere le altre obbligazioni contrattuali<sup>43</sup>.

L'autore dedica dense pagine alla remissione volontaria del debito in due zone tipiche dell'impero, una occidentale, l'Italia, l'altra orientale, l'Egitto, per valutarne l'applicazione alla parabola. In fondo la remissione, totale o parziale, era una strategia ragionevole, perché consentiva all'economia di non deprimersi, con la conseguenza di creare schiere di disoccupati e privare l'agricoltura di manodopera qualificata. Era una sorta di *reset* con cui si ripartiva. Questo è lo scopo dell'amministratore della parabola, il quale agisce in maniera ragionevole, altrimenti sarebbe stata veramente giusta l'accusa di sperperare i beni del padrone, ossia di non curare adeguatamente i suoi interessi depauperandone le "fonti" di reddito futuro. Senza dubbio anch'egli ricava il beneficio di mettere in ordine i documenti amministrativi e di farsi amici per il momento del bisogno. In tal modo si conciliano gli interessi di entrambi e, pertanto, è spiegabile la lode del padrone.

#### 4. Conclusioni

Queste brevi note sul debito nella testimonianza dei testi evangelici intendono non soltanto far comprendere come nei testi biblici entrino a pieno titolo questioni della vita quotidiana, ma anche far rilevare il rapporto in che modo tali questioni erano utilizzate per aiutare a penetrare con la mente le peculiarità del rapporto con il mondo divino. Da parte sua, Gesù e i suoi seguaci usano le categorie socio-culturali e religiose del loro tempo riuscendo a capovolgerle, offrendo a chi accoglie il loro messaggio una prospettiva di

---

<sup>43</sup> Cfr. J.K. Goodrich, *Voluntary Debt Remission and the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13)*, 553-555. Inoltre, i debitori, ricevuta la remissione, si sentivano moralmente più obbligati e riconoscenti verso il padrone, impegnandosi a non ricadere nella medesima situazione. Cfr. pure E. van Eck, *Honour and debt release in the parable of the Unmerciful Servant (Mt 18:23-33): A social-scientific and realistic reading*, in *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 71 (2015) 1, Art. #2838, 11 pages.<http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i1.2838>. Inoltre, F. FASOLINO, *Le usurae rei iudicatae*, in <https://www.dirittoestoria.it/5/Tradizione-Romana/Fasolino-Usurae-rei-iudicatae.htm>.

resistenza ai meccanismi mondani non favorevoli alla povera gente attraverso la concreta realizzazione dell'*agape* nelle varie circostanze dell'esistenza.