

semestrale della
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

RIVISTA
di TEOLOGIA
*dell'*EVANGELIZZAZIONE

anno XXIV numero 48 (2020)



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

RTE RIVISTA DI TEOLOGIA DELL'EVANGELIZZAZIONE
Semestrale della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'EMILIA-ROMAGNA
Semi-annual Review of the EMILIA-ROMAGNA THEOLOGICAL FACULTY
Anno XXIV n. 48 / Year XXIV issue 48
Luglio-Dicembre 2020 / July-December 2020

Proprietà / Property

Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna
Piazzale G. Bacchelli, 4 – 40136 Bologna
Tel. 051/19932381 – Fax 051/19932382 – e-mail: rte@fter.it

Direttore responsabile / Managing director Alfio Filippi

Direttore editoriale / General editor Maurizio Marcheselli

Consiglio di Redazione / Editorial board

Federico Badiali, Paolo Boschini, Valentino Bulgarelli, Michele Grassilli, Luciano Luppi, Fabrizio Mandreoli, Valentino Maraldi, Maurizio Marcheselli, Claudia Mazzoni, Massimo Nardello, Matteo Prodi, Davide Righi, Giuseppe Scimè, Maurizio Tagliaferri, Paolo Trionfini

Comitato scientifico / Advisory board

Sergio Paolo Bonanni (PUG, Roma), Luigino Bruni (LUMSA, Roma), Giuseppe Como (FTIS, Milano), Matteo Crimella (FTIS, Milano), Gianni Criveller (PIME, Monza), Ignazio De Francesco (UNEDI-CEI), Massimo Faggioli (Villanova University – PA), Piergiorgio Grassi (UNIURB, Urbino), Saretta Marotta (KU, Leuven), Serena Noceti (FTIC, Firenze), Leonardo Paris (FTTR, ISSR, Trento), Basilio Petrà (FTIC, Firenze), Roberto Repole (FTIS, Torino), Blažej Štrba (Comenius University, Bratislava; SBF, Gerusalemme), Sergio Tanzarella (PFTIM, Napoli), ✠ Cyril Vasil' (Eparchia di Košice), Andrea Vicini (Boston College – MA), Marco Visentin (UNIBO, Bologna)

Responsabili delle recensioni / Review controllers

Federico Badiali, Michele Grassilli – recensioni.rte@fter.it

Segretaria di Redazione / Editorial assistant

Claudia Mazzoni
Piazzale G. Bacchelli, 4 – 40136 Bologna
Tel. 051/19932381 – Fax 051/19932382 – e-mail: segreteria.rte@fter.it

Editore / Publisher

Centro editoriale dehoniano – Via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna

Amministrazione e Ufficio abbonamenti / Administration and Subscription Office

CED – Via Scipione Dal Ferro, 4 – Tel. 051/39.412.55 – Fax 051/39.412.99
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Registrazione del Tribunale di Bologna / Registration of the Tribunal of Bologna

N. 6623 del 15 novembre 1996

Abbonamento annuo / Annual subscription 2020

Ordinario Italia / Ordinary Italy € 33,50
Italia annuale enti / Ordinary Italy Organizations € 42,00
Ordinario Europa / Ordinary Europe € 48,50
Ordinario Resto del mondo / Ordinary, Rest of the world € 52,50
Una copia / Single copy € 20,40

Versamento / Payment CCP 264408 intestato a Centro editoriale dehoniano

ISSN 2281-9347

Stampa / Printer Italiatipolitografia, Ferrara 2021

INDICE

DA ABU DHABI AD ASSISI. UN PERCORSO INTERDISCIPLINARE SULLA FRATERNITÀ

FEDERICO BADIALI, *Editoriale. Una riflessione interdisciplinare sulla fratellanza universale a metà strada tra Abu Dhabi e Assisi* 281-289

MAURIZIO MARCHESELLI, *L'uomo Gesù è in due modi «figlio di Dio»: abbozzo di teologia lucana della fratellanza a partire dal racconto del battesimo (Lc 3,21-38)*..... 291-310

Quale intenzionalità soggiace al fatto che il Vangelo di Luca presenti a distanza di pochi versetti una duplice affermazione che Gesù è «figlio di Dio»? La figliolanza divina di Gesù è proclamata dapprima dalla voce dal cielo in 3,22 e poi dalla voce narrante in 3,38. La risposta a questa domanda esige anzitutto che si riconosca che il racconto del battesimo di Gesù, con la successiva discesa dello Spirito su di lui (3,21-22), e la genealogia ascendente che risale fino a Adamo e infine a Dio stesso (3,23-38) formano una composizione unitaria dal punto di vista redazionale e rappresentano quello che per Luca è – in senso tecnico – l'*archē*, l'inizio della vicenda di Gesù raccontata nell'insieme del vangelo. Lo studio di Lc 3,21-38 come testo unificato consente di cogliere un tratto fondamentale della concezione lucana della fratellanza: l'uomo Gesù è fratello di quanti, come lui, sono battezzati nello Spirito e di quanti discendono come lui da Adamo.

GUIDO BENDINELLI, *Paternità divina e fratellanza universale in Giustino*..... 311-344

L'articolo, dopo una presentazione dell'itinerario compiuto da Giustino in vista della sua conversione, presenta la sua concezione di Dio e i diversi modi in cui la esprime: *Pater tōn olōn, Poiētes tōn olōn*, Padre dei cieli, evidenziando come esso sia sempre strettamente congiunto nell'agire al suo Verbo eterno. Spiega il fondamento

biblico di ciò e al tempo stesso il linguaggio derivato dalle filosofie del tempo. In seconda istanza la dissertazione si impegna a mostrare che l'idea di fraternità in Giustino, dall'ambito ecclesiale e cristiano, si allarga a tutta l'umanità, sulla base di una triplice fondazione: il messaggio profetico e le parole di Gesù, la condivisione della comune natura e la partecipazione dello stesso Logos.

PAOLO BOSCHINI, *L'umanesimo della fratellanza*

tra etica e utopia. Erasmo, More, Maritain..... 345-369

Il tema della fratellanza viene presentato nel Documento di Abu Dhabi come un dovere che si fa diritto, nel momento in cui viene effettivamente praticato. Questa visione, ben diversa da quella del liberalismo moderno che ispira la Dichiarazione universale del 1948, ha radici profonde nell'umanesimo europeo del Cinquecento: l'etica pacifista di Erasmo da Rotterdam, il pensiero utopico di Thomas More. E più recentemente, nella filosofia politica di Jacques Maritain. Il pensiero filosofico cattolico ha dato un contributo decisivo, anche se purtroppo poco conosciuto e apprezzato, alla costruzione di questo ideale che si fa progetto politico e sociale.

CARMELO TORCIVIA, *La fraternità ecclesiale sacramento*

della fraternità universale..... 371-396

Fin dai tempi del racconto mitico di Caino e Abele l'uomo è posto davanti al bivio se considerare ormai impossibile il rapporto fraterno oppure se addirittura rilanciare con la creazione della «fraternità». La Bibbia ci testimonia questa fatica e ci consegna la fraternità come un dono irrinunciabile. Ne fa anche un nome della Chiesa tutta. Sulla scorta di ciò, la recente riflessione del Vaticano II ci presenta la necessità di perseguire la fraternità universale in stretta connessione con la fraternità ecclesiale. Infatti, questa non è altro che un segno/sacramento dell'azione di Dio per la costruzione della fraternità universale. Papa Francesco conferma l'impostazione sacramentale della fraternità ecclesiale e indica l'Origine/Padre e le necessarie modalità della fraternità universale.

FEDERICO BADIALI, *Fratellanza umana:*

un contributo teologico in prospettiva cristiana..... 397-421

L'articolo vuole offrire un approfondimento teologico, in prospettiva cristiana, della categoria di «fratellanza universale», che costituisce il fondamento teorico del Documento di Abu Dhabi, firmato congiuntamente da papa Francesco e dal grande imam di al-Azhar, per la diffusione di una cultura della tolleranza, della convivenza e della pace. L'autore studia dapprima il significato biblico del termine, per poi approfondire l'uso che ne ha fatto la tradizione cristiana, prestando particolare attenzione alla riflessione sviluppata da sant'Agostino. Infine, a partire dai risultati raccolti, l'autore indica alcuni elementi sintetici, attorno ai quali può prendere forma il contributo teologico offerto dalla fede cristiana per la realizzazione di quella fraternità universale auspicata dal Documento.

ARTICOLI

DAVIDE ARCANGELI, *Riconoscere il Logos fatto carne.*

La sfida interpretativa del kerigma giovanneo..... 423-446

Il contributo ha lo scopo di mostrare l'importanza dell'*anagnorisis* come tecnica letteraria che il Quarto Vangelo (QV) usa in relazione allo sfondo biblico-giudaico, offerto attraverso allusioni e citazioni. Questa tecnica è utilizzata per il riconoscimento da parte del Discepolo Amato e da parte degli altri discepoli. Inoltre in ogni racconto episodico della trama il riconoscimento da parte dei personaggi e/o del lettore offre una conferma della cristologia sapienziale del QV e delle figure bibliche a essa associate. Ricche implicazioni di tale studio dell'*anagnorisis* si possono sviluppare nella direzione di una teologia kerigmatica del QV.

INTERVENTI

LUCA GARBINETTO, *Accoglienza incondizionata*

e testimonianza cristiana: quale integrazione?..... 447-464

L'articolo si rivolge a chi esercita nella Chiesa un ministero di accompagnamento spirituale e formativo. Nel contesto culturale ed ecclesiale attuale, molte persone che cercano aiuto affiancano a un sincero desiderio di crescere nella fede l'autoconcessione ad atteggiamenti, stili di vita, scelte moralmente incompatibili con le esigenze del vangelo. Di qui la questione posta: come essere fedeli all'insegnamento di Gesù, che chiama a una accoglienza incondizionata della persona, ma allo stesso tempo invita a camminare sulla via della verità? Il tema ha radici teologiche, perché è in gioco l'immagine di Dio veicolata dalla relazione educativa. Dal punto di vista dei dinamismi psico-spirituali dei soggetti implicati, l'articolo mette in evidenza come sia da trattare con accuratezza la capacità o meno della persona di integrare i valori cristiani nel proprio vissuto, come spinte motivazionali efficaci e durature. L'analisi dell'autore si dilunga nel mostrare come tale processo, per nulla scontato, si innesti in una condizione antropologica costitutiva, spesso dimenticata, che definisce «dialettica di base»: quest'ultima rappresenta un'efficace categoria interpretativa della struttura dell'essere umano. Nella tensione tra poli opposti che convivono nella persona va riconosciuto il terreno su cui agire affinché i valori siano realmente internalizzati, per sostenere scelte consone alle esigenze del vangelo.

NOTE

GIORGIO CAMPANINI, *Andrea Ferrari e il neotomismo a Parma. La Summula theologiae dogmaticae*

(1885-1894)..... 465-473

Per riconoscimento unanime degli storici, il Movimento neotomista, avviato a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, rappresenta un importante momento della ripresa della cultura cattolica in Italia. Il Movimento, com'è noto, ha avuto in Leone XIII, grazie al suo lungo e importante pontificato, un fondamentale punto di riferimento. È

all'interno di questo vasto «ritorno a S. Tommaso» che si colloca il particolare neotomismo parmense, che occupa un posto di tutto rilievo nella storia della «rinascita» del tomismo in Italia, grazie anche agli studi e alla figura di Andrea Ferrari, rettore del Seminario di Parma e successivamente arcivescovo di Milano, che con la sua *Summula theologiae dogmaticae* (1885) offrì ai suoi studenti non una pura esercitazione manualistica ma un'apprezzabile sintesi del pensiero vasto e complesso di Tommaso d'Aquino.

IGNAZIO DE FRANCESCO, *Giovani, intimità coniugale, omosessualità, transessualità. Le nuove sfide dell'etica sessuale islamica* 475-492

L'articolo tratta dell'etica sessuale nell'Islam, una delle questioni più complesse dell'etica islamica, a causa delle attuali trasformazioni demografiche, sociali e culturali. Tra le sfide più urgenti, anzitutto l'educazione sessuale per le nuove generazioni e la ricerca di un nuovo equilibrio, anche nella sfera sessuale, tra marito e moglie. In secondo luogo, al di là del matrimonio eterosessuale, la sfida delle relazioni omosessuali: la condanna formale, ripetuta nel corso dei secoli, sembra essere associata a un atteggiamento pragmatico, volto a proteggere la pace sociale. L'ultima parte dell'articolo affronta la questione del cambiamento di genere, che è oggettivamente la sfida più avanzata per l'etica islamica: essa proibisce fermamente qualsiasi manipolazione del corpo che si traduca in un attacco alla signoria di Dio, l'unico Creatore, ma non può evitare di confrontarsi, e proprio da un punto di vista teologico, con i «problemi di coscienza» dei transessuali.

DISSERTAZIONI DOTTORALI

***Sommario dissertazione dottorale 2018/2019*..... 493-494**

RECENSIONI 495-529

PASZKO P., *Mundus inversus nei cantici femminili dell'Antico Testamento*, G&B Press, Roma 2019 (M. Crimella); CARR D.M., *Santa resilienza. Le origini traumatiche della Bibbia*, Queriniana, Brescia 2020 (M. Crimella); BELCASTRO M., «*Quelli che egli ha predestinato*». *Paolo e l'azione di Dio nella storia. In appendice la traduzione delle lettere di Paolo*, Claudiana, Torino 2018 (D. Arcangeli); CASTILLO J.M., *L'umanizzazione di Dio. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 2019 (M. Prodi); REPOLE R., *La Chiesa e il suo dono. La missione fra teologia ed ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2019 (R. Marinaccio); ROSTAGNO S., *Le tesi De homine di Lutero*, Claudiana, Torino 2018 (F. Badiali); KÖRNER F. – THÖNISSEN W. (a cura di) *Salvezza mediata. Martin Lutero e i sacramenti*, Queriniana, Brescia 2019 (F. Badiali); KASPER W. – AUGUSTIN G., *Nell'attesa della sua venuta. Saggi sull'escatologia*, Ancora, Milano 2018 (F. Maitan); PAUL A., *Immortalità o Risurrezione? Affacciarsi oggi sull'oltrevita, fra utopia e fede*, Queriniana, Brescia 2019 (F. Maitan); CARFORA A. – IANNIELLO A. (a cura di), *Papa Francesco e la storia della Chiesa, il pozzo di Giacobbe*, Trapani 2019 (M. Nardello); PAIANO M., *La preghiera e la Grande Guerra. Benedetto XV e la nazionalizzazione del culto in Italia*, Pacini, Pisa 2017 (P. Trionfini); MANDREOLI A., *Lettere di guerra al Cardinale di Bologna. Incursioni aeree*,

rastrellamenti, eccidi, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019 (F. Mandreoli); NESTI A., *La scomunica. Cattolici e comunisti in Italia. Prefazione di Luigi Bettazzi. Postfazione di Achille Occhetto*, EDB, Bologna 2018 (M. Prodi); TOMMASI R. (a cura di), *Conoscere se stessi. Identità e finalità del pastoral counselling. Esperienze, approfondimenti, processi aperti nel contesto italiano*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2019 (R. Nuvoli); SEMPLICI R. – QUISI Q., *Il lavoro. Tra identità personale e società*, Paoline, Milano 2017 (M. Prodi); LODI A., *L'amore vince sempre. La storia della mia vita*, Pendragon, Bologna 2019 (G. Scimè).

LIBRI RICEVUTI 531-532

INDICE DELL'ANNATA 533-537

L'uomo Gesù è in due modi «figlio di Dio»: abbozzo di teologia lucana della fratellanza a partire dal racconto del battesimo (Lc 3,21-38)

Maurizio Marcheselli

Leggendo la seconda parte del c. 3 del Vangelo di Luca si assiste a un curioso fenomeno: all'interno della medesima pericope (3,21-38) la figliolanza divina di Gesù è proclamata due volte in due diverse modalità. La voce del Padre che risuona dal cielo esclama: «Tu sei il figlio mio» (3,22); la genealogia di Gesù termina presentandolo come «figlio [...] di Dio» (vv. 23.39).¹

Questo studio vuole verificare l'intenzionalità lucana che soggiace a questo modo di presentare l'ingresso in scena di Gesù di Nazaret: perché il suo essere figlio di Dio è ribadito due volte? L'ineludibilità di questa domanda è determinata dal fatto che soltanto Luca integra il breve racconto del battesimo (3,21-22) con la lunga genealogia (3,23-38). L'ipotesi che cercheremo di verificare è che la doppia affermazione richiami due modi non coincidenti – ma entrambi reali – di essere «figlio di Dio» da parte dell'uomo Gesù e che queste due diverse figliolanze trovino un riscontro in due diversi gruppi umani con cui il Gesù lucano è solidale: coloro che, dopo la Pasqua, riceveranno anch'essi il battesi-

¹ Siamo consapevoli del fatto che il titolo «figlio di Dio» risuona ancora due volte nella pericope immediatamente successiva (4,1-13), in bocca al diavolo (4,3.9). Il suo uso da parte del tentatore prende evidentemente le mosse da quanto l'evangelista ha narrato in 3,21-38. La protasi del periodo ipotetico della realtà che si trova in 4,3.9 corrisponde di fatto a una causale («Stante il fatto che tu sei figlio di Dio»): che Gesù sia figlio di Dio è precisamente quanto acquisito in 3,21-38, dove tale figliolanza è stata affermata, secondo una duplice prospettiva, prima in 3,22 e poi in 3,38. Il racconto lucano delle tentazioni (4,1-13) rappresenta tuttavia un episodio ulteriore e successivo rispetto a quello del battesimo: esso resta pertanto al di fuori del nostro raggio di indagine.

mo nello Spirito Santo e coloro che sono uniti a lui in forza della comune discendenza da Adamo.

1. Lc 3,21-38: una composizione unitaria

Il c. 3 del Vangelo di Luca è composto da due grandi quadri: il racconto del ministero di Giovanni Battista (3,1-20) e quello del battesimo di Gesù (3,21-38). Entrambi sono estremamente più sviluppati rispetto ai paralleli sinottici di Marco e Matteo.² Solo Luca apre il racconto dell'attività di Giovanni con un grandioso sincronismo (vv. 1-2) ed estende la citazione di Isaia per ben otto stichi (vv. 4-6), rispetto ai tre di Mc 1,3 e Mt 3,3bcd; solo lui riporta la predicazione di Giovanni alle folle, ai pubblicani e ai soldati (vv. 10-14).³ Solo Luca prolunga il racconto del battesimo con la genealogia di Gesù (vv. 23-38).⁴

Contrariamente al parere di qualche commentatore, l'episodio del battesimo (3,21-22) non ha la funzione di chiudere il racconto del ministero di Giovanni,⁵ ma costituisce, insieme alla genealogia che lo segue (3,23-38), una pericope unitaria (3,21-38) che mira a presentare l'inizio dell'attività pubblica di Gesù.⁶

Il racconto del battesimo apre una nuova sequenza. A stabilire l'autonomia del racconto del battesimo rispetto allo sviluppo precedente è sufficiente l'osservazione che l'evangelista fa uscire definitivamente di scena Giovanni con il v. 20. L'esito di questa scelta è una certa goffaggine: se Giovanni è già stato rinchiuso in prigione al v. 20, chi mai ha battezzato Gesù (v. 21)? È evidente che Luca non intende riscrivere la tradizione: egli sa benissimo che Gesù ha ricevuto il battesimo da

2 Il ministero di Giovanni si trova in Mc 1,2-8 e Mt 3,1-12; il battesimo di Gesù in Mc 1,9-11 e Mt 3,13-17.

3 Anche i vv. 15 e 18 sono privi di paralleli sinottici. Essi sono redazionali, come probabilmente anche il v. 7a (≠ Mt 3,7a): F. BOVON, *Vangelo di Luca, I. Introduzione. Commento a 1,1-9,50* (Commentario Paideia NT 3.1), Paideia, Brescia 2005, 198-199.

4 Una genealogia si trova anche in Matteo (Mt 1,1-17), ma essa non ha nulla a che vedere con il racconto del battesimo (Mt 3,13-17).

5 Cf., ad esempio, BOVON, *Vangelo di Luca, I*, 194-219. Una delle ragioni da lui addotte è di tipo diacronico: i vv. 19-22 andrebbero tenuti insieme perché in questa sequenza Luca riproduce Marco, mentre fino al v. 18 ha seguito Q: BOVON, *Vangelo di Luca, I*, 197-198.

6 È questo il parere della maggior parte dei commentatori.

Giovanni. Il suo intento è, da un lato, quello di creare una certa distanza tra il precursore e il messia per superare l'imbarazzo di un Gesù battezzato da colui che chiama i peccatori a penitenza;⁷ dall'altro, prima di dare avvio a una nuova sequenza narrativa, egli fa uscire di scena quei personaggi che nello sviluppo successivo sarebbero del tutto marginali. Detto altrimenti: prima di passare a un nuovo soggetto, Luca tende a esaurire tutto ciò che riguarda il personaggio di cui si sta occupando, finendo così per anticipare – rispetto alla cronologia del racconto nella sua globalità – degli eventi che propriamente avranno luogo solo in seguito. Nella sua duplice opera Luca mostra una certa tendenza a procedere per quadri completi. Egli fa sparire dalla scena Maria (1,56), che si è recata in visita da Elisabetta di cui ha appreso la gravidanza, immediatamente prima della nascita del bambino (1,57): una situazione non meno grottesca di quella per cui Giovanni Battista scompare (3,20) prima di aver battezzato Gesù (3,21). È peraltro evidente che per Luca Maria è rimasta presso la parente fino al termine della gravidanza, ma è altrettanto chiaro che egli non vuole trascinarsi questo personaggio dentro la nuova sequenza narrativa, dove esso non ha più alcun rilievo.⁸ Un fenomeno simile si verifica tra la fine del c. 1 e l'inizio del c. 2: pur di completare il quadro su Giovanni Battista per il periodo che precede la sua attività pubblica, in 1,80 il narratore corre in avanti di qualche decina di anni, per poi tornare in 2,1 al momento in cui Maria non ha ancora partorito Gesù. Lo stesso dicasi a proposito del *Benedictus*:

7 Cf., ad esempio, S. GRASSO, *Luca* (Commenti biblici), Borla, Roma 1999, 127. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1992, 134 ritiene piuttosto che l'intento di Luca sia quello di non accavallare i due ministeri, periodizzando così la storia della salvezza.

8 La maggioranza dei commentatori è di diverso avviso e ritiene che Maria abbia effettivamente lasciato la casa di Zaccaria prima che Elisabetta partorisce: J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke, I* (AB 28), Doubleday, New York 1981, 369; ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 74; M. CRIMELLA, *Luca. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 39), San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 65. Per qualcuno questo è il comportamento richiesto dalle convenzioni sociali: M.-J. LAGRANGE, *Évangile Selon Saint Luc* (Études Bibliques), Gabalda, Paris ⁵1941, 51. Al momento del parto la casa di Zaccaria non è più luogo per una vergine. Lagrange ricorda come, in epoca patristica, non ci fosse accordo in proposito (*Ivi*, 51-52): i padri greci pensavano che Maria fosse rientrata in Galilea prima della nascita di Giovanni, mentre i latini ritenevano che Maria fosse presente al parto. Quest'ultima è anche la nostra posizione, motivata appunto da quella che ci sembra una tecnica narrativa lucana attestata anche altrove nel Terzo Vangelo.

esso viene estrapolato dalla narrazione e collocato come una appendice in 1,67-79, ma va inteso come il contenuto di quella benedizione rivolta a Dio da Zaccaria, di cui parla il v. 64 (cf. «*benedicendo Dio*» del v. 64, con «*benedetto il Signore Dio di Israele*» del v. 68). Un caso almeno parzialmente simile è poi costituito dal racconto lucano dell'ascensione di Gesù risorto: Luca ha bisogno di far uscire di scena il personaggio Gesù per poter chiudere il suo primo libro (Lc 24,50-51), salvo poi farlo ricomparire all'inizio del libro successivo (At 1,4-11), riproponendo in questo caso, ma con diverso orientamento, il racconto del medesimo evento.

È dunque abbastanza evidente che l'uscita di scena di Giovanni in 3,20 è il segnale che il narratore intende chiudere una sequenza, per cominciare una nuova in 3,21.

La genealogia fa parte integrante della nuova sequenza narrativa.

Quel Gesù che è stato menzionato per la prima volta in un genitivo assoluto al v. 21 («dopo che Gesù fu battezzato»)⁹ al v. 23 diventa soggetto grammaticale al nominativo di una costruzione perifrastica dell'imperfetto di ἄρχω/ἄρχομαι («era cominciante» = «cominciava»)¹⁰. La costruzione enfatica con cui inizia il v. 23 esprime chiaramente la volontà di saldare insieme battesimo e genealogia: «E lui, Gesù, cominciava». «Lui» (αὐτός), cioè quel tale il cui battesimo è stato appena narrato.¹¹

A favore dell'unitarietà di 3,21-38 depone, poi, evidentemente anche la doppia proclamazione della figliolanza divina (v. 22 e v. 38):¹² battesimo e genealogia sono tenuti insieme dalla medesima preoccupazione di indicare Dio come padre di Gesù.

Anche la concezione lucana dell'«inizio» contribuisce a chiarire che il battesimo è pensato in connessione con la genealogia: ce ne occuperemo nel §3.

⁹ La precedente menzione di «Gesù» risale a Lc 2,52.

¹⁰ Nel NT questo verbo si trova quasi esclusivamente alla voce media, con il significato di «cominciare, dare inizio»: cf. O. MERK, «ἄρχω», in *DENT I*, 439-443.

¹¹ Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (GLNT-Supp 3), Paideia, Brescia 1982, §277 nota 5. Il pronome αὐτός in questi casi corrisponde a un «lui» enfatico; con l'aggiunta di un nome proprio (come avviene in questo caso) la costruzione si potrebbe tradurre: «E lui, cioè Gesù»; oppure: «E il già menzionato Gesù».

¹² L.T. JOHNSON, *Il vangelo di Luca* (Sacra Pagina 3), Elledici, Leumann 2004, 65: «Il battesimo e la genealogia devono pertanto essere letti insieme, perché costituiscono un'unica enfatica dichiarazione».

2. Paralleli sinottici ai due elementi del quadro lucano

Un rapido confronto sinottico ci aiuta a mettere preliminarmente a fuoco le principali peculiarità lucane, su cui ci soffermeremo nei §§4-5.

Il battesimo. Il racconto del battesimo si trova in tutti e tre i sinottici (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22). Un indizio per una comune derivazione di Luca e Matteo da Q potrebbe essere costituito dall'uso di «aprirsi» (ἀνοίγω: Mt 3,16 e Lc 3,21) al posto di «scindersi» (σχιζέω: Mc 1,10). È, però, probabile che la narrazione lucana dipenda piuttosto da Marco,¹³ soprattutto a motivo della formulazione alla seconda persona delle parole pronunciate dalla voce celeste («tu sei»; «in te»), laddove Matteo ha invece la terza.

La genealogia. Una genealogia di Gesù è presente anche in Matteo (Mt 1,1-17). Si tratta di due testi notevolmente diversi, sia per composizione che per funzione. D'altronde, le genealogie bibliche (ma anche quelle ellenistiche) non rispondono a un'esigenza di esattezza storica.¹⁴ Si deve di fatto rinunciare ad armonizzare i due testi,¹⁵ per concentrarsi piuttosto sull'intenzione redazionale.

– Per quanto riguarda la composizione, Matteo ha una lista discendente che da Abramo arriva fino a Giuseppe; Luca presenta invece un elenco ascendente che da Giuseppe risale fino a Adamo. Matteo riflette l'uso dei libri storici (Pentateuco e Profeti anteriori); Luca l'incipit di alcuni dei dodici profeti (Sof 1,1; Zc 1,1).

Solo Matteo menziona alcune madri (nella sua genealogia ci sono i nomi di cinque donne); un tratto che non ha riscontro in Luca che, su questo punto, si attiene al cliché tradizionale.

¹³ BOVON, *Vangelo di Luca*, I, 197; FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, I, 497-498.

¹⁴ Cf. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, I, 489. J.B. GREEN, *La teologia del vangelo di Luca* (Teologia del NT), Paideia, Brescia 2001, 73: è comunemente riconosciuta «la possibilità che queste liste siano soggette a ciò che gli antropologi chiamano "amnesia genealogica" (per cui gli antenati problematici sono soppressi) o "idealismo" (per cui gli elenchi sono modificati per soddisfare nuove esigenze sociali)».

¹⁵ Resta comunque impressionante il tentativo operato da Giulio l'Africano e ricordato da EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 1,7,1-16. Egli ritiene di poter armonizzare le due liste in forza del fatto che Matteo segue la successione biologica, mentre Luca quella legale (secondo la legge del levirato).

Matteo ritiene di poter articolare l'albero genealogico di Gesù in tre archi di 14 generazioni ciascuno (Mt 1,17); Luca presenta una sequenza di 77 nomi («Giuseppe» è il primo, «Dio» è l'ultimo), senza che in essa si possa riconoscere una scansione interna. Le accentuazioni di Matteo sulla deportazione in Babilonia, su Davide e su Abramo non hanno corrispondenza in Luca, anche se evidentemente egli menziona sia Davide (v. 31) che Abramo (v. 34).¹⁶ Da un lato, il modo di contare di Matteo suscita qualche perplessità;¹⁷ dall'altro ogni tentativo di ordinare in sequenze la lista lucana resta puramente congetturale.¹⁸

L'arco cronologico che le due liste hanno in comune va da Abramo a Gesù. Per il tratto da Abramo a Davide, sia Matteo (13 nomi) che Luca (14 nomi) dipendono da 1Cr 1,28-2,15; Rut 4,18-22. Impossibile invece determinare quali siano le fonti lucane per il periodo da Davide a Gesù.¹⁹ Per il tratto da Davide all'esilio (21 nomi), Luca segue sorprendentemente la linea di Natan, terzo figlio di Davide, abbandonando quella dei re di Giuda (Salomone e i suoi successori) preferita da Matteo (15 nomi). Dall'esilio a Gesù, Luca (22 nomi) e Matteo (13 nomi) condividono appena tre personaggi. Per quanto riguarda il segmento lucano che non ha parallelo in Matteo (cioè il periodo che risale da Abramo a Adamo: 21 nomi), si può osservare che da Adamo a Sem la lista lucana (11 nomi) corrisponde a Gen 5; da Sem ad Abramo (10 nomi) a Gen

16 Luca li colloca rispettivamente al 42° e al 56° posto, al culmine del sesto (Davide) e dell'ottavo settenario (Abramo) di nomi.

17 Brown si domandava simpaticamente se Matteo sapesse contare: cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca* (Commenti e studi biblici), Cittadella, Assisi 1981, 94-98.

18 Un elenco di 77 nomi può essere facilmente ripartito in 11 serie di 7: Gesù si troverebbe così all'inizio della dodicesima serie. Sulla base di 4Esd 14,11 («Infatti l'età è divisa in dodici parti...») molti commentatori attribuiscono allora a Luca l'intenzione di introdurre Gesù come avvio dell'ultima età della storia del mondo. Concordiamo con GRASSO, *Luca*, 131: il testo non offre alcun segnale per una suddivisione interna; ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 140: Luca non si è accorto dell'importanza dei numeri. Insistendo un po' troppo sul ruolo di Davide nella genealogia lucana, Bovon dà rilievo al fatto che da Davide all'esilio si contano tre volte sette generazioni e ugualmente per il periodo dall'esilio a Gesù: BOVON, *Vangelo di Luca*, I, 226-227.

19 Per questo periodo «il numero di generazioni e i nomi degli antenati differiscono completamente» (BOVON, *Vangelo di Luca*, I, 223): Matteo cita 28 nomi, mentre Luca 43, riducendo così la longevità media di una generazione da 36 a 25 anni.

11,10-32. Molti ritengono che la genealogia lucana non sia in ogni caso una composizione puramente redazionale.²⁰

– I due evangelisti collocano la genealogia in due momenti non coincidenti della trama. In Matteo essa rappresenta la prima pagina del Vangelo e ha la funzione di collocare Gesù dentro la storia di Dio con Israele: l'ultimo anello della catena, *Abramo*, rimanda a Gen 12 (cf. già 11,26-32). In Luca essa rappresenta un necessario complemento del battesimo e ha la funzione di collocare Gesù dentro la storia di Dio con l'intera umanità: il penultimo anello della catena, *Adamo*, rimanda a Gen 1-2.²¹

Tanto per Matteo quanto per Luca la genealogia compare in ogni caso in un momento iniziale: per Matteo si tratta della pagina che apre il Vangelo; per Luca del racconto che descrive, in senso tecnico, l'«inizio».

3. La categoria lucana di «inizio»

Tradotto alla lettera, l'incipit del v. 23 suona, un po' goffamente, così: «E lui, Gesù, cominciava – circa di anni trenta –».²²

Luca è interessato a fissare l'età approssimativa di Gesù al momento dell'inizio (ἤν ἀρχόμενος). In quel «circa» (ὥσεί) si vede un tratto stilistico lucano e forse anche la sua peculiare sensibilità storica.²³ L'indicazione sommaria dei «trent'anni» (ἐτῶν τριάκοντα) allude a una condizio-

²⁰ Cf. FITZMYER, *The Gospel according to Luke, I*, 491. «I primi autori della genealogia, anteriori a Luca, vivevano probabilmente in ambiente giudeocristiano»: BOVON, *Vangelo di Luca, I*, 226. Anche per Rossé «Luca non ha composto egli stesso l'albero genealogico di Gesù» (ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 140); egli trova elementi per ipotizzare un originale aramaico, successivamente tradotto in ambiente ellenistico, e completato con il segmento da Abramo a Adamo.

²¹ Si può in ogni caso osservare che l'AT offre uno sfondo tanto per l'una, quanto per l'altra collocazione. Come avviene in Luca per Gesù, nel libro dell'Esodo la genealogia di Mosè e di Aronne viene fornita quando i personaggi sono già da tempo comparsi sulla scena (Es 6,14-27).

²² Secondo BOVON, *Vangelo di Luca, I*, 225 l'imperfetto di «essere» svolge qui una duplice funzione: con il participio di ἄρχομαι compone un imperfetto perifrastico, ma si collega anche all'indicazione dell'età («era di circa trent'anni»). Questa possibilità è ammessa da BLASS – DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, §353 nota 7.

²³ L'avverbio ὥσεί accanto a numerali è frequente nella duplice opera lucana: 9,14. [14.]28; 22,59; 23,44; At 1,15; 2,41; 10,3; 19,7. Con la stessa funzione si trova anche ὥς: 1,56; 8,42 et passim; At 4,4 et passim.

ne di piena maturità, in conformità con alcune figure bibliche e soprattutto con Davide,²⁴ che sarà menzionato nella successiva genealogia tra gli ascendenti di Gesù.

Colpisce l'uso assoluto di «cominciare», a cui non fa seguito alcun infinito («cominciare a...»). Questo inizio coincide con l'evento appena raccontato (3,21-22): si tratta cioè del battesimo e della successiva discesa dello Spirito, nella potenza del quale Gesù tornerà in Galilea per dare avvio alla predicazione del Regno di Dio (4,14).²⁵ È precisamente in relazione a quell'inizio che il narratore fornisce, da un lato, l'età di Gesù – carica di reminiscenze veterotestamentarie – e dall'altro la sua genealogia. L'una e l'altra servono a definire aspetti importanti di colui che ora «inizia»: la sua maturità e la sua origine.

Fusco suggeriva come titolo per la sequenza di Lc 3,1-4,13 «Il tritico dell'inizio»: predicazione del Battista; battesimo di Gesù; tentazioni.²⁶ In senso stretto però l'ἀρχή coincide con il pannello centrale (3,21-38): per Luca l'inizio è il battesimo di Gesù con gli eventi che lo accompagnano; le altre due pericopi (predicazione del Battista e tentazioni) rappresentano piuttosto la cornice che lo avvolge.

Oltre che in 3,23 la categoria di «inizio» si trova più volte nell'opera lucana:²⁷ «quelli che furono testimoni oculari dal principio» (Lc 1,2); «cominciando dalla Galilea» (23,5); «cominciando dal battesimo di Giovanni» (At 1,22); «cominciando dalla Galilea dopo il battesimo che aveva predicato Giovanni» (10,37). La terminologia conserva un significato univoco lungo tutto l'arco del suo impiego: l'inizio di cui si parla è sempre rappresentato dal battesimo di Gesù e dalla successiva discesa del-

²⁴ Giuseppe (Gen 41,46), Davide (2Sam 5,4), Ezechiele (Ez 1,1). Si tratta probabilmente dell'età ideale per accedere alle responsabilità più elevate: BOVON, *Vangelo di Luca*, I, 225. Secondo Nm 4,3 il censimento si fa a partire dai trentenni. Un passo di Giuseppe Flavio sembra confermare l'idea che trent'anni corrisponda a un momento di piena maturità: GIUSEPPE FLAVIO, *Vita*, 15,80.

²⁵ FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, I, 481.

²⁶ V. FUSCO, «Luca», in *NTTB*, 847.

²⁷ Il sostantivo ἀρχή si trova 1x (Lc 1,2), il verbo ἄρχομαι 4x (Lc 3,23; 23,5; At 1,22; 10,37). La locuzione «cominciando da» intende riferirsi alla storia globale di Gesù, che prende avvio precisamente dal suo battesimo: MERK, «ἄρχω», 441-442.

lo Spirito, a cui segue il ministero galilaico (che è comunque già ministero «in tutta la Giudea», cioè in tutto Israele).²⁸

È possibile che questo significato tecnico del cominciare affiori anche nel prologo del libro degli Atti (At 1,1) che ricapitola il contenuto del Vangelo come «tutto ciò che Gesù ha cominciato a fare ed insegnare, fino al giorno in cui fu assunto».²⁹ Oggetto del primo volume dell'opera lucana è dunque ciò che si trova tra il «cominciare» di Gesù (Lc 3,21-38) e il suo «essere assunto» (Lc 24,50-51).

La duplice proclamazione che Gesù è «figlio di Dio» (3,22 e 3,38) costituisce pertanto il doppio apice in cui culminano i due momenti secondo i quali Luca ha articolato il suo racconto dell'inizio: il battesimo (3,21-22) e la successiva presentazione del protagonista in rapporto alla sua età e alla sua origine (3,23-38).

4. Gesù rivelato figlio di Dio dalla voce celeste (3,22)

La sintassi del racconto del battesimo presenta un unico verbo principale di forma finita, l'indicativo aoristo ἐγένετο («avvenne»). Da esso dipendono tre infiniti aoristi: **avvenne**, cioè, (1) che il cielo fosse aperto; (2) che lo Spirito Santo scendesse su di lui; (3) che ci fosse una voce dal cielo. Il primo è con ogni probabilità un *passivum divinum*: è Dio che apre il cielo. Se «il cielo» è il soggetto grammaticale dell'infinitiva, Dio è propriamente colui che compie l'azione di aprire. La sequenza dei soggetti che agiscono è pertanto così composta: **Dio, lo Spirito Santo e la voce dal cielo**. I tre eventi sono strettamente collegati: l'apertura dei cieli da parte di Dio è premessa indispensabile perché da quei cieli aperti possa scendere lo Spirito Santo e possa risuonare la voce.³⁰

²⁸ L'annuncio del Regno comincia geograficamente in Galilea, ma la Galilea – ci dice Luca – è Giudea: l'annuncio del Regno, cioè, fin dall'inizio deve essere inteso come rivolto a tutto Israele. È questo il significato del riferimento di Luca alla Giudea in 4,44; 6,17; 7,17. In Lc 23,5 e At 10,37-39 l'espressione «in tutta la Giudea cominciando dalla Galilea» non va intesa nel senso che, dopo una prima attività in Galilea, Gesù svolse il suo ministero in tutta la Giudea; bensì che il ministero in Galilea è l'inizio del ministero di Gesù in tutta la Giudea.

²⁹ La traduzione CEI 2008 suona «tutto quello che Gesù fece e insegnò dagli inizi».

³⁰ Luca non insiste sul registro della visione di tipo apocalittico; egli narra una storia (BOVON, *Vangelo di Luca, I*, 213-214). L'accento cade sul carattere oggettivo dell'evento: LAGRANGE, *Évangile Selon Saint Luc*, 115.

Tra ἐγένετο e il primo dei tre infiniti aoristi che da esso dipendono una serie di indicazioni circostanziali colloca la sequenza degli eventi in relazione al popolo e a Gesù. L'apertura del cielo avviene «quando tutto il popolo fu battezzato» e «dopo che Gesù fu battezzato e mentre egli pregava»: il battesimo di tutto il popolo e di Gesù precede l'apertura dei cieli; la sua preghiera invece si dà contemporaneamente.

– *Battesimo del popolo e di Gesù.* Per Luca è importante la presenza del popolo, che né Marco né Matteo rimarcano: se, da un lato, la voce celeste si rivolge direttamente a Gesù, dall'altro, il popolo risulta essere testimone dell'evento.³¹ Che senso ha il battesimo nell'acqua di Gesù? Indubbiamente Luca lo riporta senza alcuna enfasi: a differenza di Mc 1,9 esso è sbrigativamente descritto mediante un genitivo assoluto.³² Bovon probabilmente esagera nel dire che, per Luca, il battesimo di Gesù è importante semplicemente come segno del successo di Giovanni.³³ L'intenzione redazionale potrebbe essere quella di associare strettamente il messia al suo popolo: **assieme a «tutto il popolo», pure Gesù – come parte del laos – riceve il battesimo.**³⁴

– *Preghiera di Gesù.* **L'interesse di Luca è tutto spostato sulla preghiera di Gesù successiva al battesimo.** Non si tratta semplicemente di una coincidenza, ma di una connessione intrinseca: in conseguenza del fatto che Gesù sta pregando, lo Spirito Santo scende su di lui. Gesù orante è una caratteristica lucana,³⁵ ma qui c'è soprattutto il nes-

31 Si potrebbe anche immaginare che il solo Gesù oda la voce («Tu») e che, però, tutti i presenti vedano lo Spirito in forma corporea. A giudizio di Crimella non solo la voce non è udita dagli astanti, ma l'intera scena coinvolge solo Dio e Gesù: CRIMELLA, *Luca*, 96.

32 Anche in Mt 3,16 troviamo un semplice participio aoristo per riassumere l'accaduto, ma i vv. 13-15 costituiscono una dettagliata riflessione sul significato che l'evangelista attribuiva a questo evento.

33 BOVON, *Vangelo di Luca*, I, 213. «Luca accorda poca importanza al battesimo d'acqua di Gesù», ma da storico coscienzioso «non può e non vuole lasciare da parte un fatto che è storico»: BOVON, *Vangelo di Luca*, I, 217. Anche per ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 135 è inutile cercare un profondo significato religioso al fatto che Gesù sia battezzato insieme a tutto il popolo: l'intento lucano è semplicemente quello di descrivere il passaggio dall'attesa alla novità.

34 Nello stesso spirito con cui si è sottomesso alle osservanze della circoncisione e della presentazione, Gesù doveva fare come tutti gli altri: LAGRANGE, *Évangile Selon Saint Luc*, 114. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, I, 481-482 pensa piuttosto che l'evangelista voglia in questo modo ritrarre Gesù come una sorta di discepolo di Giovanni.

35 Ci sono propriamente due serie di testi: quelli in cui l'evangelista presenta Gesù che prega (5,16; 6,12; 9,18.28-29; 11,1; 22,41) e quelli in cui riporta parole di Gesù in preghie-

so tra preghiera e dono dello Spirito, che è chiaramente attestato anche altrove nell'opera lucana:³⁶ **la discesa dello Spirito è l'effetto della preghiera.**

Lo Spirito scende «con immagine corporea, come una colomba».³⁷ Il paragone («come») indica probabilmente il tipo di figura e non tanto il modo della discesa.³⁸ Le speculazioni sul significato dell'immagine della colomba non portano a un esito condiviso. L'aggettivo σωματικός («corporeo») contribuisce a chiarire il quadro lucano: per il terzo evangelista «**si tratta di presentare la discesa dello Spirito Santo su Gesù come visibile da testimoni**» (≠ Mc e Mt).³⁹ Lo Spirito non scende «in lui» (Mc), ma «su di lui». La scelta di ἐπί al posto di ἐν ribadisce il carattere pubblico dell'evento: **si tratta di una vera consacrazione** (4,18ab).⁴⁰

In senso proprio Gesù riceve un doppio battesimo: da Giovanni (non menzionato da Luca) nell'acqua del Giordano (neppure il fiume è menzionato da Luca) e dal Padre (possiamo supporre che sia lui il mandante) nello Spirito Santo. In 3,21-22 la terminologia battesimale è riservata unicamente al primo dei due eventi (Ἰησοῦ βαπτισθέντος), ma altrove nell'opera lucana si parla esplicitamente di «battesimare nello Spirito» (Lc 3,16; At 1,5; 11,16 [cf. 10,47]). Secondo la promessa del Risorto contenuta in At 1,5 i discepoli riceveranno il battesimo nello Spirito non molti giorni dopo l'ascensione di Gesù. In questo evento si realizza

ra (10,21-22; 22,41-45; 23,34.46). In un paio di casi ci sono incertezze nella tradizione manoscritta (22,43-44; 23,34).

36 Si vedano almeno i seguenti passi: la catechesi sulla preghiera in Lc 11,13; il racconto della (prima) Pentecoste in At 2,1-13 letto sullo sfondo della notizia di 1,14; il racconto di una nuova Pentecoste in At 4,23-31. Cf. L. MONLOUBOU, *La preghiera secondo Luca* (Studi Biblici), EDB, Bologna 1979, 82-83.146-147.

37 Il sostantivo εἶδος significa «forma (esterna), aspetto, figura»: G. SCHNEIDER, «εἶδος», in *DENT I*, 1023-1025. Si trova solo cinque volte nel NT, di cui due nel Terzo Vangelo (senza riscontro in Marco): Lc 3,22 e 9,29. La Vulgata traduce regolarmente con *species*. In 1Ts 5,22 εἶδος va reso con «genere»; nei due testi lucani – come pure in Gv 5,37 – il significato (passivo) è «ciò che si vede o si offre alla vista, forma, figura, aspetto».

38 CRIMELLA, *Luca*, 96: «egli scese in una forma visibile che fece pensare a una colomba». Diversamente JOHNSON, *Il vangelo di Luca*, 64: riferito forse al tipo di movimento.

39 H. BALZ, «σωματικός», in *DENT II*, 1545.

40 ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 135: «La preposizione *su* orienta all'idea dell'unzione profetica e messianica». Non si tratta di una trasformazione dell'essere di Gesù, che sarebbe meglio indicata da «in».

quanto profetizzato da Giovanni Battista (Lc 3,16): «Viene però colui che è più forte di me [...]: lui vi battezerà in Spirito santo e fuoco». Come dichiarato da Pietro a proposito di quanto accaduto in casa di Cornelio, dall'ascensione in poi è questa la forma specifica del battesimo che viene impartita a chi abbraccia la fede in Gesù: «Mi ricordai della parola del Signore, come egli [ce la] diceva: Giovanni battezzò con acqua, ma voi sarete battezzati in Spirito santo» (At 11,16). Il battesimo nello Spirito è pertanto un tratto caratteristico del tempo post-pasquale, ma in definitiva esso non è altro che la dilatazione ai futuri credenti di quello che Gesù per primo ha sperimentato secondo Lc 3,22.⁴¹ Dopo essere stato battezzato con un battesimo che lo ha «assimilato» a tutto il popolo, Gesù ha ricevuto un altro battesimo: un battesimo «nello Spirito», in conseguenza del quale egli ha potuto essere proclamato pubblicamente «figlio di Dio».

Questo battesimo nello Spirito è una consacrazione profetica e messianica, come suggerito già dalla voce celeste (3,22) e successivamente chiarito dall'episodio che inaugura il ministero pubblico (4,16-30).⁴² Il senso del battesimo nello Spirito che Gesù riceve al Giordano è ulteriormente esplicitato nella sinagoga di Nazaret, dove egli trova il testo di Isaia che dice: «Lo Spirito del Signore [è] sopra (ἐπί) di me [= 3,22]; per questo mi ha consacrato per evangelizzare i poveri» (4,18abc). Si tratta di una unzione profetica in vista dell'annuncio del vangelo.⁴³

Già la voce dal cielo però rivela il significato dell'evento che si è appena consumato e questo senso ha direttamente a che fare con la filiazione divina dell'uomo Gesù. La chiave ermeneutica che apre alla comprensione di ciò che è accaduto si trova nelle brevi parole in discorso diretto che chiudono il racconto del battesimo con cui la voce, che

⁴¹ Giustamente Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 136 osserva che in 3,21-22 «Gesù inaugura e prefigura il battesimo cristiano»: è con lui che avviene il passaggio dal battesimo con acqua a quello nello Spirito. «Gesù è il solo ad aver ricevuto il dono permanente dello Spirito ma, dopo la sua morte ed esaltazione in cielo, è in grado di donare ai credenti lo Spirito» nella stessa modalità in cui lo ha ricevuto lui, cioè come una dotazione permanente: CRIMELLA, *Luca*, 97.

⁴² Si veda anche il modo in cui Luca in Atti interpreta l'evento secondo le parole di Pietro in At 10,37-38 («come Dio lo consacrò in Spirito Santo e potenza»).

⁴³ Sull'intrecciarsi di elementi profetici e messianici nelle pericopi del battesimo e di Nazaret cf. BOVON, *Vangelo di Luca*, I, 216.

si rivolge direttamente a Gesù, lo identifica come «il figlio mio, l'amato». La tradizione testuale ci consegna due varianti principali di questa proclamazione. Il testo occidentale, sostenuto anche da Giustino, suona «Figlio mio sei tu, io oggi ti ho generato» ed è una citazione del Sal 2,7. La *lectio* che gode di maggiore attestazione è «Tu sei il figlio mio, l'amato, in te mi compiacquì». ⁴⁴ Esplicitiamo sommariamente i rimandi intertestuali di questa dichiarazione percorrendola a ritroso. «In te mi compiacquì» riflette probabilmente Is 42,1 (secondo il TM e non la LXX) ed evoca pertanto una figura profetica. ⁴⁵ «L'amato» riprende Gen 22. ⁴⁶ «Tu sei mio figlio» riprende il motivo centrale del messianismo regale legato alla casa di Davide, attestato in 2Sam 7,14 // 1Cr 17,13 e nel Sal 2,7. Spiegando il senso della discesa dello Spirito Santo su Gesù, la voce celeste lo presenta, dunque, come «il mio figlio» nel quale si assumano tratti profetici e regali. Il popolo che ha assistito alla scena, dopo aver visto lo Spirito scendere su Gesù, è messo in grado dalla voce celeste di comprendere il significato di tale evento: si è trattato di una consacrazione messianica, profetica e regale. ⁴⁷

Una certa tensione sembra scaturire se si accosta il racconto del battesimo (3,21-22) a quello dell'annunciazione (1,26-38). I due episodi hanno in comune la dichiarazione da parte di un personaggio superumano della figliolanza divina di Gesù, collegata a un'azione dello Spi-

⁴⁴ Varianti che godono di scarsissima attestazione presentano la terza persona al posto della seconda: «Tu sei il figlio mio, l'amato, nel quale mi compiacquì»; «questi è il figlio mio, l'amato, nel quale mi compiacquì».

⁴⁵ In Is 42,1b il TM impiega il verbo פָּרַח che significa «trattare con speciale favore, benevolenza o amore». La versione della LXX è, invece, di tutt'altro tenore (προσδέχομαι = «accogliere»). Il contesto complessivo di Is 42,1-4 mostra in ogni caso (sia per il TM che per la LXX) significativi punti di contatto con i racconti sinottici del battesimo: in connessione con il dono dello Spirito, YHWH si rivolge a un tale chiamandolo «mio servo» (עַבְדִּי), che la LXX traduce con παῖς («servo», ma anche «figlio»). Si tratta dell'inizio del canto del servo di YHWH: si vuole forse evocare anche lo sviluppo doloroso della vicenda di questo personaggio?

⁴⁶ Il possibile riferimento a Isacco potrebbe veicolare un'allusione a un destino drammatico. Per Bovon «amato, diletto» è un'espressione affettuosa che accompagna e sovrasta quella giuridica («figlio mio»): Bovon, *Vangelo di Luca, I*, 216. Egli non esclude una ripresa tipologica della «legatura» di Isacco, ma ritiene che nell'uso di «amato» si rifletta soprattutto un approfondimento cristiano della relazione padre-figlio (*Ivi*).

⁴⁷ Cf. la nota a Mt 3,17 della Bibbia di Gerusalemme: «Il termine "Figlio", sostituito a servo (grazie al doppio senso del termine greco *pais*), sottolinea il carattere messianico e propriamente filiale della sua relazione con il Padre».

rito a suo riguardo. L'angelo Gabriele dichiara a Maria che Gesù «sarà chiamato figlio dell'Altissimo» (1,32a), mentre la voce celeste lo identifica come «figlio mio» (3,22). Nell'uno e nell'altro caso tale dichiarazione evoca le attese messianiche di tipo regale collegate alla casa di Davide, dove la figliolanza divina rappresenta un elemento distintivo: la voce celeste riprende il Sal 2 e l'angelo dichiara esplicitamente che «il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre» (1,32b). A Maria perplesso Gabriele rivela che «la cosa santa che viene generata» in lei (τὸ γεννώμενον ἄγιον) sarà chiamata «figlio di Dio»,⁴⁸ perché «lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti adombrerà» (1,35): è per l'azione dello Spirito nel suo concepimento che Gesù sarà chiamato, cioè sarà effettivamente, figlio di Dio (1,35) ed è per il fatto che lo Spirito è sceso visibilmente su di lui che egli può essere pubblicamente rivelato come figlio dalla voce del Padre (3,22). *Questo tipo di figliolanza divina dell'uomo Gesù è legato alla presenza e all'azione in lui dello Spirito Santo. Lunghi dal contraddirsi i due testi (battesimo e annunciazione) delineano un quadro coerente. Luca stabilisce un legame tra azione dello Spirito su Gesù e identità filiale.* La figliolanza divina di Gesù è legata all'azione dello Spirito in lui: tale figliolanza è dichiarata già da Gabriele a Maria e viene ribadita nel racconto del battesimo. Nel battesimo Gesù non viene creato come figlio di Dio, ma viene pubblicamente manifestato come tale.⁴⁹

48 BOVON, *Vangelo di Luca, I*, 93 preferisce: «ciò che viene generato sarà chiamato santo, figlio di Dio».

49 «I lettori non imparano da qui nulla di dottrinalmente nuovo rispetto a Lc 1,31-32. [...] Non si tratta dunque di una adozione, ma della rivelazione di una verità, di un segreto»: BOVON, *Vangelo di Luca, I*, 215. «Tutto ciò che Luca ha scritto fin qui su Gesù serve a stabilirlo come figlio di Dio» (*Ivi*, 215). Il battesimo non è né un'adozione né un'intronizzazione; è una rivelazione che trova un parallelo nell'episodio della trasfigurazione (*Ivi*, 217). «Per Luca [...] colui che è concepito dallo Spirito Santo (Lc 1,35) non riceve soltanto ora l'investitura messianica che lo pone in rapporto filiale con Dio, ma Gesù viene *presentato* pubblicamente come l'unto messianico. Per questo l'evangelista insiste sull'aspetto *corporeo* della colomba: essa deve essere visibile a tutto il popolo presente alla scena»: ROSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 135.

5. Gesù rivelato figlio di Dio dalla voce narrante (3,38)

Quale funzione svolge una genealogia?⁵⁰ In questo contesto è importante ricordare soprattutto il fatto che una genealogia trasferisce al discendente qualità e personalità dell'antenato; essa legittima il discendente in ragione dello *status* dell'antenato.

La genealogia lucana, come quella matteana, procede secondo la linea paterna e non quella materna. Visto che Giuseppe non ha alcun ruolo nella generazione naturale di Gesù (1,34-35), Luca non avrebbe potuto seguire il filo degli ascendenti di Maria? A parte il fatto che genealogie matrilineari sono assolutamente sconosciute all'epoca,⁵¹ si deve osservare che Luca non colloca mai esplicitamente Maria nella discendenza di Davide, mentre vi colloca ripetutamente Giuseppe (1,27;

50 JOHNSON, *Il vangelo di Luca*, 67: nelle biografie e nei trattati di storia ellenistica, le genealogie (che a volte fanno risalire l'eroe fino a qualche progenitore divino) hanno lo scopo (evidente) di stabilire la discendenza dell'eroe e la base della potenza divina che opera in lui. Negli scritti biblici – e quindi anche in Luca – la funzione (evidente) delle genealogie è di radicare il personaggio nella storia dell'intero popolo. BOVON, *Vangelo di Luca*, I, 221: nelle culture antiche rispecchiavano il desiderio di risalire a un'origine divina e di legittimarsi; in Israele restituivano un senso di appartenenza a volte minacciato e stabilivano collegamenti tra i diversi periodi della storia santa. Negli ambienti sacerdotali le genealogie si conservavano con cura, perché in questi contesti la purezza di sangue giocava un ruolo particolarmente importante. «Una genealogia abbraccia un periodo che supera l'individuo e assicura la continuità [...] del sangue e della discendenza». La genealogia esprime «la pretesa di aver ereditato un dono, un potere e un prestigio trasmissibili». Questo genere di rivendicazione ha carattere apodittico: una genealogia «non presenta prove, non tollera tuttavia né dubbio né discussione, e per questo stesso presuppone una specie di fede». CRIMELLA, *Luca*, 97-98: la funzione delle genealogie veterotestamentarie è triplice: inserire l'individuo in una memoria familiare o clanica; legittimare l'autorità di un individuo in forza della sua ascendenza; attestare la fedeltà di Dio lungo le generazioni. GRASSO, *Luca*, 131-132: le genealogie veterotestamentarie svolgono varie funzioni: dimostrare le reazioni parentali tra le tribù che vengono fatte risalire a un capostipite comune; dare lustro a un personaggio e conseguentemente descriverne la missione; accertare il prerequisito fondamentale per poter esercitare la funzione sacerdotale (in seguito ciò varrà anche per i rabbini); periodizzare la storia; mostrare come il discendente rifletta qualità e personalità dell'antenato. Su funzione e scopo delle genealogie veterotestamentarie cf. anche FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, I, 489-490.

51 BOVON, *Vangelo di Luca*, I, 222: nella cultura del tempo solo la filiazione dal padre aveva carattere di prova.

2,4): è pertanto a lui che deve far riferimento.⁵² Soprattutto, per Luca, Giuseppe è davvero il padre di Gesù, secondo il criterio di giudizio che valuta le cose in modo conforme alla legge (νομίζω).⁵³ L'inciso «come si credeva» (ὡς ἐνομίζετο) non depotenzia in nessun modo la genealogia che segue: agli occhi dei suoi contemporanei Gesù è figlio di Giuseppe – e tale è realmente, perché lo è di fronte alla legge – ed è questo che lo colloca nel solco di Davide, Abramo e Adamo.

Nell'elencare i 77 nomi Luca procede con assoluta regolarità, senza porre enfasi di sorta su alcuno degli anelli della lunga catena, arrivando infine al primo uomo, l'Adamo dei primi capitoli della Genesi. È a questo punto che l'intenzione redazionale lucana si fa assolutamente esplicita: **passando attraverso la vicenda di Israele, l'evangelista ricollega Gesù alla vicenda dell'umanità nel suo complesso. Questo orientamento universalistico della genealogia riflette uno dei motivi dominanti della duplice opera lucana.**⁵⁴

Luca però non si accontenta di collegare Gesù al primo uomo, ca-
postipite dell'intera umanità. Al di là di Adamo, egli risale fino a Dio stesso: *theos* è l'ultimo anello della catena.⁵⁵ In che senso Adamo è figlio di Dio? Luca riprende evidentemente Gen 5,1-3:⁵⁶ come Set è figlio

⁵² In Lc 1,32; 18,38.39 Gesù è esplicitamente identificato come «figlio di Davide». Cf. anche 20,41-44.

⁵³ Il verbo usato qui da Luca, νομίζω, evoca il νόμος, cioè la legge: quello che «si ritiene» è precisamente «quanto vale di fronte alla legge». BOVON, *Vangelo di Luca, I*, 222 spiega così l'inciso: «era considerato legittimo figlio di Giuseppe». Egli fa osservare come νομίζω possa essere interpretato in due modi diversi: lo si credeva figlio di Giuseppe («ma io Luca so bene che le cose stanno diversamente»); era considerato di diritto come figlio di Giuseppe («e io Luca condivido questa opinione»). La prima traduzione svuoterebbe di significato tutta la genealogia: BOVON, *Vangelo di Luca, I*, 226. Nello stesso senso CRIMELLA, *Luca*, 97. All'opposto, per GRASSO, *Luca*, 132 l'inciso ricorda che Gesù non è figlio di Giuseppe e così Luca intenderebbe implicitamente affermare che Gesù è figlio soltanto di Maria.

⁵⁴ Esso è già apparso con nettezza in 2,30-32 (il cantico di Simeone) e nello stico che conclude la lunga citazione di Isaia (Lc 3,4-6) con cui Luca presenta il significato del ministero di Giovanni.

⁵⁵ È praticamente certo che sia stato Luca ad aggiungere l'ultimo elemento: non ci sono paralleli né nell'AT né nella letteratura rabbinica per una genealogia che inizia (o finisce) menzionando Dio: FITZMYER, *The Gospel according to Luke, I*, 491.

⁵⁶ CEI 2008: «¹Questo è il libro della discendenza di Adamo. Nel giorno in cui Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio; ²maschio e femmina li creò, li benedisse e diede loro il nome di uomo nel giorno in cui furono creati. ³Adamo aveva centotrenta anni quando generò un figlio a sua immagine, secondo la sua somiglianza, e lo chiamò Set».

di Adamo perché generato «a sua immagine, secondo la sua somiglianza» (Gen 5,3), così Adamo è figlio di Dio perché egli lo fece a sua somiglianza (Gen 5,1; cf. 1,26-27).

La portata semantica del termine «figlio» nei libri biblici travalica decisamente la pura e semplice generazione biologica. In forza di questa considerazione possiamo cogliere un contatto profondo tra l'inizio e la fine della genealogia: non è in senso biologico che Gesù è figlio di Giuseppe e non è in senso biologico che Adamo è figlio di Dio. Eppure, in entrambi i casi, si tratta di una vera paternità.

Risalendo, al di là di Adamo, fino a Dio Luca afferma l'esistenza di una fratellanza tra tutti gli esseri umani, fondata non semplicemente sulla comune discendenza dall'unico progenitore, ma sul fatto che ogni uomo reca l'immagine di Dio ed è, pertanto, oggettivamente e originariamente figlio suo.

6. La duplice paternità di Dio: due livelli di fratellanza

Esaminando Lc 3,21-38 abbiamo riconosciuto un esplicito interesse dell'evangelista ad accostare i due livelli a cui l'uomo Gesù può essere definito figlio di Dio:⁵⁷ in ragione del suo legame con lo Spirito Santo e in ragione della sua appartenenza al genere umano.

⁵⁷ Non ci pare che colga nel segno la posizione di Lagrange che individuava il senso della genealogia lucana nell'intenzione di proporre Gesù come un secondo Adamo, di gran lunga superiore al primo: LAGRANGE, *Évangile Selon Saint Luc*, 126. Anche FITZMYER, *The Gospel according to Luke, I*, 304 ci sembra interpretare in modo debole il senso dell'aggiunta «di Dio»: Luca vuole così richiamare la voce celeste (3,22). Non siamo nemmeno persuasi dal modo in cui Bovon legge l'intenzione redazionale lucana per l'insieme di Lc 3,21-38 (BOVON, *Vangelo di Luca, I*, 227): per lui Luca ha voluto dapprima stabilire l'appartenenza di Gesù alla sfera divina e poi – inserendo la genealogia – renderne concreta l'identità umana. Così egli avrebbe inteso preparare il successivo racconto delle tentazioni: la reale umanità di Gesù rende davvero pericolose le tentazioni di colui che la voce divina ha proclamato «figlio di Dio». La dichiarazione che chiude la genealogia non è neanche soltanto «una conferma di» (CRIMELLA, *Luca*, 97) o «un sostegno a» (JOHNSON, *Il vangelo di Luca*, 65) quello che la voce celeste ha detto in 3,22: le due affermazioni non si collocano sul medesimo piano. Più correttamente, GRASSO, *Luca*, 130-131 individua la relazione tra la scena del battesimo e la genealogia nel fatto che la rivelazione della voce celeste «viene confermata attraverso la storia in quanto Gesù è effettivamente figlio di Dio anche sotto il profilo della discendenza umana» (corsivo nostro). Azzeccata ci pare la formulazione di Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 140: l'intento di Luca nella genealogia non è porre l'accento

6.1. Fratelli perché figli dello stesso padre

Ci sono alcuni testi specificamente lucani che mostrano come l'evangelista sia chiaramente interessato al tema della fratellanza che scaturisce dall'averne un medesimo padre. Non è sempre detto che chi professa di avere il tale per padre arrivi a riconoscere che da questa paternità scaturisce anche una relazione di fratellanza con colui/coloro che pure provengono da quella stessa origine ed è proprio questo il punto su cui l'evangelista insiste, ammonendo con forza i suoi lettori a fare i conti con questa implicazione. **Le due attestazioni più clamorose della rilevanza che ha questo tema per Luca ci sembrano quelle della parabola di Lazzaro (Lc 16,19-31) e di quella del padre che aveva due figli (Lc 15,11-32).** Come abbiamo cercato di mostrare in altra sede,⁵⁸ al cuore di questi due racconti parabolici sta precisamente il tema di una paternità da cui deriva necessariamente una fratellanza: il padre in questione è Abramo in Lc 16 ed è Dio stesso nel personaggio del padre di Lc 15. In questi due racconti la fratellanza misconosciuta tocca la relazione che esiste – o, più propriamente, dovrebbe esistere – tra i membri del popolo ebraico: il ricco mangione è invitato a riconoscere nel povero Lazzaro, che – come lui – ha Abramo per padre, un suo fratello; il personaggio che in Lc 15 rappresenta i farisei è invitato a riconoscere che l'altro – rappresentante dei pubblicani – essendo figlio del suo stesso padre è suo fratello.

Ciò che rende fratelli è il fatto di derivare dal medesimo padre. La fratellanza nasce da una paternità comune, che deve però essere riconosciuta. Di chi è padre Dio secondo il Vangelo di Luca?⁵⁹ Dio è essenzialmente padre di Gesù (2,49; 9,26; 10,21-22; 22,29.42; 23,[34.]46.49), **ma la condizione per la quale Gesù può essere detto «figlio di Dio» è**

sulla filiazione divina di Gesù allo stesso modo della teofania battesimale (e del successivo racconto delle tentazioni); per Luca, in effetti, Gesù non è figlio di Dio come tutti gli uomini! «Piuttosto, dopo la dichiarazione della voce celeste, al battesimo, Gesù viene presentato come membro dell'umanità creata a *immagine di Dio*» (corsivo dell'autore).

58 M. MARCHESELLI, « "Poiché ho cinque fratelli..." (Lc 16,28a): se c'è un padre ci sono dei fratelli», in *Protestantesimo* 71(2016), 165-184.

59 Dio è chiamato «padre» nel Terzo Vangelo unicamente in queste circostanze: 2,49; 6,36; 9,26; 10,21-22 (5x); 11,2.13; 12,30.32; 22,29.42; 23,[34.]46.49. A Dio si riferisce indirettamente anche l'uso di «padre» nella parabola di Lc 15,11-32.

esclusiva o partecipata? Il testo che abbiamo preso in esame offre una risposta precisa a questo riguardo.

6.2. *L'uomo Gesù è fratello di quanti, come lui, sono battezzati nello Spirito e di quanti discendono come lui da Adamo*

La voce celeste (3,22) e quella narrante (3,38) affermano, secondo due diverse modalità, che Gesù è figlio di Dio. La figliolanza divina di Gesù proclamata dal narratore come esito della sua genealogia si configura come una condizione condivisa: Gesù è figlio di Dio perché – come tutti gli uomini – è figlio di Adamo. Tutti gli uomini sono figli di Dio al modo in cui lo è Gesù sulla base della sua genealogia. La figliolanza divina di Gesù proclamata dalla voce celeste costituisce una peculiarità di cui egli gode in modo esclusivo?

Ciò che manifesta Gesù come figlio di Dio nel contesto del battesimo è la discesa su di lui dello Spirito Santo. Per Luca Gesù non diventa figlio di Dio in questo momento: egli viene piuttosto rivelato come tale. Non lo diventa nel contesto del battesimo, perché il suo legame con lo Spirito Santo è già dato precedentemente (1,35). In ogni caso è precisamente la presenza e l'azione dello Spirito sulla sua persona che fa dell'uomo Gesù il figlio di Dio.

Nel Vangelo di Luca Gesù dichiara esplicitamente che Dio è Padre di coloro che sono arrivati a riconoscerne il volto come lui lo ha rivelato (6,36; 11,2.13; 12,30.32). Non travisiamo la teologia lucana se diciamo che costoro sono tali per aver creduto all'annuncio del vangelo e per aver ricevuto il battesimo nello Spirito Santo. Per Luca Dio è Padre di coloro che hanno creduto a Gesù e costoro, nel tempo post-pasquale, sono anche quelli che ricevono il battesimo nello Spirito. Anania chiama Saulo «fratello» in questo senso (At 9,17).

L'uomo Gesù è figlio di Dio a motivo dello strettissimo legame che esiste tra la sua persona e lo Spirito Santo: un legame stabile e duraturo che si dà fin dal concepimento ed è manifestato pubblicamente in occasione del battesimo. Questo tipo di figliolanza, legata allo Spirito, prelude alla condizione di quanti, dopo la Pasqua, saranno battezzati nello Spirito Santo e chiameranno Dio «Padre» allo stesso modo di Gesù. C'è una fratellanza che nasce dalla fede e dal battesimo. Quanti, nella

sua corsa verso l'estremo della terra abitata, accoglieranno la Parola si ritroveranno fratelli in forza del fatto che si possono rivolgere a Dio dicendogli «Padre» (11,2).

L'uomo Gesù è figlio di Dio perché, come figlio di Adamo, reca in sé l'immagine di Dio. Questo tipo di figliolanza stabilisce una fratellanza tra tutti gli esseri umani. Essa conviene perfettamente all'orizzonte marcatamente universalistico dell'opera lucana. Nella sua corsa verso l'estremo della terra abitata la Parola incontrerà degli esseri umani che non sono estranei alla paternità di Dio: essi discendono tutti da Adamo e per ciò stesso sono figli di Dio e fratelli tra loro.⁶⁰

MAURIZIO MARCHESELLI

*Docente stabile di Nuovo Testamento
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna
maurizio.marcheselli@fter.it*

Keywords

Figlio di Dio – Fratellanza – Battesimo in Spirito – Adamo – Inizio.
Son of God – Fraternity – Baptism in the Spirit – Adam – Beginning.

Summary

What intentionality underlies the fact that Luke's Gospel presents a double affirmation that Jesus is «son of God» at a distance of a few verses? The divine sonship of Jesus is proclaimed first by the voice from heaven in 3,22 and then by the narrator in 3,38. The answer to this question first of all requires that it be recognized that the account of Jesus' baptism, with the subsequent descent of the Spirit on him (3,21-22), and the ascending genealogy that goes back to Adam and finally to God himself (3,23-38) form a unified composition from the redactional point of view and represent what for Luke is – in a technical sense – the *archē*, the beginning of the story of Jesus told in the whole of the Gospel. The study of Lk 3,21-38 as a unified text allows us to grasp a fundamental trait of the Lucanian conception of brotherhood: the man Jesus is the brother of those who, like him, are baptized in the Spirit and of those who, like him, descend from Adam.

⁶⁰ È questo del resto un motivo che nel libro degli Atti, con una terminologia non biblica, affiora precisamente nel contesto della predicazione di Paolo ad Atene: At 17,28-29.