

GESÙ E LO SPIRITO NEL VANGELO DI LUCA

Annotazioni esegetiche per una *cristologia secondo lo Spirito*

SOMMARIO: 1. PREMESA: VERSO UNA CRISTOLOGIA SPIRITUALE – 2. LA VISIONE LUCA A DEL RAPPORTO TRA GESÙ E LO SPIRITO; 2.1 *La generazione del santo, Figlio di Dio (Lc 1,35)*; 2.1.1. Una richiesta di chiarimento accolta; 2.1.2. La discesa dello Spirito santo su Maria; 2.1.3. L'identità misteriosa del bambino 2.2 *L'unzione del Messia (Lc 3,21-22)*; 2.2.1 Considerazioni preliminari 2.2.2. I trent'anni a Nazaret: preludio al battesimo; 2.2.2.1. «Il fanciullo cresceva in sapienza e grazia»; 2.2.2.2. «Lo trovarono nel tempio»; 2.2.3. Il battesimo al Giordano e la teofania; 2.2.3.1. Gesù e il popolo; 2.2.3.2. Il Messia in preghiera; 2.2.2.4. Battezzato e battezzante nello Spirito santo; 2.2.2.5. La testimonianza del Padre; 2.2.4. Nel deserto della Giudea e nella sinagoga di Nazareth: posludio al battesimo – 3. CONCLUSIONI

1. PREMESA: VERSO UNA CRISTOLOGIA SPIRITUALE¹

L'attuale stagione della Chiesa appare contrassegnata da una positiva riscoperta del ruolo e dell'opera dello Spirito santo². A livello

¹ Riportiamo in apertura la bibliografia fondamentale a cui faremo riferimento in questo studio e che successivamente citeremo in forma abbreviata. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 82), Brescia, Queriniana, 1995; S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna, EDB, 1971; G. CANOBBIO, «La riscoperta dello Spirito santo. Per un bilancio della recente pneumatologia», *Rivista del Clero Italiano* 78 (1997) 103-122; Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 98), Brescia, Queriniana, 1998 (*Je crois en l'Esprit saint*, Paris, Cerf, 1995); J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, Voll. I-II, New York, Doubleday & Company, 1981; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1961; M. -J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, Paris, Gabalda, 1921; F. LAMBIASI, *Lo Spirito santo: mistero e presenza. Per una sintesi di Pneumatologia*, Bologna, EDB, 1987; R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, Gabalda, 1956; H. I. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, Exeter, The Paternoster Press, 1978; J. MOLTMANN, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 77) Brescia, Queriniana, 1994

teologico, una delle ricadute più felici di questo fenomeno è senz'altro la riconsiderazione del rapporto tra la persona di Gesù e lo Spirito santo, vale a dire, tra la cristologia e la pneumatologia. Meno di un decennio fa, Y. Congar parlava di «un inizio promettente di riflessione cristologica dal punto di vista dell'intervento dello Spirito santo nel mistero del Cristo»³. Tempo prima, l'istanza di una rivisitazione del mistero di Cristo nella luce dello Spirito santo era stata avanzata, tra gli altri, da H. U. von Balthasar: «I Padri e i grandi scolastici – scriveva l'illustre teologo svizzero – i mistici e gli spirituali, teologicamente coltivati o incolti, non hanno dimenticato lo Spirito, mentre egli per noi, uomini d'oggi, è sfuggito al fuoco dell'interesse – segno non certo buono! Sarebbe decisivo per noi non disimparare a guardare il *Logos* con occhi pneumatici, invece che esclusivamente logici (e filologici)»⁴.

Una cristologia spirituale ● secondo lo Spirito, per nulla contraria alla cristologia classica uscita da Calcedonia, trova il suo presupposto in un recupero della prospettiva storica e soteriologica della rivelazione⁵. Essa permette di affrontare in un'ottica nuova due grandi temi, assolutamente rilevanti sul versante del mistero di Cristo: il tema dell'unione ipostatica e quello delle missioni salvifiche del Figlio e dello Spirito. La verità ultima dell'unione delle due nature in Gesù verrebbe molto illuminata da una indagine teologica capace di far emergere la dimensione storica della persona di Cristo, cioè la sua esperienza autenticamente umana, contraddistinta dalla libertà e

(*Der Geist des Leben. Eine einheitliche Pneumatologie*, München, Keiser Verlag, 1991); H. MÜHLEN, «L'evento di Cristo come atto dello Spirito santo», in *Mysterium Salutis*, Vol. VI, Brescia, Queriniana, 1971, 645-686; F. J. SCHIERSE, «Rivelazione neotestamentaria della trinità», in *Mysterium Salutis*, Vol. III, Brescia, Queriniana, 1969, 111-168; H. SCHÜRMANN, *Il Vangelo di Luca*, Vol. I, Brescia, Paideia, 1983; E. SCHWEIZER, Πνεῦμα, *Grande Lessico del NT*, Vol. X, Brescia, Paideia, 1975, 928-1108.

² «La considerazione dello Spirito come orizzonte dell'esperienza cristiana è un punto di vista che appartiene alla nuova stagione dello Spirito che stiamo vivendo in questa ultima parte del secondo millennio di storia cristiana» (M. BORDONI, *La cristologia*, 291).

³ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, 604-612. Cf G. CANOBBIO, «La riscoperta», 103-122.

⁴ H. U. VON BALTHASAR, «Lo sconosciuto al di là del Verbo», in *Spiritus Creator. Saggi teologici*, Vol. III, Brescia, Morcelliana, 1972, 100.

⁵ «Secondo la *teologia antistorica* (anche per S. Tommaso) – scrive sempre Y. Congar – il Cristo ha tutto fin dalla concezione; quelli che la Scrittura riferisce come eventi instauratori, non sono altro che manifestazioni, per gli altri, di una realtà che c'è già (così per la teofania del Battesimo, ecc.). Noi riteniamo che le tappe storiche dei rispettivi eventi sono veri momenti qualificativi dell'autocomunicazione di Dio a Gesù Cristo e in Gesù Cristo. Si sono verificate venute successive dello Spirito su Gesù, dal punto di vista della sua qualità di Cristo salvatore. Ciò appare chiaro dai testi del NT» (Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, 604-605).

dall'autocoscienza, caratterizzata poi dalla crescita, dal legame con l'ambiente e dalle relazioni interpersonali. In questa indagine storico-esistenziale sull'umanità del Figlio di Dio, che in realtà introduce nel vero segreto della cristologia, si incontrerà necessariamente lo Spirito santo e si scoprirà che a lui si deve il mistero di questa santità in atto⁶.

Quanto alle missioni del Figlio e dello Spirito santo, è forse giunto il momento di riconsiderare criticamente una concezione che le intenda come semplicemente giustapposte e successive nel tempo. La convinzione secondo cui prima viene inviato dal Padre il Figlio e poi, dopo di lui, lo Spirito santo è perlomeno incompleta, se non scorretta. Già ad una prima lettura dei testi del NT, ma non solo, risulta evidente che Gesù è generato per opera dello Spirito santo e svolge l'intero suo ministero nella sua potenza⁷; il che significa che lo Spirito è in certo qual modo già inviato quando il Figlio di Dio viene in mezzo a noi. Sull'altro versante, è sempre il NT a ribadire che l'opera dello Spirito successiva all'evento pasquale non soppianta quella del Cristo risorto, ma, al contrario, continua a riferirsi a lui come al *κύριος* innalzato, vivo e sovrano⁸.

Al riguardo, risulta molto chiara e assolutamente condivisibile l'affermazione di J. Moltmann: «L'esperienza dello Spirito da parte di Cristo così come è raccontata e l'esperienza di Cristo nello Spirito così come è annunciata non si succedono semplicemente nel tempo, ma sono tra loro trinitariamente intrecciate. Il loro non è un rapporto di successione temporale, ma di spiegazione reciproca»⁹. Dovremo dunque parlare di un rapporto tra Cristo e lo Spirito nel momento prepasquale e di un rapporto tra Gesù e lo Spirito nel momento

⁶ Ancora Y. Congar: «Che coscienza ha avuto Gesù, nella sua anima umana, della propria qualità di Figlio di Dio? Questo ci rimane inaccessibile. L'unione ipostatica lasciava la sua anima umana, consustanziale alla nostra, nella sua condizione umana di *kenosi*, di obbedienza e di preghiera. Ma lo Spirito che lo santificava in questa condizione (Lc 2,40-52) gli faceva comprendere più lontano e più in profondità dei dottori (Lc 2,47) e della stessa madre (Lc 2,49) [...]. Ora, è lo Spirito che presiede a tutto questo. Gesù realizzava il suo rapporto col Padre in e mediante gli atti della sua vita filiale di cui lo Spirito santo era in lui la fonte: la sua preghiera, adesione amorosa al piano del Padre su di lui, le opere che il Padre gli dava da compiere» (Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, 606).

⁷ Cf per es. Lc 1,35; Mc 1,9-11 e par.; Lc 4,1.14; Mt 12,28; Gv 1,32-33. Un simile pensiero è ben espresso da san Basilio: «Lo Spirito precede la venuta del Cristo. È presente nell'incarnazione. Le operazioni miracolose, le grazie e le guarigioni sono opera dello SS. I demoni sono scacciati per opera dello Spirito di Dio. Lo Spirito è presente quando il diavolo è incatenato. La remissione dei peccati nella grazia dello SS [...] è opera dello Spirito. Per virtù dello Spirito avviene la resurrezione dei morti» (BASILIO, *De Spiritu sancto*, XIX, 49; P.G. 32, col. 157 A-B).

⁸ Cf per es.: Mt 28,16-20; Lc 24,46-47; At 2,32-36; 4,48; 9,5.10-19; 18,9-10; Fil 2,5-11; 1Cor 15,20-28.31; 2Cor 3,17.

⁹ J. MOLTSMANN, *Lo Spirito*, 77.

postpasquale. In entrambi i casi, comunque, si dovrà pensare ad una compresenza attiva sia del Cristo che dello Spirito. Una lettura attenta dei testi evangelici permette di cogliere la continuità e discontinuità tra questi due momenti, o forse meglio, la dinamica trinitaria che presiede a tutta la vicenda personale di Gesù, inseparabile dall'opera concomitante dello Spirito santo. Una terminologia sintetica è sempre di grande aiuto: raccogliendo il suggerimento di J. Moltmann, si potrebbe dire che, in buona sostanza, il cuore della questione consiste nel determinare il rapporto tra *il Cristo dello Spirito* e *lo Spirito di Cristo*, o, parallelamente, tra *una cristologia nello Spirito* e una *pneumatologia cristologica*¹⁰.

Sempre secondo J. Moltmann, i Vangeli sinottici si aprirebbero con una *cristologia nello Spirito*, mentre Paolo e Giovanni la presupporrebbero, più interessati invece ad una *pneumatologia cristologica*¹¹. Una simile affermazione a nostro giudizio è troppo schematica. Così come suona non ci sembra condivisibile. In realtà, anche nei Sinottici, in particolare in Lc, abbiamo una *pneumatologia cristologica*¹², mentre in Gv è senz'altro presente una *cristologia nello Spirito*¹³. La tendenza a distinguere i due aspetti piuttosto che a cogliere l'unità del mistero rischia una volta di più di prendere la mano. Più calibrata ci sembra la posizione M. Bordoni, il quale osserva: «È necessario sviluppare una riflessione teologica sui punti nodali della cristologia dello Spirito: il tema cioè dell'incarnazione, dell'unzione e dell'esaltazione, avendo presente l'intreccio che emerge nel NT tra la prospettiva sinottica, che insiste sulla presenza dello Spirito su Gesù e la prospettiva paolina e giovannea che evidenzia la donazione dello Spirito da parte di Gesù»¹⁴.

È nostra intenzione offrire qui di seguito qualche spunto esegetico di supporto ad una simile riflessione teologica, ricavandolo dallo studio di Lc-At. Analizzeremo il testo lucano tenendo presente i tre punti nodali appena richiamati da M. Bordoni (incarnazione, unzione, esaltazione), i quali, come si vedrà, in Lc-At vengono a coincidere con eventi veri e propri, narrati in un'ottica teologica. In questi episodi della vita di Cristo, che non sono semplici accadimenti, lo Spirito si mostra all'opera secondo una modalità propria, che non è generica e che non è sempre identica. Essa varia infatti con il mutare della con-

¹⁰ Sarebbe questa, secondo J. Moltmann, la nuova e più adeguata forma del vecchio interrogativo sul rapporto tra il *Gesù della storia* e il *Cristo della fede*: (cf J. MOLTMAN, *Lo Spirito*, 75-76).

¹¹ J. MOLTMAN, *Lo Spirito*, 75.

¹² Si veda al riguardo Lc 24,46-48, che rinvia ad At 1,8; 2,33-36.

¹³ Basti pensare a Gv 1,32-33, ma anche a Gv 6,63.

¹⁴ M. BORDONI, *La cristologia*, 294.

dizione personale di Gesù, in stretto rapporto con il reale e progressivo sviluppo della sua umanità. La prospettiva nella quale ci muoviamo è così decisamente dinamica, o, più precisamente, storico-salvifica¹⁵.

2. LA VISIONE LUCANA DEL RAPPORTO TRA GESÙ E LO SPIRITO

Quando si accosta l'opera lucana nella prospettiva della nostra ricerca, un dato emerge chiaramente. Il terzo evangelista fa esplicita menzione di un triplice intervento dello Spirito santo nella vicenda personale di Gesù, in corrispondenza di tre avvenimenti ben precisi: la nascita, il battesimo al Giordano, l'assunzione al cielo. I passi a cui rifarsi sono i seguenti: per la nascita, Lc 1,35; per il battesimo, Lc 3,21-22; per l'assunzione, At 2,32-36. Tenendo conto della interpretazione lucana e quasi anticipando in sintesi quanto emergerà dall'indagine, potremmo parlare più precisamente della *generazione del santo, Figlio di Dio* (primo evento), dell'*unzione del Messia* (secondo evento) e della *glorificazione del kyrios* (terzo evento). Lo Spirito santo è l'agente di tutte e tre queste operazioni. Si impone immediatamente la domanda: come si giustifica, secondo Luca, questo triplice intervento dello Spirito e in che rapporto stanno queste tre operazioni tra loro? Come può, infatti, ricevere l'unzione nello Spirito santo (Lc 3,21-22) colui che dallo Spirito santo è stato generato (Lc 1,35)? E in che senso il Messia assunto in cielo deve accogliere dal Padre lo Spirito santo prima di effonderlo, come afferma At 2,32? Simili interrogativi, che appaiono suggestivi oltre che ineludibili, rilanciano la questione di fondo: in che rapporto stanno, secondo Luca, la persona di Gesù e lo Spirito santo? Ci limiteremo in questo studio ad una indagine che affronti l'interrogativo a partire dai primi due eventi (generazione ed unzione), riservando la trattazione del terzo ad un eventuale contributo futuro.

2.1 *La generazione del santo, Figlio di Dio* (Lc 1,35)

La prima verità che il terzo evangelista consegna alla riflessione teologica sul nostro tema riguarda la nascita di Gesù. Che essa sia *ἐκ*

¹⁵ «Gesù è Figlio di Dio a più di un titolo. Lo è per generazione eterna: generato non creato. In questo senso egli è il *μονογενής*. Ma in una teologia dell'economia salvifica, dobbiamo prendere sul serio i testi in cui il Sl 2,7 ("Tu sei il mio figlio io oggi ti ho generato") viene applicato nella storia. Questo accade, come abbiamo visto, anzitutto all'annuncio dell'angelo (Lc 1,35), poi alla teofania del Giordano (Mc 1,10 e par.) e a proposito della resurrezione-esaltazione (At 13,33; Eb 1,5; 5,5). Questi sono momenti nei quali Gesù è diventato – non soltanto è stato dichiarato – Figlio di Dio in maniera nuova» (Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, 611).

πνεύματος ἁγίου è affermato in Mt 1,18.20. Luca non conosce questa formula sintetica e riporta invece una dichiarazione più ampia, mediante la quale, potremmo dire, il senso della formula matteana viene meglio esplicitato. La dichiarazione si trova in Lc 1,35.

2.1.1. Una richiesta di chiarimento accolta

Nel contesto del brano dell'annunciazione (Lc 1,26-38), Lc 1,35 introduce il secondo intervento dell'angelo, con il quale si fornisce risposta ad una esplicita domanda di Maria (Lc 1,34). Merita subito osservare che questa domanda non va intesa come una obiezione, ma piuttosto come una richiesta di chiarimento¹⁶. Essa si pone in continuità con la reazione riflessiva di Maria al saluto dell'angelo (1,29) e prepara il consenso finale (Lc 1,38). Un filo rosso attraversa così l'intero brano dell'annunciazione. Si riconosce facilmente l'intenzione dell'evangelista scrittore: rimarcare il ruolo attivo e consapevole di Maria in concomitanza con l'annuncio della sua straordinaria maternità¹⁷. Il particolare non è da sottovalutare; nell'ottica della nostra ricerca esso avrà un peso non secondario.

La richiesta di chiarimento avanzata da Maria in Lc 1,34 concerne la modalità di attuazione della maternità messianica a lei annunciata¹⁸. Con la domanda πῶς ἔσται τοῦτο non si intende escludere in linea di principio la possibilità di una simile maternità¹⁹, ma si cerca di capire in qual modo essa potrà attuarsi, a fronte di una condizione di verginità obiettivamente contrastante²⁰.

La risposta dell'angelo in Lc 1,35 muove decisamente in questa direzione e fornisce il chiarimento richiesto (1,35ab), aggiungendo tuttavia una seconda considerazione riguardante l'identità del nascituro (1,35c). Dobbiamo prendere atto di questa correlazione tra modalità della nascita e identità del bambino. Essa appare, per altro, particolarmente significativa perché determinata dal riferimento dei due elementi in questione all'opera Spirito santo: sia la modalità della nascita che l'identità del nascituro, infatti, dipendono dallo Spirito santo.

¹⁶ Contro R. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi, Cittadella, 1981, 372.

¹⁷ Si veda su questo lo studio di K. STOCK, «Die Berufung Marias», *Biblica* 61 (1980), 457-491.

¹⁸ In Lc 1,32-33 la terminologia non lascia dubbi: «In linguaggio elevato a Maria viene ora promesso, alludendo alla profezia di Is 7,14, che ella concepirà e diventerà la madre dell'atteso Messia» (H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 136).

¹⁹ La frase andrà correttamente tradotta: «Come accadrà questo?» e non «Come è possibile?» (cf traduzione CED).

²⁰ Qualunque interpretazione si dia della frase ἄνδρα οὐ γινώσκω, il punto resta questo.

Tocchiamo qui il punto focale della nostra indagine, che merita dunque di essere sviluppato in modo più analitico.

Che la generazione di Maria avverrà senza concorso umano è ciò che si evince anzitutto dalla risposta dell'angelo in Lc 1,35b. La condizione di verginità evocata in Lc 1,34 viene infatti confermata. Ciò significa che la generazione del Messia sarà una generazione verginale²¹. Per quanto sbalorditivo appaia un simile annuncio, si deve riconoscere che, secondo Luca, il punto principale della comunicazione dell'angelo a Maria non sta qui. Come meglio si vedrà, la caratteristica fondamentale della generazione di Maria non è la sua *straordinarietà*, cioè l'assenza di una paternità umana, ma la sua *misteriosità*, cioè il rimando all'opera dello Spirito santo come condizione della generazione stessa e della santità del nascituro.

2.1.2. La discesa dello Spirito santo su Maria

L'azione dello Spirito santo in Maria è descritta in 1,35b mediante due espressioni parallele: «*Spirito santo scenderà su di te e potenza dell'Altissimo ti adombrerà*». Che la seconda di queste espressioni richiami il passo di Es 40,35 ed evochi il santuario del deserto è affermato da molti autori²². Nella nostra prospettiva risulta però particolarmente interessante la prima espressione: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ. Essa è molto simile alla frase che incontriamo in At 1,8²³. In entrambi i casi si parla di una discesa dello Spirito santo dall'alto²⁴ e in entrambi i casi vengono ben identificati i soggetti umani destinatari dell'azione dello Spirito. Il passo di At 1,8 ha la forma di preannuncio e trova il suo inveroamento nel racconto di At 2,1-4. Nessuno negherà che quest'ultimo brano descriva l'effusione dello Spirito santo sugli apostoli, e che, quindi, il passo di At 1,8 ne preannunci l'attuazione. In forza della somiglianza tra At 1,8 e Lc 1,35b si dovrà dunque parlare di effusione dello Spirito santo anche su Maria, un'effusione che precede il suo concepimento e la generazione di Gesù.

Quanto lo Spirito santo opera nei due casi non potrà nella sua sostanza venire inteso in modo differente, anche se i contesti si pre-

²¹ Si veda anche la duplice ricorrenza di παρθένος in Lc 1,27 e l'implicito rimando a Is 7,14 LXX (dove abbiamo appunto questo termine) presente in Lc 1,32-33.

²² Per un quadro esaustivo: R. LAURENTIN, *Structure et théologie*, 73.

²³ «The verb ἐπερχομαι is used by Luke alone among the evangelists; it occurs in 11,22; 21,26; Acts 1,8; 8,24; 13,40; 14,19. Only in the programmatic verse of Acts 1,8 is it again used by Luke of the coming of the Spirit in the disciples» (J. A. FITZMYER, *Luke*, I, 351).

²⁴ Lc 1,35: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ. At 1,8: ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς.

sentano come obiettivamente diversi: il primo, infatti, è prepasquale, mentre il secondo è postpasquale. Come gli apostoli furono «pieni di Spirito santo» a seguito della sua discesa dello Spirito su di loro (cf At 2,4), così anche Maria. Il parallelismo tra i due soggetti e quindi la somiglianza dei due eventi permette di superare il rischio di intendere l'azione dello Spirito santo in Maria come totalmente funzionale alla generazione verginale, quasi si dovesse semplicemente giustificare attraverso l'opera dello Spirito santo la non naturalità di un avvenimento come quello in questione²⁵. Si annullerebbe così ogni coinvolgimento personale di Maria. L'accoglienza dello Spirito da parte dei discepoli in vista dell'evangelizzazione getta luce sull'accoglienza dello Spirito da parte di Maria in vista della generazione di Gesù, evento che, come già si intuisce, non andrà identificato semplicemente con il concepimento e il parto verginale²⁶. Si è detto come Luca sottolinei fortemente nel brano dell'annunciazione il ruolo attivo di Maria; un simile particolare è da considerare decisivo ai fini di comprendere in modo corretto l'effusione dello Spirito su di lei. Qui sta appunto la differenza tra l'arca santa, cui fa riferimento la seconda espressione del nostro versetto («potenza dell'Altissimo ti adombrerà»), e la Madre del Messia: in quel caso la gloria ricopre un oggetto, in questo lo Spirito incontra una libertà.

Nella medesima prospettiva ci si deve porre per comprendere il senso della formula δύναμις ὑψίστου, che in Lc 1,35b ricorre in parallelo con quella di πνεῦμα ἅγιον. Lo Spirito santo viene presentato come *potenza* in grado di realizzare efficacemente quanto si prefigge il volere divino entro un contesto relazionale caratterizzato dal dialogo e quindi dalla libertà. Il significato dell'espressione si coglie meglio mettendo il termine δύναμις in rapporto con la frase di Lc 1,37: οὐκ ἄδυνατήσῃ παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥήμα²⁷. Il verbo ἀδυνατέω e il sostantivo δύναμις rivelano la loro comune radice e quindi invitano a stabilire una correlazione. Se, come dice appunto la frase di Lc 1,37, non sarà impossibile presso Dio realizzare qualsiasi parola da lui pronunciata, allora la potenza dello Spirito andrà intesa nella linea di

²⁵ «Chacun comprend que la génération est le terme de l'action divine, mais cela résulte bien plus de la situation que des termes employés qui sont très généraux» (M. -J. LAGRANGE, *Luc*, 34).

²⁶ «Lo Spirito scende direttamente non sul Messia ma sulla madre: il risultato di questa venuta non è solo il concepimento, ma la filiazione divina: inizia a vivere un uomo, il Figlio dell'uomo che è il Figlio di Dio» (F. LAMBIASI, *Lo Spirito santo*, 203).

²⁷ Anche in questo caso la traduzione CEI risulta purtroppo fuorviante. La frase non significa: «Nulla è impossibile a Dio», bensì: «Nessuna parola pronunciata da Dio sarà per lui impossibile da realizzare», con riferimento a quanto a suo tempo annunciato a Zaccaria (Lc 1,12-17) ed ora annunciato a Maria (Lc 1,32-33.35). Per una conferma si veda Lc 1,20.45.

una energia divina che si dispiega misteriosamente ed efficacemente in vista dell'adempimento di quanto è stato annunciato a Maria in Lc 1,35. Potremmo esprimere così il pensiero qui sottinteso: si annuncia qualcosa di cui Dio solo è capace, che da lui proviene, che in lui soltanto trova giustificazione e nella cui comprensione egli solo può introdurre. Di tutto ciò soggetto è appunto lo Spirito santo.

2.1.3. L'identità misteriosa del bambino

Ma qual è dunque l'opera che lo Spirito può e vuole realizzare? A cosa mira la potenza divina che raggiunge Maria e che la chiama ad una libera collaborazione? Quanto il nostro passo dice a riguardo dell'identità del bambino permette di formulare una risposta adeguata. L'accento è posto sulla qualifica del bambino come *santo*, a cui si aggiunge poi la seconda qualifica di *Figlio di Dio*²⁸. «Ora s'illumina l'interesse vero e proprio di tutta la pericope – osserva H. Schürmann – ancorare in Dio la santità e indirettamente la figliolanza divina di Gesù fin dalle origini del suo essere»²⁹. L'affermazione è sconvolgente, ben più di quella riguardante la nascita verginale. Che un'umanità individuale possa condividere la santità di Dio, che cioè possa partecipare della sua essenza trascendente e perciò della pienezza della sua gloria, risulta inconcepibile.

Cosa poi significhi di fatto questo e che cosa comporti sul versante dell'umanità stessa di Gesù, ma anche sul versante di Dio, non è possibile dirlo in questo momento³⁰. È bene rispettare la dinamica narrativa dello scritto di Luca e l'*effetto enigma* che essa crea. Potremmo dire che il lettore in questo momento è invitato a porsi nell'ottica di Maria, cioè di colei che riceve questo annuncio, la quale non può

²⁸ La sintassi della frase διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ è discussa. La questione da risolvere è se collegare κληθήσεται a ἅγιον (magari sottintendendo un ἔσται καί, come lascerebbe intendere per es. la traduzione CEI), oppure a υἱὸς θεοῦ. Per una presentazione dettagliata dello *status questionis* cf. H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 150, di cui condividiamo la proposta interpretativa: «Τὸ γεννώμενον va inteso come soggetto, ἅγιον come predicato (del verbo κληθήσεται), υἱὸς θεοῦ come libera apposizione, aggiunta perché, dopo l'indicazione al neutro, occorre apporre una determinazione al maschile [...] certo anche per motivi cristologici» (*Ivi*, 150). La traduzione sarebbe dunque la seguente: «Perciò, il (bambino) generato sarà chiamato santo, Figlio di Dio».

²⁹ H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 148. Ancora: «L'azione creatrice del πνεῦμα ἅγιον nel seno della Vergine viene sottolineata dunque per fondare teologicamente la santità di Gesù» (*Ivi*, 149).

³⁰ Si noti questa interessante definizione indiretta di santità di Gesù data da Y. Congar: «Nel NT è la venuta e l'azione dello Spirito santo che rendono il frutto del concepimento di Maria santo, cioè tale da realizzare perfettamente la volontà di Dio» (Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, 606).

ancora coglierne tutto il significato. Non a caso simili parole sono rivolte a Maria da parte di un soggetto il cui punto di vista risulta molto diverso dal suo, trattandosi, come il testo si premura subito di precisare, dell'angelo Gabriele che proviene *da presso Dio* (Lc 1,26: ἀπὸ τοῦ Θεοῦ). Incontriamo qui il grande segreto di Dio, che a chi legge si presenta inevitabilmente come un enigma e che si svelerà via via nel corso della vita stessa di Gesù, quando cioè la sua personalità si manifesterà nel dinamismo complesso dell'esistenza, nell'esercizio attivo delle proprie facoltà e soprattutto nel dispiegarsi di quella libera autodeterminazione che è inseparabile dall'autocoscienza. Forse è questo che si vuole segnalare in Lc 1,35b utilizzando il verbo κληθήσεται: la santità di Gesù, che lo contraddistingue come tale, ma anche la sua figliolanza divina, saranno riconosciute da coloro che lo vedranno agire e lo ascolteranno³¹.

Una differenza possiamo notare tra la qualifica *santo* e la qualifica *Figlio di Dio*. Entrambe chiamano in causa il rapporto tra Gesù e Dio, ma la prima sottolinea la comune realtà dei due soggetti, la seconda, invece, ne evidenzia la distinzione entro il quadro di una relazione interpersonale. Colui che è *santo* come Dio sta di fronte a Dio come il *figlio suo*³². Dobbiamo così attenderci dalla vita di Gesù una duplice testimonianza, che riguarderà, da un lato, la sua condivisione del mistero santo di Dio, dall'altro la sua intima e amorevole relazione con il Padre. Difficile immaginare la prima senza la seconda e viceversa. Il riconoscimento di Gesù come *il santo di Dio* da parte dei demoni (Lc 4,34) e, dopo la Pasqua, da parte dei credenti (At 3,14), come pure la ricorrente presentazione di Gesù come *il Figlio di Dio* (Lc 3,22; 4,3.9.41; 9,35; 20,13) confermeranno quanto qui è preannunciato.

La santa umanità del Messia Figlio di Dio è dunque il vero obiettivo dell'azione dello Spirito santo in Maria. La sua opera mira a far

³¹ Il senso sarebbe simile a quello che troviamo in Mt 1,23. La variazione rispetto all'oracolo di Is 7,14 citato in questo versetto è significativa. Il soggetto plurale di καλέσουσιν non corrisponde a quello che troviamo nel testo di Is 7,14 (né in TM, dove soggetto è la giovane sposa di Acaz; né in LXX dove soggetto è lo stesso Acaz). Chi sono dunque quelli che chiameranno Ἐμμανουήλ il bambino nato da Maria? Quanti riconosceranno il suo mistero, il suo essere *Dio con noi* (Mt 1,23b; cf Mt 28,20). Questo nome, infatti non corrisponde al nome anagrafico del Messia, cioè Gesù, che viene per altro attribuito al bambino da Giuseppe su indicazione dell'angelo (Mt 1,21). Il nome Ἐμμανουήλ custodisce e insieme rivela il segreto ultimo di colui che salverà il suo popolo dai suoi peccati, cioè la sua condivisione della realtà personale di Dio.

³² Qualcosa di simile troviamo in Gv 1,1, anche se in forma capovolta. Dapprima si afferma: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, evidenziando la relazione interpersonale; poi Θεὸς ἦν ὁ λόγος, sottolineando la comune identità divina.

esistere colui che verrà un giorno riconosciuto● come ἅγιος καὶ δίκαιος (At 3,14), come ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (At 3,15) e come υἱὸς τοῦ θεοῦ (At 9,20). Questo è il punto che va considerato decisivo.● on si tratta dunque semplicemente di giustificare un concepimento più straordinario di quello di una donna sterile (Cf Lc 1,18.37), un concepimento che sovverte ogni regola naturale, ma di annunciare un *mistero* che in Dio solo trova fondamento e che consiste nella singolare personalità di Gesù. Propriamente, l'effetto dell'azione dello Spirito santo non è il concepimento verginale di Gesù, ma la sua santa umanità e la sua figliolanza divina. Il concepimento verginale è solo il segno visibile, potremmo dire l'avvenimento● umanamente e storicamente riscontrabile, del segreto che si svelerà nel corso della vita stessa di Gesù. In questo senso, l'opera dello Spirito santo consiste nella generazione del santo, Figlio di Dio³³.

Che questa generazione sia resa possibile, o meglio, sia attuata dalla previa effusione dello Spirito santo su Maria merita di essere nuovamente sottolineato. Mai nella Scrittura si è dato notizia di un simile evento: che cioè lo Spirito santo abbia direttamente operato sulla madre in vista della generazione di un figlio. Le osservazioni sopra fatte hanno● liberato il campo da interpretazioni inadeguate e inaccettabili, che pongano per esempio in primo piano l'aspetto fisico-sessuale della generazione e portino a leggere l'evento in chiave mitologica, collocandolo di fatto nella scia dei racconti pagani di nascite miracolose, frutto di rapporti tra le donne della terra e le divinità celesti³⁴. L'azione dello Spirito santo in Maria è presentata in un quadro dialogico, che suppone la sua libertà e che sollecita la sua fede. La sua è una reale collaborazione all'opera dello Spirito, da intendere non in senso puramente fisico-naturale, ma nel senso più ampio. Maria concepisce prima nella sua fede e poi nel suo grembo. La persona di Maria e non il solo suo corpo permettono allo Spirito di far esistere il Figlio di Dio.

Si deve però ritornare sul punto richiamato: la generazione di colui che sarà riconosciuto santo avviene in forza della effusione dello Spirito. Per Luca si tratta di una verità fondamentale. Due ulte-

³³ L'azione dello Spirito santo non va intesa come funzionale alla generazione verginale ma come omnicomprensiva. Lo Spirito santo non interviene semplicemente a suscitare l'avvio della generazione, cioè il concepimento, ma presiede all'intero processo della formazione del Dio-Uomo. Si deve dunque supporre che essa proseguirà anche durante lo sviluppo dell'umanità del Dio-uomo, cioè nel corso di tutta intera quella esistenza che qui prende avvio nel segreto di un grembo. E in effetti sarà così.

³⁴ «This background makes it unlikely that the word (= ἐπέρχομαι) is used as an euphemism for sexual intercourse, a usage which in any case is not elsewhere attested» (I. H. MARSHALL, *Luke*, 70).

riori osservazioni su Lc 1,35 lo dimostrano. Anzitutto, la presenza di *διὸ καὶ*³⁵, che nel nostro passo congiunge la frase della modalità della generazione con quella che qualifica il nascituro. Il rapporto è consequenziale: poiché lo Spirito discenderà su Maria e la adombrerà con la sua potenza, il bambino che nascerà sarà chiamato *anto*, Figlio di Dio. In secondo luogo, la qualifica del bambino come *santo* non può non richiamare il fatto che lo stesso Spirito è *santo*: in effetti, l'aggettivo *ἅγιον* compare qui in 1,35 per definire sia lo Spirito che il bambino. Quest'ultimo sarà dunque *santo* perché è *santo* lo Spirito che discende su Maria. Ciò significa che il mistero nascosto in questo uomo che sta per venire al mondo è lo stesso mistero che tocca lo Spirito di Dio.

Il testo di Lc 1,35 obbliga così a ritenere che non si possa pensare Gesù senza lo Spirito santo, che non si possa dire il nome di Gesù senza necessariamente implicare l'opera dello Spirito santo. La realtà stessa del Cristo, la sua persona prima ancora che la sua vita attiva, suppone necessariamente l'azione dello Spirito: solo lo Spirito sa chi sia veramente colui che nasce da Maria. Se dunque è corretto affermare, forse con un linguaggio più giovanneo che lucano, che con la nascita di Gesù il Figlio di Dio è disceso in mezzo a noi (cf Gv 3,13), si dovrà aggiungere che la *discesa* del Figlio nel mondo è preceduta dalla *discesa* dello Spirito sulla madre sua. In questo senso, la missione dello Spirito santo precede quella del Figlio e la sua opera la rende possibile³⁶. Sarà certo lo stesso evangelista Luca, ma non solo lui, a rivelarci che vi è una missione dello Spirito santo successiva a quella del Cristo, resa possibile proprio dalla sua passione e resurrezione, ma ciò si dovrà appunto ricordare in modo teologicamente coerente con quanto appena affermato³⁷.

³⁵ Il *καὶ* che precede *διὸ* a nostro giudizio ha valore di rafforzativo («Perciò appunto; proprio per questo»; cf Blass - DEBRUNNER, *Grammatica del greco del NT*, Brescia, Paideia, 1982, § 442,23; 451,11) e non aggiuntivo («perciò anche»), come vorrebbe H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 131. Altre traduzioni: «therefore» (J. A. FITZMYER, *Luke*, I, 334); «pour cela» (M. -J. LAGRANGE, *Luc*, 33); «wherefore» (I. H. MARSHALL, *Luke*, 71).

³⁶ «All'incarnazione è concomitante una *discesa dal cielo* ipostatica non soltanto del Figlio, ma altresì dello Spirito santo: l'ipostasi del Figlio *si incarna*, mentre l'ipostasi dello Spirito santo *incarna* e ambedue restano inseparabili e inconfondibili» (S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, 441).

³⁷ Un'ampia citazione di S. Bulgakov merita di essere qui riportata: «Lo Spirito santo, che riposa sul Figlio, dal quale è diadicamente inseparabile e inconfondibile, lo porta in sé e con sé [...]. La pentecoste della Madre di Dio precede l'incarnazione. [...] Soltanto in virtù di questa discesa dello Spirito santo si è manifestata la venuta del Verbo. Di conseguenza, all'incarnazione, all'annunciazione, dapprima i cieli si aprono perché lo Spirito ne discenda; e ciò è nello stesso tempo una *discesa dal cielo* del Figlio. Il Figlio non è disceso solo, ma lo ha fatto con lo Spirito santo, inseparabile da lui; la *diade* del Figlio e dello Spirito all'annunciazione è inviata nel

2.2 *L'unzione del Messia*

2.2.1 Considerazioni preliminari

Lo Spirito santo fa la sua seconda apparizione e compie il suo secondo intervento sulla persona di Gesù al momento del suo battesimo al Giordano. Si tratta, più precisamente, del momento che segue il battesimo stesso. Il testo di Lc 3,21-22 ne dà notizia nel modo seguente: «E avvenne che, mentre tutto il popolo veniva battezzato e dopo che Gesù fu battezzato e stava in preghiera, si aprirono i cieli e discese su di lui lo Spirito santo in forma corporea come colomba...». Nella prospettiva della nostra ricerca questo avvenimento suscita un interrogativo serio che merita di essere subito evidenziato: come si spiega e ancor prima come si giustifica questa discesa dello Spirito santo su colui che dallo Spirito santo è stato generato? Perché mai lo Spirito torna ad operare su Gesù e in che senso può farlo? Inoltre, perché ciò avviene in occasione del suo battesimo al Giordano?

Una certa linea esegetica ha proposto una lettura fondamentale-mente psicologica dell'evento del battesimo³⁸. Secondo O. Cullmann, la cui posizione è più attenta alla dimensione teologica, Gesù avrebbe raggiunto nel momento del suo battesimo la coscienza di assumere la missione del servo di JHWH³⁹. «Tale spiegazione – osserva F. J. Schierse – tradirebbe il senso letterario della pericope evangelica; non si tratta infatti di un racconto biografico di esperienza, bensì di un brano di catechesi battesimale [...]. Nel battesimo il credente viene accolto da Dio quale figlio amato e con lo Spirito santo viene dotato del dono della figliolanza. Ciò che vale per il battesimo dei cristiani dev'essere stato valido in maniera tutta particolare per il battesimo di Gesù⁴⁰. L'osservazione di F. J. Schierse va sostanzialmente condivisa, con una precisazione però, che a nostro giudizio non è banale: oc-

mondo. Qui l'incarnazione e la pentecoste dello Spirito sono inseparabilmente e inconfondibilmente identiche: con lo Spirito ipostatico discende anche il Logos ipostatico. Tuttavia, questa pentecoste dell'annunciazione, benché ipostatica, resta parziale e limitata nel campo della sua azione; è totalmente concentrata sulla vergine Maria [...]. Ha avuto luogo nel mondo, poiché la vergine Maria appartiene a questo mondo; ma non per tutto questo mondo; infatti soltanto Maria è stata ricettacolo pneumatoforo, ignorato dal mondo, fonte sigillata, arca sacra, racchiusa nel santo dei santi» (*Il Paraclito*, 438).

³⁸ Si vedano gli autori recensiti in A. VÖGTLE, «Exegetischen Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu», in *Gott in Welt* (Festg. für K. Rahner), Vol. I, Freiburg-Basel-Wien, 1964, 630, nota 59). Contrari lo stesso Vögtle (630-634) e I. DE LA POTTERIE, «L'onction du Christ», *Nouvelle Revue Theologique* 80 (1958), 225-252.

³⁹ O. CULLMANN, *Die Cristologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1957, 65-67.

⁴⁰ F. J. SCHIERSE, «Rivelazione neotestamentaria della trinità», in *Mysterium Salutis*, III, Brescia, Queriniana, 1969, 129-131.

corre distinguere bene tra il battesimo di Gesù al Giordano e l'evento epifanico che segue. Propriamente, è quest'ultimo, non il primo, a costituire il fondamento del battesimo dei credenti. Se il segno del battesimo cristiano resterà il medesimo, cioè l'immersione dell'acqua, il suo vero significato si comprenderà solo a partire dall'effusione dello Spirito su Gesù, che sarà un giorno condivisa da tutti i credenti in lui.

È la stessa analisi esegetica a segnalare l'importanza della correlazione tra l'episodio del battesimo di Gesù al Giordano e l'evento epifanico. Non è un caso che la teofania avvenga in occasione del battesimo al Giordano e che segua immediatamente ad esso, senza cioè precederlo e senza sovrapporvisi. Una delle ragioni che a nostro giudizio rende difficilmente sostenibile la lettura di O. Cullmann deriva appunto dal fatto che i Vangeli rimarcano il carattere di libera decisione che il battesimo di Gesù ebbe⁴¹. Alla domanda: perché mai Gesù venne al Giordano dalla Galilea per ricevere il Battesimo da Giovanni?, non è possibile rispondere se non evocando la sua coscienza o consapevolezza in ordine alla sua missione. Su questo Mt 3,15 è per altro esplicito e molto più preciso⁴². Si deve dunque convenire che una certa coscienza, per altro tutta da precisare, già esiste in Gesù al momento del suo battesimo.

L'analisi del passo di Lc 3,21-22 ci permette di fare considerazioni più specifiche che fanno progredire la riflessione e la orientano meglio verso la prospettiva che ci interessa. Ne anticipiamo alcune in attesa di riprendere l'analisi più avanti. Colpisce il fatto che in Lc 3,21 Gesù venga presentato senza prepararne minimamente l'ingresso in scena⁴³. La menzione di Gesù è tanto improvvisa quanto apparentemente scontata, come se da sempre si stesse parlando di lui. In realtà, l'ultima menzione di Gesù risale a Lc 2,52, non a caso il passo che conclude il racconto del ritrovamento di Gesù dodicenne al tempio e insieme l'intera narrazione dell'infanzia. La sensazione che il lettore ha, e che l'evangelista narratore sembra voler suscitare, è che tutta la parte riguardante la predicazione di Giovanni (Lc 3,1-21) funga da transizione e serva a preparare l'episodio del battesimo di Gesù al

⁴¹ In Mc 1,9 e Mt 3,13 afferma che Gesù venne da Nazareth di Galilea e che fu battezzato da Giovanni nel Giordano. La distanza tra la Galilea e la zona della Giudea in cui Giovanni battezzava era assai considerevole. Raggiungere le rive del Giordano in quella regione significava per un abitante di Nazareth affrontare un viaggio non da poco.

⁴² Parla infatti di una δικαιοσύνη che Gesù conosce e che Giovanni fatica a capire. Il dialogo tra Gesù e Giovanni e la reticenza di quest'ultimo nel battezzare Gesù sono particolari che si trovano solo nel primo Vangelo.

⁴³ La differenza rispetto a Giovanni (cf Lc 3,1-2) è da questo punto di vista notevolissima.

Giordano. Gesù continuerebbe così ad essere il soggetto principale della narrazione, senza soluzione di continuità rispetto a quanto raccontato di lui fino a Lc 2,52.

A confermare questa impressione interviene la constatazione che in Lc 3,21-22 la persona di Giovanni non compare. La sua presenza è certo sottintesa, ma non vi si fa riferimento esplicito. Il particolare è esclusivamente lucano e appare perlomeno curioso⁴⁴. Quale giustificazione fornire? Con ogni probabilità Luca intende presentare l'evento del battesimo al Giordano come l'inizio di una nuova fase della storia della salvezza, in linea con quanto Gesù stesso dichiarerà in Lc 16,16. Lo si capisce leggendo Lc 3,23: usando il participio ἀρχόμενος e riferendolo alla persona di Gesù, chi scrive lascia ben intendere che quanto appena accaduto costituisce di fatto un vero e proprio esordio, anche sul versante della vita di Gesù. La stessa idea si incontrerà in At 10,38, ma è già presente in At 1,22.

In che rapporto sta questo inizio con tutto quanto Gesù ha vissuto sino a questo momento? Una simile domanda, non eludibile, ci porta vicino ad un'altra, che ci sta particolarmente a cuore: quale relazione si deve immaginare tra l'effusione dello Spirito al Giordano e la generazione di Gesù per opera dello Spirito santo? Le osservazioni fatte poco sopra, vale a dire lo stretto legame riscontrato tra Lc 1,52 e Lc 3,21 e la mancata segnalazione della presenza di Giovanni al momento del battesimo di Gesù, ci spingono a ritenere che il rapporto tra i due eventi sia stretto e forte. Potremmo dire che, nell'economia della narrazione lucana, la persona di Giovanni continua a svolgere in Lc 3 il compito svolto in Lc 1-2, quello cioè di figura parallela ma non simmetrica, dal confronto con la quale emerge meglio la singolarità della figura di Gesù⁴⁵. Sia nel racconto dell'infanzia che in quello dell'inizio della vita pubblica l'attenzione rimane concentrata sulla persona di Gesù, cui il Battista fa da precursore. L'avvenimento del battesimo si colloca perciò lungo l'asse narrativo della vicenda personale del Cristo, vicenda che il racconto lucano senz'altro privilegia. Se il battesi-

⁴⁴ Il procedimento narrativo è interessante. In Lc 3,19-20 si anticipa la notizia dell'arresto di Giovanni (solo Luca fa questo). Il lettore dunque immagina Giovanni ormai in carcere. Ma ecco che poi si parla del battesimo di Gesù e quindi si deve considerare Giovanni presente sulle rive del Giordano. L'impressione è che l'evangelista narratore voglia chiudere la vicenda di Giovanni segnalando l'evento che pone termine alla sua missione e poi torni a guardare al battesimo di Gesù ormai e solo dal punto di vista di quest'ultimo. Precisamente in questa maniera si rende l'effetto desiderato, cioè si suscita la sensazione che qualcosa sia terminato e qualcosa di nuovo sia iniziato.

⁴⁵ Per il senso del parallelismo tra Gesù e Giovanni in Lc 1-2 si veda: A. GEORGE, «Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Luc 1-2», in *Études sur l'œuvre de Luc*, Paris, Gabalda, 1978, 43-65.

mo e l'epifania che segue segnano l'inizio di una fase nuova nella vita di Gesù, corrispondente per altro all'inaugurazione di una fase nuova nella storia della salvezza, tale novità si porrà necessariamente in rapporto con quanto da lui è stato sinora vissuto e quindi con quanto è stato di lui raccontato.

Un'ultima osservazione rafforza ulteriormente una simile convinzione. Il terzo evangelista è l'unico a darci notizia dell'età di Gesù al momento del suo battesimo. Lc 3,23 dice che quando Gesù iniziò la sua vita pubblica aveva circa trent'anni. Non è però questa la prima volta in cui Luca segnala il numero degli anni di Gesù in corrispondenza di un episodio della sua vita. Lo ha già fatto in Lc 2,42, introducendo la narrazione del ritrovamento di Gesù dodicenne al tempio (Lc 2,41-50). Il lettore non può non stabilire un rapporto tra i due avvenimenti. Viene così ulteriormente ribadita la continuità tra il battesimo al Giordano e il ritrovamento al tempio di Gesù, l'unico episodio raccontato dei trent'anni trascorsi a Nazareth. A noi pare che proprio questa correlazione permetta di giustificare la decisione di Gesù di farsi battezzare da Giovanni: l'esperienza maturata da Gesù nei trent'anni trascorsi in Galilea e segnata particolarmente dall'episodio accaduto a 12 anni rende ragione del battesimo al Giordano. Se sta questa visione delle cose, la narrazione lucana che si riferisce alla crescita di Gesù (pensiamo in particolare ai due sommari di Lc 2,40.52 e all'episodio di Lc 2,41-50) potrebbe essere intesa come un ampio preludio al suo battesimo.

Vorremmo dunque sottoporre i testi dei due sommari e quello di Lc 2,41-50 ad una breve indagine per verificare la fondatezza di una simile lettura e per raccogliere qualche elemento utile in ordine al chiarimento del rapporto tra la generazione da Spirito santo di Gesù e la discesa dello Spirito su di lui dopo il suo battesimo.

2.2.2 I trent'anni a Nazareth: preludio al battesimo di Gesù

Come è noto e come è stato appena ricordato, nel racconto lucano dell'infanzia di Cristo ha un ruolo importante il parallelismo tra Giovanni e Gesù. Tra i quattro eventi su cui questo parallelismo è costruito vi è anche quello della crescita. Se ne tratta nel sommario di Lc 1,80 a proposito di Giovanni e nei due sommari di Lc 2,40.52 a proposito di Gesù. In 1,80 e 2,40 ricorre lo stesso verbo *ἡξάνεν*⁴⁶, mentre in 2,52 abbiamo un verbo differente ma sostanzialmente simile⁴⁷. Questo ribadito accenno alla crescita va considerato rilevante.

⁴⁶ Il verbo *αὐξάνω* significa «cresco, aumento». Si noti l'imperfetto, che indica continuità dell'azione nel passato e quindi progressività costante.

⁴⁷ Il verbo è *προέχοντεν* (ugualmente all'imperfetto) = *proficiebat*; cf M. ZERWICK,

Per cogliere il senso dei due lucani, sarà estremamente importante conferire all'annotazione riguardante la crescita il suo senso concreto, riscattandolo dal rischio della formalità. Per usare una terminologia che proviene dalla riflessione ermeneutica, occorre ricordare che, dando vita ad un racconto, ogni scrittore fa sempre e prima di tutto appello ad una *competenza semantica* del lettore, una sorta di precomprensione che questi possiede a partire dalla sua stessa esperienza di vita⁴⁸. Ognuno di noi sa che adulti si diventa e che la crescita è un aspetto insieme essenziale e strutturale di ogni soggetto umano. Proprio per questa ragione, il significato del verbo *crescere* non ha bisogno di essere precisato: il lettore vi riconosce una verità che l'esperienza stessa gli consegna. Il termine è, per altro, di sua natura sintetico: allude al fatto che la personalità di un soggetto umano è contrassegnata da una intrinseca e necessaria evoluzione. Essa si dà entro un congruo arco di tempo e in stretta relazione con l'ambiente. Sono state identificate anche le fasi di una simile evoluzione: infanzia, fanciullezza, adolescenza, giovinezza. L'età adulta costituisce il punto di arrivo dell'intero processo della crescita. Il dato che quindi emerge da Lc 2,40 è molto chiaro: nell'arco di tempo di circa trent'anni che trascorse a Nazareth, Gesù crebbe, attraversando le tappe dell'infanzia, della fanciullezza, dell'adolescenza e della giovinezza. Quando, all'età di circa trent'anni, Gesù raggiunge il Giordano per ricevere da Giovanni il battesimo, egli è ormai uomo fatto.

La domanda che ci interessa porre al testo lucano è a questo punto molto chiara: in questa crescita di Gesù, che abbraccia l'arco di un trentennio e che va immaginata progressiva e articolata, si deve ritenere che lo Spirito santo abbia avuto un suo ruolo? Si deve forse pensare che quello stesso Spirito nel quale Gesù è stato generato abbia accompagnato e in certo modo presieduto allo sviluppo della personalità di Gesù lungo le fasi che ogni umana esistenza attraversa, fino al momento in cui discese su di lui sulle rive del Giordano? Noi pensiamo che la risposta a questa domanda debba essere affermativa. Che cioè si debba guardare alla crescita di Gesù come a un processo portato avanti in quel medesimo Spirito nel quale è avvenuta la sua generazione. Riteniamo, inoltre, che solo e proprio la chiarificazione

Analysis philologica NT graeci, Roma, 1066. Il verbo all'attivo per sé significa: faccio avanzare, sono causa di progresso; al passivo: progredisco, avanzo, vado avanti. «To progress, advance. The verb has lost its original sense *to make one's way forward by chopping away obstacles*» (I. H. MARSHALL, *Luke*, 130).

⁴⁸ Sulle dinamiche ermeneutiche che si attivano nella stesura di un testo narrativo ci permettiamo di rimandare ad una nostra sintesi in P. TREMOLADA, «*E fu annoverato fra iniqui*». *Prospettive di lettura della passione secondo Luca alla luce di Lc 22,37 (Is 53,12d)*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1997, 23-49.

di questo processo permette di capire il senso della effusione dello Spirito al momento del battesimo di Gesù. A nostro giudizio, quest'azione dello Spirito nel corso della crescita va intesa come un'opera di *santificazione* di Gesù che si presenta come esplicitazione ed attivazione di quella *santità* che lo contraddistingue sin dal grembo materno. Grazie all'opera dello Spirito santo prende forma sempre più chiara, nelle complesse dinamiche della crescita, la singolare personalità di Gesù, cioè la santa umanità del Figlio di Dio; contemporaneamente, si viene a determinare da parte di questa stessa personalità e in forza delle medesime dinamiche della crescita, una presa di coscienza sempre più chiara della propria identità e della propria missione. Questo è ciò che emerge, a nostro giudizio, da una lettura un poco attenta dei due sommari di Lc 2,40-52 e dal brano del ritrovamento di Gesù dodicenne al tempio di Gerusalemme (Lc 2,41-50). Vorremmo qui di seguito illustrarne qualche particolare.

2.2.2.1. «Il fanciullo cresceva in sapienza e grazia» (Lc 2,40-52)

Concentriamo l'attenzione anzitutto sui due sommari. In Lc 2,40 la crescita di Gesù viene qualificata nella linea della *σοφία* e della *χάρις*. Dell'una e dell'altra si parla anche nel secondo sommario, cioè in Lc 2,52, dove però si aggiunge anche il termine *ἡλικία*. Il senso di quest'ultima parola non è difficile da determinare: significa sia statura fisica che età⁴⁹. Ma qual è il significato preciso che hanno qui *χάρις* e *σοφία*⁵⁰? Per quanto riguarda il primo termine, la tradizione biblica ci consegna un significato che richiama il favore di Dio, la sua benevolenza immeritata e riconoscibile a partire dagli eventi storici⁵¹. In Lc 2,40 si precisa che si tratta della *χάρις τοῦ θεοῦ* e che essa era «sul» bambino Gesù (*ἐπ' αὐτό*). Si tratta dunque del favore di Dio che discende dall'alto potentemente ed efficacemente. Siamo chiaramente nella linea di Lc 1,30 (cf Lc 1,28), dove il termine ricorreva in rapporto a Maria. La evidente correlazione che si deve rilevare, a sua volta, tra Lc 1,30, dove si parla di *χάρις* e Lc 1,35, dove si parla di

⁴⁹ «Here the thought is of the maturity associated with increasing age» (I. H. MARSHALL, 130).

⁵⁰ I due termini compaiono insieme anche e solo in At 7,10 dove qualificano la persona e l'attività di Giuseppe «davanti a faraone, re di Egitto».

⁵¹ H. CONZELMANN (*χάρις*, *Grande Lessico del NT*, Vol. XV, 577-581) distingue tra un uso profano del termine (= favore, piacere, compiacenza) e un uso religioso (= trovar grazia: Lc 1,30; concedere grazia: At 7,10). Interessante la seguente affermazione: «Nei passi formulati autonomamente da Lc risaltano determinate intenzioni: *χάρις* è la caratteristica del messaggio salvifico o del messaggio in quanto salvifico (Lc 4,22; cf At 20,24-32)» (*Ivi*, 578).

πνεῦμα ἅγιον, porta a considerare perlomeno non infondata la connessione tra quest'ultimo e la grazia di Dio⁵².

Che poi la χάρις si manifesti nelle opere e nelle parole di Gesù è confermato da Lc 4,22⁵³. Dal contesto di questo passo però, in particolare dal Lc 4,18, si evince un ulteriore dato per noi prezioso, che cioè queste stesse parole e opere vanno poste in diretto rapporto con lo Spirito santo, che Gesù ha ricevuto. Ne deriva che tutto ciò che in Gesù viene dalla grazia, in particolare sotto forma di parola, rinvia all'opera dello Spirito santo. Proseguendo in questa medesima direzione e considerando alcuni altri testi lucani, si coglie infine anche un nesso con la σοφία, cioè la sapienza che i sommari di Lc 1,40.52 affiancano alla χάρις. La predicazione di Stefano, per esempio, presentato come «pieno di grazia» (At 6,8) ma anche «di Spirito santo» (At 7,55), è connotata appunto da una sapienza che appare per sua stessa natura *spirituale* (At 6,10)⁵⁴. Così, la grazia, la sapienza e lo Spirito santo risultano secondo Luca strettamente connesse: l'azione della grazia di Dio tendenzialmente si identifica con quella dello Spirito e il suo frutto evidente consiste in una sapienza che è la forma visibile della grazia stessa.

Il dato emergente da questa analisi terminologica viene confermato e approfondito da un'analisi esegetica di più ad ampio respiro, che tiene conto anche delle dinamiche narrative. Si è accennato al senso che acquista da se stesso il verbo *crescere*, sulla base di quella esperienza di vita che il lettore condivide con il narratore. L'indicazione presente in Lc 2,40 («il bambino cresceva») ha una considerevole forza sintetica. Si riassume qui e si qualifica una vicenda personale che abbraccia un arco di dodici anni e lo si fa senza raccontare nessun episodio specifico (diversamente per es. dagli apocrifi, che amano indugiare sull'infanzia del Messia)⁵⁵. L'accelerazione impressa al rac-

⁵² Si noti la formula ἐπ' αὐτόν di 2,40 che richiama ἐπὶ σέ di Lc 1,35. In 2,40 è sottinteso il verbo ἦν (imperfetto), che indica una presenza e attività dall'alto permanenti.

⁵³ Il passo rimarca lo stupore e l'ammirazione dei compaesani di Gesù «per le parole di grazia» (ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος) che uscivano dalla sua bocca.

⁵⁴ L'espressione τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει lascia ben capire che vi è uno stretto rapporto tra la sapienza e lo Spirito. Si deve tuttavia osservare che il relativo che precede il verbo e connota tutta la predicazione di Stefano si riferisce a πνεῦμα. Quest'ultimo sembra dunque essere il referente ultimo, che fonda la stessa σοφία e ne rende ragione.

⁵⁵ «Accanto alla maturazione fisica viene descritto il processo di sviluppo interiore, non però come processo fisico: si tratta di un rafforzamento interiore che è fatto risalire alla divina sapienza che è dono di Dio. Essa, sorprendentemente – come dimostrerà la storia che segue – già era donata in misura abbondante a Gesù durante la giovinezza [...]. La narrazione che segue (Lc 2,41-51) intende in un certo

conto con questo versetto è notevolissima: il lettore viene come invitato a compiere un'operazione mentale sintetica, richiamando alla memoria tutti i processi e le dinamiche che si attivano nella vita di un soggetto umano durante i primi dodici anni della sua vita. Chi cresce, infatti, impara a riconoscere le persone e a relazionarsi con loro, impara inoltre a parlare e quindi a comunicare con gli altri, affina la sua capacità razionale e riflessiva, sviluppa i propri sentimenti, conosce sempre meglio l'ambiente nel quale vive e vi si inserisce consapevolmente, prende coscienza di se stesso e attiva la sua capacità di autodeterminazione. Nell'interazione con l'ambiente la personalità del bambino matura a tutti i livelli, in particolare a livello● psichico, relazionale, intellettuale, culturale e religioso.

La crescita di Gesù, intesa nel senso di questo articolato processo di maturazione della personalità, è secondo Lc 2,40 caratterizzata da un progressivo incremento di sapienza ed è posta sotto l'egida della grazia di Dio. Il participio presente πληρούμενον, qui utilizzato in relazione a σοφία, esprime l'idea della continuità dell'azione ed allude ad un processo crescente: l'azione perdurante del riempire è infatti per sua natura progressiva. Il senso del verbo, inoltre, non è attivo ma passivo: cioè significa che il l'arricchimento sapienziale di Gesù non può essere ricondotto alle esclusive dinamiche soggettive ma chiama in causa un'altra soggettività, della cui azione Gesù va considerato in qualche modo destinatario. Propriamente, Gesù è pieno● di sapienza perché ne è riempito durante la sua crescita personale. Se così è, si comprende allora meglio il passaggio alla formula successiva, nella quale viene evocata *la grazia di Dio che è sopra di lui*. È l'opera della grazia di Dio che ricolma Gesù progressivamente di sapienza.

Come si debba immaginare questa connessione tra sapienza e grazia di Dio nel processo di crescita di Gesù è il punto che più ci interessa. Ponendoci in una prospettiva narratologica, appare interessante chiedersi quale possa essere il dato che il lettore recepisce quando si imbatte in questa definizione sintetica della infanzia di Gesù, o, detto in altri termini, che cosa il narratore ritiene che il proprio lettore possa sapere della grazia e della sapienza di Gesù, quale precomprensione positiva possa averne e su quali elementi della narrazione sin qui sviluppata possa basarsi. Su questo si tornerà tra poco.

Dal punto di vista di Gesù, invece, la questione è quella della sua libertà e della sua autocoscienza. La formula ἐφ' αὐτοῦ presente in Lc 2,40 non va ovviamente intesa in senso meramente spaziale. Essa

modo darle un esempio (come fa pensare la ricapitolazione del v. 52)» (H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 259-260).

allude alla sfera trascendente cui la grazia rimanda, ma la prospettiva è dialogica. Lo si è visto sopra già trattando della generazione di Gesù e del ruolo di Maria. L'intero brano di Lc 1,26-38 metteva in evidenza il ruolo di Maria, della sua libertà e della sua autocoscienza, nell'evento di grazia che la vedeva coinvolta. La stessa cosa si deve dunque affermare anche per l'umanità di Gesù. Sullo sfondo si staglia tutta a vicenda di Israele, a partire dalla chiamata di Abramo, connotata dalla libera adesione all'iniziativa di grazia di Dio, la cui espressione più significativa è la stipulazione dell'alleanza (cf Lc 1,72-74,54-55).

Nel caso di Gesù, come già in quello di Maria, l'esperienza della grazia di Dio va calata nel contesto vitale a cui essi appartengono, contraddistinto da una fede profonda alimentata dalle scritture. Il termine *grazia* si chiarisce così a partire da quanto sanno di Dio i credenti di Israele. In un simile ambiente, che l'evangelista narratore ricostruisce a suo modo per il suo lettore, Gesù cresce facendo l'esperienza della grazia di Dio a partire dalla sua singolare personalità. È estremamente importante osservare che quest'ultima non potrà essere intesa come totalmente isolata e ripiegata su se stessa. Al contrario, una simile personalità va immaginata, particolarmente nei suoi primi anni di vita, come estremamente percettiva e reattiva nei confronti di un ambiente che le offre un tesoro di spiritualità e di fede. Non è arbitrario affermare che la crescita di Gesù avvenne entro un ambiente, persone e istituzioni, che svolse nei suoi riguardi una funzione autenticamente educativa, come avviene per qualsiasi bambino nei primi anni della sua vita.

Gli elementi costitutivi di questa esperienza della grazia di Dio che contraddistingue l'ambiente di vita dell'infanzia di Gesù sono già emersi dalla narrazione che Luca ha sviluppato fino a questo momento e in particolare dai cantici. L'evangelista narratore ha quindi già posto il suo lettore nella condizione di scoprirli. Li potremmo così elencare: la misericordia di Dio (Lc 1,54.72.78; 2,14), la fedeltà di Dio alle sue promesse (Lc 1,55.70), il desiderio di visitare il suo popolo (Lc 1,66.79), di operare la redenzione liberando dall'oppressione (Lc 1,66.71.77), di dare salvezza a Israele e alle nazioni (Lc 1,69.77; 2,30-32) di illuminare quanti stanno nelle tenebre (Lc 1,78-79; 2,32), di inaugurare i tempi della pace (Lc 1,79; 2,14). E tutto questo ci appare come coagulato intorno a un nucleo vitale, cioè l'attesa del Messia (Lc 1,17.32-33.43.76.78; 2,11.2635-35.38). Gesù cresce dunque in questa conoscenza del mistero di grazia di Dio dentro il contesto dell'Israele credente, pervaso dall'ansia messianica. Come egli percepisca tutto questo, in che misura, con quale intensità; che cosa questo comporti sul versante della presa di coscienza della sua identità: tutto ciò rimarrà insondabile. Ma la prospettiva in cui muoversi non potrà essere diversa da quella che abbiamo tracciato.

Il frutto di un simile modo di sentire la grazia di Dio è la sapienza. Anche qui ci viene in soccorso la Scrittura, che plasma la precomprensione del lettore perché plasma prima quella dello scrittore. Il contesto vitale dell'infanzia di Gesù fornisce una idea abbastanza chiara della sapienza. La santa tradizione di Israele ha infatti ormai da tempo integrato nella sua esperienza di fede questo aspetto. La sapienza è una visione della vita e della realtà, una percezione della verità delle cose che è contrassegnata dal timore di Dio. Il sapiente è stato introdotto nei segreti del mondo perché illuminato dalla rivelazione divina: in questa luce egli guarda alla realtà del creato, all'esistenza personale e sociale, ai sentimenti del cuore. «La sapienza praticata dall'uomo – scrive G. von Rad – era in Israele una risposta al confronto tra la fede in יהוה ed alcune esperienze fatte nel mondo.

ella sua sapienza, Israele si era costituito il campo di riflessione in cui potevano essere affrontati tanto gli avvenimenti quotidiani nella loro banalità e molteplicità quanto le questioni teologiche fondamentali»⁵⁶. In una parola, la sapienza è condivisione dello sguardo di Dio sul mondo.

Alla luce di quanto sinora osservato risulta meglio comprensibile la correlazione tra questa crescita in grazia sapienza e l'azione dello Spirito santo in Gesù. La prospettiva in cui muoversi va considerata essenzialmente dialogica. In rapporto dialettico con la soggettività autenticamente umana del Figlio di Dio, lo Spirito presiede alla sua crescita in sapienza favorendo una singolare esperienza della grazia di Dio a partire da un ambiente contraddistinto da una tradizione viva e da una fede profonda. Al modo singolarissimo in cui egli percepisce il mistero del Dio dei padri come mistero di misericordia e di salvezza (χάρις), cioè con una intimità che è per noi insondabile, corrisponde una capacità di comprendere il senso delle cose alla luce delle Scritture e di comunicarlo (σοφία) assolutamente unica. Questo è appunto il frutto dello Spirito santo nei primi anni della vita umana del Figlio di Dio.

2.2.2.2 «Lo trovarono nel tempio»

Una breve analisi di Lc 2,41-51 offre un prezioso riscontro a quanto sinora osservato e aggiunge altri elementi alla nostra indagine. La segnalazione di Lc 2,42 riguardante la crescita di Gesù fa riferimento ai primi dodici anni della sua vita. L'indicazione che il lettore incontra proprio in apertura del nostro brano permette al lettore di venire a conoscenza di un simile dato e lo dispone a ricevere conferma, tramite il racconto, della crescita di Gesù in grazia e sapienza.

⁵⁶ G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Torino, Marietti, 1975, 272.

Alcune osservazioni sul nostro testo si impongono immediatamente. Il termine col quale viene designato Gesù in Lc 2,41-51 è παῖς⁵⁷ (Lc 2,43), mentre fino a questo momento la sua persona era stata indicata con i termini παιδίον (Lc 2,17.27.40) e βρέφος (Lc 2,12.16). La differenza è significativa e sembra rimarcare l'importanza dell'episodio in ordine a quello che potremmo chiamare un passaggio rilevante nella vicenda personale di Gesù. In questa stessa linea muove il confronto con la scena precedente. Non è infatti la prima volta che il bambino Gesù giunge a Gerusalemme e al tempio: egli vi aveva fatto il suo ingresso in occasione della presentazione richiesta dalla legge (Lc 2,22-38). In quella circostanza, però, egli vi era stato condotto dai genitori (Lc 2,22: ἀνήγαγον αὐτόν), mentre quest'altra volta vi sale dodicenne con loro, secondo l'usanza della festa (Lc 2,41). Anche in questo caso si nota una differenza, legata alla coscienza di Gesù e quindi la sua capacità di decidere di se stesso (cosa che per altro accadrà), l'una e l'altra connesse con l'età. Si aggiunga a tutto questo la specifica circostanza: il compimento del dodicesimo anno d'età poneva un ragazzo nella condizione di partecipare al pellegrinaggio pasquale⁵⁸.

La sensazione che si ricava da tutto ciò è che il testo voglia presentare questo episodio come una tappa rilevante nel cammino di crescita di Gesù. Si tratta probabilmente del passaggio dall'infanzia alla fanciullezza⁵⁹. Ma la segnalazione dell'età e della circostanza concomitante risultano funzionali ad una considerazione più profonda, che è ultimamente di carattere cristologico: la partecipazione di Gesù dodicenne al pellegrinaggio di Pasqua diviene occasione per rendere evidente il frutto della sua crescita in grazia e sapienza. Tale crescita è avvenuta in contatto vivo con un ambiente pervaso da una profonda spiritualità, plasmata dalla santa tradizione di Israele e si è compiuta grazie alla misteriosa opera in lui dello Spirito santo. È quanto emergerà dalle considerazioni seguenti.

⁵⁷ «Rispetto all'età, *fanciullo* può indicare il ragazzo dai 7 ai 14 anni, distinto da quello sotto i 7 e dal giovane dai 14 ai 21» (A. ΟΕΡΚΕ, παῖς, *Grande Lessico del NT*, Vol. IX, 226).

⁵⁸ «Il narratore annota compiaciuto che i pii genitori di Gesù ogni anno si recavano in pellegrinaggio a Gerusalemme, come voleva la legge e che già un anno prima del tredicesimo anno, col quale s'iniziava l'obbligo del pellegrinaggio secondo la legge» (H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 263). «Il tempo tra il dodicesimo anno compiuto e il tredicesimo era il termine estremo in cui doveva aver luogo l'avvio alla pratica anche dei precetti più gravi» (H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München, 1969, Vol. II, 145 (più in generale 144-147). Si veda anche W. GRUNDMANN, *Lukas*, 95.

⁵⁹ «Die Kindheit ist zu Ende. An dieser entscheidenden Schwelle zeigt Lukas Jesus» (W. GRUNDMANN, *Lukas*, 95).

Ha la sua importanza segnalare il parallelismo esistente tra la formula κατὰ τὸ ἔθος di Lc 2,42 e κατὰ τὸ νόμον di Lc 2,29. Vi si rinviene un'allusione a una tradizione che ha caratterizzato l'ambiente in cui Gesù è cresciuto. Nel brano di Lc 2,22-39 ritroviamo come concentrati tutti gli elementi costitutivi di quella esperienza religiosa nella quale il bambino Gesù è di fatto immerso prima ancora di prenderne coscienza. I suoi genitori custodiscono tradizioni che rispettano e venerano insieme con tutti i pii israeliti. Sono tradizioni che fanno riferimento alla legge del Signore⁶⁰ e quindi alle feste liturgiche, ma anche alla città di Gerusalemme e al tempio.

Entrando più propriamente nel merito della narrazione dell'episodio, notiamo che tutto il racconto di Lc 2,22-39 ruota intorno a un cardine, che è rappresentato dalla decisione di Gesù dodicenne di trattenersi a Gerusalemme nel tempio (Lc 2,43). Il narratore crea ad arte un *effetto enigma* (che suscita anche *suspense*)⁶¹ sovrapponendo il punto di vista del lettore a quello dei genitori di Gesù. In questo modo il lettore stesso viene come indotto a formulare la stessa domanda che la madre rivolgerà al bambino: «Perché ci hai fatto questo?» (cf Lc 2,48). Anche per chi legge, la decisione a prima vista insensata di Gesù esige una risposta. È tuttavia lo stesso Gesù dodicenne a offrirla, in modo assolutamente pacato ma non per questo meno sconcertante. Essa consiste in due frasi interrogative, la seconda delle quali ha funzione esplicativa. «Perché mi cercavate? – afferma il fanciullo –. Non sapevate che io devo stare nelle cose del Padre mio?». La chiave del brano sta tutta nel senso di queste parole: οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναί με⁶².

La città di Gerusalemme, dove il fanciullo giunge con ogni probabilità per la prima volta in modo consapevole, il tempio che egli

⁶⁰ Si noti la ricorrenza del riferimento alla legge del Signore in Lc 2,22.23.39.

⁶¹ La notizia è data in modo «reticente», cioè senza offrire alcuna spiegazione e come dal punto di vista dei genitori. Il lettore è così costretto, come loro, ad interrogarsi circa le ragioni di un gesto che risulta obiettivamente incomprensibile ed anche ingiusto nei confronti dei genitori stessi. Per una chiarificazione dell'effetto enigma, cf S. CHATMAN, *Story and Discours*, Ithaca, 1978, 59-61. Sulla narrativa in generale e sulla sua analisi critica: H. GROSSER, *Narrativa*, Milano, 1985; U. Eco, *Lector in fabula*, Milano, 1979; G. GENETTE, *Figure III (Discours du récit)*, Paris, 1983.

⁶² Per una discussione sul senso preciso della frase, cf J. A. FITZMYER, *Luke*, I, 443-44 (che preferisce tradurre «nella casa del Padre mio»). Il brano, però, insiste molto sulla discussione con i maestri. Che il tempio sia anche la casa della parola, almeno questo deve essere recuperato. È anche il parere di H. Schürmann: «Il santuario non è importante come luogo del sacrificio e della preghiera, bensì come luogo dell'istruzione» (*Luca*, I, 266). Più avanti, nel tempio Gesù insegnerà (Lc 19,47-48; 21,37-39) e anche gli apostoli (At 2,46; 5,12). In questo senso il tempio è inseparabile dalla parola di Dio e quindi dalle scritture.

vede, le scritture di cui può parlare con dei grandi maestri: queste sembrano essere le «cose del Padre suo» cui il bambino qui allude. Pare proprio che egli sia stato come attratto da esse e quindi abbia sentito la necessità di fermarsi là dove era giunto. Quel che più colpisce, tuttavia, è il fatto che queste realtà siano qualificate come τὰ τοῦ πατρὸς μου. Questa espressione allude infatti ad una singolare esperienza di Dio che Gesù sembra coltivare da tempo e che qui per la prima volta trova esplicitazione. Essa viene indicata mediante il linguaggio della paternità, ma a partire dalla propria soggettività: dunque non la paternità di Dio nei confronti di Israele, che la Scrittura ben conosce⁶³, ma una paternità riferita alla persona stessa di Gesù dodicenne. C'è una sorta di unicità in questa dichiarazione di figliolanza che probabilmente costituisce il grande segreto di Gesù.

Dal punto di vista letterario, ma non solo, risulta interessante il contrasto tra il linguaggio di figliolanza utilizzato dalla madre di Gesù e quello di Gesù stesso. Troviamo in Lc 2,48 il termine τέκνον e subito di seguito l'espressione ὁ πατήρ σου χάγώ, che non può non richiamare quella che Gesù utilizzerà nella sua risposta: ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με. Si insiste inoltre sui «suoi genitori» (οἱ γονεῖς αὐτοῦ: Lc 2,41) che appaiono al lettore, almeno dal punto di vista sintattico, come il soggetto principale di tutto il brano. L'intera narrazione dell'episodio sembra così giocata sul duplice rapporto di Gesù con i suoi genitori e con il Padre suo⁶⁴ e sul contrasto che in qualche modo si viene a creare tra questi due legami. Anche questo elemento contribuisce a rimarcare il punto che sta a cuore all'evangelista narratore, quello cioè della coscienza che Gesù dodicenne ha del proprio singolare rapporto con Dio, da lui inteso nella linea di una paternità unica nel suo genere.

La conoscenza di Dio che una simile annotazione suppone, in particolare l'intimità che la contraddistingue e la amorevolezza che la sostanzia, ci rimanda all'esperienza della grazia di Dio di cui si parlava nel sommario di Lc 2,40, cioè alla percezione del favore divino in cui Gesù dodicenne è cresciuto. La correlazione a nostro giudizio è molto importante: in questo modo, infatti, trova conferma un primo dato che il sommario di Lc 2,40 presentava come riassuntivo dell'intera fase dell'infanzia di Gesù. Non è difficile allora cogliere l'intenzione del narratore e intuire che fu proprio questo modo singolare di percepire il mistero di Dio a trattenerlo a Gerusalemme e nel tempio. Un tale desiderio di dimorare in Sion e di fermarsi nel santuario di Dio non contraddistingue forse già i grandi credenti? I salmi ne offro-

⁶³ Cf Dt 14,1; 32,6; Is 63,16; 64,8; Ger 3,19; 31,9; Mal 3,17.

⁶⁴ L'espressione ὁ πατήρ σου di Lc 2,48 e quella di τοῦ πατρὸς μου di Lc 2,49 si richiamano anche foneticamente e creano un effetto particolare.

no una testimonianza inequivocabile⁶⁵. Qualcosa di assolutamente unico è maturato dunque in Gesù sulla base di un'esperienza di fede condivisa con il popolo di Dio e in rapporto con le sue sante tradizioni: l'esperienza della grazia di Dio nella forma della sua paternità. Quest'ultima lo porta a riconoscere ed amare in modo tutto particolare i grandi doni che Dio ha fatto al suo popolo.

Lc 2,46-47 riferisce poi che «lo trovarono dopo tre giorni nel tempio, seduto in mezzo ai dottori, mentre li ascoltava e li interrogava». Alla domanda che il lettore inevitabilmente si pone circa l'argomento di un simile dialogo non è possibile rispondere se non riferendosi alle Scritture⁶⁶. E tuttavia non si deve immaginare un dialogo accademico o specialistico su testi sacri. Propriamente, l'argomento del confronto va inteso nella linea del senso delle Scritture e quindi del mistero di Dio e della sua opera di salvezza⁶⁷. Si ritorna così nuovamente a quella grazia di cui parlava Lc 2,40.

Colpisce il fatto che i dottori ascoltino a loro volta il bambino e, soprattutto – come precisa Lc 2,47 – che siano stupiti dalla sua intelligenza e dalle sue risposte. Con il termine *intelligenza* si traduce qui la parola greca *σύνεσις*, che Luca non utilizzerà mai più altrove nella sua opera. «Il sostantivo – scrive H. Conzelmann – letteralmente significa unione, congiunzione. [...] Considerando nell'insieme l'uso linguistico, si ricava che il gruppo lessicale è generalmente impiegato per indicare l'aspetto formale della percezione, con preferenza per l'udito, quindi per il comprendere che è strettamente unito all'apprendere, per la capacità di giudicare⁶⁸. Se così è, nel caso di Gesù non si tratterebbe dunque di un sapere quantitativamente superiore a quello dei dottori, come se questo bambino sapesse molto più di loro in campo scientifico e religioso, ma di una singolare capacità di entrare in sintonia con quanto i dottori stessi dicono, cogliendone il valore⁶⁹. Si assisterebbe ad una sorta di valorizzazione da parte di Gesù di ciò che è oggetto di dialogo, di una capacità di percezione e di valutazione della realtà in gioco, cioè, appunto, del mistero di Dio⁷⁰.

⁶⁵ Cf Sl 27,4; Sl 42-43; Sl 84; Sl 122.

⁶⁶ «Le discussioni dei rabbini nel tempio concernevano per lo più i problemi di *halakà*» (H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 264).

⁶⁷ Sarà così anche per gli apostoli: nei discorsi di At le Scritture vengono rilette e citate per annunciare il disegno salvifico di Dio. Ancor prima, in Lc 24,27,44-47 il Messia è presentato come l'ermeneuta delle scritture e le riferisce alla sua persona entro il quadro complessivo dell'opera di Dio.

⁶⁸ H. CONZELMANN, *σύνεσις*, *Grande Lessico del NT*, Vol. XIII, 243-245.

⁶⁹ «Ciò che ne risulta evidente in Gesù non è tanto l'intelligenza naturale, quanto piuttosto la sua conoscenza della volontà di Dio, che emerge dal suo modo d'intendere la legge» (H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 264).

⁷⁰ Nella stessa linea di Ef 3,4, dove Paolo allude alla sua *comprensione-intelligenza* del mistero di Cristo.

Non dunque uno sfoggio di sapienza più elevata, ma un vero dialogo che rende merito alla sapienza dei maestri, prima di tutto, e che, d'altra parte, lascia trasparire la singolare esperienza di Dio che questo fanciullo ha. Egli ha un desiderio incontenibile di parlare di quel mistero che lo adombra da sempre e che ha plasmato sinora la sua personalità. Per questo egli è positivamente reattivo: ascolta, assimila, gioisce, conferma, interroga. La grazia di Dio che è stata su di lui in questi primi dodici anni mostra qui tutto il suo frutto.

Ha la sua importanza anche l'annotazione riguardante l'incomprensione delle parole di Gesù da parte dei genitori (Lc 2,50). Il verbo συνίημι qui utilizzato appartiene allo stesso gruppo lessicale del sostantivo σύνεσις⁷¹. Gesù comprende quel che dicono i maestri, lo riconduce ad un quadro interpretativo che possiede. Per i suoi genitori, e in particolare, per la madre, la parola di Gesù risulta invece enigmatica. L'osservazione fatta subito dopo dall'evangelista («sua madre conservava tutte queste cose nel suo cuore»: Lc 2,51) è significativa (cf già Lc 2,19). Questa differenza di intelligenza è indice di un diverso accesso al mistero. Si profila l'idea di un'esperienza differente della χάρις di Dio in Gesù e in Maria e, conseguentemente, di una modalità diversa dell'azione dello Spirito nell'uno e nell'altra⁷².

H. Schürmann osserva che la σύνεσις qui attribuita a Gesù non può distinguersi molto dalla σοφία⁷³. Se così è, come pare anche a noi, troverebbe allora conferma anche la seconda indicazione riguardante il bambino, emersa dal sommario di Lc 2,40 (πληρουμένον σοφίας). La visione del mondo che trae luce dal mistero di Dio e che si manifesta in una singolare capacità di intendere la rivelazione di Dio presente nelle Scritture è la sapienza di cui qui si tratta.

Il dato che ci interessa evidenziare a questo punto è dunque quello della stretta connessione tra l'episodio di Lc 2,41-50 e il sommario di Lc 2,40. Si deve tuttavia ricordare che in Lc 2,52 abbiamo un secondo sommario. In esso si osserva che in questa medesima grazia e sapienza

⁷¹ H. CONZELMANN, *Grande Lessico del NT*, Vol. XIII, 241.

⁷² J. A. Fiitzmyer esorta a non avanzare spiegazioni psicologizzanti delle parole di Gesù e di Maria. «Non bisogna dimenticare – egli dice – che ci troviamo davanti al terzo stadio della tradizione evangelica, non al primo» (*Luke*, I, 438). Questo è vero. D'altra parte, non si deve neppure dimenticare che c'è una coerenza della narrazione derivante dall'intenzione di manifestare il mistero di Gesù nella sua realtà, vale a dire nella concretezza di quella umanità che lo ha reso accessibile. È proprio la consistenza di questo mistero nel suo sviluppo umano che costituisce il punto più rilevante del discorso. Ed è qui che sta o cade la questione stessa del rapporto tra Gesù e lo Spirito santo. Non si tratta di psicologizzare il discorso ma di capire in che modo questo testo trasmette, raccontando, la verità di una umanità singolare, nella quale tutte le dinamiche essenziali e le espressioni consuete sono toccate dal mistero e come tali presentate.

⁷³ H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 264.

za Gesù continuò a progredire sino a trent'anni. L'annotazione del secondo sommario si arricchisce ovviamente delle acquisizioni derivanti dall'episodio di Lc 2,41-50 e induce a pensare quindi ad una sua crescente intelligenza del disegno di grazia di Dio corrispondente ad una sempre maggiore maturazione sul versante dell'autocoscienza di Gesù. La fede nel Dio dei padri e l'attesa messianica che alimentava il cuore dei grandi giusti di Israele e della stessa madre di Gesù non può non intervenire a plasmare l'esperienza di Gesù nel periodo che dai dodici anni prosegue fino ai trenta. Cosa questo significhi sul versante della vicenda interiore e più ampiamente personale di Gesù è difficile dire, ma una cosa è certa: si dovranno nuovamente richiamare le condizioni intrinseche del vissuto umano e quindi le dinamiche di libertà e di relazionalità che contraddistinguono l'evoluzione soggettiva nelle fasi dell'adolescenza e della giovinezza, fino appunto alla soglia dell'età adulta.

In continuità con quanto osservato in precedenza, possiamo parlare di una esperienza spirituale di Gesù che attinge ad una spiritualità alimentata da una tradizione ricca e vitale. Usiamo intenzionalmente l'aggettivo *spirituale* e il sostantivo *spiritualità* perché riteniamo che l'esperienza complessiva di Gesù nei trent'anni della sua vita nascosta e la crescita in grazia e sapienza che la contraddistingue siano da attribuire appunto all'opera dello Spirito. A lui si deve lo sviluppo complessivo della personalità di colui che per opera dello stesso Spirito è stato generato da Maria. Un simile sviluppo va pensato nei termini di un misterioso dialogo tra la libertà del Figlio di Dio fatto uomo e lo Spirito santo, va altresì collocato entro le dinamiche che si attivano attraverso l'autocoscienza e l'autodeterminazione, va ancora posto in relazione con quell'ambiente di vita che, come visto, risulta contrassegnato da una profonda tradizione spirituale, custodita da figure esemplari di giusti e plasmata dai grandi doni del Dio dei padri, in particolare dalle scritture e dal santuario.

Noi pensiamo, inoltre, che siano proprio l'esperienza singolare della paternità di Dio da parte di Gesù e la correlativa crescente consapevolezza della sua identità messianica a motivare la sua decisione di recarsi al Giordano per farsi battezzare da Giovanni. È dunque in questa prospettiva di effettiva autocoscienza che si deve considerare l'episodio del battesimo e l'epifania che segue. Con ciò, viene dunque contestata l'idea che il battesimo costituisca l'occasione in cui Gesù prende coscienza della propria missione salvifica. Resta vero, d'altra parte, che l'episodio del battesimo al Giordano segna l'inizio di una fase nuova della vita di Gesù e che ad esso corrisponde una particolare effusione dello Spirito santo. Ritorna perciò ad affacciarsi la domanda riguardante il senso della discesa dello Spirito su Gesù in questa circostanza.

2.2.3 Il battesimo al Giordano e la teofania

Se esiste un'effettiva correlazione tra l'avvenimento del battesimo al Giordano e i trent'anni di vita nascosta, se questo rapporto va inteso nella linea della condivisione da parte di Gesù delle attese messianiche di Israele, della sua progressiva presa di coscienza circa la propria identità messianica e la singolare figliolanza con Dio, se, soprattutto, una simile crescita complessiva va attribuita all'azione dello Spirito santo in Gesù stesso, che senso ha l'effusione dello Spirito santo su Gesù dopo il battesimo? Che cosa apporta di nuovo a Gesù? Si deve forse ritenere che tale effusione sia totalmente funzionale alla conoscenza degli altri e non fornisca alcun elemento nuovo alla realtà personale del Cristo? Alcune annotazioni esegetiche sul passo di Lc 3,21-22 possono aprire qualche prospettiva e delineare qualche risposta a questi interrogativi non secondari.

2.2.3.1 Gesù e il popolo

Un primo elemento che merita di essere richiamato è quello del concomitante battesimo di Gesù e del popolo (v. 21: ἐν τῷ βαπτισθῆναι πάντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου...). Come si è già osservato, Giovanni non compare nella narrazione lucana del battesimo al Giordano. Tutto si gioca qui tra Gesù e il popolo. Il lettore ricorda che Giovanni era stato presentato come colui che avrebbe preparato il popolo all'incontro col Signore (Lc 1,17), davanti al quale egli avrebbe camminato (Lc 1,76). Quest'opera di preparazione è consistita appunto nel ministero descritto in Lc 3,1-21 e culminante nella proposta di un battesimo nelle acque del Giordano. Con un simile gesto si intendeva esprimere la coscienza del proprio bisogno di redenzione (Lc 3,3-6), manifestando piena disponibilità nei confronti dell'imminente opera del Messia (Lc 3,16-17). Il battesimo di Gesù insieme al popolo si presenta dunque non solo come un'attestazione di stima del Messia nei confronti di Giovanni, ma come una vera e propria rivelazione in ordine al disegno di salvezza⁷⁴. Esso rappresenta l'epilogo dell'opera di Giovanni ma anche il sigillo posto alla sua missione. Come già si è detto, il fatto che Giovanni non sia più ricordato sta a significare che è iniziato il tempo del regno di Dio (Lc 16,16). Ormai lo sguardo è fisso su Gesù e l'attenzione è tutta rivolta a ciò che il Messia farà in favore di quel popolo con il quale ha condiviso il battesimo proposto da Giovanni.

⁷⁴ Per una recensione delle diverse risposte alla domanda circa il perché Gesù venne a farsi battezzare da Giovanni, cf J. A. FITMYER, *Luke*, I, 481-482.

Le ricorrenze del λαός in Lc 3,1-20 e più generalmente in Lc 1-2, ci possono aiutare a comprendere meglio l'intenzione dell'evangelista. In Lc 3,15 si era esplicitamente affermato che il popolo (λαός) era in attesa del Messia e si domandava se Giovanni non fosse l'atteso (Lc 3,15). Il Battista prende posizione pubblicamente dichiarando di non essere il Messia e annunciando che quest'ultimo battezzerà in spirito santo e fuoco. Il suo battesimo, in contrasto con quello che il Messia compirà, è invece un battesimo d'acqua ed ha perciò una funzione preparatoria (Lc 3,16). Proseguendo nella sua rivelazione, Giovanni presenta poi il Messia come colui «che tiene in mano il ventilabro per ripulire la sua aia e per raccogliere il frumento nel granaio, mentre la paglia la brucerà con fuoco inestinguibile» (Lc 3,17). Già in Lc 2,34 si era prospettata un'opera di discernimento da parte del Messia nei confronti di Israele e poco prima lo si era qualificato come «gloria del suo popolo (λαός) Israele» ma anche «luce per illuminare le genti» (Lc 2,32). Di questa medesima opera messianica a favore del popolo si era parlato già nel cantico di Zaccaria, dove il termine λαός ricorreva due volte in correlazione con i termini λύτρωσις (Lc 1,68) e σωτηρία (Lc 1,77), di indiscutibile importanza per il terzo evangelista. Infine, in Lc 2,10-11 la nascita di Gesù era stata presentata come un annuncio di gioia a favore di tutto il popolo (λαός) e il bambino che i pastori avrebbero visto avvolto in fasce e deposto in un mangiatoia era stato designato con i termini di σωτήρ, χριστός, κύριος.

Il dato che ricaviamo dalle considerazioni sin qui fatte può essere così sintetizzato: rimarcando in modo esplicito il rapporto tra Gesù e il popolo in occasione del battesimo, Luca rinvia il lettore alle attese di quest'ultimo, attese che vengono presentate dai racconti dell'infanzia come convergenti sulla persona del Messia e contraddistinti dalla fede nella salvezza e nella redenzione promessa a Israele e alle genti. Condividendo il gesto proposto da Giovanni ai figli di Israele, gesto mediante il quale il popolo si dispone ad accogliere l'opera di salvezza del Messia, Gesù si presenta indirettamente come colui che conferma queste attese e insieme come colui che è venuto a realizzarle. Così, l'accento cade sull'opera alla quale Gesù dà avvio in questo momento e suscita una sorte di accorato interesse, di trepidante curiosità: in che modo il Messia realizzerà la sua opera? Come si dimostrerà tale? Come porterà salvezza? Questo sembra essere il punto decisivo: l'elemento di novità rispetto a quanto sin qui raccontato dal Luca è costituito da questo comparire di Gesù sulla scena, il cui scopo è quello di avviare la sua opera messianica a favore del popolo e delle nazioni. Quel che ci preme capire è se vi sia un rapporto tra questo singolare momento vissuto da Gesù e l'effusione dello Spirito di cui Luca, insieme con tutti gli altri evangelisti, ci dà notizia.

2.2.3.1 Il Messia in preghiera

Un secondo dato che emerge dall'analisi esegetica del passo del battesimo riguarda la preghiera del Messia. Luca è l'unico tra gli evangelisti a riferire che Gesù, dopo aver ricevuto il battesimo, si trattiene in preghiera. Di più, dalla costruzione della frase nel greco si evince che il battesimo di Gesù e la preghiera sono inseparabili⁷⁵: l'atto dell'immersione nel Giordano è stato dunque vissuto da Gesù in atteggiamento orante.

Si tende a interpretare un simile particolare in prospettiva parenetica ed esemplare⁷⁶. È noto infatti che Luca presenta Gesù più volte in orazione, in corrispondenza di momenti particolarmente importanti della sua vita (Lc 5,16; 6,12; 9,18.28; 22,41). Egli, inoltre, riferisce alcune preghiere di Gesù, tutte introdotte dall'invocazione Πατήρ (Lc 10,21-22; 22,42; 23,34.46). La prima volta in cui Gesù prega è però questa. A noi pare che la lettura puramente parenetico-esemplare di un simile particolare sia insufficiente. La preghiera è l'atto che meglio esprime la comunione con Dio e non può non rimandarci all'esperienza di Dio da cui sorge e a cui si alimenta. In questa prospettiva, la preghiera di Gesù nell'attuale circostanza chiama in causa quella χάρις τοῦ θεοῦ di cui si è parlato in Lc 2,40 e quella sua coscienza singolare della paternità di Dio di cui ci ha informato Lc 2,41-50⁷⁷. Il Messia è dunque, secondo Luca, anche l'uomo della preghiera.

Dalla considerazione attenta dei testi lucani si ricava l'idea chiara che la preghiera è un'esperienza spirituale, nel senso che chiama in causa lo Spirito di Dio. I giusti di Israele, di cui parla Lc 1-2, pregano in forza dello Spirito santo: Lc 1,67 lo dice esplicitamente, Lc 1,35.48 lo lasciano intendere implicitamente e lo stesso fa Lc 2,29-32 (cf Lc 2,25). Si deve supporre che questo valga anche per il Messia? Pare proprio di sì, dal momento che in Lc 10,21-22 il rapporto tra la preghiera di Gesù e lo Spirito santo è esplicito. Così, il Messia ci appare come un soggetto *spirituale* e la preghiera come un aspetto essenziale della sua personalità. Anche da questo punto di vista egli vive in modo singolare quanto è proprio di ogni uomo credente. Si dovrà certo supporre che in lui la preghiera che viene dallo Spirito abbia caratteristiche uniche, poiché senza confronti è il suo rapporto con Dio. Molto istruttivo al riguardo risulta Lc 11,1-4: la preghiera insegnata ai discepoli risulta essere in stretto contatto con la sua stessa preghiera

⁷⁵ In greco abbiamo: Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου.

⁷⁶ Si veda per es. H. I. MARSHALL: «Luke lays particular stress on Jesus at prayer. His prayer at baptism may be meant as an example for Christians to follow» (*Luke*, 152).

⁷⁷ Quanto al tempio, non si dimentichi che in Lc 19,49 sarà chiamato casa di preghiera.

e non è azzardato supporre che in qualche modo ne sia il riflesso. Si confermerebbe allora il dato sopra emerso: alla base della preghiera del Messia c'è l'esperienza della sua singolare esperienza della paternità di Dio e una acuta coscienza dei doni che il Padre intende fare all'umanità.

Sempre in questa linea, si osserverà che, secondo l'insegnamento del Gesù lucano, il dono per eccellenza del Padre all'umanità credente è proprio lo Spirito santo (Lc 11,13). In Rm 8,14-17 e Gal 4,4-7 l'apostolo afferma che grazie allo Spirito santo è possibile ai credenti sentire tutta la verità della paternità di Dio, ripetendo il nome di ἀββᾶ che Gesù stesso pronunciò⁷⁸. Si profila così l'idea di una connotazione spirituale dell'esperienza del Padre da parte di Gesù, che viene poi misteriosamente condivisa dai credenti in contesto postpasquale⁷⁹. Sul versante della preghiera, ciò significa che esiste una forma cristiana della preghiera da intendere come una sorta di condivisione dell'esperienza spirituale dell'unico vero orante. Ai gemiti inesprimibili possiamo però affiancare parole vere e proprie, le parole ricevute dal Messia e da lui fissate nella sua esperienza di preghiera. In queste parole c'è tutto l'inesprimibile della preghiera umana del Figlio di Dio: santificazione del nome, venuta del regno, dono quotidiano del pane, liberazione dal male. Parole dal significato immenso, irriducibile alla nostra misura, capaci di aprirsi al mistero.

Così il Messia è un uomo spirituale che vive l'evento del battesimo al Giordano in quell'atteggiamento orante che lo stesso Spirito suscita e alimenta, ravvivando il senso della sua divina figliolanza e della sua messianicità. Il nostro interrogativo si fa a questo punto più mirato: come va intesa dunque l'effusione dello Spirito santo sul Messia che nello Spirito santo sta pregando e che in quello stesso Spirito ha progressivamente maturato una viva coscienza della singolare paternità di Dio per lui? La risposta sembra vada cercata proprio nella singolarità di questo momento. In forza di questa coscienza e a partire da essa il Messia prega. La sua missione ormai inaugurata è per così dire il tema stesso del suo dialogo interiore con il Padre, che lo Spirito fa sorgere. In un certo senso, dunque, ciò che segue è epifania di quanto Gesù vive nella sua interiorità, manifestazione pubblica della verità segreta custodita dall'esperienza personale. E tuttavia si

⁷⁸ Luca non riporta mai il termine aramaico ἀββᾶ che troviamo in questi due testi paolini (ed anche in Mc 14,36); è però l'evangelista che, come già osservato, riferisce il maggior numero di preghiere pronunciate da Gesù e tutte contenenti il termine Πατήρ (Lc 10,21-22; 22,42; 23,34.46).

⁷⁹ La preghiera è una delle caratteristiche essenziali della comunità cristiana di Gerusalemme, sorta dal dono dello Spirito connesso con il battesimo nel nome di Gesù, come dimostra At 2,37-42.

deve ritenere che questa sia una vera epifania anche per Gesù, nel senso che segna un reale passaggio da una esperienza dello Spirito e della paternità di Dio sinora percepita ad una più profonda.

Si tratta di una manifestazione che sembra come segnalare una verità la cui consistenza si mostrerà via via, proprio attraverso il compimento stesso della missione. Come a dire che, all'inizio di tale cammino e a seguito della decisione presa di farsi solidale con i peccatori, il dono dello Spirito si configura per Gesù in modo nuovo e quindi l'esperienza della grazia di Dio si fa più intensa; d'altra parte, il Messia ne coglierà l'effettiva verità e la reale efficacia lungo il cammino, cioè nel corso della sua vita pubblica, quando affronterà giorno dopo giorno la realtà del mondo e ne porterà il peso per redimerla. Egli imparerà così ad essere Figlio dalle cose che patirà e proprio mentre attuerà la redenzione sentirà tutta la potenza della effusione spirituale avvenuta all'inizio della sua vita pubblica sulle rive del Giordano.

2.2.3.2 Battezzato e battezzante nello Spirito santo

L'effusione dello Spirito su Gesù fa parte di un evento epifanico più ampio che include anche il risuonare di una voce dal cielo. Si è già accennato al fatto che una simile epifania non è né antecedente, né concomitante al battesimo di Gesù, bensì successiva. Essa è resa possibile proprio dalla decisione di Gesù di condividere il segno proposto da Giovanni al popolo. Possiamo ora aggiungere che, alla luce della particolare costruzione che il greco presenta, l'attenzione di chi scrive è totalmente concentrata sulla teofania⁸⁰.

Gli elementi costitutivi della teofania sono propriamente tre e corrispondono ai tre verbi all'infinito qui utilizzati: si aprirono (cf ἀνεῴχθῆναι) i cieli, discese (cf καταβῆναι) su Gesù lo Spirito santo sotto forma corporea come di colomba, si ebbe (cf γενέσθαι) una voce dal cielo. Come ben osserva H. Schürmann⁸¹, i tre infiniti sono rapportati tra loro in modo che il primo presenta il motivo che rende possibile il secondo e il terzo: su Gesù si apre il cielo, quindi da esso discende lo Spirito santo in forma di apparizione visibile a tutti e da tutti viene udita la voce di Dio.

L'aprirsi dei cieli, che allude al determinarsi di una condizione preliminare e indispensabile in vista di ciò che segue, si ha proprio in relazione alla decisione di Gesù di farsi battezzare e alla sua pre-

⁸⁰ Abbiamo qui la costruzione ἐγένετο + infinito, particolarmente cara a Luca. Tre infiniti designano i tre eventi qualificanti la teofania. Al battesimo di Gesù e alla sua preghiera si fa cenno preliminarmente, mediante due genitivi assoluti aventi valore di subordinata temporale.

⁸¹ H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 346

ghiera. L'atto libero da lui compiuto di scendere nelle acque del Giordano spalanca i cieli, ponendo in diretto rapporto il mistero trascendente di Dio con la realtà della storia⁸². Quel che mette conto rimarcare è che tale comunicazione tra cielo e terra si dà in concomitanza con un atto di libertà, con il quale il Messia decide di muoversi lungo la via che il Padre gli ha rivelato. Siamo infatti di fronte alla prima decisione di Gesù di carattere pubblico, che segna l'avvio della sua opera messianica. Qualcosa di simile avverrà anche nel caso di Stefano: solo dopo la scelta di intraprendere la strada della testimonianza e di mantenersi fermo in essa egli vedrà i cieli aperti (At 7,56).

Ma la nostra attenzione deve concentrarsi sulla discesa dello Spirito santo su Gesù. I particolari meritano di essere sottolineati. Anzitutto si tratta appunto di una *discesa*. Sebbene il verbo greco non sia esattamente il medesimo, non si può non rianzare con la mente a Lc 1,35 e quindi, di conseguenza, non evocare anche At 1,8⁸³. Anche in questo caso si precisa che lo Spirito discese *su di lui*, come in Lc 1,35 si era detto *su di lei* e in At 1,8 si *dirà su di voi*. La connotazione personale dell'effusione dello Spirito allude al rapporto tra quest'ultimo e la libertà del soggetto, aspetto questo già emerso dall'analisi di Lc 1,35 in rapporto proprio con At 1,8 e 2,1-4⁸⁴.

Si tratta, in secondo luogo, di una discesa dello Spirito *in forma corporea*. La formula σωματικῶς εἶδει intende rimarcare la reale consistenza dell'evento, la sua oggettività non illusoria. Considerato da un altro versante, ciò significa che si trattò di una rivelazione resa

⁸² L'aprirsi non è puramente funzionale al discendere della colomba e all'udire della voce. È condizione preliminare perché crea le condizioni della comunicazione effettiva, cioè annulla la distanza e mette direttamente in contatto le due sfere. Siamo nella linea di Gen 28,10-22, ripreso in Gv 1,51. Per il rapporto fra cielo e la terra in Luca, cf Lc 2,14 e 19,38.

⁸³ Qui in Lc 3,22 abbiamo καταβαίνω, in Lc 1,35 3 At 1,8 ἐπέρχομαι.

⁸⁴ Possiamo chiederci se il simbolismo della colomba offre qualche elemento utile alla nostra indagine. Il significato preciso della colomba in questa circostanza è stato sottoposto a molte discussioni. H. I. Marshall elenca sei interpretazioni per poi concludere: «None of the above explanations is entirely satisfactory. It may be best to assume that the thought is of the Spirit gently descending upon the head of Jesus as a dove might descend, so that it looked like a dove» (Luke, 153). Di parere diverso J. A. Fitzmyer, il quale, pur constatando che non si può spiegare chiaramente l'origine del simbolo, osserva: «The evangelists have clearly understood it as a sign of the presence of the Spirit to Jesus» (Luke, I, 485). A noi pare che l'immagine della colomba, che non è un uccello generico, abbia un suo valore simbolico specifico e che meriti di essere considerata più attentamente in ordine al rinvenimento del senso complessivo di questa epifania. Ma la cautela della critica ci induce a non formulare qui ipotesi interpretative affrettate, che andrebbero giustificate con analisi molto più accurate.

accessibile a tutti dalle condizioni stesse del suo realizzarsi. Qualcosa di reale e di visibile fu dunque percepito. E d'altra parte l'essenza della rivelazione non fu in quanto tale percepibile da tutti⁸⁵. Su questo punto, probabilmente, occorre fare una sottile distinzione che l'analisi narrativa ci permette di cogliere meglio. Ci si potrebbe chiedere se davvero coloro che videro quel che al momento risultava visibile compresero che si trattava dello Spirito di Dio. La risposta non è ricavabile dal testo così chiaramente. A Luca non importa tanto riferire se in quella circostanza gli spettatori capirono che si trattava dell'effusione dello Spirito, ma dichiarare che in realtà fu così, che cioè effettivamente si ebbe una tale effusione. Che la presa di coscienza del significato ultimo dell'evento sia stata successiva e che, con ogni probabilità, essa presupponga la rilettura almeno apostolica dell'evento stesso, non è per Luca un dato da precisare necessariamente. Quel che per lui conta è che non fu un'illusione, che affettivamente accadde, come dimostrano quei particolari concreti che ancora alcuni ricordano. Detto con i termini dell'analisi narrativa: il punto di vista qui in gioco è quello del narratore, non dei personaggi e chi scrive intende anzitutto stabilire un ponte diretto con il lettore, fornendogli il dato interpretativo teologico maturato in prospettiva postpasquale. Ciò induce quindi il lettore a interrogarsi sul punto essenziale, vale a dire sul significato che ebbe l'effusione dello Spirito in quella circostanza.

Un'ultima osservazione è suggerita da un rilievo di H. Schürmann: «Benché Luca ami unire *ἄγιον* con *πνεῦμα* anche altrove, in Lc 3,22 l'aggiunta pone chiaramente l'evento in rapporto con la promessa del battezzatore nello Spirito, di cui si parla nel Lc 3,16»⁸⁶. Esiste dunque una correlazione tra la discesa dello Spirito su Gesù dopo il suo battesimo e il suo compito di battezzare in Spirito santo e fuoco. Su questa correlazione si dovrà tornare tra breve. Una domanda previa si impo-

⁸⁵ J. A. Fitmyer parla di «reality of the descending of the Spirit stressed by the added phrase *in bodily form*» (Luke, I, 481), ma il senso di questo avverbio andrebbe appunto precisato. L'espressione di Lagrange è più calibrata: «Si Luc a insisté plus que Marc sur la forme corporelle, c'est sans doute pour mieux marquer la réalité de l'apparition» (Luc, 115). Ancor meglio I. H. Marshall: «The phrase *σωματικῶς εἶδεν* stresses the reality of what was seen» (Luke, 152). Diverso è parlare di realtà della discesa dello Spirito, di realtà dell'apparizione e di realtà di ciò che fu visto. C'è una mediazione da salvare: lo Spirito di Dio come tale non è visibile. Non è dunque così scontato che si interpreti in questo modo ciò che si vede. Quel che realmente appare rimanda a quel che segretamente accade. Il passaggio da un versante all'altro non è né immediato, né istintivo. Il riconoscimento dello Spirito non si impone a partire da fenomeni visibili, ma, al contrario, richiede delle particolari disposizioni interiori.

⁸⁶ H. SCHÜRMANN. *Luca*, I, 346, nota 11.

ne: perché presentare qui l'opera del Messia come un battesimo in Spirito santo? Come si armonizza questa affermazione di Giovanni circa l'opera del Messia con quelle precedentemente incontrate, che parlavano di (Lc 1,69.71.77) e di redenzione (Lc 1,68; 2,38)? Si deve ritenere che vi sia uno stretto rapporto tra la salvezza e lo Spirito santo?

Un dato risulta evidente: l'opera di salvezza del Messia prevede un'azione dello Spirito santo. Non si può dunque pensare all'opera del primo senza chiamare in causa il secondo. Si deve dunque ritenere che la missione avviata con il battesimo di Gesù si presenta come l'opera concomitante del Messia e dello Spirito santo? Sarebbe proprio di sì. Par di capire che grazie all'opera di Gesù si attuerà un discernimento e questo discernimento vedrà protagonista lo Spirito santo stesso. Chi incontrerà il Messia verrà da lui immerso nel fuoco purificatore dello Spirito santo. Se interpretiamo Lc 3,16-17 alla luce di Lc 2,34-35, poiché nell'uno e nell'altro caso si tratta di un discernimento, una simile purificazione si avrà durante il corso del ministero del Messia. Il dolore della madre annunciato dal vecchio Simeone comincia quando prende avvio l'ostilità nei confronti di Gesù, cioè molto presto (Lc 4,28-30) e, viceversa, la fede di altri mostra quanto sia efficace questo battesimo in Spirito santo (per es. Lc 7,1-10; 36-50; 19,1-10). Una rivelazione purificatrice e santificante nello Spirito santo: ecco l'azione messianica di Gesù.

Forse, allora, è proprio in questa linea che si deve giustificare l'effusione dello Spirito santo su Gesù dopo il battesimo, all'inizio della missione. Nel momento in cui prende avvio l'opera del Messia (finora il Messia aveva condiviso nel segreto, nell'umile sottomissione, nel tempo della crescita l'esperienza degli uomini) la rivelazione e la presenza dello Spirito santo si fa più evidente ed efficace. Dalla presenza dello Spirito santo durante la crescita (età, sapienza e grazia) si passa ad una presenza dello Spirito santo per la vita pubblica, per l'esercizio della missione di salvezza, per l'espletamento del compito messianico; dall'esperienza dell'essere uomo tra gli uomini e Israelita tra gli Israeliti nella semplice vita di Nazareth, all'esperienza di essere Messia per Israele e per le nazioni (Lc 2,32). Questo è senz'altro un *inizio* (cf Lc 3,23; At 10,38) anche per colui che è stato generato da Spirito santo. Proprio per questo lo Spirito santo si fa presente in modo particolare.

La salvezza e la redenzione verranno così offerte dal Messia ai credenti del suo popolo e delle genti nella forma della partecipazione a ciò che egli stesso vive, cioè come condivisione della sua umanità santificata dallo Spirito santo⁸⁷. Gesù battezzerà in Spirito santo aven-

⁸⁷ Si veda per questo soprattutto l'espressione *servire Dio in santità e giustizia* di

do ricevuto lui per primo lo Spirito santo⁸⁸. Lo farà mettendo in contatto con la sua stessa realtà di *Messia spirituale*. Se è vero che questo avverrà pienamente in forza della sua glorificazione, come spiegherà At 2,33-36, resta vero che già il ministero appare contrassegnato dalla potenza dello Spirito santo (cf Lc 4,14; At 10,38). Tale ministero va già inteso perciò come immersione dell'umanità nel fuoco dello Spirito santificante grazie alla missione di Gesù. Si tratta di una immersione in un certo senso progressiva, che raggiungerà il suo culmine nel giorno di Pentecoste.

L'effusione messianica dello Spirito di cui parla At 2,33-36 e che trova attuazione in At 2,1-4 avviene dopo l'assunzione al cielo dell'umanità di Gesù crocifisso e risorto (Lc 24,50-53; At 1,9-11); ma la passione e resurrezione del Messia costituiscono l'epilogo della sua vita, cioè dei suoi lunghi anni di vita nascosta e dei suoi brevi anni di vita pubblica: il Figlio di Dio, che ha imparato dallo Spirito ad essere uomo nei trent'anni di Nazareth ed ha imparato dallo Spirito ad essere salvatore nei suoi anni di ministero, lo effonderà in forza della sua glorificazione. È nello Spirito santo che il Figlio di Dio diviene uomo e Messia ed è dal Messia crocifisso e risorto che viene effuso lo Spirito che renderà figli di Dio i credenti in lui. Così, Gesù battezza in Spirito santo perché, in un certo senso, nello Spirito santo è stato lui stesso battezzato.

2.2.3.4. La testimonianza del Padre

Alla discesa dello Spirito fa seguito la voce dal cielo, versante sonoro della epifania. Le parole vengono rivolte a Gesù, ma ciò non significa che da lui solo siano ascoltate⁸⁹. Si tratta in verità di una manifestazione che coinvolge Gesù e il popolo, in linea con quanto sopra osservato. Quel che gli altri vedono discendere su Gesù ha perciò anche la funzione di indicare a quale persona la voce si rivolge quando dichiara: «Tu sei il mio figlio diletto, in te mi sono compiaciuto» (Lc 3,22).

La contemporaneità della discesa dello Spirito e della dichiarazione celeste lascia intuire una reciproca correlazione. Con ogni probabilità, l'azione dello Spirito in Gesù ha un rapporto con quello che la voce qui proclama di lui. Sono due le affermazioni che incontriamo qui, una di tipo propriamente cristologico, l'altra di tipo soteriologico:

Lc 1,74-75. Il termine ἀγιοσύνη rimanda ovviamente all'aggettivo ἅγιον che caratterizza il πνεῦμα ma che, come visto, qualificava anche il παῖδιν in Lc 1,35.

⁸⁸ «Il battesimo nello Spirito santo diventa realtà solo ora, anche se dapprima solo per il *Figlio*» (H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 347).

⁸⁹ Come lascerebbe intendere J. A. Fitzmyer (*Luke*, I, 481).

la prima si riferisce al rapporto personale e intimo di Gesù con Dio, la seconda alla sua missione a favore del suo popolo e delle genti.

La qualifica di Gesù come υἱὸς ἀγαπητός non sembra aggiungere nulla di sostanziale a quanto Gesù già conosce del suo rapporto con Dio e a quanto anche il lettore sa al riguardo. Trova conferma quel che è già emerso in Lc 2,49 circa l'esperienza della paternità di Dio da parte di Gesù. L'aggettivo che qui incontriamo chiarisce meglio, nella linea dell'ἀγάπη, il rapporto di intimità con Dio che caratterizza sin dall'inizio la persona di Gesù e che Lc 2,49.52 avevano definito mediante il termine χάρις.

La frase ἐν σοὶ εὐδόκησα fa invece riferimento all'opera di Gesù, dal momento che il compiacimento avviene sempre a partire da un comportamento riconosciuto e corrispondente ai propri desideri o alla propria volontà. È importante notare che il verbo compare qui all'aoristo: non si dice, infatti, che il Padre si compiace in Gesù o si compiacerà, ma che si è compiaciuto. La soddisfazione del Padre deriva dall'aver constatato un atto di Gesù da lui riconosciuto conforme alle sue intenzioni. Questo atto, nel nostro contesto, non può che essere la decisione di ricevere il battesimo di Giovanni, dando così inizio al ministero messianico in favore del popolo.

Tutti gli autori riconoscono qui il riferimento alla figura del servo di JHWH⁹⁰. È questa figura a fornire perciò i tratti costitutivi dell'opera messianica del Cristo. Luca vi insiste con particolare intensità nella sua opera. Egli porterà la salvezza al popolo e alle genti (Is 42,6; 49,6; cf Lc 2,29-32; At 13,47) nella mitezza che lo contraddistinguerà (Is 42,3; 53,7-8; cf At 8,32-33), prendendo su di sé le colpe del suo popolo (Is 53,4-6), lasciandosi annoverare tra i peccatori per diventare intercessore (Is 53,12; cf Lc 22,37). La figura del servo dà una forma precisa al ministero messianico. I quattro carmi isaiani, in particolare l'ultimo, esplicitamente citato due volte nell'opera lucana (Lc 22,37; At 8, 32-33), delineano sin dall'inizio la traiettoria lungo la quale il ministero di Gesù si svolgerà. La dichiarazione che risuona dal cielo ci si presenta dunque come una sorta di testimonianza che rende esplicito quanto è qui nascosto, vale a dire la decisione del Messia di intraprendere con piena consapevolezza l'opera della remissione dei peccati (Lc 3,3) attraverso la via della condivisione solidale e quindi della purificazione mediante il battesimo nello Spirito. Facendosi carico del peccato del suo popolo e delle genti il Cristo diverrà redentore universale, immergendo il mondo peccatore nel fuoco santificante dello Spirito da cui sorge la sua santa umanità.

⁹⁰ Siamo rinviati a Is 42,1, poi richiamato anche in Lc 9,35 (cf in quest'ultimo passo il termine ἐλεγκτός che ricorre in Is 42,1 LXX). Si noti che in Is 42,1 LXX l'espressione ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν.

Se si deve supporre una correlazione tra l'effusione dello Spirito e la dichiarazione celeste, la si dovrà ricercare nella manifestazione da parte dello Spirito a Gesù e al popolo della via della salvezza e della figliolanza divina del Messia.

Sul versante di Gesù questo significa che lo Spirito lo confermerà nell'esperienza di intimità con il Padre (cf Lc 2,49) e svelerà a lui sempre più profondamente la verità della sua figliolanza divina proprio accompagnandolo lungo la via messianica della redenzione del suo popolo. Così, attraverso ciò che giorno per giorno vivrà a partire da questo inizio, il Figlio amato diverrà salvatore dell'umanità e diventando salvatore dell'umanità imparerà a conoscere l'amore del Padre come Figlio fatto uomo (cf Eb 5,8). La *forma umana* della figliolanza divina può essere plasmata solo attraverso l'esperienza stessa della umanità, cioè la condivisione: lo Spirito consente al Figlio di essere veramente uomo non solo nel senso che lo genera e neppure solo nel senso che ne presiede la crescita umana in età, sapienza e grazia, ma anche e soprattutto nel senso che ne ispira la missione redentrice, guidandolo lungo la via di una effettiva e solidale condivisione dell'umanità segnata dal *mysterium iniquitatis*, sino all'offerta dalla propria vita (cf Eb 9,14).

Sul versante del popolo (da intendere nel senso universale e quindi inclusivo di Israele e delle genti), questo significherà che lo Spirito opererà attraverso il ministero di Gesù una sorta di discernimento, facendo emergere i segreti dei cuori (Lc 2,34) e fornendo le condizioni per una profonda conversione (Lc 24,46), una effettiva redenzione (Lc 1,68) e una reale santificazione (Lc 1,74-75).

In conclusione, se al momento del battesimo già esiste in Gesù una viva coscienza messianica e un'esperienza della paternità di Dio e se ciò già deve essere attribuito all'opera in lui dello Spirito santo, nondimeno, nel passaggio alla vita pubblica e a partire dalla sua decisione di farsi battezzare con il popolo, lo Spirito interviene e si manifesta in modo singolare. Il battesimo infatti apre la nuova fase della vita di Gesù: si tratta di affrontare come Messia redentore il mondo nelle sue dinamiche di peccato (dopo averlo abitato nel segreto della vita di Nazareth), per condurlo attraverso la redenzione verso la santità di Dio. In che cosa consista tale azione dello Spirito in vista della redenzione messianica lo si comprenderà solo via via, nel corso della vita pubblica di Gesù, ma già se ne può intuire la traiettoria⁹¹. Il lettore del vangelo di Luca si dispone dunque a sco-

⁹¹ «Gesù entra in un'epoca nuova, quella di cui parla Pietro in At 10,38 (egli che è *Unigenitus a Patre*, diventa *Primogenitus in multis fratribus*). Tutto ciò gli viene rivelato per mezzo della voce. Egli entra in modo nuovo nella coscienza di essere Figlio, Messia, Servo (cf Lc 4,18). Ciò si verifica ben presto nella sua tentazione e

prire, da qui in avanti, i segni che confermeranno la verità di quanto accaduto in questo momento, cioè i segni della potenza dello Spirito che opera in Gesù in vista della salvezza universale. Dovremo dunque attenderci un ministero messianico contraddistinto dalla *forma servi*, vale a dire, dalla condivisione solidale, dalla mansuetudine misericordiosa, ma anche dalla denuncia severa del peccato, dalla liberazione, dal riscatto, dalla vittoria sulla morte, dall'apertura della via della pace (Lc 1,79). L'intera narrazione lucana, sino all'epilogo della passione e resurrezione del Messia, conferma quanto qui annunciato, ma un ruolo particolare hanno, in questa prospettiva, i due episodi che in Luca fanno seguito immediatamente al battesimo di Gesù: la tentazione nel deserto e la predicazione nella sinagoga di Nazareth. Essi meritano una seppur fugace puntualizzazione, prima che si approdi alle conclusioni.

2.3. *Nel deserto della Giudea e nella sinagoga di Nazareth: posludio al battesimo*

Leggendo di seguito i passi di Lc 4,1.14.18 ci si accorge che il riferimento allo Spirito santo funge da filo rosso e unisce strettamente i due racconti della tentazione nel deserto e della presentazione nella sinagoga di Nazareth. A seguito dell'effusione narrata in Lc 3,22, Gesù è πλήρης πνεύματος ἁγίου: ciò significa che ogni sua dimensione e facoltà personale è raggiunta dallo Spirito santo. Tutto in lui è ormai polarizzato dallo Spirito verso il compimento dell'opera per la quale il Padre si compiace.

Quello stesso Spirito che ha condotto il Messia alle acque del Giordano e che discende su di lui all'inizio della sua missione, lo conduce ora verso il deserto (Lc 4,1b), perché affronti colui che tenterà di separarlo dal Padre e dal suo popolo, spingendolo verso una via alternativa rispetto a quella già scelta dal Figlio-uomo, che ha accettato di farsi servo. L'espressione ἐγένετο ἐν τῷ πνεύματι (Lc 4,1b) lascia intuire una sorta di mozione interiore che conferma il carattere dialogico, già emerso, dell'opera dello Spirito nei confronti del Messia.

Un simile confronto con il tentatore appare inevitabile proprio a seguito della scelta compiuta dal Cristo con il battesimo al Giordano di condividere la condizione di peccato in cui si trova il suo popolo. Accettando come servo di Dio di immergersi nelle dinamiche del peccato di Israele e delle genti, il redentore si scontra con l'istigatore, cioè con colui che fomenta queste stesse dinamiche fin dalle origini,

nella sua prima dichiarazione a Nazareth, ove lo ha condotto lo Spirito che è venuto su di lui (Lc 4,1)» (Y. CONGAR, 607).

esercitando attraverso di esse un reale potere nel mondo. Egli infatti può dichiarare: «Ti darò tutta questa potenza e la gloria di questi (regni), poiché mi è stata data e io la do a chi voglio» (Lc 4,6).

Si noti come il diavolo non neghi la figliolanza divina di Gesù, quella figliolanza di cui il Messia ha coscienza (Lc 2,49) e che è stata confermata dalla voce celeste (Lc 3,22). Semplicemente egli spinge il Figlio di Dio a ricercarne la riprova in una prospettiva che non sia quella annunciata dai carmi di Isaia, quella cioè del servo sofferente e glorificato.

È nello Spirito che il Messia sostiene la prova del deserto, quella prova che già Israele dovette affrontare e che le Scritture citate dallo stesso Gesù evocano (Lc 4,4; cf Dt 8,3; Lc 4,8; cf Dt 6,13; Lc 4,12; cf Dt 6,13). Quelle Scritture che costituirono l'alimento spirituale dell'infanzia di Gesù, quelle scritture di cui discusse con i dottori nel tempio e nelle quali riconobbe sempre meglio il disegno di grazia del Padre, costituiscono la base sicura su cui appoggiarsi nel confronto aspro con l'avversario.

Superata la prova del deserto, Gesù ritornò in Galilea ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος (Lc 4,14). L'avvio del ministero, non più nella regione meridionale della Giudea ma in quella settentrionale della Galilea, è posto sotto l'egida dello Spirito e della sua potenza. L'evangelista nota che «la sua fama si diffuse in tutta la regione» (Lc 4,14).

Sovvertendo la sequenza narrativa di Marco e anche rischiando una certa incoerenza narrativa⁹², Luca riporta a questo punto l'episodio di Gesù nella sinagoga di Nazareth, il paese «dove Gesù fu allevato» (Lc 4,16). Si torna, in un certo senso, nel luogo dei suoi trent'anni di vita nascosta.

Quanto avviene nella sinagoga acquista una valenza tutta particolare nell'ottica lucana: permette infatti al lettore di acquisire il punto di vista di Gesù stesso circa l'evento del battesimo e la epifania che segue. Troviamo infatti in Lc 4,18-19 la citazione di Is 61,1-2, mediante la quale lo stesso Messia interpreta la sua missione. Entriamo così nel punto di vista di Gesù. Egli stesso pone la sua opera messianica in diretto rapporto con l'effusione dello Spirito appena compiuta e sempre lui qualifica, seppure indirettamente, questa effusione come una «unzione» (ἔχρισέν με). La tipologia qui utilizzata per definire l'opera del Messia è chiaramente profetica, come dimostrano i verbi dell'annuncio (εὐαγγελίσασθαι e κηρύξαι: Lc 4,18-19) e come con-

⁹² In Lc 4,23 si riporta una frase di Gesù con la quale egli intende dar voce ad una obiezione dei suoi compaesani: «Quanto abbiamo udito che accadde a Cafarnao, fallo anche qui, nella tua patria!». In realtà, quanto accade in Cafarnao Luca lo racconterà più avanti, in Lc 4,31-44 (par. Mc 1,21-39).

ferma la dichiarazione di Gesù in Lc 4,24, cui fa seguito la menzione di Elia e di Eliseo (Lc 4,25-27)⁹³. La prospettiva fondamentale, inoltre, è quella della rivelazione della grazia divina, come attesta la formula *κηρύξαι ἐν ταῦτον κυρίου δεκτόν* (Lc 4,19). Infine, la configurazione dell'agire messianico è quella della liberazione e del riscatto (*ἄφεσις*: due volte in Lc 4,18) in linea con la prassi giubilare qui evocata.

Che tutto questo comporti l'assunzione solidale del peccato del popolo in vista della redenzione e che produca un discernimento inevitabile (in linea con la profezia di Simeone: Lc 2,34) è dimostrato dall'esito di questo primo intervento pubblico di Gesù (Lc 4,28-30). Le intenzioni dei cuori dei nazaretani subito vengono svelate ed emergono così la loro tendenza ad impadronirsi della potenza del Messia (Lc 4,23) e la loro insofferenza nei confronti di un'opera messianica di respiro universale (Lc 4,25-27). Ci muoviamo decisamente nella linea di quel messianismo che ha fatto la sua comparsa nella epifania del battesimo, dove la voce celeste ha evocato la figura profetica del servo, forte e mansueto.

Questa in effetti è la via obbligata del Messia, la via che il Padre ha tracciato e che lo Spirito ha ratificato. Con la terminologia della *unzione*, che verrà confermata anche da At 2,38, si intende dunque qui indicare l'opera dello Spirito che interviene a costituire Gesù Messia secondo la tipologia profetica del servo, la *forma servi*, che andrà perciò integrata con la tipologia regale del figlio di Davide (Lc 1,32-33; cf Lc 19,29-40). L'intera sua esistenza, a partire dal battesimo, sarà perciò contrassegnata da questa unzione efficace, costantemente attiva, che manifesterà la sua potenza proprio mentre consentirà al Messia di riconoscersi sempre più tale, a scoprirsi sempre più Figlio e di dare attuazione alla sua opera di salvezza.

3. CONCLUSIONI

L'indagine condotta sin qui ha permesso di evidenziare alcuni aspetti riguardanti il rapporto tra lo Spirito santo e Gesù che ora possiamo tentare di raccogliere in sintesi.

ell'opera lucana tre sono i momenti in cui lo Spirito interviene in rapporto con la persona di Gesù: il concepimento (Lc 1,35), il battesimo (Lc 3,21-22), l'assunzione al cielo (At 2,32-36). Appare dunque importante giustificare la pluralità degli interventi dello Spirito su Gesù, ma anche comprendere il senso di ciascuno di questi eventi e chiarirne il rapporto reciproco.

⁹³ J. A. FITZMYER, *Luke*, I, 529-530.

Secondo Luca, all'opera dello Spirito si deve la generazione di Gesù. Una simile affermazione va tuttavia intesa in un senso preciso, che il testo di Lc 1,35 specifica nella linea della generazione del *santo*, *Figlio di Dio*. La modalità della generazione e l'identità del generato dipendono dalla medesima opera dello Spirito, in modo tale che l'una cosa non possa essere separata dall'altra. Quanto alla modalità della generazione, essa è determinata da una effusione dello Spirito che non va considerata come meramente funzionale al concepimento verginale di Maria (avvenimento prodigioso e innaturale), ma che, al contrario, va intesa come un evento di grazia in grado per sua stessa natura di incontrare una libertà umana credente e di sollecitarne l'adesione consapevole. Lo dimostra la stretta parentela tra Lc 1,35 e At 1,8. Quanto alla identità del bambino, essa è definita dai termini *santo* e *Figlio di Dio*, che alludono al segreto stesso della persona di Gesù. Si tratta infatti di una umanità singolarissima che partecipa del mistero di Dio e che da qui sorge. L'azione dello Spirito non giustifica dunque semplicemente la *straordinarietà* di una generazione che esula dai canoni naturali, ma rende ragione della sua *misteriosità*, poiché, propriamente, realizza l'incarnazione del Figlio di Dio.

Se così è, si dovrà anche affermare che l'opera dello Spirito precede quella del Figlio e che quindi esiste una missione dello Spirito antecedente alla sua. L'effusione dello Spirito da parte di quest'ultimo, annunciata in At 2,33-36 e prima ancora narrata in At 2,1-4, dovrà essere considerata all'interno di questo quadro più generale.

Lo Spirito *santo*, a cui si deve la generazione del *santo*, presiede anche alla sua crescita in sapienza e grazia. I sommari che troviamo in Lc 2,40.52 concentrano in frasi estremamente sintetiche un'esperienza ricca e articolata che si sviluppa sull'arco di trent'anni e Lc 2,41-50 fornisce al riguardo una conferma narrativa interessante. Nella crescita di Gesù entrano in gioco complesse dinamiche, che riguardano la sua stessa persona ma anche il rapporto educativo con l'ambiente. Quest'ultimo è contraddistinto, nel nostro caso, dalla sante tradizioni di Israele, fondate sulla fede nel Dio dei padri e tutte pervase dalla palpitante attesa del Messia. L'intera narrazione lucana dell'infanzia dimostra che è così. In vitale contatto con un simile ambiente il bambino Gesù, generato dallo Spirito santo, sempre grazie allo Spirito progredisce nella coscienza della propria singolare relazione con Dio e nella consapevolezza della propria missione a favore del suo popolo.

La decisione di Gesù di ricevere, ormai in piena età adulta (Lc 3,23), il battesimo di Giovanni va intesa proprio a partire da questa coscienza. L'effusione dello Spirito che segue immediatamente il battesimo, versante visivo della teofania, è motivata, insieme con il risuonare della voce, versante sonoro della teofania, da questa libera scelta di

intraprendere il cammino messianico. Il testo di Lc 4,18 qualifica questa effusione come *unzione* e lascia per ciò stesso intendere che esiste un nesso tra questa effusione dello Spirito e la missione profetica di Gesù.

La discesa dello Spirito santo su Gesù è *epifania* sia per il popolo che per Gesù stesso: per il popolo perché rende manifesto ciò che da tempo Gesù conosce e vive, cioè la sua figliolanza divina e la sua vocazione messianica (si vedano i due elementi costitutivi della dichiarazione dal cielo: Lc 3,22); per Gesù, perché in questo momento egli riceve l'attestazione di una singolare presenza e forza dello Spirito che si configurano in rapporto con la sua nuova condizione. Dalla solidarietà silenziosa egli è ormai passato alla solidarietà attiva, diventando il Messia redentore e disponendosi ad affrontare il peccato del mondo nell'orizzonte della misericordia di Dio (cf Lc 4,18-19). La forma di questo ministero di salvezza sarà quella del servo sofferente e glorificato (Lc 3,22; cf Is 42,1; Is 52,13-53,12).

Lo Spirito santo guiderà l'opera messianica dialogando con il Dio-uomo nel segreto del suo mondo interiore mentre si svilupperà il dramma della redenzione. Questa è infatti caratteristica essenziale dell'azione Spirito: dare forma personale alla rivelazione, misurandosi con le complesse dinamiche della libertà a partire dalla trama frastagliata del vissuto. La consistenza di questa presenza e potenza dello Spirito verrà percepita dallo stesso Gesù nel corso del suo ministero, cioè nell'esercizio stesso della sua missione salvifica. L'epifania che qui avviene attende infatti di essere confermata. Operando nello Spirito santo come redentore del suo popolo il Messia imparerà sempre di più ad essere Figlio, sarà cioè introdotto sempre più nel grande segreto del santo divenuto uomo e unto Messia, segreto che già è nascosto nella sua singolare generazione.

Ma l'esito del ministero di Gesù ancora non si conosce. L'ultima verità del rapporto tra il Cristo e lo Spirito santo emergerà solo dalla considerazione attenta degli eventi di passione e glorificazione che portano al suo epilogo l'opera messianica. Si deve perciò attendere un'analisi esegetica del passo di At 2,32-36, passo nel quale si annuncia l'effusione dello Spirito santo da parte del Cristo glorificato, per chiudere il cerchio che questa nostra indagine ha aperto.

PIERANTONIO TREMOLADA
Via Pio XI, 32
Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inf. (Va)