

## LA TESTIMONIANZA DEL «PRIMOGENITO TRA MOLTI FRATELLI»

La vita celibe e comunitaria di Gesù e  
la generazione del Padre alla vita divina

SOMMARIO: 1. UN COMPITO PER L'ESEGESI BIBLICA; 1.1. *Il motivo di carattere spirituale: la fraternità sacerdotale*; 1.2. *Il motivo di carattere biblico: la vita celibe e comunitaria di Gesù e dei Dodici*; 1.3. *L'intento dell'indagine biblica* – 2. LA TESTIMONIANZA DEL FIGLIO SULLA GENERAZIONE DEL PADRE; 2.1. *Il presupposto: l'autopresentazione di Gesù come il Figlio di Dio*; 2.2. *La vita celibe di Gesù*; 2.3. *Il Figlio di Dio non genera figli, per testimoniare che a generare è il Padre*; 2.4. *Il Figlio di Dio non genera con una donna, per testimoniare il modo non carnale di generare del Padre*; 2.5. *La forma della vita celibe di Gesù esprime il contenuto dell'annuncio del regno di Dio*; 2.6. *La vita comunitaria di Gesù e dei Dodici* – 3. LA TESTIMONIANZA APOSTOLICA SULLA GENERAZIONE DEL PADRE; 3.1. *La generazione divina attraverso la maternità della Chiesa*; 3.2. *La generazione divina attraverso la paternità dell'apostolo* – 4. RILIEVI CONCLUSIVI

### 1. UN COMPITO PER L'ESEGESI BIBLICA

Il recente Magistero ecclesiale ha ribadito con forza il valore per la Chiesa latina del celibato ecclesiastico<sup>1</sup>, il quale era stato già espres-

<sup>1</sup> «Legem igitur vigentem sacri caelibatus nunc etiam cum sacerdotali munere esse conectendam censemus; eaque fulciri oportere sacerdotem, cum constituit praeterquam se totum, se in perpetuum, se uni tantummodo summo Christi amori dicare, operam quoque suam Dei religioni, Ecclesiaeque commodis navare. Ea insuper caelibatus lege status et condicio sacerdotis opus est distinguatur, sive ad fidelium sive ad profanorum hominum convictum quod spectat» (PAULUS VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 14, in *Acta Apostolicae Sedis* 59 [1967] 657-697 e, in particolare, p. 662). Tra le altre recenti prese di posizioni magisteriali, ricordiamo in ordine cronologico: il Regolamento fondamentale per la formazione dei sacerdoti, pubblicato il 6 gennaio 1970 dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica (SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 48, in *Acta Apostolicae Sedis* 62 [1970] 321-384, in particolare pp. 353-354); l'esortazione apo-

samente «approvato e confermato»<sup>2</sup> dal Concilio Ecumenico Vaticano II, per ragioni sia giuridico-canoniche che spirituali ed evangeliche<sup>3</sup>. Tra i vari motivi portati a sostegno di questa disciplina ne sono stati sottolineati soprattutto due. Il primo riguarda in particolare la spiritualità sacerdotale, mentre il secondo è più espressamente di carattere biblico<sup>4</sup>. Li illustriamo in breve.

stolica di Paolo VI *Evangelica testificatio*, del 29 giugno 1971 (PAULUS VI, *Evangelica testificatio*, 13, in *Acta Apostolicae Sedis* 63 [1971] 496-526, in particolare pp. 504-505); il documento sul sacerdozio ministeriale, redatto il 30 novembre 1971 dalla seconda assemblea generale del Sinodo dei Vescovi (SYNODUS EPISCOPORUM, *De sacerdotio ministeriali, Pars altera*, I, 4c. e, in *Acta Apostolicae Sedis* 63 [1971] 898-922, in particolare pp. 916-917); il documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica sulla formazione al celibato ecclesiastico, pubblicato l'11 aprile 1974 (SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1974; citiamo dall'*Enchiridion Vaticanum*. 5. *Documenti ufficiali della Santa Sede, 1974-1976*, Bologna, EDB, 1979 [1982], 188-256, nn° 190-426); il discorso tenuto da Giovanni Paolo II il 19 febbraio 1981 ai sacerdoti dell'isola di Cebu nelle Filippine (IOANNES PAULUS II, *Caebue, ad Presbyteros et sacrorum alumnos habita*, in *Acta Apostolicae Sedis* 73 [1981] 356-362, in particolare p. 361); il documento sulla formazione dei sacerdoti, emesso il 28 ottobre 1990 dal Sinodo dei Vescovi (SYNODUS EPISCOPORUM, *De sacerdotibus formandis in hodiernis adiunctis*, IIIa, in *Bollettino per l'informazione del Sinodo dei Vescovi*, n° 47, 28.10.1990; citiamo dall'*Enchiridion Vaticanum*. 12. *Documenti ufficiali della Santa Sede compreso Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 1990, Bologna, EDB, 1992 [1993], 430-443, nn° 532-544, in particolare pp. 434-437, n° 537); l'Esortazione Apostolica postsinodale *Pastores dabo vobis* di Giovanni Paolo II, del 25 marzo 1992 (IOANNES PAULUS II, *Pastores dabo vobis*, 29, in *Acta Apostolicae Sedis* 84 [1992] 657-804, in particolare pp. 703-705); il Direttorio per il ministero e la vita dei sacerdoti, pubblicato il 31 marzo 1994 dalla Congregazione per il Clero (CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Directorium Dives Ecclesiae pro Presbyterorum ministerio et vita*, 57.58, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994; citiamo dall'*Enchiridion Vaticanum*. 14. *Documenti ufficiali della Santa Sede, 1994-1995*, Bologna, EDB, 1997, 376-529, nn° 750-917, in particolare pp. 460-463.464-465, nn° 842.846). Ricordiamo, infine, che la norma del celibato ecclesiastico è riaffermata dal canone 277 § 1 del nuovo Codice di Diritto Canonico, promulgato da Giovanni Paolo II il 25 gennaio 1983 (in PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1989, 78).

<sup>2</sup> CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Presbyterorum ordinis*, 16.

<sup>3</sup> Cf CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Lumen gentium*, 42.44; *Perfectae caritatis*, 12; *Optatam totius*, 10; *Presbyterorum ordinis*, 16. Si può leggere, a questo proposito, P. FELICI, *Il Vaticano II e il celibato sacerdotale*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969.

<sup>4</sup> Per questa duplice istanza, antropologica e biblica, si legga, ad es., D. MARZOTTO, «Nota biblica sul celibato», in *I preti da 2.000 anni memoria di Cristo tra gli uomini*, a cura di L. PACOMIO, Casale Monferrato, Piemme, 1991, 51-83 e, in particolare, p. 51.

### 1.1. Il motivo di carattere spirituale: la fraternità sacerdotale

Sul piano della spiritualità sacerdotale, a partire dal Concilio Vaticano II<sup>5</sup>, vari documenti magisteriali<sup>6</sup> e numerosi studi teologici<sup>7</sup> e pastorali<sup>8</sup> hanno da tempo insistito sulla fraternità sacerdotale. Hanno, così, adeguatamente risposto anche ad istanze antropologiche provenienti dalla cultura odierna, spesso purtroppo influenzata da visioni secolariste o tendenzialmente riduttive<sup>9</sup>. In effetti, le scienze umane, da un lato, e varie correnti filosofiche contemporanee, dall'altro, hanno contribuito alla presa di coscienza ecclesiale di una serie di motivazioni favorevoli al nesso esistente tra la scelta celibataria dei sacerdoti e il significato di rapporti interpersonali profondi<sup>10</sup>, volti ad

<sup>5</sup> Cf *Lumen gentium*, 28; *Presbyterorum ordinis*, 7.8.17.21. Si possono leggere le osservazioni al riguardo di M. MARINI, «Célibat et fraternité sacerdotale», in *Sacerdoce et célibat. Études historiques et théologiques* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXVIII), a cura di J. COPPENS, Gembloux, Duculot - Louvain, Peeters, 1971, 657-672 e, in particolare, pp. 659-661; A. MAZZOLENI, «La vita comune del presbitero della comunità parrocchiale», *Presenza Pastorale* 40 (1970) 145-168 e, in particolare, p. 157.

<sup>6</sup> Cf SYNODUS EPISCOPORUM, *De sacerdotio ministeriali, Pars altera*, I, 4d; II, 1-2.

<sup>7</sup> Tra i numerosi contributi, citiamo: C. BERTOLA, *Fraternità sacerdotale. Aspetti sacramentali, teologici ed esistenziali*, Roma, Città Nuova, 1986 [1990]; G. CENACCHI, «La fraternità sacerdotale», in *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, a cura di A. FAVALE, Leumann, Elle Di Ci, 1968, 641-662; T. GARCÍA BARBARENA, «Collegialità a livello diocesano: il Presbiterio nella Chiesa Latina», *Concilium* (edizione italiana) 4 (1965) 139-152.

<sup>8</sup> Toccante è la seguente testimonianza di M. Rétif, vescovo di Saint-Flour: «[...] *le prêtre a besoin du prêtre pour être prêtre*: en ce sens, c'est l'équipe sacerdotale qui s'impose d'abord comme une exigence première. Le sacerdoce est de nature collégiale. Je ne peux plus être prêtre sans vivre et travailler avec d'autres prêtres. Le prêtre que je suis ne reconnaît plus en lui l'idée qui s'était présentée à lui tout d'abord, d'une sacerdoce surtout fonctionnel et comme indépendant des autres prêtres» («Appendice II. Témoignages», in *Études sur le sacrement de l'ordre* [= Lex Orandi 22], a cura di J. Guyot, Paris, Cerf, 1957, 421-438 e, in particolare, p. 427). Ricordiamo anche: O. BOLZON, «Per una spiritualità di vita comunitaria nel clero diocesano», *Orientamenti Pastoral* 4 (1968) 225-235; C. GUGNASSE, «La communion pastorale», *Prêtres diocésains* n° 1251 (1287) 219-234; M. MARINI, «Celibato e fraternità», *Presenza Pastorale* 41 (1971) 935-949.

<sup>9</sup> Cf emblematicamente le osservazioni formulate dalla CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Directorium Dives Ecclesiae pro Presbyterorum ministerio et vita*, 60.

<sup>10</sup> Per transenna, va ricordato che le relazioni fraterne sono in grado di svolgere anche una funzione «preventiva» e «terapeutica» in rapporto alle eventuali crisi della vita sacerdotale. Cf specialmente *Presbyterorum ordinis*, 8: «[...] utque a periculis solitudinis forte orientibus eripiantur [...]» (in *Constitutiones Decreta Declarationes*, 643). A questo proposito, alcuni autori giungono a sostenere l'importanza, soprattutto per un sacerdote costretto a vivere in un contesto sostanzialmente isolato rispetto ad altri confratelli, della vicinanza di un gruppo più ristretto e affiatato di collaboratori pastorali. Di questo parere è, ad es., D. MARZOTTO, «Nota biblica», 80-

una manifestazione dell'autentica realizzazione della vocazione sacerdotale<sup>11</sup>. Fondata sull'ordine sacro<sup>12</sup>, la fraternità sacramentale vissuta tra sacerdoti celibi, oltre che tra i sacerdoti e il loro vescovo<sup>13</sup>, ha un forte valore di testimonianza evangelica<sup>14</sup>.

81. Ma per uno sguardo più ampio sui rapporti del sacerdote con i laici, si veda A. DEL MONTE, «Il prete in mezzo ai laici», in *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, a cura di A. FAVALE, 663-718.

<sup>11</sup> Il Sinodo dei Vescovi del 1971 ha chiaramente affermato che «Caelibatus uti optio personalis, pro aliquo bono maioris momenti etiam mere naturali, personae humanae plenam maturitatem et *integrationem* promovere potest» (SYNODUS EPISCOPORUM, *De sacerdotio ministeriali, Pars altera*, I, 4b, in *Acta Apostolicae Sedis* 63 [1971] 915). La prospettiva antropologica e psico-sociologica del celibato ecclesiastico è approfondita da: G.A. ASCHENBRENNER, «Celibacy and Community in Ministry», *Human Development* 6 (1985) 27-33; A. CENCINI, *Con amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato* (= Psicologia e formazione 12), Bologna, EDB, 1995; IDEM, «Maturità e maturazione nel celibato consacrato», *Presbyteri* 7 (1980) 527-541; IDEM, *Nell'amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato* (= Psicologia e formazione 13), Bologna, EDB, 1995; IDEM, *Per amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato* (= Psicologia e formazione 11), Bologna, EDB, 1995; P. CHAUCHARD, «Célibat et équilibre psychologique», in *Sacerdoce et célibat*, a cura di J. COPPENS, 613-635; G. CRUCHON, *Célibat et maturité. L'heure du choix*, in *Sacerdoce et célibat*, a cura di J. COPPENS, 589-612; L.S. FILIPPI, *Maturità umana e celibato. Problemi di psicologia dinamica e clinica*, Brescia, La Scuola, 1969 [1973]; J. FOLLIER, «Socio-psychologie du célibat religieux», in *Sacerdoce et célibat*, a cura di J. COPPENS, 637-656; J.J. GILL, «Reazioni psicologiche all'adozione del celibato facoltativo», *Concilium* (edizione italiana) 8 (1972) 120-135; M.C. JACOBELLI, *Sacerdozio, donna, celibato. Alcune considerazioni antropologiche*, Roma, Borla, 1981; M. KEITH, «Vowed Celibacy and Human Sexuality», *Review for Religious* 4 (1985) 521-527; E. MARCUS, «Pédagogie du célibat dans les orientations et documents récents de l'Église», *Seminarium* 1 (1993) 15-31; M. PASQUIER, «Celibacy and Affective Maturity», *The Way-Supplement* 15 (1972) 76-85; W. POLTAWSKA, «Il celibato sacerdotale alla luce della medicina e della psicologia», in *Solo per amore. Riflessioni sul celibato sacerdotale*, a cura di J.T. SÁNCHEZ, Cinisello Balsamo, Paoline, 1993, 83-95. Si leggano, infine, le «osservazioni di carattere psicologico-esistenziali» esposte sinteticamente da M. MARINI, «Célibat et fraternité sacerdotale», 663-672.

<sup>12</sup> Cf B. ANTONINI, «La fraternità sacerdotale», *Via Verità e Vita* 13 (1967) 92-101; B. BOTTE, «Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat», in *Études*, a cura di J. GUYOT, 97-124; É. DHANIS, «Le message évangélique de l'amour et l'unité de la communauté humaine», *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1970) 180-193; T.I. JIMÉNEZ URRESTI, «Comunión sacerdotal y presbiterio», *Surge* 23 (1965) 100-113; IDEM, «Obispos y Presbíteros, hermanos mayores y menores», *Surge* 25 (1967) 245-253; G. RAMBALDI, «Fraternitas sacramentalis et presbyterium», *Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica* 57 (1968) 331-350.

<sup>13</sup> Cf in particolare *Presbyterorum ordinis*, 7. Si può leggere, poi, E. GUANO, «Vincoli di comunione del vescovo con i presbiteri», in *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, a cura di A. FAVALE, 582-601.

<sup>14</sup> Su questo punto, *Lumen gentium*, 42 afferma: «Haec perfecta propter Regnum coelorum continentia semper in honore praecipuo ab Ecclesia habita est, tamquam signum et stimulus caritatis, ac quidam peculiaris fons spiritualis foecunditas in mundo» (in SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones Decreta*

## 1.2. Il motivo di carattere biblico: la vita celibe e comunitaria di Gesù e dei Dodici

È precisamente nell'ambito di questa testimonianza evangelica che si innesta il secondo motivo portato a sostegno del celibato ecclesiastico, vale a dire il suo radicamento nel ministero di Gesù e, in specie, nella sua vita celibe e comunitaria<sup>15</sup> con i Dodici<sup>16</sup>. Perciò, la norma disciplinare non è più spiegata soltanto a partire dalla prospettiva storica<sup>17</sup> e dalla tradizione canonistica<sup>18</sup>, bensì è compresa nell'alveo

*Declarationes*, cura et studio Secretariae generalis Concilii Oecumenici Vaticani II, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1966, 172). Il Sinodo dei Vescovi del 1971 aggiunge: «Caelibatus sacerdotalis est insuper testimonium non modo unius tantum personae, sed vi communionis peculiaris, quo membra Presbyterii inter se devinciuntur, etiam socialem notam induit, utpote testimonium totius ordinis sacerdotalis populum Dei ditans» (SYNODUS EPISCOPORUM, *De sacerdotio ministeriali, Pars altera*, I, 4b, in *Acta Apostolicae Sedis* 63 [1971] 916).

<sup>15</sup> Cf soprattutto Mc 3,14. Si legga poi la seguente affermazione di IOANNES PAULUS II, *Pastores dabo vobis*, 14 (in *Acta Apostolicae Sedis* 84 [1992] 679), che insiste sulla fecondità pastorale della vita comunitaria dei Dodici con Gesù: «Signum vero ac praenuntium authenticitatis et fecunditatis huiusce missionis est apostolorum unitas cum Iesu et inter sese et cum Patre, ut perspicue apparet in oratione sacerdotali Domini, quae synthesis habita est totius eius missionis (cf *Io* 17, 20-23)».

<sup>16</sup> Si leggano: B. BOTTE, «La Collégialité dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques», in *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, a cura di O. ROUSSEAU, Gembloux, Chevetogne - Cerf, 1960, 1-18 e, in particolare, pp. 5-12; J. GALOT, «Gli apostoli celibi», *Vita Pastorale* 12 (1990) 7-8; IDEM, «Lo stato di vita degli apostoli», *La Civiltà Cattolica* 140: 4 (1989) 327-340; S. LYONNET, «I fondamenti scritturistici della collegialità episcopale», in *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica «Lumen Gentium»*, a cura di G. BARAUNA, Firenze, Vallecchi, 1965, 793-809; M. MARINI, «Célibat et fraternité sacerdotale», 661-663; D. MARZOTTO, «Il celibato di Gesù e la verginità di Maria», *Seminarium* 1 (1993) 32-47; IDEM, *Celibato sacerdotale e celibato di Gesù*, Casale Monferrato, Piemme, 1987; T. MATURA, «Le célibat dans le Nouveau Testament», *Nouvelle Revue Théologique* 6 (1975) 481-500.593-604; H. SCHÜRMANN, «Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel (und als Urbild des kirchlichen Rätestandes)», *Geist und Leben* 36 (1963) 21-35; IDEM, «Die Warnung des Lukas vor der Falschlehre in der "Predigt am Berge". Lk 6, 20-49», *Biblische Zeitschrift* 10 (1966) 57-81 e, in particolare, pp. 58-60; P. TERNANT, «La Vie commune des Apôtres et de leurs collaborateurs selon le Nouveau Testament», *Spiritus* 41 (1979) 154-166.

<sup>17</sup> Ci limitiamo a citare in modo esemplificativo: C. CAFFARRA, «Riflessioni introduttive alla storia del celibato sacerdotale», *Rivista di Teologia Morale* 2 (1970) 71-85; R. CHOLIJ, «Il celibato sacerdotale nei Padri e nella storia della Chiesa», in *Solo per amore*, a cura di J.T. SÁNCHEZ, 27-47; CONSEIL DE RÉDACTION, «Le célibat sacerdotal dans l'Église latine de Trente à nos jours», in *Sacerdoce et célibat*, a cura di J. COPPENS, 535-545; H. CROUZEL, *Mariage et divorce, celibat et caractère sacerdotaux dans l'Église ancienne. Études diverses*, Torino, Bottega d'Erasmus, Ristampa anastatica 1982; M. DORTEL-CLAUDOT, «Il celibato nei secoli», in *Il prete per gli uomini d'oggi*, a cura di G. CONCETTI, Roma, AVE, 1975, 735-744; E. FERASIN, «Matrimonio e verginità. Il confronto degli stati di vita nella riflessione storico-teologica della Chiesa», in *Realtà*

più ampio di un ritorno alla sacra Scrittura, auspicato dallo stesso Concilio Vaticano II e, in particolare, dalla costituzione dogmatica *Dei verbum*<sup>19</sup>. In effetti, i Vangeli sono concordi nell'attestare che Gesù ha scelto di essere celibe non solo per dedicarsi totalmente alla missione salvifica ricevuta dal Padre, ma anche per realizzare il suo ministero in una forma comunitaria di vita con i Dodici. Sono proprio l'esperienza autenticamente umana di Gesù<sup>20</sup> e l'esempio para-

*e valore del sacramento del matrimonio. Convegno di aggiornamento, Roma, Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana, 1-4 novembre 1975, a cura di A.M. TRIACCA - G. PIANAZZI, Roma, SEI, 1976, 235-275; R. GRYSOY, Les Origines du célibat ecclésiastique, Gembloux, Duculot, 1970; J.C. GUY, «Le célibat sacerdotal», Études 335 (1971) 93-106; C.H. LAWRENCE, «The Origins and the Development of Clerical Celibacy», The Clergy Review 60 (1975) 138-147; C. MUNIER, Matrimonio e verginità nella Chiesa antica, Torino, SEI, 1990; G. SLOYAN, «Motivi biblici e patristici del celibato sacerdotale», Concilium (edizione italiana) 8 (1972) 23-42; R.L. STERN, «Genesis del celibato sacerdotale: semplificazione eccessiva», Concilium (edizione italiana) 8 (1972) 98-107; C. TIBILETTI, Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani (= Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università degli Studi di Macerata 15), Roma, G. Bretschneider, 1969 [1983]. Tra le indagini storiche più settoriali, ricordiamo: J. COPPENS, «Érasme et le célibat», in Sacerdoce et célibat, a cura di IDEM, 443-458; R. GRYSOY, «Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique. Réflexions sur les publications des années 1970-1979», Revue Théologique de Louvain 11 (1980) 157-185; L. LELOIR, «La verginità secondo Efrem», Parola Spirito e Vita 12 (luglio - dicembre 1985) 245-254; G.I. GARGANO, «S. Giovanni Crisostomo e la verginità», Parola Spirito e Vita 12 (luglio - dicembre 1985) 264-275; J.-P. MASSAUT, Vers la Réforme catholique. Le célibat dans l'idéal sacerdotal de Josse Clichtove, in Sacerdoce et célibat, a cura di J. COPPENS, 459-506; E. PRINZIVALLI, «Il «Simposio delle vergini» di Metodio di Olimpio», Parola Spirito e Vita 12 (luglio - dicembre 1985) 255-263; G. SFAMENI GASPARRO, «I Padri apostolici di fronte ai movimenti ereticali di tipo encratico e gnostico», Parola Spirito e Vita 12 (luglio - dicembre 1985) 228-244; M. SPINELLI, «Castità e verginità nel pensiero ascetico di Giovanni Cassiano», Parola Spirito e Vita 12 (luglio - dicembre 1985) 276-288.*

<sup>18</sup> Cf il rilievo fatto da M. MARINI, «Célibat et fraternité sacerdotale», 657. Tra i molteplici studi del tema in questa prospettiva, menzioniamo: E. GRIFFE, «À propos du canon 33 d'Elvire», Bulletin de littérature ecclésiastique 77 (1976) 123-127; J. LYNCH, «Critica della legge del celibato nella Chiesa cattolica dai Concili riformatori ai nostri giorni», Concilium (edizione italiana) 8 (1972) 76-97; IDEM, «Marriage and Celibacy of the Clergy. The Discipline of the Western Church. An Historico-Canonical Synopsis», The Jurist 32 (1972) 14-38; P. PAMPALONI, «Continenza e celibato del clero. Leggi e motivi nelle fonti canoniche dei secoli IV e V», Studia Patavina 1 (1950) 5-59; A.M. STICKLER, Il celibato ecclesiastico nel Codex Iuris Canonici rinnovato, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1984; IDEM, «L'évolution de la discipline du célibat dans l'Église en Occident de la fin de l'âge patristique au Concile de Trente», in Sacerdoce et célibat, a cura di J. COPPENS, 373-442.

<sup>19</sup> Più precisamente, cf *Dei verbum*, 21-25.

<sup>20</sup> «Tra le motivazioni storicamente addotte per giustificare il celibato sacerdotale vi possono essere anche quelle che si rivelano caduche con il passare del tempo; ma ciò non deve condurre a rinnegare la convenienza tra celibato e sacerdozio, perché questa è un'esperienza viva della chiesa collegata non tanto con questa o con

digmatico della comunità dei suoi discepoli, i quali per seguirlo hanno rinunciato alla famiglia e hanno vissuto da fratelli, ad essere proposti come motivi fondamentali per sostenere la convenienza del celibato per la vita sacerdotale.

### 1.3. *L'intento dell'indagine biblica*

L'analisi di queste due ragioni enunciate dalle recenti prese di posizione del Magistero ecclesiale<sup>21</sup> lascia emergere l'opportunità di una loro maggiore articolazione interna, volta a favorire il processo della loro ricezione da parte del popolo di Dio. In altri termini: per motivare ancor più chiaramente la scelta ecclesiale del celibato sacerdotale, è fruttuoso superare un puro accostamento del motivo spirituale della fraternità sacerdotale al motivo biblico della vita celibe e comunitaria di Gesù e dei Dodici.

A questo scopo, la ricerca esegetica potrebbe offrire un contributo prezioso alla riflessione ecclesiale contemporanea, se riuscisse a mostrare in modo più lucido che, già nel Nuovo Testamento, la fraternità dei discepoli è intrinsecamente connessa con la scelta celibataria di Gesù. Certo, le indagini antropologiche possono, dal canto loro, mettere in luce come per Gesù e per i Dodici fossero necessarie delle profonde relazioni interpersonali, capaci di rendere il loro annuncio del regno di Dio un'esperienza autenticamente umana. In maniera complementare, l'esegesi biblica è in grado di individuare in che senso la scelta di Gesù di vivere celibe all'interno del gruppo dei Dodici rivelasse in se stessa degli aspetti essenzialmente costitutivi del regno di Dio predicato e realizzato da Gesù. Il modo di vivere di Gesù e dei Dodici non era, dunque, un espediente meramente pratico e funzionale<sup>22</sup>. Al contrario, la *forma* celibe e comunitaria della

quell'altra motivazione, quanto piuttosto con la realtà fondamentale del cristianesimo, che è la persona di Gesù Cristo, il quale fu, nello stesso tempo, vergine e sacerdote» (SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, 13, in *Enchiridion Vaticanum*, 5, 189, n° 222). Cf anche PAULUS VI, *Sacerdotalis caelibatus*, 19; IOANNES PAULUS II, *Pastores dabō vobis*, 20; CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Directorium Dives Ecclesiae pro Presbyterorum ministerio et vita*, 59. Si leggano, infine, i rilievi di G. FERRARO, «La nota "filiale" della castità e del celibato», *Vita Consacrata* 30 (1994) 552-560 e, in particolare, p. 555.

<sup>21</sup> Si legga, ad es., il seguente passo del Sinodo del 1971, in cui si può notare l'accostamento tra il rinvio allo «spirito evangelico» del celibato e l'invito a viverlo con «amore fraterno»: «Si autem caelibatus in spiritu Evangelii, in oratione et vigilantia, cum paupertate, laetitia, honorum despectu, amore fraterno vivitur, signum est, quod diu latere non potest, sed efficaciter Christum hominibus etiam nostrae aetatis proclamat» (SYNODUS EPISCOPORUM, *De sacerdotio ministeriali, Pars altera*, I, 4a, in *Acta Apostolicae Sedis* 63 [1971] 915).

<sup>22</sup> Questa esclusione è condivisa anche da D. MARZOTTO, «Nota biblica», 74.79.

vita di Gesù con i discepoli esprimeva già degli aspetti importanti del contenuto stesso del suo vangelo.

Il presente studio, di taglio esegetico, senza pretendere di essere esaustivo<sup>23</sup>, si prefigge lo scopo di presentare qualche spunto di riflessione, fondato sul Nuovo Testamento, per evidenziare, anzitutto, che un nesso non secondario tra la scelta celibataria di Gesù e dei Dodici e la fraternità vissuta tra loro è individuabile nel desiderio di Gesù di testimoniare la feconda paternità di Dio, dal quale egli stesso ha ricevuto la vita divina, di cui intende rendere partecipi i suoi discepoli. È questa stessa verità di fede che si ritrova saldamente riaffermata dagli autori neotestamentari e, in particolare, da Paolo. Come mette in luce il secondo momento della presente indagine, costoro utilizzano soprattutto la metafora della paternità per delineare la partecipazione apostolica alla comunicazione della vita di Dio Padre, attuata da Gesù Cristo in virtù dello Spirito santo.

## 2. LA TESTIMONIANZA DEL FIGLIO SULLA GENERAZIONE DEL PADRE

La nostra trattazione prende le mosse dall'autopresentazione di Gesù come il Figlio di Dio. Su questo presupposto, mostriamo come la scelta celibataria di Gesù sia uno dei modi utilizzati da lui per testimoniare di essere stato generato da Dio. In altri termini: anche attraverso il suo celibato, Gesù lascia intuire che la vita eterna, da lui offerta ai suoi discepoli, gli è stata donata da Dio, che solo è «il Padre». La feconda paternità di Dio è così illuminata dal fatto che Gesù non diventa padre e, se comunica la vita divina, non lo fa mediante il matrimonio e la generazione fisica di figli, ma attraverso profondi legami di fraternità e di dedizione «fino alla fine»<sup>24</sup>, ossia fino al dono della propria esistenza «in riscatto per tutti»<sup>25</sup>.

### 2.1. *Il presupposto: l'autopresentazione di Gesù come il Figlio di Dio*

Il punto di partenza della nostra indagine è l'attestazione evangelica sulla consapevolezza di Gesù di Nazareth di essere il Figlio di Dio. Da una rapida visione d'insieme dei quattro Vangeli risulta che Gesù sostiene – e nessuno ha osato tanto in tutta la storia della

<sup>23</sup> Del resto, nello stesso Nuovo Testamento è assente una riflessione sistematica e specifica sul tema, com'è riconosciuto, ad es., da D. MARZOTTO, «Nota biblica», 75-76.

<sup>24</sup> Gv 13,1.

<sup>25</sup> 1 Tm 2,6. Cf poi Mt 20,28 (e il parallelo Mc 10,45); Gv 10,11.17-18; 15,13; Rm 5,6-10; 2 Cor 5,14-15; Gal 1,4; 2,20; Ef 5,2.25; Tt 2,14; Eb 9,28; 1 Gv 3,16; 4,10.



salvezza – che, nel suo modo incondizionato e universale di amare, Dio stesso si riveli definitivamente<sup>26</sup>. All'annuncio di Gesù che Dio è amore paterno qualsiasi israelita dei suoi tempi avrebbe potuto acconsentire. Ma Gesù si spinge ben oltre. Nei Vangeli sinottici, lancia l'imperativo alla conversione morale<sup>27</sup>, facendo leva sull'indicativo della salvezza personificata in lui stesso: nella sua persona si è fatto vicino<sup>28</sup>, anzi presente<sup>29</sup>, il regno di Dio da lui annunciato<sup>30</sup>. In lui Dio è in azione<sup>31</sup>. Non solo; ma secondo la nitida visione cristologica del quarto Vangelo, Gesù giunge ad identificarsi con la verità di Dio<sup>32</sup>, ossia proclama un'identità, del tutto inaudita nell'ambito dell'Antico Testamento e dell'intero giudaismo, tra la sua persona e la rivelazione ultima, completa e definitiva del Padre<sup>33</sup>. In concreto, Gesù afferma in pubblico che il suo modo di agire coincide con l'opera stessa di Dio<sup>34</sup> e che il suo rapporto filiale con Dio è così stretto e totalizzante, da permettergli di ammettere: «Io sono nel Padre e il Padre è in me»<sup>35</sup>. Perciò, chi vede Gesù, vede Dio che lo ha mandato<sup>36</sup>. Difatti, Gesù di Nazareth e il Padre sono una cosa sola<sup>37</sup>, anche se in Gesù non si rivela in maniera generica Dio, bensì si manifesta il Figlio di Dio<sup>38</sup>, che si rivolge direttamente a Dio chiamandolo «Padre».

<sup>26</sup> Cf F. MANZI, «Gesù Cristo: il mediatore storico-salvifico definitivo nei Vangeli Sinottici e nel Vangelo secondo Giovanni. Spunti teologico-biblici per una cristologia dei Vangeli», *La Scuola Cattolica* 127 (1999) 663-734 e, in particolare, pp. 695-696; H. SCHÜRMANN, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1975, 44.

<sup>27</sup> Cf, ad es., Mt 4,17 (e il parallelo Mc 1,15); Mt 9,12-13 (con i paralleli Mc 2,17 e Lc 5,31-32); Lc 13,3; e anche Mt 11,20-21 (e il parallelo Lc 10,13); Mt 12,41 (e il parallelo Lc 11,32).

<sup>28</sup> Cf Mt 4,17 (e il parallelo Mc 1,15); Mt 10,7 (e il parallelo Lc 10,9); Lc 10,11; 21,31.

<sup>29</sup> Cf, ad es., Mt 12,28 (e il parallelo Lc 11,20); Lc 17,21.

<sup>30</sup> Cf Mt 5,1-7,29; 13,1-51. Si legga, ad es., D. MARZOTTO, «Nota biblica», 54.58.

<sup>31</sup> Cf Mt 8,1-9,38.

<sup>32</sup> Cf soprattutto Gv 14,6.

<sup>33</sup> Cf anche Gv 1,14.18. Si leggano, a questo riguardo: C. CHARLIER, «La Présence dans l'absence (Jean 13,31-14,31)», *Bible et vie chrétienne* 2 (mai-juillet 1953) 61-75 e, in particolare, p. 75; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean. Tome I. Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité* (= Analecta Biblica 73), Rome, Biblical Institute Press, 1977, 127-128.227-228.267.269.

<sup>34</sup> Cf Gv 14,10-11; 17,11.

<sup>35</sup> Gv 14,11.

<sup>36</sup> Cf Gv 14,8 e anche 12,45.

<sup>37</sup> Cf, ad es., Gv 10,30; 17,11.21-23. Si leggano, a questo proposito: F. MANZI, «La risurrezione di Gesù Cristo secondo Matteo nel contesto giudaico ed anticotestamentario», *Rivista Biblica* 46 (1998) 277-315 e, in particolare, p. 290; I. DE LA POTTERIE, *Vérité*, I, 269-270.

<sup>38</sup> Cf G. MOIOLI, «Cristologia», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, a cura di L. PACOMIO, Casale Monferrato, Marietti, 1977, vol. I, coll. 639-651 e, in particolare, col. 647; I. DE LA POTTERIE, *Vérité*, I, 270.

Ma, per un israelita, questa autopresentazione di Gesù costituisce una bestemmia vera e propria<sup>39</sup>. Sentendo una cosa del genere, un israelita osservante si straccia le vesti, come si evince dalla reazione di scandalo che il sommo sacerdote Caifa inscena nella comparsa di Gesù davanti al sinedrio<sup>40</sup>.

Se le cose stavano così, in che modo Gesù avrebbe potuto lasciare intuire, nel contesto del rigido monoteismo giudaico, il suo singolare rapporto filiale con Dio? Se le sue parole risultavano così scandalose e inaccettabili alla maggior parte dei suoi interlocutori, che «segno» concreto avrebbe potuto offrire loro, per testimoniare che, in quanto Figlio di Dio, egli aveva ricevuto da Dio «Padre suo» quella vita divina<sup>41</sup>, che ora desiderava comunicare loro?

## 2.2. *La vita celibe di Gesù*

Sulla scia profetica<sup>42</sup>, Gesù non solo fa dei segni<sup>43</sup>, ma decide di diventare lui stesso un segno<sup>44</sup>. Come i profeti Isaia e Ezechiele<sup>45</sup>, Gesù intende trasformare la sua persona in un segno di rivelazione divina. E, come il profeta Geremia<sup>46</sup>, non si sposa.

Gesù sa bene di essere, anche da questo punto di vista, un «segno di contraddizione»<sup>47</sup>. Non può non rendersi conto di andare controcorrente rispetto alla mentalità giudaica comune, che sostanzialmente<sup>48</sup>

<sup>39</sup> Cf Gv 10,36; e anche 5,18; 10,31.

<sup>40</sup> Cf Mt 26,65 (e il parallelo Mc 14,63).

<sup>41</sup> Cf specialmente Gv 5,26; e anche Mt 11,27.

<sup>42</sup> Cf, ad es., 1 Re 11,29-32; 19,19-20; 20,37-42; 22,11; 2 Re 13,15-19; Os 1,2-9; 3,1-5; Is 7,3; 8,1-4; 20,3-4; Ger 13,1-11; 16,2-4.5-7.8-9; 19,1-2a.10-11a; 27,1-3.12b; 28,10-11; 32,1.7-15; 43,8-13; 51,59-64; Ez 3,16a; 4,1-3.4-8.9-17; 5,1-4; 12,1-11.17-20; 21,11-12.23-29; 24,1-14.15-24; 37,15-28; Zc 6,9-15; e anche At 21,11. A questo proposito, si può leggere G. FOHRER, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (= Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 54), Zürich, Zwingli, [1952] 1968. Si vedano anche: J.M. ABREGO DE LACY, *I libri profetici* (= Introduzione allo studio della Bibbia 4), Brescia, Paideia, 1996, 36; B. MARCONCINI, «Profeta e parola profetica», in *Profeti e apocalittici* (= Logos. Corso di studi biblici 3), a cura di B. MARCONCINI ET ALII, Leumann, Elle Di Ci, 1995, 25-42 e, in particolare, pp. 41-42; A. SPREAFICO, *I profeti. Introduzione e saggi di lettura* (= Lettura pastorale della Bibbia 27), Bologna, EDB, 1993, 14-16.

<sup>43</sup> Cf specialmente Lc 23,8; Gv 2,11.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.26; 7,31; 9,16; 11,47; 12,18.37; 20,30; At 2,22.

<sup>44</sup> Cf Mt 12,38-40; 16,4 (e il parallelo Lc 11,29-30); Mt 24,30.

<sup>45</sup> Cf Is 8,18; Ez 12,11; 24,24.

<sup>46</sup> Cf Ger 16,2. Si veda G. RAVASI, «Il segno profetico del celibato di Geremia», *Parola Spirito e Vita* 12 (luglio - dicembre 1985) 45-58.

<sup>47</sup> Lc 2,34.

<sup>48</sup> In effetti, accanto alla tendenza contraria al celibato, si registrano anche alcune testimonianze rabbiniche che riconoscono a questa scelta un valore profetico,

considerava il celibato come una condizione umiliante<sup>49</sup> e scandalosa<sup>50</sup>. Ma Gesù fa questa scelta, per dedicare tutte le sue energie personali all'annuncio del regno di Dio<sup>51</sup>.

Però, pur riconoscendo tale dedizione completa di Gesù all'attività evangelizzatrice, ci sembra di poter andare al di là di questa motivazione di carattere sostanzialmente pratico e funzionale, tentando di individuare un legame intrinseco esistente tra il contenuto dell'annuncio del regno di Dio e questa scelta di Gesù. La nostra convinzione è che la decisione di Gesù di rimanere celibe e di non generare figli comunichi in maniera anche «carnale» – visto che il Λόγος di Dio si è fatto σάρξ<sup>52</sup> – che l'origine della vita eterna dell'uomo sta solo in Dio.

### 2.3. *Il Figlio di Dio non genera figli, per testimoniare che a generare è il Padre*

Benché nel Nuovo Testamento Gesù non sia mai espressamente definito come «celibe», non compare alcuna menzione concernente una moglie o dei figli suoi. Anzi, gli studi più attenti portano ad affermare con certezza che Gesù abbia vissuto celibe, senza generare figli<sup>53</sup>. Ma né l'analisi esegetica né la riflessione teologica si sono soffermate a mettere in rilievo il legame esistente tra questa scelta di vita e il dato che Gesù nei Vangeli si rivolge ai discepoli preferibilmente con l'appellativo metaforico di «fratelli» e, trattandoli come tali, annuncia loro la feconda paternità di Dio. Questo dato è significativo, perché lascia intuire vari aspetti dell'autoconsapevolezza di Gesù.

Anzitutto, ogni israelita dei tempi di Gesù apprendeva dalla tradizione anticotestamentaria che l'unico che può dare la vita è Dio<sup>54</sup>.

escatologico, favorendo il rapporto con Dio. Cf H.L. STRACK e P. BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrash*, München, C.H. Beck, 1922, 889; L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1968, vol. III, 255-256.

<sup>49</sup> Cf Gdc 11,37. Si legga A. BONORA, «Jefte sacrifica sua figlia vergine (Gdc 11,29-40)», *Parola Spirito e Vita* 12 (luglio - dicembre 1985) 20-30 e, in particolare, pp. 20-21.

<sup>50</sup> Cf J. GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 178; G. RAVASI, «Segno profetico», 51-53.57. Si legga, infine, CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Directorium Dives Ecclesiae pro Presbyterorum ministerio et vita*, 59.

<sup>51</sup> Su questa finalità fondamentale della scelta celibataria di Gesù, si registra un notevole accordo tra gli studiosi. Cf, ad es., J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (= Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband III), Freiburg im Breisgau, Herder, 1990, 179; D. MARZOTTO, «Nota biblica», 53.57.75.76.

<sup>52</sup> Gv 1,14.

<sup>53</sup> Il fatto è consensualmente accettato dagli esegeti. Cf, ad es., G. FERRARO, «Nota «filiale», 559; D. MARZOTTO, «Il celibato di Gesù e la verginità di Maria», 32.

<sup>54</sup> Cf, ad es., Gn 6,3; 25,21; 29,31; 30,2; Nm 27,16; Dt 32,39; Gs 23,11; 1 Re 3,14;

Dio è il creatore dell'uomo<sup>55</sup> e di ogni realtà<sup>56</sup>. È lui l'origine della vita eterna<sup>57</sup>, ossia di una relazione di alleanza con lui capace di oltrepassare la morte umana. Ma Gesù, sulla base di questa verità di fede dell'Antico Testamento da lui stesso più volte professata<sup>58</sup>, giunge a insegnare che solo a Dio va attribuito in senso stretto il titolo di «Padre»: «Non chiamate nessuno "padre" sulla terra; uno solo, infatti, è il Padre vostro, quello del cielo»<sup>59</sup>. In questa esortazione di Gesù non viene espresso soltanto il superamento dei legami di sangue, per affermare il primato assoluto di Dio nella vita dei credenti. Ma è anche presupposta la relazione singolarissima di Gesù con il Padre e, quindi, l'identità filiale di Gesù stesso. Tant'è vero che questo invito è incastonato tra altri due, nei quali Gesù precisa proprio la sua identità: l'unico «maestro» è lui<sup>60</sup>. È per questo motivo che Gesù può

Gb 10,12; 33,4; Sal 16,5; 49,8-9; Qo 5,17; 8,15; 9,9; 12,7; Sap 11,26; 16,13; Sir 11,14; 23,1,4; 34,17; Ger 38,16; Ez 18,4; 37,14; Dn 5,23.

<sup>55</sup> Cf Gn 1,27; 2,7.21-22; 5,1; 9,6; Es 4,11; Dt 4,32; 32,6.15; 2 Mac 7,23; Tb 8,6; Gb 4,17; 32,22; 33,4; 35,10; 36,3; Sal 43,1; 89,9.48; 94,9; 95,6; 100,3; 104,30; 138,8; 139,13; 149,2; Pro 14,31; 17,5; 22,2; Qo 12,1; Sap 2,23; 6,7; 9,2; 10,1; 12,12; 15,11; Sir 7,30; 10,12; 15,14; 27,1; 32,13; 33,10.13; 39,5; 47,8; 54,5; Is 17,7; 27,11; 29,16; 43,1; 45,12; 51,13; 57,16; 64,7; Bar 4,7; Ez 21,35; 28,13; Os 8,14; MI 2,10.

<sup>56</sup> Tra le molteplici affermazioni dell'Antico Testamento, si leggano, ad es.: Gn 1-2; 14,29; 2 Re 19,15; 1 Cr 16,30; Gdt 9,12; 13,18; 16,14; Est 4,17c; 2 Mac 1,24; 7,23.28; 13,14; Tb 8,5; Sal 8,4; 33,6; 74,16; 89,13; 95,4; 102,26; 104,24; 124,8; 136,5; 146,6; 148,5; Pro 8,27; Qo 7,13; 11,5; Sap 9,1-2.9; 11,17.24; 13,3.5; 14,11; 16,24; Sir 16,26; 18,1; 23,20; 24,8; 36,14; 39,25.29; 40,10; 42,15; 43,5.33; Is 40,26.28; 42,5; 44,24; 45,7-8.12.18; 48,13; 51,13; 66,2; Ger 10,12; 27,5; 31,35; 32,17; 33,2; 51,15; Dn 3,57; Am 4,13; Zc 12,1.

<sup>57</sup> Cf soprattutto Sal 16,10; 2 Mac 7,9.23.36; Sap 1,13-14; 2,23; 6,19; Is 25,4.

<sup>58</sup> Sul Dio creatore, cf Mt 19,4 e Lc 10,21. Su Dio come fonte della vita eterna, cf, ad es., Mt 19,16-17 (con i paralleli Mc 10,17-19 e Lc 18,18-20); Gv 3,3.16; 4,10; 5,21.24; 6,27.39-40.57.63; 17,2-3.

<sup>59</sup> Mt 23,9.

<sup>60</sup> Nei Vangeli, sono attribuiti a Gesù i titoli di διδάσκαλος (Mt 8,19; 9,11; 12,38; 17,24; 19,16; 22,16.24.36; 23,8; 26,18 [e anche 10,24-25]; Mc 4,38; 5,35; 9,5.17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1; 14,14; Lc 3,12; 7,40; 8,49; 9,38; 10,25; 11,45; 12,13; 18,18; 19,39; 20,21.28.39; 21,7; 22,11 [e anche 6,40]; Gv 1,38; 3,2; 8,4; 11,28; 13,13.14; 20,16), di ῥαββί (Mt 26,25.49; Mc 9,5; 10,51; 11,21; 14,45; Gv 1,38.49; 3,2; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8) e di ῥαββουνί (Mc 10,51; Gv 20,16). A questo proposito, si può consultare: P.J. ACHTEMEIER, «He taught them many things». Reflections on Marcan Christology», *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980) 465-481; H. BAARLINK, *Anfängliches Evangelium. Ein Beitrag zur näheren Bestimmung der theologischen Motive im Markusevangelium*, Kampen, Kok, 1977, 148-174; J. BLANK, «Lernprozesse im Jüngerkreis Jesu», *Theologische Quartalschrift* 158 (1978) 163-177; B.M. METZGER, *The New Testament. Its Background, Growth, and Content*, Nashville, Tennessee, Abingdon Press, 1965 [2<sup>a</sup> 1983], 136-167; K.H. SCHELKLE, «Jesus - Lehrer und Prophet», in *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*, a cura di P. HOFFMANN - N. BROX - W. PESCH, Freiburg im Breisgau, Herder, 1973, 300-308; G. SEGALLA, *San Giovanni* (= Maestri di spiritualità. Mondo biblico s.n.), Fossano, Esperienze, 1972, 80-81; R.H. STEIN, *The*

esigere dai suoi discepoli che vivano da «fratelli»: «Ma voi non fatevi chiamare “rabbi”; uno solo, infatti, è il vostro maestro; voi, invece, siete tutti fratelli. [...] E non fatevi chiamare “maestri”, perché uno solo è il vostro maestro, il Cristo»<sup>61</sup>. In questo modo, Gesù insegna ai discepoli in che senso debbano intendere la paternità di Dio e la loro identità di discepoli.

Per quanto riguarda la paternità divina, Gesù invita i suoi seguaci a riservare il titolo di «padre» unicamente a Dio. Perciò, Gesù li esorta a non chiamare «padre» nessun altro, neppure lui. Per rivolgersi a lui, usino piuttosto l'appellativo di «maestro», ma non quello di «padre», come invece poteva essere chiamato, secondo la tradizione giudaica, un maestro dai suoi discepoli<sup>62</sup>. Gesù, infatti, ha una limpida coscienza – singolarmente filiale – sull'identità del Padre<sup>63</sup>: unicamente Dio è il Padre, Gesù non lo è.

Per quanto concerne, poi, la sequela di Gesù, i discepoli non sono esortati da lui a escludere qualsiasi relazione interpersonale in una sorta di fuga escatologica dal mondo. Al contrario, Gesù insiste perché si considerino tra loro come «fratelli»<sup>64</sup>. Anzi, egli stesso li chiama «suoi fratelli»<sup>65</sup>. Ma il legame di fraternità istituito tra loro da Gesù è connesso in modo intrinseco al nucleo propriamente teologico del messaggio evangelico, ossia alla realizzazione del regno dell'amore incondizionato di Dio<sup>66</sup>. Tant'è vero che, certo, Gesù assolutizza il

*Method and Message of Jesus' Teachings*, Philadelphia, Pennsylvania, Westminster Press, 1978. Cf anche R.P. MARTIN, *Mark. Evangelist and Theologian* (= Contemporary Evangelical Perspectives s.n.), Exeter, Paternoster Press, [1972] 1979, 111-117; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, London, Macmillan - New York, St Martin's Press, [1959] 1969, 118-119.

<sup>61</sup> Mt 23,8.10.

<sup>62</sup> Cf At 23,6. Si veda E. SCHWEIZER, «*υἱός, υἱοθεσία*: D. Neues Testament», in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Achter Band*, a cura di G. KRITTEL - G. FRIEDRICH, Stuttgart, Kohlhammer, 1969, 364-395 e, in particolare, p. 366.

<sup>63</sup> Cf i passi in cui Gesù attribuisce a Dio il titolo di «padre» (πατήρ), vale a dire: Mt 5,16.45.48 (e il parallelo Lc 6,26); Mt 6,1.4.6.8.9 (e il parallelo Lc 11,2); Mt 6,14-15 (e il parallelo Mc 11,25-26); Mt 6,18.26.32 (e il parallelo Lc 12,30); Mt 7,11 (e il parallelo Lc 11,13); Mt 7,21; 10,20.29.32.33; 11,25-27 (e il parallelo Lc 10,21-22); Mt 12,50; 13,43; 15,13; 16,17.27 (e i paralleli Mc 8,38 e Lc 9,26); Mt 18,10.14.19.35; 20,23; 23,9; 24,36 (e il parallelo Mc 13,32); Mt 25,34.41; Mt 26,29.39 (e il parallelo Mc 14,36); Mt 26,42.53; 28,19; Lc 2,49; 12,32; 22,29.42; 23,34.46; 24,49; Gv 2,16; 3,35; 4,21.23; 5,17.19-23.26.36.37.43.45; 6,27.31-32.37.40.44-46.57.65; 8,16.18-19.27.38.42.49.54; 10,15.17-18.25.29.30.32.36-38; 11,41; 12,26-28.49-50; 13,1.3; 14,2.6-13.16.20.21.23-24.26.28.31; 15,1.8-10.15-16.23-24.26; 16,3.10.15.17.23.25-28.32; 17,1.5.11.21.24-25; 18,11; 20,17.21.

<sup>64</sup> Cf, in particolare, Mt 5,22-24.47; 7,3-5 (e il parallelo Lc 6,41-42); Mt 18,15.21 (e il parallelo Lc 17,3-4); Mt 18,35; Lc 22,32.

<sup>65</sup> Cf soprattutto Mt 28,10; Gv 20,17-18; e anche Mt 25,40.

<sup>66</sup> Cf D. MARZOTTO, «Nota biblica», 77.

suo rapporto fraterno con i discepoli<sup>67</sup>, relativizzando ad esso i suoi stessi legami di sangue<sup>68</sup>. «Ecco mia madre e i miei fratelli! Chiunque, infatti, fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, egli è mio fratello e sorella e madre»<sup>69</sup>. Pur tuttavia, Gesù non relativizza assolutamente a questa fraternità con i discepoli il suo legame filiale con Dio Padre: non afferma che chiunque fa la volontà divina è suo padre. Gesù non lo fa perché si sta riferendo qui ai legami spirituali peculiari del regno di Dio; e, a questo livello, il suo unico padre è Dio<sup>70</sup>.

Va precisato, però, che questo vincolo di fraternità che lega i discepoli tra loro, pur essendo fondato in ultima istanza sull'unica paternità divina, scaturisce immediatamente dalla relazione che essi hanno con Gesù stesso ed è un riverbero visibile del suo rapporto singolare con il Padre. In altre parole: i discepoli di Gesù sono fratelli tra loro, perché il rapporto con lui li ha resi tali<sup>71</sup>, rivelando loro fino a che punto Dio Padre li ama in maniera incondizionata<sup>72</sup> e fino a che punto desidera che essi si amino da fratelli in modo altrettanto incondizionato: «[...] Amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. Infatti [...] se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno lo stesso anche i pagani? Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste»<sup>73</sup>.

Allo scopo di salvaguardare nella sua evidenza questa relazione dei suoi discepoli con il Padre celeste, Gesù tiene a precisare che il suo rapporto con loro non è assimilabile alla relazione filiale che essi

<sup>67</sup> Molto significativa è l'affermazione di Mt 10,37 (e il parallelo Lc 14,26).

<sup>68</sup> Cf Mt 12,46-50 (con i paralleli Mc 3,31-35 e Lc 8,19-21); e anche Lc 11,28.

<sup>69</sup> Mt 12,49-50. Del resto, è precisamente nell'ottica del primato del loro rapporto con Gesù che i discepoli possono comprendere il suo avvertimento circa le future divisioni familiari dovute all'accoglienza o al rifiuto del suo vangelo (cf Mt 10,21 e i paralleli Mc 13,12 e Lc 21,16).

<sup>70</sup> Siamo d'accordo su questo punto con A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (= The International Critical Commentary s.n.), Edinburgh, T. & T. Clark, [1896] <sup>3</sup>1989, 225.

<sup>71</sup> Cf P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (= Commentaire du Nouveau Testament I), Genève, Labor et Fides, [1963] <sup>3</sup>1992, 337; A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus* (= Regensburger Neues Testament s.n.), Regensburg, Pustet, 1986, 133.

<sup>72</sup> Su questo aspetto, cf F. MANZI, «Dall'ira del Dio giusto alla misericordia del Dio paziente. Interpretazione esegetica ed ermeneutica di alcune categorie giuridiche in Rm 1,16-17 e 1,18-3,20», *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 551-634 e, in particolare, pp. 569-572; P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (= Biblioteca di teologia contemporanea 85), Brescia, Queriniana, 1996, 542 e, più in genere, pp. 220-240.521-554.

<sup>73</sup> Mt 5,44-48 (cf il parallelo Lc 6,27.32-33.36).

hanno con Dio<sup>74</sup>. Gesù non è «loro padre» ed essi non sono «suoi figli». Perciò, nell'attestazione evangelica, non li chiama «figli», se non in due sole occasioni. La prima volta utilizza il titolo τέκνα («figli»), per rendere più consapevoli i suoi discepoli della difficoltà di entrare nel regno di Dio<sup>75</sup>. Nel secondo caso, ricorre all'ancora più affettuoso diminutivo τεκνία («figlioli») <sup>76</sup>, per prepararli alla sua dipartita da loro a causa della morte ormai imminente e per rassicurarli comunque che non li lascerà orfani, ma che ritornerà da loro<sup>77</sup>. Questa specie di riluttanza di Gesù ad attribuire l'appellativo di «figli» ai discepoli è tanto più appariscente, quanto più si considera il fatto che egli utilizza di frequente il concetto di «figlio», sia in senso realistico<sup>78</sup> che in senso metaforico<sup>79</sup>. Anzi, accetta tranquillamente la consuetudine di definire i discepoli dei suoi avversari come loro «figli»<sup>80</sup>. D'altronde, è vero sia che i membri delle antiche confraternite di profeti erano designati con l'appellativo di «figli dei profeti»<sup>81</sup>, sia che qualche pro-

<sup>74</sup> Particolarmente significativi sono Mt 5,45-46.48 e il parallelo Lc 6,35-36. Cf anche Mt 5,9; Lc 20,36.

<sup>75</sup> Mc 10,24.

<sup>76</sup> Gv 13,33.

<sup>77</sup> Cf Gv 14,18. Si veda J.H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* (= The International Critical Commentary s.n.), Edinburgh, T. & T. Clark, 1985, vol. II, 526.

<sup>78</sup> Per indicare un figlio generato fisicamente, Gesù usa il sostantivo υἱός (Mt 7,9 [e il parallelo Lc 11,10]; Mt 10,37; Mt 17,25-26; 21,37 [e i paralleli Mt 12,6 e Lc 20,13]; Mt 23,31.35; Mc 3,28; Lc 12,53; 15,11.13.19.21.24.25.30; Gv 1,42) oppure il sinonimo τέκνον (Mt 3,9 [e il parallelo Lc 3,8]; Mt 7,11 [e il parallelo Lc 11,13]; Mt 10,21 [e il parallelo Mc 13,12]; Mt 15,26 [e il parallelo Mc 7,27]; Mt 18,25; 19,29 [e i paralleli Mc 10,29 e Lc 18,29]; Mt 21,28; Lc 14,26; 15,31; 16,25; 23,28; Gv 8,39).

<sup>79</sup> Con i sostantivi υἱός (Mt 9,15 [e i paralleli Mc 2,19 e Lc 5,34]; Mt 8,12; 13,38; 23,15; Lc 10,6; 16,8; 19,9; 20,34; Gv 12,36) e τέκνον (cf Mt 23,37 [con il parallelo Lc 13,34]; Lc 7,35) Gesù indica in modo metaforico anche particolari categorie di persone.

<sup>80</sup> Cf Mt 12,27 e il parallelo Lc 11,19. Sull'identificazione dei «figli» (υἱοί) qui menzionati con i discepoli degli avversari di Gesù, sono d'accordo, ad es.: P. BONNARD, *Matthieu*, 181; R. FABRIS, *Matteo* (= Commenti Biblici s.n.), Roma, Borla, 1982 [1996], 289; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kap. 1, 1 - 13, 58* (= Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/1), Freiburg im Breisgau, Herder, 1993, 458; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (= Études Bibliques s.n.), Paris, Gabalda, 1921 [1927], 331; R. MEYNET, *L'Évangile selon Saint Luc. Analyse rhétorique. 2. Commentaire*, Paris, Cerf, 1988, 137; L. SABOURIN, *L'Évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1992, 235; E. SCHWEIZER, «υἱός», 366. Per l'uso dei titoli di «figli» e di «padre» nelle correnti della sapienza e dell'apocalittica bibliche e giudaiche, ma anche nell'ambito qumranico e in quello rabbinico, si può consultare P. GUTIÉRREZ, *La paternité spirituelle selon Saint Paul* (= Études Bibliques s.n.), Paris, Gabalda, 1968, pp. 28-49 e anche la nota 3 alle pp. 124-125.

<sup>81</sup> Cf 1 Re 20,35; 2 Re 2,3.5.7.15; 4,38; 5,22; 6,1; 9,1; Am 7,14. Si legga, ad es., G. RAVASI, *I profeti* (= Parola di vita s.n.), Milano, Ancora, 1990, 9. Mentre alcuni studiosi

feta riceveva il titolo di «padre»<sup>82</sup>. Ed è altrettanto vero che Gesù può essere ritratto come un profeta<sup>83</sup>. Ciò nonostante, i discepoli di Gesù dovranno considerarsi non tanto «suoi figli», quanto piuttosto «suoi fratelli». Difatti, nell'attestazione evangelica, i discepoli non denominano mai Gesù con il titolo di «padre». Anzi, per evitare qualsiasi

sostengono che il titolo di «figli dei profeti» indichi i discepoli di un profeta (cf P. JOUON, «Qu'étaient les «Fils des Prophètes»?», *Recherches de science religieuse* 16 [1926] 307-312 e, in particolare, p. 312), altri lo negano (cf P. GUTIÉRREZ, *Paternité*, 23-28 e, in particolare, p. 28; M.A. VAN DEN OUDENRIJN, «L'expression «fils des prophètes» et ses analogies», *Biblica* 6 [1925] 165-171 e, in particolare, p. 166).

<sup>82</sup> Cf 2 Re 2,12; e anche 6,21; 13,14. Si leggano: J.M. ABREGO DE LACY, *Libri profetici*, 28; P. GUTIÉRREZ, *Paternité*, 23-28.

<sup>83</sup> Si pensi, in particolare, alla presentazione di Gesù nel Vangelo secondo Luca. Anzitutto, l'evangelista Luca illustra come Gesù sia stato guidato in tutta la sua vita dallo Spirito santo e come questa ispirazione sia stata spesso di tipo profetico, come emerge specialmente da: Lc 3,21-22 (cf Is 42,1); Lc 4,14.16-30 (cf Is 61,1-2; 1 Re 17,7-16; 2 Re 5,14); Lc 10,21-22 (cf Dn 2,20-33); Lc 11,13; 24,49. Sotto l'azione dello Spirito, l'intero ministero di Gesù è caratterizzato nel terzo Vangelo come la missione di un «profeta in opere e in parole, davanti a Dio e davanti a tutti gli uomini» (24,19). Si leggano: Lc 4,22; 7,11-12.15-16 (cf 1 Re 17,10.23-24); Lc 7,22 (cf Is 35,5-6; 42,7; 26,19; 61,1); Lc 7,39; 9,8 (e il parallelo Mc 6,15); Lc 9,19 (e i paralleli Mt 16,14 e Mc 8,28); Lc 9,30.33 (e i paralleli Mt 17,3-4 e Mc 9,4-5); Lc 9,54 (cf 1 Re 18,38; 2 Re 1,10-14; 2 Re 2,11; Sir 48,1); Lc 9,62 (cf 1 Re 19,20); Lc 13,33; 24,49 (At 1,8-9; 2,3-4; cf 2 Re 2,9-15); Lc 24,50-51 (At 1,2.9.11.22 e anche Mc 16,19; cf 2 Re 2,11 e 1 Mac 2,58). Negli altri Vangeli, il titolo di «profeta» è attribuito a Gesù in Mt 16,14; 21,11 (e anche 13,57); Mc 6,15; 8,28 (e anche 6,4); Gv 4,19; 6,14; 7,40.52; 9,17 (e cf anche 4,44). Si leggano: D.G. BOSTOCK, «Jesus as the New Elisha», *Expository Times* 92 (1980-1981) 39-41; R.E. BROWN, «Jesus and Elisha», *Perspective* 12 (1971) 85-104; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (= Bibliothéque théologique s.n.), Neuchâtel – Paris, Delachaux & Niestlé, 1966, 18-47; P. DABECK, «Siehe, es erschienen Moses und Elias» (Mt., XVII, 3), *Biblica* 23 (1942) 175-189; J. DANIELOU, «Le Christ prophète», *Vie spirituelle* 78 (1948) 154-189; M. DE JONGE, «Jesus as Prophet and King in the Fourth Gospel», *Ephemerides theologicae lovanienses* 49 (1973) 160-177; R.H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology* (= The Fontana Library. Theology & Philosophy s.n.), London, Collins, 1965, 125-130.173-179; F. HAHN, *Christologische Hobeitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 83), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, '1963 [<sup>3</sup>1966], 351-404; I. DE LA POTTERIE, «L'onction du Christ. Étude de théologie biblique», *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 225-252 e, in particolare, pp. 226-239; MANZI, FRANCO, «Il discernimento profetico dei segni di Dio. Spunti teologico-biblici alla luce di Isaia 7,1-17 e del Vangelo secondo Luca», *La Scuola Cattolica* 129 (2001) 213-271 e, in particolare, pp. 233-259; W.A. MEEKS, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (= Supplements to Novum Testamentum 14), Leiden, Brill, 1967; K.H. SCHEKLE, «Jesus - Lehrer und Prophet», 300-308; M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia* (= Saggi di teologia s.n.), Leumann, Elle Di Ci, '1982 [<sup>2</sup>1986], 415-418. Infine, ricordiamo J.-P. AUDET, *Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Église. Histoire et orientations*, Paris, De l'Orante, 37-44, che, nella sua riflessione sulle tematiche del matrimonio e del celibato, insiste sulla presentazione di Gesù come nuovo profeta di YHWH.



confusione, Gesù non si lascia rivolgere da nessuno questo titolo.

È anche per questa ragione – ossia per testimoniare, senza possibilità di equivoci, che a generare alla vita eterna è solo Dio Padre –, che nessuno potrà mai dirsi figlio di Gesù. A questo stesso scopo, Gesù condivide con i Dodici un'esperienza di vita celibe e radicalmente fraterna, grazie alla quale poter insegnare loro chi è l'origine ultima della vita eterna – cioè Dio Padre – e chi l'ha comunicata loro – ossia il Figlio unigenito del Padre –. Così, anche da questo punto di vista, Gesù è obbediente al desiderio salvifico di Dio Padre, che lo ha voluto «primogenito tra molti fratelli», a lui resi conformi<sup>84</sup>.

#### 2.4. *Il Figlio di Dio non genera con una donna, per testimoniare il modo non carnale di generare del Padre*

Ma la testimonianza celibataria di Gesù va ancora più in là: la sua vita celibe non testimonia soltanto che a generare alla vita eterna è il Padre, ma può anche offrire un chiarimento sulla modalità stessa della generazione divina. Per far intuire che soltanto il Padre genera alla vita divina, Gesù preferisce non farsi chiamare «padre» da nessuno.

Sul versante della *sequela Christi*, va ribadito pure per le donne cristiane il valore di testimonianza del celibato di Gesù, in ordine alla comprensione che a generare «figli di Dio» sia soltanto Dio Padre. Gesù non ha preso moglie anche per evitare che questa sua testimonianza sulla fecondità spirituale dell'unica paternità di Dio risultasse offuscata.

Certo, a differenza dei rabbini del suo tempo<sup>85</sup>, Gesù permetteva alle donne di stare alla sua sequela<sup>86</sup> e di ascoltare la sua parola<sup>87</sup>. Non aveva difficoltà a riconoscere come autentica la sua amicizia con alcune donne e a giudicare come salvifica la loro fede in lui<sup>88</sup>. Gesù «voleva bene a Marta e a sua sorella»<sup>89</sup>.

Pur tuttavia, Gesù ha testimoniato, mediante la rinuncia al matrimonio, che è solo nella fede che ogni donna cristiana può considerarsi a pieno titolo sua «sorella», e – unicamente per questo specifico

<sup>84</sup> Rm 8,29. Si legga un rilievo simile in G. FERRARO, «Nota "filiale"», 560.

<sup>85</sup> Cf J. GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 185.

<sup>86</sup> Benché i Vangeli non definiscano mai con il titolo di «discepoli» le donne che seguivano Gesù, le caratterizzano indubbiamente come tali. Cf soprattutto Mt 27,55 (con i paralleli Mc 15,41 e Lc 23,47); Mt 27,61 (con i paralleli Mc 15,47 e Lc 23,55); Lc 8,2-3. Del resto, nel Nuovo Testamento il titolo di «discepola» (μαθήτρια) è attribuito unicamente a Tabità di Giaccia in At 9,36. Si veda, ad es., J. GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 184-185.

<sup>87</sup> Cf Lc 10,39.42.

<sup>88</sup> Cf emblematicamente Mt 9,22 e i paralleli Mc 5,34 e Lc 8,48.

<sup>89</sup> Gv 11,5; cf Lc 10,38-42; Gv 12,2-3.

rapporto di fede con lui – figlia del Padre, senz'alcuna discriminazione in ordine alla salvezza<sup>90</sup>. Anche grazie alla scelta celibataria di Gesù, appare chiaramente che, attraverso il battesimo in lui<sup>91</sup>, è il Padre che genera «figli» suoi.

Anzi, per confermare ulteriormente la sua testimonianza sul fatto che la vita ha la sua sorgente originaria in Dio Padre, Gesù è reticente nel rivolgersi a una donna con l'appellativo di «figlia mia». Al massimo, per rincuorare la donna intimorita che aveva appena guarito dall'emorragia, le si indirizza con un affettuoso «Coraggio, figlia!»<sup>92</sup>, corrispondente al «Coraggio, figlio!»<sup>93</sup>, rivolto al paralitico, prima di rimmettergli i peccati e di sanarlo dalla sua infermità. Ma può essere significativo che su nessuna delle due persone Gesù rivendichi una paternità spirituale (con un pronome personale di carattere possessivo). È pienamente consapevole, infatti, che soltanto a Dio spetta il diritto di dire: «Sarò *per voi* (ὕμῖν) come un padre, e voi *mi* (μοι) sarete come figli e figlie»<sup>94</sup>.

## 2.5. *La forma della vita celibe di Gesù esprime il contenuto dell'annuncio del regno di Dio*

In sintesi, possiamo dire, anzitutto, che Gesù, non generando figli, trattando i suoi discepoli da «fratelli» e non lasciandosi mai chiamare «padre» da nessuno, moltiplica i «segni», per testimoniare di essere il Figlio unigenito di Dio Padre<sup>95</sup>. Avendo ricevuto la vita divina dal Padre, il Figlio desidera renderne partecipi i cristiani<sup>96</sup>, creando una comunione fraterna con i suoi discepoli, capace di rendere visibile la sua comunione con il Padre nello Spirito santo<sup>97</sup>.

In secondo luogo, rinunciando al matrimonio, Gesù lascia intuire che questa comunicazione della vita di Dio avviene «non da seme corruttibile»<sup>98</sup>, né «da sangue, né da volere di carne, né da volere di

<sup>90</sup> Cf Gal 3,28.

<sup>91</sup> Cf Gal 3,26-27.

<sup>92</sup> Mt 9,22d (Θάρσει, θύγατερ). Cf anche i paralleli Mc 5,34 e Lc 8,48. Per il resto, Gesù usa il sostantivo θυγάτηρ («figlia») in termini generici in: Mt 10,35 (e nel parallelo Lc 12,53); Mt 10,37; Lc 13,16; 23,28.

<sup>93</sup> Mt 9,2e (Θάρσει, τέκνον). Cf anche il parallelo Mc 2,5.

<sup>94</sup> 2 Cor 6,18. È significativo che Paolo, evocando qui 2 Sam 7,14 e Ger 38(31),33 della versione dei Settanta, aggiunga anche il sostantivo «figlie» (θυγατέρας).

<sup>95</sup> Cf Gv 1,14.18; 3,16.18; Col 1,15; 1 Gv 4,9; 5,1.

<sup>96</sup> Cf specialmente Mt 19,28-29 (con i paralleli Mc 10,29-30 e Lc 18,29-30); Gv 3,15-16.36; 4,14; 5,21.24.40; 6,27.33.35.39-40.47.51.53.57.68; 8,12.51; 10,10.28; 11,25; 14,2-3.6; 17,2-3.24; 20,31. Un'osservazione per certi versi analoga è proposta da G. FERRARO, «Nota "filiale"», 559-560.

<sup>97</sup> Cf soprattutto Gv 15,9.13-17; 17,6-20.

<sup>98</sup> 1 Pt 1,3.

uomo»<sup>99</sup>. Il suo modo di comunicare questa vita divina non è quello della generazione «carnale» all'interno del matrimonio, ma quello della generazione «dall'alto», ossia «dallo Spirito» di Dio<sup>100</sup>. Tant'è vero che Gesù comunica la vita divina, anche se non si è sposato. Nel regno di Dio, le relazioni personali sono di altro genere rispetto ai vincoli di sangue. Lo dimostra il fatto che, solo facendo la volontà di Dio, gli uomini e le donne entrano in un rapporto di fraternità con Gesù: «Chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi è per me fratello, sorella e madre»<sup>101</sup>.

Da entrambi i rilievi precedenti emerge che il «segno» della scelta celibataria di Gesù «per il regno dei cieli»<sup>102</sup> è in grado di rivelare questa verità di fede: la paternità di Dio è l'unica fonte della vita eterna; Gesù stesso, in quanto Figlio unigenito del Padre, ha ricevuto questo dono da lui e, in quanto mediatore storico-salvifico definitivo, lo comunica ai suoi discepoli. Detto altrimenti: la *forma* dell'esistenza terrena di Gesù, intenzionalmente celibe, rinvia al contenuto stesso del suo annuncio: il regno dei cieli consiste nel prendere parte alla vita divina, donata per amore incondizionato dal Padre e comunicata ai credenti dal Crocifisso risorto attraverso il suo Spirito.

## 2.6. *La vita comunitaria di Gesù e dei Dodici*

Si è visto come è precisamente la sequela di Gesù che rende «fratelli» i Dodici. Più in genere: il Padre genera come suoi figli coloro che sono entrati in un rapporto di fraternità con il Figlio e vivono come lui nella carità<sup>103</sup>. Diventando fratelli tra di loro, perché la relazione con Gesù li ha resi tali<sup>104</sup>, i discepoli sono generati da Dio alla nuova vita<sup>105</sup>.

Ma se la fraternità dei cristiani scaturisce dalla figliolanza divina di Gesù Cristo o, più esattamente, dalla sua mediazione storico-salvifica

<sup>99</sup> Gv 1,13; cf pure Rm 9,8. Si legga poi l'autorevole commento di *Presbyterorum ordinis*, 16.

<sup>100</sup> Gv 3,3-5-8; cf 1 Gv 3,10; 5,18; e anche Lc 24,49; Rm 8,14-17; 2 Cor 3,6; 5,4-5; Gal 4,6. Si vedano i rilievi di P. GUTIÉRREZ, *Paternité*, 130-131.

<sup>101</sup> Mt 12,50 (con i paralleli Mc 3,35 e Lc 8,21). Cf anche Lc 11,27-28. Si noti l'enfasi data dalle narrazioni sinottiche di questa scena (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,19-21) ai pronomi personali con significato possessivo riferiti a Gesù. In questo modo, gli evangelisti accentuano il superamento dei vincoli di sangue da parte del più profondo rapporto spirituale con Gesù, fondato sull'osservanza della volontà di Dio (cf Mt 12,50 e il parallelo Mc 3,35) e sull'ascolto operoso della sua parola (cf Lc 8,21).

<sup>102</sup> Mt 19,12.

<sup>103</sup> Cf 1 Gv 4,7.

<sup>104</sup> Cf soprattutto Gv 1,12.

<sup>105</sup> Cf Gc 1,18.

definitiva<sup>106</sup>, è nella trasmissione della testimonianza di Gesù sulla fecondità spirituale dell'unica paternità del Padre e sulla propria identità filiale, che può essere fondata la scelta dei Dodici di rinunciare ad una propria famiglia<sup>107</sup>, per vivere in maniera celibe e fraterna con lui. Grazie a questa scelta, essi testimoniano, insieme a Gesù e sul suo esempio, che uno solo è il Padre che genera alla vita divina e che, credendo in questa verità fondamentale, i cristiani desiderano vivere da fratelli. In altri termini: il radicalismo evangelico della vita dei Dodici con Gesù riflette per molti versi il suo rapporto singolare con il Padre attraverso lo Spirito santo. Perciò, il modo specifico con cui i Dodici hanno vissuto la *sequela Christi* è altamente significativo per dare gloria al Padre<sup>108</sup>, cioè per far risplendere in tutta la sua bellezza il fatto che solo Dio è la fonte della vita eterna e l'origine di ogni paternità spirituale, compresa quella dei padri umani che educano i figli da loro generati fisicamente<sup>109</sup>.

### 3. LA TESTIMONIANZA APOSTOLICA SULLA GENERAZIONE DEL PADRE

Si è visto come nei Vangeli la vicenda di Gesù e dei Dodici mantenga in stretta unità la scelta celibataria e la vita fraterna, allo scopo di testimoniare la singolare relazione filiale di Gesù stesso con il Padre mediante lo Spirito e, quindi, l'unica capacità generativa del Padre. Questo tema della generazione spirituale è ripreso anche in alcuni passi del Nuovo Testamento per delineare la missione storico-salvifica della Chiesa e, più specificamente, la missione apostolica. Ma la terminologia usata dagli autori neotestamentari è piuttosto varia e – almeno in apparenza – non è del tutto uniforme a quella di Gesù. Tuttavia, dal punto di vista concettuale, non manca una chiara consonanza di fondo tra la testimonianza di Gesù – che resta primaria – e quella di tali autori, la cui rilevanza specifica è evidenziata dalle precisazioni seguenti.

#### 3.1. *La generazione divina attraverso la maternità della Chiesa*

Va notato, anzitutto, che la missione storico-salvifica affidata da Cristo alla Chiesa<sup>110</sup> è espressa in alcuni passi del Nuovo Testamento

<sup>106</sup> Emblematico, da questo punto di vista, è il passo di Gv 11,52.

<sup>107</sup> Cf specialmente Mt 19,27 e i paralleli Mc 10,28 e Lc 18,28.

<sup>108</sup> Cf Gv 15,8.

<sup>109</sup> Cf P. GUTIÉRREZ, *Paternité*, 157.

<sup>110</sup> Cf soprattutto Mt 28,19-20 (e i paralleli Mc 16,15-16 e Lc 24,47); Gv 15,27; 17,18; 20,21; At 1,8; 10,42; 22,21; 26,16; e anche At 15,7; Rm 1,15; 1 Cor 1,17; 4,1; 2 Cor 5,18; Gal 1,16; Ef 3,2.7; 1 Tm 1,1.11; 2,7; 2 Tm 1,11; Tt 1,1.

attraverso la metafora della maternità<sup>111</sup>. Evocativa, sotto questo profilo, è la consegna che Gesù crocifisso fa del discepolo amato a sua madre Maria: «Donna, ecco tuo Figlio!». Ma, pur rimanendo indubbiamente sul piano spirituale, di maternità si tratta – «Ecco, tua madre!»<sup>112</sup> –, e non di paternità. Resta, quindi, confermato il risultato della nostra indagine: il discepolo amato – come, del resto, ogni altro discepolo – non può considerare Gesù come suo padre. Se è sottinteso che suo Padre è Dio, sua madre diventa chiaramente la «donna» indicata da Gesù crocifisso. Ma se è vero che questa «donna» – ossia la madre di Gesù – diventa qui anche un'immagine della Chiesa<sup>113</sup>, è altrettanto vero che la funzione della Chiesa stessa può essere metaforicamente intesa come materna. In effetti, il ruolo della Chiesa consiste nel comunicare ai cristiani – rappresentati dal discepolo amato<sup>114</sup> – la vita eterna,

<sup>111</sup> Cf, ad es., Gv 19,26-27; Gal 4,19.22-31; 1 Ts 2,7-8; 1 Cor 4,14-15; Fm 10; 2 Gv 1; Ap 12. Per un'analisi sintetica di questi passi, si può leggere D. TETTAMANZI, «La Chiesa madre dei cristiani. Riflessioni di teologia pastorale», *La Rivista del Clero Italiano* 60 (1979) 661-674 e, in particolare, pp. 665-667.

<sup>112</sup> Gv 19,26-27. La presenza in questo passo della metafora della maternità spirituale è confermata anche dallo stretto legame con Gv 16,21. Cf, ad es., A. FEUILLET, «L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19,25-27)», *Biblica* 47 (1966) 169-184.361-380; I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza* (= «Dabar». Studi biblici e giudaici 6), Genova, Marietti, 1988 [21992] (orig.: *Het Mariamysterie in het Nieuwe Testament*, Bonheiden, Belgique, Abdij Bethlehem, 1985), 239; G. SEGALLA, *Giovanni* (= Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 36), Cinisello Balsamo, San Paolo, 1986 [1998], 450.

<sup>113</sup> «Non c'è nessuna contraddizione nel dire che Maria è nello stesso tempo *immagine* della Chiesa e *madre* della Chiesa. Come persona individuale ella è madre di Gesù, e diventa la madre di tutti noi, la madre della Chiesa. Ma la sua maternità corporale nei confronti di Gesù si prolunga in una maternità spirituale verso i credenti e verso la Chiesa. [...] Maria, che al momento dell'Incarnazione ha concepito e generato corporalmente Gesù (in modo verginale), concepisce e genera spiritualmente i discepoli di Gesù (qui ancora, in modo verginale)» (I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 240-241; cf anche p. 242). Questa interpretazione è condivisa pure da: P. BENOÎT, *Passion et résurrection du Seigneur*, Paris, Cerf, 1985, 218-219; R.H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel. A Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1956, 317; G. SEGALLA, *Giovanni*, 449-450.

<sup>114</sup> Di questo parere era già Origene, che commentava così: «E infatti ogni uomo che è diventato perfetto «non vive più» [la propria vita], ma in lui «vive Cristo»; e poiché «vive» in lui «Cristo», è detto a Maria a suo riguardo: «Ecco il tuo figlio», il Cristo» (La traduzione è nostra. Per l'originale greco, cf ORIGENE DI ALESSANDRIA, *Commentarii in Ioannem*, 1, 4, 6, in *Origenes Werke, Vierter Band: Der Johanneskommentar* [= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 10], a cura di E. PREUSCHEN, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1903, 3-480, in particolare p. 9). Su questo significato del discepolo amato sotto la croce, cf anche P. BENOÎT, *Passion et résurrection*, 217; S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica* (= Corso di teologia sistematica 6), Bologna, EDB, 1992, 97-98.100; I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 235-237.240; IDEM, «La théologie johannique de la passion», in *La passion selon les quatre Évangiles* (= Lire la Bible 55), a cura di

originata unicamente da Dio Padre e mediata da Gesù crocifisso in virtù dello Spirito santo<sup>115</sup>.

In effetti, la metafora della maternità, che gli evangelisti Matteo e Luca applicano a Gesù<sup>116</sup>, è un'immagine per esprimere in sostanza proprio la mediazione storico-definitiva della salvezza divina da lui portata a termine a favore dell'intera umanità. Questa missione è stata affidata da Dio Padre a Gesù Cristo, il quale, già nella fase prepasquale del suo ministero, ha associato a sé i discepoli per compiere questa missione. Ma il compito di generare nuovi cristiani, affidato dal Crocifisso risorto alla Chiesa in quanto tale, riceve tutta la fecondità salvifica necessaria dalla stessa morte e risurrezione di Gesù e dal conseguente dono del suo Spirito.

### 3.2. *La generazione divina attraverso la paternità dell'apostolo*

D'altro canto, è vero che di frequente gli autori del Nuovo Testamento utilizzano il titolo di «fratello» (ἀδελφός) – o, più spesso, di «fratelli» (ἀδελφοί)<sup>117</sup> – e di «sorella» (ἀδελφή)<sup>118</sup> per indicare abbastanza convenzionalmente<sup>119</sup> i cristiani oppure per rivolgersi, spesso in modo piuttosto stereotipo, ai cristiani stessi<sup>120</sup>. Bisogna poi registra-

É. CHARPENTIER, Paris, Cerf, 1981, 69-87 e, in particolare, p. 85; R.H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel. A Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1956, 317; J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament*, London, Darton, Longman & Todd, 1975, 377.402-403; B. MAGGIONI, *I racconti evangelici della Passione* (= Commenti e studi biblici s.n.), Assisi, Cittadella, 1994 [21995], 309; G. SEGALLA, *Giovanni*, 449-450; A. SERRA, *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di mariologia giovannea (Gv 2, 1-12 e Gv 19, 25-27)* (= Serie pastorale e di studio 2), Roma, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», 1978 [31991], 104.

<sup>115</sup> Cf S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 97; A. SERRA, *Maria a Cana*, 102; U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi e teologia*, Bologna, EDB, 1991, 339, i quali, a proposito della maternità spirituale di Maria, precisano la funzione primaria dello Spirito santo nel processo di generazione dei figli di Dio.

<sup>116</sup> Cf Mt 23,37 e il parallelo Lc 13,34.

<sup>117</sup> Cf Gv 21,23; At 1,15; 9,30; 10,23; 11,1.12.29; 15,1.3.22.32.33.40; 16,2; 17,6.10.14; 18,18.27; 21,7.17; 28,14.15. In altri casi, gli Atti degli Apostoli riportano l'utilizzo dell'appellativo di «fratelli» (ἀδελφοί oppure ἄνδρες ἀδελφοί) da parte di qualche personaggio (1,16; 6,3; 12,17; 15,7.14.23.36; 21,20).

<sup>118</sup> Cf Rm 16,1; 1 Cor 7,15; 9,5; Fm 2.

<sup>119</sup> Ma che non si tratti di pura convenzione è dimostrato da passi come, ad es.: Rm 8,29; 1 Tm 5,1; Fm 16; Eb 2,11-12.17.

<sup>120</sup> Cf Rm 1,13; 7,1.4; 8,12; 10,1.25; 12,1; 14,10.13.15.21; 15,14.30; 16,14.17.23; 1 Cor 1,1.10.11.26; 2,1; 3,1; 4,6; 5,11; 6,5.6.8; 7,12.14.24.29; 8,11-13; 10,1; 11,33; 12,1; 14,6.20.26.39; 15,1.6.31.50.58; 16,11-12.15.20; 2 Cor 1,1.8; 2,13; 8,1.18.22-23; 9,3.5; 11,9; 12,18; 13,11; Gal 1,2.11; 3,15; 4,12.28.31; 5,11.13; 6,1.18; Ef 6,21.23; Fil 1,12.14; 2,25; 3,1.13.17; 4,1.8.22; Col 1,1.2; 4,7.9.15; 1 Ts 1,4; 2,1.9.14.17; 3,2.7; 4,1.6.10.13; 5,1.4.12.14.25.26.27; 2 Ts 1,3; 2,1.13.15; 3,1.6.13.15; 1 Tm 4,6; 6,2; 2 Tm 4,21; Fm 1.7.20; Eb 3,1.12; 10,19; 13,22.23; Gc 1,2.9.16.19; 2,1.5.14.15; 3,1.10.12; 4,11;

re che talvolta gli autori neotestamentari si indirizzano ai cristiani con l'appellativo di «figli»<sup>121</sup>. In ogni caso, il loro insegnamento rimane in piena armonia con quello di Gesù; e questo, per varie ragioni.

La prima è che essi non contraddicono la verità di fede, secondo cui la vita divina è donata solo da Dio mediante suo Figlio. Anzi, anche da questi passi neotestamentari risulta la consapevolezza che l'apostolo e, più in genere, la Chiesa non fanno altro che partecipare all'opera dell'unico mediatore storico-salvifico definitivo, che è Gesù Cristo<sup>122</sup>.

In secondo luogo, notiamo che, nella Prima Lettera ai Tessalonicesi, Paolo ricorre esplicitamente alla metafora della paternità. Mediante essa, ricorda loro che la carità pastorale dei missionari, nel momento

5,7.9.10.12.19; 1 Pt 5,12; 2 Pt 1,10; 3,15; 1 Gv 2,9-11; 3,10.13-17; 4,20-21; 5,16; 3 Gv 3.5.10; Ap 1,9; 6,11; 12,10; 19,10; 22,9. Si vedano pure: 1 Pt 2,17; 5,9.

<sup>121</sup> Paolo si riferisce a suoi discepoli come a «figli» (τέκνα, al plurale: 1 Cor 4,14; 2 Cor 6,13; Gal 4,19; e τέκνον, al singolare: 1 Cor 4,17; Fm 10); cf anche 2 Cor 12,14; 1 Ts 2,7.11. Nelle lettere di discussa paternità paolina, questo uso del titolo di «figlio» (τέκνον, al singolare) ricorre in: 1 Tm 1,2.18; 2 Tm 1,2; 2,1; Tt 1,4. Inoltre, il titolo τέκνα è attribuito ai cristiani da 3 Gv 4, mentre 1 Gv preferisce τέκνια («figlioli», 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21). Infine, in 1 Pt 5,13, Marco è definito dall'autore «figlio mio» (ὁ υἱός μου).

<sup>122</sup> Cf le attribuzioni cristologiche del titolo di «mediatore» (μεσίτης) nel Nuovo Testamento, cioè 1 Tm 2,5 e Eb 8,6; 9,15; 12,24. Per un'indagine focalizzata su questo campo semantico, si vedano i recenti contributi di: F. MANZI, «Gesù Cristo», 663-734; M. ORSATTI, «L'unica mediazione di Gesù Cristo secondo il Nuovo Testamento», *Rivista Teologica di Lugano* 4 (1999) 179-203 e, in particolare, pp. 181-187. Cf anche O. BECKER, «μεσίτης, mesitēs, mediatore, garante», in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, a cura di L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, Bologna, EDB, 1976, 73-76 e, in particolare, pp. 74-76; W. HAUBECK, «Mediatore», in *Grande enciclopedia illustrata della Bibbia. Volume 2: Gabaon - Ozia, Uzzia*, a cura di H. BURKHARDT - F. GRÜNZWEIG - F. LAUBACH - G. MAIER, Casale Monferrato, Piemme, 1997, 339-340; C. SPICQ, *Médiation: IV. Dans le Nouveau Testament*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible. Tome cinquième: Kalt - Mycènes*, a cura di L. PIROT - A. ROBERT, Paris, Letouzey et Ané, 1957, coll. 1020-1083; C. SPICQ, μεσίτης, in *Note di lessicografia neotestamentaria* (= Supplementi al Grande Lessico del Nuovo Testamento 4\*), a cura di IDEM, Brescia, Paideia, vol. II, 133-137; A.-A. VIARD - J. DUPLACY, *Médiateur*, in *Vocabulaire de théologie biblique*, a cura di X. LÉON-DUFOUR ET ALII, Paris, Cerf, 1970 [1981], coll. 724-732 e, in particolare, pp. 728-732. Per una trattazione teologico-sistemica della categoria cristologica di «mediatore», rinviando, infine, a: B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. Tome I: Problématique et relecture doctrinale* (= Collection «Jésus et Jésus-Christ» 53), Paris, Desclée, 1988; *Tome II: Les récits du salut. Proposition de sotériologie narrative* (= Collection «Jésus et Jésus-Christ» 51), Paris, Desclée, 1991; W. KASPER, *Gesù il Cristo* (= Biblioteca di teologia contemporanea 23), Brescia, Queriniana, 1975 (che dedica le pp. 318-380 alla trattazione di Gesù Cristo come mediatore tra Dio e l'uomo); G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica* (= Lectio s.n.), Milano, Glossa, 1989 (in cui la soteriologia [pp. 105-252], intesa come la prospettiva più comprensiva della cristologia di Gesù, è incentrata sulla cifra sintetica di «mediatore salvifico»).

della prima evangelizzazione di Tessalonica, si era determinata come impegno educativo nei loro confronti (2,10-12). È in questo senso che Paolo presenta se stesso come padre. Non fa riferimento, però, alla funzione generativa connessa alla metafora della paternità, bensì al compito educativo in essa implicato<sup>123</sup>. Facendo leva sul fondamento di una relazione paterna di questo tipo, l'Apostolo può esortare e incoraggiare ad una condotta morale cristiana, orientata in senso escatologico: è il regno glorioso di Dio la meta del cammino cristiano. Facendo balenare questa prospettiva gloriosa, Paolo lascia trasparire una punta di ambizione nella sua paternità: per i suoi figli, per i quali ha tanto sofferto, desidera il meglio! Ma il rinvio alla meta ultima dell'esistenza cristiana consente di intravedere in Paolo soprattutto la nitida consapevolezza che anche per i fedeli di Tessalonica la vera ed unica paternità, in relazione alla quale essi devono vivere da fratelli<sup>124</sup>, è primariamente quella di Dio<sup>125</sup> e non solo quella dell'Apostolo.

Pur tuttavia, questa convinzione di fede non ha precluso a Paolo, a Silvano e a Timoteo la possibilità di svolgere il loro compito educativo paterno, proponendosi ai cristiani di Tessalonica come modelli di vita da imitare. Osserviamo, però, che Paolo precisa che i Tessalonicesi hanno imitato non solo lui e gli altri missionari del suo gruppo, ma anche il Signore (1,6). Lascia così dedurre che l'imitazione del Signore da parte dei cristiani è avvenuta attraverso l'imitazione dei missionari. Ma questa deduzione si regge sul presupposto che i missionari per primi vivessero imitando Cristo. Questo presupposto, non esplicitato

<sup>123</sup> Cf P. GUTIÉRREZ, *Paternité*, 107.109.115-116; P. IOVINO, *La Prima Lettera ai Tessalonicesi* (= Scritti sulle origini cristiane 13), Bologna, EDB, 1992, 134; D. MARGUERAT, «L'apôtre, mère et père de la communauté (1 Thessaloniens 2/1-12)», *Études Théologiques et Religieuses* 75 (2000) 373-389 e, in particolare, pp. 388-389; B. RIGAUX, «Première Épître aux Thessaloniens», in IDEM, *Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens* (= Études Bibliques s.n.), Paris, Gabalda – Gembloux, Duculot, 1956, 343-606 e, in particolare, p. 429.

<sup>124</sup> Paolo si indirizza più volte ai Tessalonicesi con il titolo di «fratelli» (ἀδελφοί, 1 Ts 1,4; 2,1.9.14.17; 3,7; 4,1.10.13; 5,1.4.12.14.25), ma con questo titolo definisce anche il rapporto di carità reciproca che lega i membri della Chiesa di Tessalonica (cf 4,6; 5,26-27) e delle comunità cristiane della Macedonia (cf 4,10). Ma non manca soprattutto il ricordo insistente alla carità fraterna (cf 3,12).

<sup>125</sup> Dio Padre è menzionato in 1 Ts 1,1.3; 3,11.13. In particolare, in 3,13 Paolo ricorda ai Tessalonicesi che la loro crescita nella carità fraterna e nella santità avviene «davanti a Dio Padre». Altre esortazioni alla carità fraterna sono presenti in 4,9-10 e in 5,11-15. Si legga, infine, il seguente commento di P. GUTIÉRREZ, *Paternité*, 117: «Il [= Paul; n.d.A.] peut mettre l'accent sur sa propre personne, et lui attribuer la position d'un père, avec tout ce que cette position entraîne, parce que l'authentique attitude paternelle qui est la sienne ne fait qu'orienter vers le véritable Père qui, après l'avoir éprouvé et jugé digne de cette tâche, l'a envoyé».



nella Lettera, sarà chiarito da Paolo in diversi altri passi del suo epistolario<sup>126</sup>, ma soprattutto nella Prima Lettera ai Corinzi. In essa, l'Apostolo può esortare senza mezzi termini i cristiani di Corinto a prendere lui stesso come modello di vita, dato che egli per primo sta imitando Cristo (11,1). Comunque, già nella Prima Lettera ai Tessalonicesi, Paolo insiste sull'esemplarità dell'apostolo e anche della comunità cristiana come modalità privilegiata di comunicazione del vangelo e della vita (cf 2,8). In questo senso, in 1,6, i cristiani di Tessalonica sono definiti dall'Apostolo «imitatori nostri e del Signore». Più avanti, Paolo introduce un altro modello che la Chiesa perseguitata di Tessalonica è stata capace di imitare: le comunità cristiane, anch'esse perseguitate, della Giudea (cf 2,14). Ma a loro volta i Tessalonicesi credenti sono stati così esemplari, da suscitare la stessa dinamica in altri cristiani della Macedonia e dell'Acaia, per i quali sono diventati così «modello» (1,7) di fede. In questa dinamica di «imitazione a catena», la parola di Dio è, anzitutto, la causa efficiente «che opera nei [...] credenti» (2,13). Ma nel contempo, essa è anche la causa finale<sup>127</sup>: la *traditio* della parola divina e la fede che da essa sgorga sono, all'interno del ministero apostolico di Paolo e nell'ambito dell'esperienza delle comunità cristiane sia di Tessalonica che della Giudea, il fine ultimo dell'esemplarità. In altri termini: soltanto perché Paolo vive in prima persona un'esperienza di sofferenza e di gioia ad imitazione del mistero di morte e di risurrezione di Cristo<sup>128</sup>, può diventare insieme con il Signore oggetto di imitazione da parte dei cristiani, permettendo loro di accogliere «la parola in mezzo ad abbondante tribolazione con gioia di Spirito santo» (1,6). D'altra parte, solo imitando la sopportazione delle persecuzioni patite dalle comunità cristiane della Giudea (cf 2,14), i Tessalonicesi possono convincersi della praticabilità di una condotta all'insegna della parola divina, anche in un contesto così duro e difficoltoso per il cristianesimo come quello di Tessalonica.

Ai fini della nostra indagine sul nesso intercorrente tra la scelta celibataria e la fraternità, ci sembra significativo precisare anche il carattere esistenziale e non esclusivamente teorico della comunicazione della vita divina per imitazione ed esemplarità. Sempre nella Prima Lettera ai Tessalonicesi, Paolo insiste sulla qualità del ministero apostolico: «Sapete quali fummo in [mezzo a] voi, a causa di voi» (1,5). Potremmo parafrasare l'asserto in questi termini: «[...] Voi sapete che

<sup>126</sup> Le affermazioni più significative su questo punto sono: 2 Ts 3,7; 1 Cor 4,16; Gal 4,12; Fil 3,17; 4,9; 1 Tm 4,12. Un concetto analogo si trova pure in 1 Pt 5,3 e in Tt 2,7. Cf P. IOVINO, *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, 104, n. 39.

<sup>127</sup> Cf P. IOVINO, *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, 105.

<sup>128</sup> Cf 2 Cor 1,3-7; 4,10-16.

qualità Dio ha dato al nostro ministero in mezzo a voi, a causa di voi». Per mezzo della percezione di tale qualità dell'esistenza degli evangelizzatori, plasmata da Dio stesso, avviene la trasmissione del vangelo di Cristo (cf v. 5a). Questo sapere, su cui Paolo si sofferma a più riprese soprattutto in questa Lettera<sup>129</sup>, è sorto grazie all'attività missionaria, ma ora fa parte essenziale del rapporto dei Tessalonicesi con i missionari<sup>130</sup>. Anzi, proprio perché si tratta di un sapere nato da un'esperienza di vita ed alimentato dall'amicizia, possiede l'autorevolezza necessaria per orientare l'esistenza cristiana<sup>131</sup>. In altre parole: un sapere esistenziale di questo tipo ha una credibilità tale da essere assunto dai Tessalonicesi come criterio morale e dottrinale per imitare la vita dei loro evangelizzatori. Ma risulta evidente che la condizione previa, sul versante degli evangelizzatori, è la loro continua tensione verso l'imitazione di Cristo.

D'altronde, questo processo di imitazione può essere fatto risalire a Cristo stesso. La testimonianza evangelica è concorde nel far memoria del fatto che Gesù si è presentato come criterio ultimo di riferimento per il comportamento dei Dodici. Vivendo con lui, essi hanno accolto l'invito ad imitare il suo modo di concretizzare i valori fondamentali dell'obbedienza radicale alla volontà salvifica di Dio Padre<sup>132</sup> e della conseguente carità verso i fratelli<sup>133</sup>. Anzi, grazie alla vita celibe e comunitaria condivisa con lui, i Dodici hanno potuto prendere già parte al suo modo filiale di accogliere l'esistenza dal Padre e di metterla completamente a servizio dell'annuncio e della realizzazione del regno di Dio. Un'esperienza analoga si verifica per ogni discepolo di Cristo, che, attraverso lo Spirito del Crocifisso risorto, è generato alla vita eterna dal Padre e vive con Cristo e come Cristo. In ultima istanza, è proprio per questa somiglianza radicale con Cristo che Paolo può giungere ad esortare con verità i suoi interlocutori: «Diventate miei imitatori, come anch'io [lo sono] di Cristo»<sup>134</sup>. Ed è in questo modo che l'Apostolo può contribuire a conformare i cristiani a Cristo<sup>135</sup>;

<sup>129</sup> Il verbo *οἶδα* ricorre ben 13 volte in 1 Ts, mentre compare in 16 casi in Rm, che però è una lettera cinque volte più lunga di 1 Ts. Se poi consideriamo i sintagmi *καθὼς οἶδατε* («come sapete», 1 Ts 1,5; 2,2.5; 3,4) e *καθάπερ οἶδατε* («come pure sapete», 2,11), constatiamo che non ricorrono mai più nelle altre lettere paoline. Per il resto del nuovo Testamento, soltanto At 2,22 presenta l'espressione *καθὼς αὐτοὶ οἶδατε* («come voi stessi sapete»).

<sup>130</sup> Cf 1 Ts 1,5; 2,1.2.5.11.

<sup>131</sup> Cf 1 Ts 3,3.4; 4,2; 5,2.

<sup>132</sup> Cf soprattutto Gv 15,10.

<sup>133</sup> Cf specialmente Mt 20,28 (e il parallelo Mc 10,45); Lc 22,26-27; Gv 13,14-15.34; 15,12.

<sup>134</sup> 1 Cor 11,1.

<sup>135</sup> Cf soprattutto Rm 8,29; Gal 4,19; Fil 3,21; e anche Fil 2,4; 3,10.

può cioè generare, da celibe, Cristo – e, più precisamente, la vita divina conforme a quella di Cristo – nei cristiani.

In questo senso va compresa l'affermazione in cui Paolo, pur presupponendo in ogni caso la paternità divina, tratta i cristiani della Galazia Settentrionale come «suoi figli» e ammette: «[Per voi] soffro di nuovo le doglie del parto, finché Cristo non assuma in voi una forma consistente»<sup>136</sup>. Facendo riferimento all'esperienza del parto, l'Apostolo riconosce di attendere – con un'ansia simile a quella di una partoriente – che i neoconvertiti pervengano alla maturità della fede cristiana<sup>137</sup>. In altri termini: Paolo si strugge nella speranza di vedere che Cristo – cioè la vita da figli di Dio –, che egli stesso ha comunicato ai Galati, giunga in loro ad una fisionomia stabile<sup>138</sup>, attraverso il superamento dei pericolosi influssi eterodossi di matrice giudaizzante, a cui avevano ceduto<sup>139</sup>. In questo senso, l'Apostolo esprime la preoccupazione per la crescita spirituale dei cristiani della Galazia. In effetti, la nascita dei Galati alla nuova vita è avvenuta, tempo addietro, attraverso la faticosa attività missionaria di Paolo<sup>140</sup>, che ha predicato loro il vangelo di Cristo e li ha battezzati<sup>141</sup>. Ma, pur non esplicitandolo qui, Paolo è conscio che l'agente primario della generazione spirituale dei «suoi figli» è indubbiamente Dio. A Paolo, in quanto apostolo, spetta soltanto la missione di dare alla luce e di far crescere Cristo – ossia la vita divina conforme a quella del Figlio di Dio<sup>142</sup> – nei cristiani. Così, non sono più essi che vivono la loro esistenza, bensì è Cristo stesso che vive in loro<sup>143</sup>. Ma, perché questo processo

<sup>136</sup> Gal 4,19.

<sup>137</sup> Cf Ef 4,13.

<sup>138</sup> Cf F. MUSSNER, *Der Galaterbrief* (= Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament IX), Freiburg im Breisgau, Herder, 1974, 312-313; U. VANNI, «Lettera ai Galati», in IDEM, *Lettere ai Galati e ai Romani* (= Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 40), Cinisello Balsamo, San Paolo, 1989 [<sup>1995</sup>], 5-68 e, in particolare, p. 54.

<sup>139</sup> Cf F. AMIOT, «Épître aux Galates», in IDEM, *Saint Paul. Épître aux Galates. Épîtres aux Thessaloniens* (= Verbum Salutis XIV), Paris, Beauchesne, 1946, 9-241 e, in particolare, p. 199; P. GUTIÉRREZ, *Paternité*, 213-214; M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Galates* (= Études Bibliques s.n.), Paris, Gabalda, 1918, 117; F. MUSSNER, *Galaterbrief*, 312-313.

<sup>140</sup> Cf Gal 4,11. Si leggano: P. GUTIÉRREZ, *Paternité*, 220; F. MUSSNER, *Galaterbrief*, 312.

<sup>141</sup> Cf P. BONNARD, *L'Épître de Saint Paul aux Galates* (= Commentaire du Nouveau Testament IX), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953 [<sup>1972</sup>], 94; H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (= Meyers Kommentar VII), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949 [<sup>1962</sup>], 214.

<sup>142</sup> «Ainsi comme l'enfant reçoit de sa mère la forme «homme», les chrétiens reçoivent de l'Apôtre la forme «Christ»» (P. GUTIÉRREZ, *Paternité*, 217, nota 4; si leggano pure le pp. 216-219). Cf poi Gal 3,27; 4,7. Si veda, infine, A. VIARD, *Saint Paul. Épître aux Galates* (= Sources Bibliques s.n.), Paris, Gabalda, 1964, 97.

<sup>143</sup> Cf Gal 2,20.

salvifico si attui, l'Apostolo deve partorire cristiani «in Cristo Gesù»<sup>144</sup>, cioè in virtù dello Spirito vivificatore<sup>145</sup> del Signore risorto.

In quest'ordine d'idee, il titolo di «figli», con cui Paolo e altri autori del Nuovo Testamento chiamano i cristiani, se non è soltanto uno stereotipo di tipo affettivo, è usato nella convinzione che gli apostoli espletano una funzione unicamente mediatrice in vista della salvezza di coloro che, attraverso il battesimo<sup>146</sup>, diventano «figli di Dio»<sup>147</sup>. Perciò, il ricorso all'appellativo di «figli» non contraddice la certezza di fede sulla generazione alla vita divina: solo Dio dona la vita eterna; Gesù Cristo la riceve, in quanto Figlio unigenito, e la comunica nel suo Spirito ad ogni uomo, che la accoglie nella fede trasmessa dagli apostoli.

Soltanto in apparenza questa convinzione di fede è contraddetta dall'asserto della Prima Lettera ai Corinzi (4,14-15), in cui l'Apostolo sostiene: «Non per farvi vergognare vi scrivo queste cose, ma per ammonirvi, come figli miei carissimi. Può succedere, infatti, che abbiate diecimila pedagoghi in Cristo, ma non molti padri. Infatti, in Cristo Gesù, per mezzo del vangelo sono io che vi ho generato». Certo, Paolo, rivolgendosi ai cristiani di Corinto con l'appellativo affettuoso di «figli miei carissimi», rivendica per sé il ruolo del «padre» nella dinamica della loro generazione spirituale alla vita divina. Tuttavia, l'affermazione paolina non contraddice gli esiti precedenti della nostra indagine, dato che la metafora paterna è richiesta dal confronto istituito da Paolo con la categoria dei «pedagoghi». Al ruolo didattico o di vigilanza dei pedagoghi<sup>148</sup>, che lungo la vita di fede dei Corinzi potevano essere più o meno numerosi, Paolo contrappone la funzione generativa spirituale, da lui stesso portata a termine, attraverso il primo annuncio del vangelo di Cristo<sup>149</sup>. Ma la sottolineatura dell'unicità della propria funzione di aver posto nella Chiesa di Corinto il fondamento dell'esistenza cristiana, cioè Cristo<sup>150</sup>, porta l'Apostolo a proclamarsi come l'unico «padre» dei cristiani di quella comunità,

<sup>144</sup> 1 Cor 4,15. Cf M.-J. LAGRANGE, *Galates*, 117.

<sup>145</sup> Cf Gal 5,25; e anche Gv 6,63; Rm 8,11; 1 Cor 15,45; 2 Cor 3,6; 1 Pt 3,18.

<sup>146</sup> Cf, in particolare, At 2,38.41; 8,12-13.16.36.38; 9,18; 10,47-48; 11,16; 16,15.33; 18,8; 19,5; 22,16; Rm 6,3-4; Gal 3,27; 1 Cor 1,13-17; 6,11; 12,13; Ef 4,5; Col 2,12; Eb 6,2.4; 10,22.32; 1 Pt 3,21; Ap 7,14.

<sup>147</sup> Cf soprattutto Rm 8,14-17.19.21.23.29; 9,8.26; 2 Cor 6,18; Gal 3,26; 4,5-7; Ef 1,5; 5,1; Fil 2,15; Eb 2,10; 12,5-8; 1 Gv 3,1.2.10; 5,2; e anche Gv 1,12.

<sup>148</sup> Cf V. JACONO, «La Prima Epistola ai Corinti», in IDEM, *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati* (= La Sacra Bibbia s.n.), Torino - Roma, Marietti, 1951, 254-409 e, in particolare, p. 293.

<sup>149</sup> Cf 1 Cor 1,17. Si vedano: P. GUTIÉRREZ, *Paternité*, 129; V. JACONO, «La Prima Epistola ai Corinti», 292.

<sup>150</sup> Cf 1 Cor 3,6.10. Si legga P. GUTIÉRREZ, *Paternité*, 126.

piuttosto che come uno dei loro tanti «pedagoghi». Questa presa di posizione, però, è subito accompagnata dalla puntualizzazione che la generazione spirituale dei cristiani di Corinto è avvenuta «in Cristo Gesù, mediante il vangelo»<sup>151</sup>. Dunque, la vita divina a cui i cristiani sono stati generati è quella che Cristo stesso condivide con chiunque accolga con fede la predicazione del suo vangelo<sup>152</sup>, ossia è la vita che il Figlio ha ricevuto da Dio Padre. Senza dubbio, l'antitesi tra il padre e i pedagoghi, con la quale Paolo rimarca il primato del suo ruolo di fondatore della Chiesa di Corinto, lascia trasparire di meno la sua consapevolezza circa l'unica paternità di Dio. Ciò nonostante, questa convinzione rimane ben salda nell'Apostolo<sup>153</sup>.

Infine, nella Prima Lettera ai Tessalonicesi (2,7-9), Paolo, volendo esprimere, pure a nome dei suoi collaboratori Silvano e Timoteo, i sentimenti provati nei confronti di coloro che erano stati evangelizzati da loro, finisce per soffermarsi sulla radicale generosità che aveva caratterizzato la loro carità pastorale. L'Apostolo ricorda che i missionari si erano comportati nei confronti dei Tessalonicesi come una nutrice<sup>154</sup> che riscalda i suoi bambini. Però, di questa figura femminile Paolo non sottolinea la funzione generativa, bensì la cura affettuosa nei confronti dei bambini<sup>155</sup>. Più precisamente, questo atteggiamento è descritto attraverso il verbo θάλπειν, che rinvia all'immagine della chioccia che cova le uova fino alla nascita dei pulcini<sup>156</sup>. Questa amorevolezza, che, sull'esempio di Gesù<sup>157</sup>, aveva abitualmente connotato la relazione dei missionari con i cristiani di Tessalonica, può essere considerata come il compimento della profezia di Isaia 66,11-13, secondo cui Dio, con delicati tratti materni<sup>158</sup>, promette al suo popolo:

<sup>151</sup> Per lo studio di questa formula paolina, rinviamo a P. GUTIÉRREZ, *Paternité*, 132-156.

<sup>152</sup> Cf, ad es., Rm 15,18-19.

<sup>153</sup> Cf P. GUTIÉRREZ, *Paternité*, 126.

<sup>154</sup> Il sostantivo τροφός (1 Ts 2,7) indica di per sé la «nutrice», la «balia» (cf, ad es., Gn 35,8 della versione dei Settanta). Ma in altri passi della letteratura greca è utilizzato come sinonimo di μήτηρ («madre»). Con questo termine, Paolo sottolinea la bontà della madre nella cura premurosa dei «suoi figli». Cf P. GUTIÉRREZ, *Paternité*, 94-99; S. LÉGASSE, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniciens* (= Lectio Divina. Commentaires 7), Paris, Cerf, 1999, 125, nota 5; D. MARGUERAT, «L'apôtre, mère et père», 387; B. RIGAUX, «Première Épître aux Thessaloniciens», 419-420.

<sup>155</sup> Cf P. IOVINO, *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, 126.

<sup>156</sup> Cf le immagini simili di Dt 22,6 e di Gb 39,14 (secondo la versione dei Settanta), nonché di Is 59,5 (secondo le versioni di Aquila e di Teodoziona). Cf S. LÉGASSE, *Thessaloniciens*, 125, nota 6; B. RIGAUX, «Première Épître aux Thessaloniciens», 420. Inoltre, in Ef 5,29, lo stesso verbo θάλπειν serve ad istituire un altro paragone: la strettissima relazione di Cristo con la Chiesa è paragonata a quella che ogni persona ha verso la propria carne, di cui si prende cura in maniera del tutto particolare.

<sup>157</sup> Cf Mt 23,37 e il parallelo Lc 13,34.

<sup>158</sup> Cf anche Nm 11,12-15 e Is 49,15.

«[...] I suoi bimbi saranno portati in braccio; sulle ginocchia saranno accarezzati. Come una madre consola un figlio, così vi consolerò [...]». Attraverso i missionari, quindi, si è resa reale tra i credenti di Tessalonica la presenza affettuosa di Dio<sup>159</sup>. Che non si trattasse di una semplice immagine poetica è dimostrato dall'offerta della vita, che i missionari erano disposti a fare in favore di coloro che stavano evangelizzando: «[...] affezionati a voi – riconosce Paolo, sempre scrivendo pure a nome di Silvano e Timoteo –, volevamo rendervi partecipi non solo del vangelo di Dio, ma anche delle nostre stesse anime, perché ci siete diventati cari!»<sup>160</sup>. Coerentemente con l'immagine della nutrice, che, mediante l'allattamento, rende partecipe della sua stessa vita il bambino, il verbo μεταδιδόναι, utilizzato qui da Paolo, indica l'atto di condividere e di partecipare il vangelo di Cristo<sup>161</sup>. Ma l'espressione verbale, pur calzando bene con il concetto di «vita», sembra meno adeguata al complemento oggetto «vangelo». In realtà, l'idea così espressa ha una sua logica, perché, da un lato, il vangelo conduce il credente alla vita divina e, dall'altro, innesca una comunione di vita con gli altri cristiani<sup>162</sup>. Resta, comunque, assodato che il dono del vangelo di Cristo e, di conseguenza, il dono della vita divina, pur passando attraverso l'operosa mediazione apostolica dei missionari<sup>163</sup>, hanno la loro fonte ultima in Dio. Gli evangelizzatori, quindi, hanno collaborato attivamente con Dio per rendere partecipi altri di una realtà salvifica, di cui essi per primi sono stati recettori: «Tutto faccio a causa del vangelo – ammette Paolo –, per diventarne partecipe [con loro]»<sup>164</sup>. Certo è che l'affetto per i Tessalonicesi ha spinto i missionari ad andare al di là della semplice condivisione di un dono che a loro volta hanno precedentemente ricevuto. I missionari sono disposti persino a «dare l'anima» ai Tessalonicesi, cioè a sacrificare la vita per loro. L'esempio di Gesù di «mettere allo sbaraglio la propria vita per i fratelli»<sup>165</sup> è diventato il criterio della loro azione pastorale e della loro intera esistenza, finalizzata a comunicare al prossimo la vita divina unita alla propria<sup>166</sup>.

<sup>159</sup> Cf anche i rilievi di P. IOVINO, *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, 127.

<sup>160</sup> 1 Ts 2,8.

<sup>161</sup> Cf P. IOVINO, *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, 128.

<sup>162</sup> Cf soprattutto 1 Gv 1,3.

<sup>163</sup> «L'apôtre chrétien donne le Christ en se donnant soi-même» (B. RIGAUX, «Première Épître aux Thessaloniens», 421).

<sup>164</sup> 1 Cor 9,23.

<sup>165</sup> Cf 1 Gv 3,16; e anche Mc 10,45; Mt 20,28; Gv 10,11.15.17; 13,37.38.

<sup>166</sup> Questo desiderio di offrire la vita per la fede cristiana verrà espresso da Paolo con tonalità ancora più intense in Fil 2,17: «Anche se sono versato in libagione sul sacrificio e sulla liturgia della vostra fede, me ne rallegro e ne godo con tutti voi».

## 4. RILIEVI CONCLUSIVI

In sede conclusiva, va ribadito che il presente studio esegetico intende rispondere all'invito della Santa Sede «[...] a scoprire la teologia della castità, mostrando i rapporti che corrono tra la pratica di questa virtù e tutte le grandi verità del cristianesimo»<sup>167</sup>. A questo scopo, l'indagine suggerisce alcuni spunti di riflessione sul legame che connette la disciplina del celibato sacerdotale alla stessa esperienza celibe e comunitaria di Gesù e dei Dodici. Se è vero che il centro del ministero di Gesù sta nella testimonianza che il regno di Dio in lui si è fatto prossimo all'umanità, è altrettanto vero che la *forma* celibe e comunitaria della vita di Gesù con i Dodici non è puramente accidentale o funzionale a questo annuncio, ma ne è parte integrante. In effetti, una vita così è adatta a rendere credibile la testimonianza sul regno di Dio, essendo in grado di esprimerne limpidamente il contenuto: il regno di Dio appartiene a chi accoglie con fede l'offerta della vita di Dio; una vita, cioè, che ha la sua origine unicamente nell'amore incondizionato di Dio Padre; una vita, che il Figlio unigenito di Dio comunica ai discepoli, suoi fratelli, non mediante la «carne», bensì in virtù dello Spirito santo. La vita celibe e comunitaria dei Dodici con Gesù, lasciando risplendere per molti versi la stessa relazione singolare del Figlio con il Padre nello Spirito, non solo consente di percepire il carattere veritiero dell'annuncio del regno di Dio, ma permette anche di concretizzarne già il contenuto.

Sulla scia di Gesù, gli autori del Nuovo Testamento hanno mantenuto salda la fede nell'origine divina della generazione degli uomini alla vita eterna, applicando la metafora materna alla Chiesa e la metafora paterna al ministero apostolico. La metafora materna esprime la corresponsabilità dei membri della Chiesa a fare in modo che tutti gli uomini abbiano la possibilità di diventare figli di Dio e fratelli di Cristo e, per questo, anche fratelli tra loro. La metafora paterna, invece, è utilizzata da Paolo per indicare il suo ruolo educativo oppure per rivendicare, nel confronto con altri missionari, il suo primato nell'evangelizzazione di una determinata comunità cristiana. Anche in quest'ultimo caso, però, la funzione generativa dell'Apostolo si realizza attraverso la partecipazione all'unica mediazione storico-salvifica

<sup>167</sup> SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, 58, in *Enchiridion Vaticanum*. 5, 231, n° 320. Un invito simile, presente già in *Optatam totius*, 10, è stato poi ribadito anche in SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 48; IOANNES PAULUS II, *Pastores dabo vobis*, 29; CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Directorium Dives Ecclesiae pro Presbyterorum ministerio et vita*, 58. Cf, infine, il canone 247 § 1 dell'attuale Codice di Diritto Canonico.

definitiva di Gesù Cristo, il quale, a sua volta, comunica la vita eterna del Padre. Quindi, in Paolo – come, del resto, in tutti gli autori del Nuovo Testamento – rimane lucida la consapevolezza che la vita divina è generata nei cristiani da Dio Padre<sup>168</sup> attraverso la mediazione storico-salvifica definitiva di suo Figlio Gesù<sup>169</sup>, in virtù dello Spirito santo<sup>170</sup>: «[...] Dio ci ha dato la vita eterna e questa vita è nel suo Figlio. Chi ha il Figlio ha la vita; chi non ha il Figlio di Dio non ha la vita»<sup>171</sup>.

Fondandosi su questa certezza di fede, Paolo è riuscito a fondere gli aspetti affettivi della sua persona con quelli funzionali della sua opera evangelizzatrice. Perciò, non esiste in lui una separazione tra la vita pubblica e la vita privata, tra il suo ministero apostolico e la sua spiritualità personale<sup>172</sup>. Ogni affetto di Paolo è coinvolto nel suo ministero ecclesiale. Anche da questo punto di vista, l'Apostolo è stato imitatore di Cristo e, in particolare, della sua scelta di testimoniare l'amorevole offerta di vita del Padre, attraverso una gestione celibataria e fraterna<sup>173</sup> di tutte le possibilità dell'amore umano.

FRANCO MANZI  
Via Pio XI, 32  
Seminario Arcivescovile  
21040 Venegono Inf. (Va)

5 gennaio 2002

<sup>168</sup> Cf soprattutto At 17,25; Rm 2,5-7; 4,17; 6,23; 8,11; 2 Cor 4,14; 5,4-5; Gal 6,8; Ef 2,4-6; Col 1,12; 2,13; 1 Ts 2,12; 5,9; 2 Ts 1,5; 2,14-15; 1 Tm 6,13; Tt 1,2; 3,4-6; Eb 4,1.3.9; 12,9; Gc 1,12; 2,5; 1 Pt 1,3; 5,10; 2 Pt 3,13; 1 Gv 1,2; 3,2; 4,9; 5,11; Ap 21,4.

<sup>169</sup> Cf specialmente Gv 1,4; At 3,15; 11,18; Rm 5,10.17-18.21; 6,4; 8,10.17; 1 Cor 15,22.45; 2 Cor 2,15-16; 4,10; 5,17; Gal 2,20; Ef 2,4-6; Fil 1,21; Col 2,13; 3,1.3; 1 Tm 1,16; 6,12; 2 Tm 1,1; 4,18; Eb 9,15; 1 Pt 2,24; 5,1.4.10; 2 Pt 1,3.11; 1 Gv 1,1-2; 2,25; 4,9; 5,11-12.20; Gd 21; Ap 2,10; 20,4; 22,17.

<sup>170</sup> Cf, in particolare, Rm 8,11.13-16.23; 2 Cor 5,4-5; Gal 4,6; 6,8.

<sup>171</sup> 1 Gv 5,11-12.

<sup>172</sup> Certo, Paolo sa di espletare presso i cristiani di Corinto la funzione di ambasciatore di Cristo (cf 2 Cor 5,20; e anche Ef 6,20). Eppure, questo compito non è assolto da lui quasi fosse un mestiere. Si legga B. RIGAUX, «Première Épître aux Thessaloniens», 64.

<sup>173</sup> Va ricordato che Paolo ha svolto gran parte della sua attività evangelizzatrice in *équipe* con altri missionari. Cf specialmente At 15,22; Rm 16,3.9.21; 2 Cor 8,23; Fil 4,3; 1 Ts 3,2; Fm 1,24; e anche Col 4,11. Si veda, ad es., D. MARGUERAT, «L'apôtre, mère et père», 376.