

Luca Castiglioni *

CELIBATO E MATRIMONIO DEI PRETI

Esplorazioni antropologiche¹

SOMMARIO: I. TAPPE FONDAMENTALI DELL'EVOLUZIONE STORICA – II. RILETTURA CRITICA DEGLI «ARGOMENTI DI CONVENIENZA»: 1. La «purezza»; 2. Il «sacrificio di sé»; 3. La sovremenienza del celibato e il «cuore indiviso»; 4. L'identità «sponsale» del prete celibe – III. PROSPETTIVE APERTE: IL PRESBITERATO, TRA CELIBATO E MATRIMONIO: 1. Per un celibato dei preti vivibile; 2. Circa il valore positivo del legame tra presbiterato e matrimonio; 3. Circa i viri probati – IV. CONCLUSIONE

Il “celibato per il Regno dei cieli” è un modo di amare Dio che sorge da sé, insopprimibile, nel cuore di alcuni cristiani, in risposta alla sua chiamata gratuita. Rappresenta una *profezia* di inestimabile valore soprattutto oggi, in un Occidente afasico rispetto alla speranza delle realtà ultime. Si può ben capire che la Chiesa, in un certo momento della sua storia, abbia stabilito di scegliere i suoi preti unicamente fra coloro che avevano ricevuto questa chiamata, riconosciuta come altamente *conveniente* per il loro ministero. Nel corso dei secoli, la Chiesa cattolica ha costantemente riaffermato questa decisione disciplinare, pur riconoscendo che il nesso tra celibato e presbiterato *non è essenziale*.

Tuttavia, la realtà di un clero sposato era ben presente nella Chiesa primitiva e, del resto, essa continua ad esistere in altre confessioni cristiane come anche, in forma minoritaria, fra i cattolici. D'altra parte, il cambiamento d'epoca che stiamo vivendo, nel nostro mondo ormai globalizzato, così come la crisi del ministero che l'Occidente sta attraversando *problematicizzano il celibato*, sia dal punto di vista ecclesiologico che dal punto di

* Professore incaricato di Teologia Fondamentale presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ Nel presente articolo l'autore riprende, traducendolo e integrandolo, un suo contributo già apparso nel contesto del dossier su “Chiesa e ministeri pastorali” diretto da C. Theobald e pubblicato (in due numeri) sulla rivista *Recherches de Science Religieuse*, cf L. CASTIGLIONI, «Explorations anthropologiques autour du célibat des prêtres», *RSR* 109/2 (2021) 267-291.

vista antropologico. Questo impegna a verificare se le argomentazioni che hanno condotto a imporre la legge del celibato siano ancora convincenti e se conviene reiterare tale disciplina dappertutto e in maniera “monolitica”, oppure se alcuni adattamenti siano possibili e opportuni. Le «ragioni di convenienza» del celibato, in effetti, sono meno ovvie di quanto talvolta si pretenda. Il dibattito in questo campo non trova requie; diversi preti hanno difficoltà ad accettare questa regola; una legge che la rende obbligatoria si è resa necessaria, così come una pressante insistenza per inculcarla e sostenerla. È inevitabile che affiorino domande: il fatto di rimarcare e magnificare il valore del celibato non è forse *sintomo della fragilità* delle argomentazioni addotte a suo sostegno? Si ha davvero fiducia nella *forza propria* di questo carisma dello Spirito, offerto a chi può riceverlo? Se sì, perché non lasciare ai preti *la libertà di sceglierlo*, come già avviene per i diaconi?

Il nostro tema si annuncia dunque complesso e insieme molto delicato, ma ciò non può sorprendere: «Con i problemi vitali ed autentici non si arriva mai alla fine, alla soluzione definitiva, ma sorgono sempre nuovi interrogativi in maniera sempre sorprendente»². Affrontiamo tale questione da una prospettiva occidentale, adottando un punto di vista antropologico, pur consapevoli che quest'ultimo è inseparabile dal punto di vista ecclesiologico. La nostra domanda concerne la forma (o lo stile) che meglio corrisponde alla figura del ministero presbiterale: è oggi pensabile, concepibile, preferibile una *pluralità di stili*? Scopo del nostro contributo è offrire – in modo critico ma sereno, cioè lontano sia da rivendicazioni che da reazioni apologetiche – alcuni elementi per il *discernimento* in atto.

Il *percorso* si sviluppa secondo un movimento semplice: dopo un breve richiamo storico della disciplina del celibato sacerdotale (I), proponiamo una rilettura critica degli argomenti portati come ragioni di convenienza per questa scelta, mostrando gli interrogativi che essi pongono oggi (II). Nel successivo passaggio, apriamo la riflessione in tre direzioni, fra loro intrecciate: una rilettura degli elementi a sostegno della disciplina del celibato dei preti, uniti ad indicazioni per assumerlo in modo vivibile (III.1); un'esplorazione del positivo legame che può esistere tra matrimonio e presbiterato (III.2); un inquadramento e una riflessione sulla questione dei *virī probati* (III.3).

² K. RAHNER, *Lettera aperta sul celibato* (= Meditazioni teologiche 11), Queriniana, Brescia 1967, 9-10.

I. TAPPE FONDAMENTALI DELL'EVOLUZIONE STORICA

Il cammino che ha condotto all'attuale disciplina riguardo al celibato dei preti è stato ampiamente studiato³. Per il nostro percorso possono bastare alcuni dati storici essenziali. a) Il *punto di partenza* – in senso cronologico e logico – non può che essere il seguente: è molto probabile che Gesù Cristo abbia vissuto la scelta del celibato per il Regno dei cieli, proponendolo ai suoi discepoli e difendendolo, come emerge in Mt 19,10-12; certamente non lo ha imposto⁴. Nel complesso, il NT presenta la rinuncia al matrimonio per amore del Regno come una genuina forma di esistenza cristiana; lo stesso dicasi per tutta la Tradizione. b) Il *Sinodo di Elvira* (305?) conserva la prima traccia dell'ingiunzione rivolta ai chierici sposati – vescovi, preti e diaconi – di osservare la continenza (cf DZ 117), anche se la storia registra lo scarto esistente tra la regola e la prassi. c) Nel Concilio *In Trullo* (691), le Chiese orientali decidono unilateralmente che i rapporti coniugali dei chierici sposati sono vietati solo ai vescovi (mentre sono possibili, al di fuori dei periodi di servizio liturgico, per i preti e i diaconi). d) Il *Dictatus papae* di Gregorio VII (1075) legifera, per ragioni sia politiche che spirituali, sui chierici sposati, vietando loro di celebrare la messa e di servire all'altare: ciò segna la graduale scomparsa del clero sposato nella Chiesa latina. e) Il *Concilio di Trento* (1563) contesta la radicale messa in discussione del celibato dei preti da parte della Riforma, confermando la legge ecclesiastica che vieta il matrimonio ai chierici che hanno ricevuto gli ordini sacri e ai religiosi che hanno emesso la professione solenne di castità (cf DZ 1809). f) Il *Concilio Vaticano II* (1965), pur

³ L'antichità della regola della continenza imposta ai chierici sposati è oggetto di dibattito, soprattutto dopo che tale norma è stata portata alla luce ai tempi della Riforma. Importanti studi sostengono l'origine apostolica del celibato (cf G. Bickell, A.M. Sticker, Ch. Cochini e S. Heid), ma la maggior parte degli storici contemporanei sostiene che questa disciplina sia stata introdotta più tardi (cf F.-X. von Funk, E.-F. Vacandard, H. Leclercq, R. Gryson, G. Denzel). In ogni caso, è l'intera storia del cristianesimo che vieta di considerare il celibato dei preti come una moda passeggera o come una semplice reliquia del passato.

⁴ Cf J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, vol. I (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 117), Queriniana, Brescia 2018⁵, 345-353. Anche Paolo, come altri apostoli, ha assunto la condizione celibataria, giustificando la sua preferenza per questa scelta mediante argomenti che occorre interpretare accuratamente, perché non privi di aspetti problematici, cf PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «Che cosa è l'uomo?» (Sal 8,5). *Un itinerario di antropologia biblica*, nn. 206-207.

affermando che «la perfetta e perpetua continenza per il Regno dei Cieli [...] certamente non è richiesta dal sacerdozio per sua natura», conferma la disciplina vigente e s'impiega a mostrare le «numeroso convenienze» del celibato dei preti.

Le affermazioni or ora citate compaiono al n. 16 del Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum ordinis*, che giunge dopo anni turbolenti (anche) rispetto alla questione del loro celibato. Se l'annuncio del Concilio (1959) accresce il fermento su questo tema scottante, oggetto di grandi aspettative di riforma, Giovanni XXIII segnala immediatamente che la Chiesa non intende affatto rinunciare alla legge del celibato: l'immaginazione su questo tema è qualificata come «chimera» (cf *Discorso al Sinodo Romano*, 26 gennaio 1960). Se ne discute però – sottobanco – durante le sessioni del Concilio. Paolo VI evita il dibattito pubblico, forse temendo che esso avrebbe fatto esplodere l'assemblea, ma vi torna in seguito con l'Enciclica *Sacerdotalis caelibatus* (1967). Il *corpus* del Vaticano II contiene due soli riferimenti al celibato, all'interno di testi che non affrontano direttamente questo tema: *Optatam totius* 10 (Decreto sulla formazione dei sacerdoti) e il già citato *PO* 16.

L'Enciclica di Paolo VI, con la sua appassionata apologia del celibato sacerdotale, non placa le controversie e nemmeno argina le defezioni dal ministero. Gli anni '70, contrassegnati dal clima di contestazione, sono teatro, nella Chiesa cattolica, di una delle *crisi del sacerdozio* più consistenti dal XVI secolo. In questo periodo si preme – come già prima e durante il Concilio – per relativizzare la regola del celibato e per ordinare dei *viri probati*, ma ogni avanzamento in questa direzione sembra bloccato: nel 1971, il Sinodo dei Vescovi riafferma senza riserve la legge del celibato. Quando nel 1978 Karol Wojtyła è eletto papa, egli affronta questa crisi delle vocazioni leggendola come crisi dell'identità del prete. Pertanto insiste sulla *configurazione* del sacerdozio dei preti al sacerdozio di Cristo «capo» e «sposo», nonché sul carisma del celibato come luogo del «dono totale» di sé, che si esprime eminentemente nel sacrificio eucaristico. Riguardo al celibato, Benedetto XVI – nel suo pontificato segnato dalla denuncia degli scandali sessuali imputati ai sacerdoti e dall'istituzione di un programma di riforma – rimane nella stessa linea di Giovanni Paolo II⁵; la sua peculiare sottolineatura concerne la *valenza escatologica*

⁵ Fu tuttavia lui a firmare, in quanto prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede durante il pontificato di Giovanni Paolo II, le dispense dal celibato per i trecento/

di tale carisma. Francesco, nel suo pontificato ancora in corso, mostra di non battersi per un cambiamento della disciplina sul celibato (né di quella sull'ordinazione presbiterale), mentre mantiene aperta la discussione sui *viri probati* (cf III.3).

II. RILETTURA CRITICA DEGLI «ARGOMENTI DI CONVENIENZA»

La nostra ricerca considera ora i fondamentali argomenti apportati dal magistero, a partire dal secolo scorso, a sostegno della scelta del celibato dei preti. Tali argomenti hanno conosciuto un'evoluzione, in particolare con il Concilio Vaticano II, che è istruttivo sondare.

1. La «purezza»

Per lungo tempo, l'argomento della *purezza* (o *purità*) *culturale* ha avuto un ruolo decisivo nel legittimare la scelta del celibato sacerdotale, come fa notare papa Pio XI: «Un certo nesso tra questa virtù [la castità] e il ministero sacerdotale si scorge anche solo col lume della ragione: essendo che “Dio è spirito”, appare conveniente che chi si dedica e si consacra al servizio di lui, in qualche modo “si spogli del corpo”»⁶. Questa purezza è intesa in continuità con la *continenza sessuale* che l'AT esigeva dai Leviti: il sacerdozio cristiano, superiore all'antico, esige «una purezza molto maggiore» e che il sacerdote viva «quanto è possibile come un puro spirito»⁷. L'idea trova conferma in Pio XII: «I ministri sacri [...] non rinunciano al matrimonio unicamente perché si dedicano all'apostolato, ma anche perché servono all'altare. Se i sacerdoti dell'Antico Testamento già dovevano astenersi dall'uso del matrimonio mentre servivano nel tempio per non contrarre un'impurità legale [...], quanto maggiore è la necessità della perpetua castità per i ministri di Gesù Cristo, i quali offrono ogni giorno il sacrificio eucaristico»⁸.

Ora, l'argomento della purezza o purità culturale oggigiorno è superato in ragione di una *visione più positiva* del corpo e della sessualità, peraltro

quattrocento preti anglicani e pastori protestanti che si unirono alla Chiesa cattolica in quegli anni.

⁶ Pio XI, *Lettera enciclica “Ad catholici Sacerdotii”* (20 dicembre 1935), cap. II.

⁷ Pio XI, *Lettera enciclica “Ad catholici Sacerdotii”* (20 dicembre 1935), cap. II.

⁸ Pio XII, *Lettera enciclica “Sacra virginitas”* (25 marzo 1954), cap. I.

registrata, anzi favorita dal magistero, senza dubbio a partire da Giovanni Paolo II. Papa Francesco è giunto persino a magnificare la dimensione erotica dell'amore, dono di Dio che avvicina i coniugi al sublime (cf *Amoris laetitia* 152). Tuttavia, una domanda fondamentale sembra rimanere aperta: la Chiesa considera forse l'esercizio della sessualità come *incompatibile* con il servizio dell'altare e con la celebrazione dell'Eucaristia? Se è importante che il ministro non sia in stato di peccato (e questo non rileva unicamente dall'ambito della sessualità), non si vede perché un sano esercizio della sessualità, nell'ambito coniugale, sarebbe inconciliabile con la celebrazione dei misteri di Dio. O perché questo sminuirebbe la preghiera e l'offerta del ministro, come si pensava un tempo, quando la continenza era essenziale per legittimare il sacerdote intercessore, poiché si temeva che la sua mediazione sarebbe stata inefficace se la sua coscienza fosse stata invischiata in pensieri legati alla sessualità⁹. Che ne è di questa visione all'ora attuale? Crediamo ancora che la purezza sia una realtà inaccessibile per chi vive la sessualità?

2. Il «sacrificio di sé»

Il magistero ha messo in luce, con accenti diversi a seconda dei papi, il rapporto tra l'identità presbiterale, l'offerta di sé – in particolare attraverso la scelta del celibato – e il sacrificio eucaristico. È stato sottolineato soprattutto *l'aspetto sacrificale della verginità*¹⁰. Attraverso l'austerità volontaria, la rinuncia ai piaceri carnali e la mortificazione della propria carne nell'ascesi e con ogni forma di sofferenza spirituale e fisica (compresa la penitenza corporale), il ministro dell'altare offre l'olocausto della sua vita *in unione con Cristo che si immola* nel sacrificio della messa. «Il Sacerdote deve dunque studiarsi di riprodurre nella sua anima tutto ciò che avviene sull'Altare. Come Gesù Cristo immola se stesso, così il suo Ministro deve immolarsi con Lui; come Gesù espia i peccati degli uomini,

⁹ Cf CH. COCHINI, *Origines apostoliques du célibat ecclésiastique*, Lethielleux, Paris 1981, 465-475.

¹⁰ Esso, del resto, non concerne unicamente i preti: Pio XII dichiara che *tutti* i vergini (uomini e donne) «hanno questo di comune tra loro: che si sono impegnati ad astenersi per sempre, per amore di Dio, dai piaceri della carne»; dunque il papa li esorta tutti a «perseverare fermamente nel sacrificio e a non sottrarre e prendere per sé una parte anche minima dell'olocausto offerto sull'altare di Dio», cf *Sacra virginitas*, Introduzione.

così egli, seguendo l'arduo cammino dell'ascetica cristiana, deve pervenire alla propria ed altrui purificazione»¹¹. Questa visione fortemente sacrificale dell'Eucaristia, che accompagna il processo storico di «sacerdotalizzazione del ministero»¹², è presente anche in *Sacerdotii nostri primordia*, laddove Giovanni XXIII propone ai preti l'imitazione delle virtù del Curato d'Ars, in occasione del centenario della sua nascita al cielo (1959). L'Enciclica, pur riconoscendo che «il chierico [...] non è obbligato per diritto divino ai consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza»¹³, conferma che questi consigli sono la «via regolare della santificazione cristiana»¹⁴, e mette in evidenza lo stretto legame tra verginità e sacerdozio¹⁵. Dopo il Vaticano II, Paolo VI afferma che «agendo in persona di Cristo, il sacerdote si unisce più intimamente all'offerta, deponendo sull'altare tutta intera la propria vita, che reca i segni dell'olocausto»¹⁶. Egli sottolinea, in particolare, il fatto che il sacerdote «nella quotidiana morte a tutto se stesso, nella rinuncia all'amore legittimo di una famiglia propria per amore di Cristo e del suo regno, troverà la gloria di una vita in Cristo pienissima e feconda, perché come lui e in lui egli ama e si dà a tutti i figli di Dio»¹⁷.

Ora, il dono/sacrificio di sé *non* è una realtà richiesta *maggiormente* ai vergini (preti) che agli altri cristiani. Non è opportuno esagerare il valore del celibato come sacrificio eccezionale, come se chi rinuncia alla costruzione di una famiglia compisse *ipso facto* una scelta più meritoria e “più perfetta” di chi assume l'impegno di seguire Cristo amando la sua famiglia e tutti gli altri. Conviene, inoltre, considerare il celibato *anzitutto*

¹¹ PIO XII, *Esortazione apostolica "Menti Nostrae"* (23 settembre 1950), I parte.

¹² Cf J.-F. CHIRON, «Le “sacerdoce” dans le discours catholique avant Vatican II», *Recherches de Science Religieuse* 109/2 (2021) 239-266.

¹³ GIOVANNI XXIII, *Lettera enciclica "Sacerdotii nostri primordia"*, I parte. In realtà, si tratta di una citazione di Pio XII: «Clericus igitur non vi divini iuris evangelicis consiliis paupertatis, castitatis, oboedientiae devincitur», cf *Allocutio Sanctissimi Domini nostri Pii PP. XII delegatis conventui generali ex universis religiosis ordinibus, congregationibus ac societatibus institutisque saecularibus* (8 dicembre 1950).

¹⁴ GIOVANNI XXIII, *Sacerdotii nostri primordia*, I parte.

¹⁵ Anche nel senso della fecondità che quest'ultimo attinge nella prima: «Questa ascesi necessaria della castità, lungi dal chiudere il sacerdote in uno sterile egoismo, rende il suo cuore più aperto e più pronto a tutte le necessità dei suoi fratelli», GIOVANNI XXIII, *Sacerdotii nostri primordia*, I parte.

¹⁶ PAOLO VI, *Lettera enciclica "Sacerdotalis caelibatus"*, n. 29 (24 giugno 1967).

¹⁷ PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 30.

come una rinuncia, una sofferenza, un morire a se stessi? Certo, questi aspetti sono inevitabilmente presenti in una simile decisione, ma la sua base non può che essere l'amore totalizzante che Gesù Cristo offre al celibe. In questo stesso senso, l'enfasi sul dono totale di sé da parte del prete rischia di risultare *sproporzionata* rispetto al dono proprio di Gesù. Può anche darsi che, dietro questa accentuazione della mortificazione e della sofferenza, già vi fosse una visione corretta del rapporto tra sacrificio e amore, cioè che riconosceva quest'ultimo come la base, l'asse e la ragione del primo. Ma l'insistenza sulla rinuncia e sull'abnegazione, così come la valorizzazione degli sforzi al limite dell'umana resistenza nell'esercizio del ministero, non riescono più ad essere attraenti. Anzi: essi oscurano il lato positivo di ciò che il prete sceglie assumendo il celibato, cioè l'*appartenenza radicale* a Cristo, e inclinano a considerare la sofferenza come meritoria in sé. Inoltre l'esaltazione delle virtù eccellenti, della perfetta continenza e dell'eroico sacrificio di sé da parte di alcuni credenti eccezionali rischia di alienare figure di santità in sé splendide e di far risultare esageratamente esigente, se non impossibile, l'esercizio delle virtù.

3. *La sovreminenza del celibato e il «cuore indiviso»*

Un dato del passato si rivela saliente in relazione agli argomenti in favore del celibato dei preti. Il Concilio di Trento anatematizza chi afferma che il matrimonio è uno stato di vita superiore alla verginità, sostenendo così l'affermazione – costantemente ripresa – del matrimonio come realtà semplicemente umana, a differenza della verginità, che sarebbe una realtà in qualche modo «angelica»¹⁸. In realtà, Trento non ha fatto che assumere e rafforzare una polarità presente in tutta la tradizione e fondata anche su alcune affermazioni di Paolo (cf 1Cor 7). Insomma, nel pensiero cristiano, la comprensione del rapporto tra matrimonio e verginità in termini di *superiorità* di quest'ultima è ampiamente attestata, profondamente radicata e ancora oggi non completamente scomparsa. Tuttavia, questo argomento a sostegno della disciplina del celibato sacerdotale ha subito un'evoluzione, che conviene conoscere.

¹⁸ Cf DZ 1809.

Quando Pio XI illustra l'ideale della santità del sacerdote, senza dubbio intende quest'ultima come eminentemente superiore a quella dei laici¹⁹. Da parte sua, Pio XII conferma l'eccellenza dello stato verginale rispetto al matrimonio: «Se dunque la verginità, come abbiamo detto, è superiore al matrimonio, questo avviene senza dubbio, perché essa mira a conseguire un fine più eccelso; essa è poi un mezzo efficacissimo per consacrarsi interamente al servizio di Dio, mentre il cuore di chi è legato alle cure del matrimonio resta più o meno “diviso”»²⁰. Giovanni XXIII va nella stessa linea: «Per il compimento delle funzioni sacerdotali “si richiede una santità interiore maggiore di quella richiesta dallo stato religioso”. E se, per raggiungere questa santità di vita, la pratica dei consigli evangelici non è imposta al sacerdote in virtù dello stato clericale, essa si presenta nondimeno a lui, come a tutti i discepoli del Signore, come la via regolare della santificazione cristiana»²¹.

Optatam totius 10 chiede che i seminaristi «abbiano la dovuta cognizione dei doveri e della dignità del matrimonio cristiano» ma, al tempo stesso, che «comprendano l'eccellenza della verginità consacrata a Cristo», di modo che «acquistino un più perfetto dominio sull'animo e sul corpo e un maggiore progresso nella maturità, e gustino più perfettamente la gioia del Vangelo». L'argomentazione del Decreto sulla formazione dei sacerdoti rimane dunque nella linea della rinuncia al matrimonio come condizione necessaria per raggiungere e testimoniare un bene superiore, introducendo nel contempo nuovi elementi, tra cui l'accento sul celibato come «prezioso dono di Dio», a cui il prete deve rispondere con il suo

¹⁹ I preti sono «posti come sono in grado così elevato davanti agli occhi degli uomini, bisogna che anche si innalzino al sommo vertice delle virtù davanti agli occhi di Colui che tutto vede» (san Lorenzo Giustiniani, citato da Pio XI nel secondo capitolo di *Ad catholicos Sacerdotes*). Per il loro ministero sacerdotale «non basta una bontà qualunque, ma si richiede una bontà eccellente; siccome quelli che ricevono il sacro ordine vengono costituiti per ragione di esso sopra il popolo, così siano a lui superiori anche per la santità» (san Tommaso d'Aquino, citato nello stesso c. II). «I chierici devono condurre una vita internamente ed esternamente più santa che i laici ed essere loro di preclaro esempio nella virtù e nella rettitudine dell'operare» (Codice di diritto Canonico del 1917, can. 124, citato sempre al c. II).

²⁰ Pio XII, *Sacra virginitas*, cap. I.

²¹ GIOVANNI XXIII, *Sacerdotii nostri primordia*, I parte. L'affermazione della superiorità dello stato di vita sacerdotale rispetto allo stato di vita religiosa è preceduto dall'affermazione della verginità come via eccellente rispetto al matrimonio.

«amore indiviso» e con la «totale dedizione (*integra deditione*) del corpo e dell'anima».

L'elemento della consacrazione totale del sacerdote e dell'integrità del suo dono è ripreso da *Presbyterorum ordinis* (n. 16), in una forma che interpella. In effetti, il testo afferma che «la missione del sacerdote è tutta dedita (*missio integra dedicatur*) al servizio dell'umanità nuova», ma esso non dice chiaramente se questa *integra missio* è richiesta a tutti i preti o solo ai preti celibi. Da un lato, infatti, il decreto si pronuncia sul tema dei preti sposati delle Chiese orientali, esortandoli a «continuare a spendere pienamente e generosamente la propria vita (*plene et generose vitam suam impendere*) per il gregge loro affidato»: anche loro, a quanto pare, possono «consacrarsi pienamente» alla missione presbiterale. D'altra parte, il documento specifica che «con la verginità o il celibato osservato per il Regno dei cieli i Presbiteri si consacrano a Dio in modo nuovo ed insigne (*nova et eximia ratione*)»: questa loro consacrazione definitiva ed eccellente – dice il documento – li fa maggiormente aderire all'amore di Cristo e li rende più liberi di servire Lui, il Regno e gli uomini²².

Lo stesso vale, a questo proposito, per *Sacerdotalis caelibatus*, che descrive la verginità come «una consacrazione ancora più perfetta al regno dei cieli» e una «partecipazione più intima alla sua [di Cristo] sorte» (n. 22). Certo, quanto detto concerne ogni persona consacrata, ma Paolo VI magnifica soprattutto la «profonda connessione tra la verginità e il sacerdozio in Cristo [che] si riflette in quelli che hanno la sorte di partecipare alla dignità e alla missione del Mediatore e Sacerdote Eterno, e tale partecipazione sarà tanto più perfetta (*perfectior*) quanto più il sacro ministro sarà libero da vincoli di carne e di sangue» (n. 21). La già eminente perfezione della verginità sembra dunque in qualche misura accresciuta in forza della somiglianza tra Cristo e il sacerdote, che possiede le realtà del Regno «per proprio conto nel grado più perfetto (*perfectius possidet*)» (n. 31). Il papa sottolinea inoltre che il celibato ottiene al prete la piena libertà per il dono totale di sé: «dedicandosi al servizio del Signore Gesù e del suo

²² *PO* 16 afferma che i preti celibi «aderiscono più facilmente a lui [il Cristo] con cuore indiviso (*facilius indiviso corde adhaerent*), si dedicano più liberamente (*liberius servitio sese dedicant*) in lui e per lui al servizio di Dio e degli uomini, servono più prontamente (*expeditius ministrant*) il suo Regno e la sua opera di rigenerazione divina, insomma sono meglio disposti a rivestire più largamente la paternità in Cristo (*aptiores fiunt qui paternitatem in Christo latius accipient*)».

mistico Corpo, nella completa libertà resa più facile dalla propria totale offerta, [il sacerdote] realizza in maniera più piena (*perfectiore ratione*) l'unità e l'armonia della sua vita sacerdotale» (n. 27). Sul piano pratico, tale scelta produrrebbe *una maggiore efficacia pastorale*: «La consacrazione che si fa a Cristo in virtù di un titolo nuovo ed eccelso, come il celibato, assicura inoltre al sacerdote, come è evidente, anche nel campo pratico, la massima efficienza e la migliore attitudine psicologica ed affettiva per l'esercizio continuo di quella carità perfetta che gli permetterà in maniera più ampia e concreta di spendersi tutto a vantaggio di tutti, e gli garantisce ovviamente una maggiore libertà e disponibilità nel ministero pastorale» (n. 32). Anche nella sintesi del n. 54 la motivazione essenziale del celibato è descritta impiegando la logica comparativa: «Il motivo vero e profondo del sacro celibato è [...] la scelta di una relazione personale più intima e completa con il mistero (*seipsum iungere mysterio artiore atque absolutiore*) di Cristo e della Chiesa, a vantaggio dell'intera umanità».

Negli anni che seguono, il magistero di Giovanni Paolo II segna una *rottura* con la retorica che cercava di promuovere il celibato presbiterale sottolineandone la superiorità rispetto alle altre vocazioni. Secondo questo papa, infatti, «l'esistenza per gli altri» si realizza sia nella consacrazione sia nella via del matrimonio. Tuttavia, egli insiste sul celibato come «*dono particolare*», «*specifico*», che conferisce ai sacerdoti una «*conformità speciale*» a Cristo, e così si espone alla tentazione di tornare alla logica di eccellenza del sacerdozio. Tracce di questa logica, del resto, sono presenti anche nella Chiesa di oggi, e non solo a livello popolare.

Ora, i “comparativi assoluti” – di cui sono costellati questi testi del magistero – non mirano direttamente ad operare un confronto fra due realtà, bensì ad affermare che le qualità menzionate sono possedute in modo superiore alla regola. La domanda tuttavia rimane: rispetto a quale regola è operato questo confronto? *E, più ancora, perché esso ha luogo?* Davvero si può dire che un prete celibe (che viva bene il suo celibato) è “più pienamente” disponibile a Cristo, al Regno e agli altri, e che si spende “più largamente” nel dono di sé rispetto a un prete sposato (o a chiunque altro) che viva bene il suo ministero (di prete, di sposo, di genitore, di lavoratore)? La logica comparativa non sembra né efficace, né sana, né ricevibile al giorno d'oggi, almeno per tre ragioni. In primo luogo, essa pone problema a livello di *senso*: cosa significa che una realtà è “più perfetta” di un'altra e che un prete celibe si dona in maniera “più piena”? La perfezione e la pienezza non si riferiscono già al massimo grado della realtà intesa? Si

può gerarchizzare la pienezza che ogni cristiano riceve attraverso il suo battesimo? Inoltre, l'enfatica retorica che la logica comparativa alimenta nel proporre la "santità sacerdotale" non incoraggia quest'ultima, generando piuttosto una *schiacciante ipertrofia dell'ego sacerdotale*. Pare più realistico e convincente considerare i «santi [preti] della porta accanto», come suggerisce papa Francesco (cf *Gaudete et exsultate* 6-9). Infine, questa logica non riesce ad illustrare positivamente il *tratto distintivo* del ministero presbiterale. Servire con cuore indiviso non è proprio o tipico del prete (celibe): corrisponde alla chiamata non solo di ogni religioso (uomo o donna), ma anche di ogni cristiana e di ogni cristiano, in qualsiasi stato di vita, perché è attraverso il suo battesimo che il credente si impegna a servire e ad amare Dio con tutto il cuore. In particolare, occorre puntualizzare che la "divisione del cuore" non è in alcun modo una condizione intrinseca allo stato coniugale (cf *infra*, III.1).

4. L'identità «sponsale» del prete celibe

Pio XII presenta il legame tra verginità e sacerdozio come molto stretto, ritrovando un medesimo fondamento teologico e spirituale per la scelta di consacrazione operata da qualsiasi uomo o donna (vergini, vedovi, religiosi o chierici): la fede nel Regno dei cieli e l'amore per Dio e per Gesù Cristo. Questo amore verginale è descritto *in termini nuziali*, sebbene il papa applichi esplicitamente l'immagine solo alle donne²³. In un registro comparabile, ma non identico, *PO* 16 afferma che i sacerdoti celibi – con la loro consacrazione "indivisa" al compito loro affidato – «*evocano le misteriose nozze volute da Dio della Chiesa con Cristo*»; il documento, poi, esorta i ministri a guidare anche gli altri credenti verso questo «fidanzamento». Tale simbologia nuziale diventa centrale nella riflessione di Giovanni Paolo II sul sacerdote e sul suo celibato. Confermando che quest'ultimo non si lascia definire dalla sola logica funzionale, il papa designa la vocazione sacerdotale come un carisma e una chiamata che si "raddoppiano", si intensificano con il carisma e la chiamata al celibato,

²³ «I santi Padri hanno considerato questo vincolo di castità perfetta come una specie di matrimonio spirituale fra l'anima e Cristo [...]. Perciò sant'Atanasio scrive che la chiesa cattolica è solita chiamare le vergini: spose di Cristo. E sant'Ambrogio, scrivendo concisamente della vergine esclama: "La vergine è sposa di Dio"», Pio XII, *Sacra virginitas*, cap. I.

avendo quest'ultimo un significato sponsale. I due carismi, il cui legame pare quasi indissolubile, strutturano dunque *l'identità del sacerdote e la sua funzione ecclesiale*, definita con l'ausilio di tre metafore bibliche.

Nell'Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, infatti, Giovanni Paolo II rileva che la «relazione fondamentale» del sacerdote si instaura non solo con Cristo «capo» e «pastore» della Chiesa, ma anche con Cristo «sposo» della Chiesa. «In quanto rappresenta Cristo capo, pastore e sposo della Chiesa, il sacerdote si pone non solo *nella chiesa* ma anche *di fronte alla chiesa*» (n. 16). Il sacerdote configurato a Cristo, per essere immagine di lui per gli altri credenti, manifesta l'autorità del Cristo *capo*, che si esprime nella sua capacità di essere servitore della Chiesa, donandosi completamente ad essa²⁴. Con altre sfumature, l'immagine del *pastore* esprime lo stesso contenuto²⁵. Questi titoli indicano il modo in cui il prete è chiamato a servire la comunità, di cui sempre rimane membro. Il papa però aggiunge che egli rappresenta anche Cristo *sposo*: il sacerdote, pur essendo parte della comunità, sta dinanzi ad essa quale immagine di Cristo che dona la vita per la Chiesa, sua sposa²⁶.

È soprattutto attraverso quest'ultima immagine che Giovanni Paolo II approfondisce il valore del celibato sacerdotale. Egli vede il senso della sessualità umana sussistere pienamente anche nella verginità «che realizza, pur nella rinuncia al matrimonio, il “significato sponsale” del corpo, mediante una comunione e una donazione personale a Gesù Cristo e alla sua chiesa» (n. 29). Si afferma che questo significato sponsale della verginità permette di comprendere meglio la decisione della Chiesa di conferire l'ordinazione presbiterale solo a uomini celibi: tale legge «trova la sua ultima motivazione nel *legame che il celibato ha con l'ordinazione sacra*, che configura il sacerdote a Gesù Cristo capo e sposo della chiesa. La chiesa, come sposa di Gesù Cristo, vuole essere amata dal sacerdote nel modo

²⁴ «Gesù Cristo è *capo della chiesa, suo corpo*. È “capo” nel senso nuovo e originale dell'essere servo. [...] L'autorità di Gesù Cristo capo coincide dunque con il suo servizio, con il suo dono, con la sua dedizione totale» (n. 21).

²⁵ «L'immagine di Gesù Cristo *pastore della chiesa*, suo gregge, riprende e ripropone, con nuove e più suggestive sfumature, gli stessi contenuti di quella di Gesù Cristo capo e servo» (n. 22).

²⁶ «Il sacerdote è chiamato a essere immagine viva di Gesù Cristo sposo della chiesa: certamente egli rimane sempre parte della comunità come credente [...]; ma in forza della sua configurazione al Cristo capo e pastore si trova in tale posizione sponsale di fronte alla comunità» (n. 22).

totale ed esclusivo con cui Gesù Cristo capo e sposo l'ha amata. Il celibato sacerdotale, allora, è dono di sé *in* e *con* Cristo *alla* sua chiesa ed esprime il servizio del sacerdote alla chiesa *in* e *con* il Signore» (n. 29).

L'uso congiunto delle tre immagini poc'anzi citate è diventato comune nel discorso ecclesiale sul prete, forse a rischio di non più percepirne la differenza. In effetti, mentre le metafore del capo e del pastore indicano la funzione assunta dal prete davanti alla Chiesa, quella sponsale non è adatta a caratterizzare un incarico. Non è la stessa cosa essere davanti alla Chiesa come capo (o pastore) o come sposo. Si capisce che il prete esercita *il ruolo* di capo come immagine di Cristo Capo, divenendo così «segno della priorità assoluta e della gratuità della grazia» (n. 16). Ma quando interviene il registro sponsale, la logica diventa meno comprensibile. Tale immagine, infatti, intercetta la questione dell'*identità* del ministro, suscitando interrogativi e non poche difficoltà, soprattutto dal punto di vista psicologico. Come può il prete (celibe) essere e sentirsi allo stesso tempo sposa e sposo? Se «il sacerdote ha come sua relazione fondamentale quella con Gesù Cristo capo e pastore» (n. 16), il celibe (prete) ha come rapporto fondamentale quello con Cristo sposo, nel senso che vive della sua relazione sponsale con lui, e non nel senso che lo rappresenta alla Chiesa. Inoltre, l'amore di Cristo sposo per la Chiesa sua sposa non può che essere unico ed esclusivo: in che senso il sacerdote potrebbe amare la sposa di un altro (essendo al tempo stesso, per giunta, quella medesima sposa)? Il celebre «*Pro vobis sacerdos, vobiscum christianus*» di Agostino – peraltro citato dal papa al n. 20 – appare più intelligibile, con la sua chiara distinzione tra l'ufficio (la funzione ministeriale esercitata per il popolo) e il dono della grazia (l'identità cristiana, condivisa con tutti gli altri battezzati)²⁷.

²⁷ Anche Benedetto XVI esprime in modo luminoso il senso del celibato come amore per Dio: «Il vero fondamento del celibato può essere racchiuso solo nella frase: *Domini pars* – Tu sei la mia terra. Può essere solo teocentrico. Non può significare il rimanere privi di amore, ma deve significare il lasciarsi prendere dalla passione per Dio, ed imparare poi, grazie ad un più intimo stare con Lui, a servire pure gli uomini. Il celibato deve essere una testimonianza di fede: la fede in Dio diventa concreta in quella forma di vita che solo a partire da Dio ha un senso. Poggiare la vita su di Lui, rinunciando al matrimonio e alla famiglia, significa che io accolgo e sperimento Dio come realtà e perciò posso portarlo agli uomini», *Discorso di Papa Benedetto XVI alla Curia Romana in occasione degli auguri di Natale* (22 dicembre 2006). Ma il papa riprende anche l'idea che il prete celibe è l'immagine di Cristo sposo della Chiesa, lasciando aperta la questione che concerne la vivibilità di questa identità: «Tale scelta [del celibato presbiterale] è innanzitutto sponsale; è immedesimazione con il cuore di Cristo Sposo che dà la vita

Emerge quindi la questione cruciale della relazione tra l'identità del prete e la sua funzione. Nel testo, questi due elementi sono quasi *confusi*, come si può cogliere ad esempio in questo passaggio: «La vita e il ministero del sacerdote sono continuazione della vita e dell'azione dello stesso Cristo. Questa è la nostra identità, la nostra vera dignità, la sorgente della nostra gioia, la certezza della nostra vita» (n. 18). Non si dovrebbe mettere più chiaramente in rilievo che la vera dignità di ogni creatura sta a monte rispetto al ministero che esercita e al modo in cui quest'ultimo incide sull'identità (del sacerdote come di ogni chiamato)? In tutto il magistero di Giovanni Paolo II, si può notare quanto strettamente egli leghi l'identità personale del prete al suo ufficio sacerdotale, integralmente inteso quale rappresentazione di Cristo stesso. Nella sua riflessione, la commistione tra livello morale e livello ontologico non permette di cogliere se egli voglia sollecitare i preti a corrispondere pienamente alla loro missione o porre affermazioni universali sull'essenza atemporale della loro identità. Ora, è del tutto auspicabile che ogni prete (come ogni cristiano, del resto) sperimenti nel suo quotidiano la solidità del legame tra la sua identità personale e il ministero (ecclesiale) che ha ricevuto, mettendo in gioco tutta la sua esistenza per corrispondervi; ed è anche vero che i preti sono chiamati ad esercitare la loro funzione davanti alla comunità: si espongono allo sguardo di tutti. Ma il fatto di unire indissolubilmente identità e funzione, fino a confonderle, potrebbe indebolirle anziché rafforzarle, come invece si intendeva fare. Unirle fino a identificarle, insomma, non conviene, tanto più se l'accento sul valore eminente della missione del prete che agisce *in persona Christi capitis* finisce per eclissare la dignità personale che ogni cristiano riceve dal suo battesimo e che ogni creatura riceve dal "semplice" fatto di essere figlio di Dio.

III. PROSPETTIVE APERTE: IL PRESBITERATO, TRA CELIBATO E MATRIMONIO

La rilettura critica finora svolta ci pare indispensabile per avanzare con cognizione di causa nell'attuale dibattito sul celibato dei preti. In esso si può entrare seguendo approcci diversi: il nostro inizia con l'indicare i valori positivi del celibato dei preti, prosegue osservando che ne esistono

anche nel legame tra presbiterato e matrimonio, esplora infine l'ipotesi dell'Ordinazione di uomini sposati (*viri probati*).

1. Per un celibato dei preti vivibile

Non mancano, fra gli «argomenti di convenienza» che abbiamo studiato, elementi atti a sostenere la decisione della Chiesa cattolica di scegliere i suoi preti unicamente tra gli uomini celibi²⁸. L'analisi svolta ha annotato soprattutto gli aspetti problematici della giustificazione della decisione di sancire un legame tra i carismi del presbiterato e del celibato. Nelle pieghe del nostro discorso, tuttavia, già erano presenti elementi in grado di illuminare l'opportunità di questa corrispondenza. In tal senso, vogliamo ora rivisitare i valori della disciplina del celibato richiesta ai preti mostrandone la posta in gioco e indicando ciò che può aiutare ad assumerla al meglio al giorno d'oggi.

1.1. Il celibato come risorsa per il ministero

Il legame tra i carismi del celibato e del presbiterato, pur non essendo essenziale, sa mostrare, alla prova dei fatti, la sua adeguatezza. Sono la *gioia* e la *pienezza* di vita dei preti che hanno ben integrato il loro celibato a rivelarlo chiaramente, anche se si tratta di un dato meno eclatante e più difficile da misurare di quello legato agli scandali sessuali, di cui alcuni infelici ministri si sono resi colpevoli²⁹. Molto semplicemente, possiamo

²⁸ Non è questa la sede per affrontare la spinosa questione dell'interdizione alle donne cristiane (cattoliche) di accedere al presbiterato. Limitiamoci a rilevare che anche questa scelta soffre di una certa debolezza, anzi di un "vuoto argomentativo" per quanto riguarda le sue motivazioni teologiche. Ci permettiamo di rinviare alla trattazione del tema svolta nel nostro *Filles et fils de Dieu. Égalité baptismale et différence sexuelle* (= Cogitatio Fidei 309), Cerf, Parigi 2020, 234-253.607-621. L'opera è in corso di traduzione italiana.

²⁹ In questo senso, Jean Mercier mette in guardia (un po' apologeticamente) dalla tentazione di considerare l'obbligo del celibato come il «colpevole ideale» dei problemi della Chiesa, quelli che hanno a che fare con la sessualità (deviazioni, omosessualità, frustrazione), ma anche la carenza di vocazioni, cf J. MERCIER, *Célibat des prêtres. La discipline doit-elle changer?*, Desclée de Brouwer, Parigi 2014, 129-142.

affermare che un numero incalcolabile di preti ha vissuto e vive *l'esperienza del «centuplo»* promesso da Gesù a quanti (uomini e donne) lasciano tutto per seguirlo e annunciare il Vangelo (cf Mt 19,27-30). Questo «giogo» che l'amore di Cristo fa trovare «leggero» (cf Mt 11,30), questa «ricompensa» promessa già ora per le rinunce attuate e questa «pienezza di gioia» si rivelano il vero *fattore di stabilità* per la vita di molti preti. È il loro validissimo supporto nella vita di tutti i giorni, specialmente quando la solitudine li aggredisce; è la sorgente inesauribile per vivere il ministero giocandosi interamente e per affrontare la complessità senza essere destabilizzati dal cambiamento; è il luogo sicuro dove lasciarsi rigenerare nei momenti di crisi.

Di fatto, per molti preti il celibato è *l'elemento basilare della loro identità*: il suo fondamento più profondo. Per alcuni, la scelta del celibato è come il “magma incandescente” della loro vocazione che, obbedendo alla concretezza della storia concreta, si “consolida” – senza perdere vitalità – in una delle molteplici forme possibili. È significativo notare, in questo senso, che per molti seminaristi il fatto veramente impattante, nel loro cammino in vista del presbiterato, sia l'ordinazione diaconale, cioè il momento che definisce il punto di non ritorno circa lo stato di vita. Potremmo così immaginare la risposta di un seminarista alla voce di Gesù Cristo: “Mi hai chiamato alla tua sequela, mi hai afferrato (cf Fil 3,2). Ho detto sì per sempre e ora sono tuo: questa, per me, è la cosa più importante. Al punto che posso rinunciare, senza frustrazione, al dono meraviglioso e alla mia portata dell'amore nel matrimonio e in una famiglia mia, per vivere unicamente della tua chiamata a seguirti e ad annunciare il Regno. Il mio celibato è la forma della mia fede: la ferita che mi dà il coraggio di annunciare la mia speranza nella vita eterna. La mia storia mi ha portato a ricevere e ad assumere questa chiamata attraverso il ministero diaconale e poi presbiterale nella Chiesa cattolica e nella mia diocesi. Accolgo con gratitudine questo dono dello Spirito, lasciando che il ministero e il sacramento che lo conferisce plasmino l'intera mia esistenza. L'Ordinazione definirà lo stile con cui vivrò la mia appartenenza a te – già pienamente realizzata attraverso il mio battesimo – e il mio servizio alla tua Chiesa”. Il seminarista – credente che diventa pastore – sceglie anzitutto l'elemento che più profondamente connota la sua identità. Quest'ultima dipenderà sempre da un legame fondamentale, segnato da un rapporto di generazione e di appartenenza, più che dalla generosa rinuncia in vista di un alto ideale o dall'importanza strutturale della funzione che quest'uomo eserci-

terà nella Chiesa. Ciascuno, infatti, per sapere chi è, ha bisogno di sapere *di chi* è, a chi appartiene³⁰.

Giovanni Paolo II chiamava questa realtà «identità sponsale» (cf II.4). Ora, non è indispensabile qualificare tale relazione con la metafora sponsale, ma questa resta rilevante e anche molto preziosa, a condizione di non dimenticare che il fatto di essere “figlio di Dio” (e ancora siamo davanti ad una metafora) sta alla base del fatto di essere suo “sposo”. I Vangeli, infatti, permettono di capire che il prete celibe è chiamato a *vivere anzitutto come figlio di Dio*, essendo vero *fratello* del Figlio unigenito Gesù Cristo (oltre che suo discepolo e amico), nella comunione con gli altri suoi *confratelli*, anche loro chiamati a vivere come figli di Dio (e come discepoli e amici del Cristo). Soprattutto, è importante non esagerare il valore della metafora sponsale nel determinare il rapporto tra il prete (celibe) e la Chiesa: in essa i preti sono dei battezzati posti al servizio (sacerdozio ministeriale) degli altri battezzati (con cui condividono il sacerdozio battesimale). La loro funzione essenziale è quella di indicare che Dio è l'origine di ogni Grazia, la sorgente dell'amore che sussiste tra Lui e la sua Chiesa, e che la fa vivere.

³⁰ Si può notare, in questo senso, la debolezza di linguaggio circa il celibato dei preti che emerge dal confronto con il linguaggio sponsale. Mentre i coniugi sono individuati dalla relazione d'amore che configura la loro identità, il ministro ordinato è definito o dalla sua funzione (diacono, presbitero, vescovo, pastore, parroco); o dall'appellativo “padre”, il che contrasta con Mt 23,9; o da ciò che gli manca (celibe significa “privo di talamo”). Certo, la definizione «eunuchi per il Regno» è ancora più schietta e scandalosa, ma questi eunuchi sono immediatamente identificati dalla loro relazione con Cristo. Non sarebbe dunque utile disporre di una formula che esprima più direttamente l'elemento positivamente scelto e costitutivo dell'identità del prete celibe, come nel caso degli appellativi “fratello” e “sorella”, che esprimono chiaramente che l'identità dei religiosi deriva dal fatto che vivono solo del loro battesimo, che li rende “figlie” e “figli” di Dio? Senza la pretesa (e tanto meno l'illusione) di cambiare gli usi linguistici in materia, potremmo sognare che il prete celibe venga chiamato “Don” (o “Dom”), come è già consuetudine in alcuni luoghi. Questo termine nasce come appellativo d'onore (è l'abbreviazione di *dominus*, signore), ma se – invece di usarlo al nominativo e di scriverlo in minuscolo – lo si intendesse al genitivo e in lettere maiuscole (*Domini*)? “Don Luca” non significherebbe “signor Luca”, bensì “Luca del Signore”. Si aggiungerebbe anche la felice coincidenza del richiamo alla dimensione carismatica del celibato (*Don* come “dono”).

1.2. Il celibato come segno escatologico

Il celibato per il Regno resta una profezia indispensabile, una *testimonianza della fede nella risurrezione* potente forse quanto il martirio. Il mondo ne ha sete, anche se manifesta il contrario o sembra indifferente, perché in tutte le epoche – compresa la nostra che, il più delle volte, accetta solo la dimensione orizzontale dei valori religiosi – ogni creatura aspira alla vita eterna. Il celibe iscrive questo anelito nella sua carne, con una decisione “scandalosa” e che solo alcuni possono comprendere, come il Cristo per primo ha segnalato (cf Mt 19,12). I preti che ricevono e assumono con gioia questa vocazione diventano, oggi, araldi di una delle decisioni più anticonformiste, che unisce all’impegno definitivo (il “per sempre”) la rinuncia all’esercizio della sessualità. La loro testimonianza controcorrente può anche far luce sulla condizione del celibato non scelto, luogo di domande e di sofferenza, ma anche di possibilità inedite per molti contemporanei.

Una volta riconosciuto lo sconfinato valore del celibato per il Regno, occorre convenire che esso si riferisce a *tutte le forme di vita consacrata*, anzi che coinvolge anzitutto i religiosi e le religiose. Per questi ultimi, infatti, il fatto di offrire al mondo la profezia della risurrezione è un elemento essenziale del loro carisma, mentre i preti potrebbero farne a meno, come avveniva un tempo e come avviene per i cattolici di rito non latino e per i cristiani di altre confessioni. Certo, si può affermare che è opportuno che i preti assumano il celibato, secondo la tradizione latina, ma ciò non rende il celibato *strutturalmente indispensabile* per la definizione del loro carisma proprio. Siamo quindi rimandati al compito di discernere se, nel nostro tempo, sia ancora necessario che tutti i sacerdoti cattolici, in ogni diocesi del mondo, siano scelti fra i celibi.

1.3. La disponibilità dei preti celibi

La scelta del celibato obiettivamente solleva i preti dagli obblighi della vita familiare, in particolare dall’onere di provvedere alla sussistenza e all’educazione dei figli e dalla necessità di una certa stabilità abitativa. Ciò consente ai preti di dedicare il loro tempo e le loro energie *unicamente alla missione evangelizzatrice*, e consente anche di legarsi e d’impegnarsi con altre “famiglie”: le comunità a cui sono inviati e, prima ancora, il presbiterio.

In questo senso, il celibato apre realmente la possibilità di investire molto nella *fraternità presbiterale*, dal momento che l'appartenenza a Cristo può ridefinire le relazioni fondamentali, quelle che toccano la vita quotidiana: con chi si vive, si prega, si mangia e si condivide il lavoro ordinario. Noi preti, però, non siamo affatto immuni dalla *mentalità individualistica* prevalente in Occidente: troppo spesso tendiamo a considerare la nostra missione come quella di *leaders* (solitari) o, meglio, come quella di uomini chiamati a collaborare, secondo le indicazioni del Vescovo, e che onestamente si sforzano di farlo, ma che, il più delle volte, riescono solo a giustapporre le loro attività (sentendosi, ciascuno nel proprio ambito, “papa, re e imperatore”). O ancora, ci vediamo come *leaders* che fanno circondarsi di collaboratori e sollecitare la loro azione, ma senza che il ribadito concetto di “corresponsabilità” si iscriva in misura veramente apprezzabile nella “pastorale”, soprattutto perché l'unica persona giuridicamente responsabile della parrocchia resta il parroco.

Inoltre, se il celibato rende il prete potenzialmente disponibile a qualsiasi configurazione del suo ministero, nonché a dedicarvi tutto il suo tempo e le sue energie, tale liberazione dalle costrizioni si rivela perfettamente inutile, a livello ecclesiale, se non si accorda con un'autentica *disponibilità del cuore*. Anzi, essa può generare le miserabili figure di preti «mondani» e «zitelloni», quelle che papa Francesco sente il dovere di stigmatizzare. D'altra parte, gli obblighi familiari, da cui i preti celibi sono sollevati, rappresentano per coniugi e genitori il luogo proprio della chiamata a mettere in gioco tutta la loro vita per il Vangelo. Quindi occorre rigorosamente evitare di considerare il matrimonio (e qualsiasi vocazione) come una condizione in cui il dono di sé sarebbe parziale o meno “totale” di quello dei preti celibi – tenuto conto che davvero totale è solo il dono di Cristo – e come stato di vita che condannerebbe alla “divisione del cuore”.

1.4. La dimensione affettiva e sessuale di un celibato dei preti vivibile

Per riflettere onestamente sul celibato dei preti è essenziale considerare la questione della loro *affettività* e della loro *sessualità*. Il solo fatto che se ne possa parlare indica la fine di un tabù secolare. Numerosi studi hanno iniziato a comporre un quadro di riferimento, basato su opere che hanno

fatto epoca³¹ e anche su scritti di forte contestazione³². Tuttavia, la presa di parola rimane ardua, soprattutto considerando il nostro contesto sociale, ipersessualizzato e narcisistico, e gli scandali sessuali da cui la Chiesa è travolta. Alcuni psicologi d'approccio psicodinamico sottolineano l'utilità, anzi la necessità di un'interpretazione del celibato in grado di integrare gli *elementi biomedici di base*. Essa permetterebbe di spiegare più concretamente come questo carisma interagisce con le domande e le sfide che solleva, e che troppo spesso passano inosservate anche nei luoghi della formazione (forse ciò dipende più dall'ignoranza che dalla malafede). Si tratta di questioni che riguardano la dimensione più intima della persona e che dunque richiedono delicatezza, ma anche tempestivi chiarimenti e azioni correttive³³. Non è questa la sede per approfondire il complesso argomento, ma pare utile offrire *tre suggerimenti* che potrebbero favorire la personale appropriazione della scelta del celibato. Essi si riferiscono agli elementi costitutivi della vita di Cristo, *ergo* dei suoi preti: la preghiera, l'esercizio del ministero e la cura delle amicizie.

a) La qualità della preghiera dipende anche dalla sua capacità di *integrare la dimensione dell'amore erotico*. La mistica lo conferma, proprio mentre avverte della delicatezza, unita alla potenza, di un tale discorso. Essa testimonia anche la povertà delle nostre parole di fronte al mistero ineffabile di un Dio che ci chiama all'intimità con sé. Una difficoltà che i preti incontrano nell'assumere appieno questa dimensione è connessa

³¹ M. ORAISON, *Le célibat. Aspect négatif, réalités positives*, Éd. du Centurion, Parigi 1966; D.P. O'NEILL, *Célibat du prêtre et maturité humaine*, Cerf, Parigi 1967; E. SCHILLEBEECKX, *Il celibato del ministero ecclesiastico: riflessione critica*, Paoline, Roma 1968.

³² E. DREWERMANN, *Funzionari di Dio. Psicogramma di un ideale*, Raetia, Bolzano 1995.

³³ Fra tali questioni possiamo citare le conseguenze della continenza sull'espressione attiva o passiva dell'aggressività; la gestione delle pulsioni e la sublimazione; il rigorismo e le compensazioni; il rapporto tra masturbazione, senso di colpa e peccato; l'espressione dell'affetto attraverso i gesti fisici e l'eventualità che l'esclusione dal corpo influenzi negativamente la capacità di intimità e il controllo delle emozioni; gli effetti biologici e fisiologici della continenza e la possibilità di malattie psicosomatiche o dell'apparato genitale. Percorsi che intercettano alcune di queste domande sono iniziati da S. GUARNELLI, *Il celibato dei preti. Perché sceglierlo ancora*, Paoline, Milano 2008; N. JEAMMET, *Le célibat pour Dieu. Une autre manière de créer des liens. Regard psychanalytique*, Éd. du Cerf, Paris 2009; W. VIAL MENA, «Autotrascendenza e celibato sacerdotale: prospettiva psicologica», in L. TOUZE - M. ARROYO (edd.), *Il celibato sacerdotale. Teologia e vita*, ESC, Roma 2012, 289-302; V. ANDREOLI, *Preti. Viaggio fra gli uomini del sacro*, Piemme, Milano 2009.

alla maschilità di Gesù, che sembrerebbe rendere il registro della “sponsalità” con lui più idoneo – se non riservato – alle donne. In effetti, per una consacrata il fatto di chiamare il Cristo “mio sposo” sembra risultare più immediato. Eppure il Cristo glorioso trascende, senza cancellarla, la dimensione maschile della sua identità, integrando in essa degli elementi femminili. Così anche gli uomini possono andare a “Lui” senza reprimere – al contrario, implicando intensamente – la dimensione erotica del loro amore, facendo leva, per esempio, sull’identificazione biblica del Cristo con la Sapienza, come suggerisce C. Gripon. Seguendo le orme di C. Yannaras e di P. Teilhard de Chardin, questo teologo avanza con tatto e acume su di un sentiero poco esplorato, presentando – sulla base del libro dei Proverbi (Pro 1-9) – il “Cristo-Sofia” come mediazione erotica per la vita spirituale³⁴.

b) Il ministero va inteso non solo come ambito in cui il prete fa dono di sé (dimensione oblativa, amore come *agape*), ma anche come luogo dove riceve (dimensione ricettiva, amore come *eros*)³⁵. I suoi fedeli lo sfiancano e, al tempo stesso, lo rinvigoriscono, anche se egli dovrà sempre vigilare per non andare a chiedere alle creature ciò che solo il Creatore può offrire. Anche la fraternità presbiterale è una grazia a sostegno del ministero e può consentire ai preti di “ricaricarsi” in modo sano; nei fatti, però, spesso siamo troppo individualisti, come già segnalato.

c) Non vi sono solo i confratelli: i preti possono godere anche del sostegno delle amicizie, con altri uomini (compresi ovviamente i confratelli), ma anche con le donne. Quest’ultima possibilità è ormai sdoganata e l’insistenza unilaterale sui pericoli a cui essa esporrebbe – il che ha alimentato l’idea erronea di una sua intrinseca malizia – non è più in primo piano. Certo, la vigilanza in questo ambito rimane indispensabile, ma possiamo accogliere con letizia la raggiunta consapevolezza della *fecondità* e del *valore equilibrante* di questo tipo di relazioni. Sarebbe utile approfondirne i punti più sensibili, come la difficile ammissione della propria vulnerabilità e debolezza (soprattutto da parte degli uomini), la delicata questione

³⁴ C. GRIPON, *L’eros, un chemin vers Christ-Sophia. Approches bibliques et théologiques*, Médiaspaul, Paris 2016.

³⁵ J.M. RECONDO, *Imparare ad amare da pastori. Eros e agape nella vita del prete*, EDB, Bologna 2017.

dell'espressione dell'affetto mediante i gesti del corpo e la mai facile gestione dell'attrazione sessuale³⁶.

2. Circa il valore positivo del legame tra presbiterato e matrimonio

Il celibato è dunque un dono inestimabile che Dio offre ai preti che lo assumono, alla sua Chiesa e al mondo intero. Per molti preti esso è anche alla base della loro identità e del loro ministero. Questo però non ci permette di trascurare il *dibattito* che si apre circa l'opportunità di mantenere tale disciplina dappertutto, dacché certi bisogni sembrano esigere che si agisca diversamente, e anche perché vi sono uomini che potrebbero accogliere la chiamata al presbiterato, al servizio della Chiesa, ma che non hanno ricevuto la chiamata al celibato e vivono quella al matrimonio. Qui la questione del celibato sacerdotale – che abbiamo affrontato da un punto di vista antropologico – diviene quasi indissolubile dalle sue implicazioni ecclesiologiche. Dato questo intreccio di elementi e anche la complessità della problematica che si apre, ci limitiamo a segnalare – sulla scorta delle nostre esplorazioni del legame positivo tra presbiterato e celibato – due percorsi di approfondimento del legame positivo tra presbiterato e matrimonio.

a) Riconosciamo in prima battuta che è essenziale *ascoltare le esperienze* dei preti che vivono anche la condizione di sposi; essi sono presenti in altre confessioni cristiane, ma anche nel cattolicesimo³⁷. Ovviamente si tratta di ascoltare i preti e le loro mogli (e anche i loro figli). Queste ultime, infatti, non possono limitarsi a “concedere” che i loro mariti assumano un simile compito: sono chiamate a donare il loro pieno consenso a questa chiamata al ministero ed anche, in un certo senso, ad assumerla personalmente. In effetti, il matrimonio – irriducibile a mero elemento “umanizzante” per i preti (come se il celibato fosse disumano) – può essere colto come un carisma offerto e a ciascun membro della coppia, e *ai due insieme*. È precisamente in quanto sposi che questi cristiani sono chiamati ad amare e a servire la Chiesa.

³⁶ Elementi di riflessione in queste direzioni si trovano nel nostro *Filles et fils de Dieu*, 552-566.

³⁷ Cf J. MERCIER, *Célibat des prêtres*, 203-293:211-266; P. BRAND, *Des prêtres épousent leur humanité. 24 témoignages de prêtres mariés*, L'Harmattan, Parigi 2007; M. HÉBRARD, *Prêtres. Enquête sur le clergé d'aujourd'hui*, Buchet/Chastel, Parigi 2008.

Ora, il fatto che Dio offra carismi anche “al plurale” non è oggetto di una riflessione approfondita. Eppure, come abbiamo accennato, quando Dio dona a un uomo il carisma della vocazione presbiterale, questo avviene sempre in un presbiterio, del quale il prete fa parte, e in una comunità, alla quale è inviato e che condivide con lui dei carismi irripetibili. La dimensione collettiva, infatti, fa strutturalmente parte della missione, *essendo la comunione stessa evangelizzazione*, come risulta chiaro nell’in-vio dei discepoli «a due a due» (cf Lc 10,1). Questo può valere anche per una coppia, in questo caso per un prete con sua moglie: in loro potrebbe risplendere il Vangelo, annunciato proprio *attraverso* il loro amore coniugale.

Il significato primario di Ef 5,21-33 sarebbe così riscoperto e valorizzato. Senza voler entrare in questo testo difficile, notiamo che è proprio ai mariti – e non ai preti in relazione alla Chiesa – che l’autore dell’Epistola offre il «mistero grande» dell’amore tra Cristo e la Chiesa come modello del loro impegno coniugale. Ora, i preti sposati risultano *perfettamente posizionati* per ricevere questa esortazione e obbedirle. Essi esprimerebbero il loro amore per Dio e per la Chiesa proprio attraverso il loro amore di mariti, che mostrerebbe così una forma della sua fecondità. Il loro matrimonio e il loro rapporto con il Signore, inoltre, riceverebbero dal ministero slancio e sostegno. Insomma: può esserci un circolo virtuoso tra matrimonio e presbiterato, e non mancano testimonianze in questo senso, anche se manca ancora una *teologia (cattolica) del legame e dell’articolazione* tra i due sacramenti. Una teologia che metta in luce – senza la pretesa di fissare i ruoli – le configurazioni della chiamata al ministero ecclesiale per i coniugi, e che illustri il carisma del matrimonio come forma qualificante del ministero presbiterale senza limitarsi a riconoscere che quest’ultimo troverebbe nel primo una risorsa.

b) Una seconda traccia di approfondimento della relazione positiva che può esistere tra presbiterato e matrimonio riguarda l’esercizio della sessualità. Abbiamo già incontrato questo tema considerando l’argomento della «purezza culturale» (cf II.1); qui proponiamo due semplici osservazioni a proposito della *castità*, dimensione dell’amore irriducibile alla mera continenza.

(i) La castità è il modo di vivere la relazione con se stessi e con gli altri proprio di donne e uomini che hanno integrato nella loro esistenza la dimensione della sessualità. Tale integrazione può riuscire in modo più o meno compiuto, tanto nei celibi quanto nelle coppie sposate. Ai suoi

preti, Dio chiede la castità perché è indispensabile che essi siano cristiani maturi, che hanno lasciato penetrare il Vangelo nella loro umanità, fin nella loro più istintuale “animalità”. Ma la ricerca di questa integrazione può e deve avvenire anche nel matrimonio cristiano: anche gli sposi sono chiamati a vivere castamente la loro unione. Ecco il punto: non è l’esercizio della sessualità ad essere incompatibile con il presbiterato, ma il suo esercizio non casto. E il matrimonio non è di per sé – cioè in quanto luogo dell’amore sessuale – un impedimento all’esercizio del ministero ordinato.

(ii) Aggiungiamo un’osservazione, verificata dall’esperienza di accompagnamento delle coppie. Gli sposi sono consapevoli di non disporre di parole e gesti sufficienti per esprimere il loro amore sconfinato, cioè la “dismisura” di ciò che provano l’uno per l’altro, realtà che li rimanda all’amore divino, definitivo ed eterno. Ora, un elemento strutturale dell’identità dei celibi (preti) è l’accoglienza dell’amore divino nella forma dell’offerta della loro povertà, cioè della scelta di assumere questa condizione di carenza, anzi di mancanza che non conosce altra risorsa che Dio, lasciando che egli solo li disseti. L’“incavo”, per così dire, della loro anima – che parla di un’attesa più che di un vuoto – diventa luogo di manifestazione della grazia di Dio. Ma questa infinita sete di Dio è nota anche agli sposi cristiani, ben consapevoli del fatto che né il loro reciproco amore, né la vita familiare potranno mai placarla. Non è improbabile, pertanto, che anche negli sposi si accenda un vigoroso desiderio di *anticipare la loro unione escatologica*, cioè la durata eterna del loro legame in Cristo e nella comunione dei santi. Questo può concretizzarsi anche nella forma dell’astinenza dai rapporti coniugali. Già l’apostolo Paolo dovette pronunciarsi su questo delicatissimo argomento, accondiscendendo a tale desiderio di astinenza, che alcuni fedeli di Corinto manifestavano, solo ad alcune precise condizioni: che la decisione fosse concorde fra gli sposi, finalizzata alla preghiera e di temporanea durata (cf 1 Cor 7,5-6). Il rispetto di tali condizioni permette, ora come allora, un’astinenza che non reca danno al vincolo coniugale e che, anzi, lo può corroborare, proprio a motivo dell’indicibile comunione che i coniugi vivono fra loro in Dio. In lui, infatti, essi si possono unire in un modo diverso rispetto a quello che l’atto sessuale esprime, ma certo non meno reale e sublime. Insomma, anche nel matrimonio è possibile vivere pienamente la castità che il Vangelo esige: anzitutto facendo l’amore con gratitudine e riconoscenza; eventualmente anche attraverso ponderate forme di continenza che “anticipano” i tempi ultimi e possono unire ancora di più gli sposi con Dio, dunque fra di loro.

3. Circa i viri probati

Dedichiamo il nostro ultimo approfondimento al tema dei *viri probati*, esploriamo cioè la possibilità di conferire l'Ordinazione presbiterale a uomini sposati ben inseriti nella loro comunità e dimostratisi validi sul piano umano e pastorale. Si tratta di una questione ecclesiologica che va oltre la prospettiva specifica di questo contributo, ma la intercetta. Per entrarvi, conviene ascoltare voci capaci di illuminare il dibattito e di chiarirne la posta in gioco; di seguito, presenteremo alcuni elementi per favorire un discernimento.

Già nel 1967 K. Rahner aveva chiaramente illustrato *il nodo della questione*: «È chiaro che se la Chiesa di fatto, ovunque o in regioni determinate, non può trovare un clero sufficientemente numeroso, se non rinunciando al celibato, allora essa *deve* rinunciare ad esso in quanto il dovere di procurare un clero sufficientemente numeroso viene ancora *prima* sulla possibilità e sul desiderio in sé legittimo di avere un clero celibatario. Ma non è così facile dire quale numero di preti sia realmente necessario»³⁸. Così prosegue la riflessione dell'autore: «La Chiesa potrà *anche* conferire il suo sacerdozio a degli uomini già sposati, come fa già qui e là in singoli casi. Forse oggi o un domani, nella compenetrazione sempre maggiore degli ambienti spirituali e culturali, questo caso si potrà verificare più frequentemente che per il passato. Se ciò sia possibile nella pratica, non sta a me giudicarlo. Nel Concilio la Chiesa ha ritenuto possibile qualcosa del genere stabilendo una forma duplice di diaconato»³⁹.

Dopo decenni in cui la questione non ha potuto essere veramente discussa, l'occasione del *Sinodo per l'Amazzonia* (2019) ha riaperto il dibattito, che possiamo considerare in un suo luogo "strategico". Il numero più contrastato del *Documento finale* (128 *placet* vs 41 *non placet*) propone che «l'autorità competente stabilisca criteri e disposizioni per ordinare sacerdoti uomini idonei e riconosciuti dalla comunità, i quali, pur avendo una famiglia legittimamente costituita e stabile, abbiano un diaconato permanente fecondo e ricevano una formazione adeguata per il presbiterato [...]» (n. 111). Ora, nell'Esortazione apostolica *Querida Amazonia* (2 febbraio 2020), papa Francesco non reagisce direttamente a questa proposta, riconoscendo il limite della sua competenza in relazione al pro-

³⁸ K. RAHNER, *Lettera aperta sul celibato*, 23 (corsivi nel testo).

³⁹ K. RAHNER, *Lettera aperta sul celibato*, 41 (corsivi nel testo).

blema amazzonico, però nemmeno vi si oppone. E non la lascia cadere: «Francesco non sostituisce né ripete il *Documento finale* del Sinodo, ma lo “presenta” e invita a leggerlo integralmente. Ciò significa [...] che i Vescovi dell’Amazzonia *conservano ancora la possibilità* di fare loro il n. 111 del *Documento Finale* del Sinodo e di stabilire – con il Vescovo di Roma e sotto la sua autorità [...] – criteri e modalità per ordinare uomini sposati»⁴⁰. Visto poi che l’Esortazione è rivolta a tutta la Chiesa, anche altre Conferenze episcopali potrebbero adottare tale soluzione. Tuttavia, *Querida Amazonia* non si impegna ad incentivare l’ordinazione di *virī probati*: la sua insistenza è piuttosto sull’inculturazione dei ministri «che possano comprendere dall’interno la sensibilità e le culture amazzoniche» (QA 86). In questa linea, Francesco suggerisce anche che «il modo di configurare la vita e l’esercizio del ministero dei sacerdoti non è monolitico e acquista varie sfumature in luoghi diversi della terra» (QA 87). In mezzo a queste configurazioni plurali, il papa trova nel sacramento dell’Ordine, che conforma il ministro a Cristo sacerdote e lo autorizza a presiedere l’Eucaristia, l’elemento «più specifico del sacerdote, ciò che non può essere delegato». Come già Giovanni Paolo II, egli sottolinea che il prete – e lui solo – è il segno dell’alterità divina, del «capo» che comunica la grazia all’intero corpo ecclesiale⁴¹. In tal modo, Francesco libera la possibilità di delegare le altre funzioni, tra cui l’insegnamento e l’autorità pastorale, ai laici, uomini e donne (cf QA 94).

Insomma, in caso di assenza di ministri ordinati celibi, resta aperta al discernimento la possibilità di conferire il ministero presbiterale ai *virī probati*, anche se l’indicazione principale è quella di valorizzare il ministero dei laici. Si può immaginare come l’opzione di una Conferenza episcopale per i *virī probati* si ripercuoterebbe sulla Chiesa universale. Tale scelta, in effetti, si avvera *possibile* dal punto di vista teologico e disciplinare, ma fa sorgere interrogativi circa la sua *efficacia* pastorale e i *rischi* cui esporrebbe l’unità ecclesiale. Se è possibile che i *virī probati*

⁴⁰ C. THEOBALD, «Le ministère des prêtres dans des “circonstances spécifiques”», in *Exhortation apostolique post-synodale du pape François “Chère Amazonie” suivie du “Document final du Synode des Évêques”*. Édition commentée par les jésuites du Ceras, Lessius-Ceras, Bruxelles-Parigi 2020, 301.

⁴¹ «Quando si afferma che il sacerdote è segno di “Cristo Capo”, il significato principale è che Cristo è la fonte della grazia: Egli è il capo della Chiesa “perché ha il potere di comunicare la grazia a tutte le membra della Chiesa”», QA 87.

contribuiscano a risolvere un problema, è certo che la loro presenza ne aprirebbe altri.

Poiché i *viri probati* non esistono (ancora), possiamo solo tentare di accennare i contorni della loro ipotetica figura, immaginandone le potenzialità, ma anche le complicazioni. Qui scegliamo di considerare solo queste ultime, sfruttando in tal senso le questioni aperte a proposito dei preti sposati. Certo, si tratta di una realtà ben diversa, ma non è improbabile che le difficoltà incontrate dai primi potrebbero riguardare in qualche modo anche i *viri probati*. Quindi – al fine di *discernere* l'eventuale configurazione del loro ministero e i requisiti loro richiesti – stiliamo la cupa “lista dei problemi” che inevitabilmente si porrebbero. a) La necessità di reinventare un equilibrio coniugale e familiare, unita alla sfida di trovare alle *mogli* dei ministri un posto in cui possano risplendere, perché non siano obbligate a immolarsi per la causa del marito. A ciò si aggiunge anche la questione dell'esponenziale risonanza che avrebbe il fallimento del loro rapporto. b) La cura e l'educazione dei *figli*, nonché le conseguenze, per la loro crescita, di una scelta che li mette inevitabilmente “sotto i riflettori”. Questo problema si pone meno se l'età dei *viri probati* è più avanzata. c) La reazione della *comunità*, soprattutto se non abituata ad alcunché di simile, unita al rischio che i ministri sposati, la cui formazione è più succinta rispetto a quella del clero celibe, siano percepiti come sacerdoti “di serie B”. d) La difficoltà di conciliare i vari doveri di stato, che potrebbero anche entrare in conflitto frontale: quale sarebbe la *disponibilità oggettiva* ai cambi di destinazione e alle assenze da casa? ⁴² e) La *questione economica*: il salario di un prete non è calcolato secondo le esigenze della vita di un padre di famiglia, e la necessità di trovare più denaro distrarrebbe rispetto al gratuito esercizio del ministero. Questo problema forse si porrebbe meno se il *vir probatus* potesse contare sulla sua pensione di anzianità.

Una volta considerate queste domande (e le molte altre che potrebbero sorgere), resta possibile che alcune diocesi percepiscano – unitamente all'esigenza di non dividere la Chiesa e di non urtare la fede del popolo – l'urgenza pastorale di sperimentare l'opzione dei *viri probati*, così da rispondere alle *necessità sacramentali* del popolo di Dio. In un simile caso,

⁴² Da un punto di vista soggettivo, invece, un prete sposato, o un *vir probatus*, potrebbe essere ancora più disponibile di un prete celibe, e la sua vita di coniuge e genitore potrebbe anche permettergli di essere percepito come più vicino ai problemi della maggior parte delle persone.

si dovrebbero assicurare la qualità alta dell'esperienza e una sua attenta verifica, ad esempio conferendo unicamente dei mandati temporanei (non significa che il sacramento sarebbe conferito "a tempo") e in forma collettiva. È auspicabile, in effetti, che i *virī probati* (e le loro mogli) facciano parte di una équipe in cui altri membri sono responsabili dell'amministrazione della comunità e dell'insegnamento (il che non impedirebbe ai *virī* di collaborare), mentre il loro compito proprio resterebbe legato all'amministrazione dei sacramenti.

IV. CONCLUSIONE

La rilettura degli «argomenti di convenienza» e la riflessione sulle prospettive aperte hanno permesso di percepire e valutare il valore antropologico (ed ecclesiale) del nesso che la tradizione cattolica ha stabilito tra celibato e presbiterato, pur indicando i limiti degli argomenti portati a suo sostegno. Allo stesso tempo, è stato possibile apprezzare il valore positivo del legame che può esistere tra presbiterato e matrimonio, ma anche le questioni (soprattutto ecclesiologiche) che emergono al riguardo. Abbiamo anche potuto raccogliere elementi significativi in ordine a un discernimento. Il nostro modesto contributo si conclude con l'auspicio che il dibattito su questo tema rimanga aperto e con la speranza che le decisioni della Chiesa sappiano unire alla prudenza la profezia.

21 gennaio 2022