

SULLA NATURA DEL CELIBATO SACERDOTALE
ANALISI DEGLI ULTIMI DOCUMENTI DEL MAGISTERO
(1964-1974)

Un ampio dibattito sull'opportunità o meno di conservare il celibato sacerdotale come obbligatorio per il clero latino ha avuto luogo negli ultimi 15 anni. Col Sinodo del '71, almeno da parte dell'autorità ecclesiastica, la questione è stata definitivamente risolta in senso positivo.

Ma cosa si deve intendere oggi nella Chiesa quando si parla di celibato sacerdotale? Si intende la rinuncia al matrimonio? si intende un amore particolare per Cristo? e in che senso particolare? Cosa lo caratterizza? Si intende forse anche un amore particolare per la Chiesa? O si intende tutte queste realtà insieme? e forse qualcos'altro ancora? Non basta infatti identificare l'aspetto materiale di questo carisma (la rinuncia al matrimonio); occorre anche intendersi sull'aspetto formale, cioè sul fine che si dà a questa rinuncia, sui motivi, sul nuovo contesto vitale, relazionale che si stabilisce (1).

Questa problematica non deve apparire superflua; in realtà a noi sembra emergere proprio dalla lettura dei documenti del Magistero. A partire dal Vaticano II fino al documento della S. Congregazione per l'educazione cattolica « Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale » del 1974, ci pare infatti di notare uno sviluppo significativo del concetto, nel senso di un approfondimento, di un precisarsi progressivo. Il nostro intento sarebbe di documentare l'esistenza di uno sviluppo e illustrarne il senso e il valore. Riteniamo così di poter portare un contributo di chiarificazione al dibattito teologico, ed anche un aiuto alla prassi ecclesiale impegnata nell'attuazione di questo orientamento autorevole.

(1) Nella misura in cui infatti si accosta il celibato al matrimonio, si deve riconoscere che il matrimonio è appunto una situazione di vita complessa; esso dà vita ad una famiglia. Qual'è dunque la situazione complessiva, lo stato di vita che si crea per il prete dopo la rinuncia al matrimonio?

Il problema, sia pure con terminologia diversa e senza essere poi sviluppato, è richiamato anche da K. RAHNER, *Sui consigli evangelici*, in *Nuovi Saggi II*, Roma 1968, 550, n. 39.

I - IL CONCILIO VATICANO II

Del celibato sacerdotale si parla esplicitamente nel decreto *Optatum totius* al n. 10 e nel decreto *Presbyterorum Ordinis* al n. 16. Quest'ultimo però si richiama alla Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (n. 42 e 44) e al decreto *Perfectae caritatis* (n. 12).

Questi due documenti, pur non trattando direttamente del celibato sacerdotale, tuttavia presentano un'immagine, un concetto di celibato in genere, che vedremo in qualche modo riemergere anche negli altri due. Occorre pertanto esaminare brevemente anch'essi.

1. Costituzione dogmatica « *Lumen Gentium* »

Fa cenno al nostro problema innanzitutto nel cap. 5, dedicato alla universale vocazione alla santità del Popolo di Dio. Unica è la santità della Chiesa, che deve manifestarsi in tutti i suoi membri, chiamati per vie diverse alla perfezione della carità, con la quale « *Deum super omnia et proximum propter Illum diligimus* » (n. 42). « Tale testimonianza alla santità della Chiesa è resa particolarmente evidente in alcuni comportamenti cristiani, come il martirio, e la pratica dei cosiddetti consigli evangelici per eccellenza: povertà, castità, obbedienza. Ma questi sono anche fatti rientrare — secondo uno schema e una terminologia scolastica — tra i mezzi che favoriscono la crescita nella carità e quindi nella perfezione cristiana. Precisamente in tale contesto si parla del particolare valore della verginità ». (2).

« *Inter quae eminet pretiosum gratiae divinae donum, quod a Patre quibusdam datur (cfr. Mt. 19,11; 1 Cor. 7,7), ut in virginitate vel coelibatu facilius indiviso corde (cfr. 1 Cor. 7,32-34) Deo soli se devoveant. Haec perfecta propter regnum coelorum continentia semper in honore praecipuo ab Ecclesia habita est, tamquam signum et stimulus caritatis, ac quidam peculiaris fons spiritualis foecunditatis in mundo* » (n. 42).

Si noti come il carisma del celibato sia qui collocato fra i « consigli evangelici » (3). Questa collocazione non è senza incidenza. Come si può vedere infatti in questo n. 42, i « consigli » sono atteggiamenti caratterizzati dalla prospettiva della rinuncia: rinuncia ai beni (povertà), alla propria volontà (obbedienza) e alla relazione matrimoniale (celibato). Difatti il celibato è detto anche « *perfecta propter Regnum coelorum continentia* ». Questa rinuncia permette certo di dedicarsi più facilmente a Dio solo con cuore indiviso, ed è segno e stimolo di carità; ciò non toglie che, in parallelismo con gli altri due consigli, la formalità emergente di questo carisma sia l'aspetto della rinuncia, la mancanza della relazione col coniuge (4).

(2) G. MOIOLI, *Per una rinnovata riflessione sui rapporti tra matrimonio e verginità. I principali documenti del Magistero*, Sc. Catt. 95 (1967) 234.

(3) Circa il senso tradizionale di questa espressione si veda ad es. U. Rocco, nel suo commento al cap. V in *La costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Torino 1965, 841.

(4) Come avviene del resto nel brano citato qui di 1 Corinti 7,32-4, dove Paolo presenta appunto questa mancanza del coniuge come facilitante l'impegno per « le cose del Signore ».

Alcune cose colpiscono inoltre in queste righe l'osservatore.

a) Innanzitutto, come fa notare G. Moioli ⁽⁵⁾, l'utilizzazione prudente dei testi biblici classici, ai quali si rimanda con un « confer » (cfr). Nello stile del concilio, ciò significa — è risaputo — che « la citazione biblica non viene presa per sé nel suo stretto significato biblico e nel suo stretto contesto; in altre parole, il riferimento implica una certa distanza in rapporto all'espressione letterale » ⁽⁶⁾.

b) « Va poi rilevata l'espressione « *facilius indiviso corde* (cfr. 1 Cor. 7,32-34) *Deo soli se devoteant* ». Si nota cioè, con il solito prudente riferimento biblico, lo sforzo per aggiungere qualche sfumatura alla chiarezza secondo cui facilmente si afferma la « divisione » del cuore presso i coniugi, e la « indivisione » presso i vergini. La scelta celibataria rende solo « più facile » l'indivisione del cuore che come tale è e deve essere situazione e traguardo comune di tutti i cristiani, se è vero che l'amore del prossimo (e del mondo) non è per principio in concorrenza con l'amore di Dio » ⁽⁷⁾.

In conclusione il carisma del celibato emerge qui come una situazione di totale continenza, cioè di rinuncia ad ogni relazione sessuale, che, positivamente, è stata scelta « per il regno dei cieli » (l'espressione è presa da Mt. 19,12; ma non se ne dà una spiegazione particolare), e consente a coloro cui è dato che « *facilius indiviso corde Deo soli se devoteant* ». L'espressione, come si è visto, non intende escludere che il celibe ami altre persone oltre Dio; ma su questo punto non si dice niente di più preciso, se non che questa condizione è sempre stata ritenuta nella Chiesa « quale segno e stimolo della carità, e speciale sorgente di spirituale fecondità nel mondo »; col che si afferma semplicemente l'impegno generoso del celibe nell'amore universale per Dio e per il prossimo, precedentemente affermato come vocazione di ogni cristiano.

Della « castità consacrata a Dio », come uno dei 3 consigli evangelici, si parla ancora nel c. 6 dedicato a « i religiosi » ⁽⁸⁾.

Dopo aver parlato dell'esistenza nella Chiesa delle famiglie religiose (n. 43), il documento passa alla presentazione della natura della « consacrazione religiosa, in prospettiva sacramentale, fondandola sulla consacrazione battesimale » ⁽⁹⁾. Più precisamente un cristiano al fine che « *gratiae baptismalis uberiores fructus percipere queat, consiliorum evangelicorum professione in Ecclesia liberari intendit ab impedimentis, quae ipsum a caritatis fervore et divini cultus perfectione retrahere possent, et divino obsequio intimius consecratur. Tanto autem perfectior erit consecratio, quo per firmiora et stabiliora vincula magis repraesentatur Christus cum sponsa Ecclesia indissolubili vinculo coniunctus* » (n. 44). Il testo parla dei 3 consigli insieme. Sottolinea come essi hanno la fun-

(5) G. MOIOLI, *a.c.*, 236.

(6) Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Il celibato del ministero ecclesiastico* (trad. ital.), Roma 1968, 91, n. 1.

(7) G. MOIOLI, *a.c.*, 236.

(8) G. MOIOLI (*a.c.*, 237), fa notare come la terminologia « castitatis Deo dicatae » (n. 43) sia diversa da quella del cap. precedente e meno propria.

(9) G. MOIOLI, *a.c.*, 238.

zione di togliere gli ostacoli che si oppongono ad una piú intima consacrazione al servizio divino, e quindi al fervore della carità ⁽¹⁰⁾. È ancora la formalità della rinuncia che emerge innanzitutto; ma anche si mostra come questa rinuncia è insieme una consacrazione, cioè l'assunzione di una nuova complessa condizione. Si osservi in realtà come questa presentazione dei consigli evangelici si inserisca in una piú ampia trattazione della condizione religiosa (cfr. anche il n. 43). Quindi per una determinazione di ciò che significa professare il consiglio evangelico della « castità a Dio consacrata » non si potrà prescindere totalmente da questo quadro generale. Alle determinazioni precedenti si dovranno aggiungere innanzitutto gli aiuti che le famiglie religiose offrono ai loro membri; in particolare, dal punto di vista dello stato di vita, l'aiuto di una « communionis in militia Christi fraternae » (n. 43). In 2° luogo si noterà l'orientamento di tutta questa loro vita, così « liberata », al bene anche di tutta quanta la Chiesa (n. 44).

La locuzione quindi « castità a Dio consacrata » non esprime che un aspetto di una realtà piú complessa, nella quale però è difficile fare delle separazioni nette, e che è lo stato di vita dei religiosi. È un complesso di condizioni, vissuto solidariamente, e contrassegnato in particolare, almeno nelle famiglie di vita comune, dalla vita di comunità ⁽¹¹⁾.

Ciò appare ancor piú chiaramente dal decreto « *Perfectae caritatis* », che dedica il n. 12 a la castità « *propter regnum coelorum* ». Dopo aver ripreso sostanzialmente l'insegnamento della « *Lumen gentium* » sul valore « liberatorio » e di stimolo alla carità verso Dio e verso tutti gli uomini, il decreto passa a descrivere le condizioni necessarie perché i religiosi possano restare fedeli ai loro impegni. Dopo le norme cautelari tradizionali, così si conclude:

« *Meminerint insuper omnes, praesertim Superiores, castitatem securius servari cum inter sodales vera dilectio fraterna in vita communi viget* ». Alla vita comune è poi dedicato tutto il n. 15.

Ci sembra necessario sottolineare questo richiamo del Concilio alla vita comune, perché aggiunge un particolare di un certo rilievo al quadro generale del celibato. Volendo tuttavia occuparci del celibato sacerdotale, non ci fermeremo per il momento ad analizzare oltre il tipo di legame intercorrente fra celibato dei religiosi e vita comune ⁽¹²⁾. Notiamo soltanto che tale legame è esplicitamente affermato dal Concilio.

(10) Si dovrà comunque tener conto delle osservazioni di G. Moioi sulla « prospettiva personalistica » secondo la quale leggere queste affermazioni (a.c., 238).

(11) Per maggiori particolari sul significato della « vita comune » nei diversi istituti, anche secolari, secondo il Concilio, cfr. E. FOGLIASSO, *Il decreto « Perfectae caritatis » sul rinnovamento della vita religiosa in rispondenza alle odierne circostanze*, Torino 1967, 481-490.

(12) La tematica ha trovato notevole sviluppo nella letteratura sulla vita religiosa. Ricordiamo qui alcuni studi piú significativi: T. MATURA, *Celibat et communauté*, Paris 1967 (trad. it., Brescia 1968); Id., *La vita religiosa a una svolta* (trad. it.), Assisi 1972; Id., *Le uscite dalla vita religiosa: regresso o progresso?*, in *Preti out. Perché i religiosi lasciano il convento* (a cura di C. Milaneschi), Genova 1967, 105-118; S. VILLATTE, *Redonner sens au celibat religieux*, Vie Cons. 43 (1971) 146-148; J. M. R. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo* (trad. it.), Alba 1975, 206-292; E. CATTANEO, *Il rito della professione religiosa*, RCI 58 (1977) 515-517;

2. Il decreto « *Optatam totius* »

Questo decreto, dedicato alla formazione sacerdotale, parla al n. 10 dell'educazione dei seminaristi al celibato sacerdotale ⁽¹³⁾.

Si tratta di una condizione nella quale « societati coniugali propter regnum coelorum (cfr. Mt. 19,12) renuntiantes, Domino adhaerent amore indiviso ⁽¹⁴⁾ novo Foederi intime congruente, futuri saeculi resurrectionis testimonium exhibent (cfr. Lc. 20,36) ⁽¹⁵⁾ et aptissimum consequuntur auxilium ad eam perfectam caritatem continuo exercendam, qua in ministerio sacerdotali omnia omnibus fieri valeant ⁽¹⁶⁾ ».

Questo stato di vita è caratterizzato dalla rinuncia alla comunità coniugale, motivata innanzitutto dalla realtà del regno dei cieli, che in qualche modo ha determinato questa rinuncia (« propter regnum coelorum ») ⁽¹⁷⁾; in secondo luogo dalla possibilità di aderire al Signore « con un amore indiviso »; e in terzo luogo dalla possibilità di ricevere un aiuto per una generosa donazione nel ministero pastorale. Il richiamo all'amore indiviso ricalca, come dice la nota, l'insegnamento dell'enciclica « *Sacra virginitas* », per la quale il cuore di chi è sposato « è diviso tra l'amore del coniuge e l'amore di Dio » (n. 17). Mentre invece il decreto auspica che i seminaristi « perspiciant autem virginittatis Christo consecratae praecellentiam ⁽¹⁸⁾, ita ut optione mature deliberata ac magnanimi, integra corporis et animi deditio Domino se devoveant ».

Prescindendo dalla questione di come sia componibile questa impostazione con quella della « *Lumen gentium* » e in genere del Vaticano II, sulla chiamata universale alla perfezione nella « indivisione » della me-

A. ROMANO, *L'amicizia nell'itinerario vocazionale della vita religiosa*, Roma 1977; B. GIORDANI, *Aspetti psico-sociali del celibato nella società odierna*, in *Il celibato per il Regno. Studi a cura dell'Istituto di Teologia della Vita Religiosa « Claretianum »*, Milano 1977, 212-234; J. ROVIRA, *La dimensione teologico-morale in una vita di celibato per il Regno*, *ibidem* 257-312 (con ricca bibliografia); P. GRIEGER, *Comunità di persone. « Essere con... »*, Milano 1978, 91-93; Id., *Persona e Gruppo. Problemi di psicologia, in Vita comunitaria. Studi a cura dell'Istituto di Teologia della Vita religiosa « Claretianum »*, Milano 1979, 127-166; J. M. LOZANO, *La comunità religiosa nel suo sviluppo storico*, *ibidem* 10-46 (documenta come in Occidente, ma per lo più anche in Oriente, anche il monachesimo che era nato all'insegna della solitudine, divenne ben presto, sotto la spinta della fedeltà al Vangelo, cenobitico); E. BIANCHI, *Celibato e verginità*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma 1979, 176-195 (in particolare p. 192); L. DE CANDIDO, *Vita consacrata*, *ibidem*, 1677-1692 (« lo specifico della vita consacrata è il celibato condotto nella comunione... comunione con Dio, comunione ecclesiale, comunione fraterna », p. 1684); il tema è entrato anche nelle costituzioni delle famiglie religiose: cfr. ad es. i *Decreti del Capitolo speciale delle Suore di Carità delle Sante Capitanie e Gerosa*, Milano 1970, 78 s.

(13) Per la storia travagliata di questo passo cfr. P. BROCARDO, *La formazione spirituale*, in *Il decreto sulla formazione sacerdotale*, Torino 1967, 338-359; A. MAYER - G. BALDANZA, *La formazione al celibato nel decreto Optatam totius*, *Seminarium* 19 (1967) 681-710.

(14) Cfr. PIUS XII, *Litt. Encycl. Sacra Virginitas*, 25 mart. 1954: AAS 46 (1954) 165 ss.

(15) Cfr. S. CYPRIANUS, *De habitu virginum*, 22 PL 4, 475; S. AMBROSIUS, *De virginibus* I, 8, 52; PL 16, 202 s.

(16) Cfr. PIUS XII, *Adhort. Apost. Menti Nostrae*: AAS 42 (1950) 663.

(17) Ma non si precisa di più, in quanto si rinvia genericamente a Mt. 19,12.

(18) Cfr. PIUS XII, *Litt. Encycl. Sacra Virginitas*, l.c., pp. 170-174.

desima carità, per la quale questione rinviando all'articolo di G. Moio-
li ⁽¹⁹⁾, resta il fatto che il decreto presenta questo stato del celibato sacer-
dotale come caratterizzato da una totale donazione al Signore. Ciò tutta-
via non impedisce, anzi favorisce il fatto che il sacerdote di domani pos-
sa, anzi debba, farsi tutto a tutti. La dedizione totale al Signore non dovrà
intendersi quindi come esclusiva di ogni altra relazione umana, anche
profonda ⁽²⁰⁾.

In conclusione si dirà che, stante comunque la diversa impostazione
generale rispetto a L.G. 42, il quadro complessivo emergente è abbastan-
za simile. La condizione del sacerdote celibe è determinata dalla rinuncia
al matrimonio, da un rapporto di profonda comunione col Cristo e dal-
l'impegno generoso verso i fedeli.

3. Il decreto « *Presbyterorum ordinis* »

Questo decreto, dedicato al ministero e alla vita sacerdotale, dedica
un intero paragrafo, il n. 16, al tema del celibato sacerdotale. Riprodu-
ciamo le parti che direttamente ci interessano:

« Perfecta et perpetua propter Regnum coelorum continentia a Chri-
sto Domino commendata, per decursum temporum et etiam nostris die-
bus a non paucis christifidelibus libenter accepta et laudabiliter observa-
ta, ab Ecclesia speciali modo pro vita sacerdotali semper permagni habita
est. Est enim signum simul et stimulus caritatis pastoralis atque pecu-
liaris fons spiritualis foecunditatis in mundo...

Coelibatus vero multimodam convenientiam cum sacerdotio habet.
Missio enim sacerdotis integra dedicatur servitio novae humanitatis,
quam Christus, victor mortis, per Spiritum suum in mundo suscitavit,
quaeque originem suam « non ex sanguinibus, neque ex voluntate car-
nis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo » (Io. 1,13) habet. Per virginita-
tem autem vel coelibatum propter regnum coelorum servatum, Presby-
teri nova et eximia ratione Christo consecrantur, Ei facilius indiviso cor-
de adhaerent, liberior in Ipso et per Ipsum servitio Dei et hominum
sese dedicant, Eius Regno ac operi regenerationis supernae expeditius
ministrant, et sic aptiores fiunt qui paternitatem in Christo latius acci-
pant. Hoc ergo modo, coram hominibus profitentur se velle indivise mu-
neri sibi commissio dedicari, fideles scilicet despondendi uni viro, illosque
exhibendi virginem castam Christo, et sic arcanum illud evocant conu-
bium a Deo conditum et in futuro plene manifestandum quo Ecclesia uni-
cum Sponsum Christum habet. Signum insuper vivum efficiuntur illius
mundi futuri, per fidem et caritatem iam praesentis, in quo filii resur-
rectionis neque nubent neque ducent uxores ».

Avendo chiarito che non si tratta di un legame inscindibile del celi-
bato col sacerdozio, si trattava però di illustrarne la molteplice conve-
nienza ⁽²¹⁾. La missione del sacerdote è presentata pertanto come inte-

(19) G. MOIOLI, *a.c.*, 245 s.

(20) Ma circa quest'ultimo aspetto non si precisa molto, in quanto che l'espres-
sione paolina « omnia omnibus » (I Cor. 9) è volutamente assai generica.

(21) Cfr. J. FRISQUE, *Il decreto « Presbyterorum ordinis »*. *Storia e commento*,
in *I Preti. Formazione, ministero e vita* (trad. it.), Roma 1970, 80-85.

gralmente al servizio della nuova umanità, opera dello Spirito, che trae la sua origine non dalla carne, ma da Dio. Il fatto che sia una missione di *integrale* donazione, permette di far notare come il celibato consenta una particolare consacrazione a Cristo con cuore indiviso ed una maggiore libertà al servizio di Dio e degli uomini ⁽²²⁾.

La particolare prospettiva della presentazione del sacerdozio permette poi un'ulteriore osservazione circa la connessione col celibato. Se il sacerdozio è al servizio della rigenerazione « dall'alto », tanto più conveniente è servirvi in « perfetta continenza ». È chiaro però che c'è una reciproca influenza. In particolare del carisma del celibato risulta sottolineato l'aspetto di esclusione di una relazione umana profonda qual'è quella coniugale, in quanto potrebbe far ombra a quella con Cristo, e la rinuncia alla generazione carnale, per mettere in luce l'orientamento generale a una generazione spirituale. Tutto questo non favorisce una riflessione su eventuali altre relazioni umane profonde che si potrebbero determinare, una volta esclusa quella coniugale. Anzi, l'esclusione di questa relazione, di tipo profondo, mutuo, paritetico, e la facilitazione che sembra derivarne per il rapporto con Cristo e con i fedeli, potrebbe far pensare che la struttura relazionale normativa del sacerdote celibe non debba comportare altre relazioni interpersonali oltre a queste due (Cristo, i fedeli).

In realtà, proprio il paragrafo seguente, il n. 17, dedicato al rapporto con i beni terreni, inizia così: « Amicabili et fraterna conversatione inter se et cum ceteris hominibus, discere valeant Presbyteri valores humanos colere... ». Il richiamo ai « rapporti d'amicizia e di fraternità » dev'essere inteso non in modo generico, ma alla luce dei n. 7 e 8 del decreto ⁽²³⁾. Nel n. 7 infatti, trattando dei rapporti del vescovo con i preti e della loro profonda comunione reciproca a motivo del sacramento dell'ordine, si afferma che « Episcopi ut fratres et amicos suos habeant Presbyteros » (cfr. L.G. 28) ⁽²⁴⁾.

E nel n. 8, dedicato interamente ai rapporti vicendevoli fra i preti: « Presbyteri, per ordinationem in Ordine presbyteratus constituti, omnes inter se intima fraternitate sacramentali nectuntur... ».

Singuli ergo Presbyteri cum confratribus suis uniuntur vinculo caritatis, orationis et omnimodae cooperationis, atque ita manifestatur

(22) « Allineandosi alla maniera consueta di presentare la superiorità della vita verginale, anche il presente documento usa delle forme comparative, e con notevole insistenza: *facilius, liberior, expeditius, latius...* Va tuttavia sottolineato lo spirito con cui la Commissione utilizza queste espressioni: alle quali essa sembra attribuire un valore esistenziale, di esperienza, descrittivo, e — tutto sommato — relativo » (cfr. G. MOROLI, *a.c.*, 243-4, ove documenta questa affermazione con l'analisi della valutazione data su alcuni « modi » dalla Commissione).

(23) Cfr. G. CENACCHI, *La fraternità sacerdotale*, in AA.VV., *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, Torino 1969, 642 s.

(24) Questa riscoperta del carattere collegiale del presbiterato, sotto la presidenza del vescovo, meriterebbe di essere più ampiamente illustrata. Rimandiamo tuttavia alla letteratura relativa, ormai ampia. Ricordiamo in particolare, da un punto di vista dogmatico T. CITRINI, *Discorso sul sacramento dell'Ordine*, Milano 1975, 44 ss.; e poi i vari studi storici presenti nell'opera collettiva diretta da G. CONCETTI, *Il prete per gli uomini d'oggi*, Roma 1975.

illa unitas qua Christus voluit suos in unum esse consummatos, ut cognoscat mundus Filium missum esse a Patre (cfr. Io. 17,23) » (25).

E passando poi anche ad alcune determinazioni più precise:

« ut Presbyteri in vita spirituali et intellectuali colenda mutuum iuvamen invenient, ut aptius in ministerio cooperari valeant utque a periculis solitudinis forte orientibus eripiantur, aliqua vita communis vel aliquod vitae consortium inter eos foveatur... ».

Come si vede, il sacerdote celibe deve intrattenere, oltre al rapporto con Cristo e con i fedeli, altri rapporti paritetici, mutui e assai profondi; si evoca niente di meno che il rapporto esistente fra Cristo e il Padre (cfr. Giov. 17, 21-23) (26).

Come si concilia tuttavia questa istanza con la dottrina del celibato precedentemente esposta? In che modo l'affermazione sulla facilitazione nell'aderire a Cristo con cuore indiviso, resa possibile dalla rinuncia alla relazione coniugale, può comporsi con quella della necessità di rapporti così profondi fra confratelli? Non si rischia forse di compromettere nuovamente quella facilità di adesione a Cristo con cuore indiviso, ritenuta assai opportuna per il sacerdote?

Il problema del rapporto fra celibato e fraternità sacerdotale non sembra essere affrontato esplicitamente in questo decreto, se non al termine del n. 8, quando si presenta la vita comune come protezione contro i pericoli della solitudine. Si tratterebbe dunque solo di un rapporto estrinseco? L'accento è troppo fugace per potervi ricercare una risposta esauriente. Resta il fatto che, lungi dal ritenere i due aspetti incompatibili, il Concilio configura anzi almeno un esempio di rapporto positivo fra i due. Vedremo nei documenti successivi gli eventuali sviluppi di questa tematica. Per il momento concludiamo l'esame del Vaticano II, rilevando come esso presenta il celibato sacerdotale fondamentalmente come una rinuncia alla relazione coniugale « per il regno dei cieli », che facilita una donazione a Cristo con cuore indiviso ed il servizio di Dio e degli uomini.

II - L'ENCICLICA « SACERDOTALIS COELIBATUS »

L'enciclica « Sacerdotalis Coelibatus » del 24 giugno 1967 vuol essere la risposta ad una promessa fatta al concilio dal papa Paolo VI stesso, l'11 ottobre 1965, di trattare cioè con maggiore ampiezza questa problematica, al fine di « dare nuovo lustro e vigore al celibato sacerdotale nelle circostanze attuali » (n. 2). Queste circostanze, si dice, sono in particolare le obiezioni « contro il mantenimento del sacro celibato »

(25) Anche sulla fraternità sacerdotale la letteratura è ormai ampia. Ricordiamo in particolare G. CENACCHI, *Il presbitero e gli altri presbiteri*, in G. CONCETTI (a cura di), o.c., 575-594, con ampia bibliografia; e J. FRISQUE, a.c., 54-61, per la storia di questi paragrafi conciliari.

(26) Circa il significato di questi versetti per la relazione fra Cristo e il Padre, posta a fondamento e modello dell'unità dei credenti, mi permetto di rinviare al mio lavoro: D. MARZOTTO, *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1977, 186-189.

(n. 4). Di qui ecco discendere coerentemente l'impostazione dell'enciclica: dopo aver richiamato le obiezioni contro il celibato sacerdotale (n. 5-16), vengono presentate, in una 1ª parte, le ragioni del sacro celibato (n. 17-34), confortate da una panoramica sul celibato nella vita della Chiesa (n. 35-49) e da una riflessione teologica sul celibato e i valori umani (n. 50-59).

A questa prima parte, di natura più dottrinale, segue una seconda parte di carattere più pratico: si parla innanzitutto della formazione sacerdotale che deve preparare alla scelta del celibato (n. 60-72); segue una trattazione sulla vita sacerdotale, cioè sui mezzi e le condizioni per vivere un celibato autentico (n. 73-82); e infine dopo aver affrontato il caso delle defezioni (n. 83-90), si richiama la responsabilità del vescovo (n. 91-95) e dei fedeli (n. 96-97) nel sostegno ai sacerdoti impegnati nel celibato.

1. Le obiezioni al celibato sacerdotale

Ne vengono richiamate sette:

- 1) Gesù non lo ha imposto, ma soltanto proposto (n. 5);
- 2) le ragioni addotte dai padri sembrano talora ispirate ad un eccessivo pessimismo nei confronti dei piaceri della carne (n. 6);
- 3) non tutti gli aspiranti al sacerdozio hanno il carisma della verginità (n. 7);
- 4) l'obbligo del celibato è la causa della rarefazione delle vocazioni (n. 8);
- 5) il celibato sacerdotale è di fatto occasione di disordini e infedeltà (n. 9);
- 6) si tratta di una situazione contro natura, che danneggia la personalità umana, disprezzando l'opera della creazione (n. 10);
- 7) l'attuale preparazione non è adeguata (n. 11).

Le diverse obiezioni si collocano su piani diversi. Alcune riguardano la legge ecclesiastica (n. 5,7,8): livello giuridico-pastorale. I n. 8 e 11 riguardano le condizioni storico-concrete, in cui ci si prepara o si vive il celibato: livello pratico. Infine due, toccando più profondamente il celibato sacerdotale in sé, come contrario ad una sana antropologia, anche teologica (n. 10), e le ragioni della convenienza fra celibato e sacerdozio, come ormai desuete o addirittura non corrette (n. 6), si collocano ad un livello che chiameremo dottrinale. Quest'ultimo ci pare il più significativo. Esso sembra pregiudiziale agli altri due. Infatti, dal punto di vista logico, solo dopo aver superato queste difficoltà dottrinali, si potranno eventualmente risolvere il problema giuridico-pastorale e quello pedagogico-pratico. Ecco perché ci sembra che il problema ultimo, che sta al fondo dell'enciclica, sia proprio quello di riproporre un'immagine del celibato sacerdotale non criticabile dal punto di vista culturale, antropologico, e in definitiva teologico. Qual'è infatti l'obiezione di fondo che la cultura contemporanea avanza? Il celibato sacerdotale per molti sarebbe non solo contro natura, ma anche « suae ipsius hu-

manae personae aequo temperamento et maturitati officiat; atque ita fieri, ut identidem sacerdos quadam quasi siccitate arescat, eoque animi ardore sensim careat, per quem commune ceterorum hominum vivendi genus et fortunam participet; atque adeo segregem vitam agere conatur, unde tot rerum acerbitates totque animi debilitationes atque abiectiones capiat » (n. 10).

Queste espressioni sembrano riecheggiare la convinzione moderna, secondo la quale ogni persona non può essere psicologicamente equilibrata e matura, se non vive una relazione umana di parità. I critici del celibato pongono infatti il dito sul depauperamento che si verificherebbe, rinunciando alla relazione coniugale, in questa direzione: al livello che chiameremo di una relazione primaria, di un rapporto cioè di mutuo scambio nell'amore, su un piano di parità ⁽²⁷⁾. L'enciclica sembra raccogliere l'obiezione soprattutto in quanto evoca la carenza di uno scambio affettivo, spirituale, più che di quello strettamente genitale.

Ora se la problematizzazione del celibato, che l'Enciclica si impegna a risolvere, si pone a questo livello, dell'equilibrio cioè della personalità del prete (che esige un rapporto interpersonale, profondo, paritetico, mutuo, e non puramente discendente, paterno, pastorale), è chiaro che non sarà raggiunta la finalità dell'enciclica, se non si sarà data una risposta a questo tipo di istanza. Istanza che però, come l'enciclica richiama, tira in gioco un problema tipicamente teologico e cioè il senso della creazione: « Quae omnia - aiunt - nonne ostendunt coelibem sacerdotem iniustam iam in seipsum vim adhibere, iam animi bona, a Creatore Deo data, atque a Christo Redemptore perfecta, pro nihilo putare? » (n. 10). Come si concilia la fede nella bontà, anzi nel valore cristico della creazione, con il disprezzo di valori umani così fondamentali come quelli che entrano in gioco nell'esperienza matrimoniale? Come si vede, il problema non è solo culturale o psicologico, o pratico, ma attinge il livello teologico, dell'antropologia teologica, della visione che dell'uomo ci dà la nostra fede. Gli aspetti, che entrano in gioco nell'esperienza matrimoniale, sono importanti per la visione cristiana dell'uomo oppure no? E se sí, è ammissibile che un uomo vi rinunci totalmente? Il celibato sacerdotale è una condizione di rinuncia totale ai valori della relazione interpersonale, della dimensione affettiva, ecc.? Si è così sospinti ad una riflessione radicale sul celibato, che lo illumini appunto da questo punto di vista, di un'antropologia teologica ⁽²⁸⁾. Ed è perciò soprattutto sotto il profilo di questa preoccupazione antropologica, che vogliamo ora analizzare il contributo specifico dell'enciclica.

(27) Cfr. ad es. A. DIANA, *Obiezioni al celibato da un esame delle pubblicazioni nei paesi di lingua tedesca e in Olanda*, Ekklesia 3 (1969) 25-50: in particolare le p. 40-2 ove il tema dell'interpersonalità è affrontato al livello filosofico-antropologico.

(28) Sulla novità di questo approccio e sull'utilità e fecondità di questa possibilità, che si offre alla riflessione cristiana, si veda il n. 16: « Fidei impulsu libenter occasionem, Nobis a providenti Deo oblatam, nanciscimur, ut rationibus cum sensu hominum, qui nunc sunt congruentibus iustas et magnas sacri coelibatus observandi causas iterum illustremus; nam si quae contra fidem afferuntur, ad accuratiorem et altiore intelligentiam fidei mentem excitare possunt, haud secus de ecclesiastica disciplina fieri opinamur ».

2. La prima parte dell'Enciclica

Nei primi capitoli della prima parte vengono illustrate le ragioni del celibato sacerdotale. Solitamente si usa ravvisare in questa parte tre significati del celibato (cristologico, ecclesiologico, escatologico) ⁽²⁹⁾, che ne fondano la « molteplice convenienza » (P.O. 16) per i ministri di Dio. Quanto al *significato cristologico* (n. 19-25), la riflessione così si articola: Cristo è il modello di ogni sacerdote; ora Cristo era vergine, pertanto anche chi viene a partecipare della sua missione è conveniente che ne condivida anche lo stato verginale. Il sacerdozio di Cristo è presentato come attività rinnovatrice degli uomini, soggetti al peccato, per renderli invece figli di Dio (n. 19). In questa prospettiva di rinnovamento viene inserita una presentazione della verginità in confronto dialettico col matrimonio (n. 20). Il matrimonio, istituzione dell'A.T., è stato perfezionato e risignificato da Cristo. La verginità è addirittura una novità assoluta.

Con che criterio si stabilisce questa novità? Ci sembra che lo sfondo di pensiero sia costituito dai c. 8-9 della Lettera agli Ebrei, che articolano il rapporto Antico-Nuovo Testamento sulla base della dialettica-opposizione esistente fra prefigurazione e realtà. Le antiche istituzioni erano figure di ciò che invece ora è vissuto in verità, senza veli. L'enciclica cita infatti Ebrei 8,6. Di conseguenza la verginità è presentata come quella condizione nella quale, evidentemente a differenza di quanto avveniva nel matrimonio, e andando appunto nella linea del superamento del simbolo e della figura, « homo, Deo ipsi penitus adhaerens ac de eo tantum sollicitus et de iis, quae sunt ipsius (e in nota si dice: cfr. I Cor. 7,33-35), apertius et plenius manifestat vim illam quam maxime novantem, quae propria est Novi Testamenti ».

La verginità è così presentata come la condizione del rapporto immediato con Dio, rispetto alla condizione del rapporto mediato, il matrimonio. In questa ottica si ricorre anche a 1 Cor. 7, ma non senza apportarvi una modifica. « Il vergine si preoccupa delle cose del Signore, come compiacere al Signore » dice S. Paolo. L'enciclica invece rovescia l'ordine delle frasi; sostituisce a « kurios » ⁽³⁰⁾ « Deus », ed a « compiacere » « aderire totalmente a Dio stesso ». Ci pare che qui abbia premuto l'impostazione generale della trattazione. Non si nega la legittimità di questa impostazione, né la possibilità di usare di 1 Corinti come richiamo generico (si dice solo cfr. 1 Cor. 7,33-35); si vuole solo osservare che è un'impostazione particolare, e che spinge in una certa direzione, che è quella di considerare la verginità nella linea del superamento del rapporto mediato per raggiungere un rapporto immediato con Dio. Nella misura in cui però questa prospettiva diviene predominante, essa non rende più bene la totalità del dato storico. Di fatto l'uomo, anche quello cui è dato il carisma della verginità, resta nella storia, dove Dio non è dato immediatamente ma mediamente, e in particolare proprio attra-

(29) Cfr. le diverse edizioni in traduzione.

(30) Solitamente s'intende qui Gesù Cristo, cfr. G. GIAVINI, *Vita, peccati e speranze di una chiesa. Introduzione e note alla prima lettera di S. Paolo alla chiesa di Corinto*, Milano 1978, 55.

verso le persone ⁽³¹⁾. Anche se vi potranno essere mediazioni più o meno trasparenti ⁽³²⁾. Se si vuole avere dunque una visione più adeguata e più completa della verginità, occorrerà precisare anche la sua configurazione intrastorica: non solo evidenziando l'assenza del coniuge, ma anche precisando il più possibile il carattere dei nuovi rapporti interpersonali che si stabiliscono.

Questo sia detto come notazione sull'orientamento generale del passo, perché in un'interpretazione rigorosa, esso non nega esplicitamente che il vergine possa o debba intrattenere relazioni umane. Ciò appare dalle parole che seguono: « et de iis quae sunt ipsius » (che riecheggiano 1 Cor. 7,34). Esse aprono lo spazio per l'assunzione di molti altri rapporti e impegni, evidentemente compatibili con il piano della salvezza ⁽³³⁾. Ma sulla loro qualità e sul loro significato non si dice nulla. Piuttosto ci sembra si crei una certa tensione, un certo stridore, fra l'esclusivismo dell'affermazione principale (« Deo ipsi penitus adhaerens ac de eo tantum sollicitus ») e l'ampiezza dell'aggiunta (« et de iis quae sunt ipsius »). Più sfumata ed indovinata ci parrebbe la formulazione del Vat. II, non tanto O.T. 10 (che sembra aver qui prevalentemente influito), quanto L.G. 42 (« facilius indiviso corde Deo soli se devoveant »), ed ancor più P.O. 16: « Ei (Christo) facilius indiviso corde adhaerent ».

Dopo aver presentato l'opera innovatrice del sacerdozio di Cristo, che lo ha portato anche ad introdurre la verginità, si mostra, al n. 21, come essa fosse confacente alla sua condizione di mediatore fra Dio e gli uomini. Significa infatti che Cristo « totum se devovisse Dei hominumque ministerio ». L'impostazione tendenzialmente astorica del n. 20 (dialettica apparenza-realtà) è qui già superata. Dell'impostazione precedente resta il carattere di totalità della donazione, ma il termine della donazione è « il servizio di Dio e degli uomini », realtà profondamente dinamica e storica ⁽³⁴⁾.

Chiarito il senso della verginità di Cristo, e quindi la convenienza di principio fra la condizione verginale e quella sacerdotale, si trattava di illustrare questa affermazione con un richiamo al vangelo. Ecco il senso del n. 22: non si vuol affermare che Cristo obbligò al celibato tutti i « ministri sacri » (cfr. l'obiezione del n. 5); ma mostrare

(31) Cfr. M. NEDONCELLE, *La reciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne*, Paris 1942, 105 ss.

(32) Si ha l'impressione che in questo n. 20 l'antropologia soggiacente risenta di un'influenza platonico-agostiniana; per questa cfr. G. MOIOLI, *a.c.*, 250.

(33) Prescindendo qui dall'esegesi di 1 Cor. 7, nascerebbe anche il problema di spiegare perché il matrimonio non sia riconducibile a questo ampio settore delle « cose di Dio ». Resterebbe cioè da approfondire come mai la esclusione della relazione coniugale, e solo di questa, costituisca, di per sé, in una situazione di adesione immediata e totale a Dio. Ma forse il problema è troppo vasto per essere qui affrontato. D'altra parte non si esclude che l'espressione non debba collocarsi più sul piano descrittivo, esistenziale, di esperienza, che non su quello normativo, ontologico: cfr. G. MOIOLI, *a.c.*, 213-244; cfr. anche K. RAHNER, *a.c.*, 531, nota 14.

(34) Tutto questo poteva già essere inteso nelle parole « et de iis quae sunt ipsius » del n. 20; ciò non toglie che l'ottica generale sia diversa. Anche se pur qui non viene detto niente su eventuali dinamiche interpersonali e sul loro significato nella condizione verginale.

la profonda parentela fra il motivo del celibato (« per il regno dei cieli », Mt. 19,12) e le motivazioni della sequela apostolica: il regno, il regno di Dio, il vangelo, il nome di Cristo. Diviene pertanto comprensibile che i motivi che spingono alcuni a condividere la missione sacerdotale di Cristo, spingono gli stessi ad abbracciare anche la verginità (n. 23). Questo richiamo al vangelo è importante, perché conduce in un preciso contesto storico, ove reperire il vero modello della condizione verginale, come voluta da Cristo. Si dà così al tema della verginità non più una collocazione a-storica, tendenzialmente essenzialistica (cfr. n. 20), ma un suo contesto profondamente segnato da dinamiche intrastoriche. Qui la verginità sembra essere connotata non solo da una precisa prospettiva di impegno apostolico, ma anche da un rapporto profondamente umano (non solo quindi con un Dio trascendente, come appariva al n. 20), con la persona cioè di Cristo (che ad es. chiamò i suoi discepoli « amicos et fratres ») ⁽³⁵⁾. È aperta così la via ad un sempre maggior approfondimento delle linee strutturali questa esperienza storica determinata, della sequela di Gesù, al fine di precisare sempre meglio le connotazioni concrete di questo stato di vita. I n. 23-24 sembrano voler raccogliere in una sintesi le linee portanti di questa esperienza. Ma l'elenco proposto non sembra voler esaurire tutta la ricchezza del dato evangelico, quanto esplicitarne degli aspetti ⁽³⁶⁾.

Il n. 24 sottolinea ancora come la verginità sia una risposta d'amore particolare ad un amore particolare di Cristo ⁽³⁷⁾. Questa chiamata divina dischiude poi ad una carità aperta a tutti. Il celibato è « *tamquam signum et stimulus caritatis*: signum videlicet amoris sine ulla exceptione, et incitamentum caritatis omnibus patentis ». Esso, come sintetizza il n. 25, postula, così come il Sacerdozio, col quale appare pertanto strettamente collegato, un amore « quo unice et sine exceptione diligatur Christus eiusque Ecclesia ».

I numeri dal 26 al 32, dedicati al *significato ecclesiologico*, vogliono mettere in luce un parallelo fra la donazione di Cristo alla sua Chiesa (cfr. Ef. 5,25-27), e la donazione del sacerdote al servizio di Cristo e del suo Mistico Corpo, resa più facile, si dice, dalla condizione di celibato. Dal punto di vista di un'antropologia teologica si ripropone qui l'interrogativo sul significato delle espressioni, relative alla *totalità* dell'offerta di sé stessi, presentata al n. 27 e 29 come caratteristica del celibe. Non le si potrà intendere come se la totalità fosse, di principio, caratteristica unica della verginità, perché a tutti quanti i credenti è rivolto il precetto « amerai il Signore Dio tuo con *tutto* il tuo cuore... » (Mt. 12,30), ripreso nel c. 5 della « Lumen Gentium » (« universali vocatione ad san-

(35) Quest'ultimo appellativo (si cita Gv. 20,17) apre forse un'ulteriore prospettiva. La profonda comunione con Cristo non sembrerebbe disgiungibile da una relazione di fraternità, con gli altri discepoli che l'hanno seguito.

(36) Si citano: il mistero della novità di Cristo, di tutto ciò che egli è e significa; la somma di quelle cose che come le più perfette e le più desiderabili vengono proposte nel vangelo e nel regno; infine « peculiari quadam gratiae significatione, a divini Redemptoris mysterio paschali manante » (n. 23).

(37) Si cita Mc. 10,21.

ctitatem in Ecclesia») ⁽³⁸⁾. Le si dovrà allora intendere a livello descrittivo? ⁽³⁹⁾ In quanto che nella scelta celibataria uno fa l'esperienza di donare a Dio tutto se stesso? Ma questa potrebbe anche essere l'esperienza di un cristiano che si sposa? ⁽⁴⁰⁾.

I n. 33-34 trattano del *significato escatologico* del celibato.

Dal punto di vista dell'antropologia teologica non ci sono affermazioni di rilievo, in quanto si dice genericamente che il celibato è « peculiare signum bonorum caelestium » ⁽⁴¹⁾.

Dopo un rapido sguardo sul problema del celibato nella storia della Chiesa (n. 35-45), il papa affronta infine il problema del sacerdozio celibatario *di fronte al mondo di oggi* (n. 46-49). Dopo aver affermato che la causa della rarefazione delle vocazioni sacerdotali va ricercata non nell'obbligo del celibato, ma altrove (n. 49), ritiene tuttavia di dover prender in considerazione la difficoltà di fondo, già anticipata al n. 10: il disprezzo dei valori umani (cfr. n. 50).

A questa accusa il papa risponde richiamando innanzitutto il ricco ambito di rapporti umani vissuti all'interno della carità pastorale (n. 54-56) ⁽⁴²⁾; e poi, memore che l'obiezione più forte nasce non tanto dal punto di vista dei rapporti discendenti, ma dal punto di vista dei rapporti di parità (mancanza dell'esperienza coniugale, cfr. n. 57), affronta il problema della cosiddetta solitudine del sacerdote celibe (n. 58-59). Ammessa una certa situazione sociologica di solitudine, il papa mostra però, attraverso una serie di notazioni convergenti, come in realtà questa solitudine sia ben « abitata ». Questo lo porta ad arricchire e precisare la configurazione del carisma del celibato, ed a recuperare così, sia pure « in nuce », la storicità complessa dell'esperienza celibataria come è presente nel vangelo.

Il sacerdote celibe si dice essere « solitarium hominem », ma subito si aggiunge che la sua solitudine in realtà « Deo atque ingentibus eius caelestis regni divitiis completur » (n. 58). L'espressione è piuttosto generica. Il n. 59 invece elenca una lunga serie di presenze precise. Vi si afferma infatti che « qui libere optavit ut totus adhaereat Christo, in eius familiaritate versans atque ex ipso gratiam hauriens, animum in primis ita confirmabit, ut omnem pellere maestitiam... valeat »; ma a questo rapporto con Cristo, che pure sembra presentato come onnicomprensivo

(38) Cfr. in questo senso anche K. RAHNER, *a.c.*, 538, n. 26.

(39) Cfr. ancora G. MOIOLI, *a.c.*, 213.

(40) Lo stesso interrogativo varrebbe per i n. 54 e 72.

(41) Su questo aspetto ci pare invece più preciso e positivo K. RAHNER, *a.c.*, 550, n. 39. Si veda anche G. THILS, *Aspects ecclésiologiques du célibat sacerdotal*, *Seminarium* 19 (1967) 793-806; il 4° punto è « Signe de la vie définitive dans l'esprit », e afferma, dopo aver riportato alcune pagine dell'opera di T. MATURE, *Célibat et Communauté*, « il nous faudrait... en tirer les conséquences naturelles pour l'existence « en commun » des prêtres et pour l'éducation à l'amitié et à la fraternité universelles que ceux-ci devraient entretenir avec les hommes. De même que la communauté eschatologique des chrétiens sera, dans l'Esprit et par son emprise totale, une communauté de justice, de paix, de concorde, de sagesse, de bienveillance... ainsi déjà, dès à présent, certains chrétiens sont appelés à vivre et à répandre l'amitié, l'amabilité, la fraternité... » (p. 805).

(42) Si veda anche il n. 76.

della capacità di relazionarsi del sacerdote (« totus adhaereat ») ⁽⁴³⁾, vengono affiancate altre relazioni. Si dice che non gli mancheranno (« ipsi neque deerunt »): la protezione di Maria, la sollecitudine materna della Chiesa, l'attenzione preveggenze del Vescovo, « qui Christi gratia patris munere fungitur »; né gli mancherà « artum fidae amicitiae vinculum cum ceteris in sacerdotio fratribus »; nè infine il conforto di tutto il popolo di Dio.

Particolarmente interessante la menzione dello « stretto legame di fedele amicizia con i confratelli »; infatti si tratta qui di una relazione umana di cui si vuol sottolineare tutta la profondità e che tuttavia non sembra considerata in contrasto, o in concorrenza con quell'adesione totale a Cristo, di cui si parla all'inizio dello stesso periodo. L'ispirazione per questa panoramica di presenze ci sembra sia venuta fondamentalmente dalla riflessione sul modello di ogni sacerdote celibe: Cristo. Infatti all'inizio del n. 59, per confortare il sacerdote, oppresso, si dice, talvolta (« nonnunquam »), da questa solitudine, si richiama la situazione di Gesù: « ipse namque Christus, tristissimis in rerum adiunctis, solus fuit, atque vel ab illis derelictus, quos testes ac socios suae vitae sibi asciverat, quosque in finem dilexerat, nihilominus ait: Non sum solus, quia Pater mecum est ». Il richiamo ci sembra molto importante. Esso rivela alcune cose.

Innanzitutto che, almeno secondo questa presentazione della sua vicenda, Cristo non si trovò nella condizione di solitudine (« solus fuit ») se non durante la sua passione (« tristissimis in rerum adiunctis... »). In linea di principio invece Cristo si era organizzato un tipo di esistenza, il quale, pur non contemplando la vita coniugale, tuttavia non voleva essere vita di solitudine, ma vita di compagnia, e ciò mediante la scelta di coloro che aveva voluto testimoni e compagni (« socios ») della vita, e che aveva amato sino alla fine, allo stremo delle sue forze (in finem », si cita Gv. 13, 1).

Di qui discende che il legame del sacerdote con il vescovo e quello di fedele amicizia con i confratelli non sarebbero che la riproposizione di quanto lo stesso Cristo, nella sua condizione celibataria, si scelse come struttura concreta della sua vita ⁽⁴⁴⁾.

Si chiude così la parte dedicata a rispondere alle difficoltà della cultura moderna. Da una parte ci pare che si sia data una risposta, anche se allargando l'impostazione un po' ristretta da cui muovevano le diffi-

(43) Circa quest'espressione rimandiamo alle osservazioni già fatte sul problema della donazione « totale » nel celibato.

(44) Volendo seguire fino in fondo il senso di questo parallelismo, bisognerebbe anche dire che lo stesso concetto sociologico di solitudine, evocato all'inizio del n. 58 come condizione normale del sacerdote celibe, in realtà non dovrebbe caratterizzarne, almeno dal punto di vista normativo, l'esistenza. Certo si potranno verificare anche per il sacerdote quei momenti di solitudine drammatica che Gesù ha sperimentato. Ma forse questa è la sorte di ogni persona umana, che, nel cammino della vita, si affida ad altri, ma può sempre venirne abbandonata. Da questo punto di vista la condizione matrimoniale non è diversa da quella del sacerdote che non si sposa; cfr. anche il dossier dell'episcopato francese, *Sul celibato sacerdotale*, Milano 1977, 34.

coltà, secondo la quale l'unico rapporto umano personalizzante sarebbe quello coniugale (cfr. n. 56).

Dall'altra si deve registrare come la lettera, incalzata dalle esigenze esistenziali, più storicamente articolate, della cultura contemporanea, ha dovuto riprendere in mano ancora una volta l'esperienza evangelica, mettendone in luce aspetti finora un po' trascurati.

La condizione del sacerdote celibe emerge alla fine non tanto semplicemente come una rinuncia al matrimonio (aspetto negativo), nè solo come una donazione totale a Cristo e alla Chiesa (aspetto comune, almeno in linea di principio, ad ogni vocazione cristiana), ma più precisamente come la partecipazione al tipo di esistenza propria di Cristo: esistenza nella comunità apostolica, vissuta in un profondo dialogo col Padre, nell'amicizia fraterna con i propri compagni di vita, nell'attenzione alle necessità di tutti gli uomini.

3. La seconda parte dell'Enciclica

Mentre la prima parte della lettera affrontava soprattutto le difficoltà teoriche contro il celibato, la seconda parte prende in considerazione le difficoltà più di ordine pratico: inadeguata formazione (cfr. n. 11), infedeltà (cfr. n. 9). Il confronto con i problemi pratici non può limitarsi tuttavia a generici consigli, a delle ricette di vita, ma, se deve essere risolutivo, obbliga ad un approfondimento del valore evangelico, costringe a delle precisazioni, a dei chiarimenti e costituisce quindi un incremento anche sul piano veritativo⁽⁴⁵⁾. Ciò è avvenuto in particolare per il 2° problema: le infedeltà al celibato⁽⁴⁶⁾. Consapevole delle difficoltà della vita del sacerdote celibe, la lettera dà innanzitutto dei suggerimenti *al sacerdote* (n. 73-82). I mezzi indicati per una perseveranza sono dapprima quelli tradizionali: preghiera (n. 74-75), zelo pastorale (n. 76), prudenza nelle relazioni apostoliche (n. 77), mortificazione (n. 78). Meno consueta ci sembra invece la proposta dei n. 79-81. Il tema dell'«intima fraternità sacramentale», vigente fra i sacerdoti, non è in sé nuovo. Il magistero ecclesiastico aveva insistito su di esso in continuazione anche prima del Vat. II⁽⁴⁷⁾. Tuttavia è il decreto «*Presbyterorum Ordinis*» del Vat. II (n. 8) che lo ha riproposto con autorevolezza e profondità, come già vedemmo. In tale sede non si era però, in pratica, proposta una connessione col tema del celibato⁽⁴⁸⁾. Nell'enciclica di Paolo VI invece la connessione è stabilita nel modo più esplicito.

«*Sacerdotalis castitas invalescit, custoditur ac defenditur eo etiam vivendi genere, iis socialibus condicionibus iisque artibus, quae Dei*

(45) Cfr. H. GADAMER, *Verità e metodo* (trad. it.), Milano 1972, 358-360.

(46) Non si registrano invece novità teologiche di rilievo nelle indicazioni sulla formazione al celibato (n. 60-72). Forse il motivo è nella decisione, qui espressa (cfr. n. 61), di riprendere tutta la questione in un'istruzione apposita, che è poi uscita nel 1974, come si vedrà.

(47) Si veda la documentazione in G. CENACCHI, *La fraternità sacerdotale*, in AA.VV., *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, Torino 1969, 641 ss.; cfr. ora la «*Lettera di Giovanni Paolo II a tutti i sacerdoti della Chiesa in occasione del giovedì santo 1979*», AAS 1979, n. 6, par. 1.

(48) Se si eccettua l'accenno al termine del n. 8; come già rilevavamo.

administrorum sunt propriae; quare omnino oportet quam maxime illam foveri intimam fraternitatem sacramentalem, qua sacerdotes omnes ob sacrum Ordinem susceptum fruuntur » (n. 79).

In questo contesto la castità sacerdotale, considerata evidentemente come rinuncia ad una relazione coniugale e come donazione di sé a Cristo (cfr. ad es. il n. 77), viene vista anche come profondamente correlata ad una concreta situazione storica, all'assunzione, in particolare, di altre relazioni umane, di livello paritario, scambievoli e profonde ⁽⁴⁹⁾; anzi di una forma di vita tipica, la vita in comune.

Si noti che non è solo un rapporto estrinseco. Non si dice semplicemente « custoditur ac defenditur »; come sarebbe del rapporto di un involucri con un contenuto; ma anche « invalescit ». Quindi la donazione di sé a Cristo « è incrementata », si rafforza, anche nella misura in cui è vissuta questa intima fraternità sacramentale ⁽⁵⁰⁾.

Ci sembra qui di ravvisare un progresso anche rispetto al n. 59, dove si diceva che la solitudine del sacerdote era in realtà abitata anche dalla presenza amichevole e fraterna dei confratelli. Qui, come già nel n. 59, ritorna l'esempio di Gesù. Si richiama il suo comandamento della carità, rinnovato in particolare in concomitanza con l'istituzione del sacerdozio: come a dire che la fedeltà a lui, in particolare di coloro che partecipano al suo sacerdozio, dev'essere materiata soprattutto di amore reciproco (si cita Gv. 13,15.34-35). Ma ancor più si richiama la preghiera sacerdotale: « caelestem Patrem rogavit, ut dilectio, qua ab eo ex omni aeternitate diligeretur, in illis esset, et ipse in illis » (n. 79). La misura della presenza del Cristo nei suoi è così messa in proporzione diretta con la presenza dell'amore in mezzo a loro. Amore che occorre accogliere come dono del Padre, perché è l'amore col quale il Padre ama il Figlio dall'eternità ⁽⁵¹⁾.

Il confronto con la situazione concreta ha obbligato la riflessione a ritornare ancora all'esperienza primitiva evangelica ed a ricavarne ulteriori indicazioni. L'esperienza di Gesù con i suoi compagni di vita non sarebbe solo un modello cui ricorrere nelle situazioni disperate, quando l'angoscia della solitudine opprime, ma sarebbe una proposta precisa di Gesù, la cui accettazione è misura della stessa fedeltà a Lui. In tal modo Egli suggerisce a coloro che entrano a far parte del suo sacerdozio e ne condividono anche lo stato di vita verginale, la modalità concreta con cui vivere questa imitazione di Lui ⁽⁵²⁾.

(49) Va rilevata l'insistenza sul termine « amici », e sulla reciprocità della relazione da instaurarsi (n. 80-81).

(50) Cfr. G. CENACCHI, *a.c.*, 660: « l'enciclica Sacerdotalis Coelibatus ricorda come la fraternità sacerdotale incrementa la castità e stimola all'amore e alla comprensione ».

(51) Su tutto questo cfr. ancora il mio lavoro: *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1977, 184-195. Si vedano poi le parole di Paolo VI nel suo penultimo discorso del mercoledì (26-7-78) su « quella relazione tanto umana e tanto spirituale che si chiama l'amicizia ». Essa, diceva, citando Gv. 17,21 « consumatasi in amore, viene a sfociare in una mistica identità, che si modella sull'inesprimibile relazione trinitaria tra il Padre e il Figlio, nello Spirito » (cfr. « L'Osservatore romano » del 26-7-78).

(52) Prescindiamo qui dal problema esegetico se i passi citati di Giovanni debbano essere riferiti esclusivamente agli apostoli, in quanto tali, o non debbano invece essere riferiti ad essi in quanto prototipi dei discepoli di Cristo in generale.

È significativa da questo punto di vista l'insistenza sul tema della vita comune: « nec satis unquam sacerdotibus commendabitur quaedam vitae communis forma, ut sacerdotale munus magis magisque pietate imbuatur » (n. 80). Qui ancora è sottolineato il rapporto diretto esistente fra la vita in comune e l'approfondimento della relazione con Cristo (« pietate imbuatur »).

La lettera, dopo aver trattato il problema delle infedeltà agli obblighi assunti nella consacrazione sacerdotale (n. 83-90), si rivolge ai vescovi, perché sostengano i loro preti in questo impegno del celibato (n. 91-95). Il loro aiuto viene definito « summo... prorsusque necessario », al fine che i sacerdoti « sumpta munia facilius et iucundius tueri possint » (n. 91). Di che tipo di aiuto si tratta? Estrinseco o intrinseco? Il n. 91 richiama innanzitutto tre ordini di realtà che fondano la strettissima unione (« quam maxime vobiscum coniunguntur ») esistente fra il vescovo e i suoi preti: l'accettazione nell'ordine sacerdotale; la rappresentanza del vescovo nella comunità; l'assunzione del celibato dietro l'esempio del vescovo.

Segue al n. 92 un parallelo fra il rapporto di amore intensissimo esistente fra Cristo e i suoi apostoli e quello che deve sussistere fra il vescovo e i suoi preti. Si noti che i vescovi sono appellati qui con un'espressione particolare, che richiama il loro ruolo di rappresentazione sacramentale della persona di Cristo, Sommo Sacerdote: « vos per quos adest in medio credentium Dominus Iesus Christus, Pontifex Summus » (cfr. L. G. 28). Ciò evidenzia maggiormente come anche la relazione fra il vescovo ed i suoi sacerdoti debba essere considerata una rappresentazione sacramentale, nell'oggi, del mistero di comunione esistente fra Cristo e gli apostoli. Mistero di comunione che, come ricordava in particolare il n. 22, è primo fondamento di quella rinuncia alla famiglia, cui Cristo invitava « ut sua ipsius sors artius participetur ». Consideriamo allora più attentamente i motivi dell'unione fra vescovo e preti, presentati nel paragrafo sopra. Quei tre ordini di realtà richiamano infatti due sequenze relazionali già note dalla prima parte dell'enciclica: e cioè le relazioni fra Cristo e i suoi apostoli, e fra Cristo ed i chiamati al sacerdozio. Nel seguente schema porremo nella prima colonna le espressioni relative alle relazioni fra Cristo e i suoi apostoli, nella 2^a quelle che riguardano Cristo e i chiamati al sacerdozio, e nella 3^a quelle relative ai rapporti fra il vescovo e i suoi preti (cfr. testi in corpo minore alla p. 609).

Non vorremmo qui forzare i termini di un'analogia, come se si desse una corrispondenza meccanica fra i diversi momenti delle relazioni qui rappresentate. Non si può comunque negare che emerge da questo accostamento una sostanziale corrispondenza fra la vicenda di Gesù e dei suoi apostoli, la relazione fra Gesù e i chiamati al sacerdozio, e i rapporti del vescovo con i suoi preti ⁽⁵³⁾.

L'esegesi è orientata in questo secondo senso (cfr. R. E. BROWN, *L'evangelo secondo Giovanni* (trad. it.), Assisi 1979, ad locum). Ma ciò non impedisce che la Chiesa di tutti i tempi possa applicare questi inviti in particolare alle categorie di persone che soprattutto essa li vede rappresentate.

(53) È del resto questa una dottrina tradizionale, che risale a S. Ignazio d'Antiochia, ed è documentata in particolare nei testi liturgici (cfr. G. FERRARO, *Le*

Jesus, qui primos salutis ministros, a se electos	qui igitur hoc modo a Iesu vocati sunt, ad virginitatem quasi rem optabilem digne eligendam impelluntur...	cum enim vos in sacrorum alumnorum numerum eos adsciveritis,
voluit non solum nosse mysteria regni coelorum sed etiam esse singulari prorsus nomine adiutores Dei	quod quidem illi agunt non solum ut in partem veniant muneris sacerdotalis, quo Christus fungitur,	ad sacerdotium ineundum institueritis, eorumque capiti manus imposueritis...
et pro se legatione fungi... (n. 22)	(cum autem sacerdos in fidelium sibi concreditorum communitate Christum representet, summopere convenit illum in omnibus rebus huius exprimere imaginem huiusque exempla singillatim imitari, n. 31)	vestram in christifidelium communitatibus sibi commissis personam gerunt... utpote qui, in suo quisque gradu, partes vestras vestrasque curas in se recipiant.
	sed etiam ut idem ineant vitae genus (n. 23)... sacerdotium nostrum ut administratorum sociatur sacerdotio Christi, atque a vita eiusdem, qui plane et unice salvifico munere suo inservit, exempla hauriuntur et rationes, quae nos movent, ut formae caritatis et sacrificii Christi Redemptoris similes reddamur (n. 25; cfr. anche il n. 26).	Quoniam vero, sacrum coelibatum eligentes, Praesulum exemplum secuti sunt, iam antiquitus sive in Oriente sive in Occidente vigens... (n. 91).

La accoglienza, la formazione e la consacrazione dei sacerdoti da parte del loro vescovo riecheggia la chiamata, l'istruzione e la investitura dei suoi apostoli da parte di Gesù; e d'altra parte il ruolo del vescovo non fa che inserirsi all'interno di una iniziativa più profonda, che è quella di Gesù nei confronti di coloro che chiama a partecipare al suo servizio sacerdotale, spingendoli anche a scegliere la verginità (cfr. n. 23). Il ruolo di ri-presentazione del vescovo nelle diverse comunità della diocesi da parte dei suoi preti, si pone in continuità con la missione degli apostoli, almeno come il n. 22 la presenta (si cita 2 Cor. 5,20), di essere ambasciatori di Cristo; e riceve appunto il suo significato ultimo dalla fondamentale missione di ogni sacerdote, che è quella di rendere Cristo presente in ogni comunità (cfr. n. 31). Infine, se i sacerdoti si ispirano all'esempio del loro vescovo scegliendo il celibato, non può non risaltare il fatto che, più a fondo, è l'esempio di Cristo a trascinarli su questa strada (cfr.

preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato e all'episcopato, Napoli 1977. 109-123, 264-285).

n. 23.25-26), esempio che nel loro vescovo diviene realtà visibile. In conclusione, l'aiuto che i vescovi debbono offrire ai loro preti, impegnati nel celibato, sembra collocarsi prima di tutto, non tanto sul piano di un aiuto estrinseco (come sarebbe un fratello che aiuta un altro fratello a portare un peso), ma sul piano più profondo di una ripresentazione, per i suoi preti, di quella stessa attenzione amorevole, di quella stessa amicizia offerta, che costituì per i discepoli il motivo primo della loro sequela di Cristo ⁽⁵⁴⁾. Perciò al n. 93 si dice che la solitudine del sacerdote dev'essere riempita dall'amicizia fraterna del suo vescovo (cita P. O. 7). D'altra parte questa amicizia, che ripresenta quella di Gesù, esige, sollecita altrettante amicizie e confidente apertura da parte del sacerdote ⁽⁵⁵⁾.

Anche questa esortazione ai vescovi ha così permesso un approfondimento del significato del celibato sacerdotale. Esso non è solo rinuncia al matrimonio e adesione a Cristo, ma è anche inserimento in una comunione presbiterale, nella quale, in primo luogo grazie alla persona del vescovo, diviene per il sacerdote storicamente presente il « dolcissimo amore di Cristo » (n. 92).

Conclusione

Raccogliamo in sintesi il senso del cammino percorso dall'enciclica. Volendo ripresentare, nel mondo di oggi, il significato del celibato sacerdotale, la lettera è stata condotta ad approfondire sempre più il dato di partenza, l'esperienza evangelica, giungendo così a precisazioni importanti ⁽⁵⁶⁾. La presentazione iniziale (cfr. in particolare al n. 20) era ancora legata ad una prospettiva fondamentalmente essenzialistica, e in questo senso tendenzialmente storica, che non teneva presente la complessa e articolata strutturazione della persona umana. La rimediazione invece dell'esperienza di Cristo, ove del resto deve collocarsi la base più autentica per ogni riflessione sulla verginità, ha condotto a poco a poco ad una visione più complessa e più attenta alla dimensione storica dell'uomo ⁽⁵⁷⁾.

(54) Se i vescovi sono coloro « per quos adest in medio credentium Dominus Jesus Christus, Pontifex Summus » (n. 92), ciò vale in primo luogo per i loro preti, e proprio sotto questo aspetto della dimensione relazionale: « vestrum esse haud ignoratis, potissimum amorem praecipuasque sollicitudines ad sacerdotes atque ad sacri ministerii tirones convertere » (n. 92; in nota si rinvia a P. O. 7).

(55) « Contendite praeterea, ut sacerdotes vobis commissos ad mutuam amicitiam vobis gerendam et ad plenam in vobis collocandam fiduciam adducatis » (n. 93; cfr. anche n. 94).

(56) Sulla necessità da parte della dottrina cristiana di riattingere continuamente al vangelo cfr. ad es. W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio* (trad. it.), Brescia 1968, 127-145.

(57) Il risultato pertanto, anche se vi si è giunti su sollecitazione delle attuali difficoltà e problematiche non è puramente contingente, per seguire una corrente di pensiero, ma non fa che rimettere in migliore luce quanto l'esperienza evangelica già conteneva. Da questo punto di vista l'istanza dell'antropologia contemporanea, che ha portato ad una visione più storicamente articolata, s'incontra col modo di presentare le cose della Bibbia. Questa infatti non racchiude le realtà in un concetto astratto, in una definizione; quanto piuttosto presenta una concreta e complessa esperienza in atto, di cui occorre cogliere le molteplici componenti (cfr.

La problematica dei valori umani innanzitutto ha permesso di recuperare una visione più integrale del celibato, collocandolo, sul modello della situazione di vita di Gesù, nel contesto di una comunità di fratelli e di amici, riuniti attorno al maestro, in atteggiamento di servizio verso il mondo intero. La considerazione delle difficoltà pratiche poi ha permesso ulteriori precisazioni. Il sacerdote che vuol vivere una fedeltà a Cristo anche nella scelta celibataria, come particolare donazione di sé a Cristo e alla Chiesa, deve inserirsi in una comunione sacerdotale, ove vivere un'intima fraternità sacramentale, resa sempre più concreta da una qualche forma di vita comune, in un'amicizia sincera, in particolare nei confronti del suo vescovo ⁽⁵⁸⁾. Nel complesso ci sembra quindi che l'enciclica abbia dato una risposta anche al problema teologico di fondo, quello relativo al disprezzo della creazione (« animi bona ») (cfr. n. 10). La considerazione dell'esperienza di Gesù ha infatti messo in luce come Egli non abbia disprezzato una dimensione fondamentale della condizione umana, di essere cioè intersoggettiva, con tutta la sua ricchezza di scambio interpersonale; anche se non ne ha vissuto quel particolare aspetto che è la relazione genitale ⁽⁵⁹⁾. L'enciclica infatti osserva che, pur essendovi la rinuncia ad una forma di amore umano (n. 50), ciò non significa rinuncia in assoluto ai valori presenti nel matrimonio. La relazione interumana è un fatto assai ricco; che ha molte realizzazioni. Il matrimonio è una, ma altre sono possibili (cfr. n. 56) ⁽⁶⁰⁾. Ognuna ha le sue peculiarità, i suoi pregi e i suoi limiti ⁽⁶¹⁾.

per es. F. MONTAGNINI, *Adamo, dove sei? Linee di antropologia teologica*, Assisi 1975, 17-40). Purtroppo non sempre la cultura di un'epoca permette di evidenziarle tutte. Col rischio di presentare un'esperienza monca e quindi talora non pienamente autentica.

(58) Non si attenua in tal modo la generosità dell'impegno che alcune formule iniziali esprimevano (cfr. n. 54: « ut sacerdotii candidatus seipsum Christi et Ecclesiae mysterio artiore atque absolutiore quodam necessitudinis vinculo iungere »), ma al contrario le si sottrae a quell'impressione di genericità ch'esse suscitavano. Anche la « totale donazione di corpo e di animo al Signore » di cui parlava O.T. 10, che si sarebbe al limite potuta attribuire come definizione alla vocazione di ogni cristiano, ha trovato invece nell'enciclica una sua più precisa e specifica configurazione. Ed anche il « nuovo ed eccelso titolo » di consacrazione a Cristo, di cui parla P.O. 16, viene qui meglio precisato e concretizzato.

(59) La stessa obiezione dei moderni richiamava fondamentalmente il tema delle relazioni paritarie profonde (cfr. n. 10). È del resto oggi convinzione comune che il dinamismo sessuale, in quanto dice volontà di accoglienza, e di promozione reciproca, ha nell'aspetto genitale un elemento importante, ma non indispensabile; cfr. ad es. G. B. GARBELLI, *Verginità e celibato: rilievi bio-psicologici*, in *Diz. Enc. di Teol. morale*, Roma 1973, 1143-1147; D. GOERGEN, *The sexual celibate*, New York 1974 (cfr. in particolare le p. 59-64 ove riprende il pensiero di A. MASLOW, che può essere riassunto così: « l'uomo è soprattutto un animale che cerca intimità ed uno può avere intimità senza sessualità genitale », p. 63).

(60) Cfr. B. GIORDANI, a.c., 219-223; G. MOIOLI, *Verginità*, in *Diz. Enc. di Teol. morale*, Roma 1973, 1134-1143; idem, *Verginità cristiana e concezione dell'uomo*, *Communio* 7 (1978) 68-83 (risolve bene in linea di principio il problema teologico di fondo, ma non sviluppa molto il tema di come positivamente l'uomo sessuato si realizza fuori della coniugalità; su questo si veda invece D. GOERGEN, o.c.).

(61) Cfr. n. 57; si veda su questo G. B. GARBELLI, a.c.

III - « IL SACERDOZIO MINISTERIALE »

Questo documento del Sinodo dei vescovi del 1971 ⁽⁶²⁾ si propone, di fronte ad alcune difficoltà circa questo tema, nate dopo il Concilio, di esporre alcuni punti fondamentali della dottrina della Chiesa, per trarne poi alcuni orientamenti circa l'attività pastorale ⁽⁶³⁾.

Come spiega l'*Introduzione*, il punto di partenza è la rinnovata coscienza del carattere anche storico della salvezza (« totum hominem totamque humanitatis historiam pervadere debere », n. 1). Di qui nascono tuttavia diversi problemi; fra i quali anche il seguente: « che cosa si deve pensare del celibato sacerdotale della Chiesa latina nelle attuali circostanze? » di volontà, cioè, di inserimento da parte dei presbiteri, nel contesto della storia umana, per annunciarvi il vangelo della salvezza?

on è il celibato una forma di segregazione dalla vita del mondo? (n. 1). Per comprendere la risposta che si darà a questo problema, occorre vedere brevemente l'impostazione di tutto il documento. Nella *prima parte* si presenta il significato del prete all'interno dell'economia della salvezza portata da Cristo ⁽⁶⁴⁾. Si registra qui un'evoluzione rispetto alla « Sacerdotalis Coelibatus ». La salvezza è infatti qui l'opera di ricapitolazione di tutte le cose in Cristo (n. 1). Appare quindi una dimensione storico-comunitaria molto marcata, che non era presente nel n. 19 dell'Enciclica. Il sacerdozio di Cristo è presentato come attività di riconciliazione, e quindi di riunificazione dell'umanità in Dio (n. 1). In questa linea si colloca anche il ruolo dei presbiteri, i quali, continuando l'opera degli apostoli, rendono presente Cristo. Il sacerdote, più precisamente, « sponsor est tam primae Evangelii proclamationis ad Ecclesias congregandam, quam indefessae renovationis Ecclesiae iam congregatae » (n. 4).

In questa prospettiva si capisce anche l'ulteriore determinazione, secondo la quale si dice che il sacerdote è « in servitium communionis » (n. 6), ed il suo ministero tende sempre all'unità di tutta la Chiesa. Pertanto « sacerdotale etiam ministerium essentialiter communitarium est in presbyterio et cum Episcopo... » (n. 6). A questo principio fondamentale il sacerdote deve ispirare tutta la sua vita e la sua attività. In particolare « Christi exemplum sequentes, presbyteri fraternitatem cum Episcopo et inter se excolant, in ordinatione et unitate missionis fundatam, qua credibilis fiat sacerdotale testimonium » ⁽⁶⁵⁾.

La *seconda parte* (« Orientamenti per la vita e per il ministero sacer-

(62) Su questo sinodo cfr. G. CAPRILE, *Il sinodo dei vescovi 1971*, Roma 1973.

(63) Cfr. il n. 7 dell'Introduzione. Si veda anche G. DE ROSA, *Preti per oggi*, Roma 1972, 171-255; L. E. HENRIQUEZ, *Il sacerdozio ministeriale nel documento del sinodo dei vescovi*, in *Il prete per gli uomini di oggi* (a cura di G. CONCETTI), Roma 1975, 431-449; G. CONCETTI, *Perché il Sinodo ha optato per il presbitero celibe*, *ibidem*, 753-797.

(64) Su questa parte si veda in particolare l'intervento di E. RUFFINI nella tavola rotonda su « Il documento sinodale sul sacerdozio », *Communio* 1 (1972) 256-260.

(65) n. 6; cfr. nella 2a parte il n. 2, 1 sul consiglio presbiteriale; L. E. HENRIQUEZ, *o.c.*, 445 s.; A. WEBER, *La spiritualità del clero nel concilio vaticano II e nel post-concilio*, in *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio*, Roma 1974, 107-126.

dotale ») comprende 2 sezioni. Nella prima sezione (« I presbiteri nella missione di Cristo e della Chiesa ») si affrontano 4 temi: la missione, le attività profane, la vita spirituale ed infine il celibato. La riflessione sul celibato (n. 4) si innesta chiaramente sull'impostazione del paragrafo antecedente: n. 3 « *Vita spiritualis presbyterorum* ». Qui si afferma, come punto di partenza, che la vita del prete trova la sua unità nella sua vocazione e nel suo ministero. Si parla quindi innanzitutto della sua vocazione.

« Vocatus enim, sicut et ceteri baptizati, ut conformis sit Christo (cfr. Rom. 8,29), presbyter insuper, sicut Duodecim, participat modo specialis *consuetudinem* cum Christo et Eius missionem ut Pastoris Supremi: « Et fecit Duodecim ut essent cum illo, et ut mitteret eos praedicare » (Mc. 3,14) ».

La prospettiva generale scelta è quella biblica, ed i prototipi dei presbiteri sono ravvisati nei 12 apostoli. Questi avrebbero avuto una vocazione particolare, che i presbiteri in qualche modo condividono ⁽⁶⁶⁾; la chiamata alla sequela apostolica diviene così il punto di riferimento fondamentale per risolvere i problemi della spiritualità del prete ⁽⁶⁷⁾. Ecco perché anche la trattazione del celibato si rifarà esplicitamente a questa vocazione alla sequela apostolica di Cristo, mentre nell'enciclica di Paolo VI il riferimento primo era a Cristo, Mediatore e Sacerdote eterno (n. 21). La riflessione assume quindi un taglio meno slegato dal complesso divenire storico, più concreto, in conformità con l'impostazione data alla presentazione dell'economia della salvezza.

La riflessione sul celibato (n. 4) si articola in 4 momenti (fondamento teologico, motivi concomitanti, legittimità della legge, condizioni da promuoversi), cui seguono due determinazioni legislative.

Quanto al fondamento del celibato (par. a), esso è duplice. Da una parte il celibato dei sacerdoti è in armonia con la vocazione alla sequela apostolica di Cristo, dall'altra con la disponibilità di chi vuol assumere un servizio pastorale.

Il duplice rimando sembra voler riprendere i due aspetti, strettamente congiunti, della chiamata dei dodici, presentati al n. 3 come prototipi dei presbiteri: lo « stare con Cristo » e la partecipazione alla sua missione di Pastore Supremo. La sequela dei dodici resta dunque come sfondo generale, cui riferirsi per dar una configurazione sempre più precisa al celibato stesso. Così appare dal capoverso seguente, ove se ne vuole mettere in luce il carattere di testimonianza, di annuncio: « 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 » ⁽⁶⁸⁾. I diversi aspetti richiamati tuttavia sembrano voler

(66) Cfr. A. DESCAMPS, *Aux origines du ministère. La pensée de Jésus*, RThL 2 (1971) 3-45; 3 (1972) 121-159.

(67) Cfr. G. RAMBALDI, *In tema di celibato ecclesiastico. Appunti*, RCI 58 (1977) 781-786.

(68) I primi 3 elementi (spirito evangelico, orazione, vigilanza) sembrano essere condizioni generali, necessarie in ogni vocazione cristiana; mentre gli altri

essere solo elementi di una realtà più complessa, e cioè il radicalismo evangelico; così infatti continua « nam verba hodie vix aestimantur, sed vitae testimonium radicalismum evangelicum ostendens, virtutem habent vehementer trahendi ».

Il motivo di tutto questo capoverso sembra doversi rintracciare nella prospettiva generale che soggiace al documento, l'esigenza di spiegare il senso del celibato sacerdotale in un contesto in cui la salvezza è considerata una realtà anche storica, in cui quindi il sacerdote non può estraniarsi dal mondo, ma anzi tende ad essere missionario, sempre di più. Occorreva dunque dare al celibato un senso missionario, che rivelasse agli uomini di oggi Cristo come la salvezza, fosse cioè « signum ». Ecco allora che si è stati sospinti a precisare ulteriormente questa esperienza evangelica, approfondendo le caratteristiche di quella sequela apostolica di Cristo, che stava come sfondo di riferimento generale⁽⁶⁹⁾. Le condizioni richiamate tuttavia non sembrano accessorie, ma essenziali: « si autem caelibatus in spiritu Evangelii... cum paupertate... vivitur, signum est... ». Ciò significa che con « celibato sacerdotale » s'intende una situazione non definibile adeguatamente semplicemente col riferimento ad un rapporto con Cristo, sia pure particolarmente intenso, alla rinuncia al matrimonio, ai beni e agli onori, ma ci si deve riferire anche all'« amore fraterno »⁽⁷⁰⁾.

Nel paragrafo b si adducono una serie di motivazioni che confermano l'opportunità del celibato: « il sacerdote celibe fa capire la presenza di Dio assoluto »⁽⁷¹⁾, « richiama gli uomini alla profondità dell'amore fedele e manifesta il significato supremo della vita », « si associa in modo speciale a Cristo », « manifesta in anticipo la libertà dei figli di Dio », mostra più chiaramente la fecondità spirituale della nuova legge, riceve una forza maggiore per edificare la Chiesa, più facilmente può servire a Dio con cuore indiviso e spendersi per le pecorelle⁽⁷²⁾. Come si vede,

(povertà, letizia, disprezzo degli onori, amore fraterno) sembrano essere elementi particolarmente legati al celibato evangelico.

(69) Cfr. il « *Rapport de la commission internationale de Théologie: Le ministère sacerdotal* », Parigi 1971: « Ce n'est pas en réduisant ses exigences évangéliques qu'on rendra le célibat perceptible comme signe de valeur mais en les augmentant, c'est-à-dire en le situant dans toute une forme de vie apostolique (*apostolica vivendi forma*) entièrement déterminée par le service, la pauvreté, la joie, la disponibilité, l'espérance et l'amour... Etant donné l'actuelle situation sociologique, le célibat, en général, ne pourra être vécu sans un minimum d'esprit et de pratique communautaire » (p. 107). Stando a G. CONCETTI (*a.c.*, 772, n. 57) lo schema preparatorio del sinodo « fu redatto tenendo conto dei vari rapporti, tra cui quello della commissione teologica internazionale ».

(70) Il contesto (quello della sequela apostolica di Cristo) suggerisce che ci si rifaccia qui alle dinamiche relazionali intercorrenti nella comunità dei dodici. D'altra parte al n. 6 della prima parte si diceva appunto: « Christi exemplum sequentes, presbyteri *fraternitatem* cum Episcopo et inter se excolant ». Il celibato sacerdotale ha quindi, tra le sue condizioni di autenticità, anche una dimensione inter-umana, che però non si può ridurre ad una relazione discendente (verso il popolo), ma sembra piuttosto doversi riferire ad una relazione di parità (con i confratelli).

(71) Cfr. A. GRABNER-HAIDER, *Ehelosigkeit als Zeichen und Lebensform*, G.u. L. 47 (1974) 213-227.

(72) Si noti il ritornare della formula di L.G. 42 e P.O. 16 (« *facilius indiviso*

però, tutte queste osservazioni non aggiungono nulla di più preciso circa la configurazione storica, concreta del sacerdote celibe. Né altri particolari vi si aggiungono col paragrafo c, che illustra la necessità di conservare il celibato nella Chiesa latina.

Il paragrafo d presenta infine le condizioni che favoriscono il celibato, alcune durante la vita sacerdotale, altre durante la sua preparazione. In particolare i preti possono superare le difficoltà ⁽⁷³⁾ « si promoveantur condiciones aptae »: e cioè la vita interiore; « aequilibrium humanum per ordinatam insertionem in compaginem socialium relationum; fraterna cum aliis presbyteris et cum Episcopo consuetudo et conversatio, pastoralibus structuris ad hoc melius aptatis, adiuvante quoque communitate christifidelium ».

Non ci si limita ai suggerimenti circa la vita cosiddetta spirituale, ma si tocca anche la sfera delle relazioni interpersonali. Ciò è particolarmente significativo, se lo si accosta alla visione del celibato che si era venuta delineando al par. b, per esempio parlando del celibato come segno escatologico: « omnem contingentem valorem humanum superans, sacerdos caelebs Christo ut bono ultimo et assoluto speciali modo se consociat ». La prospettiva appunto escatologica poteva qui dar l'impressione di voler spingere verso l'eliminazione di ogni relazione che non fosse quella con Cristo, considerando tutto il resto come valore contingente. Ma il presente paragrafo d obbliga a riconsiderare questa interpretazione. Non si tratterebbe di una semplice sostituzione della realtà « donna » con la realtà « Cristo »; ma, sul presupposto che l'unione a Cristo è propria di tutti i cristiani, il prete può realizzare con lui un rapporto particolare, anche nella misura in cui, avendo rinunciato ad una relazione coniugale, assume un'ordinata inserzione nella compagine delle relazioni sociali, ed in particolare vive una « fraterna consuetudo et conversatio » con gli altri preti e col vescovo. Queste relazioni non sarebbero un « valore umano contingente », e, lungi dall'ostacolare la donazione del sacerdote celibe a Cristo, in realtà la favoriscono.

Che tipo di relazioni s'intendono più precisamente con « consuetudo et conversatio »? Il documento aggiunge un inciso: « pastoralibus structuris ad hoc melius aptatis ». L'espressione è generica, ma viene chiarita nella seconda sezione (« I presbiteri nella comunione ecclesiale ») di questa seconda parte del documento. Dopo aver trattato delle relazioni tra i presbiteri e il vescovo, si tratta delle relazioni dei preti fra di loro: « Cum presbyteri intima fraternitate sacramentali et munere consociantur inter se et ad idem opus annitantur et conspirent, quaedam communitas vitae vel aliquod vitae consortium, quod varias formas, etiam non institutionales, induere potest, inter eos excitetur, et ipso iure, opportunis normis ac renovatis aut inventis novis *pastoralibus structuris*, sanciantur » (n. 2) ⁽⁷⁴⁾. Ritorna qui l'invito al rinnovamento delle strutture pastorali,

corde »), più sfumata rispetto alle espressioni della « Sacerdotalis Coelibatus » (cfr. p. 602).

(73) Non si precisa quali sono, se non che sono quelle consuete « quas ceterum per saeculorum decursum iam pluries sacerdotes experti sunt ».

(74) Lo « schema presinodale sul sacerdozio » era anche più particolareggiato: « questa comunità può assumere varie forme: da una casa comune di abi-

col preciso intento di dar luogo alla vita comune, al fine di favorire sempre più quei fraterni rapporti fra sacerdoti che erano raccomandati in 2,1,4d. E per qual motivo queste relazioni possono considerarsi un aiuto e non un ostacolo? Il documento qui non dice niente di esplicito. Tuttavia occorre ricordare in primo luogo come in 2,1,4a fra le condizioni di autenticità del celibato si richiami proprio l'amore fraterno. Inoltre sembra qui riapparire una prospettiva che già abbiamo ritenuto di scorgere presente in Sac. Coel. 91-4, quando parlava dell'aiuto che il vescovo deve ai suoi sacerdoti. Si osservi infatti il seguente parallelismo di testi:

« *presbyter insuper, sicut Duodecim, participat modo speciali consuetudinem cum Christo* » (2,1,3)

« *Difficultates presbyteri superare possunt, si promoveantur... fraternam cum aliis presbyteris et cum Episcopo consuetudo et conversatio* » (2,1,4).

Sono presenti qui tre tipi di relazioni:

- 1 dei dodici con Cristo (esperienza modello);
- 2 — del prete con Cristo (vocazione sacerdotale);
- 3 — dei preti con gli altri preti e col vescovo (condizione sacerdotale concreta).

Si noterà l'analogia fra i 3 tipi di relazioni; non nel senso che il 3° tipo si sostituisca agli altri due, ma nel senso che la sequela apostolica di Cristo (1° tipo), diverrebbe concreta per il singolo chiamato (2° tipo), anche nella misura in cui si realizza questa « consuetudo » del prete con gli altri preti e col vescovo (3° tipo) (75).

Conclusione

Volendo riproporre il valore del celibato sacerdotale nell'attuale contesto di impegno storico-missionario della Chiesa, il Sinodo si è ispirato all'esperienza della sequela apostolica.

Il celibato dei sacerdoti è emerso pertanto come un rapporto speciale con Cristo, caratterizzato sì dalla rinuncia al matrimonio e da uno zelo incondizionato per le anime, ma, con non minore verità, dall'assunzione di rapporti fraterni particolarmente intensi (vita comune) con gli altri preti e con il vescovo. Essi sono indicati fra le condizioni essenziali perché il celibato possa essere segno.

Non si tratta quindi semplicemente di un rapporto estrinseco, di un aiuto esterno, che i confratelli possono dare, ed a cui si può rinunciare

tazione fino ad un più profondo rapporto nella preghiera e nella partecipazione dei beni. Nelle regioni dove i sacerdoti sono pochi e nelle parrocchie lontane e separate le une dalle altre, la comunità di vita non può essere attuata se non con un rinnovato atteggiamento pastorale e con un adattamento del diritto attuale, soprattutto per quanto riguarda l'obbligo della residenza. E forse lo stesso concetto di parrocchia deve essere adattato alle nuove circostanze » (cfr. Il Regno 16 (1971) 185).

(75) Questa prospettiva è sviluppata in M. MARINI, *Sul discernimento della vocazione sacerdotale*, RVSp 30 (1976) 52-60.

nella misura in cui « ce la si fa da soli », ma si tratta invece di un rapporto interiore esistente fra celibato e fraternità sacerdotale ⁽⁷⁶⁾.

Dal punto di vista metodologico si deve dire che l'istanza culturale generale, più attenta alla dimensione storica dell'uomo, ha obbligato il sinodo ad un approfondimento del dato tradizionale, recuperando così altri aspetti della complessa esperienza evangelica ⁽⁷⁷⁾. Tale itinerario già si era verificato per l'enciclica di Paolo VI, ma ci sembra che qui si sia ulteriormente sviluppato, entrando più direttamente nella presentazione dottrinale del celibato sacerdotale.

IV - « ORIENTAMENTI EDUCATIVI PER LA FORMAZIONE AL CELIBATO SACERDOTALE »

La Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, in adempimento ad una precisa volontà di Paolo VI, manifestata nella « *Sacerdotalis Coelibatus* » (n. 61), pubblicò l'11-4-1974 un documento, che offrì « orientamenti generali sull'educazione al celibato sacerdotale », « al fine di aiutare opportunamente coloro che nella Chiesa hanno il grave compito di preparare i futuri sacerdoti a vivere il celibato sacerdotale » (n. 1) ⁽⁷⁸⁾. Trattandosi del documento di una Congregazione, esso non ha l'autorevolezza di quelli finora esaminati. Tuttavia esso costituisce come il punto di arrivo di una riflessione iniziata dieci anni prima, durante il Concilio, e fa riferimento diretto agli altri documenti, di cui costituisce un tentativo di armonica composizione ed insieme uno sviluppo. Ecco perché riteniamo opportuno proporre qui l'analisi critica.

Dopo una premessa (n. 1-5), il documento si articola in 4 parti: il celibato nell'odierna vita sacerdotale, mete dell'educazione seminaristica, orientamenti per la formazione seminaristica, funzione educativa del seminario.

L'impostazione del documento risponde a un duplice ordine di istanze, che vengono illustrate nella premessa. Da un parte si riconosce che « il celibato sacerdotale è vissuto in modalità diverse secondo l'evolversi della storia. Esso deve essere una testimonianza salvifica offerta agli uo-

(76) Sembra che il Sinodo contenga anche un'indicazione circa il motivo di questo rapporto interiore. Il rapporto speciale del sacerdote con Cristo, fondamento della sua missione, sembrerebbe infatti che trovi alimento proprio nelle relazioni particolari con gli altri preti e col vescovo.

(77) In particolare si ricorderà come la salvezza (e quindi il ministero sacerdotale) non è vista tanto in prospettiva di rinnovamento della realtà (prospettiva essenzialista, cfr. *Sac. Coel.* 19), quanto nella prospettiva storico-comunitaria della riunione dei dispersi nella comunità di Cristo. Pertanto si capisce che anche del celibato, in quanto collegato alla missione sacerdotale, si sia sottolineato l'aspetto in armonia con questa convocazione salvifica. Esso pure emerge come la possibilità di una esperienza di comunione, di una comunione particolare fra i sacerdoti, che sia segno e fermento per tutta l'umanità.

(78) Il documento verrà citato in italiano, non essendovi un testo latino ufficiale, riprendendolo dall'edizione della Tipografia Poliglotta Vaticana (Roma 1974), che ha stampato anche l'edizione francese, alla quale talvolta ci riferiremo.

mini secondo le loro attuali esigenze spirituali » (n. 3). Dall'altra parte si dice che « il problema della formazione al celibato viene considerato principalmente sotto l'aspetto umano alla luce delle scienze dell'educazione » (n. 2); ora « le scienze dell'uomo — in particolare la pedagogia, la psicologia e la sociologia — sono in continuo approfondimento e vanno alla ricerca di nuove metodologie » (n. 3). Nel documento vuol essere presente, quindi, innanzitutto uno sforzo di riflessione sulla realtà del celibato sacerdotale, nel contesto ecclesiale e culturale contemporaneo; e poi, soprattutto, uno sforzo di mediazione pedagogica, che aiuti il candidato all'assimilazione dei valori evangelici.

E evidente che il nostro interesse sarà rivolto alla riflessione teologica, che vuol essere appunto un preciso intento del documento ⁽⁷⁹⁾, e che costituisce fondamentalmente la *prima parte*. Essa ha come titolo: « Il celibato nella odierna vita sacerdotale ». L'intento, come il titolo preannuncia, sembra proprio quello di riesprimere, nel contesto della odierna vita sacerdotale, il valore perenne del celibato. Si guardi anche ai titoli delle due sezioni: la 1^a (« il celibato nella vita della Chiesa ») sembra voler riassumere il significato che il celibato consacrato ha avuto da sempre nella vita della Chiesa; mentre la 2^a sezione (« il celibato sacerdotale nella vita odierna ») sembra voler essere il momento di attualizzazione, di riespressione del valore perenne nell'attuale contesto problematico. Le due sezioni sono precedute da un paragrafo introduttivo dal titolo: « condizioni di vita autenticamente cristiana » (n. 6). La funzione di questa premessa sembra quella di fare alcuni chiarimenti previi: matrimonio e celibato son ambedue vocazioni cristiane; il celibato non è solo quello sacerdotale; esso infine è legato alle altre virtù evangeliche della povertà e dell'obbedienza ⁽⁸⁰⁾.

Chiariti questi preliminari, si passa, con la *prima sezione*, alla presentazione del significato del celibato consacrato nella tradizione viva della Chiesa.

Punto di partenza è il sacramento dell'ordine: « L'ordine sacro è una partecipazione alla funzione « capitale » del Cristo sacerdote » (n. 7). « Il candidato al sacerdozio, consacrando al Cristo sacerdote, ne assume gli impegni evangelici »; e, precisando ulteriormente — si aggiunge — « il sacerdozio ministeriale richiede quella forma particolare di amore che è la carità pastorale »; ora « le virtù evangeliche sono precisamente al servizio di questa carità pastorale » (n. 8). Ecco come si giustifica il celibato per il sacerdote; nel contesto delle virtù evangeliche « il celibato ha un evidente valore positivo come totale disponibilità all'esercizio del ministero sacerdotale e come mezzo di consacrazione a Dio con cuore indiviso; ha un valore di segno e di testimonianza dell'amore quasi paradossale per il regno dei cieli » (n. 9). Si riporta a questo

(79) Cfr. ancora al n. 3: « I valori sacerdotali, proprio perché perenni e imperituri, devono essere accolti nel contesto di una Chiesa peregrinante verso il Signore risorto; richiedono di essere espressi entro forme adatte al tempo presente ».

(80) Si noti il mutamento terminologico. Non si parla più di *consigli* evangelici, ma di *virtù* evangeliche.

punto il paragrafo del Sinodo sul « fondamento del celibato ». Il rimando alla « chiamata alla sequela apostolica del Cristo » (doc. sinodale 2,1,4 a) suggerisce di sviluppare questo aspetto nel n. 10, con il richiamo all'esempio di Pietro, Andrea, Giacomo, Giovanni, che « lasciarono tutto per seguire il Cristo (Mc. 1,16-20), il quale esaltò il celibato per il regno dei cieli (Mt. 19,12) »; ed a Paolo apostolo che « visse questo radicalismo evangelico e lo considerò come dono divino, che consente di meglio dedicarsi, con cuore indiviso, al Signore » (n. 10) ⁽⁸¹⁾.

Infine viene richiamato il significato del celibato nella prospettiva escatologica. Il celibato costituisce « un segno della speranza escatologica, un segno profetico della realtà futura, quando tutti gli uomini, unificati nel Cristo dal suo Spirito, non vivranno che per la lode del Padre » (n. 11).

Richiamati così i valori tradizionali del celibato, il documento affronta allora il compito di una sua rappresentazione nel contesto della problematica contemporanea: *seconda sezione*, « Il celibato sacerdotale nella vita odierna ».

Il problema di fondo sembra essere costituito dall'accresciuta attenzione al tema dell'« equilibrio umano affettivo » (n. 12), come condizione necessaria in ogni vocazione cristiana, ed in particolare anche in quella sacerdotale. Da questo punto di vista sembra che lo stato matrimoniale abbia dei vantaggi sullo stato celibatario. Lo stesso documento riconosce che « è senz'altro possibile pensare che lo stato matrimoniale, in certe situazioni, possa in qualche modo maggiormente facilitare l'accesso alla vocazione sacerdotale, e persino, presso qualche sacerdote favorire un equilibrio umano affettivo più profondo » (n.12).

Sollecitato da questa istanza il documento deve impegnarsi a trovare una soluzione. Ora la convinzione è che la strada da praticare sia quella di un approfondimento, sempre rinnovato, del dato tradizionale ⁽⁸²⁾. Ecco perché si richiamano innanzitutto sinteticamente le motivazioni, precedentemente esposte (ai n. 8-9), che fondano la molteplice convenienza fra celibato e sacerdozio, e che si riconducono sostanzialmente al motivo cristologico, l'imitazione cioè del Cristo « il quale fu, nello stesso tempo, vergine e sacerdote » (n. 13).

Si opera quindi la riflessione ulteriore sul dato, che permetta di dare una risposta alla problematizzazione attuale: « Il sacerdote è rappresentante della persona del Cristo, deputato dalla sua ordinazione non solo al compito di edificare il popolo di Dio, mediante il ministero della parola e l'eucaristia, ma anche a manifestare in un modo unico e sacramentale l'amore fraterno, servendo così ugualmente la causa della edificazione del regno.

L'invito fatto da Gesù agli Apostoli di lasciare tutto, oltre che mirare ad una maggiore disponibilità per l'avvento del regno, comprendeva

(81) Si noti il ritorno alla formula di P.O. 16 (« facilius indiviso corde »), più sfumata rispetto alle espressioni della « Sacerdotalis Coelibatus » (cfr. p. 602).

(82) Cfr. n. 12: « Sono codeterminanti l'approfondimento dei valori sacerdotali, comunicati da una fede viva, e la riflessione attenta sull'esperienza sacerdotale ».

anche la prospettiva di entrare nella comunione apostolica, ove si possono realizzare profonde e benefiche relazioni interpersonali » (n. 14).

In questo modo viene ribadita « l'intima e molteplice convenienza tra l'ufficio pastorale e la vita celibe » (n. 14), ma, mettendone in luce una nuova componente, si viene anche incontro alle attuali esigenze, che ritengono imprescindibile in ogni vocazione cristiana « un equilibrio umano affettivo ». Tale elemento è individuato nella dinamica storica di quella chiamata alla sequela apostolica, che già era servita da esperienza fondante (cfr. n. 9-10) ⁽⁸³⁾, ed ha anche un valore apostolico. Il sacerdote che, lasciando tutto, e in particolare la prospettiva matrimoniale, è entrato in una « comunione apostolica », nella misura in cui vi realizza « profonde e benefiche relazioni interpersonali », può assolvere a quel compito, che il documento così esprime: « manifestare in un modo unico e sacramentale l'amore fraterno ».

La sollecitazione, che ha provocato l'emergere di questo dato, si radica, certamente, in un'antropologia profondamente attenta alla dimensione storica dell'uomo, quale è appunto la visione antropologica rinnovata dalle scienze psicologiche e dalla riflessione fenomenologica, che ha condotto alla filosofia personalistica. Ma la risposta, che ne è nata, non ha fatto altro che valorizzare, nella narrazione evangelica, quegli elementi più esistenziali, in essa presenti, che una visione antropologica tendenzialmente essenzialistica aveva lasciato nell'ombra ⁽⁸⁴⁾.

Oltre questa istanza culturale, ci sembra che abbia qui influito anche la concezione della salvezza che il documento ha adottato, come attuazione di una comunione, in una prospettiva storico-comunitaria, che si rifà in particolare al decreto « *Presbyterorum ordinis* » ⁽⁸⁵⁾. Se il sacerdote infatti deve edificare la comunità di Cristo, si comprende che anche il suo celibato sia stato approfondito in questa prospettiva, come la possibilità di quella particolare esperienza di comunione fraterna, che può essere di luce e guida per tutti gli uomini.

È comunque a partire da questa nuova consapevolezza che, ci pare, muove anche il n. 16, conclusivo di questa 1ª parte del documento. Dopo aver rilevato nel n. 15 le difficoltà odierne del sacerdote celibe, davanti al fascino dell'esperienza dell'amore coniugale, il n. 16 così afferma: « Il celibato, considerato nella sua prospettiva concreta d'oggi, pone in evidenza la necessità di consentire (più decisa l'edizione in lingua francese: *faire épanouir*) una maturità affettiva umana e, insieme, di far

(83) Ciò che del resto già era avvenuto nei documenti precedenti, anche se forse mai in un modo così diretto e centrale.

(84) Sulla vicenda dell'antropologia teologica ed in particolare sull'estraneità della teologia del manuale nei confronti della vicenda culturale moderna, cfr. L. SERENTHÀ, *Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica*, Teologia 1 (1976) 150-184.

(85) Cfr. n. 13: « Nell'esigere il celibato, la Chiesa ha motivazioni profonde, che si fondano sull'imitazione del Cristo, sulla funzione di rappresentatività del Cristo capo della comunità e sulla disponibilità al servizio come mezzo indispensabile per edificare continuamente la Chiesa (cfr. P.O. 16; Syn. Ep. 2,1,4a) »; cfr. anche il n. 7.

vivere la continenza come espressione della carità apostolica»; la persona consacrata infatti « ha scelto il celibato per vivere e comunicare la carità ecclesiale in modo più intenso e originale ».

Nel compito di educazione al celibato, che ci si accinge ad illustrare, il documento pone, ormai come elemento costitutivo, come meta necessaria, proprio la volontà di far sviluppare una « maturità affettiva umana », che naturalmente si colloca sempre anche in una prospettiva apostolica. Scorrendo le pagine successive, numerosi sono infatti i passi che sottolineano questo obiettivo dell'educazione seminaristica, ma tutto ciò appartiene già al versante più tipicamente psico-pedagogico e pertanto ci limitiamo qui ad accennarvi.

Si veda innanzitutto nella *seconda parte* (« mete dell'educazione seminaristica »), quando, parlando della « formazione alla maturità sacerdotale » (sez. 3^a), si tratta della « maturità affettiva del sacerdote » (n. 31): « Il sacerdote è capace di vere e profonde amicizie, particolarmente utili alla sua espansione affettiva, quando queste sono attuate nella fraternità sacerdotale » ⁽⁸⁶⁾.

E nella *terza parte* (« orientamenti per la formazione seminaristica »), quando si parla appunto degli « orientamenti per l'educazione al celibato » (sez. 3^a), al n. 49 si dice: « Il celibato volontario ha senso in un contesto di « relazione »: è vissuto in seno ad una comunità fraterna che suppone lo scambio e che permette di raggiungere gli altri al di là del bisogno che se ne può avere: tirocinio della « non-possessività ». Segno di un celibato ben assunto è la capacità di creare e di mantenere relazioni interpersonali valide » (cfr. anche i n. 46 e 51).

Particolare insistenza su questo aspetto la si trova infine nella *parte quarta* (« funzione educativa del seminario »). Il n. 70, che presenta in generale le condizioni della formazione seminaristica, afferma che occorre comunicare ai seminaristi « il gusto della carità ecclesiale ed apostolica, la quale è simultaneamente amore del Cristo, comunione amichevole (nell'edizione francese: « d'amitié ») con i superiori ed i compagni, spirito evangelico e volontà di collaborazione » ⁽⁸⁷⁾. Infine, trattando del rapporto tra superiori e seminaristi (n. 80), così conclude: « Il seminarista, qualora abbia gustato la carità del Signore attraverso il volto sacerdotale del suo educatore, saprà esprimerla domani nel presbiterio in unione con il vescovo e comunicarla ai propri fedeli (cfr. O.T. 8). Per la stessa

(86) Cfr. al n. 18, fra le componenti del concetto di maturità umana, presupposto generale anche della maturità sacerdotale: « Si conviene di giudicare maturo l'uomo che predilige il vivere comunitariamente, perché aperto al dono di sé agli altri ».

(87) Il n. 71 si intitola « il seminario come comunità fraterna » e così si esprime fra l'altro: « Il Seminario sia una scuola di amicizia; fomenti la fraternità (l'edizione francese ha: « l'amitié ») a livello anche puramente umano; abbia fiducia in essa e non la turbi con insinuazioni ingiuste e di gusto deteriore. Una vera educazione al celibato deve potersi radicare profondamente nella fraternità (si cita P.C. 12). Una vita di comunità fraterna, armonica, operosa, ricca di calore umano e soprannaturale, diffonde tra i suoi membri un senso di distensione, di equilibrio, e di soddisfazione, per cui gli stessi sono come vaccinati dal cercare compensazioni affettive al di fuori di essa; e rende più difficile il sorgere di rimpianti per la rinuncia fatta con la scelta del celibato » (cfr. anche i n. 72-73).

carità, sperimentata in seminario e nella diocesi, il sacerdote vivrà serenamente la sua vita celibataria, senza nostalgia della vita nello stato laicale (cfr. P.C. 12; Sac. Coel. 79-80) » (cfr. anche il n. 81).

V. RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Si conclude così un cammino che, partendo da una presentazione del celibato abbastanza generica ed indeterminata, ha a poco a poco permesso di precisarne uno statuto più storicamente determinato. Sotto l'incalzare delle istanze antropologiche contemporanee, di una concezione della salvezza cristiana più attenta alla storia, ed infine delle difficoltà concrete emergenti, il magistero della Chiesa, approfondendo l'esperienza e l'insegnamento di Cristo, ha indicato la comunione fraterna sacerdotale come una via necessaria, al sacerdote celibe, per tutelare e sviluppare la propria donazione a Cristo e alla Chiesa. Per « celibato sacerdotale » si intende ormai una situazione complessa, determinata da un profondo amore al Cristo, dalla rinuncia ad ogni esperienza matrimoniale, dall'assunzione di legami di fraternità e di amicizia, che trovano la loro realizzazione in particolare nella vita comune ⁽⁸⁸⁾, e infine dall'impegno generoso per la comunità dei fedeli.

Volendo fare il bilancio di quanto è avvenuto, ci pare che la cosa più significativa da registrare sia lo sbloccamento della riflessione sul celibato sacerdotale e sul celibato più in genere. Nel senso che, passando da una visione tendenzialmente essenzialista a una visione più storicamente connotata, la riflessione del Magistero ha chiaramente introdotto anche nella condizione del celibe il tema della relazione umana, profonda e paritetica, e non tanto come accondiscendenza alla debolezza umana, ma come elemento di valore per lo sviluppo di questa vocazione ⁽⁸⁹⁾.

Operando questi approfondimenti il Magistero si richiama all'esperienza evangelica. È, del resto, abbastanza facile convenire che coloro che

(88) Il tema della vita comune del clero non è esplicitamente presente nell'ultimo documento, mentre è assai sottolineato nei precedenti. D'altra parte la preoccupazione prevalente dell'ultimo documento è quella di dare una preparazione conveniente al celibato, senza dover affrontare nel dettaglio la situazione di coloro che già sono usciti dal seminario. Non mancano tuttavia indicazioni. Innanzitutto nella sua parte strettamente teologica parla di « entrare nella comunione apostolica, ove si possono realizzare profonde e benefiche relazioni interpersonali » (n. 14), rievocando così le relazioni fra gli apostoli di Gesù. In secondo luogo ripetutamente, più avanti, parla del celibato come di una condizione da vivere in comunità: cfr. soprattutto i n. 49 e 71 ed anche il n. 18. Ora questa affermazione è fatta in senso assoluto, anche se, nel contesto, deve servire immediatamente ad illuminare la formazione del seminarista. Se ne può pertanto inferire che, anche per questo documento, il contesto normale in cui il sacerdote celibe deve vivere è la vita di comunità fraterna.

(89) Cfr. Sac. Coel. 79-81; 91-95; Syn. Ep. 2,1,3-4. Sembrerebbe addirittura, almeno secondo l'analisi da noi condotta, che il Magistero presenti elementi per un ripensamento teologico globale al riguardo. Nel senso di lasciar intendere che l'amicizia offerta, dai confratelli e in particolare da parte del vescovo, non è che la rappresentazione dell'amore di Cristo, fondamento ultimo di ogni vocazione cristiana e quindi anche della « continenza per il regno dei cieli ».

seguivano Gesù nel suo ministero terreno conducevano una certa vita comune ⁽⁹⁰⁾. Il Magistero, mettendo in luce come questo determinato contesto comunitario è stato il primo alveo dell'esperienza celibataria, che Gesù ha proposto ai ministri del suo vangelo, pone tuttavia alla riflessione cristiana un compito: quello cioè di approfondire il senso di questa connessione. La provocazione è rivolta innanzitutto ai biblisti, e ci ripromettiamo di tornarvi, a suo tempo, da questo punto di vista ⁽⁹¹⁾. Prescindendo comunque ora da questo tipo d'approfondimento, ci pare che gli elementi nuovi che il Magistero ha introdotto nel quadro del celibato sacerdotale meritino una certa attenzione.

Innanzitutto rileveremo la rispondenza di questi nuovi orientamenti con le istanze antropologiche contemporanee. In secondo luogo si vedrà come questi nuovi dati spingono a rivedere alcune affermazioni correnti relative alla condizione del sacerdote celibe. Infine mostreremo come emerga da questo cammino la sollecitazione ad un ripensamento più ampio del quadro concettuale relativo al celibato sacerdotale e in particolare al suo significato apostolico.

1) Precisando meglio il senso dell'itinerario di riflessione di questi anni: la cultura moderna ha contestato in radice il celibato sacerdotale in quanto disumano, perché negatore di una dimensione fondamentale della persona come l'intersoggettività. Il magistero della Chiesa ha dovuto pertanto ripensare il celibato sacerdotale, mettendone così in luce anche gli elementi di intersoggettività. La relazione col vescovo, la fraternità sacerdotale, e, nella misura del possibile, la vita comune, sono state individuate quali componenti necessarie nell'esistenza di un sacerdote celibe.

Il rischio è quello di risolvere allora, sotto l'influsso della cultura ambiente, il senso del celibato sacerdotale nella comunione interumana della comunità sacerdotale. In questo caso la fraternità non farebbe da stimolo, da difesa, da alveo alla donazione a Cristo, ma da schermo, la soffocherebbe. Il Magistero non ha pertanto tralasciato di richiamare continuamente anche le altre dimensioni: di consacrazione sempre più intima a Cristo e di donazione sempre più libera ai fedeli.

D'altra parte c'è anche il rischio opposto, quello cioè di continuare ad escludere la dimensione intersoggettiva dalla propria realizzazione del celibato. Ciò può avvenire, a livello cosciente, in nome della fedeltà ad una tradizione. Ma c'è il dubbio che ciò avvenga di fatto per una dipendenza non riflessa da una forma culturale antecedente, tendenzialmente individualistica, o comunque dove la relazione interpersonale era so-

(90) Cfr. H. SCHUERMANN, *Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israël et prototype de la vie selon les conseils*, Christus 50 (1966) 184-209.

(91) Si può trovare qualche indicazione nei seguenti studi: H. RONDET, *Les amitiés de S. Paul*, NRT 77 (1955) 1050-1066; H. SCHÜRMANN, *Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israël et prototype de la vie selon les conseils*, Christus 50 (1966) 184-209; P. TERNANT, *La vie commune des apôtres et de leurs collaborateurs selon le NT*, Spiritus 41 (1970) 154-166; M. ADINOLFI, *Il celibato di Gesù*, B e O 13 (1971) 145-158; J. GALOT, *L'amicizia, valore evangelico*, CC 128 (1977) 113-126; G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva* (trad. ital.), Torino 1979.

spettata di essere in concorrenza con quella verso Dio o verso Cristo ⁽⁹²⁾. Questa possibilità è pericolosa perché, in nome di una donazione più totale al Cristo e alla Chiesa, respinge, come non necessaria indulgenza alla debolezza umana, ogni relazione intersoggettiva profonda. In realtà, nella misura in cui questa dimensione intersoggettiva è componente necessaria per la realizzazione di un'esistenza di sacerdozio celibatario, la sua esclusione rischia di compromettere proprio quella donazione più totale al Cristo e alla Chiesa. Si avrebbe così l'esito più lontano dalla volontà di chi ciò ha compiuto, e cioè la chiusura, tendenzialmente, su se stessi, e questo proprio in nome di una più grande apertura e disponibilità ⁽⁹³⁾.

2) I risultati, ai quali la riflessione di questi anni è approdata, permettono anche di chiarire il senso dell'affermazione, per cui il celibato sarebbe « una scelta esclusiva, perenne e totale dell'unico e sommo amore del Cristo » ⁽⁹⁴⁾. Ciò non va inteso come esclusione di ogni altra relazione umana, anche profonda, che anzi le relazioni amicali nella comunione apostolica sono da ritenersi perfino necessarie, proprio anche « allo scopo di realizzare una partecipazione più intima della sua sorte, in una logica luminosa ed eroica di amore unico e illimitato al Cristo Signore e alla sua Chiesa » (ibidem). L'esclusività sarà allora da intendersi, come mostra Sac. Coel. 25, cui qui si rimanda, nel senso che comunque il sacerdote in ogni sua scelta non farà che dar corso ad un amore che ha solo Cristo come fine ultimo, e di conseguenza il bene della sua Chiesa ⁽⁹⁵⁾.

L'importanza di questa chiarificazione è evidente. Richiamiamo solo alcuni aspetti. Ritenendo di dover ormai « escludere » ogni relazione profonda e continuativa dalla sua vita, il sacerdote rischia di non tener sufficientemente conto del fatto che, in realtà, egli resta inserito in un contesto di relazioni umane: la famiglia, i collaboratori parrocchiali, le persone con cui condivide la mensa o l'abitazione. Se non è fatto avvertito che ha la precisa vocazione di sviluppare in un certo modo certe relazioni più che non altre, rischia di subire in modo irriflesso l'influenza delle relazioni che — di fatto — sono presenti nella sua vita, e che magari non dovrebbero essere le più significative, ma che in realtà divengono determinanti; e non si preoccuperà invece di costruire e di in-

(92) È la visione antropologica che va più genericamente sotto il nome di essenzialistica, e che costituiva normalmente la teologia dei manuali, cfr. L. SEREN-THAL, *Giustificazione*, in *Diz. teol. interd.* II, Torino 1977, 241.

(93) J. DE LORIMIER (*Progetto di vita nell'adolescente. L'identità personale nella propria vocazione* (trad. ital.), Torino 1969, 370 ss.) descrive un processo analogo, analizzando la crisi d'identità del sacerdote-religioso. Anche se l'ap-proccio è fondamentalmente di tipo psicologico, le conclusioni sono le medesime.

(94) Cfr. « *Orientamenti* » 31; a dir il vero questa espressione, per la quale ci si richiama a Sac. Coel. 24-25, non vi trova un riscontro preciso. Infatti l'enciclica, almeno nel testo latino, non parla di « esclusivo ».

(95) Cfr. T. LARRAÑAGA (*Riflessioni teologiche sulla vita affettiva della religiosa*, in B. GIORDANI, *La vita affettiva della religiosa*, Roma 1971, 50); a partire dal fatto che Gesù non rinnegò gli affetti umani, afferma: « si presta a indebiti equivoci e a veri malintesi parlare, in questo senso, di "un solo amore" e di "cuore indiviso" »; si veda, a questo proposito, già Ignazio D'Antiochia (ad. Trall. 13,2): « amatevi singolarmente l'un l'altro con cuore indiviso ».

trattenere quelle che la sua condizione di sacerdote celibe, per suo statuto, esige ⁽⁹⁶⁾.

Dalla chiarificazione fatta deriva anche che la diversità fra l'esistenza matrimoniale e l'esistenza « celibataria » non potrà individuarsi nel fatto che la prima si rassegnerebbe a vivere la relazione con Cristo attraverso la mediazione umana, mentre la seconda ne potrebbe prescindere. La vita del sacerdote celibe infatti sarebbe anch'essa assunzione di una mediazione umana, sia pure diversa da quella coniugale ⁽⁹⁷⁾.

3) L'istanza della vita comune per il clero non sarebbe l'assunzione surrettizia di un'istituzione tipicamente monacale, anche se storicamente questo può essersi verificato ⁽⁹⁸⁾, ma sarebbe piuttosto il risvolto necessario della scelta del celibato evangelico, in prospettiva apostolica ⁽⁹⁹⁾. Se ciò non è stato chiaro in passato, ciò può essere avvenuto perché la coscienza che si aveva del celibato sacerdotale non si era sufficientemente confrontata con la forma iniziale della vocazione celibataria, ma dipendeva ancora troppo da mentalità esterne al dato cristiano ⁽¹⁰⁰⁾.

Occorrerebbe però ricordare come nei primi secoli il ministero presbiterale era vissuto come realtà collegiale ⁽¹⁰¹⁾. Questa collegialità era reale anche fra presbiteri sposati; ma tuttavia non poteva non favorire il sorgere di una vita comune, attorno al vescovo, di presbiteri non sposati ⁽¹⁰²⁾. Tale collegialità venne poi sempre più disgregandosi, dando luogo a forme di vita sacerdotale completamente isolate; si comprende allora perché anche il celibato fu approfondito soprattutto a partire da questa nuova situazione (sottolineatura della motivazione mistica; della

(96) Si verificherebbe qualcosa di simile a quanto dice L. SERENTHÀ si è verificato nella teologia (cfr. *La « fine della metafisica » in alcuni « luoghi » emblematici dei trattati teologici*, Teol. 4 (1979) 59). La metafisica è stata rifiutata, ma in realtà il rifiuto riguarda alcune sue forme storiche, perché il problema della metafisica è intrascendibile. Esso « si ripresenta, però, senza giungere a consapevolezza critica, dalla quale lo tiene lontano l'illusione acritica che esso sia stato definitivamente superato ».

(97) Resterebbe eventualmente allora il compito di precisare sempre meglio, oltre quanto il Magistero già ha indicato e che per la vita celibataria già abbiamo ripresentato, le caratteristiche e i valori specifici dei due diversi contesti di mediazione, quello familiare e quello « comunitario ». Ma ciò esula dallo scopo della presente nota e rinviando pertanto ad alcuni studi: T. MATURA, *Célibat et communauté*, Paris 1967 (trad. ital., Brescia 1968); G. MOIOLI, *Verginità*, Diz. enc. di teol. mor., Roma 1973, 1134-1143; D. GOERGEN, o.c.; AA.VV., *Il celibato per il Regno*, Milano 1977; P. GRIÉGER, *Comunità di persone. « Essere con... »*, Milano 1978; AA.VV., *Vita comunitaria*, Milano 1979.

(98) Cfr. C. EGGER, *Canonici regolari*, Diz. Istit. Perfez. II, Roma 1975, 46 ss.

(99) Non sarà necessario quindi ricopiare semplicemente le forme di vita comune del passato. Qui c'è spazio per la creatività; cfr. A. MAZZOLENI, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, Roma 1973.

(100) Cfr. H. CROUZEL, *Le célibat et la continence ecclésiastique dans l'Eglise primitive: leurs motivations*, in *Sacerdoce et Célibat*, Louvain 1971, 333-371.

(101) Cfr. G. D'ERCOLE, *I collegi presbiteriali nel periodo delle origini cristiane*, Conc. 2 (1966) 99-112; A. VILELA, *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle*, Paris 1971; A. LEMAIRE, *I presbiteri alle origini della Chiesa*, in *Il prete per gli uomini di oggi*, Roma 1975, 79-98; E. TESTA, *I presbiteri della Chiesa madre di Gerusalemme*, ibidem 99-117.

(102) Cfr. F. POGGIASPALLA, *La vita comune del clero. Dalle origini alla riforma gregoriana*, Roma 1968.

motivazione di servizio ai fedeli) ⁽¹⁰³⁾. Oggi, soprattutto a partire dal Vat. II, si va riscoprendo la dimensione collegiale del presbiterio ⁽¹⁰⁴⁾. Ciò dovrebbe portare anche ad una riconsiderazione dello stile di vita dei preti (vita in comune) e quindi del senso del celibato, in questa prospettiva più comunitaria che il Magistero ha indicato.

4) Emerge infine il limite di quella posizione che valorizza il celibato del sacerdote, in quanto lo collega al ruolo di sposo che ogni sacerdote avrebbe nei confronti della sua Chiesa: la comunità verrebbe a prendere il ruolo della moglie in quella dinamica dialogale io-tu, che è necessaria all'equilibrio di ogni persona ⁽¹⁰⁵⁾.

È innegabile che la relazione fra il sacerdote e la sua Chiesa abbia una rilevanza antropologica. Si tratta però di una relazione che chiameremmo piuttosto di carattere discendente, e non paritetica, come la metafora sponsale sembra suggerire ⁽¹⁰⁶⁾. La realizzazione più profonda del dinamismo relazionale del sacerdote, secondo quanto siamo venuti rinvenendo nel Magistero recente, si potrà sviluppare più nel dialogo con i confratelli ed in particolare con il vescovo, che non nel dialogo con la comunità ⁽¹⁰⁷⁾.

5) Diverse espressioni, impiegate dal Magistero, suggeriscono anche la prospettiva teologica globale per comporre armonicamente i diversi elementi convergenti nella realtà del celibato sacerdotale ⁽¹⁰⁸⁾. È cioè la risoluzione cristocentrica. Come nel primato di Cristo, Egli non esclu-

(103) Cfr. I. OÑATIBIA AURELA, *Valores de comunión en la nueva imagen del ministerio presbiteral*, Lumen 26 (1977) 407-432 (la prima parte dell'articolo è storica).

(104) Cfr. I. OÑATIBIA AURELA, a.c.; A. MAZZOLENI, o.c.; si veda anche C.E.I., *Seminari e vocazioni sacerdotali. Programma pastorale per l'anno 1979-80*, n. 27.

(105) Cfr. Comitato di studi dottrinali di Lilla, *Sacerdozio e celibato* (trad. ital.), Fossano 1964; G. ZANGHI, *L'insegnamento di Paolo VI*, *Ekklesia* 3 (1969) n. 2, 66 (la posizione di cui qui si tratta è presentata tuttavia come personale e non come pensiero del papa); Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *I primordi della salvezza*, Casale 1979, 67.

(106) Si fa riferimento talora a Ef. 5. Ma l'immagine nuziale, che qui Paolo utilizza per illustrare il rapporto Cristo-Chiesa, si richiama alla realtà sociologica del suo tempo, che vedeva la donna subordinata al marito, come di fatto è la Chiesa nei confronti di Cristo. Non può quindi essere valorizzata tanto come relazione paritaria. Si ricorderà inoltre che non è buona prassi allargare un simbolo, valido per esprimere un aspetto del mistero, fino a fargli assumere le dimensioni di un'allegoria. Nel caso vedremmo una forzatura se un rapporto così personalizzato come quello coniugale venisse utilizzato per illuminare una relazione così plurima come quella del sacerdote con la moltitudine dei suoi fedeli. Questo allargamento comunque non sembra presente nel N.T.

(107) Cfr. R. SPIAZZI, *Decreto sul ministero e la vita sacerdotale*, Torino 1967, 230 («vi è come un'analogia tra la comunione presbiteriale e quella coniugale nell'ambito della comunione ecclesiale»). È facilmente intuibile quanto questa conclusione può avere di rilevanza vuoi per una sanità di equilibrio del sacerdote (cfr. P. CHAUCHARD, *Célibat et équilibre psychologique*, in *Sacerdoce et Célibat*, Louvain 1971, 613-635), vuoi per una corretta dinamica pastorale, sia nei confronti dei propri fedeli (non fatti oggetto di eccessive attese da parte del prete), sia nei confronti del resto della diocesi (che non viene posposto ad un preteso bene della «propria» comunità parrocchiale).

(108) Cfr. in particolare *Sac. Coel.* 91-93; *Doc. Syn. Ep.* 2,1,3-4; «*Orientamenti*» 70.80.

de ma ingloba tutte le altre mediazioni ⁽¹⁰⁹⁾, così in questo problema, che ne è un caso particolare, l'amore del Cristo non elimina, ma assume, informandolo, l'amore fraterno, i rapporti amicali all'interno della comunione apostolica. In modo tale che la loro profondità e verità non vada a detrimento della comunione col Cristo, ma ne sia anzi la via e la verifica più genuina ⁽¹¹⁰⁾.

I sacerdoti, che rinunciano ad una relazione coniugale, lo fanno per seguire Cristo all'interno di una comunità apostolica, ove « possono realizzare quelle profonde e benefiche relazioni interpersonali » ⁽¹¹¹⁾, che consentono loro innanzitutto di aprirsi veramente e profondamente al mistero dell'amore di Cristo ⁽¹¹²⁾ ed insieme di essere segno tipico di quella comunione fraterna, che Cristo vuol suscitare nel mondo ⁽¹¹³⁾, e che ha nel rapporto di Cristo col Padre il suo fondamento ed il suo modello. Nello stesso tempo la partecipazione alla comunione apostolica alimenta in loro quel desiderio di donarsi sempre più al servizio dei fratelli e soprattutto educa in essi quell'atteggiamento giusto di rispetto e di comprensione, di attenzione e di condivisione, che deve caratterizzare la carità pastorale ⁽¹¹⁴⁾.

Emerge allora sempre più chiaramente il rapporto celibato-sacerdozio, nel senso che il celibato è appunto al servizio della missione apostolica; la vita di comunione, cui esso dà luogo ⁽¹¹⁵⁾, è segno per i fedeli ed insieme stimolo, apprendistato, alla donazione e ad una capacità di relazione profonda e personale anche nell'apostolato ⁽¹¹⁶⁾.

(109) Cfr. G. COLOMBO, *Il significato del tema « Evangelizzazione e promozione umana » alla luce del magistero pontificio ed episcopale recente*, in AA.VV., *Evangelizzazione e promozione umana*, Brescia 1976, 31; L. SERENTHÀ, *Predestinazione*, in *Diz. Teol. interd.* II, Torino 1977, 759-774.

(110) Ciò che del resto era da sempre chiaro per quello che riguardava i rapporti pastorali, del sacerdote con i suoi fedeli.

(111) Cfr. « *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale* », n. 14; ed anche *Sac. Coel.* 79-80; *Doc. Syn. Episcop.* 2,1,4.

(112) Cfr. *Sac. Coel.* 79-80; « *Orientamenti* », n. 46.49.70; sembrerebbe che solo una relazione interpersonale profonda possa realizzare in una persona quello spodestamento in radice, quella prontezza e disponibilità appassionata, quella delicatezza di sensibilità, che sono segno della presenza dell'amore di Dio; cfr. A. ROMANO, *L'amicizia nell'itinerario vocazionale della vita religiosa*, Roma 1977; e tutta la nota 12.

(113) Cfr. « *Orientamenti* », n. 14; questo aspetto è sviluppato in particolare in M. MARINI, *Célibat et fraternité sacerdotale*, in *Sacerdoce et Célibat* (a cura di J. COPPENS), Louvain 1971, 657-672 (trad. it., Milano 1975).

(114) Cfr. « *Orientamenti* », in particolare i n. 49, 51, 80.

(115) In questa direzione sembrano orientarsi ormai anche molti autori; cfr. ad es. K. RAHNER, *Il celibato del prete secolare nel dibattito attuale. Una risposta*, in *Frammenti di Spiritualità per il nostro tempo*, Brescia 1973, 177-202 (originale tedesco in G.U.L. 41 (1968) 285-304); J. ESQUERDA, *Signo de Cristo Sacerdote*, Burgos 1969, 240; J. GALOT, *Visage nouveau du prêtre*, Gembloux 1970, 194; ed anche il Dossier dell'episcopato francese « *Sul celibato sacerdotale* », Milano 1977, 25-30.

(116) È possibile recuperare in questo senso anche l'espressione di P.O. 16 sul celibato quale « *signum simul et stimulus caritatis pastoralis atque peculiaris fons spiritualis foecunditatis* »? D'altra parte il Sinodo dice che quando il celibato « ... amore fraterno vivitur, *signum est*... » (2,1,4a) e, al fine di superare le

Gli elementi, che il Magistero degli ultimi anni ha introdotto nella riflessione sul celibato, ci hanno così sospinto a tracciare alcune linee per un ripensamento più ampio del problema, al fine di trarne già subito alcune indicazioni operative. Riteniamo comunque che vi sia la necessità di condurre ulteriori approfondimenti, in particolare al fine di studiare cosa tutto ciò comporta sul piano della spiritualità del clero diocesano, e anche della realizzazione pratica, dell'organizzazione ecclesiastica ⁽¹¹⁷⁾.

DAMIANO MARZOTTO

Seminario Arciv. - Seveso S. Pietro M. - (MI)

difficoltà che minacciano il celibato, propone la « fraterna cum presbyteris et Episcopo consuetudo et conversatio » (2,1,4d).

È certo comunque che la comunione apostolica, che i sacerdoti celibi realizzano, ha nel giudizio di molti autori questa funzione di segno e di stimolo; cfr. W. BERTRAMS, *Il celibato sacerdotale* (trad. it.), Roma 1962, 88-90 (ove riporta brani di P. LIPPERT, *Abenteuer des Lebens*, Monaco 1934); A. MANARANCHE, *Prêtres à la manière des apôtres pour les hommes de demain*, Parigi 1967 (trad. ital. 1971); AA.VV., *Sacerdoti alla scoperta della comunità*, Bologna 1968, 30 ss.; P. EYT, *Le fondement doctrinal du presbyterium*, Rev. du Droit Can. 20 (1970) 137; A. WEBER, *La spiritualità del clero nel Conc. Vat. II e nel post-concilio*, in *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio*, Roma 1974, 107-126.

(117) Oltre quanto siamo venuti citando nel corso dell'articolo, si possono vedere utilmente: A. ANCEL, *Fondement apostolique de la vie communautaire dans le clergé diocésain*, Am. du Cl. 61 (1951) 705-719; J. CAPMANY, *La espiritualidad del sacerdote diocesano*, Barcelona 1962; A. SIMONET, *Saisi par la charité de Dieu. Le prêtre diocésain dans l'Eglise*, Paris 1963; O. BOLZON, *Per una spiritualità di vita comunitaria nel clero diocesano*, Or. Past. 4 (1968) 225-235; R. COSTE, *L'uomo-prete*, Torino 1968; G. RAMBALDI, *Fraternitas sacramentalis et Presbyterium*, PMCL 57 (1968) 331-350; L. RUBIO - J. CABEZAS, *Presbiterio y comunidades sacerdotales* (Boletín Bibliográfico), Seminarios 37 (1969) 161-184; AA.VV., *Vita comunitaria, esperienze e valutazioni*, Padova 1971; A. HAYEN, *Celibato e verginità evangelica. Testimonianza*, Agg. Soc. 21 (1971) 31-8; G. CRISTALDI, *Fraternità e amicizia sacerdotale*, RCI 55 (1974) 672-683; C. TARLI, *Fraternità sacerdotale attorno al vescovo*, RCI 59 (1978) 630-4; G. LO GIUDICE, *Animiamo il presbiterio*, Roma 1978.