

CELIBI E CONIUGATI PER IL MINISTERO ORDINATO La tradizione delle Chiese orientali (I)

SOMMARIO: I. LO «SPAZIO» DI QUESTO INTERVENTO – II. CENNI DI RICOSTRUZIONE STORICA:
1. I primi tre secoli; 2. Gli sviluppi in Oriente; 3. Gli sviluppi in Occidente –
III. UNO SGUARDO «DA OCCIDENTALI» – IV. «POSSANO CONOSCERE IN PIENEZZA QUESTO TE-
SORO» (OL 1) – V. UNA TRADIZIONE DEGNA DI STIMA – VI. PER PROSEGUIRE LA RIFLESSIONE

La tradizione latina ci consegna il dato del valore riconosciuto al celibato ecclesiastico; la disciplina orientale (sia cattolica che ortodossa) condivide questo carisma, ma ha conservato anche la prassi del clero uxurato; da qui l'oggetto dell'articolo.

Più che una trattazione completa dell'argomento, ci concediamo, «da occidentali», una rispettosa «incursione» nei significati del ministero uxurato nelle Chiese orientali (nello specifico quelle cattoliche, con ampi contatti con quelle ortodosse). La teologia occidentale deve ammettere di conoscere ben poco delle tradizioni orientali; siamo, quindi, guidati da una saggia e discreta curiosità, con la leggerezza di chi sfiora il forziere di un tesoro, ben sapendo che non ha ancora visto la parte più preziosa, ma ne pregusta già la lucentezza e il valore.

In questo contributo intendiamo promuovere, anzitutto, uno stile di ascolto sereno e pacato della tradizione orientale nell'affrontare questa e altre questioni teologiche, motivandolo alla luce della prassi della «Chiesa una» dei primi secoli e delle prese di posizioni magisteriali del Vaticano II e del post-concilio riguardo la preziosa conoscenza reciproca tra le diverse tradizioni ecclesiali.

In un successivo articolo preciseremo la fecondità dell'auspicato riconoscimento della prassi del clero uxurato nelle Chiese cattoliche orientali e in quelle ortodosse, soffermando la nostra attenzione sui

significati della scelta, del discernimento, della formazione e delle condizioni di vita dei preti orientali sposati e dedicandoci a raccogliere alcune riflessioni a partire dalla loro esistenza e dalle loro esperienze.

I. LO «SPAZIO» DI QUESTO INTERVENTO*

Quando l'indagine cattolica occidentale si sofferma a considerare le caratteristiche dei «ministri» della chiesa subapostolica e primitiva, rischia di partire da un evidente (anche se a volte sottaciuto o addirittura inconscio) intento apologetico: considerare il tema del ministro ordinato come strettamente legato a doppio filo a quello del celibato¹. Il procedimento prospettato in questi tentativi è quello del «risalimento» all'antichità: datare quanto più anticamente possibile (fino all'età apostolica) l'inizio della «norma» ecclesiastica. Il metodo non si discosta molto da quello messo in campo in occasione delle dispute circa l'istituzione da parte di Cristo dei sacramenti del settenario: ricercare le precise parole e i gesti evidenti del Signore.

Se non che, per quanto riguarda lo stato di vita dei ministri del Nuovo Testamento, le parole apostoliche sono chiare: l'indicazione di san Paolo nella prima Lettera a Timoteo è nota: «Bisogna che il vescovo sia irreprensibile, non sposato che una sola volta, sobrio, prudente, dignitoso, ospitale, capace di insegnare, non dedito al vino, non violento, ma benevolo, non litigioso, non attaccato al denaro. Sappia dirigere bene la propria famiglia e abbia figli sottomessi con ogni dignità, perché se uno non sa dirigere la propria famiglia, come

* L'intervento che presentiamo si compone in un lavoro interdisciplinare in vista di una Giornata di studio svoltasi presso il Seminario Arcivescovile di Seveso il 22 novembre 2007, dal titolo: «Celibi e coniugati per il ministero ordinato». Lo stile delle relazioni andava «dal più noto al meno noto»: dopo aver sentito riesposti con chiarezza e pacatezza dal docente di teologia dell'Ordine, don Gabriele Cislighi, i significati della tradizione del celibato ecclesiastico nella Chiesa latina, sono stati presentati i significati della disciplina orientale del clero uxorato; il terzo intervento, a cura di S.Ecc. mons. Mario Delpini, ha descritto alcune ricchezze del diaconato permanente, a vent'anni dalla sua reintroduzione nella Chiesa ambrosiana.

¹ «Tutta questa problematica è fortemente carica d'emozioni, il che rende difficile, anche ai difensori del celibato del ministero, d'affrontarla spassionatamente. L'aggressività di questi ultimi mi sembra né più né meno infausta dell'aggressività con cui altri vanno contro la legge del celibato; questa parzialità d'ambo le parti, fu certamente una delle ragioni per cui, nel passato Concilio, fu impedita dall'alto una pubblica discussione» (E. SCHILLEBEECKX, *Il celibato del ministero ecclesiastico*, Paoline, Roma 1968, 171).

potrà aver cura della Chiesa di Dio?» (1 Tm 3,2-5). Lo stesso dicasi per i diaconi: «I diaconi non siano sposati che una sola volta, sappiano dirigere bene i propri figli e le proprie famiglie» (v. 12). E rivolgendosi a Tito, lo stesso apostolo lo stimola a scegliere bene coloro che dovranno essere presbiteri della comunità: «il candidato deve essere irreprensibile, sposato una sola volta, con figli credenti e che non possano essere accusati di dissolutezza o siano insubordinati» (Tt 1,6)².

Per quanto riguarda le parole di Gesù, il riferimento addotto per sostenere la scelta celibataria è la celebre espressione di Mt 19,11-12: dopo la discussione sul ripudio della moglie e di fronte alla meraviglia dei discepoli circa le esigenze dell'amore coniugale secondo «il principio», Gesù afferma: «Non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso. Vi sono infatti eunuchi che sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini, e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca». Coloro che «si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli» sono presenti tra i seguaci di Gesù, ma nulla fa pensare che Gesù voglia indicare né tutti coloro che lo seguono, né esplicitamente solo gli apostoli o i loro successori, quelli che noi consideriamo i «ministri». Senza dimenticare che l'espressione «non tutti possono capirlo» può essere interpretata come riferita sia al discorso sull'unione di coppia dei versetti precedenti che alla scelta della continenza per il Regno.

Di fronte alle espressioni del Nuovo Testamento che abbiamo appena citato, è auspicabile una seria indagine esegetica ed è proprio sui termini e sul contesto sotteso a questi passi che si è sviluppata la ricerca delle origini apostoliche della prassi prima e della legislazione poi, attorno al tema del celibato ecclesiastico. Saremmo certo tacciati di superficialità se non tenessimo conto che il dibattito sull'apostolicità della richiesta della continenza ministeriale ha portato ad una diatriba di non poco conto, specie sul finire del XIX secolo;

² «Le *Lettere pastorali* considerano la buona riuscita nell'educazione dei figli e nel governo della casa come un segno positivo per chi aspira a dirigere la Chiesa di Dio (cfr. 1Tm 3,4-5; 3,12; Tt 1,6). Tuttavia, sempre secondo le *Pastorali*, la situazione matrimoniale dei futuri ministri deve rispettare la norma della monogamia e tra i requisiti richiesti a chi è nel ministero vi è la *bagneia* (1Tm 4,12) e la *enkráteia* (Tt 1,8). Come intendere queste disposizioni? Sono state interpretate dalla Chiesa antica in senso stretto, cioè come obbligo di astensione dall'attività sessuale, non solo quella peccaminosa, ma anche quella legittima, oppure in senso più largo? Gli studiosi sono divisi» (E. CATTANEO [ed.], *I ministri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, Milano 1997, 133).

quello che vogliamo evitare, in questa sede e altrove, è di entrare nell'argomento con la *verve* della contrapposizione; riteniamo più saggio, come esito di un metodo che rispetti la teologia e lo specifico dell'approccio cristiano alla lettura della storia, riconoscere che nella comunità dei più stretti seguaci di Gesù e nei primi secoli della Chiesa fossero presenti autorevoli uomini (poi ministri) sposati e uomini celibi; uomini sposati che continuavano a vivere nella loro famiglia e uomini sposati che lasciavano la loro casa «per il Regno»; ciascuno dei due «stati di vita» evidenziava una costellazione di significati coerenti con la sequela di Gesù e l'edificazione della comunità, insieme ad alcuni aspetti meno luminosi.

Non ci lasciamo quindi prendere la mano dalla tentazione di schierarci e dire una parola presunta conclusiva sul «primato di apparizione» tra clero uxurato e clero celibe, né tantomeno tra le diverse codificazioni in proposito; semplicemente riconosciamo che i termini della questione presentano un retroterra di elementi storici, sociali, spirituali, tale per cui ci sembra del tutto impari l'impresa di indicare un «primato», la cui «utilità» di fatto non si vede: non si coglie perché debba essere così stringente una logica «esclusiva» per dire il valore delle realtà in questione³.

Preferiamo seguire una linea di semplicità che vede tratti di tangenza di questo tema con il processo più complessivo di formazione della vita delle antiche comunità cristiane: la compresenza di prassi liturgiche, di linee teologiche, di abbozzi della struttura ecclesiale, che si preciseranno nei secoli, in un processo mai finito di fedeltà-tradizione (a volte con cedimenti-tradimenti) delle consegne del Signore Gesù, nel suo Spirito.

La Chiesa dei primi secoli (la breve ricostruzione storica che presentiamo di seguito ci parla di una disciplina comune almeno fino alla fine del IV secolo) ha tenuto la prassi di chiamare alla cura-guida delle comunità cristiane sia sposati che celibi. La legislazione circa il celibato sarà successiva e diventerà «obbligatoria» solo per una parte del mondo cristiano, quello latino.

³ Non è senza significato ricordare la ricchezza tematica del dibattito contemporaneo attorno all'espressione di S. Ireneo «vangelo quadriforme»: si veda il Convegno di studio del 2006 della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, dal titolo «La figura di Gesù e la forma del racconto» e il Seminario di studio del 2007 dal titolo «Il vangelo quadriforme. Raccontare Gesù tra storia e teologia». A tutt'oggi, di entrambi gli incontri non sono ancora disponibili gli atti.

II. CENNI DI RICOSTRUZIONE STORICA

Per quanto riguarda la raccolta dei testi patristici e la loro presentazione facciamo riferimento in particolare agli studi di Roger Gryson⁴.

L'indagine storica proposta da Gryson si apre con gli scritti neotestamentari e si arresta alla fine del VII secolo, epoca in cui il concilio Quinisesto (692) fissa definitivamente per l'Oriente le regole concernenti il matrimonio dei chierici; Gryson distingue l'evoluzione del tema in tre scansioni: l'epoca precostantiniana; la tradizione orientale dal IV al VI secolo; la tradizione occidentale dal IV al VI secolo.

1. I primi tre secoli

Dall'epoca apostolica e dalla Chiesa antica viene confermata un'unica prescrizione riguardo lo stato di vita dei ministri: devono essere «uomini di una sola donna», cioè mariti esemplari che amino la loro donna senza divisione, e dei buoni padri di famiglia, che sappiano condurre bene la propria casa e farsi rispettare dai figli. Secondo le indicazioni dell'apostolo Paolo nelle sue Lettere pastorali (1 Tm 3,2.12; 2 Tm 2,24; Tt 1,6), Clemente Alessandrino, la Didascalia degli Apostoli e molti altri testimoni confermano che il matrimonio è la situazione normale del vescovo e degli altri ministri, anche se non mancano e sono stimati i chierici celibi.

La ragione di questa scelta è legata strettamente all'autocoscienza che la Chiesa primitiva aveva di sé e alle embrionali strutture che si stava dando, in continuità-discontinuità con il contesto socio-religioso dal quale era nato il cristianesimo e verso il quale si espandeva l'annuncio.

Per chiarire il «vissuto» socio-ecclesiale dei primi due secoli del cristianesimo, riportiamo per intero una pagina di Schillebeeckx, mirabile per la sua semplicità, concretezza, profondità:

⁴ R. GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique. Du premier au septième siècle*, Duculot, Gembloux 1970; ID., «Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique. Réflexions sur les publications des années 1970-1979», *Revue Théologique de Louvain* II (1980) 157-185. Siamo anche debitori alla sintesi operata in E. KUMBUKI KUMBU, *Vie et ministère des prêtres en Afrique*, Kathala, Paris 1996, 317ss.

“Noi non abbiamo né templi né altari”. Così scriveva Minucio Felice verso la fine del II secolo. La “ecclesia”, o comunità dei fedeli, soleva adunarsi nella casa di qualche cristiano ospitale (cfr., per es., At 20, 20-21; 11, 15; 16, 12-15, 19-34; 18, 18). È per questo che le lettere apostoliche esigono ospitalità soprattutto nei “presbiteri” e nei “vescovi” (1Tm 3, 2; Tt 1, 7-9); e ciò non significa soltanto che essi debbono ricevere amabilmente un cristiano che si trovi in viaggio: essi debbono, innanzitutto, ospitare la comunità dei credenti nelle loro case in occasione delle adunanze. Ciò esige nell’ospitante un contegno particolarmente pieno d’attenzioni. Ai primordi del cristianesimo, dunque, la “Chiesa” era strettamente legata alla *famiglia*: non c’era ancora, come avvenne più tardi, una “domus ecclesiae”, una casa ceduta da qualche ricco cristiano alla comunità dei credenti, da destinare esclusivamente alle loro adunanze; e per lungo tempo ancora non ci fu neppure alcuna “basilica”. Il ministero della parola, la frazione del pane e i molteplici servizi carismatici, avevano luogo “in casa”.

Questo legame tra vita di famiglia ed “ecclesia” era talmente stretto, che le buone qualità desiderate in un buon ministro ecclesiastico (vescovo-presbitero, diacono) erano quelle stesse di un buon padre di famiglia, capace di tenere in ordine la propria casa, in somma armonia con la moglie: “un capo della comunità (episkopos)... deve essere marito di *una* sola donna..., uno che sappia dirigere bene la propria casa, che tenga i suoi figli subordinati con rispettabilità. Che se uno non sa governare la propria casa, come potrà aver cura della comunità di Dio?” (1Tm 3, 2. 4-5. 12; Tt 1, 6-9). In realtà, dunque, gli “anziani” sono dei saggi padri di famiglia, che nello stesso tempo hanno anche un ministero di guida nella Chiesa. A questi «sacerdoti» e diaconi viene chiesto di amare esclusivamente la propria moglie; essi debbono essere “il marito di una sola donna” (1Tm 3, 2. 12; 2Tm 2, 24; Tt 1, 6). Il significato di queste parole è discusso: qualcuno ha pensato alla poligamia, ma il contesto e lo spirito giudaico del tempo escludono questa interpretazione; la tradizione cattolica vi ha scorto una prescrizione, riguardante i capi della Chiesa, di non risposarsi dopo la morte della moglie. Alcuni esegeti moderni, tra cui anche qualche cattolico, traducono: “essere affezionato esclusivamente alla propria moglie”, allo stesso modo in cui diciamo anche: “homo unius libri”, per indicare uno che giura su di un solo libro. Del resto, sono state ritrovate diverse scritte sepolcrali (di Giudei e di pagani), risalenti a quei tempi, sulle quali si legge, in lode del defunto: “Il marito di *una* sola donna”, laddove noi diremmo nella partecipazione funebre: “Amò profondamente la moglie”. Il contesto sembra ammettere la seguente esegesi: quest’uomo deve amare sinceramente la moglie, educare bene i figli e governare rettamente la casa. Tutta la pericope, inoltre, tratta delle buone qualità che deve possedere un capo, e dei difetti che arrecano pregiudizio al suo compito; essa, però, non contiene nessuna legge per i tempi futuri. Quest’esegesi non soltanto è possibile, ma probabilissima, anche se, fin dal tempo dei Padri, la tradizione ecclesiastica ha letto in questo testo la proibizione, ingiunta al “sacerdote” e al diacono, di risposarsi o di essere già stati sposati due volte. L’immagine del ministro ecclesiastico del periodo apostolico ci presenta dunque degli uomini maturi, sposati, che, come padri, sono dei modelli nel governo della propria famiglia, e, proprio per queste buone qualità, venivano eletti “diaconos”, “presbyter”, “episcopos” o per altre mansioni ecclesiastiche. Non si parla mai di incompatibilità e avversione verso la moglie o la sessualità in connessione con il “sacerdozio”. Vita ecclesiastica e vita di famiglia (nella più ampia accezione della parola) si svolgono nel medesimo ambiente “profano”: in quel-

lo, cioè, della famiglia cristiana con le porte spalancate. Tutto ciò riguarda i capi delle chiese locali»⁵.

Le affermazioni di Schillebeeckx ci sembrano esplicite e plausibili; non vogliamo però assolutizzarle, quasi che l'intera vita della Chiesa primitiva si svolgesse attorno alle «ecclesie» radunate nelle «case» dei «presbiteri». Sappiamo che esiste ed esisterà sempre la dimensione dell'annuncio «fino ai confini della terra», ma non solo: esisterà anche le forme della «vita comune» e dell'eremitaggio nella solitudine; insieme costituiscono il modo complesso e complessivo in cui il Corpo ecclesiale segue il suo Signore e Capo. Ce lo ricorda con efficacia Jean-Paul Audet⁶: la costituzione di comunità nate dall'annuncio richiede una incipiente strutturazione, di cui si trovano tracce già nel NT, nei brani più volte citati a proposito della scelta dei successori degli apostoli:

«La comunione fraterna richiedeva, per tutto il servizio dell'assemblea, quelle condizioni nuove di regolarità e di stabilità che dovevano essere così tipiche della sollecitudine pastorale. È principalmente attorno al servizio dell'assemblea, in effetti, e non attorno al messaggio apostolico, che si sono sviluppate all'origine, in maniera stabile, le metafore del gregge e del pastore. Queste immagini evocavano in primo luogo una vicinanza, un'attenzione, una vigilanza, una cura di tutti i giorni. Tale era, del resto, la qualità del servizio che l'*ekklesiá* poteva, e doveva, attendersi da quelli che ne erano a capo per presiedere le assemblee della parola e dell'eucaristia, e, in maniera generale, per assicurarne la coesione e il progresso nell'amore fraterno e nella speranza. I «pastori» (Ef 4,11) del «gregge», tuttavia, portavano più comunemente il nome di «presbiteri» (Atti 11,30; 14,23; ecc.), o di «episcopi» (Fil. 1,1; Atti 20,28 ecc.). Dei «diaconi», o servitori, normalmente più giovani di loro, potevano inoltre assistere i presbiteri-episcopi nel loro servizio (1Tim. 3, 8-13). Ma, in definitiva, era su questi ultimi che ricadeva essenzialmente la cura ordinaria dell'*ekklesiá*»⁷.

In questa struttura «familiare» delle prime comunità cristiane, a contatto con alcuni tratti della cultura ellenistica del tempo, si fa largo anche tra i cristiani la tendenza ad esaltare in forma esclusiva l'astensione dall'«uso» della sessualità, la continenza, non solo per il clero, ma anche per i cristiani in generale. Forse non si può condividere l'opinione secondo cui fosse «dominante»⁸ questa tendenza, ma certo il cristianesimo delle origini dovette confrontarsi con un rigorismo dualista, che si condensa in quel movimento spirituale denominato «enkratismo».

⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Il celibato*, 19-22.

⁶ J.-P. AUDET, *Matrimonio e celibato nel servizio pastorale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1966, 52ss.

⁷ J.-P. AUDET, *Matrimonio e celibato*, 106.

⁸ E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, 134.

Schillebeeckx dedica molta attenzione all'influenza che ha avuto l'encratismo (soprattutto a partire dalla sua svalutazione della donna) sull'evoluzione della coscienza ecclesiale attorno al tema del celibato⁹. I padri dedicarono i loro sforzi a contenere gli eccessi e gli errori di tale movimento, cercando di rinforzare il legame tra la vita cristiana e la scelta matrimoniale; ma non si soffermarono a proporre una completa dottrina sul matrimonio cristiano, anzi

«non si può negare che una trattazione patristica sul matrimonio consisteva spesso in una difesa del superiore valore cristiano della perfetta continenza, più che in una riflessione sul matrimonio stesso. Ci si imbatte continuamente nell'affermazione: il matrimonio è buono, ma la continenza è migliore. Un disprezzo per principio del matrimonio è cosa sconosciuta alla totalità degli scrittori ortodossi [...]; nella patristica, tuttavia, l'apprezzamento biblico del celibato si trasforma, non poche volte, in un deprezzamento del matrimonio. Tutto sommato, questo viene considerato come uno stato di vita per i «più deboli», come una specie di cristianesimo di second'ordine, anche se ai celibi viene consigliato di non guardare ai cristiani sposati dall'alto in basso, con la beata superbia dell'arrivato. [...] L'atmosfera della sensibilità può essere descritta molto bene come segue: il matrimonio, un dono buono della creazione (anche se deteriorato nella sua sessualità dal peccato), è destinato a dei cristiani, che non sono in grado d'osservare la continenza. [...] Su questo sfondo, si spiega molto bene come mai alla motivazione biblica del celibato per il Regno di Dio, a volte si aggiungano certi motivi laterali poco sicuri, che risalgono ad un sentimento antisessuale. Sacerdozio e matrimonio sono incompatibili, perché santità e sessualità matrimoniale non si possono conciliare»¹⁰.

La lettura di Schillebeeckx ci ricorda che è in gioco non solo e non tanto la santità-salvezza dei singoli (laici o ministri che siano), bensì un volto di Chiesa; si tratta di un appello a precisare una questione fondamentale di ecclesiologia:

«Ciò che venne ritenuto eretico, non era tanto l'esaltazione unilaterale della continenza in quanto tale, bensì la spiegazione che l'accompagnava, secondo cui soltanto i «perfetti continenti» costituiscono la vera Chiesa di Cristo; e proprio quest'affermazione «collaterale» implicò in ultima analisi, la fondazione di una Chiesa scismatica. La Chiesa stessa, rifacendosi alla concezione di se stessa come Chiesa, ha sempre difeso la natura veramente cristiana della vita coniugale. Ciò non esclude, tuttavia, che nei primi secoli essa abbia riposto la vera perfezione cristiana nella encrateia o continenza. In tal senso, le tensioni esistenti allora tra l'ideale della continenza e l'esclusivismo eterodosso della continenza (encratismo) possono essere considerate come la lotta sostenuta dalla Chiesa per dare, sia al matrimonio che alla continenza, un posto legittimo nella sua vita»¹¹.

⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Il celibato*, 28-34: 28.

¹⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Il celibato*, 32-34 *passim*.

¹¹ E. SCHILLEBEECKX, *Il celibato*, 30.

In questo contesto, alcuni scritti menzionano delle incipienti regole che vietavano le seconde nozze, sia per i chierici che per i laici, sebbene gli stessi testi riportino anche numerose deroghe tollerate; a metà del III secolo l'autorità ecclesiastica si scaglia contro quei casi in cui un chierico viveva con una donna, con la dichiarata intenzione di un'unione solo spirituale, ma che si trasformava in realtà in una convivenza *more uxorio*. Prima del IV secolo non si trova traccia di una legge che abbia obbligato i chierici a custodire la continenza (se sposati) o ad abbracciare il celibato.

Così conclude Audet: «Tirando le somme, fin verso le ultime decadi del III secolo, è dunque il matrimonio, più che la continenza o il celibato, che sembra essere stato un po' dovunque, per lo stile di vita, la realtà dominante nel servizio pastorale della Chiesa. È da questa situazione che noi dobbiamo partire»¹².

2. Gli sviluppi in Oriente

L'Oriente tra il IV e il VII secolo conosce delle figure autorevoli che hanno dato personalmente l'esempio di una vita vissuta nella verginità: Giovanni Crisostomo, Basilio, Gregorio di Nazianzo... ma questo non porta ad un cambiamento delle regole per la scelta dei presbiteri e dei vescovi, così come era stata eredità dall'epoca apostolica, mentre continuano ad essere denunciati gli abusi del cosiddetto «matrimonio spirituale» dei chierici celibatari.

Prosegue la linea che deprezza le seconde nozze e, di riflesso, si insiste sulle buone qualità che deve avere il chierico sposato «una sola volta», a tal punto che restano esclusi dall'ordinazione gli uomini risposati, coloro la cui donna non era vergine al momento delle nozze (vedove, donne ripudiate, cortigiane) e anche coloro la cui donna era semplicemente in una condizione «sospetta» (il mestiere dell'attrice o della dama di compagnia). Dopo la loro ammissione nel clero, gli sposati dovevano guardarsi da ogni caduta contro la castità. Coloro che si rendevano colpevoli di adulterio o di fornicazione erano deposti. Il clero minore, ovvero quello che riceveva solo i gradi minori in preparazione all'ordinazione, poteva accedere alle nozze; i chierici «maggiori» non potevano più sposarsi dopo la loro ordinazione.

¹² J.-P. AUDET, *Matrimonio e celibato*, 39.

Quanto al matrimonio contratto legittimamente prima dell'ordinazione, non c'era alcuna legge che ne vietasse l'«uso», ovvero che obbligava all'astensione dai rapporti coniugali («continenza perfetta»). Il concilio di Granges condanna coloro che rifiutano di ricorrere al ministero di un presbitero sposato. I *Canoni* di Ippolito ricordano che un presbitero, la cui donna ha partorito, non deve essere deposto. Il V dei *Canoni apostolici* diffida il vescovo, il presbitero o il diacono ad allontanarsi dalla propria donna sotto il pretesto della «pietà» e una legge imperiale dell'8 maggio 420 va nello stesso senso. Troviamo anche una reazione «radicale» di fronte ad una eventuale svalutazione del matrimonio dei chierici: l'episcopato persiano, alla fine del V secolo, dichiara che tutti i chierici ricevono l'autorizzazione a sposarsi o, se necessario, di risposarsi, ed afferma che in avvenire si ordineranno solo uomini sposati.

A fianco di queste prese di posizione, comincia ad apparire un dato che non sarà senza conseguenze per il futuro: espressamente si dà indicazione a tutti i cristiani, e quindi anche ai chierici sposati, di astenersi dalle relazioni coniugali nei giorni in cui partecipano alla liturgia. Ne seguiremo gli sviluppi più avanti.

Questa è dunque la disciplina comune dell'epoca. Si cominciano a configurare, però, delle «eccezioni» a livello di normativa, la più gravida di conseguenze sarà quella introdotta dall'imperatore Giustiniano (527-565): per prevenire la dispersione dei beni ecclesiastici a favore dei familiari del clero, egli, con successive leggi dal 528 al 531, introdusse il divieto di elevare all'episcopato un uomo che avesse dei figli e specialmente dei bambini piccoli; per la stessa ragione, colui che fosse candidato o ordinato nell'episcopato doveva rinunciare alle relazioni coniugali con la propria sposa.

Alla fine del VII secolo, sotto la pressione generata poco alla volta della legislazione imperiale¹³, il canone 12 del concilio *in Trullo* (o Quinisesto, 691-692)¹⁴ deroga al V *Canone degli apostoli* esigendo

¹³ Cf P.-P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311-476)*, PIO, Roma 1972.

¹⁴ I Concili ecumenici che si sono pronunciati sul celibato e sullo stato dei chierici sposati sono: il Concilio di Nicea I, c. 3; di Calcedonia, c. 27; di Nicea II, c. 18; Quinisesto; Lateranense I, c. 7 e 21; Lateranense II, c. 6.7.21.27; Lateranense III, c. 11; Lateranense IV, c. 14; di Vienne c. 8; di Basilea sess. XV e XX; Lateranense V, sess. IX; Tridentino, sess. XXIV, c. 9 e XXV. Si veda l'approfondimento sul Concilio *in Trullo* in D. SALACHAS, *La normativa del Concilio Trullano* (= Quaderni di «Oriente Cristiano» 5), Palermo 1991; Id., «Le statut juridique des prêtres mariés: genèse et législation actuelle», *Proche Orient Chrétien* 44 (1994), 84-86.

che la moglie di colui che è promosso all'episcopato si ritiri in un monastero situato a una certa distanza dalla residenza del vescovo, il quale dovrà provvedere al suo sostentamento. I canoni 13 e 30 dello stesso concilio domandano che i preti greci che lavorano in paesi «barbari» (cioè non-greci, latini) e che credono di doversi piegare all'uso latino non si avvicinino più alle loro donne, così da fornire la prova della loro determinazione e della qualità del loro ministero. Infine, si formula l'auspicio che i membri della gerarchia ecclesiastica siano liberi dai vincoli del matrimonio e conservino la verginità, a causa della «convenienza» percepita tra la dignità del sacerdozio e quella della verginità, assecondando la forte attrattiva esercitata dalla qualità spirituale del monachesimo.

Questi dati confermano che il mondo orientale prende coscienza della sua differenza con la disciplina occidentale: «I Padri del Concilio riconoscono la legittimità di una disciplina differente tra Oriente ed Occidente; la loro preoccupazione è pastorale, specificamente “che la mansuetudine non degeneri in dissolutezza né l'austerità in amarezza”. Il canone, quindi, non condanna il matrimonio legittimo del clero, ma i matrimoni illegittimi dei chierici»¹⁵.

L'evoluzione del diritto orientale circa il matrimonio dei chierici può essere seguita nella ricerca storico-giuridica di Stefano Sodaro¹⁶.

3. *Gli sviluppi in Occidente*

Proponiamo solo un accenno sull'evoluzione del tema in Occidente tra il IV e il VII secolo. Gryson constata l'esistenza di un gran numero di punti in comune con l'Oriente:

«In Occidente come in Oriente si ammettono agli ordini sacri solo degli uomini moralmente integri, e, se sono sposati, si chiede che il loro matrimonio sia irrepreensibile, cioè che i due coniugi fossero vergini al momento delle nozze e che abbiano salvaguardato una fedeltà inviolata durante il matrimonio. Il comportamento dei chierici, dopo la loro ordinazione, dovrà essere esente da cadute e sopra ogni sospetto. I chierici maggiori non possono contrarre matrimonio dopo la loro ordinazione, mentre i chierici minori, generalmente, hanno la libertà di farlo»¹⁷.

¹⁵ D. SALACHAS, «Le statut juridique», 84.

¹⁶ S. SODARO, *Keshi. Preti sposati nel diritto canonico orientale*, Franco Puzzo, Trieste 2000, 284-296.

¹⁷ E. KUMBU KI KUMBU, *Vie et ministère des prêtres en Afrique*, 322.

La diversità normativa, in Occidente, consiste nell'interdizione fatta ai chierici maggiori di «usare» del loro matrimonio dopo l'ordinazione. Secondo Gryson, il punto di partenza di questa nuova tradizione non si trova ancora nel canone 33 del concilio di Elvira¹⁸ all'inizio del IV secolo: mostrando le sue ragioni, l'Autore lo considera un episodio isolato, testimone di una corrente di pensiero decisamente ancora troppo debole e bisognosa di una ben maggiore autorità per dirsi largamente condivisa e per imporsi in modo durevole.

Il vero punto di partenza della legislazione del celibato ecclesiastico in Occidente, secondo Gryson, è dato da un intervento di papa Damaso (366-384) che prescrive ai vescovi, ai presbiteri e ai diaconi la continenza perpetua, adducendo come motivo di dover essere d'esempio a vedovi e vergini, a cui la Chiesa chiedeva la consacrazione per il Regno. È chiaro che si tratta di un'«innovazione» dal punto di vista legislativo, tant'è vero che lo stesso papa Damaso, pur dichiarando che il suo intervento è conforme alla Scrittura e ai padri, non fa riferimento esplicito a nessuna legge precedente. Imerio di Terragona si rivolge all'autorità del vescovo di Roma, per introdurre una simile riforma disciplinare anche in Spagna; papa Siricio (384-399), successore di Damaso, il 10 febbraio 385 conferma quanto il suo predecessore aveva consigliato, con un tono più «imperioso», affermando a più riprese l'autorità della Sede apostolica, e chiedendo che la lettera fosse diffusa in tutta la Spagna e la Gallia meridionale.

Papa Siricio non fu il solo a riprendere e rafforzare la posizione di papa Damaso: possiamo citare l'Ambrosiaster e san Gerolamo, e poi i papi successori Innocenzo I, Leone Magno, Gregorio Magno, nonché alcuni Concili occidentali (in Italia, Spagna, Gallia, nord Africa). Gryson può dunque concludere che «è a Roma, alla fine del IV secolo, che si situano le origini della legge del celibato. L'esitazione non può essere che tra i pontificati di Damaso (366-384) e di Siricio (384-399)»¹⁹.

Da qui un'evoluzione giuridica che si estende dal V al XII secolo, con un rafforzamento delle misure preventive e l'aggravamento delle sanzioni mirate a far rispettare la legge della continenza.

¹⁸ «[Il Concilio] ha stabilito senza eccezioni per i vescovi, i presbiteri e i diaconi, ossia (*vel*) per tutti i membri del clero posti nel ministero, questa proibizione: che si astengano dall'avere rapporti con le loro mogli e dal generare figli. Chiunque farà ciò sarà per sempre privato dell'onore della chierica» (DS 119).

¹⁹ R. GRYSON, «Dix ans de recherches», 165.

Ricordiamo che la legge del celibato ecclesiastico fu sancita ufficialmente nel primo concilio Lateranense (1123) e confermata nei canoni 6 e 7 del secondo concilio Lateranense (1139). Nei secoli la legislazione latina a proposito della continenza dei chierici si dedicherà alla precisazione di quanto già stabilito e alla confutazione dei casi di irregolarità rispetto alla normativa ormai vigente²⁰.

Resta da verificare l'affermazione di Gryson: «La legge del celibato non è stata voluta come un fine in sé, ma come un mezzo per far osservare la legge della continenza»²¹, alla luce di tutte le difficoltà che il rispetto della legge della continenza aveva portato alla Chiesa dell'Alto Medioevo (adulterii, relazioni extra-coniugali, pratiche omosessuali, aborti e infanticidi per coprire le conseguenze dell'incontinenza, abusi nel «matrimonio spirituale»)²².

Condividiamo invece l'intenzione di Schillebeeckx: «Un rapido sguardo, che ci indichi storicamente la motivazione riflessa del celibato, che all'inizio fu praticato spontaneamente, ci renderà già sensibili, d'un lato, alla presenza di un'autentica intuizione di fede, e dall'altro, all'elemento relativo, storicamente stabilito e trasmesso, della sua espressione tematica»²³.

III. UNO SGUARDO «DA OCCIDENTALI»

Le brevi note storiche relative alla Chiesa dei primi secoli ci consentono di raccogliere alcuni elementi di sintesi.

²⁰ Si veda il corposo studio di F. LIOTTA, *La continenza dei chierici nel pensiero canonistico classico. Da Graziano a Gregorio IX*, Giuffrè, Milano 1971. Significativo che nell'avvertenza all'inizio del volume, lo stesso Autore così si esprima: «L'istituto della continenza dei chierici in sacris della Chiesa occidentale ha avuto nel tempo implicazioni non solo di carattere disciplinare, ma anche ripercussioni in uno spazio più vasto, che va dalla teologia e dalla morale ai rapporti sociali. Oltre che per l'aspetto giuridico è, insomma, problema di grande rilievo, ma complesso, e finora non sufficientemente indagato. Né molto giova il richiamo, ovvio solo in apparenza, all'attuale dibattito sul celibato ecclesiastico: questo non è che il corollario della continenza, dalla quale prende significato nella storia del diritto canonico e in quella del vivere in società».

²¹ R. GRYSON, «Dix ans de recherches», 176.

²² Ancora più lapidaria l'osservazione di Yaacoub: «Il celibato, che non era all'origine che un impegno d'amore, è divenuto progressivamente un istituto giuridico al quale la Chiesa si è fermamente attaccata» (A. YAACOUB, «Les prêtres mariés», *Proche Orient Chrétien* 44 [1994] 91).

²³ E. SCHILLEBEECKX, *Il celibato*, 26.

Anzitutto consideriamo che noi conosciamo e «viviamo» nella e della storia dell'Occidente europeo, che ha conosciuto delle vicende storiche che hanno influenzato la prassi e la dottrina cristiane: col V secolo la diffusione del cristianesimo in tutto il Continente, in concomitanza con lo sfaldamento delle strutture socio-politiche dell'Impero; la conseguente evoluzione della conformazione della comunità cristiana, attorno prima alla città del vescovo, col suo luogo di ritrovo nella «basilica», e poi nel villaggio, con la sua chiesa, che evolve nella struttura «parrocchia»; la riforma carolingia dei secoli IX e X, che risponde all'esigenza di dare ordine e unitarietà (al limite dell'uniformità) a tutto il nuovo Impero; l'assunzione dell'eredità del diritto romano per governare la nuova situazione socio-politica; la riflessione teologica attorno alle *scholae*.

Dal punto di vista ecclesiale, con Audet²⁴ sottolineiamo soprattutto due elementi: l'attrazione esercitata dall'ascetismo prima e dal monachesimo poi, e la sacralizzazione del luogo del culto e del ruolo sacerdotale, con la ripresa delle immagini e del linguaggio anticotestamentari; da questo intreccio assurge ad un ruolo primario l'idea dell'incompatibilità tra impurità e sacralità, intendendo con la prima («impurità») l'esercizio della sessualità²⁵, e con la seconda («sacralità») la celebrazione dei riti cristiani, *in primis* la messa²⁶. Nel linguaggio ecclesiastico, dal termine «ordinazione», che faceva riferimento al ge-

²⁴ Cf J.-P. AUDET, *Matrimonio e celibato*, 131-135.

²⁵ Si ricordino tutte le norme di purità legate al culto levitico e al popolo di Israele nell'AT.

²⁶ «Colpisce, dunque, il fatto che, soprattutto a partire dal III secolo, i pastori della Chiesa siano stati considerati soprattutto alla luce del sacerdozio *veterotestamentario* e alla luce del sommo sacerdozio di Cristo nel senso della lettera agli Ebrei. In tal modo, il «tipo profetico» apostolico e subapostolico del ministro ecclesiastico si sviluppò nel «tipo cultuale»: l'immagine classica del sacerdote, la cui unilateralità fu infranta soltanto dal Vaticano II con il decreto sul ministero e la vita dei sacerdoti. Quest'immagine cultuale del sacerdote, corrispondentemente allo spirito del tempo, ridestò immediatamente la concezione veterotestamentaria e antica: il servizio cultuale sacro non tollera alcuna sessualità. La mistica biblica della «incapacità di sposarsi a causa del Regno dei Cieli» rimase la spiritualità dei monaci, degli asceti e delle vergini; la continenza dei sacerdoti, al contrario, fu vista piuttosto nella linea della «purità cultuale» (E. SCHILLEBEECKX, *Il celibato*, 70-71). Questa interpretazione è confermata dal n. 29 dell'enciclica di Pio XI *Ad catholici sacerdotii fastigium* (20 dicembre 1935): «Già il solo lume della ragione fa percepire un legame indubitabile tra questa virtù e il ministero sacerdotale: poiché «Dio è spirito» (Gv 4,24), conviene che colui che si vota e si consacra al suo servizio «si spogli del suo corpo» in qualche maniera». Significativo che il Papa citi, a sostegno di questa affermazione, prima un testo di Cicerone, che parla della purità con la quale bisogna accostarsi agli dèi, e poi le norme culturali imposte da Mosé ad Aronne e ai suoi figli in Lv 8,33-35.

sto rituale e alla funzione ecclesiale, si passerà con maggior frequenza alla parola «consacrazione», con un retroterra decisamente più legato alla scelta personale e all'offerta della propria vita²⁷.

Queste considerazioni ci rendono avvertiti sul fatto che noi consideriamo la tematica del celibato ecclesiastico a partire da questi elementi depositati nelle viscere della nostra storia e nel fondo di noi stessi.

Aggiungiamo che in Occidente non vi è una grande diffusione degli scritti di Autori dell'Oriente cristiano, i quali, a loro volta, non sembrano avere quella «passione divulgativa» che è propria del nostro mondo.

Nello specifico del tema del clero uxorato, la teologia orientale non «problematizza» (secondo i canoni teologici occidentali) la questione; alla voce «clero sposato» del Dizionario Enciclopedico dell'Oriente cristiano troviamo solo poche righe di C. Vasil' dedicate all'argomento e al suo significato:

«Dall'antichità nelle Chiese orientali i chierici potevano prima del suddiaconato contrarre il matrimonio (Can. Apost. 5, 26; Trull. ce. 3, 6, 13, 30), potendosi conferire diaconato o presbiterato anche a uomini sposati. [...] La storia, anche recente, offre molti esempi di zelo ed efficacia pastorale di questo clero, che in certe Chiese è in maggioranza, e della fedeltà eroica del clero sposato e delle loro famiglie nelle varie persecuzioni»²⁸.

Riconoscendo di avere comunque uno sguardo «da occidentali», si tratta quindi di cogliere l'occasione per stimolare e lasciarsi affascinare dalla conoscenza di una diversa prassi ecclesiale, senza farsi bloccare dal sospetto che lo studio della tradizione orientale metta in discussione, o addirittura in crisi, il valore del celibato del clero cattolico di rito latino.

IV. «POSSANO CONOSCERE IN PIENEZZA QUESTO TESORO» (OL 1)

Lungo il XX secolo assistiamo ad un'evoluzione nelle prese di posizione magisteriali circa i rapporti con le altre confessioni cristiane, grazie alle sollecitazioni del movimento ecumenico; si prende sempre più in considerazione anche la multiformità interna alla Chiesa cattolica, riscoprendo i diversi «riti» in cui si esprime la stessa fede.

²⁷ Cf F. MORLOT, «Consécration sacerdotale et consécration par les conseils», *Nouvelle Revue de Théologie* 104 (1972) 290-308.

²⁸ E. FARRUGIA (ed.), *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente cristiano*, PIO, Roma 2000, 163.

Molti sono i passi magisteriali che spingono la Chiesa cattolica latina ad ascoltare e arricchirsi nella conoscenza delle tradizioni dell'Oriente cristiano; in questa sede raccogliamo alcune considerazioni sintetiche, lasciando al lettore il contatto diretto con le fonti.

Il testo-principe che raccoglie gli auspici del Vaticano II per una reciproca conoscenza fruttuosa tra le Chiese è il Decreto sull'ecumenismo, la *Unitatis Redintegratio* (21 novembre 1964).

Si riconosce al n. 14 l'apostolicità di molte Chiese particolari o locali d'Oriente, che hanno «un tesoro dal quale la Chiesa d'Occidente ha attinto molti elementi nel campo della liturgia, della tradizione spirituale e dell'ordine giuridico». Lo sviluppo di tale patrimonio ha seguito vie differenti e legittime, dovute alle «diversità di carattere e di condizioni di vita». Questa molteplicità «non si oppone minimamente all'unità della Chiesa, anzi ne accresce la bellezza e costituisce un aiuto prezioso al compimento della sua missione» (n. 16), specialmente laddove i cristiani d'Oriente vivono «già in piena comunione con i fratelli che seguono la tradizione occidentale» (n. 17).

Questo tema è l'oggetto specifico del Decreto sulle Chiese cattoliche orientali, *Orientalium Ecclesiarum*, emanato lo stesso giorno, il 21 novembre 1964, in cui si ribadisce che l'unità nella fede, nei sacramenti e nel governo fa sì che «la varietà non solo non nuoce alla unità della Chiesa, ma anzi la manifesta. È infatti intenzione della Chiesa cattolica che rimangano salve e integre le tradizioni di ogni Chiesa o rito particolare» (n. 2), perché «le Chiese d'Oriente come quelle di Occidente hanno il diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari, poiché si raccomandano per veneranda antichità, si accordano meglio con i costumi dei loro fedeli e sono più adatte a provvedere al bene delle loro anime» (n. 5).

L'allora mons. Karol Woityła è presente ai lavori conciliari e, eletto nel 1978 al soglio pontificio, sente il mandato di riprendere con forza questo modo di considerare la ricchezza della Chiesa «a due polmoni»²⁹; lui stesso, al n. 3 della Lettera apostolica *Orientalis Lumen* (2 maggio 1995), si definisce «figlio di un popolo slavo, [che] sente particolarmente nel cuore il richiamo di quei popoli verso i quali si volsero i due santi fratelli Cirillo e Metodio».

Riprendiamo solo i suoi pronunciamenti principali, tra i tantissimi che riguardano questo tema, dai quali si evince sempre che la passione personale di Giovanni Paolo II verso le Chiese orientali si in-

²⁹ La ricostruzione dell'uso dell'espressione «Chiesa a due polmoni» può essere ritrovata nello studio di B. PETRÀ, *Prete sposati per volontà di Dio? Saggio su una Chiesa a due polmoni*, EDB, Bologna 2004.

nesta sulla radicale volontà di proseguire la linea conciliare di apertura a queste Chiese sorelle.

Nell'enciclica *Slavorum apostoli* del 2 giugno 1985, Giovanni Paolo II precisa che «ogni tradizione particolare, ogni Chiesa locale deve rimanere aperta ed attenta alle altre Chiese e tradizioni e, nel contempo, alla comunione universale e cattolica; se rimanesse chiusa in sé, correrebbe il pericolo di impoverirsi anch'essa» (n. 27).

Merita un'attenzione particolare la promulgazione del nuovo *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, con la Costituzione *Sacri canones* del 18 ottobre 1990. Riprenderemo più avanti questo testo, in riferimento alla legislazione attorno al sacerdozio cristiano.

Il 2 maggio 1995, viene pubblicata la lettera apostolica *Orientale Lumen*. Al n. 1 leggiamo che «la prima necessità per i cattolici è di conoscere (la tradizione delle Chiese orientali) per potersene nutrire [...] I nostri fratelli orientali cattolici sono ben coscienti di essere i portatori viventi, insieme con i fratelli ortodossi, di questa tradizione. È necessario che anche i figli della Chiesa cattolica di tradizione latina possano conoscere in pienezza questo tesoro e sentire così, insieme con il papa, la passione» per la piena manifestazione della cattolicità della Chiesa. Il patrimonio cristiano dell'Oriente, ascoltato e contemplato senza paura o chiusure, presenta agli occhi del papa «elementi di grande significato per una più piena ed integrale comprensione dell'esperienza cristiana e, quindi, per dare una più completa risposta cristiana alle attese degli uomini e delle donne di oggi» (n. 5).

Nello stesso mese di maggio del 1995 appare l'enciclica *Ut unum sint* (25 maggio 1995), che, citando ampiamente i documenti conciliari, rilancia l'impegno ecumenico, perché «la legittima diversità non si oppone affatto all'unità della Chiesa, anzi ne accresce il decoro e contribuisce non poco al compimento della sua missione» (n. 50). «Le strutture d'unità esistenti prima della divisione sono un patrimonio d'esperienza», rovinato dal «progressivo reciproco allontanamento tra le Chiese d'Occidente e d'Oriente» (n. 56).

Il dialogo con l'Oriente cristiano si fa intenso nella seconda metà degli anni '90 e trova un'espressione significativa nell'incontro di Giovanni Paolo II con i patriarchi delle Chiese orientali cattoliche. Nel suo discorso del 29 settembre 1998, il papa dice: «Le vostre Chiese rappresentano nel seno della Chiesa cattolica quell'Oriente cristiano, verso il quale non cessano di tendersi le nostre braccia per l'incontro fraterno della piena comunione. Le Chiese orientali cattoliche offrono, nei territori propri e nella diaspora, le loro ricchezze liturgiche, spirituali, teologiche e canoniche specifiche» (n. 2).

Ci siamo permessi l'*excursus* di questo paragrafo con la speranza di aver rinverdito la consapevolezza circa la necessità di uno sguardo attento, appassionato, scevro di polemiche, di sospetti o di paure verso la tradizione (fatta di spiritualità, teologia, discipline) delle Chiese orientali.

V. UNA TRADIZIONE DEGNA DI STIMA

Siamo giunti a quel gradino in cui si fondono i due precedenti passaggi dell'indagine: considerando che, per quanto riguarda il celibato ecclesiastico, ad un certo punto della storia la legislazione canonica dell'Occidente e quella dell'Oriente si sono separate, vogliamo verificare se, anche su questo specifico argomento, il magistero ci assicuri che possiamo far conto sulla ricchezza della tradizione orientale.

Partiamo da una breve citazione dal n. 33 della *Ad catholicos sacerdotes fastigium*, lettera enciclica di papa Pio XI, datata 20 dicembre 1935: «Tutto ciò che noi abbiamo detto per raccomandare il celibato ecclesiastico, non è nostra intenzione che sia interpretato come una nota di biasimo o un rimprovero riguardo la disciplina diversa, legittimamente ammessa nella Chiesa orientale». In questa precisazione si sentono i deboli vagiti del movimento ecumenico di quegli anni; la forma «negativa» della frase («non è nostra intenzione») e il taglio giuridico dell'affermazione («legittimamente ammessa») dicono tutta la discrezione di questo testo magisteriale nel tornare ad affacciarsi sulla tradizione orientale, dopo secoli di reciproca «ignoranza».

Ben diverso tono abbiamo sentito nei documenti del Vaticano II e riscontriamo il benefico influsso di *Unitatis Redintegratio* e di *Orientalium Ecclesiarum* nel Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri, la *Presbyterorum ordinis*, che vede la luce il 7 dicembre 1965, dopo un iter difficoltoso durato più di due anni, lungo i quali si sono succeduti ben sette diverse proposte di stesura.

Sapendo che i pronunciamenti del concilio ecumenico sono validi e accolti anche dalle Chiese cattoliche di rito orientale, è significativo che la *Presbyterorum ordinis* si riferisca indistintamente ai presbiteri di Occidente e di Oriente, senza indicare differenze circa la teologia del sacerdozio nella disciplina orientale rispetto a quella latina; nell'impianto del documento, prevale decisamente ciò che è comune tra i presbiteri di qualsiasi «rito».

A proposito della diversa prassi celibataria, è nella prima parte del n. 16 che il Decreto cita la tradizione delle Chiese orientali³⁰:

«La perfetta e perpetua continenza per il regno dei cieli, raccomandata da Cristo Signore nel corso dei secoli e anche ai nostri giorni gioiosamente abbracciata e lodevolmente osservata da non pochi fedeli, è sempre stata considerata dalla Chiesa come particolarmente confacente alla vita sacerdotale. Essa è infatti segno e allo stesso tempo stimolo della carità pastorale, nonché fonte speciale di fecondità spirituale nel mondo. Essa non è certamente richiesta dalla natura stessa del sacerdozio, come risulta evidente se si pensa alla prassi della Chiesa primitiva e alla tradizione delle Chiese orientali, nelle quali, oltre a coloro che assieme a tutti i vescovi scelgono con l'aiuto della grazia il celibato, vi sono anche degli eccellenti presbiteri coniugati: per questo il nostro sacro Sinodo, nel raccomandare il celibato ecclesiastico, non intende tuttavia mutare quella disciplina diversa che è legittimamente in vigore nelle Chiese orientali, anzi esorta amorevolmente tutti coloro che hanno ricevuto il presbiterato quando erano nello stato matrimoniale a perseverare nella santa vocazione, continuando a dedicare pienamente e con generosità la propria vita per il gregge loro affidato».

L'osservazione della prassi millenaria delle Chiese orientali consente al concilio di ribadire che il celibato non appartiene alla natura del sacerdozio cristiano³¹; viene riconosciuta la presenza di «eccellenti presbiteri coniugati»; infine non è intenzione dei padri «mutare quella situazione diversa», pur raccomandando il celibato ecclesiastico. A fronte di testi meno equilibrati proposti nel susseguirsi delle redazioni del n. 16 di *Presbyterorum ordinis*, i padri conciliari rivelano ancora una volta la volontà di lasciarsi guidare da sapienza e discrezione, ispirate allo stile della Chiesa antica, nell'ascolto e nel rispetto delle prassi di Chiese che si considerano «sorelle»³².

Comunque, che il lavoro di redazione non sia stato semplice e che, nel vivo delle questioni più delicate, si faccia fatica a tenere una visione equilibrata, è testimoniato da alcuni interventi di pastori delle Chiese orientali, insoddisfatti degli sviluppi della redazione dei testi.

³⁰ La storia della stesura del n. 16 della *Presbyterorum Ordinis* si rivela molto interessante e può essere seguita in B. PETRÀ, *Preti sposati*, 47-56.

³¹ Nel Decreto *Optatam Totius* sulla formazione sacerdotale, al n. 10, il celibato ecclesiastico viene definito «veneranda tradizione».

³² Più critico il giudizio di Petrà: «Nel suo insieme questo n. 16 della PO costituisce un'esposizione abbastanza equilibrata dei due polmoni della Chiesa una, quello espresso dalla disciplina orientale e quello espresso dalla disciplina latina. Dico "abbastanza", giacché rimane l'impressione che chi scrive parli delle Chiese orientali come Chiese che si aggiungono a quella latina, più volte indicata semplicemente come Chiesa (EV 1/1298 in particolare); si stenta a vederle pienamente considerate come espressione orientale della Chiesa una, di uguale dignità» (B. PETRÀ, *Preti sposati*, 55).

Mons. Georges Hakim, allora arcivescovo greco-melkita cattolico di Haifa, di Nazareth e della Galilea, durante la terza sessione (1964) sottopose alla Commissione preparatoria di *Presbyterorum ordinis* un testo scritto; in esso si legge tra l'altro: «A proposito di questo schema “De Sacerdotibus” siamo dispiaciuti una volta di più che la Commissione non abbia tenuto conto della nostra tradizione, e abbia legiferato in una prospettiva solamente latina. Poiché si parla di preti della Chiesa cattolica, e che la tradizione cattolica include le tradizioni orientali, si sarebbe dovuto tener conto delle condizioni nelle quali il sacerdozio è stato trasmesso in Oriente, condizioni che si appoggiano su una legislazione della Chiesa risalente ai grandi Concili ecumenici. In particolare siamo dispiaciuti che non si sia dedicato un paragrafo apposito ai preti sposati, che nella nostra Chiesa greco-melkita cattolica costituiscono oggi ancora più di un terzo del nostro clero secolare. [...] Noi pensiamo che la disciplina e la tradizione del sacerdozio uxorato delle nostre Chiese d'Oriente debba costituire un esempio e una guida di cui la Chiesa latina potrebbe ispirarsi al fine di risolvere i suoi problemi. [...] La Tradizione cattolica è una e indivisa, e i nostri beni più cari sono continuamente minacciati dai giudizi che i latini esprimono su di essi... e quasi sempre senza una vera conoscenza delle realtà in causa»³³.

Sulla delicata questione della legislazione sul celibato ecclesiastico, Paolo VI ritenne che il concilio non dovesse affrontare l'argomento direttamente in aula, e avvocò a sé l'impegno oneroso di esprimersi dopo la chiusura dei lavori conciliari, raccogliendo le indicazioni che i padri avessero voluto fargli pervenire in via personale.

Tra questi, il discorso mai pronunciato da Massimo IV, patriarca greco-melkita, che accompagnò il suo scritto al papa con una lettera esplicativa³⁴. Il patriarca osserva che «sottolineando la bellezza del sacerdozio celibe, non bisogna distruggere o disprezzare la tradizione parallela, ugualmente apostolica, di un sacerdozio impegnato nei legami del santo matrimonio, quale l'Oriente lo ha vissuto e lo vive ancora. [...] Leggendo questo paragrafo n. 14, i presbiteri sposati di Oriente, e quelli, abbastanza rari, d'Occidente che sono cattolici quanto gli altri, avranno irresistibilmente l'impressione che il loro sacerdozio sia una tolleranza o un male minore. Ora, non è proprio co-

³³ Cf *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, per. III, pars IV, Città del Vaticano 1976, 599-603.

³⁴ I testi si trovano in AA.Vv., *Discorsi di Massimo IV al Concilio*, EDB, Bologna 1968, 239-245.

sì. Bisogna che il testo conciliare si innalzi ad un livello abbastanza alto di cattolicità per abbracciare tutte le situazioni». Ancora più esplicita è la sua posizione nella lettera esplicativa: «Il testo dello schema che ci è stato proposto sbriga in tre righe questa venerabile istituzione, che risale agli apostoli, come una consuetudine semplicemente tollerata. Mi sembra che, su questo punto, il testo dello schema debba essere emendato in profondità. Altrimenti esso sarebbe come un'offesa al clero sposato di tutta la Chiesa d'Oriente, sia cattolica che ortodossa».

Paolo VI, come promesso, riprende l'argomento del celibato dei ministri della Chiesa nella sua lettera enciclica *Sacerdotalis caelibatus* del 24 giugno 1967. È significativo che il suo argomentare prenda l'avvio dal fatto che «nel clima dei nuovi fermenti si è manifestata anche la tendenza, anzi l'espressa volontà di sollecitare la Chiesa a riesaminare questo suo istituto caratteristico» (n. 1): se si parla di una «caratteristica», forse sarebbe più giusto precisare che si tratta della Chiesa latina; se ci si riferisce alla presenza di ministri celibi, crediamo che le critiche più diffuse si riferissero alla «obbligatorietà» di tale norma, questione che non toccherebbe le Chiese orientali; proprio in questa direzione si muovono le domande ricordate dallo stesso papa:

«La grande questione relativa al sacro celibato del clero nella Chiesa si è lungamente presentata al Nostro spirito in tutta la sua ampiezza e in tutta la sua gravità: deve ancor oggi sussistere quella severa e sublimante obbligazione per coloro che intendono accedere agli ordini sacri maggiori? È oggi conveniente l'osservanza di una tale obbligazione? Non sarebbe maturato il tempo per scindere il vincolo che unisce nella Chiesa il celibato al sacerdozio? Non potrebbe essere facoltativa questa difficile osservanza? Non ne sarebbe favorito il ministero sacerdotale, facilitato l'avvicinamento ecumenico?» (n. 3).

Per quanto riguarda l'osservazione e l'ascolto fecondo della prassi delle Chiese orientali, dobbiamo dire che il n. 17 di *Sacerdotalis caelibatus* non dice molto di più rispetto al n. 16 di *Presbyterorum ordinis*, citato nella sua sinteticità: «Certo, come ha dichiarato il Sacro Concilio Ecumenico Vaticano II, la verginità non è richiesta dalla natura stessa del sacerdozio, come risulta dalla prassi della Chiesa primitiva e dalla tradizione delle Chiese orientali (PO 16)».

Più abbondante invece è il n. 38:

«Se altra è la legislazione della Chiesa orientale in materia di disciplina celibataria del clero, come fu finalmente stabilita dal Concilio Trullano dell'anno 692 e come è stata apertamente riconosciuta dal Concilio Ecumenico Vaticano II, ciò è dovuto anche a una diversa situazione storica di quella parte nobilissima della

Chiesa, alla quale situazione lo Spirito Santo ha provvidenzialmente e soprannaturalmente temperato il suo influsso. Noi approfittiamo di questa occasione per esprimere la Nostra stima e il nostro rispetto a tutto il clero delle Chiese orientali, e per riconoscere in esso esempi di fedeltà e di zelo che lo rendono degno di sincera venerazione».

La disciplina delle Chiese orientali («Chiesa orientale», al singolare, nel testo) è anch'essa frutto dello Spirito Santo, effuso per rispondere a situazioni storiche particolari, che toccarono la Chiesa unita dei primi secoli e continuano ad essere vissute dalla Chiesa cattolica che, in tante parti del mondo, ancora vede al suo interno ministri sposati. Questa disciplina offre come testimonianza alla Chiesa e al mondo «esempi di fedeltà e di zelo» da parte del clero delle Chiese orientali, «degni di sincera venerazione».

Sul tema del ministero ordinato, i documenti magisteriali degli anni '70 e '80 sembrano osservare e rivolgersi esclusivamente al clero celibe della Chiesa latina: non affrontano mai questioni relative alla formazione di giovani destinati a ricevere i due sacramenti del Matrimonio prima e poi dell'Ordine, né mostrano di parlare anche a ministri sposati, da sostenere nella loro vita sacerdotale e familiare³⁵.

Il Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri *Tota ecclesia*, pubblicato il 31 gennaio 1994 dalla Congregazione per il clero, precisa nell'Introduzione di essere «rivolto, attraverso i vescovi, a tutti i presbiteri della Chiesa di rito latino». Nel n. 60 troviamo l'unico riferimento alla prassi orientale:

«Difficoltà e obiezioni hanno sempre accompagnato, lungo i secoli, la scelta della Chiesa Latina e di alcune Chiese Orientali di conferire il sacerdozio ministeriale solo a quegli uomini che hanno ricevuto da Dio il dono della castità nel celibato. La disciplina delle altre Chiese Orientali che ammettono il sacerdozio uxorato, non è contrapposta a quella della Chiesa Latina».

Facciamo un passo indietro al 25 marzo 1992, quando viene pubblicata la *Pastores dabо vobis*, l'esortazione apostolica che segue il Sinodo del 1990 sulla formazione dei presbiteri; il papa così si esprime a proposito del nostro tema:

«I Padri sinodali hanno espresso con chiarezza e con forza il loro pensiero con un'importante Proposizione, che merita di essere integralmente e letteralmente riferita: «Ferma restando la disciplina delle Chiese Orientali, il Sinodo, convinto che la castità perfetta nel celibato sacerdotale è un carisma, ricorda ai presbiteri che essa costituisce un dono inestimabile di Dio per la Chiesa e rappresenta un valore profetico per il mondo attuale. Questo Sinodo nuovamente e con forza

³⁵ Si veda lo studio di questi testi in B. PETRÀ, *Prete sposato*, 69-111.

afferma quanto la Chiesa Latina e alcuni riti orientali richiedono, che cioè il sacerdozio venga conferito solo a quegli uomini che hanno ricevuto da Dio il dono della vocazione alla castità celibe (senza pregiudizio della tradizione di alcune Chiese orientali e dei casi particolari di clero uxorato proveniente da conversioni al cattolicesimo, per il quale si dà eccezione nell'enciclica di Paolo VI, *Sacerdotalis Caelibatus*). Il Sinodo non vuole lasciare nessun dubbio nella mente di tutti sulla ferma volontà della Chiesa di mantenere la legge che esige il celibato liberamente scelto e perpetuo per i candidati all'ordinazione sacerdotale nel rito latino» (n. 29).

Ci accorgiamo subito che il riferimento alla prassi delle Chiese orientali è appena sfiorato, soltanto per riconoscere che potranno conservare la loro disciplina; addirittura la scelta grafica di mettere tra parentesi il riferimento generico a «alcune Chiese orientali» non rende ragione della «venerazione» che si deve a tradizioni così antiche e diffuse in una grande parte del mondo cristiano, ortodosso e cattolico. Faticiamo a riconoscere lo slancio, il fervore del «papa slavo» così come avevamo toccato con mano nella *Ut unum sint* e nella *Orientale Lumen*.

Ma c'è un passaggio che potrebbe risultare ancora più problematico, alla luce dei rapporti con la disciplina orientale: sempre il n. 29 di *Pastores dabō vobis* afferma che «è particolarmente importante che il sacerdote comprenda la motivazione teologica della legge ecclesiastica sul celibato. In quanto legge, esprime la volontà della Chiesa, prima ancora che la volontà del soggetto espressa dalla sua disponibilità. Ma la volontà della Chiesa trova la sua ultima motivazione nel legame che il celibato ha con l'ordinazione sacra, che configura il sacerdote a Gesù Cristo capo e sposo della Chiesa».

Le affermazioni magisteriali finora considerate (cf PO 16; OT 10; *Sacerdotalis Caelibatus* 15) avevano fatto osservare che il celibato non appartiene alla natura del sacerdozio cristiano, anche grazie alla considerazione della prassi delle Chiese orientali. Ci sembra quindi pertinente la domanda che si pone Petrà: «Non ci si può non chiedere come mai, se davvero celibato e ordinazione sono così congiunti in sé, «la Chiesa» possa volere questo solo per la Chiesa latina e non per tutta la Chiesa nei suoi vari riti. Forse che gli altri riti sono ritenuti meno fedeli alla verità? Oppure l'ordinazione del clero uxorato è sostanzialmente diversa dall'ordinazione del clero celibe?»³⁶.

La risposta a queste domande la lasciamo al magistero stesso: nell'Udienza generale del 17 luglio 1993, a un anno dalla *Pastores dabō vobis*, al n. 2 del suo discorso, Giovanni Paolo II ricorda le Chiese

³⁶ B. PETRÀ, *Preti sposati*, 135.

orientali e i loro presbiteri coniugati, ribadendo ciò che eravamo stati abituati a sentire: «La differenza di disciplina, legata a condizioni di tempo e di luogo valutate dalla Chiesa, si spiega col fatto che la perfetta continenza, come dice il Concilio, “non è richiesta dalla natura stessa del sacerdozio”. Essa non appartiene all'essenza del sacerdozio come ordine, e quindi non è imposta in modo assoluto in tutte le Chiese»³⁷.

Concludiamo questa rassegna con l'attenzione rivolta al clero uxorato nel *Catechismo della Chiesa cattolica*, la cui *editio typica* latina viene approvata e promulgata il 15 agosto 1997. Dopo aver presentato la legge del celibato ecclesiastico nella Chiesa latina, nel n. 1580 si legge: «Nelle Chiese orientali da secoli è in vigore una disciplina diversa: mentre i vescovi sono scelti unicamente fra coloro che vivono nel celibato, uomini sposati possono essere ordinati diaconi e presbiteri. Tale prassi è da molto tempo considerata come legittima; questi presbiteri esercitano un ministero fruttuoso in seno alla loro comunità (cf. PO 16)».

VI. PER PROSEGUIRE LA RIFLESSIONE

In questo primo contributo abbiamo voluto riproporre un atteggiamento pacato che favorisca l'ascolto della tradizione orientale a proposito della scelta di vita dei ministri ordinati.

Il magistero ci ha invitato a guardare con attenzione e rispetto al patrimonio delle Chiese orientali, col desiderio di un arricchimento reciproco, nella fedeltà alla tradizione apostolica e a servizio dell'annuncio evangelico.

Ci disponiamo, in un secondo articolo, a considerare l'appello magisteriale a stimare la disciplina orientale circa il clero uxorato.

Obbedendo a questo appello, presenteremo una breve rassegna di alcuni snodi della vita dei presbiteri sposati di alcune Chiese cattoliche orientali.

MARCO PALEARI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

22 novembre 2007

³⁷ Cf *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII, 2, 1993, Città del Vaticano 1995, 66-71.

SUMMARY

This paper is the first part of a work whose intent is to present, easily and with calmness, the meanings of the discipline of catholic eastern Churches about married clergy. In the light of conciliar and post-conciliar magisterial documents, which suggest to know the eastern Churches liturgical, doctrinal, spiritual and theological traditions, we listen to the life of married ordained ministries, with the intention of preserving faithfulness to traditional data and hoping to serve the unit of the Church of Christ, in order to announce the Gospel «at the top of the voice».