

CELIBI PER IL MINISTERO ORDINATO La tradizione della Chiesa latina

SOMMARIO: I. IL PRINCIPIO DELLA PRASSI – II. IL CARATTERE DI “LEGGE ECCLESIASTICA” – III. LE PROSPETTIVE NEOTESTAMENTARIE – IV. LO STRUMENTO DELLA CONVENIENZA – V. L’ECCE-DENZA EPISTEMOLOGICA E AGAPICA – VI. LA DIALETTICA PASQUALE “RINUNCIA”/“CENTUPLIO” – VII. I SIGNIFICATI – VIII. LA PRATICABILITÀ ANTROPOLOGICA E I FALLIMENTI

Il presente contributo non ha altra pretesa che quella di proporre una rilettura ordinata, pulita e plausibile circa un tema, il celibato sacerdotale, che continua a rimanere di vivo interesse, curiosamente non solo per i soggetti direttamente coinvolti e comunque all’interno della Chiesa cattolica¹, ma anche – seppur non di rado a sproposito – per gli osservatori esterni, spesso tentati di saperne “di più” e “meglio” in casa altrui. Procediamo per tappe, prediligendo in questa sede² l’approccio sintetico piuttosto che quello analitico. Vale la pena rammentare che la competenza e il metodo che stanno alla base di questo breve percorso sono quelli propri del teologo *sistematico*,

¹ Solo tra i titoli più recenti editi in Italia, indizio dell’interesse sempre vivo circa il tema, segnaliamo: S. CIPRESSA (ed.), *Celibato e sacerdozio* (= Itinerari etici), Città Nuova, Roma 2008; C. BONIVENTO, *Il celibato sacerdotale. Istituzione ecclesiastica o tradizione apostolica. Un vescovo ai suoi diaconi e sacerdoti* (= Storia della Chiesa), San Paolo, Cinisello Balsamo 2007; P. GOYRET (ed.), *Sacerdozio e celibato nella Chiesa. Relazioni tenute in occasione del 15° incontro estivo per seminaristi*, Centro Ambrosiano, Milano 2007; M. MARINI, *Il celibato sacerdotale. Apostolica vivendi forma*, Cantagalli, Siena 2005; A. CENCINI, *Verginità e celibato oggi. Per una sessualità pasquale* (= Psicologia e Formazione 31), EDB, Bologna 2005; A. BONI, *Attualità del celibato sacerdotale*, Portalupi, Casale Monferrato 2003. Come studio, ormai classico, di riferimento, segnaliamo: J. COPPENS (ed.), *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici*, ed. italiana a cura di S. Garofalo, Ancora, Milano 1975.

² Ricordiamo che le riflessioni qui esposte nascono in forma di relazione per una Giornata di Studio interdisciplinare presso il Seminario Arcivescovile di Milano.

chiamato a costruire – alla luce della rivelazione in Cristo e della sua trasmissione nella Chiesa – una teoria organica di tutti i dati disponibili concernenti un argomento “cristiano”, e del teologo sistematico *cattolico*, che ha la responsabilità di assumere volentieri e criticamente il dettato della dottrina del Magistero³.

I. IL PRINCIPIO DELLA PRASSI

Poniamo come punto di partenza il dato dottrinale acquisito (sufficientemente chiarito dal Concilio Vaticano II), che tra l'altro rende possibile e sensata l'articolazione tra una domanda sempre aperta e delle risposte a vario grado sempre possibili: il celibato «non è certamente richiesto dalla natura stessa del sacerdozio»⁴. Questa assenza di nesso costitutivo è facilmente e pacificamente comprovata dalla stessa attestazione neotestamentaria, dalla vicenda della Chiesa primitiva, dalla tradizione delle Chiese orientali. Metodologicamente questo dato pone in rilievo, già in una prima e fondamentale battuta, la dimensione della “prassi”. Tale priorità non va disattesa: parlando di celibato sacerdotale ci si colloca non tanto nella prospettiva dell'essenza, ma dell'esistenza, nell'ordine della gratuità più che in quello della necessità; protagonista è la ragione pratica (da non confondere certo con il “pragmatismo”, sempre mediocre e insoddisfacente) che deve fare i conti con le evidenze pratiche, ovvero con il vissuto concreto, con l'esperienza vitale del ministero e con l'attitudine esistenziale di fronte ad esso.

Originariamente, la qualità e il valore del celibato non hanno preceduto dogmaticamente (per diritto divino) la sua pratica all'interno della messa in gioco della vita per il ministero e dentro l'esercizio concreto del ministero stesso. *Consequentemente*, la pertinenza dei significati via via riconosciuti al celibato e del suo corrispondente carattere vincolante (fino a divenire pre-requisito canonico per la sacra ordinazione) trova nella prassi il suo luogo di verifica. È significativo, a tal proposito, che il Magistero recente offra sempre come

³ Circa la dottrina del Magistero, è utile la consultazione del volume C. SEPE - M. PIA-CENZA (edd.), *Celibato e Magistero. Interventi dei Padri nel Concilio Vaticano II e nei sinodi dei Vescovi del 1971 e 1990* (= Dimensioni dello Spirito 8), San Paolo, Cini-sello Balsamo 1994.

⁴ «Non exigitur quidem a sacerdotio suapte natura»: CONCILIO VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum ordinis*, 7 dicembre 1965, n. 16: in EV 1, 1243-1318: 1296.

prima risposta alle obiezioni avanzate la testimonianza viva dei ministri celibi. Basti citare le parole di Paolo VI:

«Questo coro di obiezioni sembrerebbe soffocare la voce secolare e solenne dei Pastori della Chiesa, dei maestri di spirito, della *testimonianza vissuta* di una legione senza numero di santi e di fedeli ministri di Dio, che del sacro celibato hanno fatto interiore oggetto ed esteriore segno della loro totale e gaudiosa donazione al mistero di Cristo. No, questa voce è tuttora forte e serena; non viene soltanto *dal passato*, viene anche *dal presente*. Solleciti sempre all'*osservanza della realtà*, Noi non possiamo chiudere gli occhi su questa magnifica e sorprendente realtà: vi sono *ancora oggi* nella santa Chiesa di Dio, *in ogni parte del mondo*, dove essa ha eretto le sue tende benedette, innumerevoli ministri sacri – suddiaconi, diaconi, presbiteri, vescovi –, che vivono in modo illibato il celibato volontario e consacrato»⁵.

Osservazione e sollecitudine per la realtà (*praesentes res*) e conseguente riferimento alla testimonianza della vita (*viva in nostrisque oculis haerentia exempla*), il tutto confermato da una estensione di tale “evidenza testimoniale di un vissuto reale” nel tempo (*non minus nostris quam praeteritis temporibus*) e nello spazio (*ubicumque terrarum*): con queste modulazioni funziona la voce più eloquente per dire il celibato e le sue ragioni. Ed è lo stesso Paolo VI a indicare come nella vicenda della storia della Chiesa e dei suoi ministri si radichi il principio di *tradizione* e di *fedeltà*, criterio teologico (ma anche spirituale e pastorale) che a sua volta contribuisce a sostenere la non arbitrarietà e la sensatezza-fecondità di una prassi che pure lo precede:

«La Chiesa d'occidente non può esser da meno nella fedeltà alla propria antica tradizione, e non è pensabile che abbia per secoli seguito una via che, invece di favorire la ricchezza spirituale delle singole anime e del popolo di Dio, l'abbia in qualche modo compromessa, o che abbia, con arbitrari interventi giuridici, compromesso la libera espansione delle più profonde realtà della natura e della grazia»⁶.

Questo principio della prassi, cui si accompagna per innesto il criterio della tradizione, comunque lungi dall'essere irenico (in quanto le difficoltà esperienziali e le obiezioni culturali ne fanno – paradossalmente, come per contrasto – parte integrante), è poi quello che apre lo spazio a quelle prospettive interessanti quali la *forza mora-*

⁵ PAOLO VI, Lettera enciclica *Sacerdotalis caelibatus* sul celibato sacerdotale, 24 giugno 1964, n. 13: in *EV* 2, 1415-1513: 1427. Anche il SINDO DEI VESCOVI del 1971, nel Documento *Ultimis temporibus* sul sacerdozio ministeriale, fa riferimento esplicito all'evidenza del vissuto: «uti patet in vita tot sanctorum necnon fidelium, qui vitam caelibem viventes...»: in *EV* 4, 1135-1237: 1207.

⁶ PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 41: in *EV* 2, 1455.

le, la *pregnanza spirituale*, l'*efficacia pastorale* con cui la dottrina cattolica ha nei secoli costruito – senza remore – il suo convinto “elogio” del celibato sacerdotale; ma anche a quelle prospettive non meno interessanti quali le *condizioni di possibilità e realtà* anzitutto psicologiche e poi anche sociologiche che la dottrina cattolica non può permettersi di trascurare.

II. IL CARATTERE DI “LEGGE ECCLESIASTICA”

Trattando del celibato sacerdotale trattiamo di una “legge ecclesiastica”⁷ che come tale va comunque considerata, al di qua di tutti i massimalismi (cripto)dogmatici, che alla fine si dimostrano sempre indifendibili e controproducenti, ma anche al di là di ogni minimalismo che indulga o si rassegni a una sorta di “pensiero debole” secondo cui avremmo a che fare con una “mera norma giuridica”. La nozione equilibrata di “legge ecclesiastica” ci permette di seguire fruttuosamente almeno tre indicatori di percorso.

a) Il primo indicatore è la *storicità* (affine al principio della prassi e intrinseca al criterio della tradizione): la disciplina celibataria è di carattere storico: il suo darsi e l'argomentare intorno al suo valore non possono non risentire del concreto contesto socio-culturale ed ecclesiale; non possono non maturare con il mutare di tale contesto; non mancano di contribuire – a loro volta – a plasmare tale contesto. È sufficiente evocare la vicenda della motivazione classica della cosiddetta “purezza culturale”, legata a una comprensione e a una valutazione culturalmente predeterminate, riduttive e a tratti distorte, del compito ministeriale (asetticamente a funzionamento “levitico”), da una parte, e della sessualità matrimoniale (comunque “impura”), dall'altra⁸, argomentazione oggi pressoché abbandonata.

Questo ci porta a dire che per sua natura – e di fatto succede così anche oggi – la disciplina del celibato è aperta al dibattito (anche alla contestazione), il che è probabilmente addirittura un bene per il celibato stesso che può esprimere in ogni frangente storico la pro-

⁷ Così recita il can. 277, § 1 del Codice di Diritto Canonico vigente: «Clerici obligatione tenentur servandi perfectam perpetuamque propter Regnum coelorum continentiam, ideoque ad coelibatum adstringuntur, quod est peculiare Dei donum, quo quidem sacri ministri indiviso corde Christo facilius adhaerere possunt atque Dei hominumque servitio liberiori sese dedicare valent».

⁸ Cf B. VERKAMP, «Cultic Purity and the Law of Celibacy», *Review for Religious* 30 (1971) 199-217.

pria forza, e quindi durata, piuttosto che la propria debolezza, e quindi superamento. L'interesse storiografico stesso e il dibattito circa l'iter della legge nella sua materialità ("già presto" o "troppo tardi"; in un concilio "solo" locale o in un concilio universale, ecc.) sebbene imprescindibile⁹, non costituisce tuttavia ragione sufficiente pro o contro il darsi attuale della normativa, fatte salve le dinamiche proprie e lo spessore "convincente" della già menzionata *traditio* ecclesiale.

b) Il secondo indicatore è l'*ecclesialità*: la disciplina celibataria è legge *della Chiesa*. Diventa qui decisiva la prospettiva ecclesiologica, ovvero la connotazione costitutivamente ecclesiale del ministero ordinato e della vocazione al ministero stesso (non certo in alternativa al loro fondamento cristologico). Il ministero ordinato è – diremmo quasi etimologicamente – "servizio ben collocato" (certo *dalla* grazia) dentro e a favore della Chiesa, e la Chiesa ha (certo *nella* grazia) il diritto/dovere di esercitare il proprio discernimento pratico circa la forma concreta di coloro che essa accoglie e/o sceglie per il conferimento dell'Ordine: la disciplina ecclesiastica diventa così *esito* e a sua volta *promozione* di tale discernimento pratico e risponde alla domanda precisa: quale concreta figura di prete la Chiesa si aspetta (o se si vuole: quale esperienza di vita la Chiesa propone ai suoi preti) per il bene della Chiesa e di ciascuno nella Chiesa.

c) Il terzo indicatore dice che il carattere di *legge* non è esclusione, anzi è inclusione (meglio: invocazione) dell'elemento della grazia, del *dono*¹⁰. Si tratta di sviluppare quella attenzione, sempre metodologica, a non trasformare la distinzione in giustapposizione, poi in separazione e infine in alternativa: come per la realtà ecclesiale si è rivelata teologicamente e pastoralmente impropria la contrapposizione tra carisma e istituzione, e per il ministero ordinato quella tra ordine e giurisdizione, così non sembra tenere la mera contrapposizione – circa il tema del celibato – tra dono e legge (gratuità/obbligatorietà)¹¹, pur mantenendo a tutti questi livelli la giusta e

⁹ Una buona sintesi la offre, nel suo primo capitolo «Enseignements récents de l'historiographie du célibat sacerdotal», la ricerca di L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre* (= Dissertationes – Series theologica IX), Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2002, 13-42. Testo di riferimento: C. COCHINI, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal* (= Le Sycomore), Lethielleux - Culture et Vérité, Paris - Namur 1981.

¹⁰ Interessante notare come lo stesso testo legislativo del can. 277 del *CJC* sopra citato metta insieme il concetto di *obligatio* e l'idea di *donum*.

¹¹ Prendiamo le distanze da tesi come quella, persino esplicitata nel titolo della traduzione italiana, di H.-J. VOGELS, *Celibato. Dono, non obbligo. Ricerca critica* (= La

spesso asimmetrica dialettica. Il celibato è e va considerato senz'altro come un carisma, qualcosa per cui lo Spirito santo dall'alto e dall'intimo si impegna, certo nel rispetto supremo e nel coinvolgimento della libertà degli uomini; un dono di Dio per la Chiesa e per il mondo; un dono di Dio per il chiamato al ministero. Ma dire che è dono non significa anzitutto che è necessariamente "solo di pochi", e soprattutto non significa che è qualcosa di "estemporaneo" e "ingovernabile"; anzi il celibato è un dono con il funzionamento proprio di un legame, di un vincolo, e anche per questo viene garantito ecclesiasticamente con una legge; e il celibato è una legge che invoca dall'alto e attesta dal basso un dono effettivamente elargito dalla grazia alla Chiesa e da questa riconosciuto.

Prassi, storicità, ecclesiasticità e obbligatorietà dunque non sono che lo spazio per l'opera della grazia: ecco perché si diceva che non si tratta di pragmatismo; la prospettiva di fondo rimane fin dall'inizio soprannaturale. Il celibato sacerdotale è nell'ordine del *mistero*.

III. LE PROSPETTIVE NEOTESTAMENTARIE

Questa legge della Chiesa latina – il celibato sacerdotale –, che dunque non ha ragioni diciamo "dogmatiche", ha comunque la pretesa di intercettare e di fare proprie alcune prospettive squisitamente evangeliche, originariamente non estranee a quel dinamismo apostolico da cui deriva il ministero ordinato.

Questa terza tappa del discorso ci conduce a interrogare il *Nuovo Testamento*, e a farlo con una prudenza che ci è raccomandata dalle tante sfumature e dalle questioni aperte della scienza esegetica. Ci sembra non superfluo segnalare che si fa riferimento a scene e a detti che possono funzionare paradigmaticamente per più, se non per tutte le situazioni vocazionali; e che certamente a livello di Nuovo Testamento, pur essendo presente la tematica celibataria, non si dà distinzione tra quello che chiamiamo celibato "di vita consacrata" (o "verginità"), da un lato, e celibato "sacerdotale", dall'altro. Fondamentale è poi avere presente i passaggi (e quindi la distinzione ma anche l'interrelazione) tra gli *ipsissima verba* di Gesù, la loro tradizione nella predicazione del "movimento ecclesiale" radicale e itinerante iniziato da Gesù, la loro inserzione redazionale negli scritti del

Nuovo Testamento che risentono di comunità ecclesiali stabilizzate¹². Vale la pena infine mantenere viva l'avvertenza del carattere in buona fede "pregiudiziale" che spesso porta a optare per una soluzione o per l'altra laddove alcuni dati testuali non limpidamente univoci si prestano come argomenti per esempio circa la chiara origine apostolica (o la sua evidente smentita) del celibato sacerdotale.

Mantenute queste premesse e cercando di rimanere prudenti, sembrano non trascurabili almeno quattro luoghi neotestamentari, i quali presuppongono tutti il dato per lo più incontestato e incontestabile dello stato di vita celibatario di Cristo¹³.

a) Il desiderio dei discepoli di "abitare" l'esperienza di Gesù (Gv 1,38-39: «...dove abitì? ... venite e vedrete... andarono e videro ... si fermarono presso di lui...») e la chiamata dei Dodici a "stare con" Gesù (cf Mc 3,14-15): si tratta di una concreta "con-vivenza" che ha potuto significare una condivisione pratica del "vivere" e quindi dello "stato di vita" del Signore, e che è posta da Lui stesso come premessa alla missione di evangelizzazione («...e anche per mandarli...»).

b) I detti di Gesù sul distacco dai legami familiari (compresi moglie e figli: cf Lc 14,26 e paralleli; Lc 18,29 e paralleli), motivato da una sequela immediata e perdurante (e amante) di Gesù, ma anche dentro una prospettiva di comunità apostolica che partecipa della vicenda ultimamente crocifissa del Maestro e del suo itinerario, libero e faticoso, di annuncio del Regno.

c) Il detto di Gesù sugli eunuchi volontari per il regno dei cieli (Mt 19,12): non si tratta certo di un comando, né di un invito, e nemmeno di un elogio; si tratta di una descrizione (che però insieme attesta e avvala) di un fatto, di un concreto progetto di vita, lo stesso certamente di Gesù e probabilmente della sua cerchia, dal momento che appartiene al medesimo capitolo una delle autoattestazioni apostoliche del totale "lascito" in vista della "sequela" (cf Mt 19,27.29). Risulta essere un assetto di vita che è altro rispetto al matrimonio (tema centrale del contesto in cui è collocato il detto), e altro anche rispetto allo stato fisiologico di eunuchi per nascita o per intervento subito; condizioni, queste ultime due, che sono tra l'altro evocative

¹² Cf G. SEGALLA, «Il testo più antico sul celibato: Mt 19, 11-12», *Studia Patavina* 17 (1970) 121-137; D. MARZOTTO, «Il celibato nel Nuovo Testamento», *La Scuola Cattolica* 110 (1982) 333-370.

¹³ Sul rilievo *anche* teologico di questo dato, cf A. AMATO, «Il celibato di Cristo nelle trattazioni cristologiche contemporanee. Rassegna critico-sistematica», *Ephemerides Liturgicae* 95 (1981) 363-395.

di un possibile celibato non certo evangelico: quello per *incapacità* relazionale e quello per *fallimento* relazionale, entrambi segni di immaturità e di non libertà. La terminologia “eunuchica” non solo è culturalmente tecnica e come tale attestata nella *koinè*, ma pare sulle labbra di Gesù volutamente provocatoria e violenta: risente cioè della derisione pubblica (il celibato come “non *politically correct*”) e allude alla dimensione sacrificale (il celibato come “privazione” e “ferita”), dimensioni che insieme positivamente (profeticamente) caratterizzano qualcosa di nuovo e di non semplicemente naturale. In questo detto, infine, sono poste in rilievo la scelta libera (il “*farsi eunuchi*”), e la motivazione che solo può sensatamente sostenerla: l’irruzione del Regno di Dio e l’urgenza del suo annuncio forte, quali realtà capaci di occupare e impegnare tutta una vita, tanto da non lasciare spazio al legame con una moglie e alla famiglia.

d) Le parole di Paolo in 1 Cor 7, con le quali l’apostolo – all’interno di una lettera che si preoccupa di offrire soluzioni pratiche a casi pratici sorti nella comunità – manifesta il proprio stato di non-sposato e si permette non certo di ordinarlo come regola (o peggio come “laccio”/“cappio” gettato addosso ai suoi interlocutori: cf v. 35), ma di consigliarlo come “vantaggioso” (cf sempre v. 35). È evidente che Paolo scrive non a futuri “ministri”; ma è verosimile che nel dire «vorrei che tutti fossero come me» (v. 7) egli faccia riferimento a un vissuto che è radicalmente intessuto di ministero apostolico e che *come tale* ha “gustato” i vantaggi del celibato, innescando la possibile circolarità virtuosa per cui il celibato a sua volta potrebbe far gustare le potenzialità del ministero apostolico. I termini paolini del vantaggio celibatario hanno un carattere etico-pratico dentro un quadro teologico-escatologico: la ragione pratica è che il celibato consentirebbe di “piacere al Signore” e darebbe la libertà per “occuparsi delle cose del Signore” senza divisione e senza distrazione; la ragione teologica assimila lo stato verginale a quello definitivo, escatologico, la cui imminenza kairologica («il tempo ormai si è fatto breve»: v. 29) e ontologica («passa la scena di questo mondo»: v. 31) rende relative («come se non») le cose del mondo, compreso l’esercizio del matrimonio e le realtà che inevitabilmente preoccupano la vita matrimoniale; in tal senso il celibato diviene profeticamente segno nella Chiesa e per il mondo dell’assoluto del Regno di Dio.

Alla luce di queste quattro direttrici, si tratterà allora di vedere se e come ciò sia verificato anche nell’ambito dell’esercizio concreto del ministero ordinato.

IV. LO STRUMENTO DELLA CONVENIENZA

I testi neotestamentari ci consegnano dunque il celibato nella forma della *scelta libera* (cf Mt 19) e del *consiglio vivo* (cf 1 Cor 7): sono certamente coordinate che non possono andare perdute, anche nell'ambito del celibato come legge ecclesiastica riferita al ministero ordinato: si potrebbe allora configurare tale legge come libera scelta ecclesiale che, accogliendo e condividendo un consiglio apostolico, sceglie i propri candidati al ministero e/o interpella la libera scelta individuale di chi si presenta alla Chiesa per il ministero (nel senso di accompagnare il candidato a scegliere la scelta della Chiesa, nella linea di una adesione soggettiva al vincolo oggettivo, adesione che risulta esistenzialmente decisiva in sede di discernimento vocazionale e di vicenda vocazionale permanente).

I testi neotestamentari ci consegnano poi lo strumento che diventa da lì a oggi imprescindibile in termini di argomentazione sul celibato: lo strumento della *convenienza*: è il tema del «non conviene» (*ou synphérei*) sposarsi in Mt 19,10 e del «ve lo dico per la vostra convenienza» (*pròs tò ymôn autôn sýnphoron légo*) in 1 Cor 7,35. Il Magistero cattolico parla volentieri di «intima e molteplice convenienza»¹⁴. È interessante notare come la ragione di convenienza nella pericope di Mt 19 sia pronunciata dai discepoli – e non dai farisei con cui di per sé Gesù sta dialogando – e sia pronunciata a fronte della ricchezza e serietà teologica e del corrispondente carattere massimamente impegnativo (l'indissolubilità) del matrimonio; non è un disprezzo per il matrimonio, ma la comprensione della sua dimensione altamente vincolante a condurre i discepoli a pronunciare una sentenza di apparente disimpegno, che Gesù sa poi purificare rimandando la scelta di non sposarsi a un impegno diverso e comunque totalizzante (il Regno dei cieli). Anche in 1 Cor 7 la convenienza del celibato non è certo a prezzo di un pericoloso deprezzamento (di matrice rigorista nella allegra Corinto) del matrimonio: questo è a pieno e uguale titolo «dono di Dio» ed esperienza vissuta «nel Signore».

Verrebbe quasi da dire (tentare non nuoce...) come ipotesi di lavoro per declinare (in una prima battuta "formale" cui dare poi i giusti contenuti) lo strumento della convenienza: i due distinti sacramenti del servizio alla comunione ecclesiale (matrimonio e ordine) sono talmente ricchi e impegnativi – nella loro carica simbolico-rea-

¹⁴ «Intima et multiformis cohaerentia»: *Ultimis temporibus*, II.I.4, in EV 4, 1215.

le e per il loro investimento pratico – da renderne conveniente una sup-portazione (e relativa sopportazione) separata da parte di un medesimo soggetto.

V. L'ECCEDEXIA EPISTEMOLOGICA E AGAPICA

La quinta è una tappa breve e di transizione, ma che vuole non perdere un'ulteriore suggestione presente nel testo chiave di Mt 19, al v. 11: la “parola” di Gesù sulla continenza volontaria non può essere «da tutti compresa» ma solo da coloro «cui è dato» (di capire, ma anche di vivere). In tal senso ci sembra più convincente la tesi che riferisce questa difficile comprensione a quanto segue, ovvero i versetti sugli eunuchi per il Regno, piuttosto che su quanto precede, ovvero il matrimonio e la sua indissolubilità. Si ribadisce a questo punto che trattando del celibato sacerdotale ci avventuriamo non nell'ordine della giustificazione razionale (per se stessa universalmente comprensibile), ma nell'ordine di una esigenza di amore, anzi di una eccedenza (rispetto all'*ordo creationis* e alla *ratio mundi*) di amore (un amore più grande, un amore senza divisioni). Circa il celibato non può che prevalere una visione e un linguaggio che sono ultimamente del “cuore” (da cui deriva tutta la metaforica del “cuore indiviso” e del “cuore con-diviso”) e del “cuore visitato dalla grazia” (= “cui è dato”).

Ma anche qui si sarebbe tentati di dire – non certo per smentire il vangelo, ma per scoprirne una possibile ricchezza – che la scelta celibataria possiede, proprio perché non immediatamente comprensibile, una grande forza testimoniale, tanto che di fatto – seppur in seconda battuta – molti – se non proprio tutti – capiscono il segno insito nella scelta, per lo meno ne intuiscono il riferimento vissuto al carattere davvero radicale e assoluto del Vangelo al cui servizio si è consegnato la vita. Non solo il “mondo” paradossalmente può capire, ma il “mondo” addirittura abbisogna tale testimonianza:

«È proprio il mondo in cui oggi viviamo, travagliato da una crisi di crescita e di trasformazione, giustamente fiero degli umani valori e delle umane conquiste, che ha urgente bisogno della testimonianza di vite consacrate ai più alti e sacri valori spirituali, affinché a questo nostro tempo non manchi la rara e incomparabile luce delle più sublimi conquiste dello spirito»¹⁵.

¹⁵ PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 46: in EV 2, 1460.

VI. LA DIALETTICA PASQUALE “RINUNCIA”/“CENTUPLO”

Si diceva che Mt 19, nella sua complessa ma interessante struttura probabilmente unitaria, riporta anche una delle autoattestazioni apostoliche del totale lascito in vista della sequela («ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito...»: v. 27). Nella risposta di Gesù – nella quale si offre una interessante descrizione del compito propriamente apostolico che tra l'altro implica prospettive escatologiche («nella nuova creazione, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele»: v. 28) – si intuisce chiaramente la sua accoglienza della rinuncia concretamente compiuta dagli apostoli e quindi il suo avvallo della pratica opportunità di tale rinuncia. Ma non solo: Gesù promette la ricompensa, il “centuplo”, che ha sorprendentemente una dimensione anche, se non soprattutto, *relazionale*. È un aspetto fondamentale: il celibato si configura certamente come una esclusione di determinati rapporti, ma in un contesto e a favore di una più ampia relazionalità.

Questa dialettica rinuncia/centuplo non può pertanto che declinarsi quotidianamente per il ministro celibe in una vita fatta insieme di forte ascesi e di ampie e ricche relazioni. Essa è dialettica propriamente pasquale, e permette di intendere il celibato come forma particolare (a un grado particolarmente alto ed eloquente) di quelle condizioni evangeliche valide per tutti coloro che desiderano intraprendere la sequela di Gesù: il rinnegamento di sé, la croce da prendere, il perdere la vita a causa di Gesù, per poi ritrovarla (cf Mt 16,24-25 e paralleli). Ancora una volta si tratta di detti non vocazionalmente determinati, ma che comunque sono pronunciati da Gesù davanti non alla folla ma alla cerchia dei discepoli, e che hanno suscitato per lo meno il fascino della letteralità in coloro che fin dall'inizio dell'avventura cristiana si sono impegnati nell'annuncio del Regno. Se la sessualità e la sua potenzialità unitiva e procreativa (usando il linguaggio dell'etica cristiana) è parte notevole del proprio io, e il legame matrimoniale/familiare realizza in modo mirabile la vita dell'uomo, la loro “negazione” e la loro “perdita” nella forma dell'offerta a Dio (come olocausto cristiano, ovvero come la propria croce¹⁶) è senz'altro significativa, nei termini di testimonianza “carna-

¹⁶ La dimensione di “olocausto” e quindi staurologica propria del celibato dice bene anche il nesso – per lo meno analogico – con l'Eucaristia: «Agendo in persona di Cristo, il sacerdote si unisce più intimamente all'offerta, deponendo sull'altare tutta in-

le” che il Vangelo di cui si è ministri vale davvero la pena di essere accolto nella sua forza di novità, e fin da subito restituisce

«orizzonti di vita allargati all'infinito, dove si approfondisce e si allarga il senso di responsabilità, e si educa, come espressione di una più alta e vasta paternità, una pienezza e delicatezza di sentimenti che arricchiscono in sovrabbondante misura»¹⁷.

La sottolineatura degli elementi di intersoggettività, propri del vivere celibatario in quanto scaturenti da una rinuncia-offerta, risulta per altro determinante anche in risposta alla frequente obiezione, rivolta al celibato come *status*, di disumano solipsismo; nonché diventa con forza monito permanente nei confronti della tensione/tentazione, per chi è celibe, all'individualismo e all'isolamento.

VII. I SIGNIFICATI

Siamo così già entrati nello sviluppo dei contenuti di convenienza, che la dottrina si preoccupa poi di declinare nella forma dei “*significati*” del celibato sacerdotale. Vale la pena ribadirlo: non si tratta di cogenti affermazioni/dimostrazioni dogmatiche a priori, né di azzardati tentativi apologetici a posteriori: ma, a fronte di una *forma vivendi* ritenuta dalla Chiesa latina praticamente più adatta all'esercizio del ministero ordinato, non è fuori luogo, anzi è progettualmente ed esistenzialmente consolante e consolidante, nutrire l'assunzione (prima appunto ecclesiale, e quindi personale) di tale scelta e la ricezione di tale dono con prospettive di senso alte, di una intensità – ultimamente spirituale e di matrice fondamentalmente cristologica – tale da sostenere anche le realistiche fatiche e tentazioni come pure le possibili riprese dopo le cadute. Il celibato è così determinante la vita di una persona (di un ministro) che non può che richiedere e accogliere significati grandi, intenzionalità profonde, finanche ardite: vissuti coerenti perché convinti da altissimi ideali. Certo tutto rimane – lo ripetiamo – sotto l'onere della prova pratica.

tera la propria vita, che reca i segni dell'olocausto»: PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 29: in *EV* 2, 1443. E ancora: «Per mezzo del celibato, il sacerdote, seguendo il suo Signore, si dimostra pienamente disponibile, e prendendo nel gaudio pasquale la via della croce, desidera ardentemente di consumarsi in un'offerta che si può paragonare a quella eucaristica»: *Ultimis temporibus*, II.I.4, in *EV* 4, 1205. Tra l'altro, tale modo di istruire il nesso celibato/Eucaristia risulta decisamente più pertinente di quello già evocato, originariamente patristico, legato al tema della purità culturale.

¹⁷ PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 56: in *EV* 2, 1470.

Come cifra sintetica della gamma dei significati ci sembra di poter indicare quella dell'*amore*, facendo nostro il rimando frequente al dettato conciliare di LG 42, dove la continenza perfetta per il Regno viene descritta quale «*signum et stimulus caritatis*»¹⁸, e quindi come testimonianza reale (*signum*) della figura cristica dell'amore (la *caritas Iesu*) e occasione concreta (*stimulus*) per un amore più intimo verso il Signore e più universalmente dedicato ai fratelli¹⁹. Si possono così tradurre le causali evangeliche «a causa mia», «a causa del Vangelo», «per il regno dei cieli» rispettivamente nei termini di adesione alla carità di Cristo, la quale è carità pastorale ed è carità «che non avrà mai fine» (cf 1 Cor 13,8): si spiegano così i significati *cristologico*, *ecclesiologico* ed *escatologico* attribuiti consensualmente²⁰ al celibato sacerdotale.

a) *Significato cristologico*. Il ministro vive il celibato per amore di Gesù, come patto d'amore per Lui e come affezione totale a Lui. È in gioco una consegna pratica, totale e lieta al mistero di Cristo, a quella stessa realtà che, in virtù della sacra ordinazione, il ministro annuncia, celebra e presenta autorevolmente come guida alla comunità ecclesiale. Tale consegna pretende condividere la concreta *forma vivendi* di Gesù (la sua vita intima e la sua vita ministeriale) che è forma di carità sino al sacrificio; in tal senso il celibato diventa modalità per esercitare una carità «praticamente come» quella di Gesù: esso comporta il porsi nelle stesse condizioni e l'appropriarsi della stessa sorte con cui Gesù ha vissuto una dedizione totale e sacrificale a Dio (nell'obbedienza) e ai fratelli (nella solidarietà), nella completa libertà da vincoli di carne e di sangue, ovvero senza legarsi a qualcuno e senza escludere alcuno, anzi con un amore preferenziale (e

¹⁸ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 42: in EV 1, 284-456: 399.

¹⁹ La pertinenza e l'efficacia della cifra sintetica dell'*amore* ha convinto anche l'Autore di uno degli studi più complessi, di matrice soprattutto psicologica ma con prospettive di interdisciplinarietà, sul celibato, fin dalla scelta «dossologica» della titolazione della sua trilogia: A. CENCINI, *Per amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato* (= Psicologia e Formazione 11), EDB, Bologna 1994; ID., *Con amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato* (Psicologia e Formazione 12), EDB, Bologna 1994; ID., *Nell'amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato* (= Psicologia e Formazione 13), EDB, Bologna 1995.

²⁰ Cf, come sviluppo della triplice prospettiva insegnata già dalla *Sacerdotalis caelibatus*, M. THURIAN, «Fondazione teologica del celibato sacerdotale» e C. SEPE, «Attualità del celibato sacerdotale», in C. SEPE - M. PIACENZA (edd.), *Solo per amore. Riflessioni sul celibato sacerdotale* (= Dimensioni dello Spirito 26), Edizioni Paoline, Ciniello Balsamo (MI) 1993, 48-59 e 60-76.

quindi in una concreta disponibilità di vicinanza) per chi non è amabile e di fatto non è amato, i miseri e gli ultimi. L'apostolo può così convenientemente porre nel celibato e quindi derivare da esso la *misura* e la *forza* del suo "essere tutto di Cristo" («servo di Cristo»: cf Rm 1,1; «prigioniero di Cristo»: cf Ef 3,1) e del suo impegno a «farsi tutto a tutti» (cf 1 Cor 9,22). E come il celibato di Gesù ha comportato insieme una solitudine orante, l'amicizia confidente dentro la compagnia apostolica e il costituirsi di una famiglia vera ma massimamente ampia e di ordine nuovo, non carnale ma spirituale, generata dal seme della Parola e dal comune impegno a compiere la volontà di Dio («mia madre e i miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica»: Lc 8,21 e paralleli); così il ministro ordinato su modello di Gesù e in Cristo colma la negazione celibataria con queste tre stesse ricchezze positive (appunto: la preghiera, l'amicizia/fraternità apostolica, la comunità-famiglia), particolarmente feconde per il suo servire l'evangelo.

E probabilmente c'è spazio per impostare anche un'altra considerazione di carattere prettamente cristologico: se il sacramento dell'ordine è sostanzialmente configurazione («derivazione, partecipazione specifica, continuazione»²¹) a Cristo, Capo e Pastore, la concreta forma di vita – comprendente una dimensione così decisiva e qualificante come il celibato –, seppur non esigita dalla "sostanza", non potrà tuttavia essere estranea al buon funzionamento simbolico-reale del ministro chiamato ad essere e costituito "segno", "trasparenza" di Cristo di fronte alla comunità.

b) *Significato ecclesiologico*. A questo livello si collocano almeno tre contenuti di convenienza pratica e quindi di significanza agapica. In primo luogo, il celibato come condizione che meglio consentirebbe un esercizio pratico di quella relazione paterno-filiale tra vescovo e presbiteri e quella fraternità di presbiterio che sono da ritenersi dimensioni costitutive del ministero sacerdotale e che realizzerebbero quella comunità di vita apostolica non indifferente al funzionamento comunione della missione evangelizzatrice («li mandò a due a due»: Lc 10,1). In secondo luogo, il celibato come condizione che meglio consentirebbe un esercizio pratico della perfetta (ovvero tendenzialmente completa, senza riserve e senza risparmio, con «aumento di capacità, di servizio, di amore, di sacrificio»²²) carità pa-

²¹ Cf GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Pastores dabo vobis* sulla formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali, 25 marzo 1992, n. 12: in EV 13, 1154-1553: 1217.

²² PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 30: in EV 2, 1444.

storale: si tratta di quella «libera totale disponibilità» che è «nota distintiva dell'ufficio pastorale»²³, come chiaramente ed esaustivamente già indicato da Paolo VI:

«La consacrazione a Cristo in virtù di un titolo nuovo ed eccelso, come il celibato, consente inoltre al sacerdote, com'è evidente, anche nel campo pratico, la massima efficienza e la migliore attitudine psicologica ed affettiva per l'esercizio continuo di quella carità perfetta che gli permetterà in maniera più ampia e concreta di spendersi tutto a vantaggio di tutti, e gli garantisce ovviamente una maggiore libertà e disponibilità nel ministero pastorale, nella sua attiva e amorosa presenza al mondo, al quale Cristo lo ha inviato, affinché egli renda a tutti i figli di Dio interamente il debito loro dovuto»²⁴.

In terzo luogo, il celibato come condizione che meglio consentirebbe un esercizio pratico di quella speciale fecondità che non è “da carne e da sangue”, ma consiste nell'essere padre e madre della comunità e anche portatori di una paternità spirituale per il mondo.

c) *Significato escatologico*. Qui troviamo senz'altro la più evidente (felice?) contaminazione tra celibato sacerdotale e verginità consacrata, dal momento che è uno dei significati più tipicamente affermati in riferimento alla vita consacrata quello di essere segno e anticipazione della risurrezione e del Regno che viene, in ossequio al detto sinottico di Gesù sulla condizione dei morti che risorgendo “non prendono né moglie né marito” (cf Mc 12,18-27 e paralleli). Essendo – come già rilevato – comunque non estranea al compito apostolico anche la prospettiva escatologica, per lo meno non stona questa valenza di rimando alla gloria del cielo anche dentro il contenuto più specifico del ministero ordinato. E poi il celibato verrebbe qui vissuto ancora una volta come “segno concreto di” e “tensione efficace a” quel polo di attrazione (appunto la gloria del Regno) che da una parte determina e autorizza questa eccedenza d'amore, e dall'altra parte – anche mediante il servizio sacerdotale – attira a sé il cammino di tutta la Chiesa.

Dei tre significati messi in luce, senz'altro quello ecclesiologico, nella sua versione più pratica (un'auspicata maggiore, pressoché totale, disponibilità a tutte le più disparate e mutevoli esigenze concrete della Chiesa locale e universale), è per sua stessa evidenza quello meno contestabile fino addirittura ad essere da taluni inteso come realisticamente la ragione unica della scelta operata dalla Chiesa latina. È una tesi plausibile? Forse sì; ma rimaniamo convinti che

²³ *Ultimis temporibus*, II.1.4, in EV 4, 1215.

²⁴ PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 32: in EV 2, 1446.

la praticità gestionale non basta a fare e a sostenere una rinuncia così grande che solo si mantiene dentro una corretta e allenata spiritualità cristocentrica. L'intimità con il mistero di Cristo e il corrispondente approfondimento del mistero della Chiesa sono ultimamente le coordinate decisive per vivere sensatamente la scelta celibataria nel ministero. Il prete che la Chiesa desidera non è un funzionario, ma uno che è insieme messaggero e testimone del vangelo che è Gesù, fino alla misura in cui avrebbe talmente accolto nella propria umanità il mistero di Cristo, da *osare* di essere "umanamente" come lui a beneficio della Chiesa e del mondo.

Un'ultima annotazione che sta bene dentro questa tappa dei significati: si è consolidata più recentemente una *interpretazione sponsale* del celibato ecclesiastico, per cui questo sarebbe una forma di amore sponsale, dentro una comprensione del sacramento dell'ordine come configurazione a Cristo Sposo, e quindi del ministro come in concreto segno per la comunità di Cristo Sposo della sua Chiesa.

«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. La Chiesa, come Sposa di Gesù Cristo, vuole essere amata dal sacerdote nel modo totale ed esclusivo con cui Gesù Cristo Capo e Sposo l'ha amata. Il celibato sacerdotale, allora, è dono di sé in e con Cristo alla sua Chiesa ed esprime il servizio del sacerdote alla Chiesa in e con il Signore»²⁵.

Se da un parte questa categoria non farebbe che riesprimere i tre profili agapici sopra descritti (per cui la carità di Cristo è l'amore dello Sposo; la carità pastorale è amore per la Chiesa sposa, e la misura piena della carità si realizza nel modo delle nozze escatologiche), dall'altra ci sembra che una certa enfasi dell'analogia sponsale porti con sé una sorta di contraddittorietà, dal momento che appunto in quanto celibi i ministri ordinati non realizzano il segno nuziale e quindi non ne veicolano il contenuto (il che è vocazione propria del sacramento del matrimonio). In questo ci sembra di dover preferire (rispetto per esempio alla citata *Pastores dabo vobis*) l'originaria dottrina conciliare di *Presbyterorum Ordinis* 16, per cui i sacerdoti celibi sono coloro che *come tali* hanno il compito di fidanzare e accompagnare alle nozze con Cristo, *unico* Sposo, la comunità ecclesiale che è la «vergine casta» eletta come sposa²⁶.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, n. 29: in EV 13, 1297. Sintomatica di questa linea teologica è la tesi dottorale già citata: L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*.

²⁶ «Hoc ergo modo, coram hominibus profitentur se velle indivise muneri sibi commisso dedicari, fideles scilicet despondendi uni viro, illosque exhibendi virginem ca-

VIII. LA PRATICABILITÀ ANTROPOLOGICA E I FALLIMENTI

Fin dall'inizio abbiamo riconosciuto una priorità della prassi, e si è ribadito che l'onere della prova della convenienza e dei significati è ultimamente di carattere pratico. In ultima battuta quindi dobbiamo richiamare anche la questione della *praticabilità* diremmo *antropologica* del celibato sacerdotale. E i profili della riflessione sono almeno due e simmetrici, che ci limitiamo solo a segnalare: da una parte, occorre impostare una sana antropologia (complici oggi non trascurabili le scienze umane²⁷) che faccia emergere che il celibato – pur nella sua motivazione fondamentalmente soprannaturale – non è disumano o contro-natura, come del resto il matrimonio e la famiglia non costituiscono «l'unica via per la maturazione integrale della persona umana»²⁸; dall'altra parte, occorre tentare una esperienza e una lettura sempre *in fieri* del celibato dentro l'esercizio del ministero in modo da rilevare un effettivo arricchimento anche umano per sé, se non addirittura una valenza testimoniale per gli altri della «dimensione spirituale di ogni amore degno di questo nome»²⁹.

Di fatto, poi, questa prospettiva della praticabilità si interseca con il dato sofferto – non di rado scandaloso – dei *fallimenti*, che però solo ingenuamente possono rivestire il ruolo di prova contro il celibato e la sua «carica» agapica. Il groviglio di realtà che può condurre a una o più forme di infedeltà, ed eventualmente alla defezione e/o sospensione per ragioni diciamo «sessuali», ha piuttosto a che fare – a nostro giudizio – almeno con tre serie di fattori: a) con una immaturità psico-affettiva e una non-scelta consapevole e libera (non-appropriazione soggettiva) della scelta della Chiesa; b) quindi con la debolezza morale, che deve quotidianamente fare i conti insieme con il pulsare erotico della propria carne e con il provocare della cultura erotizzata; c) e – ancora più in profondità – con la crisi di fede, ovvero di *relazione buona con il Signore*, l'amore del quale e per il quale rimane decisivo orizzonte di senso e di realtà per una vita ministeriale spesa nel celibato, nella linea – che sarebbe tutta da

stam Christo, et sic arcanum illud evocant connubium a Deo conditum et in futuro plene manifestandum quo Ecclesia unicum Sponsum Christum habet»: CONCILIO VATICANO II, *Presbyterorum ordinis*, n. 16: in EV 1, 1297.

²⁷ Interessante il recentissimo saggio di S. GUARINELLI, *Il celibato dei preti. Perché sceglierlo ancora?* (= Saggistica Paoline 38), Paoline, Milano 2008.

²⁸ PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 56: in EV 2, 1470.

²⁹ PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 57: in EV 2, 1471.

studiare, purificata dalla sua matrice freudiana – della cosiddetta “sублиmazione”. Ma quelle che abbiamo indicato, insieme ad altre, sono tutte sfide che riguardano non solo il celibato, ma anche la serietà e l’impegno dello stato matrimoniale, e che quindi semplicemente non scomparirebbero per la vita del ministro ordinato con il mutare della “legge” della Chiesa.

Certamente l’attualità e l’efficacia del celibato legato al ministero ordinato *tengono* solo nella misura in cui esso sia autentico e autenticamente vissuto: considerazione abbastanza ovvia che però vuole ricordare la reale e triste possibilità di un celibato che svuotandosi di vitalità e di amore appassisce, degenera a fuga e a rifugio di segno opposto a quella dedizione/dedizione che è il senso primo ed ultimo del ministero sacerdotale. Si aprirebbe qui il discorso della differenza da porre tra celibato sacerdotale e il mito o la deriva (a seconda dei diversi approcci teorici e ancor prima esistenziali) della cosiddetta “singletudine”.

Estremamente provocatorio in tal senso – e qui, in fase conclusiva, ci permettiamo di mutare radicalmente il registro del nostro argomento, quasi per *divertissement*³⁰ – è un piccolo gioiello letterario, un classico recentemente edito in Italia con una pregevole traduzione e un eccellente apparato critico: si tratta de *Il parroco di Tours* del grande romanziere francese Honoré de Balzac³¹, racconto lungo autonomo poi destinato a divenire primo libro di una trilogia intitolata *I Celibi*, inserita dentro la grandiosa architettura della *Commedia umana*, nella sua prima sezione dedicata agli *Studi di costume*, nella sottosezione riguardante le *Scene della vita di provincia*. Ciò che colpisce e che qui ci interessa, dentro la vicenda narrata di per sé modesta, datata 1826 ma che dall’autore stesso, metaletterariamente, viene considerata «storia [che] non ha tempo: basta allargare un po’ il cerchio angusto in fondo al quale agiscono i suoi personaggi per trovare la ragione coefficiente degli avvenimenti che si verificano nelle più alte sfere della società»³², è la rappresentazione (che pure risente di un certo anticlericalismo e misoginismo del comunque cattolico Balzac e di impostazioni altamente stereotipate) dello *status* celibatario del prete protagonista, don Birotteau, come anche

³⁰ Questa sorta di *excursus* appartiene alla presente edizione, e si aggiunge a quanto presentato oralmente in sede di Giornata di Studio.

³¹ H. DE BALZAC, *Il parroco di Tours*, a cura di P. Pellini, traduzione di C. Cicogni e A. Cioncolini, Sellerio, Palermo 2006 [titolo originale: *Le Curé de Tours*, edizione Furne del 1843].

³² H. DE BALZAC, *Il parroco di Tours*, 32-33.

dell'amico-rivale don Troubert e del defunto don Chapeloud, *status* che dalla narrazione è volutamente non solo intersecato ma anche sottilmente assimilato a quello delle "zitelle", di fatto co-protagoniste (*in primis* Mademoiselle Gamard) della vicenda, per cui «il povero don Birotteau si accorse un po' troppo tardi, per sua disgrazia, dei difetti che condivideva con tutte le zitelle e di quelli specificamente suoi»³³. L'assunto di fondo, certo troppo ingenuo nel suo semplificato naturalismo, vede nel celibato/nubilato, subito e/o scelto, una contraddizione grave della naturale vocazione sessuale dell'uomo e della donna: se da una parte verginità e castità consentirebbero di economizzare energia, dall'altra parte rischiano di corrompere le forze vitali, convogliandole per compensazione, con risultati deleteri, verso obiettivi contrari alla loro natura.

Il primo elemento da cui ci lasciamo provocare è il racconto che Balzac fa dei due interessi fondamentali di don Birotteau, ovvero un appartamento ricco e comodo con il suo mobilio e soprattutto la sua biblioteca, e l'ambizione ecclesiastica per un canonicato: il ricorso insistente del narratore è – in un racconto in cui nessun personaggio sembra avere una vita sessuale attiva – a metafore propriamente erotiche, in quanto casa, libri e carriera sono appunto visti dal nostro prete come surrogato della donna da amare, così da sentirsi «come un amante sul punto di realizzare i suoi sogni» e così da registrare in sé una serie di emozioni, che rivelano un fortissimo investimento libidico, quali «una vera e propria passione, una passione piena di ostacoli e come le passioni più criminali, piena di speranza, di piaceri e di rimorsi»; «una passione che cresce di giorno in giorno»; «una concupiscenza immobiliare»; «una seduzione»; «un segreto e profondo trasporto»; «una involontaria bramosia»; «un desiderio di possedere»; «colpevoli desideri involontari»; «desideri di una violenza fino a quel momento inconfessabile»; «una segreta monomania»; «torpide fantasticherie»; «un pallino»; e così via. E tutta la sostanza del concreto dramma fatto oggetto del racconto ruota intorno a queste affezioni materiali e al loro fallimento finale. Perspicua anche l'annotazione di come queste affezioni fittizie fungono da catalizzatori anche del giro di relazioni (altrettanto fittizio) fatto di devote amiche, pie penitenti, serve e simili, e della loro reverenziale cura per le cose (più che per la persona) del prete.

Il secondo elemento altrettanto provocante per il nostro discorso Balzac lo sviluppa più direttamente al femminile, descrivendo Ma-

³³ H. DE BALZAC, *Il parroco di Tours*, 35.

demoiselle Gamard, meglio della quale «nessuna creatura di sesso femminile era capace di incarnare la natura elegiaca della zitella»³⁴; ma vale qui più che mai l'indicazione della "dis-graziata" condivisione di tale natura da parte del prete celibe. Balzac gioca tra l'altro sul contrasto, qui volutamente di contenuto esplicitamente religioso e cristiano (possiamo quindi dire anche sacerdotale) delle apparenze, per cui la stessa Gamard (= il celibe) "vista da lontano" e "attraverso un prisma deformante" non può che sembrare

«una creatura immacolata, una perfetta cristiana, un'incarnazione della carità, la donna del Vangelo, la vergine saggia, adorna di quelle virtù umili e modeste che diffondono sull'esistenza un profumo celeste»³⁵.

Le tesi, assolutamente perfide pur nella loro carica ironica, e stimolanti sebbene dal sapore di semplificazioni e generalizzazioni per lo meno affrettate, si muovono sempre dentro la segnalata «energetica balzachiana, dottrina filosoficamente e psicologicamente non proprio rigorosa, ma narrativamente assai produttiva»³⁶:

«Le zitelle, non avendo piegato il loro carattere e la loro vita a un'altra vita e a altri caratteri, come vuole il destino della donna, nella maggior parte dei casi hanno la mania di voler piegare tutto ciò che le circonda. In Mademoiselle Gamard, questa disposizione d'animo degenerava nel dispotismo, ma un dispotismo che poteva esercitarsi solo nelle piccole cose»³⁷.

E ancora:

«Non essendo in condizione di consumare secondo natura l'energia data alla donna, ma non potendo fare a meno di usarla in un modo o nell'altro, [Mademoiselle Gamard] l'aveva investita negli intrighi meschini, nei pettegolezzi di provincia e negli intralazzi egoistici di cui finiscono per occuparsi a tempo pieno tutte le zitelle»³⁸.

Balzac arriva a parlare di «alcune esistenze [quaggiù] il cui fine e la cui utilità sono inspiegabili», di «esseri improduttivi»³⁹. E l'elenco dei difetti del celibe/zitella è graffiante, fedele tra le altre cose a una sorta di assioma che recita: «le abitudini plasmano l'anima e l'anima plasma la fisionomia»⁴⁰, per cui le *abitudini*, che secondo Balzac nei

³⁴ H. DE BALZAC, *Il parroco di Tours*, 47.

³⁵ H. DE BALZAC, *Il parroco di Tours*, 31.

³⁶ P. PELLINI, «La felicità vegetale. Apologia di un imbecille», postfazione a H. DE BALZAC, *Il parroco di Tours*, 147.

³⁷ H. DE BALZAC, *Il parroco di Tours*, 35-36.

³⁸ H. DE BALZAC, *Il parroco di Tours*, 53.

³⁹ H. DE BALZAC, *Il parroco di Tours*, 48.

⁴⁰ H. DE BALZAC, *Il parroco di Tours*, 48.

celibi sostituiscono i sentimenti, in un sistema morale che li porta ad attraversare la vita piuttosto che a vivere, incidono fortemente sia sulla *personalità* che sul *volto*: si diventa «egoisti e freddi»; si intraprende una «esistenza triste i cui effetti si imprimono sui lineamenti», fino all'«appassimento» e ai segni di un «dolore» sul viso.

«[Le zitelle] diventano acide e tristi, perché un essere che non ha seguito la sua vocazione è infelice; soffre, e la sofferenza genera cattiveria. Infatti prima di dar la colpa della sua solitudine a se stessa, per lungo tempo la zitella accusa tutti gli altri. Dall'accusa al desiderio di vendetta, il passo è breve. Insomma, i modi sgarbati che caratterizzano le zitelle sono, ancora una volta, il risultato necessario della loro vita. Non avendo mai provato il bisogno di piacere, sono aliene dall'eleganza e dal buon gusto. Si osservano soltanto con i loro occhi, mai con quelli degli altri: così, a poco a poco, sono portate a scegliere le cose che risultano comode per loro, e non quelle che possono essere gradevoli per gli altri [...]. Così, frustrate in tutti i loro desideri, obbligate a comprimere le inclinazioni della loro natura, le zitelle vivono un conflitto interiore al quale non s'abituano mai. Non è forse terribile a ogni età, soprattutto per una donna, leggere sui volti un sentimento di ripulsa, quando invece il loro destino dovrebbe essere quello di suscitare nei cuori, intorno a sé, soltanto sensazioni piacevoli? Perciò lo sguardo di una zitella è sempre obliquo, non tanto per modestia, quanto piuttosto per paura e vergogna. Questi esseri non perdonano alla società la loro posizione falsa, perché non riescono a perdonarla a se stessi. Perché è davvero impossibile che una persona perpetuamente in guerra con se stessa, o in contraddizione con la vita, lasci gli altri in pace e non ne invidi la felicità»⁴¹.

A queste derive, insieme psicologiche e fisiognomiche, tutte incentrate sull'egoismo, quell'«egoismo innato in ogni creatura umana, rinforzato dallo speciale egoismo dei preti, e da quello tipico dell'angusta vita di provincia»⁴², si aggiungono altri fattori deleteri: «una certa tendenza a rendere acuminata le azioni e le parole suggerite dall'odio»; il tedio, ovvero quella noia che è «unita al bisogno di divorziare perpetuamente da se stessi», che genera «irrequietezza» e la «necessità di essere sempre là dove non si è», e che «accomuna a chi è privo di sensibilità, a chi ha fallito il suo scopo nella vita, o a chi soffre per propria colpa»; la «suscettibilità», ovvero il «prendersela stupidamente per cose di poca importanza»; la «gelosia a vuoto»; le «lunghe battaglie della vita solitaria» (con velata allusione all'autoerotismo). E non da ultimo ecco la realtà nefasta della affinità, che diventa condivisione, e quindi alleanza tra soggetti celibi: il trovarsi in «sinedrio», «accomunati dagli stessi gusti», in una «congregazione oziosa e attiva, invisibile e onniveggente, muta e cialliera», dove

⁴¹ H. DE BALZAC, *Il parroco di Tours*, 49-50.

⁴² H. DE BALZAC, *Il parroco di Tours*, 27.

«passare al setaccio le parole», «interpretare le mosse dei vicini e delle persone che stanno al di sopra o al di sotto», «dare il la al pettego-lezzo», «distillare maldicenze», «criticare il comportamento degli amici non meno aspramente di quello dei nemici». Resistiamo, anche per pudore, alla tentazione di un commento puntuale con riferimento realistico alla vita dei preti anche di oggi, quando non è vigilata e soprattutto non è convintamente e teologicamente celibataria.

Una sola eccezione Balzac (che comunque rimane abissalmente distante da ogni accezione teologica) concede al celibato nocivo, ed è la sua sublimazione in altruismo, che assume – sorprendentemente diremmo noi a questo punto, «miracolosamente» dice il romanziere – la forma martirologica dell'amorosa e nobile offerta di un sacrificio e la conseguente forma di una sponsalità, di una familiarità e di una paternità/maternità squisitamente spirituali, anche se con un esito per Balzac ancora una volta non estraneo ad una visione «dolorosa»:

«Nella *città dolente* delle zitelle, se ne incontrano molte, soprattutto in Francia, la cui vita è un sacrificio nobilmente offerto, ogni giorno, ai più nobili sentimenti. Alcune restano ostinatamente fedeli a un cuore che troppo presto la morte ha strappato al loro affetto: martiri dell'amore, riescono quasi miracolosamente a essere mogli soltanto con l'anima. Altre obbediscono a quel sentimento della famiglia che, per nostra vergogna, ogni giorno si affievolisce; e si sacrificano per l'avvenire di un fratello, o per i nipoti orfani: diventano madri pur rimanendo vergini. Queste zitelle raggiungono il culmine dell'eroismo consentito al loro sesso, votando tutti i sentimenti femminili al culto della sventura. Idealizzano la figura della donna, rinunciando alle ricompense del suo destino e accettandone soltanto i dolori. Vivono perciò circonfuse dello splendore del loro sacrificio e gli uomini abbassano rispettosamente la testa davanti al loro volto avvizzito»⁴³.

Citando poi l'esempio di Mademoiselle de Sombreuil, prima di raccontare più distesamente di Mademoiselle Salomon vista come incarnazione di questa tipologia più positiva di celibato, Balzac afferma che ella «fu e per sempre sarà una vivente poesia»⁴⁴.

Ma questa parentesi semiluminosa è poi superata dalla conclusione del racconto, dove il nostro autore – dentro un'interessante interpretazione della storia, della società e del potere, che sembra alludere *ante litteram* a quella che oggi chiamiamo "globalizzazione" – dà una valutazione sul celibato, questa volta chiaramente sacerdotale, decisamente negativa, senza appello:

⁴³ H. DE BALZAC, *Il parroco di Tours*, 69-70.

⁴⁴ H. DE BALZAC, *Il parroco di Tours*, 70.

«Oggi, la Chiesa non è più una potenza politica, e non assorbe più le forze degli uomini solitari. Di conseguenza, il celibato presenta il difetto capitale di far convergere tutte le qualità di un individuo in un'unica passione, l'egoismo: perciò rende i celibi o nocivi o inutili».

Abbiamo sul finale come giocato, forse divagato, accesi dal gusto di inoltrarci nei sentieri fascinosi della letteratura. Ci è sembrato tuttavia un modo efficace di segnalare tutta la sfera di mediocrità che, se non purificata adeguatamente, rischia di vanificare ogni tentativo di rendere ragione di questa particolare forma di speranza che come preti celibi portiamo dentro di noi (cf 1 Pt 3,15), mentre la pretesa è quella di essere e rimanere nella Chiesa e per il mondo quella “vivente poesia” che Balzac ha potuto solo intravedere.

GABRIELE CISLAGHI

Via Volta, 6

20099 Sesto San Giovanni (MI)

8 maggio 2008

SUMMARY

This paper, which is an elaboration of a relation of the Author in a Study Day, aims to offer a methodical and balanced reading about sacerdotal celibacy, in synthetic steps, both in method and contents, as it is meant and required by Latin Catholic Church.