

**un problema su cui la collegialità episcopale
si è chiaramente espressa nel Concilio**

IL CELIBATO SACERDOTALE

In seguito alla quinta sessione del Concilio pastorale olandese si sono vivacizzate, raggiungendo a volte aspri toni polemici, le discussioni sul problema del celibato sacerdotale. Tra gli interventi più autorevoli ricordiamo quelli dei cardinali Doepfner e Bengsch, nonché la lettera dei vescovi tedeschi sul sacerdozio, che hanno riecheggiato quanto il Sommo Pontefice ha ribadito in occasione del discorso di domenica 1 febbraio e nella lettera al Segretario di Stato, card. Villot. È noto che la prescrizione del celibato come condizione per essere ammessi al sacerdozio è frutto di una legge positiva ecclesiastica, e perciò riformabile. Ciò che si discute è il valore giuridico degli interventi del Papa in materia, sottilizzando sui vari tipi di definizioni magisteriali nel tentativo di recuperare spazio per una revisione della legislazione vigente. Ma si dimentica che la legge del celibato non è frutto della volontà di un Pontefice né è stata semplicemente confermata dal suo magistero. Questa problematica è chiarita dal contributo di don Alvaro Del Portillo che riteniamo particolarmente illuminante non solo per la sua validità intrinseca, ma anche per la conferma che esso riceve dalla vasta esperienza dell'autore: presidente della commissione antipreparatoria « De Laicatu catholico » al Concilio, nonché segretario della commissione « De disciplina cleri et populi christiani » e consultore di altre commissioni, fra cui quella dell'apostolato dei laici, Del Portillo, dopo il Concilio, è divenuto consultore della Congregazione per la dottrina della fede e della commissione pontificia per la revisione del Codice di diritto canonico. Nel suo profondo e documentato articolo, egli mostra come il mantenimento della disciplina relativa al celibato dei sacerdoti sia derivato dalla volontà unanime del Collegio episcopale espressa dal Concilio: tale riaffermazione non si basa dunque soltanto sul magistero ordinario del Papa, ma innanzitutto sul magistero solenne del Vaticano II, sorretto dalle profonde ragioni teologiche — del tutto indipendenti dall'ascetica propria dei religiosi — che militano a favore del collegamento tra il sacerdozio ministeriale e il carisma della perfetta castità.

Quando in data 24 giugno 1967, fu pubblicata l'enciclica *Sacerdotalis coelibatus*, qualche teologo si azzardò ad insinuare che il Papa di questa enciclica potrebbe non essere considerato Capo della Chiesa universale, ma soltanto Primate d'Italia o al massimo Patriarca d'Occidente (1). Giudizi come questo, magari più garbati nella forma, ma ugualmente polemici e contrari al mantenimento

del celibato sacerdotale, hanno trovato eco in alcuni settori dell'opinione pubblica fortemente sottoposti all'azione crescente di determinati gruppi di pressione ideologica. La quinta sessione del Concilio pastorale olandese ne è stata, a questo riguardo, una prova evidente.

Ma ci sembra che giudizi e opinioni di questo genere siano da ritenersi tanto superficiali e gratuiti dal punto di vista della metodologia scientifica, quanto contrari al supremo Magistero ecclesiastico, non solo pontificio,

(1) Cfr. *Destin religieux de la Hollande*, in *Le Monde*, 17-8-1967, p. 6.

ma anche — occorre sottolinearlo con energia — dell'intero Collegio episcopale. È palese, infatti — anche se questa realtà viene sistematicamente taciuta nei metodi di persuasione e addottrinamento suaccennati — che tutta la dottrina della *Sacerdotalis coelibatus*, come tutti gli altri insegnamenti di Paolo VI in materia, è profondamente e radicalmente basata sul Magistero solenne del Concilio Ecumenico Vaticano II, *sul Magistero solenne, cioè, dell'intero Collegio episcopale, riunito nel più universale dei concili celebrati finora dalla Chiesa*.

Lo stesso Paolo VI, all'inizio della sua enciclica, ricordava che essa ubbidisce ad una « promessa già fatta ai Venerabili Padri del Concilio » (2), il quale « non ha dubitato di confermare solennemente l'antica, sacra, provvidenziale vigente legge del celibato sacerdotale, esponendo anche i motivi che la giustificano per quanti sanno apprezzare in spirito di fede e con intimo e generoso fervore i doni divini » (3). Conferma e motivazione che riceveranno peraltro un'alta percentuale di consensi nel Vaticano II: si pensi, infatti, che i due testi conciliari che ribadiscono tale dottrina, poi ripresa dall'enciclica di Paolo VI, sono il n. 16 del decreto *Presbyterorum Ordinis* sul ministero e la vita sacerdotale (approvato il 7-12-1965 con 2.390 voti a favore e solo 4 contrari) (4) e il decreto *Optatam totius* sull'istituzione sacerdotale (approvato il 28-10-1965, con 2.318 *placet* e 3 *non placet*) (5).

Ma quali sono i motivi per cui l'intero Collegio episcopale prima, e il Papa dopo, hanno ritenuto di dover trattare questo problema? Per quel che riguarda il Concilio, è da notare che l'argomento del celibato ecclesiastico non era contenuto nelle *Quaestiones Commissionibus Praeparatoriis Concilii Oecumenici Vaticani II positae* (elenco approvato da Papa Giovanni XXIII il 2 luglio 1960) e neppure figurava tra le questioni che, usando la facoltà loro concessa, avevano aggiunto le diverse commissioni preparatorie. Fu infatti durante lo svolgimento del Concilio stesso — come avremo occasione di spiegare dopo — che si sentì la necessità di affrontare tale argomento. Gli stessi Padri conciliari avvertirono la convenienza di sviluppare di più la dottrina teologica sul celibato sacerdotale, di portarla cioè all'altezza delle grandi acquisizioni ecclesiologiche del Vaticano II, affinché nel dopo-concilio tale dottrina non restasse povera e insufficiente. Bisognava perciò approfondire la conoscenza degli intimi legami teologici intercorrenti tra la perfetta e perpetua conti-

nenza *propter Regnum Coelorum* ed il sacerdozio ministeriale del Nuovo Testamento. In una parola: non si poteva andare avanti con una teologia preconciare del celibato dei sacerdoti. Questo stato d'animo — e direi quest'onestà intellettuale dei Padri conciliari — furono ben capiti ed interpretati da Paolo VI, che diceva loro nella famosa lettera del 10 ottobre 1965 al Consiglio di presidenza del Concilio e ripeteva poi in apertura dell'enciclica *Sacerdotalis coelibatus*: « Dichiariamo il nostro proposito di dare *nuovo lustro e vigore* al celibato sacerdotale nelle circostanze attuali » (6).

storia del testo conciliare

In quella stessa lettera, peraltro, il Pontefice giudicava non conveniente trattare del celibato sacerdotale nelle discussioni pubbliche dell'aula conciliare. Questo fatto è stato erroneamente interpretato da alcuni come un'imposizione tendente ad escludere il tema dalla competenza del Concilio: in altri termini si sarebbe dovuto tacere del problema nel decreto *Presbyterorum Ordinis* — che era allora oggetto di discussione in sede di Congregazione generale — oppure presentare il celibato in maniera generica, senza concessioni ad uno studio di sufficiente profondità.

I fatti hanno smentito quest'interpretazione: la lettera del Papa volle evitare che, in un tema così delicato, divenissero di pubblico dominio discussioni che, esposte senza la necessaria prudenza attraverso certi strumenti di comunicazione sociale, magari insistendosi sugli aspetti più adatti a suscitare scalpore, avrebbero generato confusione presso molti settori dell'opinione pubblica. Si trattò in sostanza di una misura diretta ad evitare possibili inconvenienti — che d'altra parte non avrebbero punto giovato alla chiarezza ed alla serenità di studio della materia —, non certo di una limitazione alla libertà dei Padri conciliari. Essi continuarono per iscritto a presentare osservazioni al testo sul celibato contenuto nel decreto, come del resto avevano già fatto più volte in precedenza.

Di conseguenza, se si considerano i documenti del Concilio nelle parti che affronta-

(2) Enc. *Sacerdotalis coelibatus*, n. 1.

(3) Enc. *Sacerdotalis coelibatus*, n. 17.

(4) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 7-12-1965.

(5) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 28-10-1965.

(6) Cfr. *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutiones, Decreta, Declarationes*, vol. II, pp. 919 ss.

no l'argomento ed il lungo *iter* percorso nello studio del problema, può a buon diritto affermarsi che mai fino allora un concilio ecumenico aveva affrontato il tema del celibato sacerdotale tanto direttamente, in un'assemblea così numerosa e rappresentativa e con una tale abbondanza e varietà di dati.

Infatti, nei documenti dei concili precedenti, i riferimenti al celibato comprendevano disposizioni disciplinari, raramente seguite — e quasi di sfuggita — da qualche chiarimento di carattere dottrinale (7).

Basterà ricordare che il Concilio di Elvira (tra il 300 ed il 306) sancì nel canone 33 non il celibato sacerdotale vero e proprio, ma un aspetto dello stesso: si proibiva di usare del matrimonio già contratto a coloro i quali, pur vivendo nello stato matrimoniale, fossero stati chiamati al sacerdozio (8). Lo stesso Concilio di Trento, nella sessione XXIV trattò del celibato solo indirettamente, si limitò cioè a sancire la nullità del matrimonio contratto da coloro che fossero stati ordinati *in sacris* e la prescrizione relativa si trova inclusa non tra le disposizioni relative al sacerdozio, bensì tra i canoni sul matrimonio (9).

Il Concilio Vaticano II invece, ha affrontato largamente il tema del celibato sacerdotale, soprattutto — come già abbiamo ricordato — nel decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 16, e nel decreto *Optatam totius*, n. 10.

(7) Limitandoci ai Concili Ecumenici, possiamo citare: Conc. Niceno I, c. 3: *Conc. Oec. Decr.*, p. 6; Conc. di Calcedonia, c. 27: *ibid.*, p. 75; Conc. Niceno II, c. 18: *ibid.*, p. 128; Conc. Laterano I, cc. 7 e 21: *ibid.*, pp. 167 e 170; Conc. Laterano II, cc. 6, 7, 21 e 27: *ibid.*, pp. 174, 178 e 179; Conc. Laterano III, cc. 11: *ibid.*, p. 193; Conc. Laterano IV, c. 14: *ibid.*, p. 218; Conc. di Vienne, c. 8: *ibid.*, p. 340; Conc. di Basilea, sess. XV e XX, *ibid.*, pp. 449 e 461-463; Conc. Laterano V, sess. IX: *ibid.*, p. 598; Conc. di Trento, sess. XXIV, c. 9 e sess. XXV, *de ref.*, cap. XIV e XV: *ibid.*, pp. 731 e 768-770. Da menzionare anche il Conc. Trullano II, cann. 6 e 13: *MANSI* 11, 944 e 948. Particolarmente importanti i cann. 21 del Laterano I e 7 del Laterano II, che possono essere considerati i primi testi in cui si parla del celibato sacerdotale nel senso più pieno e con estensione universale a tutta la Chiesa latina.

(8) « *Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positum in ministerio abstinere se a coniugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit ab honore clericatus exterminetur* » (*MANSI* 2, 11). Cfr. anche il can. 27.

(9) « *Si quis dixerit, clericos in sacris ordinibus constitutos, vel regulares, castitatem solemniter professos, posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica vel voto, et oppositum nil aliud esse, quam damnare matrimonium; posseeque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis (etiam si eam voverint) habere donum: a.s. Cum Deus id recte petentibus non deneget, nec patitur, nos supra id, quod possumus, tentari* » (*Conc. Oec. Decr.*, p. 731). Cfr. anche sess. XXV, *de ref.*, cap. XIV e XV (*ibid.*, pp. 768-770).

Né ci sembra necessario rilevare che il contenuto di questi testi, lungi dall'essere frutto di un'imposizione autoritaria, rappresenta il risultato di uno studio lungo e documentato, realizzato collegialmente dalle commissioni conciliari competenti, con una attenzione costante ai desideri ed alle richieste dei Padri. In particolare, per quanto riguarda la commissione conciliare *De disciplina cleri*, dobbiamo dire che ha giudicato essa stessa — a Concilio già iniziato — l'opportunità di trattare il tema, senza nessun intervento della commissione di coordinamento e tanto meno di una direttiva personale del Santo Padre.

Nel primo abbozzo — steso dalla commissione preparatoria nel 1961 — dello schema che attraverso nove redazioni successive, doveva sfociare nel decreto *Presbyterorum Ordinis*, si faceva menzione soltanto della castità che i sacerdoti devono vivere (10). Un passo avanti fu fatto con lo schema *De clericis*, del 22 aprile 1963. Vi si trattava ancora genericamente della castità, con l'introduzione però di un elemento nuovo: la sua osservanza secondo la tradizione e le prescrizioni dei diversi riti. Ci si riferiva così esplicitamente alla disciplina in vigore presso le Chiese orientali (11).

Il testo si delineò ancor più col n. 6 dello schema *De sacerdotibus*, del 27 aprile 1964. Infatti, prima di trattare specificamente della castità e di altre virtù, vi si esponeva il principio generale dell'imitazione di Cristo e della vita secondo il Vangelo, in modo tale però che non apparisse ridotta ai cosiddetti consigli evangelici, per evitare un'identificazione ascetica dello stato clericale con quello religioso (12). Nella redazione successiva, la commissione ritenne di ampliare maggiormente il contenuto del paragrafo dedicato alla castità sacerdotale e fece espressamente menzione non solo di questa virtù, ma anche — ed esplicitamente — del celibato sacerdotale (13), esponendo le ragioni dottrinali che lo avallano. La commissione reputò necessario procedere in tal senso perché — come si leggeva nella relazione introduttiva dello schema — « oggi si sentono molte voci confuse tendenti ad impugna-

(10) Cfr. schema *De clericorum vitae sanctitate*, n. 10, Typis Polyglottis Vaticanis 1961, p. 9; si veda anche lo schema *De clericis* n. 9, in: *Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, series quarta, Typis Polyglottis Vaticanis 1963, p. 32.

(11) Cfr. lo schema *De clericis*, n. 8, in *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, Typis polyglottis Vaticanis 1963, p. 8.

(12) Cfr. lo schema *De clericis*, Typ. Pol. Vat., 27-4-1964, p. 24.

(13) Cfr. lo schema *De vita et ministerio sacerdotali*, n. 2, Typ. Pol. Vat., 2-10-1964, pp. 8-9.

re il celibato; perciò è apparso molto opportuno confermarlo espressamente ed esporne l'altissimo significato nella vita e nel ministero del sacerdote » (14).

Quando questo schema di proposizioni fu discusso per la prima volta nella Congregazione generale, nell'ottobre del 1964, i Padri conciliari — che fin dalla prima redazione del testo avevano inviato numerose osservazioni scritte — espressero il desiderio che il testo di quelle dodici brevi proposizioni fosse sufficientemente ampliato, in modo da trattare con la necessaria profondità la problematica del presbiterato. Fu così possibile presentare ai Padri, prima che si concludesse la terza sessione conciliare, lo schema di decreto *De ministerio et vita Presbyterorum* (15), in cui si sviluppò adeguatamente il tema del celibato sacerdotale, facendo anche le necessarie distinzioni e gli opportuni riferimenti alla condizione dei sacerdoti orientali che legittimamente vivono nel matrimonio (16).

Anche quest'ultimo testo fu oggetto di osservazioni scritte da parte dei Padri; di conseguenza la Commissione lo ritoccò due volte ancora — nel marzo del 1965 (17) e nell'ottobre dello stesso anno (18) —, precisando e modificando tutte le espressioni che potessero dar luogo ad interpretazioni non corrette o generare qualche ambiguità. Malgrado tutta questa serie di emendamenti successivi del testo — studiati e discussi dalla commissione sulla base delle proposte avanzate dai Padri — in occasione della votazione che precedette l'approvazione dello schema da parte della Congregazione generale, furono presentate ancora altre proposte di emendamenti del testo sul celibato, firmate complessivamente da 1.150 Padri conciliari (19): segno evidente dell'interesse e della profondità con cui il problema è stato seguito e trattato dal Concilio.

La sommaria esposizione storica che precede sta a dimostrare come i Padri espresse-

ro in ogni occasione la loro opinione al proposito con piena libertà, anche se, nell'ultima sessione il celibato rimase escluso — peraltro solo in parte — dalle discussioni orali nella Congregazione generale. Furono ben 1.691 i Padri che — durante le nove successive redazioni dello schema — proposero emendamenti, idee o suggerimenti diretti a migliorare il testo dedicato al celibato sacerdotale (20). Alla fine il numero dedicato al celibato, insieme al resto del decreto *Presbyterorum Ordinis*, fu approvato — come si è detto — da 2.390 dei 2.394 Padri che presero parte alla IX Sessione pubblica del Concilio, il giorno 7 dicembre 1965 (21).

sacerdozio ministeriale e celibato

Nel riflettere su se stessa — con il rigore che ha saputo usare — la Chiesa del Vaticano II si è chiesta che cosa significhi esattamente per essa il celibato sacerdotale — che valore ha? — e si è domandata se convenga — è sapienza dello Spirito o è prudenza umana? — mantenere o meno la secolare disciplina ecclesiastica che lo prescrive per la Chiesa latina. Furono queste le due grosse questioni alle quali, durante l'elaborazione del decreto *Presbyterorum Ordinis*, i Padri giudicarono di poter ridurre i molteplici interrogativi di ordine teologico, pastorale, ascetico, antropologico, ecumenico e disciplinare che l'argomento proponeva.

Il celibato non appartiene alla struttura costituzionale del sacerdozio e pertanto non è richiesto da esso *suapte natura* (22): è questa, quali che siano le supposizioni sto-

(14) *Ibid.*, p. 4; cfr. anche la relazione sulla proposizione n. 2, parr. a), c) e d). Tuttavia la commissione si vide costretta ad accorciare e riassumere questo testo perché, conformemente alle indicazioni ricevute dalla commissione di coordinamento, bisognava ridurre lo schema a 12 brevi proposizioni.

(15) *Textus emendatus et relationes*, Typ. Pol. Vat., 12 nov. 1964.

(16) Cfr. il n. 15 dello schema cit. nella nota precedente: *ibid.*, pp. 25 e ss.; vedi anche la relazione al n. 15: *ibid.*, p. 39.

(17) Cfr. lo schema di decreto *De ministerio et vita presbyterorum*, *textus recognitus et relationes*, Typ. Pol. Vat., 28-5-1965.

(18) Cfr. lo schema di decreto *De ministerio et vita presbyterorum*, *textus emendatus et relationes*, Typ. Pol. Vat., ottobre 1965.

(19) Cfr. lo schema di decreto *De presbyterorum ministerio et vita*, *textus recognitus et modi*, Typ. Pol. Vat., nov. 1965, pp. 108-119.

(20) Inoltre pervenne alla commissione parecchio altro materiale non ufficiale — studi, inchieste, proposte, ecc. — trasmesso alla sua Segreteria a volte direttamente da persone o enti privati, altre volte attraverso Padri conciliari o periti che avevano promosso o raccolto queste ricerche. L'esame di questi studi e proposte, poi, non è mai stato omesso: hanno sempre ricevuto un'attenzione adeguata, sia nel caso riflettessero ponderazione e oggettività, sia che vi apparisse una certa comprensibile parzialità, dovuta talvolta a circostanze particolarmente dolorose.

(21) Nella votazione fatta dalla Congregazione generale il 3 dicembre 1965 sulle conclusioni a cui era giunta la commissione dopo lo studio delle proposte di emendamento — *modi* — presentate dai Padri conciliari, il risultato per l'articolo II del capitolo III (in cui si trova il n. 16 sul celibato) fu questo: Padri presenti 2.271; *placet* 2.243; *non placet* 27; voto nullo 1.

(22) Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 16.

riche sulla maniera concreta — nel matrimonio o fuori di esso — con cui gli apostoli vissero la perfetta castità (23), una verità teologica evidente basata sulla testimonianza della Chiesa primitiva (cfr. *I Tim.* 3, 2-5; *Tit.* 1, 6) e sulla prassi delle Chiese orientali. Una prima approssimazione al tema non può che portare a quest'affermazione. Subito però si presentano altri quesiti: quale è allora la ragion d'essere del vincolo celibato-sacerdozio? Corrisponde forse questo vincolo, come altre istituzioni ecclesiastiche non di diritto divino, ad una mera configurazione storica e transitoria di una realtà sociale o dottrinale nella vita della Chiesa, che ebbe motivo di essere in altre circostanze, ma non più oggi?

Alcune delle ipotesi storiche che sono state avanzate sull'origine del celibato sacerdotale hanno creduto di vedere una decisiva influenza delle dottrine gnostiche, encratiste o montaniste, di ispirazione platonica, nella progressiva maturazione, agli inizi del sec. III, di una coscienza *dualista* all'interno della Chiesa. Una delle conseguenze sarebbe stata appunto l'identificazione indiscriminata della sfera sessuale con ciò che è materiale e impuro (tra i rappresentanti di questa tendenza vengono generalmente indicati Origene e Tertulliano, passato, come è noto, al montanismo nel 308). Di conseguenza — insieme ad una certa svalutazione dello stato matrimoniale — l'ideale spirituale cristiano si sarebbe progressivamente identificato, in modo sempre più esclusivo, nella verginità, nella continenza matrimoniale e nella vedovanza, esaltate ossessivamente da un'abbondante letteratura ascetica. Siffatto ideale radicale di *purezza*, nato dapprima quale aspirazione generale dei fedeli e senza alcun concreto collegamento col ministero pastorale, si sarebbe successivamente legato ad esso sempre più strettamente, soprattutto a partire dal momento in cui il *ministerium* del vescovo, del presbitero o del diacono, staccati dal loro primitivo ambito familiare di esercizio nella *domus ecclesiae*, andò man mano configurandosi come ministero pubblico e *sacro*. È evidente — concludono queste ipotesi — che considerando *impuro* qualsivoglia esercizio della sessualità, si doveva finire col separare dal servizio diretto dei sacramenti — che richiede il maggior grado possibile di purezza — prima l'uso del matrimonio e

poi la stessa possibilità di contrarre nozze. Non è questa la sede adatta per dilungarci a distinguere tra ciò che di esatto e ciò che di meno corrispondente alla realtà storica possa esserci in questo giudizio globale su tutta la spiritualità cristiana, a partire dal sec. III, come tendenzialmente dualista e intrisa di disprezzo per ogni sessualità.

È un fatto incontestabile, tuttavia, che il Magistero della Chiesa ha sempre avuto in grande considerazione il matrimonio cristiano, *sacramentum magnum* (cfr. *Eph.* 5, 32), sebbene non abbia tralasciato di insegnare insieme — dato il dovere di ogni fedele di seguire sul piano vocazionale il dono dello Spirito ricevuto (cfr. *I Cor.* 7, 7) — la particolare eccellenza teologica ed ecclesiologica della verginità dedicata a Dio (24), secondo l'esempio e la dottrina del Signore (cfr. *Mt.* 19, 11-12). Sembra dunque che manchi sufficiente fondamento all'affermazione secondo cui sarebbe stata una valutazione dottrinale del matrimonio come un *quid impurum* la ragione principale dei legami di convenienza tra il sacramento dell'Ordine e il celibato, che nel corso della storia si sono andati scoprendo ed apprezzando — prima nella vita carismatica del popolo di Dio e poi nelle sue istituzioni.

Ad ogni modo, non è seriamente pensabile che nel Concilio Vaticano II, nel momento cioè della storia della salvezza in cui più profondamente il Magistero ha esposto la dottrina sulla chiamata universale alla santità e, in particolare, ha considerato il matrimonio vocazione e cammino di santità (25), sia stata allo stesso tempo una mentalità platonizzante o manichea ad ispirare ai Padri l'esposizione di motivazioni avallanti la *multimoda convenientia* (26) del celibato con il sacerdozio. Tanto meno si può pensare che tale mentalità — perpetuando la radicale opposizione tra carne e spirito — abbia viziato il giudizio di valore dottrinale e storico dato dal Concilio quando ha affermato: « 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 » (27).

(23) Per esempio, Tertulliano dice: « *Petrus solum invenio maritum, per socrum; monogamum prae-sumo per ecclesiam, quae super illum omnem gradum ordinis sui de monogamis erat collocatura. Ceteros cum maritos non invenio, aut spadones intelligam necesse est aut continentes* » (*De monogamia* 8, 4, CChr 2, 1239). Sant'Ambrogio però afferma il contrario (cfr. *In II Cor.* 11, 2, ML 17, 320), ecc.

(24) Cfr. Concilio di Trento, sess. XXIV, *De sacr. matr.*, c. 10: *Conc. Oec. Decr.*, p. 731; Pio XII, Litt. Encycl. *Sacra Virginitas*, 25-3-1954, AAS 46 (1954), pp. 176-ss. Possono inoltre citarsi molti testi pontifici, tanto sul valore cristiano del matrimonio quanto sull'eccellenza della continenza perfetta.

(25) Cfr. Conc. Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, nn. 48, 52; Cost. dogm. *Lumen gentium*, nn. 11, 41; ecc.

(26) Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 16.

(27) *Ibid.*

Ma quali sono queste ragioni di convenienza? Per ciò che si riferisce al testo del decreto *Presbyterorum Ordinis* che stiamo commentando, ritengo che le ragioni esposte furono comprese entro le due grandi linee direttrici — consacrazione e missione — che guidarono l'approfondimento da parte del Concilio della teologia stessa del sacerdozio, intesa nell'ambito del mistero di Cristo e della sua Chiesa.

il sacerdote uomo di Dio

Il sacerdote è fondamentalmente un uomo consacrato, *un uomo di Dio* (I Tim. 6, 11). Nella vita peregrinante del popolo del Signore attraverso la storia dell'umanità, il sacerdote è sempre stato un eletto, un unto, un *homo ex hominibus assumptus* (Haebr. 5, 1). La figura e la vita di colui che è chiamato ad essere ministro del culto dell'unico vero Dio appare avvolta da un destino, da un fato di segregazione, che lo colloca in certo qual modo al di fuori o al di sopra della comune storia degli altri uomini: *sine patre, sine matre, sine genealogia*, dice S. Paolo della figura arcana e profetica insieme di Melchisedech (cfr. Haebr. 7, 3). Ma questa chiamata ed elezione ha acquistato una particolare profondità ed una peculiarissima dimensione teologica quando, raggiungendosi la pienezza dei tempi (cfr. Gal. 4, 4), Dio stesso si è fatto sacerdote nell'Umanità perfettissima e santissima dell'Unigenito del Padre, Cristo Gesù, *Pontifex futurorum bonorum* (cfr. Haebr. 9, 11), che ha inaugurato un nuovo sacerdozio nel tempio del suo corpo (cfr. Giov. 2, 21) offrendosi come vittima immacolata a Dio (cfr. Haebr. 9, 14), e ha voluto perpetuare nel tempo il suo sacrificio (cfr. Lc. 22, 19; I Cor. 11, 24) mediante l'azione di altri uomini che ha reso e rende partecipi del suo supremo ed eterno sacerdozio (cfr. Haebr. 5, 1-10; 7, 24; 9, 11-28).

Da questo momento il sacerdozio ministeriale nel popolo di Dio è qualcosa di più di un ufficio pubblico e sacro esercitato al servizio della comunità dei fedeli: è, essenzialmente ed innanzitutto, una configurazione, una trasformazione sacramentale e misteriosa della persona dell'uomo-sacerdote nella persona dello stesso Cristo, unico Mediatore (cfr. I Tim. 2, 5). In effetti, il sacerdozio della nuova alleanza « viene conferito da quel particolare sacramento per il quale i pre-

sbiteri, in virtù dell'unzione dello Spirito Santo, sono marcati da uno speciale carattere che li configura a Cristo Sacerdote » (28). La missione e la vita del sacerdote del Nuovo Testamento sono a tal punto configurati alla missione e alla vita dell'Unigenito del Padre, che il sacramento opera il prodigio di ottenere che un uomo, pur nella debolezza inerente alla condizione umana, possa agire in nome dello stesso Cristo Capo della Chiesa (29) e partecipi dell'autorità « con la quale Cristo medesimo edifica, santifica e governa il suo Corpo » (30): per dare gloria a Dio Padre e comunicare di continuo la vita divina agli uomini, finché, alla fine dei tempi (cfr. Mt. 24, 3), *Ipse tradiderit Regnum Deo et Patri* (31).

Vi è infatti, nella vocazione sacerdotale, un'assunzione tanto intima della persona da parte di Dio che, salva restando l'integrità della natura umana, questa si vincola e si consacra integralmente al servizio ed all'amore totale di Cristo Sacerdote. È così grande la ricchezza di quest'unione con Cristo, che il sacerdote fedele alla grazia della sua vocazione può come nessun altro fare proprie le parole dell'Apostolo: « *Mihi vivere Christus est* » (Phil. 1, 20), « *vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus* » (Gal. 2, 20).

Alla luce di queste considerazioni ben si comprende come il contenuto stesso ed il significato della vocazione — meditata e accolta attraverso un approfondimento teologico sempre più ricco e penetrante — abbiano portato il sacerdote cristiano ad apprezzare l'estrema convenienza di abbracciare nella sua vita quella perfetta continenza di cui è prototipo ed esempio la verginità di Cristo sacerdote, e che indiscutibilmente conferma e rafforza l'unione mistica del ministro di Cristo con Colui al quale sacramentalmente è stato assimilato. Grazie alla continenza perfetta, infatti, i sacerdoti « si consacrano a Cristo con un nuovo ed eccelso titolo » (32).

Se si considera che Cristo, della cui azione il sacerdote è strumento vivo, dedicò tutta quanta la sua persona — anima e corpo, e per tutta la vita — al compimento amoroso del ministero di riconciliazione (cfr. Rom. 5, 11) per il quale era stato inviato, ben si comprende come il sacerdote vede tanto connessa alla sua consacrazione ministeriale

(28) Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 2.

(29) Cfr. Conc. di Trento, sess. XXII, cap. II: *Conc. Oec. Decr.*, pp. 709-710; Pio XII, Litt. *Encycl. Mediator Dei*, 20-11-1947, AAS 39 (1947), p. 553; Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, nn. 10 e 28; decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 2.

(30) Cfr. decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 2.

(31) Cfr. *ibid.*

(32) Cfr. decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 16.

la convenienza, per amore di Dio e degli uomini, di configurare la sua vita alla verginità di Cristo, pienamente dedicata a Dio e agli uomini: per unirsi così sempre più intimamente a Colui che lo ha scelto e trasformarsi più pienamente in Lui.

Se Gesù Cristo, Sommo Sacerdote, volle sottomettere la pienezza della sua perfetta Umanità (33) al compimento esclusivo della volontà del Padre (cfr. *Giov.* 4, 34; 5, 30; 6, 38) per cercare soltanto la sua gloria, non è difficile capire quanto sia conveniente che, dedicando a Dio la propria verginità, il sacerdote riproduca nell'intero suo essere e nell'intera sua vita — di cui il sacrificio eucaristico è centro e radice (34) quest'immolazione piena d'amore e la perfetta donazione filiale di Cristo vittima.

Se si considera che l'Amore incarnato fra gli uomini evitò qualsiasi legame umano — per quanto giusto e nobile — che potesse in qualche modo ostacolare o sottrarre pienezza alla sua totale dedizione ministeriale, si comprende bene che il sacerdote segua il suo esempio, rinunciando liberamente — con il celibato — a qualcosa di buono e santo in sé, per unirsi più facilmente a Cristo con tutto il cuore (cfr. *Mt.* 19, 12; *I Cor.* 7, 32-34) e per Lui e in Lui porre se stesso con maggiore libertà al completo servizio di Dio e degli uomini. Appare così chiara l'intima relazione esistente tra la chiamata di Cristo ad essere suo ministro e l'invito che Egli rivolge ai suoi discepoli di rinunciare ad avere famiglia, moglie e figli *propter me et propter Regnum coelorum* (*Mc.* 10, 23-30; cfr. *Mt.* 20, 23-29; *Luc.* 18, 24-30).

Se si considera, infine, che Cristo, *mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu* (*I Pt.* 3, 18), non volle per sé altro vincolo nuziale all'infuori di quello contratto con tutto il genere umano nella Chiesa, si percepisce chiaramente in quale misura la verginità sacerdotale significa e facilita la partecipazione del ministro di Cristo all'amore universale del Maestro: e alla sua missione, interamente dedicata a servire la nuova umanità, che non è nata dal sangue, né dal volere della carne, né dalla volontà dell'uomo, ma da Dio (cfr. *Giov.* 1, 13).

al servizio degli uomini

Quest'ultima considerazione ci introduce direttamente al secondo aspetto della vocazione e del ministero sacerdotale cui alludeva-

mo più sopra: la particolare relazione esistente tra il sacerdozio ministeriale ed il popolo di Dio.

Come il sacerdozio dell'Antico Testamento, anche il sacerdozio della nuova alleanza *pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum* (*Hebr.* 5, 1). Ma questa dedizione del sacerdote agli uomini, al servizio del popolo di Dio, ha acquistato una dimensione teologica nuova e più profonda con la venuta nel mondo di Cristo, Buon Pastore (cfr. *Giov.* 10, 11; *I Pt.* 5, 4) che il Padre ha santificato ed inviato (cfr. *Giov.* 10, 36) « per redimerci da ogni iniquità e purificare un popolo che gli fosse gradito e zelante di opere buone » (*Tit.* 2, 14): opera che egli realizza nel tempo mediante il ministero dei suoi sacerdoti, consacrati e inviati mediante lo Spirito affinché siano nella Chiesa dispensatori dei misteri di Dio (cfr. *I Cor.* 4, 1). Cristo pertanto, che abita tra di noi « come un figlio in casa sua » (*Hebr.* 3, 6), chiama attraverso i suoi ministri tutti i figli di Dio, li raccoglie nella sua Chiesa, comunica loro la vita divina e, in questo modo, li conduce nello Spirito al Padre (35).

Il sacerdozio cristiano è dunque intimamente unito al mistero, alla vita, alla crescita e al destino della Chiesa, sposa verginale di Cristo (cfr. *Apoc.* 19, 7; 21, 2 e 9; 22, 17; *II Cor.* 11, 2). Il sacerdote è padre, fratello, servo di tutti; la sua persona, tutta quanta la sua vita appartengono agli altri, sono possesso di quella Chiesa che lo ama con amore di sposa e ha verso di lui — che fa le veci di Cristo, suo sposo — rapporti e diritti di cui nessun altro uomo può essere destinatario. Anche il matrimonio è segno (cfr. *Eph.* 5, 25) dell'amore nuziale di Cristo e dei suoi ministri per la Chiesa: ed è proprio per questo che appare ancora più chiara l'opportunità del celibato — che custodisce meglio l'unità del cuore umano (cfr. *I Cor.* 7, 33) — per difendere, condurre a pienezza ed arricchire di intimità i legami dell'amore nuziale che uniscono il sacerdozio cristiano alla Sposa di Cristo. Si comprende così come la verginità sacerdotale sia efficace nello stimolare, rappresentare ed attestare ai fedeli ed al mondo la carità del Buon Pastore che paternamente, fraternamente, amichevolmente si dedica senza riserve al servizio del gregge che gli è stato affidato (cfr. *Giov.* 10, 11; *I Giov.* 3, 16): carità pastorale che costituisce, per il sacerdote, il vincolo della perfezione a cui è stato chiamato (36).

Eletto, consacrato e inviato per formare e

(33) *Symb. Quicumque*, 32, *Denz.-Schön.* 75 (39).

(34) *Decr. Presbyterorum Ordinis*, n. 14.

(35) Cfr. *Conc. Vaticano II*, *Cost. dogm. Lumen gentium*, n. 28; *decr. Presbyterorum Ordinis*, nn. 4-6.

(36) Cfr. *decr. Presbyterorum Ordinis*, n. 14.

nutrire la Chiesa con la parola e la grazia di Dio, il sacerdote percepisce esistenzialmente, nella sua vita pastorale, la grandezza divina ed umana della sua vocazione, scoprendo che gli altri uomini hanno bisogno di lui. Sente che il cuore gli si dilata e che la sua affettività e capacità di amare si realizzano in pieno nel compito pastorale e paterno (*Gal.* 4, 19) di generare il popolo di Dio alla fede, di prepararlo e di condurlo « come vergine casta » (cfr. *II Cor.* 11, 2) verso la pienezza della vita in Cristo. Ecco perché la verginità — alla cui fecondità nessuna fecondità della carne può essere paragonata (37) — è specialmente per i sacerdoti fonte di fecondità spirituale nel mondo » (38), e lo dispone a ricevere ed esercitare con particolare ampiezza la paternità in Cristo (39). Innalza e dilata nella sua vita — per il migliore adempimento del ministero di rigenerazione — la necessità propria del sacerdote, come di ogni altro uomo, di esercitare la capacità di generare e di portare a maturazione i figli del suo amore. Ma la Sposa verginale e feconda di Cristo si trova sulla terra come in pellegrinaggio (cfr. *II Cor.* 5, 6), aspira alle cose del cielo e, possedendo le primizie dello Spirito, geme (cfr. *Rom.* 8, 23) e brama di stare con Cristo (cfr. *Phil.* 1, 23) nella gloria del secolo futuro (cfr. *Col.* 3, 4): allora i figli della risurrezione, configurati allo splendore di Cristo (cfr. *Phil.* 3, 21), « non prenderanno moglie né marito » (*Lc.* 20, 35).

Il celibato, che trasforma il sacerdote in segno particolarmente rappresentativo della verginità e dell'amore fecondo della Sposa di Cristo, lo rende anche, e con inusitata ricchezza, testimone profetico — nel tempo — di quel mondo futuro in cui dimora la giustizia (cfr. *II Pt.* 3, 13) e i redenti saranno simili a Dio, poiché lo vedranno faccia a faccia (cfr. *I Giov.* 3, 2). La perfetta e perpetua continenza per il Regno dei cieli evidenzia agli uomini — specialmente di fronte alla crisi di fede provocata nel mondo dalle diverse forme di materialismo — quella chiamata escatologica che è inerente alla missione della Chiesa e, in particolare, al ministero di evangelizzazione del sacerdote, testimone inquietante dell'eternità.

Tutte queste ragioni, che attestano l'innegabile congruenza del celibato con il sacerdozio, e che sono fondate sul mistero e sulla missione di Cristo (40), la Chiesa le scopre

nell'approfondire la teologia del sacerdozio. La Sposa di Cristo intravede le intime tensioni che uniscono il mistero dell'amore indiviso e quello del sacerdozio della nuova alleanza. Perciò essa insegna che tali ragioni — non per un'assoluta necessità, ma per un criterio di grande opportunità — si integrano in una spiritualità prettamente sacerdotale, che tende all'intima configurazione morale, alla trasformazione mistica del ministro di Cristo nello stesso Sommo Sacerdote.

È importante tener ben presente questa realtà, poiché i Padri del Concilio (41) hanno sempre voluto evitare che si potesse confondere il celibato sacerdotale — come di fatto taluni hanno confuso, animati magari dalle migliori intenzioni apologetiche — con un'assimilazione della spiritualità sacerdotale a quella propria dello stato religioso. Infatti, le ragioni addotte dal decreto *Presbyterorum Ordinis* non si riferiscono al valore della continenza perfetta in se stessa — valore che è chiaramente attestato nella Scrittura — né basano la convenienza del celibato sul fatto che esso facilita la perfezione personale rendendo *più santo* il sacerdote, e tanto meno su una intenzione di distinguere tra il genere di perfezione comune — a cui sarebbero chiamati tutti i fe-

(41) La commissione *De disciplina cleri*, elaborando il testo dei nn. 12-17 del decreto *Presbyterorum Ordinis*, seguì il criterio, approvato dalla Congregazione generale, di esporre i tratti fondamentali di una genuina spiritualità sacerdotale che possa guidare tutti i sacerdoti — indipendentemente dal loro stato, secolare o religioso — verso la perfetta *caritas pastoralis*, cioè verso la santità personale nel e attraverso il perfetto esercizio del ministero. Quindi, ciò che i testi del Concilio insegnano sulla vita spirituale e ascetica del sacerdote si deduce ed è connesso — in modo diretto e immediato e per ragioni di necessità o di peculiare convenienza — con il sacramento dell'Ordine e con il ministero al quale la persona è da esso destinata. Per lo stesso motivo, nell'esporre questa spiritualità sacerdotale, si evita di incorrere nella tipificazione numerica e formale delle virtù entro i tre cosiddetti *consigli evangelici* delineati dalla teoria tomista dello *stato di perfezione*. Lo studio della storia del decreto — e specialmente le relazioni esplicative della commissione — conferma quest'intenzione dei Padri: cfr., ad esempio, lo schema di decreto *De ministerio et vita presbyterorum*, Typ. Pol. Vat., ottobre 1965, Relazioni sui nn. 12 (par. A), 14 (par. A) 15 (par. A e B), pp. 60-62. Per ciò stesso, la commissione respinse espressamente la richiesta fatta da alcuni Padri conciliari di estendere ai presbiteri il concetto di *status perfectionis*, che san Tommaso attribuiva ai vescovi (cfr. *Summa Theol.*, II-II, q. 184, a. 5). Per questo, come per altri punti di interpretazione della dottrina del Concilio Vaticano II, sarà forse opportuno tenere in conto che la recente ecclesiologia pone l'accento non sulla divisione dei membri del popolo di Dio in *stati*, ma sulla pluralità e diversità di ministeri, entro la fondamentale uguaglianza di dignità e missione che compete a tutti i *christifideles*.

(37) « Nulla ergo carnis fecunditas sanctae virginitati etiam carnis comparari potest » (S. AGOSTINO, *De sancta virginitate* 8, ML 40, 400).

(38) Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 16.

(39) *Ibid.*; cfr. anche Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 42.

(40) Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 16.

deli — e un'altra perfezione più alta, riservata esclusivamente a sacerdoti e religiosi (42). Non esiste alcuna affermazione del genere nel decreto, né sarebbe stato ammissibile introdurla, perché la santità è unica e tutti i fedeli nella Chiesa sono chiamati alla stessa perfezione del Padre (43). Il Concilio insegna invece che il celibato sommamente conviene al sacerdozio perché, rafforzando l'intima vincolazione sacramentale dello strumento all'Amore che lo usa, « chiarisce molto bene la missione sacerdotale e aiuta efficacemente i sacerdoti a svolgere perfettamente il loro compito » (44).

Pensiamo che sia importante restare fedeli a questa dottrina anche ai fini di una retta direzione spirituale dei sacerdoti secolari e per la formazione stessa degli alunni nei seminari. È necessario che gli uni e gli altri intendano e vivano il celibato non come un elemento estrinseco — una *sovrastuttura* — sovrapposto al loro sacerdozio per influenza dell'ascetica monacale e religiosa, bensì in quanto elemento importante della partecipazione al sacerdozio di cui Cristo è Capo al servizio della nuova umanità che in Lui e per Lui il sacerdote genera e conduce a pienezza (45). Così, la meditazione dei misteri che la sua vocazione racchiude e significa, porterà di per sé il sacerdote ad amare il celibato e ad abbracciare con generosità e gioia questo fecondo sacrificio. La comprensione degli intimi legami teologici e pastorali che uniscono il celibato al sacerdozio corrisponderà inoltre ad una profonda esigenza dell'anima, forse ai nostri giorni avvertita con particolare sensibilità: il desiderio di autenticità, di vivere responsabilmente evitando ogni possibile incongruenza fra l'essere e l'agire. È questa, sul piano etico, una manifestazione di amore e fedeltà alla propria vocazione.

il celibato, dono e legge

Il vincolo che unisce il celibato al sacerdozio non è, quindi, un legame artificiale ed effimero. Anche se non appartiene alla costituzione fondamentale della Chiesa, il celibato sacerdotale non è una sovrastuttura senza fondamento, un portato storico passeggero. È frutto dell'azione dello Spirito nella Chiesa, manifestazione vitale dello sviluppo del seme evangelico che tende a trasformarsi in albero frondoso (cfr. Mt. 13, 31-32). Prima che la riflessione dei teologi de-

ducesse le ragioni cristologiche, ecclesiologiche ed escatologiche di convenienza, il *sensus fidei* aveva cominciato ad intuire la profonda dimensione spirituale e pastorale del vincolo celibato-sacerdozio. L'istinto soprannaturale della comunità profetica, unta dal Santo (cfr. I Giov. 2, 20), ha così preceduto gli interventi del Magistero gerarchico che, avendo cominciato col raccomandare a tutti i chierici il celibato, finì con lo stabilire nella Chiesa latina l'obbligo giuridico del vincolo per tutti coloro che dovevano essere promossi all'Ordine sacro.

La gerarchia non fece che regolare un movimento sorto nel seno carismatico della Chiesa, ed incanalò sul piano sociale questa manifestazione della stessa vita dello Spirito. Ai nostri giorni la Chiesa riunita in Concilio — sociologicamente il più universale dei concili di tutti i tempi — « torna ad approvare e confermare » questa legislazione (46) per tutti i chierici destinati al presbiterato (47). Fatto questo che in nessun modo va a detrimento della particolare disciplina vigente nelle Chiese orientali e nemmeno — dato che come si è detto, si tratta di un elemento che non appartiene alla costituzione fondamentale della Chiesa — di quelle proprie delle Chiese e comunità separate con cui si è stabilito un sincero dialogo ecumenico.

I Padri del Vaticano II, nel confermare la legge del celibato, non poterono fare a meno di tener presente una obiezione che non è nuova nella storia: può il celibato essere imposto da una legge umana? Certamente no. Perciò, già all'inizio del n. 16 del decreto si ricorda che la continenza perfetta e perpetua per il Regno dei cieli è un dono divino, che Dio concede a chi vuole. Un dono gratuitamente concesso e liberamente ricevuto, che appartiene al patrimonio comune

(42) In nessun punto del decreto si afferma che i sacerdoti celibi della Chiesa latina o delle Chiese orientali sono *più santi* dei sacerdoti di rito orientale che vivono legittimamente in matrimonio. La commissione, poi, respinse tutte le proposte di emendamento nelle quali era insinuata l'idea che i sacerdoti orientali sposati siano chiamati ad una santità minore.

(43) Cfr. Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, nn. 11, 39, ecc., e soprattutto il cap. V.

(44) Cfr. lo schema di decreto *De ministerio et vita Presbyterorum*, Typ. Pol. Vat., ottobre 1965, Relazione sul numero 16, p. 62.

(45) « *Semper spectavit ad gratiam sacerdotum iacere semina integritatis, et virginitatis studia provocare* » (S. AMBROGIO, *De virginitate* 5, 26, ML 16, 272 D).

(46) Cfr. decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 16.

(47) Questa precisazione è stata introdotta nel decreto al posto della formula del Codice di diritto canonico: *Clerici in maioribus ordinibus constituti...* (can. 132, 1), avendo presente quanto stabilito nel n. 9 della Cost. dogm. *Lumen gentium* circa la possibilità di diaconi sposati.

del popolo di Dio (48) e non ammette nella sua accettazione e nel suo esercizio violenze umane di alcun genere. L'autorità ecclesiastica non può dare né imporre ciò di cui non ha capacità di disporre. Essa si limita a stabilire che la ricezione di questo dono costituisce una condizione per poter accedere agli Ordini sacri. In questo senso, appunto, vige la legge del celibato. Con essa la gerarchia, che custodisce e amministra i sacramenti istituiti da Gesù Cristo, decide di non conferire il sacramento dell'Ordine se non a coloro di cui abbia la certezza morale che hanno ricevuto il carisma della perfetta continenza e che liberamente e responsabilmente si impegnino a custodirlo e conservarlo. Dato che il sacerdozio ministeriale comprende l'esercizio di un pubblico ufficio e di una potestà pubblica all'interno del popolo di Dio ed al suo servizio (49), è perfettamente legittimo e comprensibile che l'autorità, nel perseguire il bene comune della Chiesa ed in considerazione delle ragioni teologiche e pastorali che additano l'opportunità del celibato sacerdotale, possa elevarlo, per legge, a condizione per il presbiterato. Operando così, la Chiesa non attenta alla dignità della persona umana, impedendole l'esercizio di un diritto naturale — il *ius connubii* — facente parte integrante di tale dignità. Infatti, la rinuncia al diritto è fatta liberamente da chi ha ricevuto il dono divino della perfetta continenza. La gerarchia è la prima interessata, per rispetto della dignità umana e cristiana dei fedeli e per lo stesso bene pastorale del popolo di Dio, a che l'assunzione da parte del futuro sacer-

(48) Qualsiasi fedele, qualsiasi membro del popolo di Dio, può essere destinatario di questo dono. Perciò il testo usa l'espressione: « La perfetta e perpetua continenza per il Regno dei cieli... gioiosamente abbracciata e lodevolmente conservata da non pochi fedeli... ». Nella relazione sullo studio compiuto circa le proposte di emendamento, si fa notare che questo riferimento generale a tutti i fedeli fu introdotto perché « così risulta più chiaro che la continenza perfetta non è monopolio esclusivo dei chierici e dei religiosi » (Schema di decreto *De presbyterorum ministerio ed vita*, textus recognitus et modi, Tip. Pol. Vat., novembre 1965, risposta al *modus* 11 del cap. III, art. 1, p. 109).

(49) Cfr. decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 2. Dimenticano questa realtà quanti criticano la legittimità della legge del celibato affermando che è un attentato ai diritti personali dei fedeli. Considerano il presbiterato come qualcosa di personale, cioè come un ufficio simile a qualunque altro, che il soggetto avrebbe diritto di scegliere badando in primo luogo, se non esclusivamente, a motivi di interesse personale. Dimenticano che — proprio per il carattere peculiare, ministeriale e pubblico, del sacerdozio — è la gerarchia a dover giudicare della idoneità del candidato, e che nella Chiesa primitiva era considerata cosa poco ammissibile che un fedele si offrisse per essere sacerdote: era la comunità ecclesiale assieme al vescovo a designarlo.

dote di tale responsabilità sia veramente cosciente e operata secondo la libertà dei figli di Dio (cfr. *Rom.* 8, 21) (50).

Tutte le ragioni esposte a giustificazione del vincolo, anche giuridico, del celibato con il sacerdozio nella Chiesa latina, restavano evidentemente subordinate, nella mente dei Padri conciliari, ad un ultimo e definitivo interrogativo, alla cui formulazione contribuivano anche importanti motivi di teologia pastorale, di sociologia e di statistica: è prudente affidare il futuro del sacerdozio ministeriale all'esistenza ed abbondanza del dono della perfetta e perpetua continenza? La risposta esprime un sincero e commovente atto di fede della Sposa di Cristo che, nel Collegio episcopale riunito in Concilio, ha confermato l'attuale legislazione « avendo piena certezza nello Spirito che il dono del celibato, così confacente al sacerdozio della nuova legge, viene concesso in grande misura dal Padre » (51). Confidando nella misericordia divina, la Chiesa si abbandona all'amore e al potere di Colui in cui crede, con la medesima fede che ha sempre conquistato e commosso il suo Sposo (cfr. *Mt.* 8, 10) e che le indica il cammino della salvezza (cfr. *Mt.* 9, 2; *Mc.* 16, 16; *Lc.* 8, 12; ecc.)

Ai sacerdoti che devono custodire questo dono divino ed a tutta la comunità dei fedeli, per la cui vita i sacerdoti offrono in sacrificio la propria, incombe il dovere di chiedere umilmente e senza sosta al Padre, nel nome di Cristo (cfr. *Giov.* 14, 13) di non negare al suo popolo l'abbondanza di questa grazia. Perciò il Concilio « prega i sacerdoti, — e non solo essi, ma anche tutti i fedeli — di avere a cuore questo dono prezioso del celibato sacerdotale, e di supplicare tutti Iddio affinché lo conceda sempre abbondantemente » (52).

fedeltà personale al carisma

Le riflessioni svolte nel decreto *Presbyterorum Ordinis* sul valore e sul significato del

(50) Può sempre darsi che in seguito il sacerdote metta in dubbio la propria vocazione. L'errore, però, non è imputabile alla legge ecclesiastica, all'istituzione — purché nell'ammissione del candidato siano state rispettate tutte le precauzioni necessarie: età, libertà, maturità psicologica, buona salute, ecc. —, bensì al sacerdote stesso che, purtroppo, non ha saputo corrispondere al dono ricevuto dallo Spirito.

(51) Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 16.

(52) *Ibid.*

celibato sacerdotale, sulla natura e sulla ragion d'essere della legge che nella Chiesa latina lo richiede a tutti i sacerdoti, hanno condotto il Concilio Vaticano II ad esporre in linee generali una serie di motivi che confermano la convenienza di unire celibato e sacerdozio e che costituiscono attualmente oggetto di riflessione da parte dei teologi. Date le profonde implicazioni personali ed esistenziali che il tema del celibato comporta, queste motivazioni conciliari, espone inevitabilmente in maniera generale, potranno forse sembrare astratte ed insufficienti a chi le valuti in una prospettiva puramente razionalista o dal punto di vista di una situazione soggettiva poco serena. È opportuno perciò tenere presente che il testo conciliare, proprio in forza del suo carattere di dottrina generale, non ha preteso — né lo avrebbe potuto — di esporre in dettaglio le molteplici prospettive esistenziali da cui, i sacerdoti — ogni sacerdote — prende lo spunto per un doveroso approfondimento personale e una sempre maggiore comprensione (cfr. *Mt.* 19, 12) e fedele custodia del dono ricevuto.

Proprio perché si realizzi tale compito personale di approfondimento e meditazione, il Concilio « esorta tutti i presbiteri i quali hanno liberamente abbracciato il sacro celibato seguendo l'esempio di Cristo e confidando nella grazia di Dio ad aderirvi con decisione e con tutta l'anima e a perseverare fedelmente in questo stato, sapendo apprezzare questo dono meraviglioso che il Padre ha loro concesso e che il Signore ha così esplicitamente esaltato » (53).

Solo nell'orazione, nell'intimità di un dialogo immediato e personale con Dio, che apre i cuori e le menti (cfr. *Att.* 16, 14) l'uomo di fede può comprendere la volontà di Dio nei riguardi della sua vita. Se i sacerdoti, quali educatori nella fede (54), debbono trasmettere proprio quest'insegnamento agli altri

fedeli, è naturale che il Concilio abbia voluto ricordare ai sacerdoti la necessità per loro stessi di meditare e pregare per poter essere fedeli alla loro vocazione ed ai doni con essa ricevuti. Perché solo con una logica illuminata dallo scandalo, dalla stoltezza e dalla fecondità della Croce (cfr. *I Cor.* 1, 23; *Giov.* 12, 32), può afferrarsi pienamente la ragione di amore racchiusa nel celibato. Solo con una logica non *intellettualista* né astratta — che non eluda la sincerità della risposta personale al Dio che chiama ciascuno per nome (cfr. *Is.* 43, 1) — il sacerdote può introdurre la sua anima nei « grandi misteri che nel celibato sacerdotale sono rappresentati e realizzati » (55).

Nello spirito di orazione ed adorazione, con cui i presbiteri « debbono implorare assieme alla Chiesa la grazia della fedeltà che mai è negata a chi la chiede » (56), l'esistenza sacerdotale sarà disponibile ad una giusta comprensione delle difficoltà che in un uomo fisiologicamente e psicologicamente normale comporta la difesa del dono della perfetta continenza e per una delicata considerazione delle norme ascetiche « garantite dall'esperienza della Chiesa, e che nelle circostanze odierne non sono meno necessarie » (57).



Il celibato sacerdotale non esclude affatto, neppure sulla terra, la gioia e l'umana felicità (cfr. *I Cor.* 7, 40). Ciononostante come ogni decisione radicale e definitiva che coinvolge l'esistenza totale dell'uomo, il celibato è un legame d'amore arduo e difficile. Perciò, come succede per l'amore umano, la pienezza di amore richiesta dal celibato esige di essere rinnovata ed attualizzata ogni giorno in una gioiosa rinuncia a se stessi. Solo così possono essere superate le difficoltà che sorgono col passare del tempo, come conseguenza della *routine*, e le resistenze — certamente comprensibili in una virilità normale — opposte dalla carne sacrificata. Il celibato è una possibilità normale per una natura ben costituita, ma non può essere osservato sulla base delle sole forze umane: *Neminem esse posse continentem, nisi tu dederis* (*Sap.* 8, 21). *Utique dares, si gemitu interno pulsarem aures tuas, et fide solida in te iactarem curam meam* (58).

(53) *Ibid.*

(54) Cfr. *ibid.*

(55) *Ibid.*

(56) *Ibid.*

(57) Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 16. Alcuni di questi mezzi erano enumerati nella redazione del testo sul celibato consegnata ai Padri il 28-5-1965 (schema del decreto *De ministerio et vita presbyterorum*, Tip. Pol. Vat., 28-5-1965, n. 14, p. 37). In seguito la commissione reputò più opportuno togliere da questo punto l'enumerazione di tali mezzi — che prolunga eccessivamente il testo —, soprattutto perché di essi si trattava già in modo più generale in altri luoghi del decreto. Questi mezzi sono abbastanza conosciuti: devozione all'Eucarestia, amore filiale alla Madonna, confessione frequente, direzione spirituale (cfr. decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 18), le associazioni che fomentano la santità dei sacerdoti nell'esercizio del loro ministero (cfr. decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 8); ecc.

(58) S. AGOSTINO, *Confessiones*, 6, 11.