

FONDAMENTI DOTTRINALI DEL CELIBATO ECCLESIASTICO DAL CIC 1917 AL CIC 1983

1. Introduzione

Il celibato sacerdotale è una delle questioni che più suscitano l'attenzione degli uomini d'oggi.

Già nei primi secoli della Chiesa il celibato costituiva una sfida per la riflessione teologico-canonica. Oggi, però, la crisi della verginità e del celibato è diventata più acuta. In una società estremamente materialista, erotica e permissiva, lo stato verginale e celibatario molto spesso è presentato come una scelta che non solo esclude il piacere, ma perfino l'amore e compromette gravemente la maturità umana. Anche nell'ambito ecclesiale si è insinuato un clima di dubbio, di incertezza e persino di contestazione da parte di molti. Con il Concilio Vaticano II molti hanno ritenuto che ciò che fu pensato e vissuto nella tradizione della Chiesa dovesse essere rifiutato.

Ci sono quelli che sostengono che il sacerdozio cristiano non esige la consacrazione totale al Signore e al servizio della Chiesa attraverso il celibato. Altri considerano l'esistenza di una legge come nociva proprio al celibato, perché, se imposto, esso perde valore.

Intanto, la Chiesa non ha mai lasciato di esaltare la vita casta e celibe per il Regno di Dio. Cominciando dai tempi apostolici fino ad oggi la riflessione ec-

clesiale si è arricchita cercando costantemente le profonde ragioni che fondano la disciplina celibataria¹.

2. Una chiarificazione terminologica

Innanzitutto, dobbiamo tener presente il reale significato di termini come: castità, celibato, continenza e verginità. La castità, come virtù morale, regola la ricerca e il godimento del piacere sessuale, secondo le norme suggerite dalla ragione e dalla fede. Come virtù genuinamente soprannaturale, porta la persona a donarsi completamente. Si fonda nell'amore di Dio, nel desiderio sincero di servirlo e di realizzare la propria fedeltà nell'osservanza della sua legge.

Il celibato, invece, significa lo stato di quella persona che non si unisce con nessun'altra con il vincolo matrimoniale. Prima di essere un fenomeno religioso, il celibato è un fenomeno umano. Il celibato ecclesiastico, per disposizione della Chiesa, è per tutta la vita e suppone la virtù della castità, in modo tale che il cuore sia veramente il tempio di Dio. La castità del sacerdote nel celibato costituisce la piena donazione di sé nel ministero.

La continenza indica il dominio della volontà sugli istinti sessuali e quindi significa astenersi dell'uso della genitalità, per motivi diversi. Non si confonde con la castità, perché la continenza, di per sé, è una virtù naturale. La castità presuppone la continenza, ma non tutte le persone continenti sono necessaria-

¹ Per una trattazione completa di ciò che verrà esposto in questo articolo, rimando al mio libro *O celibato, «peculiare Dei donum» aos clérigos* (c. 277, § 1), Roma 1993, 392 pp., tesi di dottorato difesa all'Università Gregoriana, nel maggio del 1993.

mente caste. Tuttavia, quando i documenti ecclesiastici parlano di «*continenza perfetta*» e non soltanto di continenza, o quando parlano solo di continenza, ma intendendola come perfetta, la identificano con la castità.

Si constata che nel Concilio Vaticano II troviamo, più volte, il termine «*verginità*» o «*vergine*», adoperati come equivalenti a castità consacrata (LG 42c; 43a; PC 12; 25; PO 16b). Ci si domanda se queste realtà siano da considerarsi identiche e se sia possibile ridurre la verginità alla castità. Da uno studio approfondito si può vedere la differenza, in quanto questi termini hanno contenuti diversi, anche se strettamente connessi. La verginità, dal punto di vista meramente fisico, è l'inviolabilità corporea della persona, ma nella comprensione cristiana, va oltre. Essa è un dono totale, esprime una vita consacrata a Dio soltanto, presuppone un cuore senza divisioni; e ciò non è possibile senza la pratica anche dei consigli evangelici di povertà e obbedienza in una consacrazione di vita che vuol essere totale, definitiva, perpetua². La castità perfetta è volta alla totalità della verginità. I documenti ecclesiastici che trattano della «*sacra verginità*» vogliono abitualmente riferirsi alla pienezza della castità perfetta, richiesta anche dal celibato ecclesiastico.

² Cf. J. BEYER, *Il Diritto della Vita Consacrata*, Milano 1989, 54-55. In un'altra parte di quest'opera, P. Beyer scrive: «Ciò che ci pare importante è non vedere la castità se non come un aspetto del dono totale espresso dalla verginità cristiana» (p. 152).

3. Il Codice del 1917 e il magistero precedente il Concilio Vaticano II

Osservando le tappe fondamentali dell'affermarsi della disciplina del celibato, come la conosciamo oggi, si vede che lo sviluppo storico mostra che la Chiesa non ha mai cessato di comprendere il celibato e la verginità come stati di vita che permettono di seguire intimamente l'esempio del Signore. La consacrazione a Cristo rimane il motivo primario e fondamentale del celibato. In secondo luogo, la storia ci mostra quale fu la linea di condotta della Chiesa su questo punto della disciplina, anche se talvolta di difficile attuazione. Si osserva che, superato un periodo di decadenza, subito se ne inizia un'altro di ripresa; a una legislazione particolare o universale ne segue un'altra, e così via. Se da una parte questo fatto mette in evidenza la difficoltà e la resistenza al celibato, dall'altra si constata che queste situazioni concrete non furono capaci di indurre la Chiesa latina all'accettazione di cambiamenti in materia di celibato. Anzi, si è sempre sentita più forte e autorevole nel proporre l'antico ideale, che corrisponde all'invito iniziale di Cristo³.

Un momento di particolare importanza è il Codi-

³ Cf. ad esempio, A.M. STICKLER, *Tratti salienti nella storia del celibato*, in *Sacra Doctrina* 15 (1970), 585-620; IDEM, *Evoluzione della disciplina del celibato nella Chiesa d'Occidente dalla fine dell'età patristica al Concilio di Trento*, in AA.Vv., *Sacerdozio e Celibato* (a cura di J. COPPENS), Milano 1975, 505-601; C. COUCHINI, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris 1981; H. CROUZEL, *Celibato e continenza ecclesiastica nella Chiesa primitiva: i motivi*, in AA.Vv., *Sacerdozio e Celibato* (a cura di J. COPPENS), o.c., 451-498.

ce piano-benedittino del 1917. Quanto alla disciplina del celibato è fondamentale il c. 132⁴.

I soggetti sono i chierici maggiori, cioè, dal sudiaconato fino all'episcopato. Sebbene il Codice piano-benedittino non presenti nessuna novità quanto al celibato, la sua importanza sta appunto nel fatto che costituisce l'ultima fase di un lungo e progressivo sviluppo, e raccoglie tutta l'eredità della riflessione teologico-canonica della Chiesa.

I commentatori del Codice del 1917, nell'analisi del c. 132, affermano che c'è un doppio obbligo: uno negativo e uno positivo. Il primo consiste semplicemente nell'astensione dal matrimonio: i chierici «*in sacris*» non possono sposarsi e gli sposati non possono usufruire della vita matrimoniale⁵. Però, questo obbligo negativo non è, ancora, il grado più perfetto del celibato, perché c'è l'obbligo positivo, che consiste nell'osservanza del perfetto stato di castità. L'obbligo positivo diventa causa e fondamento dell'obbligo negativo, cosicché devono essere evitati tutti gli atti, anche se meramente interni, che attentano contro la castità⁶. La Chiesa esige il celibato sulla base di un

⁴ Il c. 132, § 1 del CIC 1917 così stabilisce: «*Clerici in maioribus ordinibus constituti a nuptiis arcentur et servandae castitatis obligatione ita tenentur, ut contra eandem peccantes sacrilegii quoque rei sint, salvo praescripto can. 214, § 1*».

⁵ Secondo SAN LEONE MAGNO: «*Et qui habent (sposam) sint tanquam non habentes, et qui non habent, permaneant singulares*» (*Epistola ad Athanasium Thessalonicensem Episcopum*, 4, in *PL* 54, 672; *Decretum Gratiani*, p. 1, c. 1, D. XXXII).

⁶ Dice F. CAPPELLO: «*Ratio est, quia clericus, qui iam sub alio respectu est persona quodammodo sacra ex instituto Ecclesiae (can. 119), per ordines maiores etiam quoad castitatem servandam Deo publica auctoritate offertur ac dicatur. Unde, cum clericus maior huiusmodi canonicam dispositionem ultro subdiaconatus receptione acceptaverit, sacrilegium committit, si forte abutatur cor-*

solido fondamento: si tratta della dignità, della possibilità di attuazione e della superiorità del celibato e della verginità per il regno dei cieli⁷.

I commentatori cercano di andare al di là della riflessione sul celibato come necessità di purezza culturale; però, pur prendendo in considerazione il contributo di Trento sull'aspetto pastorale del sacerdozio, non riescono a fare ancora un passo decisivo. In intimo rapporto con questo aspetto mettono la celebrazione del sacrificio eucaristico, che, affermano, esige la continenza perfetta. Difatti, stabiliscono un paragone tra l'Antico e il Nuovo Testamento: l'eccellenza e la superiorità del Nuovo Sacrificio comportano per il sacerdote la ricerca diuturna della santità, in una vita di perfetta castità⁸.

Argomento discusso tra i canonisti dell'epoca è la questione del «voto». Il celibato non si appoggia soltanto sulla legge ecclesiastica, ma anche su un voto di castità, emesso nella promozione al suddiaconato, almeno implicitamente⁹. Il voto è visto come elemento

pore aut mente, non secus ac qui alia persona vel re consecrata abutatur. Idque evidentius apparet ex voto in susceptione subdiaconatus tacite emisso» (De Sacramentis, vol. II, pars III, Roma 1935, 537).

⁷ Il Concilio di Trento insegna: «*Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitalis vel caelibatus, et non esse melius ac beatius, manere in virginitalis aut caelibatu, quam iungi matrimonio (cf. Mt 19, 11s.; 1 Cor 7, 2-5s.; 38, 40): an.s.*» (sess. XXIV, Decr. de sacram. matr., c. 10, in DS 1810).

⁸ «*...Quodsi iam in vetere testamento sacerdotes, dum in templo officii suis fungerentur, a matrimonio abstinuerunt, quanto magis virginitalis sacerdotibus novi illius et purissimi sacrificii eucharistici convenit...*» (F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius Canonicum*, t. II, De Personis, Roma 1928, 116).

⁹ «*In Ecclesia occidentali sine dubio onus coelibatus ex lege ecclesiastica omnibus et singulis clericis directe imponitur, qui ad*

personale per la consacrazione a Dio. Col voto, il chierico accetta il celibato come un perpetuo e stabile stato di vita. Se manca il voto, manca l'elemento della decisione personale e libera di rinunciare per sempre all'esercizio del diritto al matrimonio e di consacrarsi a Dio definitivamente. E ancora, la spiegazione più naturale del fatto che, secondo il c. 132, §1, i peccati contro la castità costituiscono sacrilegio è l'esistenza del voto. Il sacrilegio si estende non solo ai peccati esterni, ma anche alle mancanze interne contro la castità. Dato che il potere ecclesiastico non può raggiungere gli atti puramente interni, e dato che, malgrado ciò, si considerano sacrilegio anche i peccati interni contro la castità commessi dai chierici costituiti negli ordini maggiori, la spiegazione, dicono gli autori, si può trovare soltanto nel voto, perché questo dà luogo a una consacrazione totale dell'uomo a Dio¹⁰.

sacrum subdiaconatus ordinem rite sunt promoti, ut apparet ex can. 132 qui evidenter est lex Ecclesiae. Et Ecclesia occidentalis sua lege conditionata non solum praescribit ipsum coelibatum sive statum singularem, sed etiam specialem formam, qua sit suscipiendus et exercendus i.e. per votum perfectae castitatis. Quare obligatio coelibatus in clericis maioribus Ecclesiae latinae non nititur sola lege ecclesiastica, sed directe et immediate etiam solemni voto perfectae castitatis in promotione ad subdiaconatum sponte et tacite iuxta sacros canones emisso. Inde necessario consequitur obligationem coelibatus in clericis maioribus Ecclesiae latinae minime esse mere negativam scl. non nubendi, sed etiam positivam ex vero voto singulari perfectae castitatis» (Ibid., 122).

¹⁰ Sulla questione del voto, cf. ad esempio, W. BERTRAMS, *De fonte obligationis caelibatus clericorum in sacris*, in *Periodica* 41 (1952) 107-129; IDEM, *De voto castitatis clericorum saecularium*, in *Periodica* 44 (1955) 139-174; IDEM, *Il celibato sacerdotale*, Roma 1962; IDEM, *Adnotatio brevis quoad illa quae Concilium Vaticanum II de caelibatu sacerdotis enuntiat*, in *Periodica* 55 (1966) 594-599.

Ci sono documenti pontifici importanti sul celibato nel periodo tra il Codice del 1917 e il Codice attuale. Possiamo citare: l'Enciclica «*Ad catholici sacerdotii*», di Pio XI (20 dicembre 1935)¹¹; l'Esortazione Apostolica «*Menti nostrae*» (1950)¹², e l'Enciclica «*Sacra Virginitas*» (1954)¹³, di Pio XII; l'Enciclica «*Sacerdotii nostri primordia*» (1959)¹⁴, e le «*Allocuzioni*» nel Sinodo diocesano di Roma (1960)¹⁵, di Giovanni XXIII. In questi Pontefici ci sono linee costanti e inalterabili come, ad esempio, l'esaltazione della sublimità del sacerdozio cattolico e della sua missione nel mondo, quindi del sacerdote come mediatore tra Dio e gli uomini. L'aspetto che predomina è, ancora, il sacerdote come «*ministro dell'altare*», soprattutto in Pio XI¹⁶. È a causa di così grande dignità che il celibato e la castità sono necessari; il nuovo culto è molto superiore al culto antico. Inoltre, il sacerdote è visto come «*alter Christus*», espressione che è diventata classica per esprimere l'intima partecipazione al sacerdozio di Cristo, Sommo ed Eterno Sacerdote. E ancora, l'aspetto di consacrazione è sottolineato soprattutto da Pio XII¹⁷, mentre la pratica dei consigli evangelici nella vita sacerdotale, da Giovanni XXIII¹⁸.

¹¹ Cf. AAS 28 (1936) 5-53.

¹² Cf. AAS 42 (1950) 657-702.

¹³ Cf. AAS 46 (1954) 161-191.

¹⁴ Cf. AAS 51 (1959) 545-579.

¹⁵ Cf. AAS 52 (1960) 201-211; 221-230.

¹⁶ Cf. *Ad catholici sacerdotii* (cf. nt. 11), nn. 9-10.

¹⁷ Cf. *Menti nostrae* (cf. nt. 12) 659.

¹⁸ Cf. *Sacerdotii nostri primordia* (cf. nt. 14), 550.

4. Il Concilio Vaticano II e il magistero immediatamente posteriore

Il Concilio Vaticano II cadde in un momento in cui si sviluppava un'ampia discussione sull'opportunità di conservare o meno il celibato come obbligatorio per il clero latino¹⁹. Sul celibato, il Concilio parla esplicitamente nel Decreto «*Presbyterorum Ordinis*», n. 16, e nel Decreto «*Optatam Totius*», n. 10²⁰.

Importanza centrale acquista, dunque, il Decreto «*Presbyterorum Ordinis*», sulla vita e il ministero dei presbiteri. Quanto al celibato, al n. 16, chiarisce alcuni punti fondamentali: 1) dichiara che la continenza perfetta e perpetua non è richiesta dalla natura del sacerdozio ed esprime la sua stima e appoggio alla tradizione diversa delle Chiese orientali²¹; 2) non fa sua

¹⁹ Secondo G. VERSALDI, in nessun momento acquistò consistenza alcun movimento, da parte dei Padri conciliari, per il cambiamento della legislazione sul celibato sacerdotale vigente nella Chiesa latina. La preoccupazione che dominava era di presentare la dottrina sulla materia in modo accettabile, tenendo conto della ingente difficoltà di conciliare e integrare valori diversi, come sacerdozio, matrimonio, celibato, nonché la diversità legittima tra le Chiese, i carismi, le persone e tanti altri aspetti (Cf. *Celibato Sacerdotale: aspetti canonici e psicologici*, in AA.Vv., *Vaticano II - Bilancio e Prospettive venticinque anni dopo 1962/1987* [a cura di R. LATOURELLE], Assisi-Roma 1987, 1173).

²⁰ Conviene considerare, come supporto, anche la Costituzione «*Lumen Gentium*», soprattutto i numeri 42 e 44, e il Decreto «*Perfectae Caritatis*», n. 12.

²¹ «*Non exigitur quidem a sacerdotio suapte natura, uti apparet ex praxi Ecclesiae primaevae et ex traditione Ecclesiarum Orientalium, ubi praeter illos qui cum omnibus Episcopis ex dono gratiae coelibatum eligunt servandum, sunt etiam optime meriti Presbyteri coniugati: dum vero ecclesiasticum coelibatum commendat, Sacrosancta haec Synodus nullo modo absimilem illam disciplinam immutare intendit, quae in Orientalibus Ecclesiis legitime*

né esplicitamente né implicitamente la teoria del voto; 3) la disciplina celibataria non si fonda su motivi di purezza di culto o su un disprezzo del matrimonio e della sessualità; 4) dà, invece, ragioni teologiche, spirituali e pastorali positive in favore del celibato come, per esempio, l'idea di donazione incondizionata e senza divisioni e di consacrazione a Cristo, nonché il fatto che il sacerdote è più libero e disponibile per servire al regno di Cristo e per esercitare la carità perfetta verso tutti; mettendo in risalto anche l'aspetto escatologico, come segno del mondo che verrà e della misteriosa unione nuziale di Cristo con la sua Chiesa. Quindi, tra la missione sacerdotale e la rinuncia a una famiglia esclusiva, anche se non c'è una relazione di necessità, ce n'è una di forte convenienza (PO 16b).

In questo contesto di consacrazione, la domanda è: l'obbligo del celibato sorge da un voto o dalla legge canonica? È la questione che durante molto tempo fu oggetto di discussioni tra i teologi e i canonisti, come abbiamo visto. Le due teorie volevano determinare la fonte immediata dell'obbligo del celibato: se la volontà del legislatore o la volontà del sacerdote stesso, che si legava col voto. Sebbene metta in rilievo il carattere di consacrazione del celibato, il Concilio, tuttavia, non parla di «*voto di celibato*», ma di «*legge del celibato*». A nostro avviso, è innegabile l'esistenza della legge, che mostra la volontà dell'autorità ecclesiastica, ma questa legge si applica a colui che, sentendosi chiamato al sacerdozio e al celibato, decide di consacra-

viget, omnesque illos peramanter hortatur, qui in matrimonio presbyteratum receperunt, ut, in sancta vocatione perseverantes, plene et generose vitam suam gregi sibi commissio impendere pergant» (PO 16a).

crarsi totalmente a Dio in questo stato di vita. Il Concilio non ha fatto sua la teoria del voto perché desiderava che lo stato sacerdotale non fosse confuso con quello religioso²². Ma ciò non significa che abbia accettato, semplicemente, la teoria legale. Riconosce, sì, lo sviluppo progressivo della riflessione teologico-canonica e conferma la legislazione vigente, ma va oltre quando fonda il celibato sotto l'aspetto teologico e spirituale. La legge attesta il fatto che non si tratta semplicemente di un impegno individuale, ma il celibato è un'istituzione della Chiesa, con un suo significato comunitario, sebbene richieda la decisione libera della persona. Intimamente legata a questa questione è la necessità della conciliazione tra dono di Dio e

²² Quanto al voto, un Padre conciliare ha chiesto che, dopo l'ultima parola del testo di «*Presbyterorum Ordinis*», n. 16 — «*largiatur*» — fosse aggiunto: «*Ad fovendam erga virginitatem sive clericorum sive sacerdotum plenam animi dispositionem, Sacra Synodus solemniter declarat coelibatus legem in Ecclesia latina admittere tacitum perfectae atque perpetuae castitatis votum*». Tale aggiunta è in perfetta sintonia con una nota della Segreteria di Stato della Santa Sede, trasmessa alla Commissione, in questi termini: «*Appare opportuno proporre che, per dare al celibato del Clero il carattere ed il valore di un atto pienamente libero compiuto in vista della ordinazione sacerdotale, si introduca la emissione di un voto esplicito pubblico prima degli Ordini maggiori: voto esplicito che potrebbe essere temporaneo per il Suddiaconato, e perpetuo per il Diaconato (o per il Presbiterato). Si potrebbe pure proporre che ogni sacerdote rinnovi tale voto ogni anno il giorno del Giovedì Santo, prima di celebrare o di partecipare alla Santa Messa che commemora la istituzione del Sacerdozio e dell'Eucaristia*». Però, poiché quest'aggiunta rappresentava, in verità, un «*aliquid substantiale*» al testo già approvato dal Concilio, la Commissione ha ritenuto di non proporlo. Tale atteggiamento mostra che non c'era, infatti, l'intenzione di affermare l'esistenza di un voto (AS IV/VII, p. 217, *Modus* 43).

legge umana. Il Concilio afferma che il celibato è per coloro che sono chiamati e lo accettano liberamente²³. Poiché la vocazione al sacerdozio è un dono che Cristo fa, attraverso la Chiesa, ad alcuni dei suoi membri, che sono destinati ad avere un ruolo specifico nella comunità ecclesiale, tocca alla Chiesa determinare le condizioni per l'accettazione di coloro che rispondono alla chiamata di Dio. La legge non dà origine al celibato, ma lo riconosce. Infatti, dobbiamo ben dire che nessuno fa un'opzione per la legge del celibato; la persona opta per il celibato, liberamente accettato come risposta alla chiamata divina, e perciò accetta la legge. Già dal testo conciliare si deduce che se la Chiesa conferisce il sacerdozio soltanto a quelli che ricevono il carisma del celibato, nessuno può considerarsi chiamato al sacerdozio se non ha ricevuto la chiamata al celibato.

La sempre presente preoccupazione della Chiesa circa la formazione dei candidati al sacerdozio celibatario trova nel Decreto «*Optatam Totius*» n. 10, una risposta. Due aspetti dobbiamo sottolineare: il celibato presentato in una prospettiva biblica e la valorizzazione delle scienze umane, senza che in alcun modo queste possano mettere in secondo piano il ruolo insostituibile della grazia. Mettendo in risalto l'aspetto biblico, il documento sottolinea non soltanto l'importanza del «*regno dei cieli*», come motivazione che dà senso alla castità e al celibato, ma anche l'esatta relazione tra il matrimonio e il celibato. La scelta tra questi due stati di vita va fatta con piena coscienza e re-

²³ Il Decreto *Presbyterorum Ordinis* comincia, appunto, mettendo in rilievo la perfetta e perpetua continenza per il regno dei cieli come un dono divino, che Dio dà a chi vuole, ed è «*libenter accepta et laudabiliter observata...*» (n. 16a).

sponsabilità. Ma per questo è necessaria una sufficiente maturità fisica, psichica e affettiva. Il matrimonio è valorizzato, ma si afferma anche la superiorità della verginità consacrata a Cristo. Questa superiorità dev'essere compresa: si riferisce alla verginità come «*stato*» di vita nella Chiesa, che è segno della vita futura e non riguarda di per sé le persone, cosicché una persona che vive nel matrimonio può essere più perfetta che un'altra che vive nel celibato. La perfezione, infatti, dipende da come si vive la carità, perché senza la carità, in ordine alla perfezione personale non ha senso né la verginità e il celibato consacrati a Dio, né il matrimonio.

Importanza eccezionale ha l'Enciclica «*Sacerdotalis Caelibatus*», di Paolo VI (1967)²⁴, e il Sinodo dei Vescovi del 1971. L'Enciclica è il primo documento che tratta del celibato in una maniera ampia, abbracciando tanti aspetti e affrontando le obiezioni presentate dal mondo contemporaneo (nn. 5-16). Il centro della riflessione papale sta nel significato cristologico del celibato (nn. 19-25). Gli aspetti ecclesiologico ed escatologico sono legati a quello cristologico, apportando alla dottrina del celibato una migliore e più sicura base teologica (nn. 26-34). Il vero e profondo motivo del celibato è la scelta di un rapporto personale più intimo e completo con il mistero di Cristo e della Chiesa, a favore di tutta l'umanità²⁵. Non si trat-

²⁴ Cf. AAS 59 (1967) 657-697. L'Enciclica è la risposta di Paolo VI a una sua promessa fatta nel Concilio Vaticano II (11 ottobre 1965) di trattare con attenzione la problematica del celibato, con la finalità di meglio illustrare le sue ragioni e rinvigorirlo nella vita della Chiesa: «...*ut in hac temporum ratione novum decus novamque firmitatem sacerdotali caelibatui adderemus*» (n. 2).

²⁵ «*Vera et recondita sacri caelibatus causa... in eo posita est, ut sacerdotii candidatus seipsum Christi et Ecclesiae mysterio artio-*

ta di ignoranza o disprezzo della sessualità e dell'affettività umana, né del matrimonio e della famiglia, ma di una manifestazione sublime di amore²⁶. A sua volta, il Sinodo del 1971, nel suo documento «*Ultimis Temporibus*»²⁷ presenta una riflessione articolata quanto al fondamento, ai motivi, alla necessità e alle condizioni che favoriscono il celibato (2^a parte, n. 4). Oltre la conferma della legge del celibato per la Chiesa latina, con il pieno rispetto della tradizione orientale, non ammette l'ordinazione di uomini sposati, neanche in casi particolari, salvo il diritto del Sommo Pontefice²⁸.

Due documenti della Curia Romana: «*Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*» (6/1/1970 - Congr. Educ. Cat.)²⁹, e «*Orientamenti Educativi per la formazione al celibato sacerdotale*» (11/4/1974 - Congr. Educ. Cat.)³⁰, sono importanti perché riguar-

re atque absolutiore quodam necessitudinis vinculo iungere, ad universi humani generis utilitatem, praeoptet» (n. 54).

²⁶ Ibid., n. 55. Il Papa arriva a dire: «*In sacerdotis animo amoris flamma nequaquam restinguitur*» (n. 56).

²⁷ Cf. AAS 63 (1971) 898-922.

²⁸ Quanto alla legge del celibato: «*Lex caelibatus sacerdotalis in Ecclesia Latina vigens integre servari debet*» (n. 4, e).

Quanto all'ordinazione di uomini sposati: *Formula A*: «*Salvo semper Summi Pontificis iure, ordinatio presbyteralis virorum matrimonio iunctorum non admittitur ne in casibus quidem particulatibus*.

Formula B: «*Solius Summi Pontificis est, in casibus particulatibus, ob necessitates pastorales, attento bono universalis Ecclesiae, concedere ordinationem presbyteralem virorum matrimonio iunctorum provectoris tamen aetatis et probatae vitae*» (n. 4, f).

La prima formula ha ottenuto 107 voti, la seconda, 87 voti; 2 astensioni e 2 voti nulli.

²⁹ Cf. AAS 62 (1970) 321-384.

³⁰ Cf. *Enchiridion Vaticanum*, n. 5, 188-256.

dano il momento dell'applicazione pratica e spostano l'attenzione sulla formazione integrale della persona: umana, cristiana e sacerdotale³¹. Assume un posto di rilievo il concetto di maturità affettiva e della sessualità integrata, avendo come scopo la missione pastorale e la paternità spirituale³². Sono valutati i dati della natura e della grazia, con la convinzione che l'educazione al celibato sarà efficace soltanto quando prenderà in seria considerazione lo sviluppo e il perfezionamento della persona nella sua integralità.

5. Il Codice del 1983 e il magistero contemporaneo

Nel CIC del 1983 la principale disposizione canonica sul celibato è il c. 277, § 1, pienamente fondato nel Decreto «*Presbyterorum Ordinis*», n. 16. L'obbligo non è soltanto giuridico, ma soprattutto teologico. C'è una speciale relazione della persona chiamata al celibato e Dio stesso. È nel mistero di Cristo e della Chiesa che il celibato si inserisce. Il carattere teologico si manifesta espressamente nella seconda parte del

³¹ Il problema del celibato va visto nel quadro della maturità affettiva del candidato. Senza questa, il celibato è condannato al fallimento. L'uomo maturo è quello che realizza la sua vocazione di uomo, che acquista la capacità di agire liberamente, ed è padrone della sua vita e dei suoi atti (*Orientamenti educativi...* n. 18).

³² La sessualità è vista come «*opera di Dio*», una realtà che non si esaurisce nel corpo, ma prende tutto l'essere umano; ha un ruolo preponderante, nella maturazione dell'uomo. L'amore, a sua volta, è la capacità di aprirsi al prossimo, in modo gratuito. Questo amore può essere vissuto sia nel matrimonio sia nella verginità. L'attività sessuale nello stato matrimoniale non è necessaria alla formazione affettiva della personalità, e il matrimonio, di per sé, non realizza lo sviluppo armonico dell'affettività (*Orientamenti educativi...*, n. 27).

canone: «...*quod est peculiare Dei donum, quo quidem sacri ministri indiviso corde Christo facilius adhaerere possunt atque Dei hominumque servitio liberior sese dedicare valent*». Il canone presenta l'aspetto positivo e carismatico del celibato, come un dono speciale che Dio concede alla Chiesa e al singolo. È un carisma dello Spirito, che la Chiesa pone come condizione per ricevere gli ordini sacri, in quanto è responsabilità dell'autorità ecclesiastica stabilire i requisiti necessari per i candidati al ministero. L'attenzione cade sul carisma, mettendo in risalto il valore che rappresenta nella vita del ministro, tanto a livello esistenziale quanto ecclesiale³³. La legge è per coloro che

³³ M. Flick cerca di determinare in che senso il celibato sia un carisma. Per carisma si intende un dono gratuito dello Spirito Santo per l'edificazione del corpo mistico, che la Chiesa gerarchica non può assicurare a determinati individui, neanche con l'amministrazione dei sacramenti, né lo può ottenere in modo infallibile con la preghiera. Il carisma del celibato non significa soltanto il dono di evitare peccati formali contro la castità, ma include anche la capacità di sviluppare la propria personalità cristiana in modo armonico e sereno, offrendo così la testimonianza di un'esistenza cristiana completa e attraente. La nozione carismatica del celibato non esclude, però, che la Chiesa gerarchica abbia il diritto di conferire il sacerdozio soltanto a coloro che si impegnano a osservare perpetuamente il celibato. È un diritto che può essere considerato dal punto di vista dell'individuo e dal punto di vista della comunità per la quale questi è ordinato. Dal punto di vista individuale nessuno può esigere l'ordinazione sacerdotale, affermando che fu chiamato direttamente da Dio, senza che questa chiamata sia verificata dalla gerarchia, perché la vocazione sacerdotale, essendo vocazione a collaborare col vescovo, esige l'accettazione, da parte dal vescovo, di questa collaborazione. Dal punto di vista ecclesiale, sempre secondo questo autore, possono verificarsi condizioni nelle quali l'urgente necessità di ministri e l'assenza di candidati carismatici consigliano l'accettazione di persone di buona volontà, ma non disposte al celibato. Per lui, non tocca al teologo, in quan-

hanno ricevuto il carisma; si sentono confermati nel loro proposito, davanti a Dio e alla Chiesa. È sparito nel nuovo testo l'accento al sacrilegio, perché la Commissione di riforma, pur ammettendolo, l'ha considerato una questione che riguarda la teologia morale³⁴. Quindi, il silenzio del Codice su questo punto non può essere interpretato come negazione. Poiché con l'assunzione del celibato, si ha un atto di consacrazione della persona a Dio (PO 16b), anche se non c'è un voto né esplicito né implicito, possiamo dire che le violazioni gravi che toccano la consacrazione comportano ugualmente il sacrilegio³⁵.

to tale, giudicare se in una determinata epoca o in un determinato paese si verificano tali condizioni (cf. *In quale senso il celibato sia un «carisma»*, in *Presenza Pastorale* 40, 1970, 203-207).

³⁴ Alla richiesta di un Padre perché fosse fatto riferimento alla violazione della continenza perfetta che porta con sé il peccato di sacrilegio, nel c. 250 dello schema del 1980, il Relatore, nella Plenaria del 1981, rispose: «*Hoc verum est, sed pertinet ad theologiam moralem*» (*Communicationes* 14, 1982, 170).

³⁵ Facendo un confronto col c. 599, riguardante la vita consacrata, sotto l'aspetto terminologico, rileviamo quanto segue: il c. 277, § 1 parla dell'obbligo dei chierici di osservare la continenza perfetta e perpetua, e quindi del celibato, il c. 599 parla della castità che comporta l'obbligo della perfetta continenza nel celibato. Quest'ultimo canone è meglio formulato, in quanto prende le mosse dalla castità che, come abbiamo visto, è una virtù genuinamente soprannaturale e suppone la continenza, che è soltanto una componente della castità. In secondo luogo, più importante è osservare che, dal punto di vista del contenuto, non c'è differenza tra la castità celibataria dei chierici e la castità celibataria dei consacrati, perché si tratta dello stesso consiglio, abbracciato nel medesimo amore. Anche nella vita del sacerdote, la castità celibataria deve unirsi all'obbedienza, come totale consegna alla volontà del Padre, e alla povertà, come dipendenza amorosa dalla provvidenza divina, a imitazione di Cristo casto, povero e obbediente.

Il nuovo Codice, sottolineando l'importanza centrale dell'aspetto del «*dono speciale di Dio*», riafferma che l'obbligo del celibato non riguarda solo un atto esteriore, ma soprattutto interiore, cioè che la persona si dona incondizionatamente, con tutto il suo essere, a Cristo³⁶. La Chiesa chiede l'incondizionata adesione alla legge e questa non può essere ostacolo alla vita della grazia e alle sue manifestazioni. Dunque, c'è una convergenza e un perfetto accordo tra la volontà della Chiesa latina, che prescrive il celibato a chi desidera assumere il ministero, e quella del ministro che, consacrandosi interiormente e in piena libertà, accetta il celibato come carisma che viene dallo Spirito.

In tale contesto, va rifiutato l'argomento avanzato da alcuni sull'illegittimità della legge, perché sarebbe contro un diritto umano fondamentale, quello del matrimonio, di chi riterrebbe di avere la vocazione al sacerdozio. È il delicato problema del «*diritto all'ordinazione*», già trattato da Paolo VI³⁷. Il candidato non ha un diritto soggettivo e inattuabile all'ordinazione. Il chiamato al sacerdozio dev'essere accettato dalla Chiesa. Questa accettazione diventa concreta con

³⁶ Quanto alla legge del celibato, sia nel Codice piano-benedettino (c. 132), sia nel Codice attuale (c. 277, § 1), è presente la stessa preoccupazione: sottolineare il supremo beneficio della disciplina per la Chiesa pellegrina nel mondo. In questo senso l'attuale legislazione non corrisponde a una novità assoluta. Già nell'antico Codice, come abbiamo visto, il celibato era visto in una prospettiva che oltrepassava la questione dell'astensione dei rapporti matrimoniali, quindi, d'accordo con la Tradizione della Chiesa, era considerato come osservanza perfetta della castità. Però, il nuovo Codice ha un'elaborazione più teologica, assumendo tutto lo sviluppo della riflessione conciliare.

³⁷ Cf. Enc. *Sacerdotalis Caelibatus*, n. 15.

un atto dell'autorità ecclesiastica, cioè, del vescovo, atto che è fondamentale. Quindi, la Chiesa non va contro nessun diritto umano, ma esercita il suo diritto di ordinare soltanto coloro che presentano, concomitantemente, la vocazione al sacerdozio e la vocazione al celibato. La norma canonica mostra come il celibato sta in intima connessione con la vita della grazia, e come questa agisce nella vita esterna, sociale e giuridica della Chiesa. La legge sancisce il carisma dello Spirito e così assicura la vitalità e fecondità del sacerdozio, e non lascia che gli affetti umani, anche quelli legittimi, diminuiscano la sua efficacia.

L'elaborazione più teologica del celibato nel CIC del 1983 trova sostegno e si arricchisce con le riflessioni di Giovanni Paolo II. Il Pontefice non tratta l'argomento della verginità e del celibato astrattamente, ma lo sviluppa in modo concreto. Abbiamo pronunciamenti basati sulla solida dottrina biblica e sulla tradizione della Chiesa, ma che cercano di rispondere alle domande del nostro tempo, all'interno di un contesto antropologico e personalista, caratteristica onnipresente negli insegnamenti di questo Papa. Tra tanti temi, si deve sottolineare la *«teologia del corpo»*, che abbraccia un complesso di verità che provengono dalla rivelazione e sono organicamente unite tra loro³⁸. Il

³⁸ «La questione della chiamata ad una esclusiva donazione di sé a Dio nella verginità e nel celibato affonda profondamente le sue radici nel suolo evangelico della teologia del corpo» (Catechesi del 10 marzo 1982, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/1, 1982, 789). Ancora: «In tal modo, la chiamata di Cristo alla continenza "per il regno dei Cieli", giustamente associata al richiamo alla futura risurrezione... ha un significato capitale non soltanto per l'ethos e la spiritualità cristiana, ma anche per l'antropologia e per tutta la teologia del corpo, che scopriamo alle sue basi...» (Catechesi del 5 maggio 1982, in *Insegnamenti...*, V/2, 1982, 1408).

celibato e la verginità sono visti in intimo rapporto con i dati della fede e compresi nella loro dimensione religiosa e teologale, considerando l'amore a Cristo e al suo regno. Altri punti approfonditi dal Pontifice sono il rapporto tra matrimonio e continenza perfetta³⁹, nonché l'esatta comprensione della «superiorità» della continenza sul matrimonio e la perfetta comprensione dell'espressione «*regno dei cieli*»⁴⁰. L'attenzione

³⁹ «Però, per quanto concerne la giusta comprensione del rapporto tra il matrimonio e la continenza di cui Cristo parla, e della comprensione di tale rapporto come l'ha inteso tutta la tradizione, vale la pena di aggiungere che quella "superiorità" ed "inferiorità" sono contenute nei limiti della stessa complementarità del matrimonio e della continenza per il regno di Dio. Il matrimonio e la continenza né si contrappongono l'uno all'altra, né dividono di per sé la comunità umana (e cristiana) in due campi (diciamo: dei "perfetti" a causa della continenza e degli "imperfetti" o meno perfetti a causa della realtà della vita coniugale). Ma queste due situazioni fondamentali, ovvero, come si soleva dire, questi due "stati", in un certo senso si spiegano e completano a vicenda, quanto all'esistenza ed alla vita (cristiana) di questa comunità, la quale nel suo insieme e in tutti i suoi membri si realizza nella dimensione del regno di Dio e ha un orientamento escatologico, che è proprio di quel regno» (Catechesi del 14 aprile 1982, in *Insegnamenti...*, V/1, 1982, 1176-1177).

⁴⁰ «Il "regno dei cieli" significa il "regno di Dio", che Cristo predicava nel suo compimento finale, cioè escatologico. Cristo predicava questo regno nella sua realizzazione o instaurazione temporale, e nello stesso tempo lo preannunziava nel suo compimento escatologico. L'instaurazione temporale del regno di Dio è nel medesimo tempo la sua inaugurazione e la sua preparazione al compimento definitivo... Cristo chiama a questo regno, e in certo senso, vi invita tutti (cf. la parabola del banchetto di nozze: Mt 22,1-14). Se chiama alcuni alla continenza «per il regno dei cieli», dal contenuto di quella espressione risulta che Egli li chiama a partecipare in modo singolare alla instaurazione del regno di Dio sulla terra, grazie a cui s'inizia e si prepara la fase definitiva del "regno dei cieli"» (Catechesi del 21 aprile 1982, in *Insegnamenti...*, V/1, 1982, 1270-1271).

di Giovanni Paolo II riguardo il celibato si manifesta, ugualmente, nel nuovo rituale dell'ordinazione dei diaconi. L'obbligo anche dei religiosi, oltre i voti, di fare la promessa di celibato, va vista non solo come un fattore di rafforzamento della disciplina, ma soprattutto come un'occasione in più perché i candidati possano prendere coscienza del senso reale di questa disciplina e delle sue conseguenze di impegno con la comunità ecclesiale⁴¹.

6. Conclusioni

Il celibato sarà testimonianza autentica e convincente soltanto se non sarà disgiunto da un ampio contesto spirituale, da un'attività ministeriale con un profondo e convinto coinvolgimento personale, alla vera

⁴¹ Se i religiosi lasciano il proprio istituto, pur ottenendo la dispensa dal voto di castità, rimangono legati dalla promessa di celibato. Nelle discussioni per la revisione del CIC, nello schema del 1980 (c. 990), era prevista l'emissione della promessa del celibato anche per i religiosi («*Admittitur pro religiosis qui iam antea vota publica emiserunt, quapropter in fine canonis additur: aut vota perpetua in Instituto religioso emiserit*»); però, la Commissione accolse il contributo di un Padre, nel senso di non imporre tale obbligo («*Melius est hunc ritum non imponere sodalibus Instituti vel Societatis, qui iam hanc obtestationem etiam coram Ecclesia susceperunt*»), che in realtà entrò nel c. 137 (*Communicationes* 13, 1983, 219). Per una recente decisione di Giovanni Paolo II, quanto all'assunzione del celibato, estesa anche ai religiosi, appare, in maniera più chiara e inequivoca, l'intima connessione tra questo e il sacerdozio (Cf. Congr. per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, Decr. *Ritus Ordinationum*, 29 giugno 1989, in *AAS* 82 (1990) 826-827; *Pontificale Romanum*, Libreria Editrice Vaticana 1990). Per una trattazione più completa di questi aspetti rimando all'articolo di G. GHIRLANDA, *De «Promissione Electorum» in Ordinatione Diaconali iuxta Pontificale Romanum anni 1990*, in *Periodica* 81, 1992, 211-250.

sequela di Cristo. Ed è soltanto in una visione di fede che si può capire il celibato e accettarlo gioiosamente. Ogni spiegazione umana su questo stato di vita non riesce a penetrarne completamente il senso. Ci sarà sempre un «*mistero*», qualcosa che spinge la persona, un invito al quale non si può resistere. Sarà sempre un «*segno di contraddizione*», che mette in questione la Chiesa e il mondo. Crediamo che ci sarà sempre una «*sorpresa*» degli uomini davanti a tale opzione. Il celibato esige molto dal sacerdote, ma proprio per questo è fonte di realizzazione. Soltanto un celibato accettato e vissuto nella gioia ha esito, non un celibato sentito come imposto da una legge.

Insomma, qual è la fonte dell'obbligo del celibato? Da dove viene? Possiamo dire che come fonte prima è il carisma, il dono gratuito di Dio alla persona. Questa, ascoltando la chiamata divina al ministero e al celibato, l'accetta e decide di consacrarsi totalmente a Dio nella vita di castità perfetta. Perciò fa la promessa di celibato, davanti a Dio e alla Chiesa. La legge viene a sancire il dono dello Spirito e a rafforzare la volontà di consacrazione; inoltre, ad accentuare l'ecclesialità del celibato e la sua profonda convenienza al ministero.

Rimane una sfida per tutta la Chiesa la formazione al celibato. Una formazione positiva, che possa presentare, innanzitutto, la bellezza e la sublimità di questo stato, con realismo e convinzione. Le difficoltà presentate per il mondo moderno non possono essere accolte senza una valutazione critica, ma devono servire di stimolo per l'approfondimento progressivo, audace e costante dei motivi genuini e legittimi di tale disciplina.

JAIR FERREIRA PENA