

CELIBATO E ADOZIONE DI MINORENNI DA PARTE DI CHIERICI

Negli ultimi tempi non si possono più considerare sporadici i casi di sacerdoti che hanno adottato o che intendono adottare dei minorenni. È evidente che la problematica riguarda anche i diaconi transuenti, i diaconi permanenti celibi, e i vescovi, non i diaconi permanenti coniugati.

Si pone quindi il problema se per dei chierici celibi ciò sia legittimo. Coloro che sono arrivati ad ottenere l'adozione fanno leva sul fatto che si tratta di un diritto naturale, che non trova alcuna limitazione nel diritto canonico, in quanto nel Codice non c'è alcun canone che proibisca l'adozione di minorenni da parte di chierici.

Tuttavia, ci si deve chiedere se l'adozione corrisponda all'impegno di castità celibataria assunto con l'ordinazione diaconale e sancito nel c. 277 §1 e se la proibizione di essa non ricada sotto la previsione generale del c. 285 §2, secondo cui i chierici si debbono astenere da tutto ciò che è alieno al loro stato.

1. Natura e fine dell'adozione

Al di là degli effetti giuridici che l'adozione produce sia nel campo civile che canonico, interessa innanzitutto considerare il rapporto che dal punto di vista umano e affettivo si stabilisce tra l'a-

dottante e l'adottato. Infatti, lo scopo principale dell'adozione è che un minore possa ricevere un'educazione idonea al suo sviluppo umano. È quindi necessario che tra l'adottante e l'adottato si stabilisca un rapporto affettivo simile a quello che si ha tra un genitore naturale e un suo figlio. Dire che l'adozione imita la natura, allora, significa che tale rapporto umano e affettivo non si stabilisce per mezzo della generazione, ma attraverso quella cura che l'adottante sviluppa nei confronti dell'adottato, cura che è uguale a quella propria di un genitore naturale. Allora, il rapporto di filiazione non si può riferire solo agli effetti giuridici personali e patrimoniali che con l'adozione si producono in un ordinamento giuridico, in quanto essi sono espressione della realtà più profonda dell'adozione come rapporto interpersonale. Se così non fosse l'istituto dell'adozione perderebbe il suo senso perché non raggiungerebbe il suo fine.

L'ordinamento canonico assume le modalità giuridiche dell'adozione che si hanno nel paese in cui essa avviene, ma non gli effetti giuridici¹, stabilendo: «I figli, che sono stati adottati a norma della legge civile, sono ritenuti figli di colui o di coloro che li hanno adottati» (c. 110)². Dato il rapporto che l'adozione stabilisce, nel Codice di Diritto Canonico

¹ Cf. J.F. CASTAÑO «Gli impedimenti matrimoniali», in *Matrimonio canonico*. Coll. Il Codice del Vaticano II, a cura di A. Longhitano, Bologna 1991, 156; *Codice di Diritto Canonico Commentato*, a cura della Redazione di *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, Milano 2001, 155-156.

² «Filii, qui ad normam legis civilis adoptati sint, habentur ut filii eius vel eorum qui eos adoptaverit». Nel CIC 1917 mancava un canone simile.

del 1983 si sancisce che: «Non possono contrarre validamente il matrimonio tra loro in linea retta e nel secondo grado della linea collaterale, quelli che sono uniti da parentela legale sorta dall'adozione» (c. 1094)³. Anche se, trattandosi di un impedimento di diritto ecclesiastico, è possibile la dispensa, tuttavia la Chiesa pone un impedimento dirimente analogo a quello che sorge dalla consanguineità. Ciò proprio in considerazione del rapporto psico-affettivo che si stabilisce non solo tra l'adottante e l'adottato, ma anche tra questi e gli altri figli naturali o adottati della stessa persona e, in conseguenza di questo, per lo scandalo che un matrimonio tra tali persone potrebbe generare. Il Codice attuale esprime una comprensione più profonda dell'adozione nel senso da noi detto sopra che non il CIC 1917, che canonizzava il diritto civile, in quanto considerava l'adozione impedimento impediente o dirimente a seconda di quello che in materia stabiliva il diritto civile del luogo in cui avveniva il matrimonio⁴.

³ «Matrimonium inter se valide contrahere nequeunt qui cognatione legali ex adoptione orta, in linea recta aut in secundo gradu lineae collateralis, coniuncti sint».

⁴ Can. 1059 CIC 1917: «In regionibus ubi lege civili legalis cognatio, ex adoptione orta, nuptias reddit illicitas, iure quoque canonico, matrimonium illicitum est».

Can. 1080 CIC 1917: «Qui lege civili inhabiles ad nuptias inter se ineundas habentur ob cognationem legalem ex adoptione ortam, nequeunt vi iuris canonici matrimonium inter se valide contrahere».

Si può notare che la formulazione dei due canoni è diversa: mentre col c. 1059 c'è una vera canonizzazione della legge civile, per cui ciò che è stabilito nel diritto civile del luogo vale *anche* («quoque») nell'ambito canonico, nel c. 1080 si stabilisce che «*vi iuris canonici*» il matrimonio è invalido.

2. Natura e contenuto dell'obbligo del celibato ecclesiastico (c. 277 §1)

La domanda da cui siamo partiti, se cioè l'adozione corrisponda all'impegno di castità celibataria assunta con l'ordinazione diaconale e sancita dal c. 277 §1, ci spinge ad approfondire la natura e il contenuto dell'obbligo del celibato.

2.1 Chiarificazione terminologica

Il c. 277 §1, sulla base di PO 16, stabilisce l'obbligo dei chierici di osservare la continenza perfetta e perpetua per il regno dei cieli. Da questo il canone fa derivare il vincolo del celibato, che è considerato un peculiare dono di Dio. Tale dono è visto come un mezzo mediante il quale i ministri sacri possono aderire più facilmente a Cristo con cuore indiviso e sono messi in grado di dedicarsi più liberamente al servizio di Dio e degli uomini⁵.

La formulazione di questo canone differisce molto da quella del c. 132 §1 CIC 1917, il quale, innanzitutto nella sua formulazione era molto secco, mancando di qualsiasi impostazione teologica. Inoltre, espressamente stabiliva che colui che peccava contro l'obbligo del celibato e della castità cadeva anche nel sacrilegio⁶.

⁵ Can. 277 §1: «Clerici obligatione tenentur servandi perfectam perpetuamque propter Regnum coelorum continentiam, ideoque ad coelibatum adstringuntur, quod est peculiare Dei donum, quo quidem sacri ministri indiviso corde Christo facilius adhaerere possunt atque Dei hominumque servitio liberius sese dedicare valent».

⁶ Can. 132 §1 CIC 1917: «Clerici in maioribus ordinibus constituti a nuptiis arcentur et servandae castitatis obligatione

Equivoco fatale in cui spesso si cade è quello che il contenuto dell'obbligo del celibato ecclesiastico sia semplicemente il non contrarre matrimonio e il non uso della genitalità. L'equivoco poteva essere facilitato proprio dalla formulazione secca del c. 132 §1 del CIC 1917. Il c. 277 dell'attuale Codice, invece, se ben analizzato e compreso, aiuta ad uscire da tale equivoco.

Per comprendere il contenuto dell'obbligo stabilito nel c. 277 §1 è necessaria una chiarificazione dei termini «castità» e «continenza», in relazione alla sessualità e, connessa con questa, alla genitalità. Dal punto di vista terminologico, il canone può agevolare una qualche confusione su alcuni punti: sulla differenza tra continenza e castità e sull'oggetto primario e diretto dell'obbligo, che sembrerebbe essere la continenza perfetta e perpetua, di cui il celibato sarebbe una conseguenza. Nell'ordinazione diaconale, invece, si promette il celibato per il Regno dei cieli⁷, che necessariamente comporta la continenza perfetta e perpetua. Quindi dobbiamo dire che l'oggetto dell'obbligo è la castità celibataria, che necessariamente va vissuta nella continenza perfetta e perpetua.

Il concetto fondamentale da cui partire è quello di *sessualità*, che è da intendere come quella compo-

ita tenentur, ut contra eandem peccantes sacrilegii quoque rei sint, salvo praescripto can. 214 §1».

⁷ Nella *Promissio electorum* che viene fatta all'inizio del rito dell'ordinazione diaconale, il vescovo chiede agli ordinandi: «Vos, qui parati estis ad caelibatum amplectendum: vultis in signum animi vestri Christo Domino dediti, propter Regnum caelorum in Dei hominumque servitio hoc propositum perpetuo custodire?». Gli ordinandi rispondono: «Volo» (cf. *Pontificale Romanum*, n. 213).

nente dinamica fondamentale della persona umana, in quanto questa è maschio o femmina in tutto il suo essere, manifestarsi, comunicarsi, agire, ecc. Essa caratterizza l'uomo e la donna non solo sul piano fisico, ma anche psicologico e spirituale. L'uomo e la donna entrano in relazione con gli altri sempre secondo il loro essere maschio o femmina: il comportamento umano è sempre sessuato. Questo anche nell'ambito spirituale e religioso, quindi anche della relazione che la persona stabilisce con Dio. L'essere sessuato è un qualcosa di inerente alla persona, per cui deve svilupparsi sia nella vita matrimoniale che in quella celibataria. Mai può essere negato o frustrato. Sarebbe una distorsione che porterebbe ad una disarmonia nella persona⁸.

La *genitalità*, invece, è la sessualità in relazione agli organi genitali; essa è orientata alla procreazione ed è l'espressione massima, sul piano fisico, della comunione d'amore dei coniugi. Avulsa dal contesto della mutua donazione tra l'uomo e la donna nel matrimonio, la genitalità perde il suo significato, e, sotto la spinta della concupiscenza, cede all'egoismo del singolo e diviene disordine morale⁹.

Chiarito questo, possiamo comprendere meglio cosa si intende innanzitutto per *castità*. Essa è la

⁸ Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano*, 1 nov. 1983, n. 4, in *Enchiridion Vaticanum* (= EV) 9/422; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Persona humana*, 29 dic. 1975, n. 1, AAS 68 (1976) 77-96.

⁹ Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano* (cf. nt. 8), n. 5.

virtù morale e religiosa, frutto della grazia di Dio¹⁰, che, animata dalla carità, protegge e sostiene l'amore oblativo in tutti i suoi aspetti, sia nel matrimonio che nel celibato, in quanto essa ordina le passioni, in una integrazione armonica della sessualità in tutto il suo dinamismo positivo per la persona¹¹. Quindi la castità non mortifica la sessualità, ma la porta al suo pieno compimento, sia che essa comprenda l'uso della genitalità nel matrimonio, sia che lo escluda nel celibato¹². Giovanni Paolo II nell'Es. ap. *Pastores dabo vobis* (= PDV), al n. 29 afferma: «Nella verginità e nel celibato la castità mantiene il suo significato originario, quello cioè di una sessualità umana vissuta come autentica manifestazione e prezioso servizio all'amore di comunione e donazione interpersonale».

La *continenza* differisce dalla castità, anche se è in stretta connessione con essa. La continenza è virtù naturale e indica il controllo della volontà sulla sfera della sessualità; essa è dispositiva alla castità e sostiene la castità, sia nella vita matrimo-

¹⁰ PC 12a la definisce «insigne dono della grazia»; il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma: «La castità è una virtù morale. Essa è anche un dono di Dio, una grazia, un frutto dello Spirito» (n. 2345).

¹¹ Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* al n. 2337 così si esprime: «La castità esprime la positiva integrazione della sessualità nella persona e conseguentemente l'unità interiore dell'uomo nel suo essere corporeo e spirituale. La sessualità [...] diventa personale e veramente umana allorché è integrata nella relazione da persona a persona, nel dono reciproco [...] La virtù della castità, quindi, comporta l'integrità della persona e l'integrità del dono». Vedi anche il n. 2346.

¹² Cf. *Ibid.*, n. 2349.

niale che in quella celibataria¹³. Una persona casta è continente, ma una persona continente può non ancora essere casta.

2.2 *Natura consacratoria dell'assunzione del celibato e fonte dell'obbligo*

PO 16b, che è la fonte primaria del c. 277 §1 così si esprime:

Ora, con la verginità o celibato osservato per il Regno dei cieli, i Presbiteri *si consacrano a Cristo con un nuovo ed eccelso titolo* («*nova et eximia ratione Christo consecrantur*»), aderiscono più facilmente a Lui *con un cuore non diviso, si dedicano* («*sese dedicant*») più liberamente in Lui e per Lui al servizio di Dio e degli uomini, servono con maggiore efficacia il suo Regno e la sua opera di rigenerazione divina, e in tal modo *si dispongono meglio a ricevere una più ampia paternità in Cristo*¹⁴.

Si tratta di una consacrazione «*nova et eximia*» rispetto non solo al battesimo, ma anche all'ordine

¹³ Cf. *Ibid.*, nn. 2339; 2340; CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, 11 apr. 1974, n. 27 (EV 5/254): «La virtù che regola l'esercizio della sessualità è la castità, virtù naturale, ma che nel cristiano assurge a virtù soprannaturale. La castità cristiana è santificante nella misura in cui partecipa dell'ordine soprannaturale. Il dinamismo teologale, dando un fine nuovo e superiore alla virtù della castità, la cambia di natura: è un dono di Dio in forza del quale la volontà diviene capace non tanto di reprimere i desideri sessuali, quanto piuttosto di integrare l'impulso sessuale nell'armonia dell'intera personalità cristiana». In questo testo si distingue chiaramente tra castità come virtù naturale, che più esattamente sarebbe da dire «continenza», in quanto repressione dei desideri sessuali, e castità come virtù soprannaturale, in quanto integrazione dell'impulso sessuale nell'armonia dell'intera personalità cristiana.

¹⁴ Sottolineature nostre.

sacro. Essa non viene certamente dalla semplice esecuzione della legge come tale, in quanto la consacrazione nella sua essenza consiste nell'atto di Dio che chiama, nel dono dello Spirito, e nella libera risposta dell'uomo che, accogliendo il dono del celibato, si dona tutto a Dio con cuore indiviso, nella pratica effettiva della castità verginale o celibataria. L'uomo che è chiamato al celibato per il Regno dei cieli, è consacrato da Dio affinché con cuore indiviso e nell'amore si dedichi al servizio di Cristo e della Chiesa. La risposta libera dell'uomo è espressa nella promessa che viene fatta nel rito dell'ordinazione diaconale, che sotto l'aspetto soggettivo rafforza la volontà di consacrarsi a Dio, mentre sotto l'aspetto oggettivo, trattandosi di un atto pubblico, esprime la ratifica della Chiesa, attraverso la sua azione ministeriale, dell'effettività di tale azione di Dio e dell'autenticità della risposta dell'uomo.

Il testo che abbiamo riportato e tutto il n. 16 del Decreto *Presbyterorum ordinis* esprimono l'esigenza di una totalità di dono di sé a Dio, che va al di là della mera rinuncia al matrimonio, ma comprende anche la rinuncia alla paternità naturale per ricevere come dono di Dio «una più ampia paternità in Cristo», cioè una paternità spirituale, senza preclusioni o preferenze di sorta, degli uomini e delle donne che è chiamato a servire nel suo ministero. La consacrazione quindi è fatta a Cristo per sviluppare e vivere una paternità spirituale, nella continuazione della missione di salvezza di Cristo in una forma di vita simile a quella che lui ha vissuto nella sua vicenda terrena.

Questo ha indotto alcuni autori, come W. Bertrams, a ritenere che l'animo che il Concilio esige riguardo al modo di vivere il celibato consiste in

quell'atteggiamento interno, che trova nel voto la sua causa efficiente, aiuto e protezione, per cui, quando c'è tale animo il diacono nell'assumere il celibato è indotto da ciò stesso ad emettere un voto. Mancando tale voto non si perfezionerebbe la consacrazione a Dio¹⁵.

Prima e dopo il CIC 1917 gli autori discutevano se l'obbligo della castità celibataria sorgesse dalla sola legge ecclesiastica o da un voto tacitamente emesso nell'ordinazione suddiaconale, ordinazione nella quale allora si assumeva il celibato. Dopo la promulgazione del Codice la maggior parte degli autori teneva questa sentenza, in quanto lo stesso c. 132 §1 del CIC 1917 sembrava sostenerla, asserendo che tutti i peccati, senza distinzione tra esterni e interni, commessi da un chierico maggiore (vescovo, presbitero, diacono e suddiacono) contro la castità comportavano il sacrilegio. Il che è proprio del voto, che è una promessa fatta direttamente a Dio, obbligatoria per virtù di religione (c. 1191 §1). La promessa semplice, invece, fatta alla Chiesa o all'autorità ecclesiastica, non comporta il sacrilegio perché non obbliga per virtù di religione¹⁶.

Il Relatore alla Sessione Plenaria della Commissione di riforma del Codice, tenutasi tra il 20-29 ottobre 1981, dichiarava che il canone preparato

¹⁵ Cf. «Adnotatio brevis quoad illa quae Concilium Vaticanum II de caelibatu sacerdotis enuntiat», *Periodica* 55 (1966) 596-598.

¹⁶ Per tutta la questione, vedi J. FERREIRA PENA, *O celibato, «peculiare Dei donum» aos clérigos* (c. 277 §1). *Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae*, Roma 1993, 84-96.

rimaneva senza l'affermazione del peccato di sacrilegio, in quanto la questione, sebbene vera, non riguarda il diritto canonico, ma la teologia morale¹⁷.

Da due fatti si può dedurre che il Concilio non abbia fatta sua l'opinione che sosteneva il voto almeno implicito da parte dei chierici maggiori: 1) la Commissione Dottrinale riteneva che l'aggiunta del voto di celibato fosse qualcosa di sostanziale rispetto al testo già approvato, che non faceva menzione del sacrilegio; 2) il silenzio del Concilio, dopo che immediatamente prima della sua celebrazione sempre più dalla dottrina veniva negato l'obbligo del celibato per voto o almeno la si metteva in dubbio¹⁸.

¹⁷ Cf. *Communicationes* 14 (1982) 170.

¹⁸ Nel Modo 43 al n. 16 dello schema *De presbyterorum ministerio et vita*, da un Padre veniva chiesto che fosse aggiunto: «Ad fovendam erga virginitatem sive clericorum sive sacerdotum plenam animi dispositionem, Sacra Synodus sollemniter declarat caelibatus legem in Ecclesia latina admittere tacitum perfectae atque perpetuae castitatis votum». Nel Modo veniva aggiunto: «Huic modo accedit nota nostrae Commissionis transmissa a Secretaria Status, quae sic sonat: "Appare opportuno proporre che, per dare al celibato del Clero il carattere e il valore di un atto pienamente libero compiuto in vista della ordinazione sacerdotale, si introduca la emissione di un voto esplicito che potrebbe essere temporaneo per il Suddiaconato, e perpetuo per il Diaconato (o 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"». Il Relatore rispondeva: «Cum talis additio revera aliquid substantiale addat textui iam a Concilio approbato non videtur nostram Commissionem hoc proponere valere» (cf. *Acta Synodalia* IV/VII, 217). Anche i documenti dei recenti Pontefici e degli organi della S. Sede parlano di legge del celibato e non di voto, sebbene insistano sul fatto che

A questo punto è importante chiarire se fonte dell'obbligo del celibato sia la legge della Chiesa, il c. 277 §1, la promessa fatta nell'ordinazione diaconale, oppure il dono stesso dello Spirito, ossia il carisma del celibato.

Secondo la Lett. Enc. *Sacerdotalis caelibatus*, al n. 14, la legge del celibato «deve sorreggere il ministro nella sua scelta esclusiva, perenne e totale dell'unico e sommo amore di Cristo e della consacrazione al culto di Dio e al servizio della Chiesa, e deve qualificare il suo stato di vita, sia nella comunità dei fedeli, che in quella profana». Allora, il celibato è il modo in cui la piena dedicazione a Dio è espressa e corroborata e quindi, rispetto alla legge, fonte primaria dell'obbligo è la scelta esclusiva, perenne e totale dell'unico amore di Cristo come atto di consacrazione di sé a Dio e alla Chiesa. La legge semplicemente sorregge in tale scelta¹⁹.

l'animo con cui il celibato viene assunto deve essere quello di una libera volontà di offerta di sé a Dio. Cf. PAOLO VI, M.p. *Sacrum diaconatus ordinem*, 18 giu. 1967, II.4, AAS 59 (1967) 699; Lett.Enc. *Sacerdotalis caelibatus*, 24 giu. 1967, nn. 7, 14, 17, 36, 37, 42, *Ibid.* 657-697; Lett. al Card. Villot, 2 febr. 1970, AAS 62 (1970) 98-99; SEGRETARIA DI STATO, Lett. circ. *L'année qui vien*, 2 febr. 1969, ai Presidenti delle Conferenze dei Vescovi, in EV 3/794; II ASSEMBLEA GENERALE DEL SINODO DEI VESCOVI, Doc. *Ultimis temporibus*, 30 nov. 1971, II.I.4c, AAS 63 (1971) 898-942; GIOVANNI PAOLO II, Lett. *Novo incipiente*, 8 apr. 1979, n. 9, AAS 71 (1979) 393-417.

¹⁹ La II Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi del 1971 nel Doc. *Ultimis temporibus* affermava: «In ragione dell'intima e molteplice convenienza tra l'ufficio pastorale e la vita celibe, si mantiene la legge vigente: infatti, colui che liberamente vuole la *totale disponibilità*, che è la nota distintiva di tale ufficio, accetta altrettanto liberamente la vita celibe. Il can-

PDV 29 fa un'ulteriore precisazione importante riguardo alla legge ecclesiastica del celibato, dicendo:

In quanto legge, esprime *la volontà della Chiesa*, prima ancora che la volontà del soggetto espressa dalla sua disponibilità. Ma la volontà della Chiesa trova la sua ultima motivazione nel *legame che il celibato ha con l'Ordinazione sacra*, che configura il sacerdote a Gesù Cristo Capo e Sposo della Chiesa. La Chiesa, come Sposa di Gesù Cristo, vuole essere amata dal sacerdote nel modo totale ed esclusivo con cui Gesù Cristo Capo e Sposo l'ha amata. Il celibato sacerdotale, allora, è dono di sé *in e con* Cristo alla sua Chiesa ed esprime il servizio del sacerdote *alla* Chiesa *in e con* il Signore.

La legge del celibato non viene presentata come una disposizione disciplinare della Chiesa. Essa trova la sua motivazione più profonda nella configurazione del sacerdote a Cristo Capo e Sposo della Chiesa, la quale, per questo, va amata in un modo simile a come l'ha amata Cristo, cioè in modo totale ed esclusivo.

Il c. 277 §1 e altri documenti più recenti dei Pontefici e degli organi della S. Sede insistono sul fatto che il celibato è un dono dello Spirito, quindi un carisma²⁰. Secondo il n. 15 della Lett. Enc. *Sacerdo-*

didato deve concepire questa forma di vita non come imposta *dal di fuori*, ma piuttosto come la manifestazione della sua libera donazione, che viene accettata e ratificata dalla Chiesa per mezzo del vescovo. In questo modo la legge diventa tutela e presidio della libertà, per la quale il sacerdote si dona a Cristo e riesce quindi come un "giogo soave"» (n. 4.c).

²⁰ Cf. Lett. Enc. *Sacerdotalis caelibatus*, n. 15; *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, n. 47; GIOVANNI PAOLO II, Lett. *Novo incipiente*; PDV 29; CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Dir. *Tota Ecclesia*, 31 genn. 1994, n. 58, in EV 14/755-916.

talis caelibatus, ciò che induce alla scelta del celibato come stato di vita consacrato a Dio è il dono del celibato, cioè il carisma. Esso spinge chi è chiamato al ministero sacro a scegliere il celibato, come condizione di vita, consacrata al servizio di Dio e della Chiesa, in una conformazione a Cristo vergine, Sposo della Chiesa, per la quale dà la vita. Si tratta di un carisma che è accolto dalla Chiesa come requisito per l'ammissione agli ordini sacri²¹.

Il Direttorio *Tota Ecclesia* al n. 58, in un testo riassuntivo, così si esprime:

Per queste ragioni, la legge ecclesiastica, da una parte *conferma il carisma del celibato*, mostrando come esso sia in intima connessione col ministero sacro nella sua duplice dimensione di relazione a Cristo e alla Chiesa; dall'altra tutela la libertà di colui che lo assume. Il presbitero, allora, *consacrato a Cristo con un nuovo ed eccelso titolo*, deve essere ben conscio che ha ricevuto un *dono sancito da un preciso vincolo giuridico*, da cui deriva l'obbligo morale dell'osservanza. Tale vincolo, assunto liberamente, ha carattere teologale ed è *segno di quella realtà sponsale che si attua nell'ordinazione sacramentale*. Con esso il presbitero acquista anche quella *paternità spirituale, ma reale*, che ha dimensione universale e si concretizza, in modo particolare, nei confronti della comunità che gli è affidata²².

²¹ Se il celibato è un carisma, un dono dello Spirito, e la Chiesa, attraverso la sua esperienza plurisecolare man mano ha preso coscienza della convenienza teologica, spirituale e pastorale, di stabilire il requisito del carisma del celibato in coloro che sono chiamati al ministero sacro, questo non può essere che in virtù di quello stesso potere ministeriale che Cristo ha dato alla Chiesa, sotto la guida e l'ispirazione dello stesso Spirito, che fa il dono sia del ministero che del celibato; cf. II ASSEMBLEA GENERALE DEL SINODO DEI VESCOVI, Doc. *Ultimis temporibus* II.1.4c.

²² Sottolineature nostre.

Il celibato, allora, meglio esprime la configurazione o conformazione a Cristo Sposo della Chiesa, per cui il ministero del chierico celibe acquista una maggiore efficacia anche da esso, in quanto esprime senza dubbio meglio quella realtà sponsale che si attua nella stessa ordinazione sacramentale²³. D'altra parte, tale conformazione a Cristo Vergine e Sposo è anche il contenuto del carisma del celibato sacerdotale ed è effetto della consacrazione a Dio e alla Chiesa per mezzo del celibato stesso, espressa nella promessa al momento dell'ordinazione.

In sintesi, dalla dottrina conciliare e post-conciliare e dal Codice, si trae che l'obbligo del celibato non sorge da un voto, neanche implicitamente o tacitamente fatto al momento dell'ordinazione diaconale; neppure sorge solo dalla legge positiva della Chiesa, cioè dal c. 277 §1; ma sorge primariamente dal dono dello Spirito Santo, cioè dal carisma stesso,

²³ La Lett. Enc. *Sacerdotalis caelibatus* dà innanzitutto una ragione cristologica della convenienza tra il ministero sacro e il celibato: questo è un dono dell'amore di Dio a cui l'uomo risponde nell'amore per essere assimilato a Cristo vergine (nn. 19-25). Da questa scaturisce una ragione eucaristico-ecclesiologica: «agendo in persona di Cristo, il sacerdote si unisce più intimamente all'offerta, deponendo sull'altare tutta intera la propria vita, che reca i segni dell'olocausto» (n. 24). Dall'una e dall'altra ragione dipende quella pastorale: in virtù di questa ulteriore consacrazione a Cristo, ossia il celibato, oltre quella ricevuta nel sacramento, il sacerdote, anche nel campo pratico può avere la massima efficacia e una migliore attitudine psicologica ed affettiva per l'esercizio continuo della perfetta carità, in una maggiore libertà e disponibilità verso tutti» (n. 32).

e dalla libera risposta che l'uomo, nell'amore, dà a tale dono²⁴.

Per questo non si tratta solo di obbligo giuridico, ma innanzitutto morale, che riguarda l'ordine teologico, in quanto deriva dalla speciale relazione che si stabilisce tra l'uomo chiamato da Dio al celibato e lo stesso Dio, quando lo chiama al ministero diaconale permanente nel celibato o al ministero presbiterale ed episcopale, nella Chiesa cattolica latina.

Per rafforzare questa risposta a Dio, fatta nell'amore, in modo formale e pubblico il chierico nel rito dell'ordinazione diaconale, in segno della sua totale dedizione a Cristo Signore e quindi della sua dedizione pastorale, fa la promessa di custodire per sempre l'impegno del celibato, scelto per il Regno dei cieli²⁵. Questa manifestazione dell'impegno di osservare in perpetuo il celibato non ha la natura del voto, ma della promessa, che, comunque, come afferma PO 16b e la Lett. Enc. *Sacerdotalis caelibatus*, al n. 15, comporta una consacrazione distinta da quella che si riceve nell'ordinazione sacramentale. Tale impegno, essendo una promessa fatta alla Chiesa e non direttamente a Dio, di per sé non obbliga per virtù di religione, come il voto, quindi le singole violazioni in materia grave, pur costituendo peccato grave, non comportano il sacrilegio. Come abbiamo già notato, il c. 277 §1 CIC 1983 non annette più, come disposizione positiva della Chiesa, il sacrilegio, come faceva il c. 132 §1 CIC 1917.

²⁴ Per un'analisi approfondita del contenuto della PO 16, vedi J. FERREIRA PENA, *O celibato, «peculiare Dei donum» aos clérigos* (cf. nt. 16), 159-184.

²⁵ Cf. *Pontificale Romanum*, n. 213.

Tuttavia, a mio parere, dato che il celibato ha di per se stesso un carattere consacratorio a Dio di tutta la persona, le violazioni in materia grave di tale obbligo, liberamente e pubblicamente assunto, se sono espressione di una volontà di ritrattazione della consacrazione stessa, non possono che comportare un sacrilegio, in quanto toccano direttamente il rapporto di appartenenza di tutta la persona a Dio nella dimensione della donazione celibataria, quindi toccano lo stesso atto consacratorio di Dio.

2.3 Ampiezza e dinamismo del consiglio evangelico della castità celibataria e minimo canonico dell'osservanza dell'obbligo del celibato

Il c. 277 §1 parla di obbligo della perfetta e perpetua continenza nel celibato, ma aggiunge che tale obbligo è per il Regno dei cieli, e che il celibato è un dono peculiare di Dio, quindi un dono di grazia. Questo mette senza dubbio all'interno della categoria della castità come virtù soprannaturale, morale e religiosa, frutto della grazia, anche se nel canone il termine non compare. In questo modo l'obbligo del controllo della volontà sulla sfera della sessualità, che è proprio della continenza, come virtù naturale, è posto sotto il denominatore del consiglio evangelico della castità per il Regno dei cieli, per cui il canone, parlando di perfetta e perpetua continenza nel celibato, intende il consiglio evangelico della castità celibataria²⁶.

²⁶ Certamente molto meglio è formulato il c. 599 riguardante la vita consacrata: «*Evangelicum castitatis consilium propter Regnum coelorum assumptum, quod signum est mundi*

Si tratta, quindi, di un obbligo sostenuto dalla grazia. Infatti la *castità perpetua e perfetta nel celibato* è l'integrazione, per opera della grazia, della sessualità in un amore oblativo nella vita celibataria, scelta per il Regno dei cieli. Allora, in chi sceglie la vita celibataria, la sessualità, proprio perché armonicamente integrata in una vita casta, sostenuta dalla continenza, non si esprime a livello di verifica genitale, in quanto questa è espressione di amore oblativo solo nel matrimonio. Per questo la castità perpetua e perfetta esclude l'esercizio della sessualità nella sua attuazione genitale, ma non esclude la sessualità come dinamismo della persona, che, ordinato in una vita casta, trova il suo compimento nell'amore oblativo. Tale esclusione di attuazione genitale comprende, oltre che il fatto di non contrarre matrimonio, sia la masturbazione e altri atti autoerotici sia ogni tipo di relazione sessuale-genitale con un'altra persona del proprio o dell'altro sesso²⁷.

futuri et fons uberioris fecunditatis in indiviso corde, obligationem secumfert continentiae perfectae in caelibatu». Si parla espressamente di consiglio evangelico della castità, che, in quanto assunto per il Regno dei cieli, come conseguenza comporta la continenza perfetta nella castità.

Il Concilio non ha parlato di consigli evangelici dell'obbedienza, del celibato e della povertà riguardo al clero diocesano per timore di confusione con i religiosi, ma Giovanni Paolo II supera questa posizione e parla di consigli evangelici espressamente nella sua Es. ap. *Pastores dobo vobis*, nn. 27-30.

²⁷ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2351-2359. Il c. 277 §2 è così formulato: «Debita cum prudentia clerici se gerant cum personis, quarum frequentatio ipsorum obligationem ad continentiam servandam in discrimen vocare aut in fidelium scandalum vertere possit». È da notare che fa riferimento a «persone» in generale e non solo alle donne, come il c. 133 CIC 1917.

Potremmo dire che questo dia il minimo morale e canonico di osservanza dell'obbligo del celibato. Inoltre per violazioni particolarmente gravi dell'obbligo intervengono delle sanzioni penali, come nei casi previsti dai cc. 1394 §1 e 1395, fino alla dimissione dallo stato clericale (cf. c. 290, 2°).

Tuttavia il dinamismo del consiglio evangelico della castità celibataria, anche canonicamente delineato nel c. 277 §1, va ben al di là di questo minimo morale e canonico. La perfetta castità celibataria, infatti, proprio perché è realizzazione della sessualità in un amore oblato, partecipazione dell'amore di Dio, non è solo esclusione di attuazione genitale, non è solo continenza, ma è integrazione dell'affettività nel dono di sé a Dio e agli altri.

Gli *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, al n. 47, specificano il contenuto dell'obbligo del celibato assunto con l'ordinazione diaconale nel seguente modo:

Il celibato sacerdotale è più che semplice castità, e non si identifica con il fatto di non essere sposati o con la continenza sessuale; è rinuncia ad una triplice tendenza naturale: la funzione genitale, l'amore coniugale, la paternità umana; rinuncia sì, ma «per amore del regno dei cieli». Per essere autentico e testimoniare veramente i valori religiosi, esso non deve essere mai una negazione o fuga, ma una sublimazione della sessualità²⁸.

Il documento esplicitamente comprende nel contenuto dell'obbligo del celibato ecclesiastico anche la rinuncia alla paternità umana, come presupposto, della paternità spirituale, che è il contenuto del carisma del ministero sacerdotale, ed è espressione di

²⁸ EV 5/295.

quella totale donazione di sé, che è propria del dinamismo dell'amore. Tale impostazione la si ritrova anche nel n. 58 del Dir. *Tota Ecclesia*, secondo cui la paternità spirituale, che scaturisce dalla rinuncia di quella naturale, compresa nell'assunzione del celibato, ha un carattere di universalità, in quanto non può essere esclusiva, ma non per questo non è reale, perché si concreta nei confronti della comunità che è affidata al pastore²⁹.

Giovanni Paolo II nella sua Lettera ai sacerdoti *Novo incipiente* dell'8 apr. 1979, affermava che la Chiesa cattolica collega il dono del celibato alla vocazione sacerdotale

[...] perché il celibato «per il regno» non è soltanto un segno escatologico, ma ha anche un grande significato sociale, nella vita presente, per il servizio del popolo di Dio. Il sacerdote, attraverso il celibato, diventa l'«uomo per gli altri», in modo diverso da come lo diventa uno che, legandosi in unità coniugale con la donna, diventa anch'egli, come sposo e padre, «uomo per gli altri» soprattutto nel raggio della propria famiglia: per la sua sposa, e insieme anche per i figli, ai quali dà la vita.

La sponsalità e la paternità naturale necessariamente coartano l'«essere per gli altri» in maniera prevalente entro i limiti della famiglia naturale; la sponsalità spirituale con la Chiesa e la paternità spirituale dei figli di Dio, apre all'amore che non viene dal sangue e dalla carne, ma da Dio, che di per se

²⁹ «Tale vincolo (del celibato), assunto liberamente, ha carattere teologale ed è segno di quella realtà sponsale che si attua nell'ordinazione sacramentale. Con esso il presbitero acquista anche quella paternità spirituale, ma reale, che ha dimensione universale e si concretizza, in modo particolare, nei confronti della comunità che gli è affidata».

stesso apre, senza preclusioni ed esclusività, a tutti coloro che Dio mette sulla strada dell'esercizio del ministero. Quest'apertura è anticipazione di ciò che sarà nella definitività escatologica la condizione di ogni salvato in Cristo (Mt 22,30). Infatti, la rinuncia alla paternità naturale è testimonianza viva della fede nella risurrezione finale, in quanto è segno che la persona non mette la sua realizzazione nel perpetuarsi in una posterità, ma che trascende la sua realizzazione storica nella speranza della piena comunione con Dio e con tutti i salvati in Cristo.

Il dinamismo del consiglio evangelico, come conformazione sempre più piena a Cristo vergine, mandato dal Padre per la salvezza del mondo, spinge verso la verginità del cuore.

PO 16b sembra parlare indistintamente di verginità o celibato osservato per il Regno dei cieli, come identificando le due cose. Giovanni Paolo II nell'Es. ap. *Pastores dabo vobis*, al n. 29, invece, così spiega il rapporto tra castità e verginità:

Nella *verginità* e nel *celibato* la castità mantiene il suo significato originario, quello cioè di una sessualità umana vissuta come autentica manifestazione e prezioso servizio all'amore di comunione e di donazione interpersonale. Questo significato sussiste pienamente nella verginità, che realizza, pur nella rinuncia al matrimonio, il «significato sponsale» del corpo mediante una comunione e una donazione personale a Gesù Cristo e alla sua Chiesa che prefigurano e anticipano la comunione e la donazione perfette e definitive dell'al di là: «Nella verginità l'uomo è in attesa, anche corporalmente, delle nozze escatologiche di Cristo con la Chiesa, donandosi integralmente alla Chiesa nella speranza che Cristo si doni a questa nella piena verità della vita eterna».

Tra la *verginità* e la castità perfetta nel celibato consacrato una diversità c'è. La castità celibataria, in

quanto è un consiglio evangelico (PDV 27; 29), dono dello Spirito, tende, e deve tendere, alla sua piena realizzazione nella verginità del cuore, di cui quella fisica è segno e tutela. Se manca per qualsiasi ragione la verginità fisica, non significa che la castità celibataria non possa tendere e non debba tendere alla sua perfezione nella verginità del cuore. È il dinamismo dell'amore che conduce la persona veramente casta nel celibato a tale verginità, qualsiasi sia la sua condizione fisica.

Allora, la castità è contenuta nella verginità, ma non si identifica con essa. La verginità fisica solo se offerta nell'amore, indica il dono totale ed esclusivo a Dio, perché solo nell'amore la verginità fisica è anche verginità del cuore, che è significata e protetta da quella fisica. La verginità fisica vissuta nella verginità del cuore, indica la donazione di se stessi a Dio fin dalla nascita, vissuta nella speranza escatologica della pienezza di comunione con Dio e con tutti i salvati in Cristo. Tuttavia, il cammino verso la verginità del cuore, che è la perfezione della carità, non è in nessun modo precluso a chi non avesse più la verginità fisica. Infatti, la verginità del cuore è l'apice della castità celibataria come virtù morale e religiosa, come dono dello Spirito. Essa è il raggiungimento di quella purezza totale del cuore che vuole e cerca sempre meno cose per volere e cercare solo una cosa e in quella trovare la pienezza di realizzazione come persona, Dio solo. Come adempimento della beatitudine dei puri di cuore ai quali è promessa la visione di Dio (*Mt* 5,8), la verginità del cuore è all'apice di un cammino di totale liberazione dalle passioni e spogliamento dai desideri terreni, per arrivare all'unione piena con Dio, attraverso la sempre più piena conformazione a

Cristo vergine³⁰. Si tratta di un cammino spirituale in cui sono implicate tutte le dimensioni della persona. Ad esso corrisponde un cammino di progressiva maturazione psico-affettiva della persona, effettuato con l'uso di tutti i mezzi umani che possono cooperare a tale maturazione e sostenuto dall'azione della grazia. La purezza di cuore è cercare e amare Dio in tutte le cose e tutte le cose in Dio.

Alla verginità del cuore, significata dalla verginità fisica, non può che unirsi una povertà radicale nell'abbandono totale a Dio e un'obbedienza piena alla sua volontà³¹.

L'amore, come dono peculiare della grazia, conforma a Cristo, spingendo la persona celibe casta verso la verginità del cuore, perché la attui in una risposta d'amore sempre più grande. È questo dinamismo dell'amore che fa sì che il ministero non sia svolto come un ruolo, costituito da un insieme di funzioni, ma come un'oblazione della vita non solo nel celibato, ma anche nell'obbedienza e nella povertà, consigli che pure debbono informare la vita del ministro sacro (PDV 27-30; cc. 273; 282; 286).

La vita di verginità, povertà e obbedienza non è stata per Gesù un qualcosa di accidentale o semplicemente funzionale in ordine alla missione che doveva adempiere, ma è stata l'espressione terrena, visibile e rivelatrice, della sua relazione unica e irri-

³⁰ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2342; 2343; 2345.

³¹ Giovanni Paolo II al n. 27 dell'Es. ap. *Pastores dabo vobis* mette in stretta connessione i tre consigli evangelici dell'obbedienza, della castità e della povertà.

petibile al Padre nello Spirito³², per cui in qualche modo possiamo dire che Gesù non poteva che essere vergine, povero e obbediente.

Una cosa è certa, sarebbe riduttivo considerare la verginità, povertà e obbedienza di Gesù alla loro fattualità. Queste tre dimensioni della sua vita esprimono l'unitarietà e la totalità dell'essere Figlio tutto rivolto al Padre nell'amore sostanziale dello Spirito. Per questo i tre consigli classici di castità perfetta nel celibato, povertà e obbedienza, esprimono in maniera unitaria un atteggiamento di vita, che unisce in maniera speciale ed unica alla filiazione divina del Verbo vissuta in Gesù Cristo. Essi sono fondati sulla vita filiale del Verbo incarnato, che nello Spirito si dona totalmente al Padre, in un atto di amore casto ed esclusivo che diventa spogliamento da tutto e obbedienza fino alla fine, fino alla morte di Croce (*Fil* 2, 5-8).

In quanto è un atto di amore, partecipazione al sacrificio di Cristo a gloria del Padre per la salvezza del mondo, opera dello Spirito che è Amore, con una vita che professa i consigli evangelici il ministro sacro è inserito più profondamente nel mistero della vita di Cristo, che è manifestazione della stessa vita intratrinitaria. Data l'unicità dell'amore trinitario e dell'amore di Cristo, i tre consigli sono tre aspetti di un'unica realtà, che inscindibilmente si implicano a vicenda. Non si può essere evangelicamente casti se non si è obbedienti e poveri; non si può essere evangelicamente obbedienti se non si è casti e poveri; non si può essere evangelicamente poveri, se non si è casti e obbedienti. L'amore vero, infatti, è spoglia-

³² Cf. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Vita consecrata*, 25 marzo 1966, nn. 16; 21; 22; 23; 24, AAS 88 (1996) 377-486.

mento e umiltà. Questo tipo di amore – vissuto in modo tale da essere segno – e che immette nel dinamismo della verginità del cuore, come pienezza di tutti e tre i consigli evangelici, presuppone necessariamente una vocazione ed una grazia speciali, che hanno carattere consacratorio da parte di Dio, ai quali la persona non può che liberamente rispondere col consacrarsi nella totalità del dono della sua persona, attraverso l'esercizio fedele e indefesso del ministero (c. 276 §1). È questo il «cuore indiviso», di cui parla S. Paolo (*ICor* 7,32-34) e a cui fanno riferimento PO 16b, il c. 277 §1 e i vari altri documenti che trattano della questione.

3. Il rapporto tra il c. 285 §2 e il c. 277 §1

Sebbene il contesto del §2 del c. 285, sia piuttosto quello della proibizione dell'assunzione da parte di chierici degli uffici pubblici che comportano esercizio del potere civile (§3) e quello della proibizione di intraprendere l'amministrazione di beni riguardanti i laici, della fideiussione e della firma di cambiali (§4), tuttavia, la statuizione del §2 che i chierici «evitino ciò che, pur non essendo indecoroso, è alieno dallo stato clericale»³³, va al di là dell'orizzonte dei §§3 e 4. Ne è prova il fatto che alle proibizioni contenute in questi due paragrafi non sono tenuti i diaconi permanenti, mentre a quella del §2 sì.

Il c. 285 viene dalla fusione dei cc. 138 e 139 CIC 1917, dove si faceva un elenco esemplificativo delle attività indecorose e delle attività estranee allo stato

³³ «Ea quae, licet non indecora, a clericali tamen statu aliena sunt, clerici vitent».

clericale, di vario tipo (giocare d'azzardo, portare armi, frequentare taverne, spettacoli, praticare caccia, esercitare la chirurgia, ecc.), e non solo quelle menzionate nel c. 285 §§3 e 4 CIC 1983. Il §1 del c. 285 rimanda le determinazioni al diritto particolare³⁴, in quanto ciò che può risultare indecoroso in un luogo può non esserlo in un altro, per il diverso contesto socio-culturale; il §2 diventa così un'enunciazione di carattere generale, in cui può rientrare tutto ciò che non è congruo con gli obblighi propri dello stato clericale³⁵.

Il canone 285, insieme ad altri, vuole essere a tutela dell'identità del ministro sacro nella Chiesa, chiamato da Dio a consacrarsi al suo servizio e di quella porzione di popolo che è affidata alle sue cure pastorali. Anche se è vero che la validità degli atti ministeriali non dipende di per sé dal tipo di vita che il ministro conduce, tuttavia questo certamente influisce sull'efficacia pastorale della sua azione. Su ciò ha molto insistito la X Assemblea del Sinodo dei Vescovi del 2001: ciò che tale Sinodo ha detto riguardo alla vita di santità e testimonianza del Vescovo in relazione all'efficacia dell'esercizio del loro ministero³⁶ vale certamente anche per i presbiteri.

³⁴ «Clerici ab iis omnibus, quae statum suum dedecent, prorsus abstineant, iuxta iuris particularis praescripta.»

³⁵ Per un'analisi del c. 285 §§1 e 2, cf. A. ZAMBON, *Il consiglio evangelico della povertà nel ministero e nella vita del presbitero diocesano*. Coll. Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico, n. 52, Roma 2002, 280-295.

³⁶ Cf. D. ASTIGUETA, «Il *munus docendi* del vescovo alla luce del c. 747 §1 e dei documenti del Sinodo dei vescovi del 2001», *Periodica* 92 (2003) 21-51; G. GHIRLANDA, «Il *munus regendi* del vescovo alla luce del c. 381 §1 e dei documenti del Sinodo dei vescovi del 2001», *Periodica* 91 (2002) 677-693.

Il contenuto del carisma del servizio e della paternità spirituale della comunità ecclesiale, che viene donato dallo Spirito nell'atto del conferimento del sacramento dell'ordine, è l'annuncio autentico della parola di Dio, la mediazione della grazia e la guida pastorale del popolo di Dio.

La consacrazione ministeriale, che trova il suo analogato principale nella consacrazione di Cristo, è innanzitutto una consacrazione divina, che tocca la persona nella profondità del suo essere e comporta sia un mutamento ontologico rispetto alla precedente consacrazione battesimale (LG 10b; c. 1008), sia l'ingresso in un nuovo stato di vita, configurato da un insieme di doveri e diritti, che scaturiscono o direttamente dalla natura stessa del ministero nei suoi diversi gradi o per determinazione della Chiesa, in quanto convenienti teologicamente e spiritualmente con tale natura. È Dio che consacra il ministro sacro con l'unzione dello Spirito Santo, nel conferimento del sacramento dell'ordine, al suo culto e al servizio del popolo di Dio, per cui in ogni atto ministeriale che il ministro compie agisce sempre Cristo, in favore della sua Chiesa. In questo modo la consacrazione divina si traduce in una consacrazione ministeriale. Tuttavia, sebbene l'azione del ministro sia strumentale rispetto a quella di Cristo, proprio la dignità di essa richiede che chi la compie lo faccia in modo degno. È necessaria, allora, una consacrazione personale da parte del ministro sacro, che nella carità risponde al dono di grazia ricevuto, servendo nello spirito delle beatitudini Dio e la comunità cristiana, nell'adempimento, secondo il suo grado, del ministero che gli è affidato, fino al sacrificio della vita (PO 13a; c. 276 §2).

Proprio perché la consacrazione al ministero sacro comporta una partecipazione ad un titolo speciale al sacerdozio di Cristo (LG 28; PO 2; 5a; 7a), il ministro, nella dimenticanza di sé, nella dipendenza da Dio e nella carità universale, non può che tenere uno stile di vita che sia conforme all'osservanza dei consigli evangelici nello spirito delle beatitudini (PO 13; 15-17; cc. 276 §1; 273; 277; 282), come espressione della sua sempre più profonda inserzione nel mistero pasquale, che egli rende presente nell'offerta eucaristica fatta a nome e per tutto il popolo di Dio (PO 13c; 14b), e come annuncio delle realtà eterne (PO 16b). Attuando lo spirito delle beatitudini nel suo servizio incondizionato, il ministro consegue la perfetta carità e con la sua stessa vita dà a Dio il culto vero, in unione al culto perfetto reso da Cristo al Padre (PDV 19-30).

Abbiamo visto il carattere consacratorio dell'assunzione del consiglio evangelico della castità celibataria al momento dell'ordinazione diaconale. Dato che la consacrazione nel celibato è consacrazione personale come risposta alla consacrazione di Dio al ministero, essa è in una stretta relazione di convenienza teologica e spirituale con la consacrazione ministeriale, quindi il c. 285 §2 è da mettersi in stretta relazione col §1 del c. 277, ma di conseguenza anche con il §2 di esso, che riguarda il comportamento che il chierico celibe deve tenere con le altre persone³⁷. Egli in modo generale dovrà evitare

³⁷ «Debita cum prudentia clerici se gerant cum personis, quarum frequentatio ipsorum obligationem ad continentiam servandam in discrimen vocare aut in fidelium scandalum vertere possit».

tutto ciò che non è in armonia col contenuto del consiglio evangelico della castità celibataria descritto nel §1 del c. 277 e sottostare, come prevede il §3 dello stesso canone, a quanto il vescovo determinasse il materia³⁸.

Conclusione

In conclusione si può dire che l'adozione di minorenni da parte di chierici tenuti al celibato ecclesiastico debba essere proibita, in base ai cc. 277 §1 e 285 §2?

Considerato il fatto che la stessa consacrazione divina che si ha nel sacramento dell'ordine esige una consacrazione personale che trova la sua espressione più conveniente teologicamente e spiritualmente nella consacrazione celibataria e tenendo presente il contenuto di tale consacrazione dato dal consiglio evangelico della castità celibataria, nella tensione verso la verginità del cuore, è da dire che l'adozione di minori da parte di un chierico celibatario non è conforme al suo stato di vita.

Dell'adozione non c'è una proibizione esplicita nel Codice di Diritto Canonico, né essa è in relazione a quella materia che configura il minimo morale e canonico dell'obbligo del celibato e che si ferma al livello di continenza. Tuttavia se le cose si volessero considerare sotto questo punto di vista ci si fermerebbe ad un livello legalista e di virtù puramente naturale del celibato e si resterebbe fuori della

³⁸ «Competit Episcopo dioecetano ut hac de re normas statuat magis determinatas utque de huius obligationis observantia in casibus particularibus iudicium ferat».

materia del consiglio evangelico della castità celibataria, come dono di grazia, che si identifica nel «cuore indiviso».

Pur presupponendo che un chierico adotti un minore con la migliore delle intenzioni di provvedere alla sua necessità di avere un padre, tuttavia, lo stretto legame affettivo che per la natura stessa dell'adozione si stabilisce tra lui e l'adottato, viene a creare un rapporto simile a quello che si ha con la paternità naturale, facendo sì che il mondo affettivo in qualche modo venga polarizzato da esso e quindi sia di impedimento a quella donazione di sé, che da parte di un ministro sacro, in un'assimilazione a Cristo, non può mai essere esclusiva né avere delle preclusioni. Mi sembra che la situazione che si creerebbe possa essere considerata analoga, a mo' di esemplificazione, ad altre due possibili situazioni che nella vita di un chierico celibe si possono verificare. La prima si ha quando un sacerdote invece che donarsi in purezza di cuore e di intenzioni a tutta la comunità che gli è affidata come suo pastore, cerca di riprodurre in particolari espressioni di essa l'ambiente affettivo familiare al quale ha rinunciato con il celibato, non realizzando così quella donazione di sé senza particolarizzazioni, che è la realizzazione del consiglio evangelico del celibato. La seconda è quella di colui che, pur rimanendo nei limiti della continenza, tuttavia stringe con donne dei rapporti affettivi che risultano ambigui, in quanto sono una compensazione ad un'affettività non integrata nella virtù soprannaturale della castità celibataria. In ambedue i casi, che si potrebbero dire una «terza via» tra il celibato e il matrimonio, si avrebbe un'osservanza del minimo morale e canonico dell'obbligo del celibato, ma una violazione sostanziale del con-

siglio evangelico della castità celibataria. In modo analogo, una violazione sostanziale del consiglio evangelico si avrebbe anche nell'adozione, sebbene, evidentemente, qui non entri in questione il minimo morale e canonico della continenza.

Abbiamo accennato al fatto che il consiglio evangelico della castità celibataria è strettamente legato ai consigli dell'obbedienza e della povertà, che ugualmente esprimono la consacrazione personale, come risposta alla consacrazione divina.

Il legame di parentela legale che il chierico va a stabilire con il minore, lo carica di una serie di responsabilità, per cui non potrà essere pienamente disponibile per il ministero, quindi tale legame può essere un intralcio all'obbedienza, cioè «ad accettare ed adempiere fedelmente l'incarico affidato dal proprio ordinario» (c. 274 §2). Ma tale legame sarà di intralcio pure alla povertà, infatti i doveri anche civili che il chierico assume nei confronti dell'adottato lo spingeranno a procacciarsi dei beni necessari per provvedere non solo alle necessità materiali presenti del minore, ma anche per assicurargli un futuro. In un breve testo della PDV, al n. 30, i tre consigli evangelici vengono messi in uno stretto legame:

Solo la povertà assicura al sacerdote la sua disponibilità ad essere mandato là dove la sua opera è più utile ed urgente, anche con sacrificio personale. È condizione e premessa indispensabile alla docilità dell'apostolo allo Spirito, che lo rende pronto ad «andare», senza zavorre e senza legami, seguendo solo la volontà del Maestro (cf. *Lc* 9,57-62; *Mc* 10,17-22).

Presupposto per una vera povertà evangelica, unita all'obbedienza, è la verginità del cuore alla quale il chierico celibe non può non tendere, come cammino spirituale di piena liberazione interna ed

esterna da tutto ciò che divide il cuore e impedisce la sempre più piena assimilazione a Cristo vergine, obbediente e povero e non permette una piena disponibilità alle necessità del popolo di Dio.

C'è chi sostiene che un vescovo non può proibire l'adozione di un minore da parte di un chierico, perché ciò sarebbe una violazione di un diritto naturale. Ma è da dire chiaramente che la rinuncia all'esercizio del diritto naturale al matrimonio e quindi alla paternità naturale, implica anche la rinuncia all'adozione di un minore, data la natura dell'adozione. Inoltre non sembra così chiaro che la paternità legale per via di adozione sia un diritto naturale.

Assumendo il c. 110 le modalità giuridiche dell'adozione che si hanno nel paese in cui essa avviene, si riferisce ad un «adottante» oltre che ad «adottanti», in quanto gli ordinamenti civili ammettano l'adozione da parte di una persona singola, ma è bene far conto che solo un ambiente familiare naturale, cioè composto da una coppia, può favorire lo sviluppo psico-affettivo del minore. Infatti, il singolo adottante potrebbe più facilmente essere indotto all'adozione per il fine egoistico di soddisfare alla propria necessità di compensare la propria affettività, che non il bene del minore. Certo questo pericolo può sussistere anche in una coppia che non ha e non può avere figli, ma esso è in genere evitato dal rapporto affettivo che c'è tra la coppia stessa. Nel caso di un chierico celibe, poi, proprio a causa della sua vita celibataria, si possono levare seri dubbi che pedagogicamente sia la persona più adatta per allevare un minore ed educarlo ad uno sviluppo armonico della sua personalità.

Da tutto ciò che abbiamo detto, l'intervento dell'autorità ecclesiastica nel senso di stabilire che l'a-

dozione di minori di regola sia proibita ai chierici celibi è pienamente legittimo, o da parte della S. Sede, o da parte dei singoli vescovi con una disposizione di carattere generale per la propria diocesi, sulla base del c. 277 §3, oppure intervenendo caso per caso.

GIANFRANCO GHIRLANDA S.J.