

VOCAZIONE ECCLESIALE E VOCAZIONI SACRE

[1964?]

Confratelli, Consorelle, Amici,

l'argomento della presente relazione è tale che attrae e respinge insieme: attrae per la bellezza, la profondità, l'attualità; respinge per la complessità dei problemi che presenta e per quel clima di aspettativa che si è creato intorno ad esso. Due cose però sono certe: la sua importanza e la posizione di favore nella quale ci troviamo oggi per trattarlo con più maturità, e quindi con più equilibrio che nel passato.

Inutile insistere sull'importanza: l'argomento delle vocazioni tocca le radici stesse della vita della Chiesa. Il Concilio Vaticano II° lo ha messo in rilievo nella grande Costituzione sulla Chiesa e lo ha confermato nei Decreti intorno ai laici, ai sacerdoti, ai religiosi. I Padri conciliari non hanno nascosto che le speranze nell'auspicato rinnovamento della Chiesa e nell'efficacia della sua azione nel mondo sono riposte nella coscienza che il popolo di Dio prenderà della propria sublime vocazione.

La posizione poi di favore in cui ci troviamo oggi nel trattare questo fondamentale argomento è dovuta ai molti studi fatti prima e dopo il Concilio e soprattutto alle dichiarazioni del Concilio stesso. Non già che sia stato detto tutto; ma è stato detto molto. La teologia della vocazione universale alla santità, per esempio, così ampiamente esposta dal Concilio, ci induce a vedere in una luce più serena e più giusta il sacerdozio e la vita religiosa sotto il profilo della perfezione evangelica. Non dobbiamo infatti nascondere che nel passato la vocazione al sacerdozio o alla vita religiosa sia stata dipinta qualche volta a colori così vivi da far dimenticare o da lasciare nell'ombra il fatto che tutti, nella Chiesa, sono chiamati alla perfezione della carità. Seguendo dunque questa scia luminosa che lo Spirito Santo ha acceso nella Chiesa a beneficio di tutti, cercheremo di esporre per quanto si può, in breve e secondo le nostre forze, la teologia della vocazione ecclesiale e della vocazione sacra.

Lasciamo da parte con rammarico il tema della vocazione umana, che è il fondamento e fa da sfondo sia alla vocazione ecclesiale che alle vocazioni sacre. Con rammarico, diciamo, perché il tema è affascinante e su di esso troviamo pagine mirabili nel Concilio Vaticano II – si rilegga, per esempio, la *Gaudium et spes* – e nei Dottori della Chiesa, particolarmente in quello che c'è più vicino e più caro, e forse non a noi soltanto: Sant'Agostino. Chi non ricorda la sua dottrina dell'uomo immagine di Dio? e appunto immagine di Dio perché capace di giungere fino alla visione immediata di Dio? *Eo quippe ipso imago (Dei) est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest (De Trin. XIV, 8, 11).*

Questa immagine è stampata immortalmente nella natura immortale dell'anima (*De Trin. XIV, 4, 6*) e costituisce la ragione della sua mirabile grandezza: *quia summae naturae capax est et esse particeps potest, magna natura est (De Trin. XIV, 4, 6)*. Dall'uomo *capax Dei* nasce l'uomo *indigens Deo (De civ. Dei XII, 1, 3)* e dalla intuizione di questa profonda indigenza hanno origine quelle celebri parole ripetute tante volte (recentemente anche dal Concilio: cf. *Gaudium et spes*, 21) come l'espressione di una delle tesi più belle e più feconde della dottrina cristiana: *fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te (Conf. I, 1, 1)*; dove la seconda frase, che è conseguenza necessaria della prima, esprime la grandezza e la meta della nostra vocazione umana.

A questa vocazione iscritta nei tessuti stessi della nostra natura, risponde la vocazione cristiana con i doni della fede e della grazia; doni che scendono nelle capacità naturali dell'uomo come in una forma mirabilmente preparata dalle mani di un artista. Perciò San Tommaso poté scrivere senza timore, citando Sant'Agostino: *Naturaliter anima est gratia capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit (S. Theol., I, II, q 113, a. 10).*

«La Chiesa, scrive il Concilio, sa perfettamente che il suo messaggio è in armonia con le aspirazioni più segrete del cuore umano, quando difende la causa della dignità della vocazione umana, e così ridona la speranza a quanti disperavano ormai di un destino più alto... In realtà,

solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo... Cristo, che il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione». (*Gaudium et spes*, n. 21-22)

VOCAZIONE ECCLESIALE

Infatti come cristiani siamo chiamati a vivere il mistero di Cristo, che è insieme il mistero della Chiesa, e a raggiungere per mezzo della grazia quella meta cui la natura umana profondamente, anche se confusamente, aspira, ma che altrimenti non potrebbe raggiungere mai. È questa la nostra vocazione propria, vocazione ecclesiale ed essenziale: ecclesiale perché ci è data in ordine alla Chiesa e si attua per mezzo della Chiesa, che è segno e strumento dell'intima unione degli uomini con Dio e dell'unità di tutto il genere umano (*Lumen gentium*, 1); essenziale, perché ad essa e ad essa sola è legata la nostra salvezza. Di conseguenza è una vocazione comune a tutti: *Uno è il Popolo eletto di Dio: un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo (Ef 4, 5); comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la grazia dei figli, comune la vocazione alla perfezione, una sola salvezza, una sola speranza e indivisa carità (Lumen gentium, 32).*

Va subito notato che questa vocazione comune non è solo vocazione alla grazia e alla salvezza, ma è anche vocazione alla perfezione della carità e alla partecipazione della missione sacerdotale, profetica e regale di Cristo.

Non si giudichi semplicista questa osservazione. I Padri del Concilio si sono trovati spontaneamente d'accordo – non ci furono infatti discussioni su questo argomento – nel dichiarare: **a)** che la carità è l'essenza e la misura della perfezione cristiana (*Lumen gentium* 42); **b)** che tutti i fedeli di qualsiasi stato e grado in forza del battesimo sono chiamati alla santità, cioè alla pienezza della vita cristiana che è pienezza di carità (*Lumen gentium* nn.39-42); **c)** che tutti partecipano, sempre in forza del battesimo, al sacerdozio di Cristo, al suo ufficio profetico, al suo servizio regale. Il fatto che i Padri del Concilio si siano trovati subito

d'accordo su questi argomenti significa molto: significa riaffermare tesi mai apertamente combattute nelle scuole e mai dimenticate o lasciate nell'ombra; significa ricordare solennemente le ricchezze proprie e inesauribili del battesimo; significa mettere in evidenza la portata del precetto della carità, che esige da tutti la totalità dell'amore, e la portata del discorso della montagna, che è indirizzato a tutti; significa riproporre in termini nuovi il tema della perfezione evangelica. Forse la mancanza di discussioni ha potuto far passare inosservata questa novità; ma essa c'è e importa uno spostamento, anzi un rovesciamento dei termini del problema: non più in primo piano, come accadeva sovente nel passato - il *si vis perfectus esse* - ma *estote perfecti*: non la vocazione a cui sono chiamati alcuni, ma la vocazione a cui son chiamati tutti.

Questa impostazione nuova richiede una nuova riflessione teologica. Occorre creare una sintesi dell'ideale cristiano della perfezione che parta dal comando del Signore di tendere, tutti, alla perfezione, e quindi dalle virtualità del battesimo che pone in tutti il germe di questa perfezione.

Una tale riflessione teologica è in pieno sviluppo; ma è ancora lungi dall'aver raggiunto lo scopo; infatti oggi presenta più difficoltà che soluzioni, più dubbi che verità, come accade sempre in un periodo iniziale dell'indagine teologica su una determinata questione. La teologia non è nuova a queste situazioni: le ha già conosciute nell'epoca patristica su moltissimi argomenti, tra i quali anche il nostro.

Anche allora, non appena la ragione si occupò della perfezione cristiana impegnandosi a ridurre ad unità i due aspetti di essa – precetti e consigli – incontrò difficoltà, titubò e qualche volta perdé la strada: forme di rigorismo e di lassismo si incrociarono. Alcuni trasformarono i consigli in precetti, altri equipararono gli uni e gli altri. Tra i primi ricordiamo i sincretisti del secolo II, i montanisti, i manichei – che condannavano il matrimonio o almeno le seconde nozze -, e i pelagiani, i quali, spinti dal loro austero moralismo, giunsero ad affermare che i ricchi se non rinunciano alle ricchezze rimangono fuori dalla via della salvezza. Tra i secondi basteranno i nomi di Elvidio e di Gioviniano che equiparavano il matrimonio alla sacra verginità.

I pastori della Chiesa intervennero energicamente, in particolare quelli che hanno meritato poi il nome di Padri della Chiesa. Risposero

agli errori e dissiparono le difficoltà, creando così quella sintesi teologica che, ripresa e sistemata dalla scolastica, ha costituito la teologia classica della perfezione. Oggi la teologia nuova si muove su altre piste. Prendendo occasione dal Concilio, aspira su questo punto – e non soltanto su questo – a una reinterpretazione del Vangelo. Il proposito è certamente nobile se condotto con i criteri fondamentali della teologia, ma può riuscire dannoso, anzi dannosissimo, se prescinde da qualcuno di questi criteri: ... *la sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa sono talmente connessi e congiunti tra loro, per sapientissima disposizione di Dio, da non potere indipendentemente sussistere, e tutti insieme, secondo il proprio modo, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime (Dei verbum n.10).*

Qualche volta si ha l'impressione che questo insegnamento del Concilio sia piuttosto dimenticato. Sembra sentire di nuovo, qua e là, per restare al nostro argomento, la voce di Gioviniano; con questa differenza che oggi essa sarebbe più persuasiva e più efficace. A suo tempo, dice Sant'Agostino, Gioviniano riuscì ad indurre alcune sacre vergini a sposarsi, ancorché fossero già avanti negli anni, ma non riuscì a scuotere la fermezza dei sacerdoti (*De haeresibus* 82).

Non dubitiamo che da questo travaglio di discussioni e di studi nascerà una rinnovata coscienza della grandezza e bellezza dell'ideale cristiano di perfezione; nascerà una teologia che sarà insieme nuova per l'impostazione e la forma, antica per la sostanza e la continuità della tradizione; nascerà un valido contributo al progresso della Chiesa verso la pienezza della verità divina (cf. *Dei verbum* n. 8). Ma ci preoccupa il prezzo che la Chiesa dovrà pagare per questo. Potrebbe essere un prezzo molto grande, più grande forse di quanto si immagina, se dovessimo prendere per sintomi certi fatti. Il moltiplicarsi di dubbi, di difficoltà, di problemi, anche quando non si trattasse di errori, non è senza conseguenze. La pratica dei consigli evangelici richiede chiarezza di idee e fermezza di propositi: quando manchi la prima viene meno necessariamente anche la seconda. C'è chi si scaglia contro i «ripetitori di certezze scadute». Può aver ragione. Ma almeno bisognerebbe sapere quali certezze non sono scadute, quali son valide ancora, valide sempre.

Non si può pretendere di rimettere tutto in questione e poi aspettare che prosperino le vocazioni nella Chiesa. Certe idee, specialmente quando sono conformi alle inclinazioni della natura, diventano fattori potentissimi di azione. L'esempio, or ora ricordato, di Gioviniano è istruttivo. Occorre dunque che ogni teologo porti il suo contributo a questa tanto necessaria chiarezza, facendo eventualmente le dovute distinzioni tra ciò che è certo e ciò che non lo è, tra ciò che la Chiesa ha già trovato attraverso il travaglio dei secoli e ciò che cerca ancora. Alle verità rivelate in generale si può applicare ciò che S. Agostino dice di Dio: *[Deus] quaeritur ut inveniatur dulcius et invenitur ut quaeratur avidius* (*De Trin XV, 2, 2*)

In questa prospettiva vorrebbe collocarsi il nostro modesto contributo. Diamo per scontato che ci si trova d'accordo sui criteri essenziali della teologia, che sono unitamente, come il recente Concilio ha ribadito, Scrittura, Tradizione e Magistero: se l'accordo su questo punto non ci fosse, il discorso dovrebbe essere un altro. In realtà saremmo tentati di fare quest'«altro» discorso. Quando si sente parlare di «commiato» dal Concilio di Trento, quando del Concilio Vaticano II si esaltano le parti che corrispondono al proprio pensiero e si accettano con riserva o si ignorano le altre, quando con il dichiarato motivo di purificare la teologia dagli elementi greco-romani si mette da parte in blocco la scolastica e la patristica, vien fatto di domandarsi se sia utile parlare su questo o quel punto di teologia o non sia piuttosto necessario parlare dei criteri stessi della teologia.

In ogni modo, conformemente all'invito rivoltoci, ci atterremo all'argomento che ci è stato proposto.

VOCAZIONE SACRA

Poiché il punto cruciale del nostro argomento è la vocazione sacra, parliamo subito di essa.

Si può parlare di «vocazione sacra» in due maniere: in relazione al sacerdozio e in relazione alla vita religiosa. Nel primo caso come nel secondo l'aggettivo “sacra” non vuol dire che la vocazione comune del

cristiano non sia sacra; anzi proprio questa vocazione costituisce, con il battesimo, la prima e fondamentale sacralità dei discepoli di Cristo. Vuol dire invece che la vocazione al sacerdozio e alla vita religiosa sono in mezzo allo stesso popolo di Dio una consacrazione particolare, la quale, confermando e perfezionando la consacrazione battesimale, deputa l'uomo ad amministrare, in nome e nella persona di Cristo, le cose sacre o lo dedica in modo più esclusivo al servizio di Dio e all'intimità con Dio. Queste due vocazioni possono essere unite e possono essere, in parte o in tutto, separate. Ci sia consentito quindi di vederle separate per poi contemplarle unite.

1. *Vocazione sacerdotale*

La vocazione sacerdotale è legata alla costituzione gerarchica della Chiesa, che a sua volta è legata al sacramento dell'Ordine. Questo imprime un carattere che perfeziona quello battesimale ed è specificamente distinto da esso. Perciò il sacerdozio ministeriale differisce dal sacerdozio dei fedeli *essentia et non gradu tantum* (*Lumen gentium* n. 10). Questo dato dommatico va ricordato, perché costituisce la base della teologia della vocazione al sacerdozio. Del resto è questo uno dei temi preferiti della teologia «nuova». Le discussioni intorno a questo tema ci danno la conferma, se di conferma ci fosse bisogno, che la teologia procede verso la comprensione progressiva delle ricchezze della parola di Dio con un movimento pendolare.

L'insistenza post-tridentina sul sacerdozio ministeriale, dovuta anche a note ragioni polemiche, ha dato l'impressione di oscurare il profondo significato e il grande valore del sacerdozio comune dei fedeli. Il Concilio Vaticano II lo ha rimesso felicemente in piena luce. Ma ora assistiamo, purtroppo, alla tendenza opposta, di coloro che mostrano di non vedere o di non tenere nel dovuto conto la differenza essenziale che corre tra il sacerdozio gerarchico e il sacerdozio comune. Si sente parlare infatti di sacerdozio «funzionale»: non già nel senso positivo di una funzione esercitata da alcuni per mandato divino a favore di tutto il popolo di Dio, ma nel senso inaccettabile d'una funzione delegata dalla comunità cristiana che non caratterizza il soggetto se non nel momento in cui essa si svolge.

Già nel Concilio non fu facile ottenere l'introduzione nel testo delle parole or ora ricordate. Si diceva che non erano necessarie perché non c'erano diversità di opinioni su questo punto. Noi – chi parla si trovava dalla parte di coloro che chiedevano a gran voce l'introduzione di quelle parole – rispondevamo che la diversità di opinioni esisteva, e che, in ogni caso, era opportuno esprimere integralmente la dottrina cattolica, la quale contiene intorno al sacerdozio due proposizioni ugualmente vere e inseparabili: tutti i battezzati partecipano al sacerdozio di Cristo e solo i sacerdoti partecipano a determinati poteri ministeriali.

La Commissione conciliare prima e i Padri poi accolsero questa richiesta, che non chiedeva del resto nulla di nuovo, ma solo che si ribadisse nel momento opportuno una verità di fede. Rileggiamo ora il testo conciliare: *Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo. Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico in persona di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del regale loro sacerdozio, concorrono all'oblazione dell'Eucarestia e lo esercitano col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e l'operosa carità (Lumen gentium n.10).*

La teologia della vocazione sacerdotale deve prendere in considerazione sia la santità ontologica, quella propria del carattere sacramentale, sia la santità morale, che è quella della grazia e della carità, dimostrando poi l'intimo rapporto che corre tra l'una e l'altra. Il Concilio Vaticano II, richiamando l'insegnamento del Concilio Tridentino, parla a proposito del sacramento dell'Ordine di *carattere sacro (Lumen gentium 21)*, di *carattere speciale (Presbyterorum Ordinis 2)*, di *nuova consacrazione (Ivi 12)*. Questa nuova divina realtà impressa nell'anima del sacerdote costituisce la sua particolare santità, la santità che abbiamo chiamato ontologica, perché non dà necessariamente, ma esige la santità della carità e della grazia a cui soltanto è legata la salvezza.

Inutile ricordare qui la triplice funzione del carattere sacerdotale, che è di configurare il sacerdote a Cristo Sacerdote Sommo:

– *funzione cristologica*: egli diventa strumento vivo di Lui per offrire in suo nome e in sua vece il sacrificio eucaristico ed ha il potere sacro di santificare, ammaestrare e reggere il popolo di Dio;

– *funzione ecclesiologica*: collabora all'edificazione del Corpo Mistico di Cristo;

– *funzione antropologica*: postula la grazia necessaria a svolgere questo tanto alto e difficile ministero.

Diremo soltanto che dalle profondità di queste ricchezze sacramentali nasce l'esigenza della santità morale del sacerdote.

I Santi Padri hanno insistito molto su questo tema, ripreso ai nostri giorni e svolto ampiamente dal Concilio. V'è su questo argomento una vasta letteratura patristica che comprende, per esempio, un delizioso discorso di S. Efrem, una mirabile orazione di S. Gregorio Nazianzeno, il celebre dialogo di S. Giovanni Crisostomo sul sacerdozio, il *De officiis ministrorum* di S. Ambrogio, la lettera a Nepoziano di San Girolamo, diverse lettere e discorsi di S. Agostino, la *Regula pastoralis* di S. Gregorio Magno. Queste ed altre opere ci dicono quale alto concetto avessero i Padri della dignità sacerdotale e come sentissero profondamente l'esigenza della santità eccelsa che essa comporta.

Non v'è chi non ricordi due grandiose allegorie che chiudono il *De sacerdotio* di S. Giovanni Crisostomo: l'allegoria della mistica fidanzata e quella dell'inesperto contadinello, o gli accenti accorati della lettera di S. Agostino al suo vescovo pochi giorni dopo l'ordinazione o le condizioni che pone San Gregorio Magno per coloro che debbono essere promossi all'episcopato (*Regula* I, 10). I Santi Padri svolgono di preferenza il tema ecclesiologico mettendo in rilievo che il ministero sacerdotale è un servizio d'amore: un amore disinteressato, umile, generoso che conduca il sacerdote a dare la vita - *aut effectu aut affectu*, direbbe S. Agostino - per il gregge di Cristo.

Offre loro l'opportunità di svolgere questo tema le parole di Gesù a Pietro: *Mi ami tu?* e alla risposta affermativa di Pietro: *Pasci le mie pecore, pasci i miei agnelli*. Quasi volesse dire, spiegano i Padri: Se mi ami, dammene la prova prendendoti cura del mio gregge. Quando

poi cercano un paragone che confermi e colorisca il loro pensiero, lo trovano nella vita dei monaci: il paragone è a favore dei sacerdoti, in quanto essi devono possedere una virtù superiore a quella dei semplici religiosi. Ecco le taglienti parole di S. Agostino: *aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum facit*; e ne dà la ragione: *si adsit ei sufficiens continentia et tamen desit instructio necessaria aut personae regularis integritas* (Ep 60, 1). S. Giovanni Crisostomo, poi, sembra proprio esagerare: *Grande*, scrive, *è la professione monastica e costa molta fatica; ma chi paragona quei travagli al conveniente disimpegno dell'episcopato, troverà tanta differenza quanta ve n'è tra un uomo del volgo e un re* (De sacerdotio VI, 5).

VOCAZIONE RELIGIOSA

Il termine di paragone di cui si servono i Santi Padri per esprimere il loro pensiero sulla santità sacerdotale ci porta a considerare l'altra forma di vocazione sacra: la vocazione alla vita religiosa.

La vita religiosa è costituita essenzialmente dalla pratica, liberamente accettata e resa obbligatoria con voto, dei consigli evangelici della castità, povertà e obbedienza.

Oggi si va diffondendo l'opinione che l'unico consiglio evangelico sia quello della verginità o celibato (cf. T. MATURA 1; E. SCHILLEBEECKX. *Il celibato del ministero ecclesiastico*, p. 106; KARL Rahner, *Sui consigli evangelici* in *I Religiosi oggi e domani*, p. 98; S. LÉGASSE, *L'appel du riche*). Non ci pare esatta questa opinione. Che sia il primo, d'accordo. Infatti il recente Concilio, tornando anche in questo alla tradizione patristica, lo enumera al primo posto; ed esso in realtà è quello che tocca più profondamente le inclinazioni della natura umana e «fonda» perciò la vita religiosa; ma non è l'unico consiglio evangelico. Nel Vangelo vi è esplicito l'invito ad abbandonare i beni terreni e seguire Cristo. È vero che la beatitudine dei poveri è un programma di vita per tutti i cristiani; ma non è meno vero che l'invito al giovane ricco è un invito e non si può trasformarlo in una condizione necessaria per la salvezza. Interpretare quelle parole - *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes...* (Mt 19, 21)

- come uno stile di vita cristiana obbligatorio per tutti, significa tornare all'interpretazione dei pelagiani, per i quali i ricchi, ancorché vivano cristianamente osservando i comandamenti e facendo del bene con le loro ricchezze, non possono salvarsi, ma se ne debbono disfare completamente.

S. Agostino, che pure aveva seguito l'invito rivolto al giovane ricco diventando povero per amore di Cristo, confuta la loro tesi, dimostrando che il primo dovere di coloro che abbracciano i consigli evangelici è quello di avere le idee a posto, cioè di non condannare né disprezzare gli altri cristiani: facendo diversamente, essi non sarebbero interpreti ma denigratori della Sacra Scrittura (cf. *Ep* 157, 23-39). Del resto la vita della prima comunità di Gerusalemme, dove la comunanza dei beni (*Atti* 2, 44-46; 4, 32) era apertamente facoltativa (*Atti* 5, 4), conferma questa interpretazione.

Per l'obbedienza religiosa invece abbiamo nel Vangelo solo l'esempio di Gesù: la piena disponibilità del divino Maestro alla volontà del Padre fino alla morte di croce ha spinto e spinge molti dei suoi discepoli a promettere con voto di essere disponibili nella comunità ecclesiale alla volontà di Dio significata loro dai propri superiori.

Per questo nella preparazione dello schema conciliare sulla Chiesa insistemmo perché non si dicesse che i consigli evangelici sono fondati nelle parole del Signore, ma *nelle parole e sugli esempi del Signore* e si aggiungesse la raccomandazione degli Apostoli e l'insegnamento dei Santi Padri.

Ecco il testo conciliare come fu approvato: *I consigli evangelici della castità consacrata a Dio, della povertà e dell'obbedienza, essendo fondati sulle parole e sugli esempi del Signore e raccomandati dagli Apostoli, dai Padri e dai Dottori e Pastori della Chiesa, sono un dono divino, che la Chiesa ha ricevuto dal suo Signore e con la sua grazia sempre conserva» (Lumen Gentium 43)*

Queste parole, come si vede, offrono un chiaro e completo schema intorno alla teologia dei consigli evangelici, che noi, però, non possiamo svolgere in questa sede. Ci limiteremo dunque al primo di essi.

Sull'autenticità evangelica del consiglio di verginità non ci sono, per quanto sappiamo, dubbi; ci sono invece, come diremo, sul suo significato e sul suo valore.

a) *Vangelo*. Il Vangelo ci offre anzitutto l'esempio di Gesù, di sua Madre e dei suoi discepoli. Quale sia l'efficacia di questo esempio, inutile dirlo. L'amore porta all'imitazione. Finché durerà la Chiesa, vi saranno sempre anime generose, che per ispirazione dello Spirito Santo abbracceranno con gioia ed entusiasmo quel tenore di vita che Gesù e Maria scelsero per sé. Non innalziamo canti «funerei» alla verginità cristiana o alla vita religiosa! Questo divino carisma accompagnerà la Chiesa in tutto il suo pellegrinaggio. Certo, Dio è padrone dei suoi doni; ma come è possibile pensare che non sparga più nella Chiesa il dono prezioso della verginità consacrata, quando attraverso l'esempio di Gesù e di sua Madre ci ha fatto intendere quanto questo tenore di vita gli sia gradito?

All'esempio il Vangelo aggiunge l'esortazione. I testi principali sono due: *Mt 19, 12* e *Mc 10, 16*. Nell'uno e nell'altro ricorre la motivazione soprannaturale della verginità: *propter regnum coelorum* (*Mt 19, 12*), *propter me et propter Evangelium* (*Mc 10, 28*). Questa motivazione soprannaturale, che è insieme mistica ed apostolica, dà il carattere specifico alla verginità cristiana: senza di essa la verginità non ha valore per il cristianesimo.

Gesù aggiunge un altro elemento essenziale: il dono di Dio. Solo un dono divino può rendere comprensibile ed attraente la bellezza della verginità consacrata: *Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est* (*Mt 19, 11*).

Nella prima lettera ai Corinti San Paolo sviluppa questi elementi evangelici: la verginità dono di Dio (*1 Cor 7, 7*), la verginità professata per *la cura delle cose del Signore* (*1 Cor 7, 32*); approfondisce il confronto tra matrimonio e verginità e proclama la superiorità della verginità sul matrimonio – *beatior erit* (*1 Cor 7, 38*) –, perché consente di sottrarsi alle *presenti necessità* o *tribolazioni nella carne* (*1 Cor 7, 26-28*) e di dedicarsi con cuore indiviso al servizio del Signore (*1 Cor 7, 33*).

b) *Patristica*. Sul paradigma di questi testi scritturistici e di altri che abbiamo omesso per brevità, come quello dell'*Ap 14, 1-5*, i Santi Padri hanno formulato la teologia della verginità. C'è in materia una letteratura patristica straordinariamente ricca. Hanno scritto trattati sulla verginità: S. Metodio, S. Atanasio, Basilio di Ancira, S. Gregorio

Nazianzeno, S. Gregorio Niseno, S. Giovanni Crisostomo. Quest'ultimo non ha scritto una sola opera, ma tre sulla verginità e tre altre sulla vita monastica. Passando in occidente hanno scritto trattati sulla verginità: Tertulliano (con mentalità piuttosto montanista), Novaziano, S. Cipriano, S. Girolamo, S. Ambrogio, S. Agostino. Sant'Ambrogio è il più fecondo: ci ha lasciato ben cinque opere sull'argomento a cominciare dai tre libri del *De virginibus*.

Ma se S. Ambrogio è più fecondo, S. Agostino è teologicamente più ricco. Attingendo dunque particolarmente alla sua dottrina possiamo riassumere la teologia dei Padri in questo modo.

Anzitutto l'esatta nozione della verginità cristiana, poi il suo valore teologico, psicologico, ascetico e mistico. La gloria della verginità non sta nella verginità come tale ma nella sua consacrazione a Dio: *neque enim et ipsa quia virginitas est sed quia Deo dicata est honoratur (De sancta virg. 8)*. Perciò anche se conservata nel corpo è un bene spirituale: un bene che nasce dalla pietà e dall'amore verso Dio. S. Agostino non dubita di scrivere che tra una donna sposata e una che vuole sposarsi è in condizioni migliori la prima (*Ivi 11*). I pregi della verginità non derivano dalla sua utilità per la vita presente, ma dall'utilità per la vita futura. Coloro che pensano alla verginità in relazione alla vita presente sono «mirabilmente sciocchi»: *mirabiliter desipiunt (Ivi 19)*. Né ci si deve appellare al *propter instantes necessitates* di S. Paolo: le «presenti necessità» di cui parla l'Apostolo sono da vedersi in relazione alla vita futura; sono quelle necessità che ci si consiglia di evitare, perché costituiscono un ostacolo ai beni futuri (*Ivi 13-14*).

Completa la nozione della verginità il concetto della piena libertà di scelta che l'accompagna: libertà che non è solo quella di indifferenza, come in ogni atto cosciente e libero, ma che è inoltre la libertà morale per cui non si è obbligati da nessuna legge a fare la scelta che si fa, e se ne potrebbe fare una diversa senza venir meno al proprio dovere o deviare dal cammino della salvezza.

Questa pienezza di libertà è una feconda sorgente di merito per la verginità consacrata, la quale appare con questo ciò che è in realtà: un puro atto di amore. Perciò S. Agostino insiste nel ricordare a chi abbraccia la verginità di non disprezzare o disistimare il matrimonio. Questo

atteggiamento negativo contro il matrimonio andrebbe tutto a danno della sua scelta, la quale, se fosse la scelta tra un bene e un male o tra un bene consigliato e un bene tollerato, non avrebbe più il valore che ha.

Questa la nozione della verginità consacrata che ci offrono i Padri. Nessuno vorrà misconoscerne la verità, la modernità, la bellezza. Chiarita la nozione, troviamo illustrate nei loro scritti le molteplici relazioni che la collegano a Dio, a Gesù Cristo, alla Chiesa, alla vita futura. Seguiamo di nuovo, per dovere di brevità, S. Agostino.

Anzitutto la verginità cristiana è un sacrificio fatto a Dio: nasce dall'amore, ma comporta una rinuncia, la rinuncia a un bene naturalmente e profondamente amato. *Vero sacrificio*, scrive S. Agostino, *è ogni opera che si compie per aderire a Dio con santa società d'amore... Perciò l'uomo che si offre e si consacra a Dio, in quanto muore al mondo per vivere a Dio, è un sacrificio (De civ. Dei X, 6).*

La verginità è un'imitazione più completa di Cristo in quanto ne segue le orme anche nella condizione dello stato verginale (*De sancta virg.* 27-30). È una splendida espressione della Chiesa, la quale, a somiglianza di Maria, è vergine e madre: vergine per l'integrità della fede, madre per la fecondità dell'amore, apostolica che genera sempre nuovi figli di Dio. La verginità consacrata esprime mirabilmente questa duplice prerogativa: integrità e fecondità (*De sancta virg.* 2-6). In fine è un segno dei beni futuri, un preannuncio di quel Regno cui sospira la Chiesa nel suo terreno pellegrinaggio, un richiamo costante al soprannaturale e all'eterno.

A questo quadro, che ha già una straordinaria bellezza – e bisogna proprio dire che i Padri avevano mente e cuore preparatissimi per dipingerlo –, si devono aggiungere due elementi: quello psicologico e quello mistico. Psicologicamente la verginità è fonte di libertà interiore che permette di dedicarsi con maggiore intensità alle cose del Signore: torna il tema del cuore indiviso di S. Paolo. *Sia confitto in tutto il vostro cuore*, scrive S. Agostino alle vergini, *Colui che per voi è stato confitto in croce. Occupa Egli nella vostra anima tutto il posto che non avete voluto fosse occupato dal matrimonio. A voi non è permesso di amare poco Colui per amore del quale non avete amato ciò che era permesso (De sancta virg. 56).* Misticamente, poi, la verginità è una efficacissima

disposizione per la contemplazione dei divini misteri e una fonte ineffabile di gioia. *Contemplate la bellezza di Colui che vi ama*, scrive ancora S. Agostino, *contemplatelo simile al Padre e sottomesso alla madre... contemplatelo anche regnante nei cieli e venuto sulla terra per servire (De sancta virg. 55); ciò che i superbi volgono in derisione, guardate da vicino quant'è bello. Con gli occhi della vostra anima contemplate le sue ferite di crocifisso, le sue cicatrici di resuscitato, il suo sangue di morente, ciò che Egli guadagna con la sua fiducia, con quale scambio ci riscatta (De sancta virg. 55). Lodate il Signore tanto più dolcemente quanto più abbondantemente egli occupa i vostri pensieri; sperate tanto maggiore felicità quanto più fedelmente lo servite: amatelo tanto più ardentemente quanto più attentamente vi studiate di piacergli (De sancta virg. 27).*

V'è infine presso i Santi Padri un'ampia dottrina ascetica circa il comportamento delle vergini e la difesa della verginità. S. Agostino insiste più degli altri nella virtù dell'umiltà. La seconda parte del trattato sulla verginità è dedicato a questa virtù. Ricorderemo il suo aforisma: *Custos virginitatis caritas, locus autem huius custodis humilitas (De sancta virg. 51, 52).*

c) Concilio Vaticano II

Confidiamo che la sintesi della dottrina patristica, che abbiamo rapidamente delineato, ci offra l'opportunità di constatare che il Concilio Vaticano II, nel redigere il cap. VI della Costituzione sulla Chiesa e il Decreto *Perfectae caritatis*, ha attinto largamente dai Padri, ritenendo perciò valida la loro dottrina. Ricorrono in questi documenti, soprattutto nel primo, i loro stessi accenti: la vita religiosa come *dono* divino che la Chiesa ha ricevuto e sempre conserva, la totale *consacrazione* al servizio di Dio sommamente amato, la maggiore *conformità* agli esempi di Cristo e di sua Madre, l'*annuncio* profetico della nuova vita scaturita dal mistero pasquale e protesa verso la gloria della risurrezione, la *liberazione* dagli impedimenti che si oppongono al fervore della carità e alla perfezione del culto divino, il *perfezionamento* della personalità umana e della libertà interiore, la *continuazione* della esperienza della Chiesa primitiva in cui la moltitudine dei credenti era un cuor solo e un'anima sola. Ci dispensiamo dall'addurre i testi conciliari: una attenta

lettura dei documenti indicati ci convincerà facilmente che il nostro riassunto è fedele.

Desideriamo toccare, piuttosto, un altro argomento, che fu discusso in margine al Concilio, ma che il Concilio stesso direttamente non toccò: il confronto tra la verginità e il matrimonio.

MATRIMONIO E VERGINITÀ

Sappiamo di toccare un argomento spinoso, ma non possiamo ometterlo senza incorrere nella taccia di ingenuità o di paura. Sull'argomento v'è, oggi, una letteratura molto vasta. Si va cercando una sintesi nuova in base, si dice, alla riabilitazione dei valori terreni e ai nuovi concetti di antropologia e sociologia. Il nostro argomento è uno di quelli nei quali crede di dover liberare la teologia dai residui del manicheismo e dell'antropologia greco-romana.

Intanto assistiamo, con stupore e dolore, a un altro esempio di quel movimento pendolare della teologia a cui abbiamo accennato sopra. Lasciamo la parola al BOUYER, noto scrittore di storia della spiritualità cristiana: «L'aspetto tragico della spiritualità cristiana è che le epoche in cui capisce meglio l'importanza della verginità, rischiano di perdere di vista l'eccellenza del matrimonio. Inversamente, le epoche come la nostra in cui il matrimonio è apprezzato, si mostrano poco sensibili al valore della verginità consacrata. I due termini, tuttavia, lungi dall'escludersi si richiamano così bene che non si può più stimare uno nella sua autenticità appena si disprezza o misconosce l'altro» (L. BOUYER, *Le trône de la Sagesse - Essai sur la signification du culte marial*, Parigi 1957, p. 109).

Molto bene. Queste parole sono l'eco di quelle di S. Agostino nel *De Sancta Virginitate* quando ammoniva di evitare due opposti errori: condannare il matrimonio o metterlo allo stesso livello della verginità consacrata. *Questi due errori, scrive acutamente il Santo, a forza di evitarsi, finiscono per scontrarsi faccia a faccia perché non hanno voluto tenere il giusto mezzo della verità (De Sancta Virginitate 19).* In questo giusto mezzo si è mosso il Concilio. Seguiamolo dunque e

troveremo la via della verità. Ma prima di tutto sono necessarie alcune distinzioni. A completare la ragione della verginità cristiana mancano altri tre elementi.

L'assoluta libertà di scelta, la scelta fatta *propter regnum caelorum*, il dono di Dio. Quando parliamo di assoluta libertà di scelta noi ci riferiamo a quell'atteggiamento soggettivo, che è proprio di ogni atto cosciente e libero, cioè al dominio che la volontà pone su se stessa, senza il quale dominio sopra i propri atti non c'è atto cosciente e libero, ma una condizione oggettiva per cui la scelta non è fra un bene e un male, ma tra un bene e un bene: fra un bene maggiore e un bene minore...

Il raffronto tra matrimonio e verginità non può essere stabilito sulla linea del fine: il fine è uguale per tutti, ed è la perfezione della carità. Né si può stabilire sulla linea della sicurezza di raggiungere il fine: la sicurezza non la possiede nessuno, né il celibe né lo sposato; anzi potrebbe verificarsi che il fine lo raggiunga lo sposato e non lo raggiunga il celibe. Neppure può esserci il confronto sulla linea del grado di perfezione al quale giunge, in concreto, l'uno o l'altro: il grado della perfezione dipende dalla convergenza di molte virtù, tra le quali l'umiltà, lo spirito di sacrificio, la dedizione al proprio dovere. Ora non è detto che di queste virtù sia più ricco il celibe che lo sposato, o più ricca la vergine consacrata che la madre di famiglia.

Varrebbe la pena di leggere su questo argomento una pagina del *De Sancta Virginitate* di S. Agostino d'indiscutibile modernità. Inculcando l'umiltà alle vergini, come condizione indispensabile per conservare il prezioso dono che hanno ricevuto, si chiede a che cosa possano pensare in tutta verità per non insuperbire della loro scelta di fronte a quelle che non hanno ricevuto lo stesso dono, poiché non vi è dubbio che è preferibile una moglie umile ad una vergine superba (*Serm.* 354, 5). Posta così la questione, risponde facendo molte e belle considerazioni. Ne ricordiamo due: l'obbedienza ai precetti divini e il martirio. È chiaro che tra una sposata obbediente e una vergine disobbediente è migliore la prima che la seconda. Ma poniamo che ambedue siano obbedienti alla legge divina e quindi fedeli alla propria vocazione; in tal caso c'è un altro termine di paragone: il martirio.

La dottrina della Chiesa, che il recente Concilio ha confermato (*Lumen gentium* 42), ritiene che il martirio è la suprema testimonianza d'amore: non c'è dubbio alcuno, quindi, che il martirio è superiore alla verginità. Certamente la maturità per il martirio non può essere dimostrata che dalla prova della persecuzione. Ma quando questa prova non c'è o in attesa che ci sia, si può giustamente pensare che sia occultamente matura per il martirio una madre di famiglia e non lo sia una vergine sacra. Prendendo quindi l'esempio di due martiri cristiane, – Tecla e Crispina – delle quali una era stata vergine e l'altra sposata, conclude: pensi la pia vergine che mentre lei, forse, non è ancora una Tecla, l'altra – la sposata – è già, forse, una Crispina (*De Sancta Virginitate* 44, 45). Il Santo era tanto convinto di ciò, che parlando del martirio di quest'ultima aggiunge, in un discorso alle persone consacrate: forse, anzi non v'è dubbio, che in quella occasione alcune delle persone consacrate vennero meno, e molti dei coniugi seppero combattere e vincere (*Serm.* 354, 5).

Il pensiero di S. Agostino, contrariamente a quanto gli è stato rimproverato (KARL RAHNER, *Sui consigli evangelici in I religiosi oggi e domani* pag. 79), è molto ricco di sfumature: è un cantore della verginità, ma non perde mai di vista la complessità del problema della perfezione cristiana. Aggiungerò, anzi, un'altra osservazione: la verginità, nota il Vescovo d'Ipbona, non è l'unico consiglio evangelico e, mentre alcune si limitano solo a questo, altre abbracciano anche quello dato da Gesù al giovane ricco accettando la povertà nella vita comune. Il che rappresenta qualcosa di più della sola verginità consacrata. E conclude: *Vi sono dunque molti doni, e più gloriosi e più elevati gli uni degli altri! A ciascuno il suo dono. Talvolta, l'uno porta il suo frutto con doni minori ma migliori: l'altro con doni minori ma più numerosi. Quale uomo sarebbe tanto audace da decidere come essi si equivalgano o si distinguano, riguardo alle ricompense eterne da ricevere? Resta comunque evidente che essi sono numerosi nella loro diversità e che i migliori sono utili non per il tempo presente ma per l'eternità* (*De Sancta Virginitate* 46).

Ma torniamo più direttamente al nostro argomento. Con l'intento di stabilire il punto preciso del confronto tra verginità e matrimonio abbiamo fatto tre distinzioni; ma non bastano: bisogna farne una quarta,

che è questa: il confronto non si può effettuare sulla linea del bene soggettivo di ciascuno o bene esistenziale. Per ciascuno infatti è non solo buona, ma migliore, in concreto, la vocazione che il Signore ha scelto e a cui lo ha chiamato.

L'unica maniera valida, dunque, di porre il problema è quella riguardante il piano oggettivo dei mezzi per giungere al fine. Se tutti i cristiani sono chiamati alla perfezione, se la perfezione consiste nella carità, ci si domanda quale sia il mezzo oggettivamente migliore, cioè più efficace, per giungere alla pienezza della carità: la verginità consacrata o il matrimonio? Posta la questione in questi termini, la risposta della S. Scrittura, dei Padri e dei Concili è una sola, ed è, senza possibilità di equivoci, a favore della verginità.

Per la Scrittura abbiamo ricordato le parole di S. Paolo: *Beatior erit si sic permanserit* (1 Cor 7, 40).

Per i Santi Padri ricorderemo le solenni e ferme parole di S. Agostino: *Iure divino continentia connubio et nuptiis pia virginitas anteponitur»* (*De Sancta Virginitate* 1). Queste parole riassumono tutta la tradizione patristica. Ci sia lecito riportare alcune parole dal *De habitu virginum* di S. Cipriano: *La verginità è un fiore che germoglia dalla Chiesa, decoro e ornamento della grazia spirituale, gioia della natura, capolavoro di lode e di gloria, immagine di Dio che riverbera la santità del Signore, porzione più eletta del gregge di Cristo. Se ne rallegra la Chiesa, la cui gloriosa fecondità in esse abbondantemente fiorisce: e quanto più cresce lo stuolo delle vergini tanto più grande è il gaudium della Madre* (*De habitu virginum* 3).

Per i Concili, poi, ci riferiamo solo al Vaticano II, il quale, pur non avendo posto direttamente il problema, lo ha risolto in conformità con tutta la tradizione. Leggiamo nella Costituzione *Lumen Gentium*, che aveva parlato precedentemente del martirio: *Parimenti la santità della Chiesa è in modo speciale favorita dai molteplici consigli, che il Signore nel Vangelo propone all'osservanza dei suoi discepoli. Tra essi eccelle il prezioso dono della grazia divina, dato dal Padre ad alcuni (cf. Mt 19, 11; 1 Cor 7, 7), perché più facilmente con cuore indiviso (cf. 1 Cor 7, 32-34) si consacrino solo a Dio nella verginità o nel celibato. Questa perfetta continenza per il regno dei cieli è sempre stata tenuta in singolare onore*

nella Chiesa, quale segno e stimolo della carità e speciale sorgente di spirituale fecondità nel mondo (Lumen Gentium 42).

Ci pare che il testo non abbia bisogno di commenti. E non è il solo. Ce ne sono molti. Ne citeremo soltanto un altro, prendendolo ancora una volta dalla *Lumen Gentium: Il fedele..., già col battesimo è morto al peccato e consacrato a Dio; ma per potere raccogliere più copiosi i frutti della grazia battesimale, con la professione dei consigli evangelici nella Chiesa, intende liberarsi dagli impedimenti, che potrebbero distoglierlo dal fervore della carità e dalla perfezione del culto divino, e si consacra più intimamente al servizio di Dio (Lumen gentium 44).*

Citato questo testo, un teologo moderno in un libro breve ma molto denso sul celibato, dove presenta le sue riflessioni critiche, fa il seguente commento: «Anche questo modo di vedere le cose va preso, tuttavia, con molte riserve» (E. SCHILLEBEECKX, *Il celibato del ministero ecclesiastico*, trad. it. Ed. Paoline, p. 94). Cresciuto alla scuola di S. Agostino, mi si permetta di seguire una regola un po' diversa: accogliere con riserva gli scritti di qualsiasi autore ecclesiastico, ma con i testi dei Concili avere un altro atteggiamento: li studia, cerca di capirli e, quando crede di esserci riuscito, li accetta come sono, senza riserve, dando loro il valore che il Concilio stesso ha voluto che avessero.

Tale è dunque il nostro atteggiamento di fronte al testo del Concilio ora citato e riteniamo che esso non implichi nessuna svalutazione dei valori terreni che il Concilio stesso ha riconosciuto, ma che ponga, ciononostante, nella giusta luce un aspetto profondo del significato e del valore propri dei consigli evangelici.

Riteniamo inoltre che il Concilio abbia a suo favore non solo il suffragio della tradizione, ma anche l'appoggio di valide ragioni teologiche.

La prima di esse è quella della rinuncia a determinati valori della vita umana. Su questo argomento ha insistito qualche anno fa KARL RAHNER (cf. o. c. pg. 98 e seg.). Quanto più questi valori umani sono stimati, amati e difesi; quanto più l'uomo si sente naturalmente inclinato verso di essi, tanto più il rinunziarvi è segno di un grandissimo amore. Può servirci di esempio, ancora una volta, il martirio. Se esso costituisce la prova suprema di amore è perché comporta la rinuncia consapevole a quel valore che è, tra tutti i valori umani, sommamente

amato: la vita. Lo stesso può e deve dirsi, fatta la dovuta proporzione, dei consigli evangelici: essi costituiscono una grande prova d'amore, perché importano la rinuncia a valori che entrano profondamente nel tessuto della vita umana e sono, dopo il bene della vita, tra i più cari al cuore dell'uomo. La decisione infatti di seguirli non nasce dall'ignoranza o dal disprezzo di ciò che si lascia, ma da un amore più forte che permette di rinunciare, con libertà e con gioia, a quell'altro amore. Questa decisione quindi suppone sempre, ed è indice, d'un grado più alto di fede, di speranza e di carità: le tre virtù teologali che formano l'essenza della vita cristiana, la quale in questo caso mostra di essere nel religioso o nella religiosa più profonda, più sentita, più ricca.

Dire a questo proposito che anche gli sposati possono raggiungere la perfezione della carità, sarebbe lo stesso che dire, per tornare all'esempio del martirio, che anche chi non è martire può essere perfetto nella carità. Chi ne dubita? Ma intanto solo il martire ha ricevuto il dono ineffabile di dare a Cristo la testimonianza del sangue, che è tra tutte la più grande, la più fulgida, la più autentica. E come glorificare un martire non significa affatto considerare gli altri fedeli come cristiani di secondo ordine; così glorificare la verginità non significa affatto ridurre il matrimonio a un cristianesimo di secondo ordine. Significa solo riconoscere e onorare i doni di Dio, che sono molti, ma non tutti uguali, e ogn'uno ha i suoi.

La seconda ragione teologica, che riteniamo la più importante, perché tocca il fondo della questione, è la prospettiva storica in cui bisogna vedere il rapporto tra verginità e matrimonio. Parliamo naturalmente della storia della salvezza, che comprende la creazione e l'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale, la sua caduta e le conseguenze del peccato originale, la sua redenzione da parte di Gesù Cristo: un errore o solo una diversa valutazione in uno di questi punti essenziali porta con sé una prospettiva nuova che non permette di vedere nella genuina luce il rapporto tra questi due stati di vita.

Ora è chiaro che la discussione sul nostro argomento è impostata da molti su una prospettiva che non è più quella della teologia classica, le cui tesi intorno al peccato originale e la giustificazione sono note: il Concilio Tridentino le ha proposte solennemente.

La conseguenza era che nell'indispensabile lavoro ascetico che il cristiano deve sostenere per ristabilire in sé, secondando l'azione della grazia, l'equilibrio infranto dal peccato originale, la verginità consacrata è un mezzo più adatto del matrimonio e quindi, oggettivamente, superiore ad esso. Anche se apparentemente è contraria alle inclinazioni della natura, in realtà è un aiuto più efficace per avvicinarsi sempre maggiormente – in attesa della perfetta restaurazione escatologica – all'equilibrio psico-fisico che aveva la nostra natura prima della caduta originale.

S. Tomaso arriva a dire, e a nostro parere dice giusto, che la verginità nello stato dell'innocenza non sarebbe stata lodevole, mentre nello stato presente è degna di lode, *non propter defectum fecunditatis, sed propter defectum inordinatae libidinis* (I, q. 98, a. 2, ad 3; cf. Suppl. q. 96, a. 5, ad 3). Il ragionamento che la teologia classica ha fatto per la verginità, vale anche, fatte le dovute proporzioni, per la povertà e l'obbedienza religiosa.

Senza la teologia classica intorno al peccato originale e alla giustificazione non s'intende, a nostro parere, nessuno dei consigli evangelici nella luce che è loro propria. La teologia moderna invece, come alcuni la intendono, persegue un'immagine dell'uomo e del cristiano molto diversa: un'immagine che da una parte attenua, quando non dimentichi affatto, la dottrina del peccato originale e delle sue conseguenze, dall'altra esagera gli effetti della grazia sacramentale e compie una trasposizione nella dottrina della giustificazione, credendo, o facendo credere, che la piena restaurazione dell'uomo – quella che ci è stata promessa nella fase escatologica del Regno di Dio: *spe enim salvi facti sumus* dice S. Paolo (*Rom 8, 24*) – si possa compiere già qui in terra. Da qui la conseguenza che qualcuno sembra tirare ed altri confusamente supporre: la predicazione della dottrina sulla vocazione universale alla santità, promuovendo, come si spera, una nuova primavera di vita spirituale in tutti i battezzati – e il Signore voglia che sorga presto e non tramonti mai – possa rendere inutile la pratica dei consigli evangelici.

Proprio questa conseguenza scopre, a nostro parere, l'infondatezza e la pericolosità dei principi dai quali parte. Discuterne qui non è possibile. Ma ci si consenta ripetere la nostra convinzione: il tema verginità e

matrimonio, come quello più generale della vita religiosa, affonda le sue radici e trova la sua spiegazione nell'antropologia cristiana, oggetto ai nostri giorni di animate discussioni, discussioni che non possiamo seguire in questa sede. Ma averlo accennato non sarà stato inutile.

SACERDOZIO E CELIBATO

Ci si consenta infine di completare, sia pur brevemente, il nostro tema per ciò che si riferisce alle sue immediate implicanze. Una di esse riguarda il celibato e il sacerdozio, un argomento, come si vede, di scottante ed emozionante attualità.

Ciò nonostante, anzi forse proprio per questo, potremo essere brevi.

Possiamo riassumere la dottrina comunemente e pacificamente ammessa in queste due proposizioni: sacerdozio e celibato sono due carismi diversi e nessuna legge divina obbliga a tenerli inseparabilmente uniti. Sacerdozio e celibato hanno tra loro armonie tanto profonde che la Chiesa universale, intuendo per istinto divino queste armonie, non conferisce la pienezza del sacerdozio - e la Chiesa latina neanche il presbiterato - a coloro che non abbiano liberamente e consapevolmente accettato, dopo matura riflessione, il celibato.

Le ragioni di queste profonde armonie, da cui hanno origine le disposizioni legislative della Chiesa, sono state esposte più volte in questi ultimi anni: nel tormentato N° 16 – tormentato, diciamo, per chi conosce la storia della sua stesura – del decreto *Presbyterorum ordinis*; nella splendida enciclica del Sommo Pontefice Paolo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, e in questi stessi giorni nell'accorato breve discorso domenicale dello stesso pontefice – Domenica 1 febbraio – e nella non meno accorata lettera al suo Segretario di Stato.

Esporre qui di nuovo questi argomenti e dimostrare che essi rispondono mirabilmente alla santità ontologica che il sacerdote possiede in forza del sacramento dell'ordine, non ci sembra necessario. Del resto sono gli stessi esposti dalla patristica e dal Concilio Vaticano II e da noi ricordati poco fa a favore della verginità consacrata; coll'aggiunta della loro intima rispondenza alla funzione cristologica, ecclesiologica,

antropologica del carattere sacerdotale. Diremo solo, dunque, che non ci si deve meravigliare se questi argomenti sono argomenti di convenienza. Forse si ha il torto di pensare che simili argomenti non abbiano peso in teologia: ne hanno moltissimo, purché non vengano da lontano, ma nascano dal di dentro, nascano, come nel nostro caso, da un'affinità speciale, da una «parentela» interiore, da un richiamo spontaneo. Del resto si sa che questi argomenti non servono a stabilire una legge, ma a dimostrarne la sapienza, l'opportunità, l'efficacia.

I tempi di don Abbondio, quando il «procacciarsi di che vivere con qualche agio e mettersi in una classe riverita e forte» potevano sembrare «due ragioni più che sufficienti per una tale scelta», sono felicemente passati. Chi pensa al sacerdozio come a una scelta fatta solo per amore di Cristo e della Chiesa può dubitare che non sia congeniale ad essa un'altra scelta, quella di appartenere attraverso il celibato esclusivamente a Cristo e dividerne, come fa la sposa con lo sposo, la vita, le sorti, le tribolazioni? *Da amantem* – direbbe qui S. Agostino - *et sentit quod dico* (*In Io. tr.* 26, 4).

Terminiamo questo rapido saggio di teologia delle vocazioni formulando un fervido voto, che è questo: esca rafforzato da questo Convegno il proposito di intensificare e di approfondire gli studi teologici intorno a questo importante e affascinante argomento in modo da portare un valido contributo italiano - che sarà, spero, di sapiente equilibrio - a quella sintesi nuova che si va faticosamente cercando e che ha bisogno, per essere raggiunta, della conoscenza della problematica moderna, ma ha bisogno anche dello studio lungo, diligente, amoroso della tradizione cattolica, che partendo dal Vangelo attraverso i Padri e i Concili ha portato fino a noi il messaggio della perfezione cristiana: una sintesi che, senza diminuire nella Chiesa il merito di nessuno, glorifica in tutti – laici, sacerdoti, religiosi – la multiforme sapienza di Dio.

AGOSTINO TRAPÈ