

MATRIMONIO E VERGINITA' NELLA PROBLEMATICA DELLA TRADIZIONE

PREMESSA

Operare una sintesi anche solo generica del pensiero patristico a riguardo della verginità e del matrimonio eccederebbe di molto i limiti che ci siamo prefissi. Molto di più li eccederebbe il tentativo di enucleare il pensiero di tutta la tradizione cristiana. Infatti sarebbero necessarie innumerevoli distinzioni di epoche, autori e qualità di opere o documenti. Non è questo il nostro scopo.

Non si tratta perciò di una ricerca storica, ma piuttosto di un lasciar emergere, attraverso tutta la tradizione — servendosi anche solo di testimonianze sparse ma significative — la perplessità che l'intera Chiesa ha vissuto ogni volta che ha riflettuto sull'esistenza e il valore dei due distinti stati di vita cristiana: quello coniugale e quello verginale.

Problematica in senso stretto quindi. Problematica come bisogno di chiarezza, come bisogno di distinzione insieme e di complementarietà, come intuizione di valori dentro una inadeguatezza descrittiva: in una parola, problematica come lavoro per riunire in sintesi soddisfacente due verità che si presentano alla coscienza della Chiesa in modo dialettico¹.

Un lavoro del genere è per sua stessa natura proteso a purificare da incrostazioni, a smussare angolature, ad essere puntigliosamente attento nella presentazione stessa delle due verità.

¹ « Accade la stessa cosa per molti altri punti della dottrina cristiana: due principi si affermano contemporaneamente nella coscienza della fede, senza veder bene come concordare l'uno con l'altro. La coscienza ecclesiale li possiede fermamente ambedue e lascia alla riflessione teologica il compito — sicuramente molto importante — di realizzare l'unione di questi due insegnamenti e giungere, mediante questo lavoro, a una comprensione più accurata delle due affermazioni in questione. Questo lavoro teologico di confronto dialettico di verità da riunire in una sintesi procura non di rado una comprensione più profonda, più critica e scevra da quegli errori che con facilità e leggerezza si insinuano nell'una e nell'altra comprensione di queste affermazioni. Ma naturalmente una tale chiarezza d'idee (come d'altronde anche l'idea di una tale chiarezza) non può essere raggiunta che dal teologo che sa prendere teologicamente e umanamente sul serio la verità che gli viene dialetticamente opposta » (K. RAHNER, *Sui consigli evangelici*, in *Nuovi Saggi*, II, Roma 1968, p. 519).

Intesa in questo senso, la problematica di cui trattiamo ha, a nostro parere, due aspetti essenziali. Il primo consiste nel considerare le affermazioni dialettiche della tradizione, sulla verginità e sul matrimonio, come emergenza tipica di un problema teologico più generale: quello dei cosiddetti « consigli evangelici », posti a confronto con l'insegnamento evangelico della vocazione universale alla perfezione. In questo senso la problematica della tradizione è quella di dover giustificare e proporre la verginità come « consiglio evangelico », come un sorprendente « di-più dentro (e oltre) la totalità ».

Un secondo aspetto, una volta verificata l'esistenza biblica di un « meglio » verginale, riguarderà il tentativo di « dire » l'affermazione stessa, dandole veste culturale-espressiva e, paradossalmente, — man mano che la storia della Chiesa procede — di negare di volta in volta il rivestimento culturale-espressivo di quanto è stato detto; rivestimento che soprattutto (ma non solo) per le epoche successive rischia di confondersi con la sostanza stessa delle affermazioni.

A questi due aspetti dedichiamo i due seguenti punti:

la tradizione di fronte al consiglio della verginità; le più celebri motivazioni a favore della verginità cristiana.

Il matrimonio sembra restare estraneo a questi enunciati; in realtà le stesse espressioni « consiglio » e « motivazioni a favore » lo suppongono come punto necessario di riferimento.

Porremo infine un terzo punto conclusivo che tenderà scendere ancora più in profondità, individuando — pensiamo — il cuore di tutta la problematica: la collocazione sintetica di ambedue gli stati di vita di fronte alla legge del radicalismo evangelico. Ciò permetterà di porre un'ipotesi di lavoro teologico per un ripensamento di tutte le posizioni tradizionali.

I. - LA TRADIZIONE DI FRONTE AL « CONSIGLIO » DELLA VERGINITÀ

1. Testimonianze di una perplessità

La verginità è un valore affermato nella Chiesa apostolica² e già vantato dagli Apologisti come prova dell'alta moralità cristiana³.

² Cfr. 1 Cor 7; *Constitutiones Apostolicae*, 2, c. 57: PG 1, 733. IGNAZIO DI ANTIOCIA, *Ep. ad Smyrn.*, c. 13; ed. Funk-Diekamp, *Patres Apostolici*, vol. I, p. 286. *Ep. ad Polycarp.* c. 5, Funk-Diekamp, *PA*, vol. I, p. 290.

PSEUDO-CLEMENTE, *De virginitate*, FPA, 2, 1-5.

³ GIUSTINO, *Apol. I pro christ.*, c. 15: PG 6, 349: « Multi quidem et multae,

La grande letteratura patristica sulla verginità si situa però nel IV secolo e ha i suoi epigoni verso la metà del sec. V⁴.

In ognuna delle opere dedicate a questo tema, la sottolineatura del particolare e pregnante valore della verginità cristiana resta un fatto indiscutibile di cui sono state date, di volta in volta, le motivazioni più diverse⁵. Ma comunque si vogliono analizzare le componenti storico-culturali che possono aver rafforzato questo giudizio, esso resta irriducibilmente cristiano nella sua originalità.

Per una valutazione generale, possiamo indicare alcuni punti fermi di riflessione.

1) Riguardo alla verginità e al suo valore preminente, c'è sempre stata una linea di demarcazione tra ortodossia e eterodossia, anche se a volte essa è stata percepita in modo fluttuante. Encra-

annos sexaginta et septuaginta nati, a pueris Christi disciplina imbuti, incorrupti perseverant ».

Il primo trattato ex professo è di TERTULLIANO, *De virginibus velandis*: PL 2, 935-962; segue poi la *Exhortatio ad castitatem*: PL 2, 963-978.

⁴ METODIO D'OLIMPIA, *Convivium decem virginum*: PG 18, 27-220.

ATANASIO (?), *De Virginitate*: PG 28, 251-282.

BASILIO D'ANCYRA, *De vera virginitatis integritate*: PG 30, 669-809

BASILIO DI CESAREA, Ep. XLVI, *Ad virginem lapsam*: PG 32, 369-381.

GREGORIO DI NISSA, *De virginitate*: PG 46, 317-416.

GIOVANNI CRISOSTOMO, *De virginitate*: PG 48, 533-596; *Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas*: PG 47, 495-514; *Quoad regulares foeminae viris cohabitare non debeant*: PG 47, 515-532.

CIPRIANO, *De habitu virginum*: PL 4, 451-476.

AMBROGIO, *De virginibus*: PL 16, 197-244; *De virginitate*: PL 16, 279-316; *De institutione virginis*: PL 16, 319-348; *Exhortatio virginitatis*: PL 16, 351-380; *De lapsu virginis consecratae*: PL 16, 383-400.

GEROLAMO, *Arversus Helvidium*: PL 23, 193-216; *Adversus Jovinianum*: PL 23, 221-352; Ep. XXII ad Eustochium, *De custodia virginitatis*: PL 22, 394-425; Ep. LXXX ad Demetriadem, *De servanda virginitate*: PL 22, 1107-1138.

AGOSTINO, *De sancta virginitate*: PL 40, 397-428.

⁵ Eccone una attualmente di moda, data per certa, ma — a nostro parere — per nulla esaustiva: « Nel IV secolo al più tardi, appare nella morale ecclesiastica una discriminazione verso la « Pathe » (passione), vale a dire verso tutta la sfera sessuale-istintuale, nella quale si esprime una sovrapposizione della concezione neoplatonica e stoica. Contemporaneamente, nonostante tutte le opposizioni, si infiltrò nella coscienza ecclesiastica l'influsso dualistico manicheo che provocò, sotto diversi aspetti, uno spiritualismo che in modo latente o aperto era opposto al corpo » (S. H. PFUERTNER, *La Chiesa e la sessualità*, Milano 1975, p. 61). Giudizi del genere, mentre possono individuare alcuni fenomeni culturali in determinate epoche storiche, diventano gratuiti quando si pretende spiegare con essi, esaustivamente e alla radice, l'incarnazione di alcuni valori evangelici e il giudizio che ne è stato dato. Secondo Pfuertner, ad esempio, solo una lunga serie di condizionamenti ha condotto la Chiesa a definire nel Concilio di Trento la preminenza della verginità sul matrimonio, e pertanto « è giunto il tempo che la teologia cattolica se ne liberi, anziché salvare questo punto transitorio della dottrina tradizionale... Essa deve qui prendere posizione anche se per questo sia necessario ammettere che nei 'dogmi' di tal genere possono esser introdotti degli errori condizionati dal tempo » (o.c., p. 66).

tisti, montanisti, novaziani, manichei, priscillianisti e più tardi le sette dualiste e catare sono stati rigettati dall'autentica tradizione ecclesiale. Delle infiltrazioni sono senz'altro avvenute; ma non sono state decisive⁶.

2) Il matrimonio cristiano è ben conosciuto e attestato nella sua positività, ma, soprattutto nei primi secoli, non vengono composte opere rilevanti sul mistero del matrimonio e la grazia del sacramento. Bisogna confessare che quest'aspetto è stato notevolmente trascurato. Tuttavia il giudizio che il Concilio di Trento darà: « Sancta enim res matrimonium et sancte tractandum »⁷ non è ignoto ai Padri⁸.

3) Ciononostante una tensione è indiscutibile, quando si vogliono confrontare i due stati di vita. Questa tensione si sviluppa e si dimostra in gradi diversi. Dalle forme più dure, quasi encratiche, che considerano la verginità come condizione necessaria per entrare nel Regno dei cieli⁹, a quelle ancora pericolose che considerano il matrimonio come una spiacevole conseguenza del peccato originale¹⁰

⁶ Ad esempio può essere portato il Can. I del Concilio di Grange (340): « Se qualcuno biasima il matrimonio e condanna la donna fedele e religiosa che dorme con suo marito, affermando che essa non può entrare nel Regno di Dio, sia anatema ». Per tutte le puntualizzazioni necessarie cfr. L. GODEFROY, *Mariage, DThC IX*, coll. 2077-2133; G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères de trois premiers siècles*, Paris 1935; M. WILLER-K. RAHNER, *Azese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss*, Freiburg 1939; C. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri* (fino ad Agostino), in *Matrimonio e verginità*, Venegono 1963, pp. 179-418; L. BOUYER, *Spiritualità dei Padri*, Bologna 1968.

⁷ *Conc. Trid.*, Sessio XXIV, c. X.

⁸ G. DENIS, *Mariage et perfection chrétienne d'après Saint Jean Chrysostome. EtCarm 21* (1936) 245-284; R.C. GEREST, *Mistero e problemi sul matrimonio nei primi cinque secoli della Chiesa*. — *SaDott 49* (1968) 19-59; E. SALDON, *El matrimonio, misterio y signo*, vol. I: Desde el siglo I hasta S. Agustín; Vol. II: Siglos IX-XIII; Vol. III: Siglos XIV-XVI, Pamplona 1971; J. L. LARRABE, *El matrimonio como edificación de la Ciudad de Dios según S. Agustín*. — *Ciudad de Dios 185* (1972) 671-689; E. BELLINI, *Florilegio patristico sul matrimonio*. — *Communio 16* (1974) 3-8

⁹ Così si esprime, ad esempio, METODIO D'OL.: « Magna supra modum atque miranda gloriosaque res est virginitas (...) Una haec optima honestissimaque professio » (*Convivium*, I, 1: PG 18, 35). Lo stesso autore descrive in questo modo, nel capitolo II, la pedagogia divina nell'educare gradualmente l'uomo all'amore: «...a fratrum sororumque mixtis coniugiis primum progredientes ut externas ducerent uxores: deinde ut ne multis, quadrupedum velut more in unam hanc rem nati, congregarentur: inde ut adulteri non essent, atque hinc rursus ut castitatem eaque perfuncti, virginitatem colerent: ubi se in carnis contemptu exercentes, in tranquillum incorruptionis locum velut tutissimo portu, metu soluti, appellerent » (PG 18, 42 B). Cfr. anche EPIFANIO, *Adversus Haereses, haer. LXI, Adversus Apostolicos*: PG 41, 1039-1051.

¹⁰ Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Commentaria in Psalmos*: PG 23, 440; CIRILLO DI ALESSANDRIA, *In Psalmum L*: PG 69, 1091; TEODORETO DI CIRO, *In Psalmum L*: PG 80, 1244. Ecco un celebre testo del Crisostomo giovane, che poi si addolcirà notevolmente: « Nam quamdiu a diabolo invicti Dominum suum reverebantur manebat virginitas, eos exornans magis quam reges diadema et aurea vesti-

e lo giudicano un male minore permesso — a dire di Gerolamo — solo perché i vergini possano nascere¹¹, si giunge alla diffusa letteratura sugli inconvenienti di un matrimonio visto come penosa tragedia e peso inquietante¹², fino all'estremo imbarazzo, almeno per l'aspetto carnale del matrimonio.

Per distogliere dalle nozze il giovane Teodoro di Mopsuestia, innamorato, Giovanni Crisostomo gli scrive:

« La bellezza del corpo non è altro che il sangue, l'umore, la bile, il succo degli alimenti che si decompongono. E' proprio questo succo che circola negli occhi, nelle gote, in tutte le membra... Tu certo se vedi un panno macchiato di catarro o di umori, non vorresti sfiorarlo neppure con la punta di un dito, non oseresti neppure guardarlo, ed eccoti ciononostante in estasi di fronte all'impuro ricettacolo di tutte queste cose »¹³.

menta. At ubi captivi, regio hoc amictu erepto, abiectoque celesti ornatu, mortis corruptelam, iras, cruciatu ac aerumnas acceperunt, tum vero cum iis matrimonium subiit, mortale hoc et servile vestimentum; nam « qui cum uxore est — inquit — eorum sollicitus est quae sunt mundi » (1 Cor 7, 33). « Vide unde initium habuerit matrimonium? unde necessarium visum sit? Ab inobedientia, diris atque morte » (*De virginitate*, 14: PG 48, 544). Cfr. anche: *In illud, Propter fornicationem* (1, 3: PG 51, 213): « Postquam enim ingressa est libido, coniugium quoque ingressum est ut immoderatum usum resecat »; *In cap. IV Gen. Hom. XVIII*: « Ante inobedientiam enim angelicam vitam imitabantur... Itaque ab initio virginitas palmas principatus accepit: sed postquam per desidiam intravit inobedientia et aditus patefactus est peccato, illa quidem avolvit utpote ab iis qui indigni tantae virtutis magnitudine facti erant: subintravit autem lex congressus ». Gerolamo a chiare lettere scrive ad Eustochio: « Et ut scias virginitatem esse naturae, nuptias post delictum... » (*Ep. XXII, De custodia virgin.*: PL 22, 406).

¹¹ « Laudo nuptias, laudo coniugium sed quia mihi virgines generant: lego de spinis rosam, de terra aurum, de concha margaritam » (*Ep. ad Eustoch.*: PL 22, 406-407). Cfr. anche: *Adversus Helvid.* (PL 23, 216): « Non negamus viduas, non negamus maritatas sanctas mulieres inveniri, sed quae uxores esse desiderint, quae in ipsa necessitate coniugii virginum imitentur castitatem »; *Adv. Jovin.* (PL 23, 229): « Tolle fornicationem et non dicet (Paulus) unusquisque uxorem suam habeat ». Della stessa idea fondamentale è Tertulliano che considera un secondo matrimonio una forma di stupro: « Non aliud dicendum erit secundum matrimonium quam species stupri » (*De exhort. Castitatis*: PL 2, 973).

¹² GREGORIO DI NISSA, *De Virgin.*: PG 46, 351: « Nuptiae... studiorum inanium semen »; BASILIO D'ANC., *De vera virgin. integ.* 19, 23: PG 30, 708-717; AMBROGIO, *De virginitate*, 6, 31-32: PL 16, 288: « Bona igitur vincula nuptiarum sed tamen vincula »; *Exhort. virgin.*, 4, 21: PL 16, 342-346; CRISOSTOMO, *De virginibus*, capp. 51. 52. 53. 54: PG 48, 575-580.

¹³ Ecco il testo originale completo: « Siquidem huius pulchritudinis substantia nihil aliud est quam phlegma, sanguis, humor, bilis et cibi mansi succus. His quippe rebus oculi, genae et reliqua membra irrigantur: quod si irrigationem huiusmodi a ventre et jecore promanantem non quotidie accipiant, cute indecore marcescens, oculisque depressis, oris species tota continuo avolat. Deinde pannum si videris intinctum huiusmodi rebus, pituita videlicet aut fluore, ne extremis quidem digitis contingere imo nec respicere audes: et tamen huiusmodi rerum conclavia et apothecas plurimi facis? » (*Paraenesis ad Theodorum lapsum*, 1, 14: PG 47, 297).

E' difficile dire quanto questa ed altre simili pagine patristiche siano dovute al genere letterario secondo cui le descrizioni della verginità vengono elaborate sul genere degli « encomia », in una classica tripartizione (laudatio, exempla, disciplina) in cui una voluta « misoginia » deve giocare un ruolo inevitabile. Quanto siano invece dovute a un duro realismo fortemente sottolineato da uno stile morale della vita sociale con cui i Padri sono venuti a confronto. Quanto siano dovute a una concezione platonica e neoplatonica, e quindi a una visione dualista dell'antropologia e pertanto a una certa tendenza a vedere nel corpo il principio del male e della dissolutezza. E quanto questa concezione filosofica, invece di essere acritica, sia dai Padri compresa e accettata come la migliore, per spiegare la drammatica situazione umana, e la più conforme al Vangelo.

Il giudizio più equilibrato ci pare possa essere ancora quello dato da T. Camelot:

« Sans doute ne faut-il pas séparer (les opuscoles « De virginitate ») de ce climat culturel dégradé que nous avons essayé d'évoquer, mais il ne faut pas oublier que l'apparition de ces opuscules est liée à une situation de fait, le développement considerable de l'institution de la virginité au IV siècle (...) Il n'y a pas à nier qu'il ne puisse y avoir dans ce développement et dans la littérature qu'il inspire, des vues trop unilatérales et un certain mépris inconscient de la chair, plus platonicien sans doute que manichéen; et c'est là sans doute que les psychologues pouvaient avoir leur mot à dire. Mais ils ne doivent pas oublier que ce fait est d'abord un fait chrétien: nos auteurs en ont vigoureusement conscience; pour eux la virginité est d'abord recherche et amour du Christ. Et la théologie qu'ils en dégagent s'insère dans une anthropologie proprement chrétienne, à la fois paradisiaque et eschatologique »¹⁴.

Quello toccato dal P. Camelot è appunto il cuore del problema. Qualunque cosa si voglia dire della produzione tradizionale sul tema della verginità, in ultima analisi bisognerà tornare sempre ad esso. Si tratta di un fatto cristiano che nel Cristo e nelle sue parole trova l'ultima radice e giustificazione. S. Agostino scrive: « Gaudium virginum Christi, de Christo, in Christo, cum Christo, post Christum, per Christum, propter Christum »¹⁵. Perciò quello che alla fine im-

¹⁴ *Les Traités 'De virginitate' au IV siècle*, in « *Mystique et continence* ». — *EtCarm* 1952, 273-292. Testo citato a p. 291-292. Cfr. anche dello stesso autore: *Virgines Christi: La virginité aux premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1944, cfr. anche F. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Estudio histórico-teológico, seguido de una antología de tratados patristicos sobre la virginidad*. Madrid 1949.

¹⁵ *De sancta virginitate*, 27: PL 40, 411.

porta e inquieta è questo cristocentrismo della verginità, questa dedizione totale che deve essere giustificata e messa a confronto con la presenza della sua alternativa complementare: il matrimonio cristiano.

Di fatto, si è continuamente posti di fronte a due giudizi contrastanti: quello di Crisostomo che, nonostante le sue perplessità, dice chiaramente che « denigrare il matrimonio vuol dire allo stesso tempo diminuire la gloria della verginità, elogiarlo è accrescere l'ammirazione dovuta alla verginità e aumentarne lo splendore »¹⁶; e quello estremista di Gerolamo¹⁷ nel suo giudizio sbrigativo secondo cui vivere nel matrimonio equivale a vivere sotto la legge e vivere nella verginità equivale a vivere sotto il Vangelo¹⁸, e pertanto l'unica possibilità d'essere santi nel matrimonio consiste nell'imitare la castità delle vergini¹⁹, nel senso di rinunciare alla sessualità, perché fare dei santi non è in potere del matrimonio, ma della verginità.

Si potrebbe obiettare che non è giusto contrapporre a una formulazione positiva quella estrema di un autore, notoriamente aberrante dalla media in questo campo. Ma in fondo Gerolamo non fa che esasperare una dialettica comune a tutti i Padri. Anche Ambrogio vorrà conservare al matrimonio l'onore che gli spetta. Dirà che « il matrimonio è degno di onore, ma la verginità lo è ancora di più »²⁰. Egli richiederà nettamente che « nessuno di coloro che hanno optato per il matrimonio biasimi la verginità e nessuno di coloro che hanno abbracciato la verginità condanni il matrimonio »²¹. Ma ciò non toglie che quando ne vuol dare la giustificazione, quando si trova davanti alla paolina « verginità » consigliata in quanto « consigliata », non possa che parlare distintamente di « consiglio che si dà agli amici » e di « precetto che si dà a dei sudditi »²², di un matrimonio che non è peccato, bensì rimedio alla debolezza e non me-

¹⁶ « Etenim qui matrimonium damnat, is virginitatis gloriam etiam carpit; qui laudat, is virginitatem admirabiliorem augustioremque reddit » (*De virginitate*, 10: PG 48, 540).

¹⁷ Per tutto il pensiero di Gerolamo cfr. Ch. NODÉT, *La position de S. Jérôme en face des problèmes sexuels. — EtCarm* 1953, pp. 308-356.

¹⁸ « Quid sibi vult inter coniugia et virginitatem, judaei et ethnici, servi liberique collatio? » (*Adv. Helvid.*, I, 11: PL 23, 235; *Adv. Jov.*, 29: PL 23, 251).

¹⁹ *Adv. Helvid.*, 21: PL 23, 214; cfr. il testo citato alla nota n. 11.

²⁰ « Honorabile itaque coniugium, sed honorabilior integritas » (*De viduis*, 12, 72: PL 16, 269).

²¹ « Nemo ergo qui coniugium eligit reprehendat integritatem, vel qui integritatem sequitur condemnet coniugium »: (*De virginitate*, 6, 34: PL 16, 288).

²² « Et ideo bene Apostolus dixit: 'De virginibus preceptum Domini non habeo, consilium autem do'. Etenim praeceptum in sudditos fertur, consilium amicis datur. Ubi praeceptum est ibi lex: ubi consilium ibi gratia est. Praeceptum ut ad naturam revocet, consilium ut ad gratiam provocet » (*De viduis* 12, 72: PL 16, 269).

rita rimprovero, ma di una verginità che è glorificazione e merita lode²³.

Anche Agostino coglierà giustamente nella verginità il consiglio del gratuito²⁴ con tutto lo splendore che esso comporta; ma quando dovrà confrontare gli stati di vita trovandone uno « consigliato », avrà affermazioni sconcertanti:

« Nel regno dei cieli la madre, perché sposata, avrà un rango inferiore alla figlia, che è vergine; la figlia, perché vergine, avrà un rango superiore a sua madre che è sposata (...) ma tutte e due saranno lì: un po' come la stella splendente e la stella scura sono tutt'e due in cielo »²⁵.

Per quanta buona volontà si abbia, ecco un giudizio imbarazzante basato sulla semplice appartenenza a uno stato consigliato. Fino a che punto, se li si accosta a quelli citati, sono massi erratici i giudizi di Gerolamo quando in uno sforzo di positività giunge a concedere che se il matrimonio è paragonabile « all'argento, all'albero o al gambo del grano » e quindi è buono, la verginità tuttavia è « l'oro, il frutto e il frumento » senz'altro da preferire « alla radice e alle foglie, alla paglia e alle spighe »²⁶?

Il giudizio che se ne può trarre, prima d'essere filosofico, deve essere cristologico, e ci sembra di questo tipo: l'equilibrio teologico dei Padri è messo a dura prova dalla persuasione che il Signore e l'Apostolo hanno consigliato lo stato di verginità e pertanto essere nel matrimonio appare una fatica di più per la salvezza: è un imporsi delle fatiche di cui si poteva fare a meno²⁷.

Se la verginità è un consiglio e non un precetto — ragiona Crisostomo — è solo a motivo della condiscendenza divina:

« La verginità è cosa così grande, richiede un tale sforzo che Cristo, venuto dal cielo per fare degli uomini altrettanti angeli e per impiantare in terra il modo di vivere celeste, non ha osato imporre questa esigenza o elevarla al rango di legge.. Non ha

²³ Cfr. *De virginibus* I, 7, 35: PL 16, 199.

²⁴ *De sancta Virginitate*, 14, 14-15, 15: PL 40, 402-403.

²⁵ « Minorem locum habebit mater in regno coelorum, quoniam maritata est, quam filia quoniam virgo est. Maiorem enim locum filia virgo, minorem locum mater maritata, ambae tamen in coelo » (*Sermo 354, ad continentes*, 9: PL 39, 1568).

²⁶ « Nunquid argentum non erit argentum, si aurum argento pretiosius sit? aut arboris et segetis contumelia est si radici et foliis, culmo et aristas poma praeferantur et fructus? Ut poma ex arbore, frumentum e stipula, ita virginitas a nuptiis » (*Adv. Jov.*, 1, 3: PL 23, 213ss).

²⁷ CRISOSTOMO, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3, 15: PG 47, 375-376.

fatto della verginità un ordine, ma l'ha lasciata alla scelta di coloro che l'ascoltavano dicendo: Colui che può comprendere, comprenda »²⁸.

Davanti al consiglio della verginità l'uomo può sottrarsi, perché se no « si sarebbe potuto protestare contro questa durezza di precetto »²⁹.

Il cuore del problema patristico può essere quindi espresso così: se la verginità è lo stato di vita che la parola di Dio, l'esperienza del Figlio di Dio e il giudizio dell'Apostolo hanno « consigliato » come ottimale, allora questo fatto va conciliato con l'esperienza spirituale di coloro che non hanno seguito il consiglio, ma si sono ingaggiati nella vita matrimoniale. Non è la verginità ad essere in questione, è il matrimonio.

Ancora più gravemente: il problema fin dall'inizio della Chiesa è stato addirittura quello di conciliare il « battesimo » e il « matrimonio ».

Scriva E. Schillebeeckx:

« All'inizio molti cristiani ebbero difficoltà ad armonizzare 'battesimo' e 'essere sposati'. Questa coscienza dell'inconciliabilità del battesimo e matrimonio sorse innanzitutto in ambienti eterodossi; tuttavia come modo di sentire, essa fu viva anche in molti cristiani »³⁰.

A nostro parere andrebbe fatta una distinzione. L'eterodossia ha portato all'esasperazione e formulato erroneamente un dato positivo della coscienza ecclesiale: quello secondo cui nei vergini emergeva in forma esemplare l'assoluta e integrale dedizione di sé, dell'uomo, a Cristo.

Evidentemente era difficile mantenere questa affermazione senza incorrere almeno in un parziale deprezzamento del matrimonio:

« Quello che doveva essere difeso in quel tempo non era tanto il diritto all'esistenza del celibato o della continenza (ciò era evidente per un cristiano del tempo), quanto piuttosto il drit-

²⁸ « Tanta enim res est virginitas tantoque labore indiget ut Christus cum a coelo descendisset, ut homines angelos faceret, ac coelestem vitae rationem hic sereret, ne tum quidem id imperare ac lege praescribere ausus sit (...) virginitatem autem minime praeceperit verum eam in audientium arbitrio ac voluntate reliquerit his verbis utens: qui potest capere, capiat » (*Ad Olymp. Ep. II, 7*; PG 52, 563; Cfr. anche *De virginitate* c. 13 e 34: PG 48, 542-543; 555-557).

²⁹ « Nam si onerosa et impossibilia iussisset, posset fortasse quis legis difficultatem ostendere ». (*In 1 Cor 9, 2*: PG 61, 77).

³⁰ *Il celibato del ministero ecclesiastico*, Roma 1968, p. 30 ss.

to del cristiano al matrimonio. L'atmosfera della sensibilità può essere descritta come segue: il matrimonio, un dono buono della creazione (anche se deteriorato nella sua sessualità dal peccato), è destinato a dei cristiani che non sono in grado di osservare la continenza. Ciò appare chiaro, tra l'altro, nell'impiego patristico del termine biblico: « sposa di Cristo ». Per il solo fatto del battesimo, ogni credente viene inserito in questa relazione sponsale che, a partire più o meno da Origene, viene estesa a tutti e singoli i fedeli. Un po' alla volta però questo termine viene riservato alle sole 'vergini consacrate a Dio' e nel IV secolo tale applicazione è ormai un fatto acquisito. In tal modo il credente, che per amore di Dio non si è sposato, diventa il cristiano tipico, una concezione questa la cui formulazione fu tale da gettare ombre sul pieno valore della vita matrimoniale. Il matrimonio, per lo meno il matrimonio con relazione sessuale (la patristica infatti conosce anche il matrimonio in continenza), viene a essere considerato come una rispettabile scappatoia per i cristiani più deboli »³¹.

Quest'abbozzo storico è fondamentalmente esatto anche se andrebbe forse ulteriormente motivato, soprattutto nei suoi presupposti teologici.

Infatti il secolo IV segna contemporaneamente una splendida efflorescenza sia della verginità che del monachesimo — e della relativa letteratura — e questo fatto coincide con la fine delle persecuzioni.

Quest'ultima coincidenza va valutata prima e più a fondo di ogni analisi sulla cultura filosofica del tempo. Nelle sue « riflessioni sull'uomo » O. Clement ha scritto delle ottime pagine su « monachesimo e martirio », pagine che possono essere estese a pieno diritto al tema della verginità:

« Il monachesimo è apparso nella Chiesa nel momento in cui è scomparso, con la conversione dell'Imperatore, il rischio permanente del martirio. Si poteva temere che il cristianesimo fosse secolarizzato, che divenisse il cemento di una città terrestre. Il monachesimo fu la rivolta contro ogni compromissione. Esso conobbe nel suo primo movimento una via aspra, quella dei 'violenti' che si impadroniscono del 'Regno di Dio'. Il massimalismo evangelico esige il rifiuto del conformismo e dell'ambiguità (...). Alcuni Padri hanno definito il monachesimo una 'santa deviazione' (...) Occorre comprendere il significato del martirio nel cristianesimo. Non consiste unicamente nella testimonianza, davanti ai giudici della terra, della sola divinità del Cristo, ma è

³¹ E. SCHILLEBEECKX, *o.c.*, 33-34.

lo stato mistico per eccellenza. Il martire non è un asceta, ma un uomo dalla fede totale (...) Infatti nel momento in cui il martire si abbandona alla sofferenza, aderisce con tutta la sua sofferenza al Crocifisso-Risuscitato e nel suo modo stesso di abbandonarsi, è invaso dalla potenza della risurrezione e conosce la gioia. 'Dilaniato dalle zanne delle belve feroci' diviene un 'purissimo frumento', come diceva e testimoniava S. Ignazio di Antiochia; egli diviene, in un certo qual modo, eucarestia. E quando la situazione politica abolisce momentaneamente il martirio, sorge allora il monaco che, in maniera diversa, secondo la vecchia massima, 'dona il suo sangue e riceve lo Spirito'. Come la testimonianza del martire, anche quella del monaco è la scheggia nella carne del mondo, la piaga tormentata dal sale. 'Voi siete il sale della terra' che impedisce alla storia di rinchiudersi in se stessa. In certi momenti della storia il massimalismo evangelico passa dal martire al monaco; in altri momenti dal monaco al martire »³².

Il massimalismo o radicalismo evangelico è quindi la vera radice di ogni problema. Monachesimo e verginità si pongono storicamente come esperienze ecclesiali sintetiche e conclusive. La Chiesa del IV secolo infatti, prima di essere erede di discutibili culture e di passeggiare filosofie, è erede immediata di alcune esperienze paradigmatiche nella sua fede.

2. *Il fondamento teologico della perplessità: due itinerari*

Cerchiamo di descrivere, per quanto è possibile, anzitutto l'itinerario teologico che ha condotto i più acuti pensatori cristiani alla esaltazione indiscussa della verginità e a una certa perplessità nei riguardi del matrimonio.

Il cammino del Figlio di Dio che il Vangelo descrive è indubbiamente un cammino verso la morte, soggetto a due leggi fondamentali: la legge dell'incarnazione fino all'estrema kenosi dell'abbandono e della morte; e la legge dell'accelerazione o anticipazione profetica, la legge dei segni violenti che il Figlio pone nella propria esperienza umana come anticipazione della lacerante tensione che lo conduce all'abisso della « maledizione », nella più totale emarginazione dal mondo per la salvezza del mondo: tra questi segni va collocato il suo celibato.

Per assimilazione, il cammino dell'uomo che il Vangelo descrive

³² O. CLEMENT, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1973, pp. 82-83.

è dominato dall'incontro totalizzante del discepolo che « segue » il Maestro nella sua ascesa verso Gerusalemme dove Egli deve essere « consegnato »³³; e poi dall'estrema mobilità e dedizione che il Risorto chiede perché il Regno sia predicato « fino agli estremi confini della terra »³⁴. Nessun uomo può incontrarsi personalmente con Gesù Cristo, nessuno quindi può divenire cristiano, senza una disponibilità profonda ad accettare nella propria persona la tensione verso una radicale assimilazione al Signore crocifisso e risorto.

Questa tensione è propria della Chiesa ed è tramandata « di generazione in generazione » e chiede di essere interpretata durante l'ampio evolversi della storia per la costruzione di un mondo degno della risurrezione.

Una « legge della radicalità » stimola la Chiesa; e la « legge profetica » dei segni da immettere nella storia la impegna. Ma per questo lavoro essa ha a disposizione, come reale paradigma, le esperienze base, le prime che la stessa Parola di Dio ha quasi cristallizzate — per garantire la pura trasmissione — e che la Chiesa apostolica ha incarnate. Queste esperienze-base, paradigmatiche e concretizzatrici della radicalità evangelica, sono state:

— *il tempo della sequela*, quando l'andar dietro al Maestro tutto dimenticando per tutto ascoltare e ricordare, quando la fisicità del camminare dietro a Lui senz'altro interesse che la Parola e la comunione di vita e il servizio da esse richiesto esprimeva « visibilmente » il fatto nuovo che attraversava e percorreva il mondo³⁵;

— *il tempo della comunità primitiva*, quando il piccolo gregge poteva esprimere con assiduità e visibilità comunionale l'incarnazione di un mondo nuovo, diverso, possibile e in atto, sorretto dallo Spirito. Un'unità centralizzata attorno al Signore e all'Apostolo e spiegabile solo, anche socialmente e visibilmente, a partire da Lui³⁶;

— *il tempo dei martiri*, quando la carità totale si imponeva con una « violenza » profetica; quando lo spazio tra il Tutto e il tempo della crescita e dei consigli veniva a un tratto colmato da un Consiglio definitivo che diveniva improvvisamente il Precetto³⁷;

³³ Cfr. H. SHUERMANN, *Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israël et prototype de la vie selon les conseils*. — *Christus*, 50 (1966) 184-209. Sulla sequela cfr. Mc 1, 17-20; 2, 14; Mt 16, 24; 19, 27; 8, 19, 22; 10, 37; 19, 16-22: 26, 35-36; Lc 9, 61; Gv 12, 26.

³⁴ Mt 28, 18-20; Lc 24, 48-49; Mc 16, 20; Atti 4, 2; 1 Tess 1, 5; 2 Tim 4, 2; 1 Cor 3, 9; 4, 9; 2 Cor 4, 7-15; 5, 20; 6, 4-10.

³⁵ Cfr. nota n. 33.

³⁶ Cfr. Atti 2, 42-46; 4, 32-35; 15, 12; 21, 20; Ebr 13, 16; 6, 1-6; 2 Cor 8, 7, 24; 1 Tess 1, 7 ss; 2, 14; 2 Tess 1, 4.

³⁷ « Morendo essi (i martiri) offrono al mondo quel futuro che Cristo ha ad esso dischiuso. Qui appunto si ha la storia vera e propria; qui si giunge alla possibilità estrema della storia. Qui nell'avverarsi concreto della fede, nel-

— *il tempo delle vergini e dei celibi*, non ancora raggruppati o costituiti in uno « stato », ma semplici espressioni visibili, dentro la concreta comunità cristiana, di credenti carismaticamente convinti — da S. Paolo in poi — a manifestare nella propria carne il segno tipico dell'umanità di Cristo e il totale possesso dello Spirito sulla struttura globale della persona umana.

Ed è normalmente quest'ultima esperienza, al termine delle persecuzioni, che appare teologicamente ai Padri l'erede diretta del radicalismo evangelico, la « forma vitae » del cristiano, il punto logico e teologico di riferimento. L'espressione di Schillebeeckx, che abbiamo citato³⁸, secondo cui non è la verginità, ma il matrimonio ad aver bisogno di giustificazione, andrebbe descritta piuttosto così: è il matrimonio che deve collocarsi davanti alla struttura teologica della verginità per comprendersi. Noi diciamo — per ora³⁹ — che doveva necessariamente accadere così; diciamo che è teologicamente normale che sia accaduto così. E questo è l'insegnamento prioritario della tradizione patristica.

Abbiamo descritto per sommi capi l'itinerario storico-teologico che a nostro parere sta alla base dell'esperienza monastico/verginale e della relativa riflessione patristica, a partire dal sec. IV. Bisogna tuttavia ammettere che esso si è di fatto incrociato con un altro tipo di itinerario, teologicamente meno corretto, che ha avuto pure notevole influenza. La vita coniugale, infatti, dentro l'esperienza ecclesiale, si sarebbe dovuta anch'essa confrontare con la legge della radicalità evangelica e trovar modo di esprimerla in forma propria. Ma è del tutto logico che ciò non sarebbe avvenuto con gli stessi tempi di crescita e le stesse modalità di maturazione tipici dello stato di vita monacale o verginale, proprio perché si tratta di vocazioni e di compiti positivamente diversi.

In ogni modo la maggior lentezza di crescita, le maggiori possibilità di deviazioni, l'oggettiva maggior contaminazione e mondannizzazione del matrimonio stesso portarono invece pian piano all'instaurarsi di una dottrina parzialmente scorretta dal punto di vista teologico: quella delle « due vie »⁴⁰.

la carità e nella speranza, qui appunto nella sofferenza e nella morte in Cristo, avviene veramente qualcosa, si ha un avvenimento » (H. SCHLIER, *La comprensione della storia secondo l'Apocalisse*, in *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1968, p. 438).

³⁸ Cfr. nota n. 31.

³⁹ Ci riserviamo di riaffrontare più decisamente l'argomento in un altro lavoro.

⁴⁰ L'affermazione può sembrare grave, dato che l'esposizione teologica delle due vie risale lontano nella tradizione ed è giunta più o meno pacificamente fino ai nostri giorni, accolta anche nel magistero ecclesiastico. Tuttavia si

Si distinsero pian piano nella universale chiamata evangelica, due vie o due possibilità: quella esigita per tutti, necessaria per la salvezza (via dei precetti), e quella proposta solo ad alcuni e liberamente eleggibile (via dei consigli). Tale distinzione, inoltre, sembrava opportunamente fondata su testi evangelici apparentemente chiari: Mt 19, 16-30 (episodio del giovane ricco); Mt 19, 1-12 (loghion sugli eunuchi per amore del regno); Lc 20, 27-40 (loghion sulla vita angelica); 1 Cor 7, 1-40 (consiglio dell'Apostolo in favore della verginità).

In tal modo l'esperienza verginale innanzitutto — e quella monastica in genere — risultavano non soltanto paradigmaticamente privilegiate nei riguardi del matrimonio, ma di fatto distinte e alternative ad esso come un « di più » di « consiglio », di grazia e di vocazione, rispetto a una scelta più ovvia e normale, e in fondo mediocre.

Occorre però essere chiari:

1) Mai la tradizione ha dimenticato né tanto meno negato che il problema di ogni cristiano è la perfezione e che essa si raggiunge solo situandosi dentro il dinamismo della carità: perfezione che quindi non può essere predeterminata, predefinita, di grado limitato, ma obbliga a una continua crescita⁴¹. Anche quando si porrà una distinzione tra precetti e consigli evangelici, mai la tradizione accetterà come principio l'immobilismo legale del minimum precettistico che distruggerebbe la fede stessa.

2) Non è mai stato però chiaro nella tradizione come questa affermazione dell'obbligo comune di crescere *sempre più* verso la perfezione regga di fronte alle (supposte) precise indicazioni evangeliche per un « di più » ben identificato in uno stato e proposto

tratta ormai di un giudizio comune presso tutti gli studiosi più seri al riguardo. Cfr. J. M. TILLARD, *Les fondaments évangéliques de la vie religieuse*. — *NRTh* 91 (1969) 916-955; *Consigli evangelici*, in *DIP*, t. II, Roma 1975, coll. 1635-1654; R. CARPENTIER, *Consigli evangelici*, in *Sacramentum mundi*, t. II, Brescia 1974, coll. 609-615; A. PIGNA, *Consigli, precetti e santità secondo S. Tommaso*. — *EphemCarm*, XXV (1974 I-II) 318-376). Ecco un giudizio chiaro di T. MATURA: « L'idée de deux classes des chrétiens, les uns marchant dans la voie des préceptes, les autres s'engageant de plus à l'observance des conseils, même si elle remonte loin dans la tradition chrétienne, est totalement étrangère au N. T. » *Le célibat dans le N. T. d'après l'exégèse récente* — *NRTh* 97 (1975) 481; Id., *Célibat et communauté. Les fondaments évangéliques de la vie religieuse*, Paris 1967; J.-M. van CANGH, *Le fondement évangélique de la vie religieuse*. — *NRTh* 95 (1973) 635-647.

⁴¹ M. VILLER-K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Vaeterzeit*, Freiburg 1939 — soprattutto al cap. XI (pp. 278-291): *Die Heiligkeit in der Welt*. G. MORIN, *L'idéal monastique et la vie chrétienne aux premiers jours*, 1913; H. SCHUMACHER, *Kraft der Urkirche. Das « Neue Leben » nach den Dokumenten der ersten zwei*

alla libertà. Come possa cioè questo « di più » consigliato non entrare automaticamente nell'obbligo.

Valgano a prova di queste due affermazioni due giudizi di G. Crisostomo che, a buon diritto, è considerato lo scrittore antico più equilibrato sul problema dei rapporti tra verginità (vita monastica) e matrimonio. Sull'unità della vocazione cristiana alla perfezione egli scrive:

« Chi è nel mondo, ossia il secolare, non ha maggior libertà del monaco, se non nel solo fatto che egli convive con la sua donna: ciò gli è concesso, ma nient'altro, anzi deve in tutto comportarsi come il monaco. Infatti le beatitudini proposte da Cristo, non sono proposte solo ai monaci, perché altrimenti il mondo intero andrebbe in rovina e potremmo accusare Dio di crudeltà. Se infatti le beatitudini sono state proposte solo per i monaci, e chi vive nel mondo non può pervenirvi, allora il Cristo stesso, che ha permesso le nozze, ha rovinato tutti. Se uno sposato non può fare quello che fanno i monaci, allora il mondo intero perisce e va in rovina, e la virtù è stretta da catene. E come sarebbero degne d'onore (Ebr 13, 14) le nozze che comportano un sì grande impedimento? Che diremo? Diremo che è invece possibile, e come è possibile!, che coloro che hanno moglie siano come coloro che non l'hanno, che non si ponga la propria allegrezza nelle ricchezze, che si usi del mondo come se non se ne usasse (1 Cor 7, 23). Se perciò alcuni trovarono nelle nozze un impedimento, sappiano che non furono le nozze ad essere di impedimento, ma il loro libero arbitrio che usò male delle nozze »⁴².

Jahrhunderte, Freiburg 1934. A. AUER, *Weltoffner Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf, 1960 (trad. it.: *Aperti al mondo*, Torino 1967). E' interessante notare che nei primi secoli il tema delle due vie, tratto dal giudaismo, viene applicato alla netta distinzione tra cristiani e non credenti. I cristiani hanno una sola via, quella della vita nuova. Cfr. A. HARNACK, *Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege*, Leipzig 1886.

⁴² « Non debet mundanus seu secularis plus habere quam monachus nisi in hoc solum quod cohabitatur cum uxore: hic datur ei venia, in aliis autem minime, sed omnia eum oportet facere aequae atque monachum. Jam vero et beatitudines, quae a Christo dictae sunt, non dictae sunt solum monachis, nam periisset totus orbis terrae et accusaremus Deum crudelitatis. Si autem beatitudines dictae sunt solum monachis et fieri non potest ut eas consequatur mundanus; inse autem permisit nuptias: ipse ergo omnes perdidit. Si enim fieri non potest ut cum matrimonio faciat quae sunt monachorum perierunt et ad interitum redacta sunt omnia et coacta est virtus in angustias. Quomodo enim sunt honorabiles nuptiae (Hebr. 13, 14) quae nobis tantum afferunt impedimentum? Quid ergo dicendum est? Fieri potest atque adeo valde fieri, ut qui habemus uxores tanquam non habentes, si non laetemur ob possessiones, si mundo utamur tanquam non utentes (1 Cor 7, 25). Si qui autem impediti fuerunt a nuptiis sciant quod nuptiae non fuerunt impedimento sed liberum arbitrium quod male usum est nuptiis ». (*In Haebr. 7, 4: PG 63, 67-68*), cfr. *Adv. Opp. vitae monast.*, 3, 14: PG 47, 372-375. Cfr. A. MOULARD, *S. J. Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*. thèse de Poitiers, 1923.

Contemporaneamente però gli fa difficoltà che la verginità sia un consiglio del Signore:

« Non puoi digiunare né mantenerti vergine? In realtà potresti se volessi; coloro che lo possono ci accusano. Dio però non ha usato verso di noi una così grande severità »⁴³.

Se infatti la verginità è il consiglio di uno stato in sé migliore ne segue che:

— o la via coniugale dei battezzati è una concessione della benevolenza di Dio che non impone — perché troppo difficile — la via migliore, verginale, e in tal caso la via coniugale rinuncia in partenza al fatto che abitualmente si possa in essa raggiungere la perfezione;

— o la via coniugale conduce alla perfezione cristiana, anche se senza grandi scosse, e in tal caso la via verginale conduce piuttosto a un supercristianesimo d'aristocrazia.

Tutta la tradizione cristiana sembra muoversi dentro questa apparente antinomia.

Riepilogando, lo sfondo teologico delle affermazioni più tradizionali a riguardo della verginità ci sembra possa essere così disegnato:

a) la persuasione che lo stato verginale erediti in modo più immediato e radicale le esperienze fondanti la vita ecclesiale come vita di dedizione incondizionata a Cristo; questa persuasione domina le più splendide e corrette pagine patristiche sulla verginità;

b) un progressivo spostamento d'accento dalla esemplarità verso l'alternativa a causa sia di motivi storico-contingenti, tratti dall'analisi sociologica, e a causa di una difficoltà teologica a conciliare il consiglio dell'Apostolo e del Signore verso un « di più » richiesto, sia come fine che come mezzo, dentro una vita cristiana in cui è chiesta però a tutti la carità totale: questi problemi concomitanti reggono e spiegano in fondo le pagine più turbate e teologicamente imbarazzanti.

3. *La verginità non è un consiglio ma appartiene al consiglio evangelico* (L'approfondimento di Tommaso d'Aquino)

C'è una sola linea risolutoria per dare almeno parziale chiarezza alle perplessità teologiche tradizionali a riguardo della vergi-

⁴³ « Jeiunare non potest neque virginitatem servare Atque potes si velis: et nos accusant ii qui possunt. Attamen Deus tanta erga nos severitate usus non est » (*In I Cor 9, 2: PG 61, 77*).

nità; rifare una nuova teologia del « consiglio evangelico », completando quanto l'erede di tutta la tradizione patristica, Tommaso d'Aquino, aveva già iniziato a fare.

Egli aveva infatti intuito che il nodo della tradizione patristica andava identificato nel desiderio di chiarire e penetrare fino in fondo la novità dell'Evangelo e della sua Legge. Si tratta — egli dice — di una legge nuova, che è legge interiore, dello Spirito, legge di Grazia, legge di Libertà⁴⁴. Ora il Consiglio è esattamente ciò che esprime questa novità: esprime la qualità « libera » della nuova legge:

« Perciò convenientemente, nella nuova Legge che è legge di libertà, oltre i precetti sono stati aggiunti dei consigli: non così avvenne nella vecchia legge che era legge di schiavitù »⁴⁵.

Una legge quindi basata su un rapporto profondamente amicale col Cristo e in cui « il consiglio » è il modo proprio del colloquio amicale⁴⁶.

Su questa base egli costruisce una teologia dei Consigli che in forma concentrica possa tutto comprendere.

Il nucleo centrale della nuova legge è il doppio comandamento della carità; niente è fuori dal suo dinamismo: per quanto a lungo si estenda il raggio che dal centro porta alla massima circonferenza (perfezione della carità) tutto è retto e sostenuto da questo precetto centrale che nella sua formulazione è totalizzante, onnicomprensivo e universale.

Al doppio precetto della carità quindi non si può dare alcun limite:

« Il comandamento d'amare Dio, che è il fine ultimo della vita cristiana, non è racchiuso da nessun limite, quasi che si possa dire che una certa misura d'amore sia richiesta dal comandamento, mentre una misura maggiore, eccedendo i limiti del comandamento, sia richiesta dal consiglio. Ad ognuno invece è chiesto d'amare Dio quanto più può (...) Uno più perfettamente, l'altro meno. Tuttavia pecca totalmente contro il precetto colui che, nel suo amore, non antepone Dio ad ogni altra cosa »⁴⁷.

⁴⁴ Cfr. I-II, q. 108 a. 1.

⁴⁵ « Et ideo convenienter in Lege nova quae est lex libertatis super praecepta sunt addita consilia: non autem in Veteri Lege quae erat lex servitius » (I-II, q. 108, a. 4 c).

⁴⁶ Cfr. I-II, q. 108, a. 4 sed contra.

⁴⁷ « Praeceptum dilectionis Dei quod est ultimus finis christianae vitae, nullis terminis coarctatur ut possit dici quod tanta dilectio Dei cadat sub praeecepto, maior autem dilectio, limites praeecepti excedens, sub consilio cadat; sed unusquisque praecipitur ut Deum diligat quantum potest (...) Unusquisque autem perfectius, alius autem minus perfecte. Ille autem totaliter ab obser-

In dipendenza da questo precetto totalizzante, i vari precetti eliminano ciò che renderebbe la carità radicalmente impossibile, ma essi esprimono in qualche modo il minimum: sono l'estrema difesa del nucleo centrale o — per usare una espressione tomista — ciò « sine quo finis haberi non potest »⁴⁸. Ma questa carità, posta al centro, è per natura sua irraggiante, tendente alla perfezione massima, secondo le possibilità storiche concrete e vocazionali di ognuno. Si entra così nel terreno della libertà, dell'amicizia: la carità stimola, urge, « consiglia », si offre alla libertà umana in forme diverse, in diverse possibilità di scelte, nell'hic et nunc che la prudenza virtuosa dell'uomo deve vagliare.

Nessuno di questi consigli contiene essenzialmente la carità, ma senza di essi, seguiti nell'immediatezza dell'hic et nunc, non si darebbe crescita nella carità, perché verrebbe escluso a priori quel « di più » che appartiene essenzialmente alla tensione della carità verso la sua pienezza⁴⁹.

La non disponibilità globale al consiglio esprime la negazione della carità stessa⁵⁰, senza che questo giudizio possa essere applicato a priori a « questo » consiglio concreto: in quanto tale esso è rimesso all'opzione libera di chi lo riceve, alla prudenza che ne valuta in concreto la portata obbligatoria per la propria crescita nella carità⁵¹.

Ciò permette di illuminare un preciso principio tomista: « L'amore di Dio e del prossimo non cadono sotto il precetto semplicemente secondo una misura limitata, in maniera che il sovrappiù (id quod est plus) deriverebbe dal consiglio »⁵². Tutto quindi appartiene al precetto della carità, anche il consiglio, il « quod est plus », quando si presenta hic et nunc come provocante alla crescita della carità stessa.

In tutta la posizione tomista abbiamo quindi due punti da valutare. Innanzitutto l'intuizione centrale sulla portata liberante del consiglio: spetta a Tommaso l'aver chiarito che il cuore del problema sta sempre nel cogliere il fatto nuovo accaduto a partire da Gesù Cristo: la libertà umana sempre più provocata dall'amore rivelato e incarnato di Dio, un amore traente e pungolante che obbliga a cam-

vantia huius praecepti deficit qui Deum in suo amore non in omnibus praeferit » (*Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, c. 6, 759, Marietti, Torino 1954).

⁴⁸ *Contra Retrah.* 6, 761. Cfr. *Summa* I-II q. 108, a. 1.

⁴⁹ I-II, q. 107, a. 2 c; q. 108, a. 4 c.

⁵⁰ Cfr. *In Ep. ad Haebr.* 6, 1.

⁵¹ Cfr. I-II, q. 108, a. 4.

⁵² « Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus sub consilio remaneat » (II-II, q. 184, a. 3 c).

minare verso un sempre di più e che quindi « contiene » il consiglio come la « risorsa » continuamente emergente verso il « tutto ».

Questo ha voluto dire un superamento radicale della dialettica precetti-consigli a favore di quella legge della carità che, in quanto provocante un libero dinamismo, ambedue li supera e ambedue li contiene, ma da nessuno dei due si lascia esaustivamente definire.

Si può dire che con Tommaso la tradizione giunge a un punto decisivo, perchè viene intuito profondamente ed esposto sistematicamente che tutto è dentro un Precetto, quello inobliviabile della carità, e tutto è dentro un Consiglio del « di più » che è l'unica strada pedagogicamente ed esistenzialmente realistica per rendere possibile il tutto. In altre parole il termine 'consiglio' in senso teologicamente tecnico, nonostante l'uso che le fonti bibliche sembrano farne, non sembra adeguato per esprimere il diverso significato teologico dei diversi stati di vita ecclesiale.

Infatti se si usa il termine 'consiglio' per qualificare stabilmente forme di esistenza che, per definizione, non possono essere di tutti (ad esempio nel caso della verginità), se anzi si dice che l'oggetto del consiglio al « di più » è lo stesso stato di vita, si ha ancora l'affermazione che esiste un di più di carità sottratto per definizione alla normalità della vita cristiana. Se il consiglio, sia pur amichevole — per dirlo a modo tomista — dentro un dialogo che si propone e non si impone, riguarda uno stato di vita, è lo stesso stato ad esprimere un di più. Ma allora come non concludere che per chi è in giusta posizione di ascolto amicale, di fatto, il meglio di questo « stato di vita » si impone e che, se non si impone, è perché non c'è abbastanza « ascolto amicale » e pertanto c'è incapacità completa di cogliere al fondo il significato del Vangelo?

Si può brutalmente esprimersi così: se il consiglio verso la perfezione della carità riguarda tecnicamente uno stato preciso di vita, non c'è possibilità di uscire dall'impasse teologica:

— ammettere due forme di vita di diversa qualità teologica ed essere in contrasto con l'unità di discorso della carità totale;

— ammettere la stessa qualità teologica per ogni stato di vita e non poterne considerare uno come consigliato, quasi esprime in sé un « di più di carità ».

Il termine « consiglio » tecnicamente riguarda invece la qualità essenziale della vita cristiana vissuta secondo il dinamismo della nuova legge: la vita cristiana è globalmente uno « stato del consiglio ». Il Vangelo propone vari consigli alla perfezione — tra i quali la povertà e la verginità hanno un posto preciso — validi per tutti perché amplissimi nelle possibilità e nelle esigenze.

Quando però questi consigli si concretizzano in stati di vita, il termine più adatto per qualificarli non è il termine « consiglio verso

la perfezione », ma quello di « vocazione », « carisma », « scelta da parte di Dio », « dono » insomma ad incarnare in un certo modo il consiglio.

La lunga analisi del pensiero tomista ha come scopo di dimostrare come avrebbe dovuto svolgersi coerentemente la teologia del consiglio evangelico. Ciò non è stato fatto sia perché lo stesso Tommaso ha subito in parte l'influsso della tradizione e dell'esegesi biblica corrente al suo tempo sulla povertà radicale e la verginità come « stati di vita » consigliati⁵³, sia perché la successiva polemica protestante⁵⁴ ha impedito un sereno sviluppo della teologia cattolica al riguardo.

A riscoprire le tracce e a far riemergere la giusta dottrina della tradizione hanno contribuito soprattutto i moderni studi esegetici. In particolare l'approfondimento sul testo classico del Discorso della Montagna, in cui le più esigenti e radicali richieste appaiono rivolte indistintamente ad ogni credente⁵⁵.

Va inoltre ricordato il contributo notevole venuto dall'analisi teologica ed esegetica del celebre testo di Matteo sulla povertà volontaria (Mt 19, 16ss), testo ormai letto non come proposta facoltativa ma come indicazione tipica di una autentica esperienza di fede⁵⁶.

⁵³ Nel suo ottimo articolo, *Consigli, precetti e santità secondo S. Tommaso d'Aquino*. — *EphemCarm* XXV, 1974, I-II, 318-376) A. PIGNA è testimone di questa perplessità quando scrive: « Quanto abbiamo detto potrebbe far sembrare che S. Tommaso sostenga praticamente che per farsi santi bisogna abbracciare la vita religiosa. Qualunque sia la conclusione che se ne voglia trarre, questa non può in alcun modo far mettere in dubbio il chiarissimo pensiero del Santo circa la necessità dei consigli. Noi comunque non crediamo che tale conclusione sia necessaria. I consigli evangelici infatti non sono affatto una caratteristica esclusiva della vita religiosa. Essi sono proposti a tutti e tutti i cristiani devono viverli nel modo che è loro possibile, date le loro particolari condizioni di vita » (p. 367). A nostro parere, nonostante le spiegazioni che l'A. cerca di dare (distinzione tra « consigli del Vangelo » e i « cosiddetti consigli evangelici », tra pratica e professione dei consigli, tra consigli e modo di incarnarli), la perplessità resta e aumenta a dismisura se si volessero tirare tutte le conseguenze degli articoli della Somma dedicati alla vita religiosa (Cfr. II-II, q. 186, aa. 1, 3, 4, 5, 6, 7). Bisognerebbe invece purificare il linguaggio tomista là dove la proposta della perfezione e il « consiglio » vengono legati direttamente allo stato di vita.

⁵⁴ Per il pensiero di LUTERO cfr. *De votis monasticis*, Ed. Weimar, t. VIII, pp. 564-669; MELANTONE, *Art. XXVII della Confessio Augustana*. Cfr. anche H. RUST, *Raete (Evangelische)*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, coll. 1681-1684; H. DENIFLE, *Luther et le luthéranisme*, t. I e II, Paris 1913, pp. 5-242; R. H. ESNAULT, *Luther et le monachisme aujourd'hui*, Genève 1964.

⁵⁵ Cfr. CH. DODD, *Morale de l'Évangile*, Paris 1958; J. JEREMIAS, *Theologie du N. T.*, I Paris 1973, pp. 254-287; R. SCHNACKENBURG, *Le message morale du N. T.*, Le Puy 1963; J.-M. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo*, Alba 1975, pp. 100-201.

⁵⁶ Cfr. S. LEGASSE, *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966; J.-M. DUPONT, *Rénoncer à tous ses biens*. — *NRTh* 93 (1971) 591-682; D. BONHOEFFER, *Sequela*, Brescia 1973, pp. 21-31.

Così pure lo studio del concetto paolino di « perfezione » come continua crescita verso la adulta « teleiosis »⁵⁷.

Da ogni lato insomma si fa sempre più precisa e convergente l'indicazione a rivedere la teologia dei classici consigli evangelici a favore di una più precisa « teologia del Consiglio evangelico » che inglobi in sé tutti gli insegnamenti neotestamentari (e le conseguenti future specificazioni della vita ecclesiale), presentando l'intera esistenza cristiana come « stato del Consiglio » equivalente a « stato di vita nuova ».

Oggi nonostante alcune fluttuazioni terminologiche⁵⁸ ci si è definitivamente accordati sul fatto che anche la verginità non è un consiglio evangelico nel senso classico del termine (= mezzo migliore in vista della perfezione)⁵⁹ e anche chi continua ad utilizzare il termine, in omaggio alla tradizione e alla lettera biblica (1 Cor 7, 35), lo fa dopo opportune precisazioni.

All'inizio del suo più recente articolo P. Matura precisa:

« Depuis qu'on a commencé le débat sur les conseils et qu'il est devenu clair qu'exégétiquement ni la pauvreté ni l'obéissance pouvaient être appelées conseils, on s'est, pour ainsi dire, rebattu sur le célibat. Celui-ci paraissait demeurer, sinon un conseil au sens classique du mot (moyen facultatif en vue d'une plus grande perfection morale) du moins, une voie possible et chrétiennement significative, proposée non pas à tous, mais à quelques-uns »⁶⁰.

E conclude dicendo: « Il faut se garder de voir dans le célibat un moyen ascétique d'une plus grande perfection »⁶¹.

⁵⁷ Cfr. C. COLOMBO e AA. VV., *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, t. I, Roma 1963; S. LYONNET, *La vocation chrétienne à la perfection selon Saint Paul*, in *La vie selon l'Esprit*, Paris 1965, pp. 217-238; *Perfection du Chrétien « animé par l'Esprit » et action dans le monde*, in o.c., pp. 239-262.

⁵⁸ E' ad esempio ambigua la terminologia di E. SCHILLEBEECKX: « Strettamente parlando nel Vangelo esiste un solo consiglio evangelico (...) in cui viene detto espressamente che non è l'oggetto di un comando del Signore (...) Colui che non segue questo consiglio può raggiungere benissimo la perfezione della carità, mentre gli altri consigli evangelici valgono per tutti i cristiani in quanto sono indispensabili per poter realizzare nei fatti la vocazione universale alla perfezione della carità » (*Il celibato nel ministero ecclesiastico*, Roma 1968, p. 107).

⁵⁹ Scrive J. M. TILLARD all'analisi biblico-patristica: « E' difficile parlare di un consiglio evangelico nel senso stretto del termine, e soprattutto farlo risalire a Cristo stesso, se si vuole essere coerenti nel senso che si dà ai termini teologici » (*Davanti a Dio e per il mondo*, Alba 1974, p. 153).

⁶⁰ *Le célibat dans le N. T. d'après l'exégèse récente*. — *NRTh* 97 (1975) 482).

⁶¹ *Ib.*, p. 654. Lo stesso autore aveva già scritto nella sua opera più importante: « Nous avons établi que le célibat est fondé très explicitement sur le

Ormai negli scritti più recenti gli autori si accordano perciò a mantenere il termine precisandone però il contenuto in modo che equivalga a quello di « vocazione positiva a uno stato possibile e significativo », o, in modo più lato, al termine « carisma ». In tal modo è superata la insolubile difficoltà teologica già più volte notata di considerarlo uno stato in sé migliore, come via per la perfezione richiesta a tutti, ma che non può essere scelto da tutti.

Bisogna invece cominciare a parlare di uno stato di vita che è dichiarato nel Vangelo essere una possibilità storica vocazionale e carismatica con cui Dio chiama chi vuole e per i suoi scopi a un modo diverso di incarnare storicamente il suo amore e di stimolare il venire del Regno di Dio. Fin quando l'attenzione è posta sull'uomo che deve scegliere e su Dio che consiglia una possibilità « migliore » non si esce dall'ambiguità. Il discorso diventa teologicamente corretto solo quando si parla di Dio che sceglie (chiama) e offre all'uomo, con un dono concreto (carisma), un modo diverso da uomo a uomo, da stato a stato, di incarnare il suo amore: è il modo positivo di inserirsi nell'alveo della storia sacra. In tal caso la scelta dell'uomo è pura disponibilità attiva al dono di Dio ⁶².

II. - LE PIÙ CELEBRI MOTIVAZIONI A FAVORE DELLA VERGINITÀ CRISTIANA

Da quanto abbiamo detto risulta, con buona evidenza, quali siano state le origini dogmatiche — con pregi e imprecisioni — del discorso operato dalla tradizione attorno ai rapporti tra verginità e matrimonio: anzitutto il riconoscimento di un carisma (la verginità) come erede e segno profetico della totale dedizione dell'uomo a Dio, avvenuta in Cristo; in secondo luogo il tentativo teologicamente non ben riuscito di confrontarlo con la scelta coniugale.

A questo proposito è però necessario, prima di addentrarci nella ricerca biblico-teologica, sostare ancora per valutare il senso e il

N. T.; toutefois il y apparaît non comme un moyen de perfection morale que l'homme choisirait pour y parvenir plus aisément, mais comme un don de Dieu comportant une signification objective » (*Célibat et communauté*, Paris 1968, p. 46).

⁶² L'attuale polemica circa il celibato non riguarda tanto l'uso del termine « consiglio », ormai praticamente ammesso da tutti secondo le indicazioni espresse, ma la domanda se il celibato sia o meno uno stato di vita in sé indicato dal Vangelo e se questa indicazione — una volta provata — sia all'origine della vita religiosa. Ciò è ammesso da T. MATURA, *o.c.*; J. DANIELOU, *La place des religieux dans la structure de l'Eglise*. — *Études* 320 (1964) 147-175; M. THURIAN, *Mariage et célibat*, Neuchâtel-Paris 1955; E. SCHILLEBEECKX, *o.c.* E' invece negato nella recente opera di J.-M. TILLARD, *o.c.*, p. 149ss.

peso delle motivazioni con cui la tradizione ha difeso la sua intuizione più profonda, quella della preminenza radicale della verginità stessa.

E' questa intuizione che viene spesso troppo semplicisticamente giudicata essere frutto di culture e filosofie superate.

1. Sintesi delle motivazioni più antiche

« Christus virgo, virgo Maria, utrique sexui virginitatis dedicare principia »⁶³.

Questo principio codificato nel 3° secolo mostra abbastanza chiaramente come la verginità, qualunque siano le motivazioni che successivamente sono state poste a suo sostegno, è stata percepita come un valore che si giustifica fundamentalmente a partire dall'esperienza di Cristo stesso e di Maria sua Madre.

Qualunque ricerca, studio, critica sulle elaborazioni susseguenti rischierebbe d'essere gratuita, se non si tenesse conto che gli autori ecclesiastici, nonostante diverse scelte d'argomentazioni, stabiliscono su questo fatto « personale » la garanzia di quanto in vario modo tenteranno poi d'affermare⁶⁴. Bisognerà tornare decisamente su questa prima intuizione. A livello di discorso, comunque, esistono innanzitutto le formulazioni bibliche con i celebri testi di 1 Cor 7, 25. 32-35 (il più citato); Mt 19, 22; Mt 22, 23-33; Lc 20, 27-40; Mc 12, 18-27, da cui si possono elencare queste motivazioni a favore della verginità:

1) « Chi non ha moglie si dà pensiero delle cose del Signore, in qual modo possa piacerGli; chi invece è ammogliato, si dà pensiero delle cose del mondo e in che modo possa piacere alla moglie, sicché rimane diviso » (1 Cor 7, 32-33).

2) « La donna senza marito, come la vergine, si dà pensiero delle cose del Signore per essere santa sia di corpo, sia di spirito; la maritata invece si preoccupa delle cose del mondo e in che modo possa piacere al marito » (1 Cor 7, 34).

3) (Scopo della verginità è) « il decoro e l'esser collocati vicino al Signore, non distratti da altri pensieri » (1 Cor 7, 35).

⁶³ GEROLAMO, *Ep. XLVIII ad Pammachium*, 21: PL 22, 510.

⁶⁴ GREGORIO DI NAZ., *Poema II*, « in laudem virginitatis » PG 37, 521-578; METODIO D'OL., *Convivium*, X, 1, 4, 5; AGOSTINO, *De sancta virginitate*, 27: PL 40, 411 (cfr. anche PL 40, 399ss); AMBROGIO, *Exhort. virginit.*, 4, 26: PL 16, 358ss; *De Virginitibus*, II, 2: PL 16, 219ss.

4) « Ci sono coloro che si sono fatti eunuchi da sé in vista del Regno dei cieli ». (...) « Comprendi chi può comprendere » (Mt 19, 22).

5) « Nella resurrezione né gli uomini avranno moglie, né le donne marito, ma saranno come gli angeli di Dio in cielo » (Mt 22, 30; da confrontare col testo parallelo di Lc 20, 35-36).

La tradizione⁶⁵ ha orchestrato queste motivazioni soprattutto attorno a due linee di pensiero:

— il tema della liberazione, basato sulla polemica paolina⁶⁶ contro le dissociazioni provocate dal matrimonio, ciò che fa risaltare la polarizzazione monolitica e liberante del vergine;

— il tema della vita angelica, tipica dei « figli della resurrezione », anticipata dai vergini. Affine a questo è il tema della vita paradisiaca, profetica, apostolica.

In sottordine, legato al tema della liberazione⁶⁷ sta come controparte positiva il tema della contemplazione delle realtà celesti; legato al tema della vita angelica⁶⁸ sta quello dell'« incorruttibilità » ritrovata.

Nonostante questa impostazione di discorso, si farà sempre più chiaro come elemento determinante, il giudizio di Agostino che condizionerà tutto lo sviluppo successivo e gli stessi interventi della Chiesa per regolamentare e istituzionalizzare l'esperienza verginale: « Ciò che proclamiamo grande nelle vergini non è il fatto che siano

⁶⁵ Dato il carattere del nostro lavoro, dobbiamo rimandare a un momento più opportuno l'analisi esegetico-teologica dei testi citati. Per ora riferiamo brevemente l'uso che di essi è stato fatto. Per un completo e documentato excursus storico sulle motivazioni classiche, cfr. la voce *Castità* in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. II, Roma 1973, coll. 644-678: J. GRIBOMONT, *Antichità* (coll. 644-648); A. BAEKELANDT, *Primi secoli cristiani* » (coll. 648-652); L. B. GILLON, *Scolastica* (coll. 652-662).

⁶⁶ Nelle citazioni patristiche il testo di 1 Cor 7, 1-10 ha una maggioranza schiacciante. A volte è l'unico utilizzato. Mt 19, 22 spesso interessa solo per la conclusione sulla « capacità di comprendere » data « a chi può ». Cfr. J.-M. TILLARD, *o.c.*, p. 126.

⁶⁷ Scrive CRISOSTOMO: « Quippe ob id praestans est virginitas quod omnem supervacuae curae ansam praecedat, otium omne atque studium divinis operibus consecrans: quod nisi habeat, matrimonio longe deterior est (*De virginitate*, 77: PG 48, 589-590). Cfr. anche *Ib.*, 68: PG 48, 584; *De Tranquillitate quae virginitati inest* »; ATANASIO, *C. Gentes*, 2, PG 25, 8; GREGORIO DI NISSA, *De virginitate*, 20: PG 20: PG 46, 397ss; BASILIO D'ANC., *De vera virg. integr.*, 46-47: PG 30, 760-761.

⁶⁸ Cfr. BASILIO DI CES., *Ep. XLVI: ad virginem lapsam*, 2: PG 38, 371; GREGORIO DI NIS., *De virginitate*, 2: PG 46, 324; CIPRIANO, *De habitu virg.*, 22: PL 4, 474ss; AMBROGIO, *Exhor. virg.*, 4, 19: PL 16, 357; AGOSTINO, *De bono con.*, 8: PL 40, 379; CASSIANO, *Collatio XII*, c. 14: PL 49, 895ss.

tali, ma il fatto che si sono consacrate a Dio: sed quod Deo dicatae, pia continentia, virgines »⁶⁹.

Nel Medioevo tutti questi termini patristici saranno codificati in modo organico da Bonaventura⁷⁰ che indicherà come obiettivi e motivazioni esaurienti della verginità tre elementi:

- l'imitazione della vita di Cristo
- « condurre una vita non umana, ma celeste »
- l'acquisire un'adeguata disposizione alla contemplazione.

Allo stesso modo e più precisamente S. Tommaso d'Aquino, sintetizzando la tradizione, parlerà di:

- imitazione più precisa e intimità più stretta con Cristo⁷¹,
- con una possibilità di dedicarsi alla contemplazione⁷²,
- per contribuire alla salvezza e allo splendore di tutto il genere umano⁷³,
- sperimentando la gioia propria della integrità⁷⁴.

E' tuttavia da notare che anche, per questi autori, l'intero giudizio sulla verginità, emerge anche dalle pagine e dai giudizi piuttosto duri che dedicano al matrimonio, usando in fondo (ma in senso contrario) delle stesse motivazioni. Ad esempio, sempre per restare in tema di dedizione di sé a Dio, Tommaso — sintetizzando, anche in questo, parte del pensiero patristico — scriverà che « l'uso del congiungimento carnale (nel matrimonio) impedisce all'anima di dedicarsi totalmente al servizio di Dio, in un duplice modo. Anzitutto a causa della veemenza stessa del piacere (...) e da ciò dipende che i rapporti coniugali ritraggano l'anima da quella perfetta intenzione di tendere a Dio (...), poi anche a causa delle preoccupazioni che insorgono nell'uomo circa la direzione della moglie, dei figli e l'amministrazione dei beni temporali che bastino al loro sostentamento »⁷⁵.

⁶⁹ *De sancta virgin.*, 11: PL 40, 461.

⁷⁰ *De perfectione evangelica*, q. 3, aa. 2-3; *Commentarium ad sentent. Petri Lombardi*, IV, dist. XXXIII, a. 3, q. 2.

⁷¹ « (Virgines) imitantur Christum non solum in integritate mentis sed etiam in integritate carnis » (*Summa theol.*, II-II, q. 152, a. 5, ad 3).

⁷² « Ut quis liberius divinae contemplationi vacet » (II-II, q. 152, a. 2).

⁷³ « Ad totius humani generis pulchritudinem et salutem » (*Ib.*, a. 2).

⁷⁴ « Gaudium quod habent de integritate carnis servata » (*Ib.*, a. 5, ad 3). Per tutto il pensiero tomista confronta anche: *Sent.*, I, IV, dist. XXXIII, q. 3, a. 1; *Quodl.*, VI, q. 10, a. 1.

⁷⁵ « Usus autem carnalis copulae retrahit animas ne totaliter feratur in

Da ciò si vede come l'esaltazione della verginità resti ancora problematica e sia fondata parte su una diretta valutazione della sua positività, parte su una indiretta svalutazione della sua alterativa: ciò anche quando il confronto non è operato direttamente.

2. *Principi metodologici per una valutazione delle motivazioni paolino-patristiche*

Le motivazioni a favore della verginità, apportate dall'interpretazione data dai Padri ai sacri testi, sono alla base, almeno come punto di partenza, di tutti gli studi e le riflessioni posteriori fino alla revisione e spesso al rifiuto degli autori moderni⁷⁶.

Per poter procedere oltre, tuttavia è necessario chiederci su quale terreno debba muoversi la critica per essere costruttiva e non sciocamente dissacrante.

Ci pare non debbano essere trascurate alcune riflessioni preliminari per garantire correttezza di metodo.

Dei servitium dupliciter. Uno modo propter vehementiam delectationis (...) et inde est quod usus venereorum retrahit animam ab illa perfecta intentione tendenti in Deum (...). Alio modo propter sollicitudinem quam ingerit homini de gubernatione uxoris, filiorum et rerum temporalium, quae ad eorum sustentationem sufficiant » (*Summa theol.*, II-II, q. 186, a. 4).

⁷⁶ I teologi moderni sono in genere abbastanza sensibili a una piena rivalutazione del matrimonio e sospettosi di fronte alle esaltazioni della verginità. Ciò non toglie che una esaltazione manichea della verginità, basata su un'analisi ostile del fatto coniugale, sia ancor oggi possibile. Basta leggere a questo proposito l'intero numero unico (n. 13) che nel 1963 la *Rivista di Ascetica e Mistica* dedicava al tema della castità. Citiamo dalla introduzione: « Queste osservazioni (circa la distinzione tra epoca attuale ed epoca escatologica, N. d. A.) indirettamente servono anche ad attenuare la eccessiva esaltazione della *vis* santificatrice del sacramento del matrimonio. Di suo, *de iure*, la grazia coniugale sarà efficacissima, ma, *de facto*, c'è di mezzo il soggetto (anzi due soggetti) particolarmente refrattario, per le ragioni dette sopra, a lasciarsi lavorare da questa grazia. Del resto constatiamo quotidianamente quanto pochi sono gli sposi cristiani, anche buoni, che vivono abitualmente nella grazia di Dio! D'altra parte non crediamo che nel comportamento sessuale propriamente detto ci sia in concreto molta differenza tra un buon cristiano ed un onest'uomo che cristiano non è. Non è facile sfruttare la grazia, che è come un capitale, dei sacramenti, e specialmente del sacramento del matrimonio, a causa della maggior ferita che è chiamata a medicare (...) Indubbiamente anche gli sposi sono chiamati alla santità, come chiaramente insegna l'ultimo Concilio, ma non bisogna farsi illusioni sulla facilità a conseguirla. E' già tanto difficile raggiungerla nello stato religioso che è l'unico stato specificamente organizzato per questo scopo! *si vis perfectus esse!* (...) A ciò si aggiunge che se il matrimonio per un verso è un *remedium concupiscentiae*, per un altro ne è un potenziamento: « *ex frequenti exsperientia augetur concupiscentia* », come fa osservare S. Tommaso. Il legittimo esercizio dei diritti coniugali acuisce la sensibilità erotica, rende più rafforzati i sensi e fa sì che l'individuo sia più facilmente preda di una generale erotizzazione di tutte le sue facoltà » (*RivAscMist*, 13, 1963, 341-42). L'ingiusta pericolosità e l'incompletezza teologica di simili osservazioni ci sembra evidente.

Se la verginità cristiana, in quanto dono di Dio e valore del Regno, può avere degli addentellati con alcuni aspetti dell'esperienza umana, resta però radicalmente un fatto nuovo, un fatto appartenente all'ambito della fede e pertanto la sua comprensione non si esaurisce dentro la razionalità umana⁷⁷.

Voler tirare tutte le conseguenze dell'affermazione, tuttavia, vuol dire, a nostro parere, porre e verificare successivamente quattro principi metodologici:

a) Quando si tratta di valori appartenenti all'ambito della fede, le motivazioni e le spiegazioni sono da considerare a priori come imperfette e inadeguate.

b) Le motivazioni e le spiegazioni di sostegno a un valore di fede (nel caso, la verginità) tendono a desumere la loro materia espressiva dal patrimonio culturale preesistente o coesistente all'autore, ma formalmente mantengono una loro precisa autonomia.

c) Le materie espressive soggiacenti a certe motivazioni date ai valori di fede (nel caso, la verginità), possono e debbono essere soggette ad analisi e critica, senza che venga intaccato il principio formale del valore proposto.

d) Un nuovo principio formale non può tuttavia dominare su una precedente materia espressiva, se in qualche modo, parzialmente e progressivamente non la modifica. Questo lavoro di modificazione è l'aspetto più rilevante della espressione stessa.

Tentiamo ora di chiarire applicando questi principi al caso concreto:

a) Poiché la verginità cristiana è un valore appartenente all'ambito della fede, le motivazioni e le spiegazioni sono da considerare a priori come inadeguate.

Questo principio applicato al problema della verginità, vale in tutti i casi e per tutti i testi che ne parlano: esprime l'inesauribilità teologica del problema stesso. Se poi lo si applica al mistero della Chiesa, che regge ed esprime questo ed altri valori in stati di vita, esso diventa ancora più chiaro e necessario⁷⁸. Ciò però vuol dire che

⁷⁷ Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *o.c.*, p. 13ss.

⁷⁸ « La cosa più importante è, al principio, richiamarci di nuovo: la Chiesa è un *mysterium*. Come Corpo, Sposa e Pleroma di Cristo, essa partecipa della sua natura teandrica e perciò attinge le profondità che nessuno spirito inteso ad ordinare (razionalmente) può sondare fino in fondo. La sua struttura visibile esterna è però il modo di presentarsi di questa realtà di mistero;

la stessa parola rivelata, quella di Paolo ad esempio, resta sempre in proposito, parola crocifissa, parola cioè impotente ad esprimere il mistero. Molto di più la parola patristica. L'incarnazione e l'impoverimento devono essere presi sul serio, anche nella discesa del Verbum nel verbo scritto, e di quella del Verbo scritto nel verbo della tradizione.

Non è far torto all'insegnamento paolino sulla verginità o alla grandezza del magistero patristico, annotare — se è il caso — che le parole non riescono ad esprimere del tutto l'intuizione esistenziale di fede, che le formulazioni restano imprecise, inadeguate. Controproducente ai fini di una serietà teologica ci sembra l'incapacità di distinguere tra il valore proposto e la materia espressiva che tenta di trasmetterlo.

b) Le motivazioni e le spiegazioni di sostegno al valore della verginità cristiana tendono a desumere la loro materia espressiva dal patrimonio culturale preesistente o coesistente all'auto-re, ma formalmente mantengono una loro precisa autonomia.

Questo principio vuol dire che non può essere negato, a priori, negli scrittori sacri ed ecclesiastici, l'uso di una materia espressiva non cristiana per dare motivazioni al valore cristiano.

Da tempo sono stati studiati⁷⁹ appunto i motivi pagani e veterotestamentari preesistenti o coesistenti agli autori neotestamentari e ai Padri dei primi secoli, per studiare l'influsso che essi possono aver avuto.

Le motivazioni ritrovate riguardano forme di continenza periodica o stabile operate per motivi religiosi⁸⁰.

Vengono indicate come più diffuse:

— nel mondo biblico:

— *la continenza* (« purità ») *a motivo di un servizio culturale* (cfr. Es 19, 15; 1 Sam 21, 5);

pertanto non deve stupire che le strutture presentate degli « stati ecclesiali », ciascuno per sé e nelle loro relazioni reciproche, mai (...) possano divenire definitivamente oggetto esauribile dello sguardo, ma debbano di necessità rimanere dialettici... » (H. U. VON BALTHASAR, *Sulla teologia degli istituti secolari*, in *Sponsa Verbi*, Brescia, 1969, p. 418.

⁷⁹ Testo classico è E. FEHLE, *Die Kultische Keuscheit in Altertum*, Giessen 1910.

⁸⁰ Scrive E. SCHILLEBEECKX: « Mi sembra incontestabile che Paolo, per il quale il fatto di non essere in grado, esistenzialmente, di abbracciare la vita coniugale era stato una conseguenza spontanea della sua scoperta del mistero di Cristo, quando ne prende coscienza riflessa si serve proprio di due motivi per lui tradizionali provenienti dall'antichità religiosa. In 1 Cor 7, 32-33 egli

— nel mondo greco-romano:

— *il motivo della concorrenza*, secondo cui « colui che gode dell'amore di un Dio, deve astenersi dall'amore di un essere mortale » (motivo detto anche dell'intimità o della « vicinanza »);

— *il principio vestalico*, secondo cui la sessualità e il suo uso mettono a contatto con spiriti maligni, ed è pertanto da allontanare nel servizio di Dio e dell'altare.

A tutto questo vanno aggiunte le motivazioni tratte da:

— *il principio metafisico dualistico*, platonico-filoniano, che vede nel corpo il principio del male o per lo meno di una certa prigione dello spirito;

— *il principio stoico*, in base al quale l'attuazione del fatto sessuale va violentemente contro la virtù cardinale dell'ataraxia⁸¹, che conviene al saggio.

La domanda da fare è: fino a che punto questi motivi hanno prestato al valore della verginità una materia espressiva?

Non molti anni or sono, noi stessi abbiamo polemizzato su questo argomento⁸² ritenendo non potersi negare una certa assunzione

parla di un certo concorrente « essere diviso » tra l'amore per Dio e l'amore matrimoniale; d'altra parte, in 1 Cor 7, 5 stabilisce un nesso tra preghiera (contatto con lo « spirito buono », con Dio) e continenza (nell'antichità, la sessualità è la zona in cui abitano gli spiriti maligni); una concezione questa che Paolo vuole tuttavia rettificare. Inizialmente la differenza tra concezione cristiana e concezione pagana della continenza è chiaramente riposta non nelle motivazioni, (...) ma nel fatto che per i paganti la continenza è frutto di uno sforzo umano, ossia dell'ascesi, mentre il cristiano la considera come un carisma, un puro dono di Dio (...). Specifico non era dunque per la Chiesa primitiva la motivazione in sé, ma l'assunzione dei motivi già esistenti nella concezione biblica della grazia » (*Il celibato del ministero ecclesiale*, Roma 1968, pp. 61-63). Cfr. p. 59ss. Tale giudizio non può essere giudicato erroneo a priori, anche se noi non lo condivideremo proprio analizzando esegeticamente (quindi a posteriori) la materia espressiva utilizzata da Paolo. A nostro parere una certa contaminazione espressiva è avvenuta piuttosto che in Paolo, nei commenti patristici all'insegnamento dell'Apostolo. La stessa analisi è invece condivisa da J. P. AUDET, *Matrimonio e celibato nel servizio pastorale della Chiesa*, Brescia 1967. Cfr. anche J. M. POHIER, *Le célibat consacré comme discours sur Dieu et sur la sexualité*. — *ViSpSup* 110 (1974) 257-279.

⁸¹ Più tardi, nell'epoca scolastica, si aggiungerà l'influsso dell'intellettualismo etico di Aristotele secondo cui la « iactura mentis » presente nell'atto sessuale renderebbe il matrimonio un « minus bonum » (cfr. TOMMASO D'AQ., *Summa theol.*, II-II, q. 186, a. 4). Cfr. A. AUER, *Jungfräulichkeit*, in *Handb. Theol. Grundbegr.*, I, 771-772, München 1962.

⁸² Cfr. A. M. SICARI, *Matrimonio e Verginità. Desacralizzare la verginità?* — *RivViSp* 6 (1971) 629-642; P. BARBAGLI, *Desacralizzare la verginità. Rilievi esegetici a proposito dell'insegnamento di S. Paolo*, — *RivViSp* 1 (1972) 46-67; e soprattutto: A. M. SICARI, *Desacralizzare la verginità. Ripensiamoci*. — *RivViSp* 6 (1972) 582-595; P. BARBAGLI, *Verginità e matrimonio. Rilievi alla replica di A. M. Sicari*. — *RivViSp* 1 (1973) 45-60.

di queste motivazioni già nella trattazione paolina di 1 Cor 7, anche se si trattava appunto solo di assunzione di materia espressiva restando come motivo portante « la scoperta del mistero di Cristo ».

A distanza di tempo ci è più facile vedere come la polemica non cogliesse, probabilmente da ambedue le parti, il cuore del problema sia perché non venivano tenuti sufficientemente in conto i principi metodologici qui proposti, sia soprattutto perché lo spazio interpretativo in cui i testi paolini venivano collocati era — come ci appare ora e come in seguito dimostreremo — troppo angusto e troppo poco sintetico di tutta l'antropologia paolina dell'« uomo nuovo ».

Non si può tuttavia negare che una assunzione di materia espressiva sia avvenuta per lo meno nei Padri, anche se filtrata attraverso l'autonomia dell'insegnamento paolino.

c) La materia espressiva soggiacente a certe motivazioni della verginità, può essere soggetta ad analisi e a critica, senza che venga intaccato il principio formale del valore proposto.

Soprattutto nel caso patristico, se da un lato il principio formale della verginità è chiaramente sempre stato la rivelazione totalizzante dell'amore di Dio in Cristo e l'attrazione dell'uomo nella vita e nel dinamismo del Regno di Dio, non si può per questo negare quanto faticoso sia stato il dar ragione teologica di questo valore. Per quanto si voglia salvare dei giudizi patristici forma e materia, non c'è chi non veda quanto, ad esempio, la nostra diversa sensibilità culturale faticosi ad accettare alcuni modelli espressivi. Se anche è possibile — a nostro parere — negare la presenza in Paolo di modelli espressivi tratti dall'esperienza pre ed extracristiana, essi verranno tuttavia assunti, in parte, dagli immediati eredi del pensiero neotestamentario⁸³. E tuttavia una tale affermazione sarebbe

⁸³ I Padri e i più celebri commentatori di Paolo, non hanno avuto nessuna difficoltà a immaginare la storia umana, secondo queste tappe fondamentali:

1) Stato della verginità, simile allo stato angelico, non appesantito dalla carne.

2) Stato di peccato, di allontanamento da Dio e di inizio dell'esperienza matrimoniale in cui la donna non è aiuto per l'uomo, ma causa di corruzione e di peccato.

3) Stato della carità di Cristo, del battesimo, della verginità originale riconquistata.

4) Stato delle vergini totalmente appartenenti al Cristo Signore ricevuto personalmente fin da questa vita, e stato del matrimonio in cui la donna sposata, nonostante il battesimo le abbia tolto la maledizione di Eva, concorre a distornare l'uomo dal servizio del Signore, dividendogli il cuore, perpetuando in qualche modo la disavventura dell'Eden, e utile solo per la procreazione.

Questa la dottrina di Giovanni Crisostomo. Per una esposizione più ampia e le opportune citazioni. Cfr. B. GRILLET, *Jean Chrysostome, La Virginité*. — SC 125, Paris 1966. Gregorio Nisseno risale ancora più in là: Dio è l'archetipo

errata o per lo meno incompleta⁸⁴ se non si ammettesse contemporaneamente la valenza del quarto principio di metodo:

d) una nuova forma non può dominare su una precedente materia espressiva se, in qualche modo, sia pure parzialmente non la modifica. Questo lavoro di modificazione è l'aspetto più rilevante della « espressione » patristica a riguardo della verginità.

La nuova forma del valore verginale è stata appunto il suo apparire com'effetto nuovo, come carisma, come dono di Dio (1 Cor 7, 7; Mt 19, 11) offerto dall'incontro col Cristo, per il Regno non più come ascesi umana, scelta o imposta a partire dalla volontà dell'uomo.

Se non si può negare che questa forma si sia incontrata con una imperfetta materia espressiva, è altrettanto vero che proprio in quel momento è iniziato un poderoso lavoro di riformulazione, di cui non si tiene abbastanza conto⁸⁵.

Paolo, i Padri della Chiesa e gli scrittori ecclesiastici fino ai nostri giorni, vi hanno, con alterne fortune contribuito⁸⁶.

della verginità, il Padre incorruttibile che genera il Verbo verginalmente e lo genera vergine. La verginità prende il suo significato dal mistero trinitario, si riflette sugli angeli, costituisce la similitudine dell'uomo con Dio nella creazione. Allora l'uomo trovava la sua delizia solo nel Signore e si serviva per questo dell'aiuto (donna) che gli era stato dato, ma il rapporto era con Dio solo. In seguito al peccato in cui scelse qualcosa d'altro mischiato con Dio, venne allontanato dalla sfera verginale. Il matrimonio è l'ultimo gradino che allontana dalla vita paradisiaca e verifica il dominio della carne e la frattura che essa ha posto nella creazione (« il matrimonio fornisce alla morte la sua materia » XIV, 1, 34). Cristo riconduce la verginità nel mondo e i vergini sono chiamati a prolungare questo fatto continuando a togliere materia alla corruzione giungendo, attraverso l'ascesi, alla contemplazione, a una mistica riunione sponsale con Cristo. Il matrimonio è permesso, ma le sollecitudini umane impediscono la contemplazione. In tutti i casi soltanto il vergine sceglie « Dio solo » (9, 2, 16; 13, 1, 27; 15, 1, 16). Cfr. M. AUBINAU, *S. Gregoire de Nysse, Traité de la virginité*. — SC, Paris 1966, p. 13. Questi due trattati patristici fanno testo nella tradizione. Rimandiamo ad essi per tutto quanto diremo attorno alla riformulazione cristologica operata dai Padri.

⁸⁴ Riteniamo che questo sia stato l'errore in cui siamo incorsi negli articoli sopra citati.

⁸⁵ Una sintesi di tutto il pensiero patristico sulla verginità, al fine di verificare le mutazioni indotte nella cultura platonico-stoica del loro tempo, non è stata ancora operata.

⁸⁶ Per tutto quanto diremo, circa la rielaborazione delle motivazioni per una opportuna documentazione, cfr. T. CAMELOT, *Virgines Christi. La virginité aux premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1944; *Les traités 'De virginitate' aux IV siècle*, in *Mystique et continence: EtCarm* 1952, 273-292; J. BOURASSA, *La virginité chrétienne*, Montreal 1953; *Excellence de la virginité: arguments patristiques*. — *ScEcl* 5 (1953) 29-41; RSCILLING, *Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique*. — *RechScRel* 1961, 113-119; G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, in *Matrimonio e verginità*, Venegono 1963, p. 231ss.

— Il tema della verginità come vicinanza con Dio, è stato elaborato e trasformato con l'affermazione della vicinanza escatologica, come imminenza del Risorto nella storia dell'uomo e come apertura dinamica verso il suo ritorno.

— Il tema della verginità come intimità con Dio e quello della purità rituale è stato articolato col tema del « vacare Deo » e quindi con quello della preghiera-contemplazione della verità, dove comunque contemplazione e verità non sono più quelle dei filosofi ma quelle dei santi, quelle di chi « si preoccupa delle cose del Signore »⁸⁷.

— Il tema della 'concorrenza' ha fatto molta fatica ad essere superato ma si è incrociato comunque col motivo patristico della creazione verginale, della vergine « fidanzata del Verbo » e poi con quello paolino della Chiesa Sposa di Cristo, simboleggiata nel matrimonio stesso, andando quindi verso un superamento dell'antinomia, verso l'unità del mistero cristiano che si verifica per l'uomo con e senza il partner.

— Il tema della verginità come vita angelica, sgombra da congiunture corporali terrene, si è ben presto legato col tema della corruzione del peccato e della liberazione portata da Cristo, della sua e nostra ritrovata incorruttibilità e quindi, paradossalmente, col recupero della carne stessa⁸⁸.

Il tema della vita verginale, insomma, mentre sembra spesso usare motivi di liberazione dal peso della carne e dai suoi condizionamenti, tende nella prospettiva antropologica di Paolo e dei Padri a garantire la collocazione della carne stessa in un punto centrale dell'economia salvifica. Con una formulazione generale conclusiva potremmo dire che il pensiero paolino e soprattutto patristico, ha compiuto un notevole sforzo per piegare l'ontologia dualista ad una protologia e una escatologia cristocentriche che conoscono soltanto i dualismi, meglio, i dinamismi, del tempo dell'attesa e della speranza, verso l'unità finale, più totale dell'essere. Come dire che se anche non è stata rifiutata la posizione platonico-stoica, la si è però collocata fermamente tra un monismo originario, nell'atto creatore, e un monismo escatologico, nella definitiva restaurazione: ambedue storicamente verificati e sostenuti in Cristo.

Il tema della verginità è dibattuto dentro immagini spesso dualiste, ma esse sono usate solo come lettura storica del faticoso rifarsi dell'unità dell'uomo.

⁸⁷ Cfr. TOMMASO D'AQ., *III Sent.*, dist. XXXV, q. 1, a. 2.

⁸⁸ Citiamo, a titolo di esempio, un testo di ATANASIO: « Dei Filius (...) qui (...) nostrum genus a servitute corruptionis liberavit, cum aliis omnibus donis suis illud quoque nobis impertivit ut angelorum imagines in terra haberemus, nempe virginitatem. Eas sane quae hac virtute praedictae sunt sponsas Christi vocare consuevit catholica ecclesia » (*Apol. ad Const.*, 33: PG 25, 640).

3. Motivazioni moderne a favore della verginità

Mentre tutte le motivazioni moderne a sfavore della verginità si abbarbicano a una critica serrata del dualismo platonico, quelle a favore, tentano di purificare da certi condizionamenti, ormai superati, le motivazioni classiche e di ridurle all'unità, recuperando il loro originario cristocentrismo.

Dato che anche noi tenteremo una nuova elaborazione di questi argomenti, ci accontentiamo per ora di esporre semplicemente le opinioni più significative.

Punto di partenza comune per quasi tutti i pensatori moderni è che non si possa più motivare la verginità senza riferirsi al matrimonio⁸⁹ e viceversa. Si tratta di due doni dei quali uno viene spesso considerato più eccellente (e questo va spiegato), ma è l'altro a indicare — almeno oggi — il « valore » di base. In tutti i casi è definitivamente superata l'esaltazione della verginità a spese della dignità matrimoniale, e si insiste su una complementarità teologica dialettica dei due stati.

Altro punto comune e ben definito è la tendenza a ridurre ad unità le motivazioni. Ogni autore tenta di cogliere come unica argomentazione ciò che gli sembra essere specifico della verginità cristiana. Per far questo però ci si sforza più di liberare il campo dalle molteplici argomentazioni tradizionali, sottolineandone l'insufficienza, che di mostrare come si potrebbe recuperarne il senso profondo⁹⁰.

Citiamo a questo proposito gli studi più significativi e recenti, dichiarando fin d'ora che non intendiamo né essere esaurienti nell'esposizione, né completi nella critica. Ci basta, per ora, cogliere piuttosto le richieste e i bisogni che queste posizioni esprimono.

Crediamo sia giusto iniziare con l'approfondimento teologico operato dalla comunità ecumenica di Taizé — a opera dei suoi rappresentanti più qualificati R. Schutz e M. Thurian perché, di fatto, in essa si è verificata la ricerca più paziente e continua di quest'ultimo trentennio sul valore del celibato, con un recupero progressivo e sicuro dei valori della tradizione anche di quella cattolica⁹¹.

⁸⁹ E' interessante notare fin d'ora che questo è appunto il metodo costantemente usato negli scritti neotestamentari.

⁹⁰ A nostro parere questo recupero è necessario e dovrebbe muoversi su una linea di confronto tra i postulati del dualismo platonico (che è di tipo ontologico) e i postulati del dualismo biblico (che è solo di tipo storico, morale, rivelato a partire dal dogma del peccato originale).

⁹¹ La ricerca inizia nel 1944 e procede ininterrottamente verso un sempre maggior approfondimento teologico fino ai nostri giorni. Le tappe più importanti dell'evoluzione sono segnate dalle opere dei due autori citati, in particolare cfr. R. SCHUTZ, *Introduction à la vie communautaire*, Taizé 1944; *La Règle de Taizé*, Taizé 1953; *Vivre l'aujourd'hui de Dieu*, Taizé 1961; *Unanimité dans le*

La posizione iniziale, nella *Introduction à la vie communautaire*, vedeva nel celibato una scelta non definitiva, che può divenir tale solo storicamente con una continua verifica di coscienza, personalmente e comunitariamente operata. Il suo valore era considerato in funzione di una disponibilità alla vita comune che ne diviene l'habitat naturale. Rispetto al matrimonio ha un identico valore, essendo ambedue frutto di una vocazione divina.

Successivamente nella *Règle de Taizé* venne superata la concezione in qualche modo solo utilitaristica o funzionale del celibato (maggior disponibilità al servizio) con un recupero dell'intimità e adesione a Cristo, considerate come fondamento del servizio stesso.

Nel periodo che va tra la composizione della Regola e l'opera definitiva di M. THURIAN, si giunge, attraverso la meditazione sulla irrevocabilità evangelica del matrimonio cristiano, alla comprensione del bisogno di irrevocabilità e definitività anche del celibato e alla presentazione dei due stati di vita come due vocazioni tipiche del nuovo ordine instaurato da Cristo, con una stessa logica interna, bisognose ambedue, per essere vissute, della fedeltà dello Spirito e dell'irrevocabile adesione dell'uomo.

Riguardo ai valori espressi dal celibato, con una preminenza sul matrimonio, l'Autore nega che si possa parlare di una superiorità « spirituale » in rapporto alla salvezza e alla vita in Cristo: ogni stato di vita ha « le sue grazie e le sue difficoltà ugualmente commisurate », né uno stato può definire un qualche maggior merito per la salvezza; non si può neppure parlare di superiorità « morale », come se per il fatto stesso di essere nello stato celibatario si ricevesse una maggiore dignità o si esprimesse una maggior obbedienza a Cristo.

E' invece possibile ammettere nel celibato un valore « pratico » in relazione al servizio di Dio e al ministero della Chiesa e un valore « interiore », in attinenza della vita contemplativa: consacrazione del corpo e dell'anima a Cristo, che si esprime nell'orazione e nella

pluralisme, Taizé 1966; M. THURIAN, *Mariage et célibat*, Neuchâtel 1955 (con prefazione di R. Schutz). Quest'ultima opera è in qualche modo sintetica di tutto l'iter teologico, e ad essa soprattutto ci riferiamo. Per una conoscenza più precisa dell'interessante cammino teologico percorso, cfr. I. RESTREPO, *Il celibato a Taizé*. — *VitCons* 3 (1976) 151-161; 4 (1976) 224-238. Il lungo articolo è una versione dall'originale: *Taizé: una búsqueda de comunión con Dios y con los hombres*, Salamanca 1975; cap. IV, El celibato.

Noi ci riferiamo soprattutto all'opera fondamentale di M. THURIAN, avvertendo che nel riferire le posizioni ci atteniamo alla scelta volutamente operata dalla comunità di Taizé di optare per il termine « celibato », rinunciando al termine « verginità » ritenuto troppo carico ormai di « connotazioni erronee o non pertinenti ». Ne rispettiamo l'uso di linguaggio, pur non condividendo la scelta.

contemplazione e nell'atteggiamento liturgico⁹².

Inoltre il valore propriamente teologico del celibato è quello escatologico: l'essere cioè « segno di un nuovo ordine », non in maniera « esclusiva » ma in maniera « sorprendente e impressionante »⁹³.

In conclusione, tuttavia, i due valori (pratico e interiore) sono sì oggettivi e propri dello stato celibatario, ma rappresentano piuttosto delle esigenze conseguenti allo stato stesso. Lo stesso valore escatologico — poiché anche il matrimonio appartiene al nuovo ordine cristiano — non conferisce al celibato una superiorità teologica simpliciter dicta: un confronto teologico dei due stati è possibile solo sul piano della complementarità.

Solo ricordando la durezza delle posizioni di Lutero e di Calvinio, è possibile comprendere l'ampiezza del cammino percorso.

Noi non pensiamo che le posizioni espresse siano del tutto affini a quelle della teologia cattolica e ci ripromettiamo di esaminare ciò in seguito. Ma il valore di quanto è stato teologicamente elaborato emerge chiaramente se si pensa che, in un modo o nell'altro, le pagine più prestigiose della teologia cattolica al riguardo non fanno che confrontarsi, come vedremo, con queste posizioni, assumendole almeno parzialmente.

Secondo X. Leon-Dufour⁹⁴ la superiorità oggettiva della verginità cristiana andrebbe invece ammessa e spiegata considerando che il matrimonio si trova su una linea di continuità col Vecchio Testamento (pro-creazione), mentre la verginità esprime la novità dell'irruzione del nuovo eone: la verginità esprime la nuova creazione inaugurata da Cristo. Inoltre, mentre il matrimonio « non richiede alcuna chiamata speciale », la verginità suppone una *parola personale*, una chiamata-elezione particolare: ha quindi anche una superiorità soggettiva. La verginità rappresenta perciò una novità assoluta, mentre il matrimonio è piuttosto un compimento. Ciò equivale a dire — sempre secondo l'A. — che la « verginità supera il matrimonio, come il N.T. supera l'Antico », mentre lo compie. Il matrimonio compie, ancora provvisoriamente, una realtà veterotestamentaria, ma è la verginità a indicare il compimento definitivo.

Con questa opinione, Leon-Dufour, tenta difendere, contro M. Thurian, la superiorità teologica oggettiva della verginità, ma bisogna confessare che il tentativo non è riuscito: in esso non si tengono abbastanza presenti né il principio teologico dell'unificazione e del-

⁹² Cfr. *o.c.*, p. 97 e 98ss.

⁹³ Cfr. *o.c.*, pp. 128-143; citaz. a p. 141.

⁹⁴ X. LEON-DUFOUR, *Mariage et continence selon S. Paul*, in *A la rencontre de Dieu*, (Mémorial A. Gelin), le Puy 1961, 319-330, ripreso in *Mariage et virginité selon S. Paul* : *Christus* 11 (1964) 193-194.

la novità di ogni cosa in Cristo, né il fatto che ogni vocazione, anche quella coniugale, è strettamente personale, 'positiva' e 'cristiana': « ognuno ha il proprio dono di grazia » (1 Cor 7, 7).

Un'opera di notevole valore è quella di L. Legrand⁹⁵ che ha voluto esaminare tutti i testi del Vecchio e del Nuovo Testamento dedicati alla verginità.

I valori proposti dall'A. sono quello « profetico », quello « sacrificale » (nei suoi due aspetti di croce e di glorificazione culturale) e quello « spirituale ». Soprattutto il secondo e alcuni aspetti del terzo hanno destato qualche perplessità.

Così T. Matura, che si dedica a studi sulla vita religiosa ma non ha una sintesi personale sul problema dei rapporti verginità-matrimonio, ne giudica l'opera:

« L'auteur entend présenter une théologie biblique de la virginité et on doit lui savoir gré de cette synthèse spirituelle souvent riche. Mais sa vision un peu courte de la réalité psychologique du célibat, ainsi que le cadre théologique dans lequel il fait entrer la matière, paraissent discutables. Certaines conclusions — la valeur sacrificielle et culturelle de la virginité (ch. IV); la virginité comme épousailles avec le Christ (ch. VI) — semblent forcées et appellent des réserves »⁹⁶.

A nostro parere, riservandoci ulteriori approfondimenti, questo giudizio appare piuttosto gratuito e forse non coglie completamente il senso dei valori proposti dal Legrand, anche se ne individua alcuni limiti teologici.

F. Festorazzi, nel suo apporto biblico a un'opera collettiva sul nostro tema⁹⁷, inclina invece a considerare le due vocazioni come collocate al medesimo livello dal punto di vista « astratto e oggettivo »: ambedue tendono ad attuare la più perfetta unione possibile con Cristo, per mezzo dell'agape. La differenza (superiorità della verginità) va ricercata a partire dalla natura storica dell'uomo che incontra nel matrimonio notevoli e maggiori difficoltà ad integrarsi nell'agape: « a parità di condizioni, oggettivamente si richiede uno sforzo maggiore per raggiungere la perfezione nello stato matrimoniale che in quello celibatario ».

Questo giudizio sembra collocarsi nella linea di un sano reali-

⁹⁵ L. LEGRAND, *La virginité dans la Bible*, Paris 1964. Quando ne parleremo, citeremo il testo nella sua versione italiana: *La dottrina biblica sulla verginità*, Torino 1965.

⁹⁶ *Le célibat dans le N. T. d'après l'exégèse recente: NRT* 97 (1975) p. 484.

⁹⁷ F. FESTORAZZI, *Matrimonio e verginità nella Bibbia*, in *Matrimonio e verginità* (op. coll.), Venegono 1963, pp. 51-158.

smo risalente già ai Padri della Chiesa, ma da un lato sembra dimenticare sia la ricchezza teologica con cui la verginità è stata difesa ed esaltata anche e soprattutto a livello dottrinale e non solo a livello parentetico, dall'altro porterebbe a concludere che l'uomo storico redento è fatto più per la verginità. Ma in tal caso nascerrebbe il problema del perché questo « dono di grazia » è tale e per di più è particolare.

K. Rahner, nei suoi due importanti studi della vita religiosa⁹⁸, ha affrontato il discorso più in generale, confrontando tutto lo stato di vita religioso (con la rinuncia al matrimonio, alla ricchezza e alla libertà di decisione) con lo stato di vita coniugale, laicale.

La carità divina — egli spiega — si fa salvifica irrompendo nel mondo, come evento di grazia. Ciò è accaduto nella incarnazione del Cristo e continua ad accadere nella vita della Chiesa e del singolo uomo che viene accolto e rinnovato in Cristo. Ora ogni evento di grazia è tale in quanto esprime due dimensioni: incarnazione nella realtà da salvare e rottura nei confronti di questa stessa realtà. Incarnazione ed escatologia sono così due poli necessari nella vita della Chiesa. I due stati (di vita) servono ad esprimere nella Chiesa sia la vita totalmente incarnata nel mondo (matrimonio), sia la rottura escatologica col mondo stesso (verginità in senso stretto e vita religiosa in senso lato). Questa rottura consiste essenzialmente in un problema di « significato ».

A livello di consistenza di valore, il matrimonio ha già una consistenza naturale che lo rende accettabile in sé stesso agli occhi del mondo. La verginità è un fatto nuovo incomprensibile e inaccettabile dal mondo perché è un valore che trova significato solo nella fede e pertanto « manifesta in modo folgorante la trascendenza della grazia e della fede ».

Questa opinione ha, in qualche modo, fatto testo anche se gli si è rimproverato:

— sia di non descrivere sufficientemente anche il matrimonio cristiano come una realtà nuova, escatologica, in rottura col mondo;

— sia di non cogliere sufficientemente anche il celibato come dotato di un proprio significato umano propedeutico.

Quest'ultima posizione è stata invece difesa dallo E. Schille-

⁹⁸ K. RAHNER, *Zur Theologie der Entsagung. — Orientierung* 17 (1953) 252-255; *Über die evangelischen Räte. — GeistL* 37 (1964) 17-37. La posizione di K. Rahner e quella immediatamente successiva di E. SCHILLEBEECKX verranno ulteriormente approfondite e criticate quando analizzeremo, nella terza parte, la concezione escatologica di Paolo.

beeckx⁹⁹, secondo il quale celibato e matrimonio sono due possibilità significative della vita umana. Il restar celibi appartiene alla fenomenologia umana tutte le volte che l'uomo sperimenta un appello irresistibile a sottomettersi a un determinato valore totalizzante: è il « non poter essere esistenzialmente in altro modo ». Esprime « la volontà di concentrarsi in un certo valore totale il quale merita che gli si dedichi tutta la propria esistenza¹⁰⁰ ».

Quando il valore totalizzante è religioso (« per me e per il Vangelo »): motivo mistico-personale e motivo pubblico intimamente congiunti), questa possibilità umanamente significativa diventa anche cristianamente significativa. Esprime allora il « non poter essere esistenzialmente » che al servizio del Regno di Dio: essere di fronte a Dio, all'uomo e al mondo (il Regno di Dio esprime tutte e tre queste realtà, in rapporto salvifico), sottomessi, afferrati dal valore cristianamente centrale: « il legame personale con Cristo e la servizievolezza apostolica ».

La significatività del celibato cristiano diventa perciò un richiamo per il mondo (una specie di « sacramentum salutis mundi ») al fatto che anche, e soprattutto, il valore religioso può totalizzare l'esistenza umana, col conseguente invito per tutti ad aprirsi a questo valore.

Queste due ultime posizioni sono parzialmente antitetiche tra loro e, ci pare, ambedue parzialmente criticabili. L'eccessiva insistenza del teologo tedesco sul celibato come realtà migliore perché segnata e significante la trascendenza della grazia può ripetere l'errore, già storicamente verificato, di mettere in ombra una parallela struttura teologica del matrimonio cristiano, oltre quello di non indicare in che modo questo « segno » possa parlare all'uomo, appartenga cioè all'ambito dei significati umanamente intelleggibili.

L'eccessiva insistenza del teologo olandese sulla fenomenologia umana del restar celibi può inclinare ad errori altrettanto e forse più notevoli: alla costruzione di un certo umanesimo della verginità¹⁰¹, a una concezione puramente funzionale della verginità stes-

⁹⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Il celibato del ministero ecclesiastico*, Roma 1968.

¹⁰⁰ *o.c.*, p. 113.

¹⁰¹ Questo umanesimo riporterebbe a una forma ammodernata di dualismo platonico. Non ci sembra che rendano molto buon servizio teologico tutti quegli studi che vogliono presentare ad ogni costo la verginità come un valore umanamente splendido e desiderabile e in fondo già umanamente migliore. Cfr. ad esempio quasi tutto il fascicolo sulla « Castità » pubblicato dalla *RivAscMist* 13 (1968), dove si parla di castità 'consacrata', nell'« Ippolito » di Euripide e simili preziosità. Il discorso sulla verginità è un discorso drammatico, legato al dogma del peccato e a quello della croce (cfr. Tommaso d'A., *Summa theol.*, II, q. 98, a. 2). Certo possono esistere motivazioni naturali del celibato, ma

sa, a una dimenticanza della verginità come dono di Dio, a un certo trionfalismo celibatario, ad esempio là dove il discorso della rinuncia (legami teologici tra verginità-croce-martirio) viene così malamente spostato: « Non si tratta del sacrificio, dell'esclusione di altre possibilità di vita, ma della scelta di un modo di esistenza cristiana valida e fruttuosa, nella consapevolezza dei sacrifici che ad essa sono connessi »¹⁰². Al contrario bisogna affermare nettamente che si tratta proprio del sacrificio di un valore umano positivo, sacrificio destinato a lacerare il cuore: si tratta di anticipare la morte o — come la patristica aveva ben compreso — di una « supplezza di martirio ».

Una posizione interessante è quella di B. Gardey¹⁰³ che, dopo aver dichiarato insufficiente per l'uomo moderno quasi tutte le motivazioni tradizionali a favore della verginità, indica due argomentazioni capaci ancora di parlare all'uomo d'oggi.

La prima corrisponde a quella dello Schillebeeckx: Il bisogno esistenziale per l'uomo, percorso dall'incontro col Cristo, di « garder toutes ses puissances de mobilité et de disponibilité pour le Royaume de Dieu »¹⁰⁴ e definisce questa motivazione come « impératif d'une vie missionnaire intense »¹⁰⁵ mettendo, forse a differenza dello Schillebeeckx, l'accento non tanto sulla natura del servizio apostolico, quanto sulla sua « intensità ».

La seconda consiste nel fatto che il celibato rappresenta una presa di coscienza che i valori umani sono limitati e incapaci di soddisfare l'uomo e pertanto la realizzazione dell'uomo non avviene senza sacrificio e senza rottura. Scrive: « Si la réussite humaine connote la croissance, le développement, la joie et le bonheur, bien souvent, sous peine de se gâcher en triomphes nefastes et jouisseurs, elle doit refuser des succès. Ne serait-ce point là les bases du célibat? Le célibat n'existerait-il point pour qu'un homme ou une femme, loin de se perdre en consentant aux bonheurs du cœur et de la famille, incarne, en ce monde et par rapport a toutes les valeurs

non esistono motivazioni naturali che dichiarino il celibato « cosa più felice ». Il discorso biblico sul celibato come « cosa migliore » è tutto sotto il segno della croce. Qualunque decisione operata « per me e per il Vangelo » è legata a una decisione: a « perdere la propria vita ».

¹⁰² o.c., p. 116.

¹⁰³ B. GARDEY, *Le célibat sacerdotal met en question notre culture*. — *ViSpSup* 85 (1968) 222-243. Prendendo spunto da questa citazione ricordiamo che molte discussioni sulla verginità cristiana e sul suo senso vengono oggi coartate perché affrontate solo secondo l'ottica dei rapporti tra celibato e ministero sacerdotale.

¹⁰⁴ o.c., p. 239.

¹⁰⁵ o.c., p. 240.

¹⁰⁶ o.c., p. 242.

terrestres dont notre théologie essaie de rendre compte, une irremplaçable valeur: le refus de choses bonnes pour témoigner que l'homme, pour être lui-même, dépasse décidément tout le monde »¹⁰⁶.

Anche questi suggerimenti destano perplessità non per quello che dicono (vi si trovano infatti utilissime osservazioni per una teologia del ministero e della rinuncia cristiana), ma per quanto non dicono, per una certa riduttività operata all'interno del problema, che spinge a considerarlo con un'ottica parziale e spesso notevolmente umanizzata.

Una posizione teologicamente più matura e profonda è quella di H.U. Von Balthasar¹⁰⁷ anche se riguarda più in generale i rapporti tra stati di vita (matrimoniale e religioso) nella Chiesa.

Essa è articolata in questi punti:

La Chiesa è *mysterium*: Corpo, Sposa, Pleroma di Cristo, partecipe della sua natura teandrica e non può mai essere sondata fino in fondo. La sua struttura visibile, esterna è il presentarsi di questo mistero. Gli stati di vita, in sé e nelle reciproche relazioni non sono mai comprensibili in modo esauriente ma hanno una misteriosa dialettica.

In questo *mysterium* esistono due campi di tensione in cui le forme di vita ecclesiali trovano ciò che le accomuna e ciò che le distingue. Tutte le forme di vita sono assieme cristologiche (sono 'sequela Christi') e sono umane, fondate sulla natura (vie per uomini).

Il primo campo di tensione è tra escatologia e incarnazione.

Gli stati di vita esprimono in proporzione e con sottolineature varie che i cristiani, morti, sepolti e risorti con Cristo, sono stranieri in questa terra, attendono il ritorno di Cristo: però non sono demondanizzati, distaccati dalla storia e dalla città terrena; sono piantati nel mondo e nella storia, incarnati e consapevoli dell'intronizzazione di Cristo sul *mondo*.

Lo stato religioso esprime la serietà con cui si prende l'essere chiamati fuori dall'antico eone. Non una seconda etica, ma la radicalità dell'etica.

Lo stato secolare esprime l'incarnazione e l'intronizzazione di Cristo nel mondo, il fermento che lo agita e lo lievita.

La tensione tra i due stati però esiste proprio perché ambedue partecipano di tutta la tensione in cui i credenti sono stati immessi alla radice col battesimo.

¹⁰⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Sulla teologia degli Istituti secolari*, in *Sponsa Verbi*, Brescia 1969, p. 409-442; « *La parola come uomo e donna* » in « *Il tutto nel frammento* », Milano 1972, pp. 240-440. Cfr. anche *Casta meretrix*, in *Sponsa Verbi* Brescia 1972, pp. 189-285, e *Chi è la Chiesa*, *ivi*, pp. 139-180.

Il secondo campo di tensione è tra vocazione generale e vocazione particolare, in base alla quale le chiamate a stati diversi o addirittura migliori, fa parte del mistero della vocazione/elezione con cui Dio determina il modo storico della comune chiamata al mistero dell'amore esclusivo.

Le osservazioni qui esposte sono di estremo interesse, anche se — per quanto ci riguarda — soffrono di non essere dedicate precisamente al tema dei rapporti tra verginità e matrimonio ma a quello degli stati di vita ecclesiali e in particolare a una fondazione teologica degli istituti secolari. Altre pagine sparse e profonde, sul senso della verginità cristiana, si rintracciano quasi ogni volta che V. Balthasar parla del mistero cristologico ed ecclesiologico. Caratteristica di questo autore è lo stimolo costante verso una ricentatura dogmatica (cristologica ed ecclesiologica) degli stati di vita cristiani.

Per desiderio di completezza citiamo alcune nuove formulazioni, interessanti per altro, basate sul fatto che l'attuale cultura è notoriamente impregnata di esistenzialismo e di personalismo¹⁰⁸ secondo cui i valori considerati sempre più essenziali sono:

— la vita 'autentica' secondo cui ci si affida in modo continuamente nuovo ai valori percepiti come assoluti, ma relativamente, cioè nel rischio continuo di verificare le decisioni prese spezzando le strutture dell'abitudine;

— la vita come incontro-dialogo, l'esistenza come frutto di relazioni interpersonali: principio che mette in questione il senso delle stesse relazioni personali e la loro umanizzazione dentro una ricerca di libertà e di inter-personalità e, — in sottordine — il senso di una rinuncia a queste relazioni stesse.

Su questa base si consiglia come essenziale a una trasmissione del valore della verginità nella cultura contemporanea l'attenzione a queste motivazioni teologiche:

— la verginità di Cristo come modo di rapporto con gli altri, soprattutto con le donne;

— la verginità di Cristo e la sua disponibilità alla missione verso gli altri;

— la verginità di Cristo in rapporto all'Eucarestia come gesto dell'autocomunicazione;

— la verginità di Cristo e il modo di vivere verso la morte.

¹⁰⁸ Cfr. D. MILROY, *Celibato e Profezia*. — *ViMon* 120-121 (1975) 110-128.

Un'ultima osservazione che può avere il suo peso consiglia di integrare un'altra motivazione: la dimensione politica della castità¹⁰⁹. Il senso cioè che essa acquista come segno di conversione e di rottura col mondo in un'epoca in cui l'erotismo è sempre più legato a un certo tipo di economia. In questo senso anche la castità esprimerebbe la solidarietà col mondo degli oppressi e la sottrazione della carne a tutte le strutture oppressive.

Questa osservazione permetterebbe inoltre una lettura unitaria del consiglio della verginità con quello della povertà.

Prima di concludere vorremmo riepilogare, piuttosto per esclusione.

Gli scrittori oggi sono d'accordo in una attenzione teologica ad evitare alcune motivazioni ed alcune formulazioni. Potremmo tentarne un elenco riferendoci a tutta la bibliografia citata finora:

- l'elemento concorrenza-antitesi tra l'amore a Dio e l'amore all'uomo;
- l'appropriazione alla verginità del valore di totalità dell'amore;
- l'appropriazione alla verginità del concetto di perfezione;
- l'escatologismo come evasione dalla tensione verso l'incarnazione;
- la purezza rituale di origine ascetico/sacrale;
- l'elemento dell'immediatezza del rapporto con Dio che non tenga conto della necessaria mediazione che l'altro uomo e il mondo hanno per l'uomo;
- la distinzione di maggior/minor facilità che non sono mai valori attribuiti all'oggettività dello stato, ma sempre alla soggettività e non tanto a quella psicologica quanto a quella costituita dalla vocazione, dal dono di grazia;
- in genere le sottolineature ascetiche in contrasto con quelle carismatiche.

Emergono invece come elementi fondanti:

- quelli cristologici (con prevalenza, a volte discutibile dell'essere-per su quello dell'essere);
- quelli ecclesiologici (tema del servizio e dell'annuncio al mondo);
- quelli escatologici, con una certa diffidenza tuttavia¹¹⁰.

¹⁰⁹ Cfr. J. LECLERCO, *Problematica moderna*, alla voce *Castità*. — *DIP*, II, Roma 1974, coll. 668.

¹¹⁰ Cfr. J. LECLERCO, *l.c.*

Ma ciò che meraviglia è che quando dai principi si discende alla descrizione teologica del valore, spesso non si riesce ad evadere dalle formulazioni stesse che si sono criticate. Ci sembra perciò estremamente saggia la premura di G. Moioli che dopo aver sintetizzato alcune tra le vecchie e le nuove opinioni conclude: « Il problema della superiorità della verginità sul matrimonio ci appare pertanto non come una questione teologicamente chiusa, ma tuttora aperta: sia in rapporto al suo fondamento biblico, sia nei confronti delle posizioni e degli orientamenti assunti dal magistero ecclesiastico. La teologia non deve dunque supporla risolta, ma tornare a pensarla per stabilire se essa sia in se stessa giustificabile o no »¹¹¹.

III. - RIFLESSIONI TEOLOGICHE: VERSO UNA NUOVA IMPOSTAZIONE DELLA PROBLEMÁTICA

Nel corso dell'analisi svolta in questa prima parte, abbiamo di volta in volta indicato le conclusioni che dovevano esserne tratte¹¹².

Ci sembra ora necessaria un'ampia sintesi che da un lato ri-proponga organicamente quanto abbiamo cercato di dire, e dall'altro dimostri la necessità d'aprire il discorso verso la nuova prospettiva che intendiamo offrire nella seconda parte di questo lavoro.

La preoccupazione fondamentale del pensiero della Tradizione a riguardo dei diversi stati della vita cristiana è indubbiamente consistita in una dichiarata volontà di confrontarli con la legge del radicalismo evangelico, individuandone, in quanto possibile, la diversa valenza profetica.

Questo lavoro di riflessione ha però incontrato storicamente un comprensibile ostacolo: ci si è lasciati tentare da una voglia immediata di confronto tra gli stati stessi, a partire dalla loro emergenza storica, sociale o anche teologica, senza che precedesse una riflessione teorica sufficientemente approfondita che confrontasse la legge del radicalismo evangelico con lo stato di vita cristiana in quanto tale prima delle sue specificazioni: in tal modo si finiva fatalmente nell'appropriazione di una nota essenziale dell'evangelo (la radicalità) a un singolo stato.

Abbiamo parlato di « comprensibile ostacolo », anche solo pensando al fatto che una simile riflessione non può dirsi compiuta nemmeno ai nostri giorni, ma anche perché è del tutto normale che le urgenze della prassi e dei confronti pratici precedano una rifles-

¹¹¹ *Matrimonio e verginità*, in *Enciclopedia del Matrimonio*, Brescia 1968, p. 411.

¹¹² Cfr. pp. 16-18; 36-37; 40; 51-52; 90-92.

sione che per parte sua può pretendere di costruirsi solo reagendo alle realistiche provocazioni e interrogativi dell'esistenza stessa. Controprova di tutto ciò è il fatto che ogni teorizzazione sul radicalismo evangelico che ha preteso sganciarsi in assoluto dalle fatiche storiche della prassi, ha generato soltanto eresie e non certo accrescimento di fede ecclesiale. Male necessario dunque? In parte pensiamo di sì. Tuttavia non può essere negato che molte difficoltà o perplessità che abbiamo notato, siano nate anzitutto dal non aver posseduto in forma teoreticamente chiara l'affermazione che la legge della radicalità appartiene essenzialmente alla novità del cristianesimo e quindi a tutti gli stati di vita cristiani.

In secondo luogo dal fatto che la sintonia tra verginità e radicalismo evangelico fosse storicamente e teologicamente più evidente che non nel matrimonio.

In terzo luogo dal fatto che questa sintonia invece d'essere considerata paradigmatica sia stata colta sempre più come alternativa. Solo al termine di questi tre passaggi, che svilupperemo immediatamente, potrà apparire chiara l'urgenza di cogliere l'elemento sintetico, « radicale » che sta alla base delle due vocazioni positive al matrimonio e alla verginità.

1. *La legge della « radicalità » appartiene essenzialmente alla novità del cristianesimo e quindi a tutti gli stati di vita cristiani.*

Per dar corpo all'affermazione è necessaria una breve sintesi delle principali linee della rivelazione biblica ¹¹³.

La storia umana è divenuta sacra, ha imparato a conoscere la salvezza, per un intervento libero dell'Amore di Dio. Punto di partenza è stato l'Esodo di un popolo dalla schiavitù: un popolo « acquistato » e condotto come un figlio a possedere una terra promessa per vivervi, con fatica e speranza, il mistero della propria elezione.

Punto della compromissione di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio è stato il legame strettissimo dell'Alleanza, il costituirsi di un vincolo inscindibile che sempre più si sarebbe rivelato come la restaurazione storica del primitivo e radicale ordine, poi turbato, che unisce il Creatore alla sua creatura, il Dio dei cieli alla terra del-

¹¹³ Tutto questo breve panorama biblico potrebbe con facilità essere arricchito, quasi parola per parola, da innumerevoli citazioni del testo sacro. Le omettiamo quasi completamente, al fine di rendere più scorrevole il discorso, sia perché esse sono facilmente individuabili dal lettore, sia per la caratteristica propria di quest'ultimo punto che non è di documentazione ma di sintesi.

l'uomo. L'Alleanza e il Peccato diventano così le uniche due categorie capaci di spiegare la storia.

L'uomo deve essere ripasmato, ricondotto a una perfezione che gli apparteneva fin dall'origine e che è perfezione di rapporto con l'origine stessa della sua vita. Storicamente questa perfezione traente l'uomo dalla sua miseria gli è presentata con una formulazione totalitaria, pedagogicamente sostenuta dai gesti e dagli interventi salvifici progressivi di Dio: « Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze » (Dt 6, 5). Formulazione che diventa da subito il cuore della storia umana, ma anche il giudizio che pesa costantemente su di essa.

In che cosa poi quest'amore possa esprimersi è dettato da una Legge, da un codice, buono in sé, frutto di misericordia: da precetti che definiscono nettamente la linea di demarcazione tra il bene e il male, mischiati in una conoscenza abnorme del primo peccato.

Ma c'è in questa definizione, apportata dalla legge, una pedagogia divina che sfugge immediatamente all'occhio dell'uomo, un peso di maledizione che si rivelerà lentamente, per condurre l'uomo alla fede assoluta nella gratuità divina. L'esperienza dell'uomo è quella di non saper osservare la Legge, di non possedere un cuore capace di totalità nell'amore; d'avere invece un cuore di pietra, ribelle, che sente la Legge come un peso estraneo cui opporsi piuttosto che come la Parola intima cui obbedire.

E quando questa esperienza dovrebbe ormai condurre l'uomo alla più disperata affermazione della propria infelicità, quando la domanda « chi mi libererà da questo corpo di morte? » (Rom 7, 24) ha raggiunto la pienezza dei tempi, il fatto nuovo accade.

La Legge, la Parola di Dio si fa carne, entra umanamente, con pienezza di condivisione, nel mondo degli uomini: si annuncia, si offre con libertà e amore, chiama a una sequela, scende nelle profondità del male, della sofferenza, nel ventre della terra e della morte, perché il cuore dell'uomo possa essere toccato, convertito e tramutarsi, secondo la speranza profetica, in cuore di carne.

L'esito di questa avventura è lo Spirito, la vita del Cristo trasmessa all'uomo, un Vangelo promulgato e ancor più iscritto nel cuore, una nuova Legge di libertà, non più estranea, ma connaturale a un uomo reso per grazia connaturale allo Spirito. La Legge è lo Spirito.

Ritorna così con altro suono e altre possibilità, l'antica formulazione: « Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze », Questa è ora la Legge che nello spirito umano è voce dello Spirito che grida verso il Padre e che costituisce l'uomo come Tempio di una Presenza. Una Carità che agita l'uomo, offerta a lui completa fin dall'inizio nella sua entità e nella

sua capacità, ma pure desiderosa di emergere e storicizzarsi in forme sempre più piene, una carità che deve crescere e che non accetterà mai di arrestarsi: una carità la cui legge è il radicalismo.

Il codice del rapporto non è più quindi una legge che determini dei comportamenti, ma l'ascolto libero di una Voce interiore che parla tuttavia autorevolmente.

L'esistenza cristiana d'un uomo a cui Cristo ha dato lo Spirito, l'esistenza di un popolo di credenti, della Chiesa insomma, non è più quella di uomini legati da comandamenti, ma quella di uomini che, a partire da essi, senza nulla abolire, ma completando, ascoltano lo Spirito consigliare continuamente, storicamente, nell'apparente banalità delle scelte, delle decisioni, degli avvenimenti, dentro una preghiera e una vigilanza sofferta, nella ricerca libera dei modi migliori di adesione, la crescita continua verso la « carità con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze ».

La creatura nuova, divenuta ontologicamente aperta allo Spirito, vive in questo nuovo 'stato'.

Non è forse questo il vivere nello stato del « consiglio evangelico »? Vivere là dove la distinzione tra precetto e consiglio può essere operata solo all'esterno, per una prudenziale voglia teorica di catalogare e distinguere, ma non ha senso alcuno per l'uomo esistenzialmente coinvolto in questo dialogo¹¹⁴.

Ma se l'esistenza cristiana significa vivere in uno stato di consiglio, allora è importante cogliere come questa voce dello Spirito si fa storia, si fa dono, incontri, proposte, possibilità, carismi. Il consiglio evangelico si sminuzza in mille piccoli e grandi consigli, tutti con la stessa struttura teologica e con la diversità proveniente dalla diversa carne offerta dalla storia.

Il radicalismo evangelico non è allora immediatamente l'impor-si in ogni caso delle scelte che rasentino la violenza su se stessi, né il ritrovarsi necessariamente in condizioni di vita eroiche: è piuttosto la percezione radicale di sé come di persona votata, sempre e co-

¹¹⁴ Un esempio può illuminare. All'inizio dell'esperienza storica della Chiesa, l'ideale « concreto » di perfezione era incarnato dall'esperienza del martirio che esprimeva la più alta forma di carità possibile all'uomo nella sua imitazione/sequela del Signore Gesù. Commenta a questo proposito A. I. MENNESSIER: « Le commandement nouveau qui est d'aimer comme Jésus a aimé lui-même trouve ici son accomplissement. Mais est-il question de conseil? Pour qui est mis en demeure de témoigner sa foi le martyr n'est point facultatif (...) La vie chrétienne est ordonnée tout entière comm en vue du martyre » (*Conseils évangéliques*. — DS, t. II, col. 1597). Ogni esistenza cristiana è uno stato del Consiglio perché « tutto » le può essere 'consigliato' per realizzare la carità totale (e sarà chiesto per lo meno nella morte « cristiana ») senza che tutto debba essere considerato come 'comandato', ma senza per questo che il consiglio perda di efficacia obbligante. Cfr. p. 38ss.

munque, alla sequela del Signore Gesù. E' la percezione di vivere, sia pure dentro la normalità quotidiana, una divina richiesta del Tutto: tutto il cuore, tutta l'anima, tutte le forze. Ed è quindi conseguentemente l'accettazione di quel lavoro storico con cui si deve imparare a « perdere la propria vita », nelle piccole e nelle grandi scelte che il vivere impone, negli « stati » passeggeri o stabili in cui la propria esistenza si situa.

Per quanto riguarda i due stati di vita ecclesiale, la prima importante conclusione è pertanto questa: non solo la verginità ma anche il matrimonio è definibile come « consiglio »: è una vocazione positiva, una incarnazione storica, voluta e « consigliata » da Dio, per realizzare — in quest'uomo e in questa donna — la tensione alla carità totale.

In questo senso la mentalità tradizionale deve modificarsi, passando dalla preoccupazione di difendere e quasi giustificare il matrimonio, alla propositività piena, in una ricerca del significato, del « dialogo amichevole » che in esso e per mezzo di esso, accade tra Cristo e l'uomo. Non solo, ma dovrà anche essere ricercato con quali metodi propri la coniugalità possa essere esperienza di un pieno radicalismo evangelico.

2. *Verginità e matrimonio: una diversa sintonia*

Quanto abbiamo detto non esclude un fatto semplicissimo e storicamente documentato: la verginità ha posseduto e dimostrato fin dalle origini una sintonia maggiore con la legge del radicalismo evangelico, di quanto non sia stato invece possibile far percepire dentro l'esperienza coniugale. A ciò hanno contribuito diverse e complesse motivazioni che pensiamo tuttavia possano essere sintetizzate parlando di « una diversa qualità storica e teologica » dei due stati.

Con tale espressione non intendiamo riproporre uno sterile giudizio di contrapposizione dialettica, quanto rispettare fino in fondo la diversa struttura teologica dei due stati di vita.

Come abbiamo visto, ambedue sono posti interamente nel campo di tensione proprio della vita ecclesiale, tra incarnazione ed escatologia: ma anche se bisogna per ciò superare la tentazione di distinguere e di appropriare (il matrimonio all'incarnazione, la verginità all'escatologia), non per questo va negato che il matrimonio è chiamato a trattare in una lunga pazienza la « carne » della storia: non gli è certo tolto lo stimolo della radicalità, ma esso dovrà incarnarsi e farsi faticosamente strada in innumerevoli e irripetibili

concretizzazioni coniugali, dovrà venire a confronto con le più dure strutture mondane, con i condizionamenti e i vincoli più difficilmente risolvibili, con allettamenti e connivenze culturali, con impegni « terreni » non arbitrariamente scelti, ma assegnati da Dio come missione e vocazione.

Non si tratta, notiamo bene, di accumulare una volta ancora delle motivazioni per spiegare e giustificare una « mediocrità » cristiana dentro un coniugio. Si tratta invece di pensare la legge cristiana della radicalità dentro il matrimonio in forma non astorica e astratta, ma quasi in una distensione temporale e situazionale che può essere figurativamente espressa dalla lenta impregnazione con cui la pioggia riesce a fecondare la terra.

Potremmo anche esprimerci così: la legge del radicalismo evangelico era destinata naturalmente a un impatto più duro con la legge dell'incarnazione, dentro l'esperienza coniugale che non dentro quella verginale.

A questo giudizio possono essere legate tutte le annotazioni già fatte sull'impatto del pensiero patristico con una cultura fondamentalmente sfavorevole a una comprensione cristiana della coniugalità e con ordinamenti etico-sociali di non lieve rudezza al riguardo.

D'altro canto invece la verginità, pur non potendo né dovendo essere esperienza di disincarnati, operava tuttavia a priori una certa rottura col mondo. Le sue sottolineature escatologiche facilitavano indubbiamente l'emergere di una sua più piena sintonia con la legge del radicalismo evangelico. Ma anche questo, più che essere una bravura etica dei chiamati alla verginità, era nient'altro che la qualità stessa della chiamata.

Da un punto di vista strettamente teologico, oltretutto, la verginità si collocava come esperienza paradigmatica della vita cristiana, in quanto esperienza personalmente garantita da Cristo, da Maria sua Madre e dall'Apostolo e da chi, nella primitiva comunità, diveniva segno visibile ed eloquente di una dedizione incondizionata di sé al Maestro, al modo stesso dei martiri.

Le argomentazioni con cui si tentava di dar veste e dignità culturale a queste esperienze avevano in fondo valore solo e proporzionalmente a quanto riuscivano a trasmettere dell'esperienza stessa, anche se le formulazioni si trovavano facilitate in semplificazioni più filosofiche che teologiche.

E tuttavia accettare pacificamente quanto abbiamo detto non vuol dire assolutamente aver risolto il problema del « meglio » verginale, dato che per ora sono stati messi a confronto solo due metodi, due strade attribuite oltretutto ambedue a una scelta positiva

da parte di Dio, da cui l'uomo riceve il « consiglio » di obbedire. E non sempre il metodo più rapido ed evidente è perciò stesso il migliore, soprattutto quando si tratta della lenta fatica del « venire » del Regno di Dio.

Ma d'altra parte non può neppure essere dimenticato o disatteso l'entusiasmo con cui la verginità è stata, si potrebbe quasi dire, « contemplata » da innumerevoli santi e pensatori cristiani come stato indiscutibilmente « più felice ».

Per ora basta sottolineare che la percezione netta di una sintonia tra verginità e radicalismo evangelico e l'altrettanto netta fatica a individuare la stessa consonanza nei riguardi del matrimonio sono il senso profondo di tutta la problematica della tradizione e restano la domanda consegnata ancor oggi allo studioso che vuole approfondire questo aspetto del pensiero teologico.

3. *Alternativa, complementarità e forma*

Un'ultima osservazione deve essere fatta: l'innegabile maggior sintonia tra verginità e radicalismo evangelico avrebbe dovuto conferire a questo carisma ecclesiale tutta una sua valenza pedagogica¹¹⁵. In qualche modo cioè il matrimonio avrebbe dovuto trarre da esso non tanto un modello (come certa letteratura patristica avrebbe preteso) quanto la possibilità di lasciarsi, se così si può dire, radiografare nella sua più intima struttura storico-salvifica. Se, come insegna Paolo, il matrimonio cristiano è assunto nel mistero del rapporto Cristo-Chiesa, spettava forse alla verginità dettare — sia pure parzialmente — le leggi del suo progressivo svelamento come realtà integrata nel nuovo ordine cristiano e tendente perciò all'eschaton.

Questo però avrebbe esigito il mantenere alla verginità una funzionalità paradigmatica all'interno dell'esistenza e del pensiero ecclesiali, senza scivolare nella alternativa.

Il passaggio dal confronto dei due stati di vita come reciproca illuminazione e valorizzazione, verso una contrapposizione dialettica nell'alternativa e quindi in un deprezzamento della coniugalità, è purtroppo accaduto, anche se ciò resta comprensibile per i motivi già più volte sottolineati.

Se ripensiamo a tutto l'iter del pensiero teologico al riguardo, oggi bisogna riconoscere che l'alternativa ha fortunatamente ceduto di fronte a un più maturo bisogno di considerare i due stati nella

¹¹⁵ Questa è, in fondo, la preoccupazione costante degli autori neotestamentari.

loro complementarietà. Eppure, a nostro parere, ciò non è ancora sufficiente. La complementarietà infatti è un lavoro di integrazione delle parti, ma non dice immediatamente la pienezza della forma. Allo stesso modo, per intenderci, che si può avere la comprensione che le due metà di una mela devono essere accostate, senza avere ancora la percezione dell'armonia della forma nel frutto intero e indivisibile: percezione che in qualche modo deve precedere lo stesso lavoro di accostamento.

E' questo che, a nostro parere, segna la strada di un ulteriore lavoro da compiere: scrutare l'elemento sintetico che permette di percepire armonicamente la forma piena che comprende in sé ambedue i carismi.

4. *La pienezza della forma: un lavoro da fare*

Tentiamo qui di descrivere l'ipotesi di lavoro teologico cui ci dedicheremo.

Verginità e Matrimonio sono quindi due stati di vita cristiani: due modi quindi esistenzialmente totalizzanti di porsi alla sequela di Cristo. Nessuno dei due ammette cedimenti programmati, nessuno dei due concede limitazioni giustificabili alla dedizione di sé: ambedue sono di fronte alla luce purissima e bruciante del radicalismo evangelico.

La chiarezza va posta sull'obiettivo che ogni stato di vita si propone, al di là delle specifiche contingenze del vivere quotidiano: « amare Dio con tutto il cuore, l'anima, le forze » sia divenendo una sola carne col partner sacramentalmente congiunto, sia nella gloriosa e crocefissa solitudine verginale.

Ciò esclude assolutamente che si tratti di una opzione naturalistica o istintuale, e impone di considerare ambedue le scelte come il risultato di un incontro salvifico tra un « consiglio » divino e una « obbedienza » umana: si tratta di due vocazioni che devono poter trovare in Cristo non solo un modello ma l'origine, il centro e il fine dell'esperienza stessa: Cristo è la Vita di cui vivono e dentro cui trovano significato e pienezza ambedue gli stati di vita.

Ma se questo è vero, allora nessun serio discorso può essere fatto su matrimonio e verginità se non ci si interroga non solo sui giudizi e sugli insegnamenti neo-testamentari, quanto — e soprattutto — sul senso profondo dell'esperienza stessa di Cristo ¹¹⁶.

¹¹⁶ A questo proposito è strana e teologicamente scorretta la preoccupazione esegetica di molti studiosi sull'interpretazione da dare agli insegnamenti di

Va anzitutto affermata e spiegata l'assoluta unicità di significato e di valore dell'esperienza di Cristo nel suo essere globalmente e corporalmente vergine e sposo della Chiesa: sostegno sacramentale di ogni coniugalità e di ogni verginità. Ma Cristo è a sua volta un « avvenimento »: occorrerà chiedersi che cosa è accaduto all'interno della storia umana quando l'uomo Gesù Cristo si è presentato al mondo come il Vergine e lo Sposo atteso. Legato al suo mistero andrà considerato anche il senso della verginità-maternità-sponsalità di Maria.

La riflessione e la contemplazione di questi « avvenimenti di salvezza » vanno fatte prima e più a monte di ogni successiva specificazione sugli stati di vita cristiani. Ma d'altra parte, parlare di un avvenimento vuol anche dire chiedersi che cosa con Cristo sia venuto a compimento: ci si accorge allora che il cuore dell'Evento-Cristo, Sposo e Vergine, è la manifestazione incarnata del comandamento divino dell'amore totale e l'obbedienza più piena dell'uomo a questo stesso comandamento.

Totalità dell'amore di Dio per l'uomo, dell'uomo per Dio, dell'uomo per l'uomo.

E' in questo accadimento totalizzante dell'amore che va cercata la forma di ogni esperienza umana d'amore. Ma il delinearla è un fatto che esige lunga e descrittiva accuratezza.

A nostro parere, il discorso biblico sulla prima rivelazione esigente dell'amore totalitario di Dio, sulla richiesta rivolta all'uomo e sulla sua educazione storica ad amare « con tutto il cuore », sulla esperienza centrale e risolutoria di Cristo e di sua Madre, sulla richiesta fatta alla Chiesa di una totale dedizione di sé al suo Signore, sulla necessità che ogni uomo consegni « tutto » il suo amore al Padre qualunque sia la storia d'amore che Dio gli concede: tutto ciò ha biblicamente un termine costante e insostituibile per la delineazione dell'unica Forma: si chiama Gelosia di Dio; nei suoi due sensi oggettivo e soggettivo (che in Cristo si unificano).

Ci sembra insomma che la legge del radicalismo evangelico nella vita cristiana, quando venga riferita concretamente al tema dell'amore, alle scelte che esso impone, agli stati di vita cui dà origine, può essere espressa in forma piena e onnicomprensiva solo in questo modo: è la Legge (in senso neotestamentario) che la Gelosia di Dio, placata e divenuta salvifica in Cristo, ma sempre operante, impone al modo umano di comprendere e di vivere l'amore.

Cristo e dell'Apostolo Paolo, cui corrisponde però un quasi totale disinteresse sul senso dogmatico della Verginità di Cristo e di Maria, di cui si dà a mala pena la notizia.

La Gelosia di Dio è perciò, a nostro parere, l'elemento teologicamente sintetico in grado di spiegare totalmente sia la struttura teologica dell'amore coniugale sia la struttura teologica dell'amore verginale: in grado cioè di applicare tutta legge del radicalismo evangelico ad ambedue gli stati di vita definendo, non solo una vaga complementarità, ma la forma piena dell'amore cristiano, nel pieno rispetto dei diversi doni divini con cui Dio provoca la sua Chiesa e delle diverse strutture che ne promanano.

Solo un approfondimento biblico di questo tema può prestare, a nostro avviso, le categorie necessarie a un ripensamento e a una impostazione veramente nuova della problematica tradizionale.

P. A. M. SICARI O.C.D.