

# Antropologia dell'affettività e celibato sacerdotale

ANTONIO MALO

*Pontificia Università della Santa Croce*

In una società in cui l'affettività – in particolare quella legata alla sessualità – sembra costituire l'esperienza più gratificante all'interno di una vita priva di senso, il celibato sacerdotale è assunto a simbolo di una vita disumana e infelice, contro cui bisogna lottare con tutte le forze. Se in altri ambiti ci si mostra sommamente tolleranti verso le scelte individuali, si tende invece a gridare allo scandalo verso il celibato sacerdotale, spesso ostacolando.

Questa stessa mentalità contro il celibato è presente ed attiva non solo fra quanti hanno adottato un atteggiamento esistenziale di chiusura alla presenza di Dio, ma anche fra quei credenti – alcuni addirittura membri della gerarchia ecclesiastica – che considerano il celibato contrario alla perfezione personale in quanto, oltre a mortificare la dimensione sessuale e affettiva della personalità, impedirebbe la maturità psichica e relazionale della persona.<sup>1</sup>

Questo scritto vuole illustrare come queste critiche dipendano più da un'errata interpretazione del celibato sacerdotale che da una sua profonda comprensione. Esamineremo la questione del celibato da una prospettiva antropologica, prendendo spunto da due aspetti che, come si vedrà, costituiscono due note inseparabili della sua essenza:

Il punto di vista sessuale e affettivo

Il punto di vista relazionale.

Prima di affrontare ognuno di questi due argomenti, è necessario capire il senso stesso della solitudine che si vive nel celibato sacerdotale, perché essa sembrerebbe essere la manifestazione più chiara del suo carattere disumano.

<sup>1</sup> Un'esposizione delle principali critiche al celibato possono trovarsi in A. CENCINI, *Con amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2002.

Anche se secondo la Bibbia appare come lo stato originario dell'uomo, la solitudine non sembra adeguata alla natura umana. Come è noto, solitamente si distinguono nel libro della Genesi due racconti della creazione della prima coppia.

Il primo racconto, a differenza del mito platonico dell'androgino che cerca di spiegare anche l'origine della specie umana, narra la creazione diretta di un'unica persona umana (Adamo) da parte di Dio. Nonostante nella Sacra Scrittura si parli di questo primo uomo come della creatura terrestre più perfetta in cui è presente lo stesso soffio della divinità, c'è in lui una mancanza molto particolare. Non è la mancanza di qualcosa nel suo essere uomo (che in sé è perfetto), bensì quella della non esistenza di qualcuno uguale a lui, ovvero l'assenza originaria di un'altra persona umana, il che lo rende il *solo* uomo, che perciò è il *solo* a sperimentare la solitudine.<sup>2</sup>

Sebbene si trovi in un mondo composto da una molteplicità di esseri, l'uomo è solo. Tale solitudine gli impedisce di conoscere la propria identità sessuale (non sa di essere maschio) e soprattutto personale. Da solo, cioè senza l'esistenza di un altro uguale a sé, l'uomo non può rispondere alla domanda fondamentale circa la propria identità: chi sono io? Può dare i nomi agli animali, ma non può nominare se stesso.

La creazione di Eva, persona femminile, fa uscire Adamo dalla solitudine originaria.<sup>3</sup> L'incontro con la persona dell'altro sesso gli rivela la

<sup>2</sup> "Il Signore Dio disse: Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile" (Gn 2, 18). Claudel interpreta la solitudine originaria come una manifestazione d'orgoglio: "L'uomo è un essere orgoglioso non c'era altro modo di fargli comprendere il prossimo che quello di farglielo entrare nella carne; non c'era altro mezzo per fargli capire la dipendenza, la necessità e il bisogno se non mediante la legge su di lui di questo essere differente [la donna], dovuta al semplice fatto che esso esiste" (P. CLAUDEL, *Le soulier de satin*, a.III. sc.8 (éd. La Pléiade, II, Parigi 1956, 804). Mi sembra che una tale interpretazione non corrisponda a quanto ci dice la *Genesi* sullo stato originario di santità in cui l'uomo fu creato.

<sup>3</sup> "La donna è plasmata 'con la costola' che Dio-Jahvè aveva tolto all'uomo. Considerando il modo arcaico, metaforico e immaginoso di esprimere il pensiero, possiamo stabilire che si tratta qui di omogeneità di tutto l'essere di entrambi; tale omogeneità riguarda soprattutto il corpo, la struttura somatica, ed è confermata anche dalle prime parole dell'uomo alla donna creata: 'Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa' (Gn 2,23). È interessante notare che per gli antichi Suméri il segno cuneiforme per indicare il sostantivo 'costola' coincideva con quello usato per indicare la parola 'vita'. Quanto poi al racconto jahvista, secondo una certa interpretazione di Genesi 2,21, Dio piuttosto ricopre la costola di carne [invece di rinchiudere la carne al suo posto] e in questo modo 'forma' la donna, che trae origine dalla 'carne e dalle ossa' del primo uomo [maschio]. Nel linguaggio biblico questa è una definizione di consanguineità o appartenenza alla stessa discendenza [ad es. cf. Gn 29,14]: la donna

propria identità, perché in Eva riconosce qualcuno che ha la stessa dignità, che parla lo stesso linguaggio, con cui può condividere la propria vita, ma che è essenzialmente differente in quanto possiede un altro modo di essere persona. La scoperta dell'altro è al contempo scoperta di sé: di ciò che si è e di ciò che non si è. Si tratta di un'alterità umana che, proprio per essere umana, esercita una forte attrazione.

Nel secondo racconto della Genesi, invece, l'uomo e la donna sono creati simultaneamente senza una priorità temporale né una derivazione dell'una da parte dell'altro. L'uomo appare fin dal principio come maschio e femmina, ed è proprio tale pluralismo nel modo di essere persona a far dell'uomo non solo somiglianza, ma anche immagine di Dio.<sup>4</sup> Il fine principale dell'unione fra maschio e femmina non sembra qui essere l'abbandono di una solitudine originaria, bensì la fecondità ovvero il potere co-creatore. Ciò nonostante, sia prima sia dopo la creazione dell'altro, l'uomo continua a sperimentare una certa solitudine.

Ma di quale solitudine si tratta qui?

Evidentemente non di quell'originaria, cioè di quella di cui ci parla il primo racconto, perché dall'inizio scopriamo di non essere soli. Ci sono, però, altri tipi di solitudine che bisogna esaminare, prima di rispondere alla domanda.<sup>5</sup> In primo luogo, si potrebbe pensare ad una solitudine esistenziale fondata sull'intimità personale, che ci accompagna dal momento della nascita fino a quello della morte e in virtù della quale siamo gli unici soggetti del proprio vivere (nessuno può vivere per un altro, come nessuno può morire per un altro) e, perciò, siamo responsabili di noi stessi e delle persone che ci sono state affidate dalla Provvidenza. In realtà, però, più che parlare di solitudine, si dovrebbe parlare d'individualità o ancora meglio d'identità personale. Oltre a non chiuderci in noi stessi, tale individualità è necessaria per avere una relazione personale con Dio e con gli altri, permettendoci di pregare, di perdonare, di amare, di prendere delle decisioni in modo personale. Lungi dall'essere da soli, nella nostra interio-

appartiene alla stessa specie dell'uomo, distinguendosi dagli altri esseri viventi prima creati" (GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 7 novembre 1979).

<sup>4</sup> "Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò" (Gn 1, 26-28).

<sup>5</sup> Sui diversi tipi di solitudine e la loro valutazione si veda R. ROLHEISER, *Il cuore inquieto. Alla ricerca di una casa spirituale in un tempo di solitudine*, Queriniana, Brescia 2008.

rità abita Dio che, in quanto Creatore, Redentore e Santificatore, è “in noi più intimo di noi stessi”.<sup>6</sup> Tale “compagnia” può essere perduta solo attraverso l’alienazione di sé, quando cioè ci si comporta in modo non autentico, vivendo come se la propria vita non fosse personalmente irripetibile.

Indubbiamente una simile individualità personale è vissuta in modo differente a seconda degli stati di vita. Il sacerdote, ad esempio, non conta sull’aiuto di una compagnia a cui è intimamente legato e con cui poter condividere, per quanto possibile, le diverse dimensioni della propria esistenza: il proprio corpo, gli affetti, i progetti di vita, i figli... Nell’esistenza del sacerdote non c’è nessun’altra persona umana che partecipi a tale intimità. Ciò non equivale, come vedremo, a un vuoto di affetti e di legami perché quando il sacerdote vive il suo celibato per amore esso è riempito da Dio e dal suo Regno.

C’è però una solitudine vera e propria, quella che nasce dalla chiusura in se stessi, dalla diffidenza nei confronti degli altri e dalla non-comunicazione. Siffatta solitudine è negativa, come dimostrano i suoi frutti: la sofferenza, l’invidia, il rancore e la sfiducia che si proiettano su se stessi e sugli altri.

È proprio la solitudine rappresentata da tale chiusura che deve essere abbandonata sia dalla persona sposata sia dal sacerdote. La spinta che fa uscire da questa solitudine è l’amore. Quando, per paura o egoismo non si ama, l’interiorità diventa vuota, arida e inospitale, e il rapporto amichevole con gli altri e con se stessi diviene impossibile.

## 1. Carattere sessuato e celibato sacerdotale

Spesso si legge o si ascolta una critica al celibato sacerdotale che prende spunto dalla sessualità umana. Essa potrebbe essere formulata nel seguente modo: il celibato sacerdotale, poiché implica il non fare uso della capacità generativa, si oppone radicalmente sia alle esigenze più basilari della natura sia all’aspirazione umana alla paternità.

Mi sembra che tale obiezione al celibato derivi, in primo luogo, da un errore di base dovuto alla non distinzione fra sessualità e carattere sessua-

<sup>6</sup> “Interior intimo meo” (SANT’AGOSTINO, *Confessioni*, III, 6, 11).

to.<sup>7</sup> Infatti se la persona umana avesse unicamente una sessualità biologica, il non farne uso equivarrebbe ad una mancanza di perfezione naturale, in quanto la persona non genererebbe altri individui della stessa specie e, quindi, in lei la natura resterebbe infeconda.

Anche se ha in comune con gli altri viventi la capacità riproduttiva, la sessualità umana si distingue perché non lascia fuori di sé nulla che appartenga all'essenza umana: né nella sua composizione strutturale di corpo-psiche-spirito né nell'armonizzazione delle diverse facoltà nell'azione né nel rapporto della persona con gli altri e con il mondo.<sup>8</sup> Questa peculiarità della sessualità umana, che coinvolge le differenti dimensioni interne ed esterne della persona, può essere chiamata carattere sessuato.

Il carattere sessuato della persona implica la trascendenza dell'individuo umano nei confronti della specie, il che non accade negli animali. Nell'animale l'uso della capacità generativa è il più elevato atto dell'animale a livello individuale, giacché per poter generare deve essere in grado di realizzare tutti gli atti propri, cioè avere il plesso istinti-sensazioni-azione, e soprattutto a livello specifico, giacché nell'attualizzazione dell'istinto sessuale specie ed individuo s'identificano: ciò che viene generato è sempre un individuo della stessa specie. In definitiva, l'animale ha la capacità in potenza di generare un altro animale, la cui attualizzazione equivale alla

<sup>7</sup> La mancanza di distinzione fra carattere sessuato e sessualità può trovarsi nell'opera di A. GUINDON, *The Sexual Creators. An Ethical Proposal for Concerned Christians*, University Press of America, Lanham - New York - London 1986. L'autore usa i termini 'sexual' o 'sexuality' in un'accezione così ampia da inglobare tutto ciò che qualifica le manifestazioni affettive dell'essere umano in quanto sessuato (cf. 23, 71, 120-121). "La sessualità è ciò che conferisce agli esseri umani una storia interpersonale e sociale, tale da renderli responsabili del loro sviluppo" (34). Difficilmente si può immaginare una descrizione più ampia di questa. Per quanto ogni relazione affettiva è contrassegnata dal carattere sessuato dei partner, non segue che essa sia una relazione sessuale. Diventa così ambiguo e confuso affermare il carattere sessuale di tutte le relazioni affettive, anche di quelle dei genitori con i loro figli, dei celibi con le altre persone, ecc. (66-67, 120-121).

<sup>8</sup> Un'idea simile può trovarsi nel seguente testo di Edith Stein: "sono convinta che la specie 'umana' si sviluppa come specie doppia 'uomo' e 'donna'; che l'essenza dell'essere umano, cui non deve mancare alcun tratto, sia nell'uno che nell'altra si manifesta in un duplice modo; e che l'intera struttura dell'essenza mette in evidenza questa specifica impronta. Non soltanto il corpo ha una struttura diversa, non soltanto sono diverse le singole funzioni fisiologiche, ma tutta la vita fisica è diversa, è diverso il rapporto tra anima e corpo, e nell'ambito dell'anima è diverso il rapporto tra spirito e sensibilità; come pure il rapporto reciproco delle forze spirituali" (E. STEIN, *Formazione e vocazione della donna*, Edizioni corsia dei Servi, Milano 1957, 65).

sua perfezione finale. Perciò, l'animale che non può generarne un altro o che non genera è imperfetto in quanto animale.

Nel caso della persona, non generare un altro non è un'imperfezione personale e, quindi, la generazione, in quanto tale, non implica una maggiore perfezione. La persona, dato che il suo essere una persona non consiste nell'avere la potenza di generare un altro individuo della stessa specie, non ha bisogno di generare per perfezionarsi. Il suo perfezionamento sarà allora di un altro tipo: non specifico, ma personale.

Il carattere sessuato della persona non va cercato, dunque, nell'attuazione della potenza generativa ma in un'altra direzione: nella risposta alla chiamata al dono di sé. La dualità umana maschile e femminile, dal punto di vista personale, è la forma che esprime originariamente tale chiamata. Non è quindi solo la generazione biologica ad essere sorgente della paternità e della maternità umane, bensì la donazione di sé in quanto maschio o femmina secondo due modalità: quella riguardante la relazione coniugale<sup>9</sup> e quella riguardante il celibato. Tutte e due hanno in comune la possibilità di generare, nel caso del matrimonio anche dal punto di vista fisico, poiché il dono di sé, in virtù della partecipazione del corpo, è fecondo anche in senso fisico. Di qui che la generazione della persona non dovrebbe essere slegata dalla donazione mutua dei genitori, la quale, lungi dall'essere una funzione della specie, rappresenta per coloro che hanno ricevuto questa vocazione la massima individualizzazione nell'ambito personale. Nel caso dei celibi, tale generazione è, per vocazione, puramente spirituale. La maturità del dono di sé personale, quindi, è all'origine della paternità e della maternità e, in un senso ampio, di tutte le relazioni umane, ad incominciare da quelle che costituiscono la famiglia.<sup>10</sup>

In secondo luogo e, per quanto riguarda il caso specifico del sacerdote, il suo celibato lo identifica con Cristo, Sposo della Chiesa, perché l'amore sponsale tra Cristo e la Chiesa rimane sempre un amore verginale. Il sacerdote non può avere un'altra Sposa o, se ce l'ha, deve vivere in modo

<sup>9</sup> «Così i coniugi cristiani, nell'esercizio del mutuo amore, nel compimento dei loro specifici doveri e tendendo a quella santità che è loro propria, camminano insieme verso la patria celeste» (PAOLO VI, Lettera enciclica *Sacerdotalis coelibatus*, n. 20).

<sup>10</sup> Cfr. P.P. DONATI, *L'identità maschile e femminile: distinzioni e relazioni per una società a misura della persona umana*, «Memorandum» 12 (2007) 75-94.

continente, secondo la tradizione ininterrotta a partire dal secolo IV.<sup>11</sup> La verginità sacerdotale appare così come il simbolo dell'unità sponsale fra il sacerdote e la Chiesa, in virtù del sacramento dell'ordine.

Anche se non mortifica l'integrità del carattere sessuato e della sua pienezza, il celibato sacerdotale richiede importanti rinunce dal punto di vista delle inclinazioni della carne e dei legami affettivi.<sup>12</sup> In primo luogo, il sacerdote rinuncia all'amore umano e alla fondazione di una propria famiglia. In secondo luogo, egli accetta di avere un'esperienza parziale del suo carattere sessuato ed anche della sua paternità. Non sperimenta, ad esempio, la relazione d'intimità con la persona dell'altro sesso né il tipo

<sup>11</sup> Su questo punto è particolarmente illuminante l'interpretazione che La Potterie fa della formula *unius uxoris vir* presente nelle *Lettere pastorali*: "per comprendere bene il modo in cui abbiamo cercato di indicare il fondamento biblico del celibato sacerdotale, è importante distinguere celibato e continenza. Nella Chiesa antica molti sacerdoti erano sposati. Questo spiega il fatto che, proprio per parlare dei ministri della Chiesa, venisse usata la formula 'unius uxoris vir'; spiega inoltre il grande interesse dei Padri per il matrimonio monogamico (cfr. per esempio Tertulliano: *De monogamia*). Ma è diventato sempre più chiaro nella Tradizione che per un ministro della Chiesa, unito una sola volta in matrimonio con una donna, l'accettazione del ministero portasse come conseguenza che egli in seguito avrebbe dovuto vivere nella continenza. In tempi più recenti è stata introdotta la separazione tra sacerdozio e matrimonio. Pertanto la formula 'unius uxoris vir', intesa alla lettera e materialmente, non è più di applicazione immediata per i sacerdoti di oggi, i quali non sono sposati. Ma, proprio qui, paradossalmente, sta ancora l'interesse della formula. Bisogna partire dal fatto che, nella Chiesa apostolica, veniva usata solo per i chierici; prendeva così, oltre il senso immediato dei rapporti coniugali, un senso nuovo, mistico, un collegamento diretto con le nozze spirituali di Cristo e della Chiesa. Questo lo insinuava già Paolo; per lui, 'unius uxoris vir' era una formula di Alleanza: introduceva il ministro sposato nella relazione sponsale tra Cristo e la Chiesa; per Paolo, la Chiesa era una 'vergine pura', era la 'Sposa' di Cristo. Ma questo collegamento tra il ministro e Cristo, essendo dovuto al sacramento dell'ordinazione, non richiede più oggi, come supporto umano del simbolismo, un vero matrimonio del ministro; perciò la formula vale tuttora per i sacerdoti della Chiesa, benché non siano sposati; quindi, ciò che nel passato era la *continenza* per i ministri sposati diventa nel nostro tempo il *celibato* di quelli che non lo sono. Però il senso simbolico e spirituale dell'espressione 'unius uxoris vir' rimane sempre lo stesso. Anzi, poiché contiene un riferimento diretto all'Alleanza, ossia al rapporto *sponsale* tra Cristo e la Chiesa, ci invita a dare oggi, molto più che nel passato, una grande importanza al fatto che il ministro della Chiesa rappresenta *Cristo Sposo* di fronte alla *Chiesa Sposa*. In questo senso, il sacerdote deve essere 'l'uomo di una sola donna'; ma quell'unica donna, la sua sposa, è per lui la Chiesa che, come Maria è la sposa di Cristo" (I. DE LA POTTERIE, *Il fondamento biblico del celibato sacerdotale*, in *Solo per amore*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 27).

<sup>12</sup> Poltawska spiega bene perché la rinuncia del celibato sacerdotale non è una mortificazione di tipo fisiologico: "dal punto di vista della fisiologia del corpo la rinuncia all'attività sessuale non costituisce la mortificazione di una particolare esigenza, poiché il corpo non possiede meccanismi che lo costringano a tale attività" (W. POLTAWSKA, *Il celibato sacerdotale alla luce della medicina e della psicologia*, in *Solo per amore. Riflessioni sul celibato sacerdotale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 90).

particolare di tenerezza legato a tale intimità, in cui l'uomo e la donna scoprono di essere fatti per appartenersi a vicenda. D'altro canto, il sacerdote rinuncia ad avere l'esperienza della paternità fisica e dei forti legami affettivi che si stabiliscono con i figli. La mancanza del senso di comune appartenenza a una persona dell'altro sesso e di fecondità della carne è il carattere di rinuncia che il celibato sacerdotale porta con sé. Ciò nonostante, tale rinuncia è espressione di un dono altissimo, quello cioè di partecipare dell'unione mistica che Cristo ha con la Chiesa.<sup>13</sup>

In definitiva l'ostacolo al perfezionamento del proprio carattere sessuale non si trova nel celibato bensì nella mancanza di donazione personale, il che è caratteristico della personalità narcisistica, che nella sessualità – come anche nei rapporti personali – cerca solo la riflessione del proprio agire su se stesso in forma di piacere, affetto o utilità. L'altro è allora ridotto ad oggetto o strumento al servizio dei propri fini, innescandosi così diversi tipi di dinamiche relazionali, come quella dialettica del padrone-schiavo o quella tecnica dell'usa e getta. Quando il carattere sessuale dell'uomo, sia nel matrimonio sia nel celibato sacerdotale, non serve a donarsi e ad entrare in comunione con la sposa (personale o mistica), la sessualità perde la sua fecondità ed il suo carattere gioioso, diventando fonte di sopraffazione, d'asservimento dell'altro, di solitudine e, perciò, di tristezza e disperazione più o meno camuffata.

## 2. Celibato sacerdotale e maturità affettiva

Un'altra obiezione al celibato è quella di concepirlo come un ostacolo alla maturità affettiva del sacerdote. Senza un amore umano, sostengono gli oppositori del celibato, il sacerdote diventa arido, acido e noioso. Apparentemente ci sarebbe una ragione di tipo antropologico per sostenere tale tesi: per maturare affettivamente l'uomo, come anche la donna, avrebbe bisogno della relazione sponsale, per cui, senza l'amore umano, la persona s'inaridirebbe nella sua sfera affettiva.

<sup>13</sup> “Questa profonda connessione tra la verginità e il sacerdozio in Cristo si riflette in quelli che hanno la sorte di partecipare alla dignità e alla missione del Mediatore e Sacerdote eterno, e tale partecipazione sarà tanto più perfetta, quanto più il sacro ministro sarà libero da vincoli di carne e di sangue” (PAOLO VI, Lettera enciclica *Sacerdotalis coelibatus*, n. 21).

È vero che la relazione con le persone dell'altro sesso è qualcosa di necessario per poter maturare affettivamente; ciò però non implica che il sacerdote, che normalmente ha o ha avuto madre, sorelle, cugine, amiche, compagne di scuola e forse anche colleghe di università e di lavoro, non sia in grado di arrivare a tale maturità mediante queste relazioni ed anche quelle proprie del suo ministero sacerdotale senza bisogno di legarsi sentimentalmente ad una donna. Certamente, prima di essere ordinato, il sacerdote dovrebbe avere l'esperienza della ricchezza che comporta la differenza sessuata fuggendo sia dalla paura di fronte ad essa sia da una eccessiva curiosità o idealizzazione, come è proprio invece dell'età adolescenziale. In questo rapporto aperto, naturale e soprannaturale con l'altro sesso, il sacerdote impara a scoprire degli aspetti e dei valori che lo arricchiscono umanamente, impedendo la chiusura, la rigidità, i pregiudizi e i timori.

D'altro canto, anche se – essendo una componente primordiale – l'affettività sessuale entra nel processo formativo della persona, la maturità affettiva non può essere ridotta a quella nata dalla relazione amorosa fra uomo e donna, ma si estende alla totalità della vita personale. La maturità affettiva umana e, quindi, quella del sacerdote, si riferisce più che al solo rapporto con le persone dell'altro sesso a quello adeguato con la realtà in tutta la sua ampiezza, soprattutto attraverso l'accettazione di se stesso. Certamente, la donna fa parte di questa realtà, voluta da Dio per la perfezione dell'uomo e, quindi, anche del sacerdote.

Per comprendere meglio bisogna tener presente che i vissuti affettivi sono un giudizio spontaneo sul rapporto tra la soggettività che tende e la realtà; ad esempio, avere paura è la stessa cosa che sentire la realtà come pericolosa, sia perché è contraria alla propria sopravvivenza sia perché può far sì che i desideri del soggetto restino insoddisfatti. Ciò nonostante, la principale caratteristica dell'affettività umana non consiste nell'aver un carattere soggettivo, ma soprattutto nella possibilità di stabilire un rapporto adeguato fra la realtà e la persona intera (non solo con alcune delle sue tendenze). Tale rapporto dipende dall'integrazione dell'affettività nella persona mediante l'uso del binomio ragione-volontà, che si trova alla base degli abiti buoni o virtù. La maturità affettiva consiste, perciò, nel raggiungere un alto grado d'integrazione delle diverse dimensioni che costituiscono la persona. Se la realtà è triste o allegra, provare tristezza o allegria non è un segno di debolezza, bensì d'affettività matura; ad esempio, provare tristezza

per la notizia della morte di una persona cara, è un'adeguata risposta emozionale.<sup>14</sup> Se la maturità affettiva consiste nella corrispondenza fra l'importanza oggettiva dell'avvenimento e la risposta emozionale della persona,<sup>15</sup> l'immaturità consisterà, invece, nell'assenza di risposta o in una risposta eccessiva, come accade quando la persona perde il controllo per una piccola contrarietà. L'equilibrio emotivo non è, quindi, indifferenza di fronte alla realtà, ma consonanza, il che implica buona conoscenza e accettazione di sé, dei propri limiti e delle situazioni che ci tocca vivere.

All'interno della conoscenza di sé, la maturità affettiva implica soprattutto l'accettazione della propria identità e dei rapporti interpersonali che a partire da essa devono stabilirsi. Due sono gli aspetti che, riguardo alla propria identità, manifestano un'affettività matura: la sicurezza emotiva e la capacità di crescere attraverso rapporti personali adeguati. La sicurezza emotiva, in contrapposizione ai sentimenti eccessivi di superiorità o d'inferiorità, è basata su una stima di sé ben fondata. La conoscenza dei propri limiti e pregi fa sì che si cerchi la sicurezza non attraverso l'opinione o l'affetto che gli altri hanno nei propri confronti, ma solo attraverso ciò che si è; nel caso del sacerdote, attraverso la sua identificazione sacramentale con Cristo, sommo ed eterno Sacerdote. Il sacerdote deve, perciò, essere sincero nel riconoscere i propri limiti personali e anche gli impulsi incoerenti con questa sua identità, ammettendoli al contempo come facenti parte del complesso di esperienze che gli appartengono; ma, se non vuole

<sup>14</sup> Per la descrizione del fenomeno affettivo mi permetto di rimandare il lettore al mio saggio *Antropologia dell'Affettività*: "in definitiva si dovrebbe dire che l'affettività in tutte le sue forme è la manifestazione della convenienza o mancanza di convenienza della realtà riguardo alla soggettività. L'esistenza di questa convenienza oppure sconvenienza ci permette già di affermare che l'affettività non deve essere sempre rifiutata come qualcosa di negativo o di contrario alla perfezione della persona, poiché corrisponde a valori reali" (A. MALO, *Antropologia dell'Affettività*, Armando, Roma 1999, 211).

<sup>15</sup> Si può dire che la maturità equivale alla pienezza e caratterizza l'adulto in senso pieno, segna un grado di perfezione nello sviluppo fisico-psichico-spirituale. Tale pienezza non è incompatibile con una continua crescita o con una diminuzione fino alla perdita della maturità raggiunta: si può sempre diventare più maturi, sì che la maturità è un traguardo mai definitivamente raggiunto, ma una meta verso cui si cammina per tutta la vita. Si possono, tuttavia, descrivere alcune caratteristiche che contraddistinguono la personalità matura, anche se ogni psicologo ne propone diverse. In generale tutte possono essere ricondotte alle sei caratteristiche proposte da Allport: il passaggio dall'amore egocentrico a quello eterocentrico; il cordiale rapporto con gli altri; la sicurezza emotiva; la percezione realistica e la capacità di impegnarsi; la comprensione di sé e l'umorismo; la concezione unificatrice della vita (G. W. ALLPORT, *Psicologia della personalità*, 3ª ed., Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1977, 241).

disintegrare questa sua identità, non può accettarli come elementi positivi. Certamente, quando c'è umiltà, anche dalle esperienze negative si ricava un bene, quello, ad esempio, di capire il bisogno che ha della grazia per essere coerente con la propria identità, potendo così compiere la propria missione.

Per quanto riguarda la crescita dell'identità attraverso i rapporti personali, le differenze affettive fra sposato e sacerdote non sono d'ostacolo perché entrambi raggiungano il massimo grado di maturità. Fra tutte le relazioni ce ne è una fondamentale, a partire da cui tutte le altre acquisiscono il loro senso e posto nella vita delle persone. Nel caso dello sposato la relazione fondamentale è quella coniugale, per cui la crescita nel rapporto con Dio e con gli altri dipende direttamente da essa; nel caso del sacerdote, invece, la relazione con gli altri dipende direttamente dal rapporto con Cristo e con la Chiesa. Per questo motivo, l'amore del sacerdote non dovrebbe escludere nessuno né legarsi sentimentalmente a nessuno e, ciò nonostante, amare in particolare ogni persona. Forse si trova qui l'aspetto più difficile da comprendere: l'amore del sacerdote, a somiglianza di quello di Cristo nei confronti della Chiesa, è un amore universale e, ciò nonostante, non è astratto ma sommamente concreto, perché non consiste in un sentimento filantropico, bensì in un amore purificato da tutto ciò che non è amore della persona per se stessa, o meglio ancora di ogni persona per se stessa.

La scelta d'amare direttamente Cristo e la Chiesa senza dover passare attraverso la mediazione dell'amore umano implica certamente la rinuncia ad una relazione, cioè a quella sponsale umana, che per coloro che sono chiamati a seguire questa via è il loro cammino di santità. Non bisogna dimenticare, però, che tale rinuncia è la risposta al dono del celibato sacerdotale, il quale consiste nella scelta da parte di Dio di alcune persone per identificarsi sacramentalmente con il Figlio unigenito. Il problema non è, quindi, rinunciare o non rinunciare all'amore umano, ma rispondere o meno al dono che si è ricevuto.<sup>16</sup> Questa è la differenza radicale fra il sacerdote e la persona che non vorrebbe rinunciare a nulla: il sacerdote rinuncia a

<sup>16</sup> Come suggerisce Navarro-Valls, forse è la perdita dell'idea di vocazione a far mettere l'accento sul celibato, quando invece si dovrebbe guardare alla chiamata da parte da Dio e all'impegno che essa comporta: "la causa che muove un uomo a scegliere realmente il sacerdozio ha un primato radicale riguardo alla conseguente accettazione del celibato, perché il problema riguarda i motivi e le modalità con cui un uomo fa una scelta di questa entità, una scelta che riguarda tutta la vita" (J. NAVARRO-VALLS, *A passo d'uomo. Ricordi, incontri e riflessioni tra storia e attualità*, Mondadori, Milano 2009, 107).

ciò che gli impedisce di rispondere a Dio come Lui vuole, mentre colui che non rinuncia a nulla lo fa per paura di compromettere la sua libertà. Si dà così il paradosso del chicco di grano: il grano che muore porta con sé molto frutto, quello che non muore resta, invece, infecundo. Infatti, solo a partire da una scelta adeguata alla propria vocazione è possibile avere “persino un rapporto positivo verso le possibilità sacrificate, meglio di quanto non sia dato a colui che vuole aver *tutto* e perciò *non si decide mai* e non afferra quindi nulla *realmente*”.<sup>17</sup> Ciò spiega perché è proprio chi ha scelto il celibato per amore ad apprezzare di più il matrimonio, oltre alle persone sposate.

È chiaro che il sacerdote, in quanto uomo, continua ad avere la stessa inclinazione verso l'altro sesso e, quindi, sperimenta più o meno a seconda delle tappe e circostanze della sua vita un'attrazione verso alcune donne, che può sfociare nell'innamoramento. Sarebbe pretenzioso non tener conto di tale possibilità, credendo che il dono del celibato modifichi radicalmente la natura umana del sacerdote; ma sarebbe anche ingenuo o forse manifestazione di malafede credere che quest'attrazione sia fatale e non si possa fare niente per evitarla o, per lo meno, per uscirne una volta che si è caduti. L'attrazione è inizialmente un puro accadere e solo nell'essere assunta o meno dalla libertà, essa si trasforma in atto personale. La persona affettivamente matura non solo sente ma agisce anche secondo ciò che ha conosciuto e voluto come bene, e valuta e corregge, se è il caso, la risonanza affettiva della realtà secondo quanto ama veramente. Di qui si evince la necessità di essere sinceri con se stessi per riconoscere i propri sentimenti ed interpretarli adeguatamente. Le relazioni del sacerdote con le altre persone, specialmente con le donne, devono essere presiedute dalla rettitudine d'intenzione e dalla purezza del cuore. Ciò permette di scoprire piccole incoerenze con la propria identità prima che esse diventino l'inizio di una disintegrazione più profonda, che spesso può minacciare anche la propria vocazione.

Un sintomo di maturità è il superamento delle diverse crisi. La crisi non ha necessariamente un significato negativo. Nella crisi la persona sperimenta la necessità di cambiare vita. Attraverso il disagio profondo che investe il suo vivere, il suo rapporto con il mondo e con gli altri, la persona scopre il ruolo che deve avere il desiderio, l'affettività ed il proprio corpo nel rapporto con gli altri. La crisi porta a ripensare la propria scala di valori

<sup>17</sup> K. RAHNER, *Lettera aperta sul celibato*, Queriniana, Brescia 1976, 18.

e i rapporti con gli altri e con se stessi. Molte volte la persona ha bisogno della crisi per evitare di cadere nella routine, nel formalismo di comportamenti e azioni senza vita.<sup>18</sup> La maturità affettiva si oppone, perciò, tanto alla chiusura in un passato idealizzato quanto alla fuga in avanti distruttrice dei legami che fanno parte della propria identità. Per poter uscirne dalla crisi è necessario conservare tutto ciò che fa parte della propria identità, lasciando da parte ciò che è rimasto vecchio, non adatto alla nuova situazione, come accade con quegli otri che sono diventati vecchi per contenere il vino nuovo. In questo discernimento di ciò che va accettato o rifiutato si delinea una particolare umiltà, quella cioè di chiedere consiglio a persone più esperte in umanità e santità, e la pazienza di percorrere fino alla fine la strada della purificazione da tutto ciò che è un ostacolo o è diventato una remora alla crescita personale.

Oltre agli aspetti menzionati poc'anzi, la maturità affettiva del sacerdote ha come manifestazione più chiara: l'allegria; un'allegria che riempie profondamente il cuore e consiste nell'essere *contenti della propria vocazione*. Chi si sa amato, è felice, sa ringraziare e cerca l'occasione di amare con opere. L'allegria che nasce dal sapersi infinitamente amati da Dio e dal desiderio di corrispondere sempre ed in ogni luogo a tale amore è la sola risposta da dare di fronte al dono del celibato. Il sacerdote maturo fugge da una vita da scapolo poiché si rende conto del dono ricevuto, di cui è parte importante la preoccupazione per la felicità terrena e celeste di tutti coloro che Dio, nella sua provvidenza ordinaria, ha voluto mettere sulla sua strada perché partecipino del Regno. Attraverso questo percorso di ringraziamento con opere d'amore si costruisce una personalità equilibrata, forte e matura. La preghiera liturgica, la Messa, la meditazione, la disciplina e le opere di carità che sono la sorgente di questa crescita devono, perciò, essere interiorizzate, inserite nel contesto della vita del sacerdote come una componente indispensabile della propria maturità.

In definitiva, l'accettazione pacata di sé e del dono ricevuto – senza passare dall'esaltazione alla depressione – permette al sacerdote d'essere oggettivo e ottimista nei propri confronti, il che è alla base di rapporti

<sup>18</sup> Sul ruolo della crisi nel raggiungimento dell'equilibrio psichico mi permetto di consigliare la lettura del mio manuale di psicologia *Introduzione alla psicologia*, Le Monnier, Firenze 2002, specialmente il capitolo 3, intitolato *Integrazione dei livelli*.

affettivi adeguati: non si cerca l'affetto dell'altro come un sostituto alla mancanza della propria accettazione, ma si ama l'altro per comunicargli qualcosa dell'amore ricevuto.<sup>19</sup> La sicurezza emotiva del sacerdote ammette, perciò, le sconfitte, le contrarietà e la *frustrazione*. Quando non è stato coerente con la propria identità, egli si sottopone ad una sana autocritica; non si rassegna alle sconfitte né perde la speranza di arrivare all'identificazione perché ha fiducia in Dio e nella sua grazia. In questo modo il sacerdote fa fronte in modo adeguato alle tensioni, alle frustrazioni e ai conflitti, sviluppando la propria identità in ogni rapporto interpersonale.

### 3. Celibato e amore

Spesso quando si affronta il tema dell'affettività nel celibato, ci si ferma alla sfera sessuale ed emotiva. Sembrerebbe che si debba parlare solo di come combattere la sensualità, le passioni e gli affetti disordinati. In realtà non si tratta tanto di soffocare la passione o di evitare dei legami affettivi, quanto d'amare, o meglio ancora d'imparare ad amare. Detto in altre parole, il celibato sacerdotale è un dono – e non semplicemente uno stato di vita – quando è collegato all'amore della propria vocazione, quando è espressione vissuta dell'integrità di un cuore innamorato.

Invece d'integrare il proprio carattere sessuato, il sacerdote chiuso in sé soffoca la sua condizione sessuata, la paternità spirituale, la misericordia ed ogni altra forma di sentimento umano. Come conseguenza logica, egli è sempre alla ricerca di piccole o grandi compensazioni attraverso l'attivismo alienato nel lavoro, il possesso di mezzi e oggetti superflui, il divertimento, lo spirito critico che giudica le intenzioni e condanna le persone.<sup>20</sup> Ma ogni

<sup>19</sup> La comprensione e l'accettazione di sé in qualsiasi circostanza porta all'amore di sé incondizionato, che è alla base dell'amore incondizionato per gli altri: più ci accettiamo come siamo, anche se cerchiamo di correggere i nostri atteggiamenti sbagliati, più accettiamo gli altri. Il contrario porta ad un circolo vizioso: "meno ci amiamo, meno amiamo gli altri, mentre nel contempo siamo spinti a sentirci da loro maggiormente perseguitati. Per ammansire i persecutori, inoltre, tendiamo a manifestare una perversa avidità di potere e di prestigio, la quale contribuisce a discreditarci, in termini di persone amorevoli, agli occhi degli altri" (R. SICURELLI, *La felicità. Argomenti di psicologia umanistica*, Giuffrè editore, Milano 1992, 51).

<sup>20</sup> "Classico il caso del sacerdote che compensa la mancanza di una certa relazione accumulando cose o moltiplicando contatti o gratificando certa curiosità, o buttandosi senza controllo nell'attività o, peggio ancora, nel mangiare o nel bere; o che diventa rigido e distaccato, o autoritario e aggressivo per dire a se stesso che lui non ha bisogno di nessuno accanto; o che

forma di compensazione lascia sempre l'amaro in bocca, poiché c'è un investimento di energie personali su realtà che non possono soddisfare il vuoto lasciato dalla relazione amorosa con Dio e con gli altri.<sup>21</sup> Il sacerdote che ha imboccato questa strada prima o poi si sente terribilmente infelice e, tuttavia, non riesce a scoprire la causa della sua infelicità. In quelle circostanze potrebbe insinuarsi la tentazione di gettare la propria vocazione al vento.

Come abbiamo già visto, il celibato sacerdotale ha senso quando è risposta ad una donazione particolarissima di Dio, quella cioè dell'identificazione sacramentale con Cristo.<sup>22</sup> Siccome la sola risposta adeguata a questa grazia incomparabile è il dono di sé, il celibato sacerdotale è chiamato ad essere dono a Dio e alla Chiesa e, attraverso di essa, a tutte le persone, specialmente a quelle che Egli ha messo sulla propria strada.<sup>23</sup>

Come nell'amore umano, tale donazione nasce dall'incontro con l'altro, in questo caso con l'Altro, che attira a sé e fa innamorare. Così, l'innamoramento è un fascino involontario verso una persona e, nel contempo, l'accettazione libera di quest'attrazione, anzi la gioia di essere legato ad essa, perché ciò, lungi dall'essere considerato una perdita, è visto come un guadagno. Nell'innamoramento c'è, quindi, non solo l'inclinazione dell'eros che è estatica nel senso etimologico di questa parola, ma anche l'inizio dell'amore, in quanto si acconsente a quest'attrazione. Nel celibato sacer-

sviluppa in varie forme [...] un'attenzione centrata su di sé (il tipico narcisismo del reverendo)" (A. CENCINI, *Verginità e celibato oggi. Per una sessualità pasquale*, EDB, Bologna 2005, 201).

<sup>21</sup> Una buona definizione di compensazione si trova in Danieli: "la compensazione è la reazione, più o meno consapevole, di chi si sente – per motivi veri o presunti – in difetto di qualcosa d'importante; il soggetto tenta di procurarsela a qualunque costo, cerca di creare un equilibrio a suo favore, e finisce per accontentarsi, spesso, di quello che trova" (M. DANIELI, *Liberi per chi? Il celibato ecclesiastico*, Bologna 1995, 41).

<sup>22</sup> Secondo San Josemaría l'identità del sacerdote dipende dalla sua identificazione sacramentale con Cristo: "taluni si affannano a cercare quella che chiamano l'identità del sacerdote. Quanto sono chiare le parole della santa di Siena! Qual è l'identità del sacerdote? Quella di Cristo. Tutti noi cristiani possiamo e dobbiamo essere non soltanto *alter Christus*, ma anche *ipse Christus*: un altro Cristo; lo stesso Cristo! Ma il sacerdote lo è in modo immediato, in forma sacramentale" (SAN JOSEMARÍA, *La Chiesa nostra Madre*, Ares, Milano 1993, n. 38).

<sup>23</sup> "La risposta alla divina vocazione è una risposta d'amore all'amore che Cristo ci ha dimostrato in maniera sublime; essa si ammantava di mistero nel particolare amore per le anime alle quali gli ha fatto sentire i suoi appelli più impegnativi. La grazia moltiplica con forza divina le esigenze dell'amore che, quando è autentico, è totale, esclusivo, stabile e perenne, stimolo irresistibile a tutti gli eroismi. Perciò la scelta del sacro celibato è sempre stata considerata dalla Chiesa *quale segno e stimolo della carità*; segno di un amore senza riserve, stimolo di una carità aperta a tutti" (PAOLO VI, Lettera enciclica *Sacerdotalis coelibatus*, n. 24).

dotale l'innamoramento nasce dalla scoperta contemplativo-esperienziale dell'amore di Dio Padre per suo Figlio unigenito, con cui il sacerdote si è identificato sacramentalmente. Tale scoperta fa nascere necessariamente e liberamente il desiderio d'amare; necessariamente, perché la scoperta di tale Amore esige l'amore, e liberamente, perché per amare Dio deve impegnare completamente la propria libertà.

Ciò nonostante, l'innamoramento non è ancora amore maturo, poiché questo ultimo è donazione.<sup>24</sup> Nell'innamoramento il rapporto fra bisogno e donazione non è, ancora, equilibrato: si ama l'altro perché si sente il suo bisogno, cioè nell'innamoramento l'amore nasce fundamentalmente dalla necessità, mentre nell'amore si ha bisogno dell'altro perché lo si ama. In altre parole, l'innamoramento è più una passione che non un'azione consapevole e libera. Per innamorarsi, quindi, non si richiedono le virtù, per donarsi sì. Perché possa maturare, l'innamoramento nel celibato sacerdotale c'è bisogno di una crescita nell'autopossesso e, nel contempo, nella fiducia nei confronti di Cristo e della Chiesa. Inoltre, nell'innamoramento è necessaria una piena sincerità con se stessi per evitare di scambiare come amore quelle tendenze dell'io che tante volte si nascondono dietro la passione (il desiderio di possesso, di potere e di essere stimati); altrimenti, si può volere la Chiesa non come fine, ma come un mezzo per soddisfare queste tendenze. Ciò potrebbe anche insinuarsi nella relazione con Dio.

Nell'innamoramento un altro scoglio da superare è la paura della verità. La distinzione fra l'amore e le sue imitazioni fasulle è costituita dalla mancanza in queste ultime del rapporto schietto e fiducioso che fonda, invece, la relazione amorosa. Solo quando le persone s'incontrano e si mostrano in tutta la loro realtà non c'è il rischio d'innamorarsi di un fantasma o anche dei propri sentimenti. L'apparire dell'altro allora, lungi dal convertirsi in filtro che impedisce l'incontro, diventa il mezzo che lo rende possibile. Apparire come si è esige, però, accettare e amare se stessi, anche

<sup>24</sup> A questo riguardo è interessante ricordare la distinzione scheleriana fra l'amore assoluto e l'amore condizionato, proprio dell'eros: "l'amore moralmente valido è quello che amando non fissa lo sguardo sulla persona perché essa ha queste o quelle proprietà ed esplica queste o quelle attività, perché ha questa o quella 'dote', perché è 'bella', ha delle virtù, ma è quell'amore che coimplica nel suo oggetto quelle proprietà, attività, doti, per il fatto che esse appartengono a questa *persona individuale*. Soltanto questo, pertanto, è anche amore *assoluto*, giacché non dipende dal possibile mutamento di queste proprietà, attività" (M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980, 249).

quando si mostrano con chiarezza i propri difetti e debolezze; quando, invece, manca tale autostima, si preferisce coprire il proprio volto con delle maschere per abbellirlo.

Quando è vero, l'amore di Cristo e della Chiesa porta con sé necessariamente l'amore del prossimo come egli è.<sup>25</sup> L'amore sacerdotale fa vivere i rapporti interpersonali, anche con il nostro prossimo, in modo affettivamente coinvolgente.<sup>26</sup> Ciò è possibile perché si è liberi da tutti quegli affetti ed atteggiamenti egoistici, con cui si cerca di possedere o di legare affettivamente l'altro. La radice di questa libertà si trova nell'"esclusività" dell'amore di Cristo per la sua Chiesa che va gelosamente custodita, in quanto il sacerdote non si appartiene più, appartiene a Cristo e, in Lui, alla Chiesa e a tutti gli uomini.<sup>27</sup>

Il celibato sacerdotale dovrebbe essere impregnato dalle virtù che, secondo San Paolo, dipendono direttamente dalla carità: benignità, sincerità, gioia del bene altrui...<sup>28</sup> Non solo i peccati contro la castità sono contrari al celibato sacerdotale, ma ogni peccato – per difetto o per eccesso – contro l'amore, come legarsi disordinatamente, aver paura d'amare o amare in modo solo umano, escludendo determinate persone, lasciandosi prendere dalle antipatie e simpatie. La negazione radicale del celibato sacerdotale è il non-amore, ovvero l'egoismo che ogni tanto affiora e tenta di riprendersi il dono già fatto. Al contrario, il celibato sacerdotale è creatore di una nuova

<sup>25</sup> "Non c'è rivalità o frattura, in tal senso, fra amore divino e umano, semmai c'è progressione a partire dall'amore di Dio, come un movimento concentrico che s'espande e raggiunge ogni essere che avviciniamo. Fino a raggiungere quelli che potrebbero essere i più lontani da Dio e dalla speranza d'esser da lui amati" (CENCINI, *Verginità e celibato*, 19).

<sup>26</sup> Per questo i rapporti interpersonali non sono relazioni generiche e astratte (comunità, società, ecc.), bensì relazioni con l'altro, il quale è sempre una determinata persona. Su ciò si basa del resto la specificità del concetto evangelico di prossimo (cfr. K. WOJTYŁA, *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*, a cura di M. SERRETTI, Leonardo Mondadori, Milano 1995, 84).

<sup>27</sup> "Offrendo a Dio la propria libertà nell'atto di dedizione, l'amore creaturale si priva liberamente della libertà di cercare o decidere qualcosa al di fuori della libertà di Dio. Sceglie Dio una volta per tutte e rinuncia così una volta per tutte a qualsiasi libertà di scelta che possa scegliere qualcosa d'altro rispetto a ciò che Dio per lui sceglie. Poiché la sua libertà deve consistere d'ora in poi non più nello scegliere ciò che gli piace, ma nello scegliere *ciò che è gradito all'amato*" (H. U. von BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985, 55).

<sup>28</sup> "La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta" (1Co, 13, 4-7).

cultura delle relazioni, di un nuovo atteggiamento nei confronti del possedere, del relazionarsi con i beni materiali e spirituali e le persone.<sup>29</sup>

Questa capacità di amare con cuore indiviso la Chiesa e tutte le anime è il dono specifico del celibato sacerdotale. Di qui la fiducia e la serenità che dovrebbero caratterizzare i rapporti con le altre persone anche con quelle appartenenti all'altro sesso, perché esse sono amate in Cristo e per Cristo. Ciò non significa però che non si debba essere vigilanti su tutto ciò che potrebbe negare o sottrarre libertà a questi rapporti. Questo presuppone molte cose, per esempio, un'adeguata conoscenza di sé e dei propri sentimenti, una valutazione altissima del dono ricevuto, imparare a governare il proprio carattere sessuato e la propria affettività con serenità, pazienza, e sapienza.

Ciò nonostante la meta del celibato sacerdotale non è la semplice integrazione affettiva né la crescita in virtù, bensì l'integrazione personale nel dono ricevuto, "l'integrazione cioè di tutto ciò che siamo e sentiamo, di ciò che rende la nostra vita lieta e anche di ciò che la rende triste, di ciò che ci 'realizza' e anche di ciò che invece ci 'mortifica', *nella prospettiva di quello che crediamo*. La nostra vita infatti non celebra se stessa, ma Colui che vale più della vita (Sal 63,4)".<sup>30</sup> Tale integrazione non è un ordine freddo, bensì ha la forza della passione, che per tenerla sempre desta abbisogna di costanti cure.

Quando si basa sulla carità, il celibato sacerdotale si rafforza attraverso tutte le vicende della vita sia nel colloquio con l'Osipite divino che abita la nostra anima sia nella liturgia della Chiesa sia nel dialogo e nei rapporti con gli altri. Ma soprattutto è nell'Eucaristia dove il sacerdote scopre il senso del suo celibato. Esso va oltre l'astinenza genitale ed anche qualsiasi integrità fisica, per aprirsi ad un destino eucaristico. È un restare disponibile per sé e per l'Altro, un donarsi che non conosce limite. L'unione con il sommo ed eterno Sacerdote, che è fonte di serenità e pace, in mezzo alle difficoltà e sofferenze della vita, viene suggellata dalla gioia. Detta gioia

<sup>29</sup> Il celibato "non sopporta la mediocrità. E, d'altro canto, nulla come questa opzione, vissuta nella fedeltà appassionata, favorisce la *qualità* della vita: il gusto della bellezza, lo spirito di sobrietà, l'eleganza del tratto, il culto della verità, l'efficacia della testimonianza, la trasparenza contagiosa..." (CENCINI, *Verginità e celibato*, 25).

<sup>30</sup> G. ANGELINI, *Meditazioni su Ezechiele. Il mutismo del profeta*, «La Rivista del clero italiano» 6 (1997) 444.

non è contraria al sacrificio per il popolo di Dio, bensì si fonda su di esso.<sup>31</sup> Ed è proprio questa gioia ad indicare che il sacerdote è entrato in contatto con il nucleo della sua identità.

Il dono di sé agli altri costituisce la paternità sacerdotale. Essa fa riferimento alla generazione dell'altro in modo spirituale. Generare spiritualmente significa aiutare l'altro a crescere nella sua identità e vocazione. Per farlo si deve servire dell'*auctoritas*, cioè di un'autorità il cui esercizio è al servizio della promozione delle persone. Come il padre della carne, il sacerdote spinge i suoi figli spirituali ad andare oltre i falsi limiti. La libertà interiore nel dono di sé impedisce d'invischiarsi in relazioni affettive troppo possessive,<sup>32</sup> poiché nessuno permette e favorisce la libertà altrui se non è prima libero dentro di sé.

Attraverso la sua paternità spirituale, il sacerdote manifesta di avere già trovato l'Amore, per cui non ha più bisogno di un amore umano.<sup>33</sup> Questo aiuta gli altri, soprattutto le persone dell'altro sesso, ad avere un rapporto affettivo giusto verso il sacerdote. Mantenersi nei rapporti su un piano di massima libertà interiore, oltre ad evitare che essi scivolino verso relazioni false, aiuta ad adempiere il compito che tanto il sacerdote, quanto lo sposato, è chiamato a svolgere, cioè riportare la sessualità, l'affettività e la capacità generativa dell'amore alla loro bellezza primigenia,<sup>34</sup> scoprendo e facendo

<sup>31</sup> "Così il sacerdote, nella quotidiana morte a tutto se stesso, nella rinuncia all'amore legittimo di una famiglia propria per amore di Cristo e del suo regno, troverà la gloria di una vita in Cristo pienissima e feconda, perché come lui e in lui egli ama e si dà a tutti i figli di Dio" (PAOLO VI, Lettera enciclica *Sacerdotalis coelibatus*, n. 30).

<sup>32</sup> Parlando della paternità umana, Donati scrive: "Occorre che gli adulti rispondano a questi bisogni dei figli con una pedagogia relazionale, che siano per essi guide relazionali. L'assenza del padre, le inversioni di ruolo e dei codici simbolici, le difficoltà delle madri, stanno tutte qui: nel non vedere le relazioni che li costituiscono come padri, madri e figli, e quindi nel non saperle gestire. La relazione non è un accessorio, un optional che si possa avere o non avere, e avere in un modo o nell'altro, perché la relazione che costituisce le persone come padri, madri, figli non è mai una relazione qualunque: è quella che segue la propria distinzione-guida, cioè l'essere sempre più (veramente) padre, sempre più madre, sempre più figlio" (P. P. DONATI, *La paternità nella società complessa: Contraddizioni della modernità e nuove esigenze*, «Anthropotes» 15/1 (1999) 159).

<sup>33</sup> "La verginità significa l'uomo integrato nell'amore divino, che non necessita più di nessun simbolo erotico per sperimentare l'amore e crederlo. L'uomo vergine passa dal bisogno di essere amato alla convinzione di esserlo" (S. S. AVERINCEV- M. I. RUPNIK, *Adamo e il suo costato*, Lipa, Roma 1996, 37).

<sup>34</sup> "Nulla di più bello di una persona che nell'oscurità misteriosa dell'attività interiore è riuscita ad arrestare il torrente limaccioso delle cure peccaminose e, riempitisi di luce, rivela in sé

scoprire per contrasto le trappole dell'egoismo, dello sfruttamento dell'altro, con le loro drammatiche conseguenze: la tristezza e la solitudine.<sup>35</sup>

## Conclusioni

Come si è visto le critiche al celibato sacerdotale provengono sia da una mancanza di comprensione della sessualità e affettività umane sia da un non rendersi conto dell'essenza del sacerdozio. Infatti, il celibato *propter regnum Coelorum* non è mai la pura continenza per circostanze personali o familiari o per motivi umani più o meno nobili, ma è una vocazione all'amore, la via voluta da Dio perché le persone che hanno ricevuto un tale dono possano maturare umanamente e soprannaturalmente. Dunque, anche se ha delle caratteristiche particolari nel celibe e nello sposato, l'amore personale non solo non è impossibile al celibe, ma gli è anche necessario per maturare.

Nel caso del sacerdote, per la sua origine sacramentale, il celibato ha un modo di essere specifico. Ad imitazione di Cristo, con il quale s'identifica mediante il sacramento dell'ordine, il sacerdote diventa *unius uxoris vir*, cioè sposo della Chiesa. Il celibato è l'espressione di quest'unione mistica, in quanto manifesta anche in modo corporeo la totalità della sua donazione al Corpo mistico di Cristo. Poiché tale donazione è reale, essa è massimamente generativa: il sacerdote, per mezzo del suo celibato, genera spiritualmente molti figli. Si assiste così al paradosso evangelico del chicco di grano: la mortificazione della facoltà generativa della carne dà, come frutto, un'abbondante generazione spirituale.

Non è, quindi, la mancanza di una donna con cui condividere la propria esistenza ad essere contraria alla maturità affettiva del sacerdote, ma solo quella solitudine nata dall'egoismo e dalla chiusura in se stesso. Anzi, si può affermare che il celibato è il terreno adatto in cui la maturità del sacerdote può attecchire fino a produrre come frutto un'autentica paternità spirituale.

l'immagine di Dio splendente come una perla preziosa" (P. FLORENSKIJ, *Colonna e fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, 370).

<sup>35</sup> La donazione inautentica, come l'infedeltà, dà luogo alla solitudine, in quanto la persona è incapace di rendersi conto della sua natura comunione (cfr. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, Marietti, Torino 1980, 87-90).