

# Waldemar R. Macko

---

## Il celibato dei laici e le virtù teologali

---

Collectanea Theologica 71/Fasciculus specialis, 115-129

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WALDEMAR R. MACKO

## IL CELIBATO DEI LAICI E LE VIRTÙ TEOLOGALI

Le tre virtù: la fede, la speranza e la carità si chiamano teologali ossia divine, perché noi possiamo riceverle direttamente soltanto da Dio stesso;<sup>1</sup> da solo, l'uomo non è capace di far altro che accettarle come dono prezioso. Esse assicurano la partecipazione alla vita divina: l'uomo viene trasformato ed elevato al livello soprannaturale dove si unisce nella pienezza dell'amore con la vita della Trinità.<sup>2</sup> La causa delle tre virtù sono il fine Dio stesso, come suggerisce la formula del Catechismo: „Le virtù teologali, infatti, si riferiscono direttamente a Dio. Esse dispongono i cristiani a vivere in relazione con la Santissima Trinità. Hanno come origine, causa ed oggetto Dio Uno e Trino”.<sup>3</sup>

La triade delle virtù è menzionata chiaramente da s. Paolo apostolo (1Cor 13,13), che le usa per riassumere la vita cristiana pienamente umana nella partecipazione alla vita di Cristo (1Ts 1,3; 1Ts 5,8; 2Ts 1,3s). A volte Paolo intende questa vita come espressione della fede che è ricca di speranza e di fiducia e rende disponibili all'azione dello Spirito Santo, il quale produce i frutti dell'amore, della pace e della gioia. Ma Paolo anche struttura le virtù nell'unica dimensione dell'amore (1Cor 13,7).<sup>4</sup> Da questo si coglie l'unità delle virtù che non possono essere considerate separatamente l'una dall'altra e sono: „Pienamente vive solo in quanto costituiscono un'unica realtà avente momenti diversi”.<sup>5</sup>

Possiamo dunque constatare che nella triade „fede”, „speranza”, „carità” si riassume realmente ciò che è fondamentale all'esistenza

<sup>1</sup> B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg MCMLXII, vol. 2, p. 38.

<sup>2</sup> Cf. G. Thiéls, *Sainteté chrétienne. Précis de théologie ascétique*, Tietl 1963, p. 321.

<sup>3</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC), Città del Vaticano 1992, 1812.

<sup>4</sup> Cf. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, vol. 2, Roma 1980, pp. 246s.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 454.

cristiana e quindi ciò che è, e deve essere la causa dell'agire cristiano.<sup>6</sup> Nel nostro articolo affronteremo solo la dimensione spirituale di queste realtà soprannaturali, proprio perché in quanto virtù teologali sono animatrici della santità dei laici celibi.

### **La relazione tra il celibato e la fede**

La fede, quale dono offerto gratuitamente da Dio, unisce il credente al suo Creatore e Salvatore, così l'uomo diventa una nuova creatura, „l'uomo nuovo” (cf. 2Cor 5,17; Gal 6,15; Col 1,19; 2Pt 3,13). Proprio da qui ha inizio la strada per il regno dei cieli. La fede, quale atto iniziale che inaugura la vita cristiana, è anche fondamentale per ogni conversione e per ogni progresso nella vita cristiana. In questa parte prenderemo in considerazione soltanto l'impatto della fede con la vita spirituale del laico celibe. Rifletteremo su tale impatto per mostrare il legame tra la virtù della fede e il carisma del celibato, tra il credere e l'agire.

Nell'introduzione già abbiamo menzionato che la fede è considerata come partecipazione alla vita divina e come tale, essa è: coscienza, conoscenza, comprensione e partecipazione. S. Tommaso costatava che la fede ci avvicina alla conoscenza divina che ci permette di considerare tutti gli avvenimenti, per così dire, con gli occhi di Dio stesso.<sup>7</sup> G. Thils, a tale unione intrinseca che inserisce l'uomo nella conoscenza divina, attribuisce una certa stabilità soprannaturale.<sup>8</sup>

Come virtù teologale, la fede deve „informare” tutti gli atti umani del credente ed anche indicare leciti alcuni comportamenti o proibirne altri, per cui il giudizio della ragione naturale è insufficiente. Il discernimento della fede conduce l'uomo credente ad una scelta giusta, che a lui rivela lo Spirito Santo, mediante i „segni del Verbo” presenti nel mondo.

L'influsso della fede sulle scelte concrete del cristiano è stato considerato un argomento degno di sviluppo da J.-M. Aubert, che

---

<sup>6</sup> Cf. O.H. Pesch, *La teologia della virtù e le virtù teologiche*, Concilium 3(1987), p. 140[492]. Cf. K. Rahner, *Theologische Tugenden*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 10, Freiburg 1965, pp. 79s.

<sup>7</sup> Cf. S. Thomae Aquinatis, *In Boetii de Trinitate*, q.2, a.1., in: *Opuscula Theologia*, Roma 1954.

<sup>8</sup> Cf. G. Thils, *Sainteté chrétienne*, p. 361.

ha dedicato ad esso un articolo nel suo libro *Compendio della morale cattolica* dove a proposito scrive: „La fede, poiché si situa nell’ordine della conoscenza e della verità da credere perché rivelata da Dio e proposta dalla Chiesa, è una virtù che agisce sul comportamento morale a livello della scelta di ciò che bisogna fare, cioè del giudizio pratico della ragione sull’azione”.<sup>9</sup> Secondo la sua opinione, la fede deve avere un ruolo essenziale nel comportamento del cristiano. Il nostro autore, continuando a sviluppare il suo pensiero, pone in rilievo un rapporto dialettico tra la fede e il discernimento, e scrive: „Essa dà prova di sé con e nel discernimento che ne è la messa in opera; si può quindi affermare che entrambi sono costitutivi dell’esistenza cristiana. La fede, infatti, implica essenzialmente una decisione libera e radicale dell’essere umano situato in una determinata storia, e con questa decisione egli si inserisce nell’evento di Gesù Cristo risorto, offre un prolungamento storico all’evento pasquale. In tale modo, questo atto di fede fondamentale restaura un dinamismo che si colloca come sfondo di tutte le decisioni etiche del credente, spingendolo a esercitare il discernimento durante tutta l’esistenza”.<sup>10</sup> In altre parole possiamo dire che questo discernimento è confermato dalla fede, da quella decisione fondamentale che deve animare tutte le altre decisioni. Di tale decisione, come atto fondamentale per la risposta al carisma del celibato bisogna pensare riflettendo sulla concreta vita laicale. Il carattere di questo articolo non ci permette di analizzare gli elementi costituiti della vocazione dei laici al celibato. Ricordiamo soltanto alcune conseguenze della scelta del celibato per le persone non consacrate che non possono contare sull’appoggio da parte della comunità religiosa come lo possono i fratelli o le sorelle aggregate a qualsiasi convento o istituto religioso. La solitudine vocazionale e ontologica, l’incomprensione sociale renderebbero impossibile la risposta alla chiamata di vivere il celibato se mancasse il dono della virtù della fede. E. Rocca evidenzia in genere le virtù teologali come elementi essenziali della realizzazione della vocazione al celibato: Un’educazione che si snoda sui binari dell’essenzialità e del realismo, di una sana educazione sessuale e di una

---

<sup>9</sup> J.-M. Aubert, *Compendio della morale cattolica*, Milano 1991, p. 178.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

completa formazione umana, dell'orientamento e della qualificazione professionale, di una illuminata educazione alla fede: di un „saper vivere” che ponga la donna in condizione di affrontare serenamente e fruttuosamente – per sé e per gli altri – qualsiasi situazione esistenziale. Che la abiliti ad assumere e a vivere la sua „vocazione” di persona e di donna, inserita nel concreto contesto del presente e protesa, in una tensione alimentata da fede, speranza e carità, verso la realtà futura.<sup>11</sup>

La vocazione al celibato, secondo la convinzione di P. Evdokimov, è in modo particolare collegata con la fede, perché non esiste alcun destino o determinismo esterno che possa influenzare tale dedizione dell'uomo a Dio e al prossimo.<sup>12</sup> Mentre Evdokimov analizza la vocazione al celibato e il suo fondamento di fede, un teologo americano D. Goergen, studiando il significato del celibato sullo sfondo della fede costata molto chiaramente e definitivamente il rapporto reciproco tra questi due aspetti della vita cristiana. Egli conclude: „Il celibato non può mai essere ridotto a istituzione culturale. I celibi danno testimonianza a Dio come sorgente della motivazione a resistere alla naturalizzazione. Il celibe rende sicuro il fatto che è l'uomo o la donna, che crede in Dio, che è stato respinto dalla civilizzazione secolare”.<sup>13</sup>

L'altra nota che determina il ruolo della fede cristiana riguarda l'agire del credente. La fede non si può limitare a una pura interiorità, a una semplice intenzionalità, si deve esprimere nell'attività soprattutto nei confronti dei poveri, degli oppressi (cf. GS 21, EV 1/1382).

K. Osińska descrivendo il comportamento di fede dei celibi, pone in evidenza che esso promuove l'affermazione di Dio sul mondo irreligioso. I celibi laici, compiendo i loro impegni quotidiani, spinti dalla virtù della fede, tentano di rinnovare le strutture sociali e politiche promuovendo nei cuori di tutti gli uomini come norma basilare il primato di Dio e in questo modo creare una „civilizzazione dell'amore”.<sup>14</sup> La fede nel suo pieno significato

<sup>11</sup> Cf. E. Rocca, *Celibato involontario della donna*, Modena 1975, p. 103.

<sup>12</sup> Cf. P. Evdokimov, *Horizons élargis du célibat, vocation librement assumée*, in: *Le célibat laïc féminin*, Paris 1963, p. 278.

<sup>13</sup> D. Goergen, *The Sexual Celibate*, New York 1974, p. 111.

<sup>14</sup> Cf. K. Osińska, *Pustelnicy dziś, samotność z wyboru ludzi świeckich*, Warszawa 1988, p. 169.

è l'atto più impegnativo della coscienza, è l'opzione fondamentale più radicale, è un impegno totale di sé per Cristo. Cristo, amore impegnato per noi, non può accettare una fede che non sia un impegno totale di sé per Lui e tramite Lui, per il Padre e per i suoi fratelli e sorelle nella fede.

Il celibe, abbandonandosi a Dio, rinuncia alla propria volontà, ai propri piani riguardanti il futuro e, nell'obbedienza eroica, gioca la sua vita. Tale comportamento inquadra un altro carattere della fede. La fede, infatti, promuove l'atteggiamento con cui ci si abbandona completamente a Dio „prestandogli l'ossequio dell'intelletto e della volontà”.<sup>15</sup> „La fede è la virtù teologale per la quale noi crediamo in Dio e a tutto ciò che egli ha detto e rivelato, e che la Santa Chiesa ci propone da credere, perché egli è la stessa verità. Con la fede l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente. Per questo il credente cerca di conoscere e di fare la volontà di Dio”.<sup>16</sup>

L'abbandono a Dio nella fede significa vivere gli eventi di ogni giorno nella fiducia amorosa. J. Vinatier in questo modo descrive l'atteggiamento dei celibi. „Vivere di fede è precisamente non sapere quale sia l'avvenimento che domani deciderà sul passo da farsi, cioè significa accettare questo avvenimento in anticipo. Vivere di fede significa sapere che la fede nutre, che essa fa crescere, che ci conduce alla misura prevista dal Signore solo, fin dall'inizio”.<sup>17</sup> Siamo lontani da una interpretazione superficiale degli eventi come voluti da Dio o corrispondenti a un suo piano nei nostri confronti. In realtà il celibe li assume come strumenti per compiere la „volontà di Dio”. Veramente i laici celibi sanno cogliere la volontà di Dio in ogni situazione della propria vita, forse fanno questo meglio degli altri, perché per loro la vita è sempre *hic et nunc* nell'attuazione della vocazione. M. de Galland nel suo articolo *Réflexions sur le célibat involontaire* ammette tale dimensione del celibato.<sup>18</sup>

L'esistenza „giorno per giorno” del celibe diventa una testimonianza dei valori soprannaturali di fronte agli altri che credono in

<sup>15</sup> Cf. Concilio Vaticano II, *Costituzione dogmatica su la Divina Rivelazione*, „*Dei Verbum*” 5, *Enchiridion Vaticanum* II, 1/877.

<sup>16</sup> CCC 1814.

<sup>17</sup> J. Vinatier, *Quelques jalons pour une théologie du célibat féminin*, in: *Le célibat laïc féminin*, p. 136.

<sup>18</sup> Cf. F. Monnoyer de Galland, *Réflexions sur le célibat involontaire*, in: *AA.VV., Mariage et célibat*, Paris 1965, p. 230.

Dio o a quelli che con grande sforzo lo stanno cercando nelle ingarbugliate condizioni della quotidianità. La testimonianza diventa un altro carattere essenziale della fede<sup>19</sup> e, nel caso dei celibi, assume un significato particolare. La loro vita, secondo i consigli evangelici, acquista valore di modello delle ferme disposizioni morali. La gerarchia dei valori corrisponde indubbiamente alle esigenze della chiamata alla vita futura.<sup>20</sup> Certamente il carattere escatologico della fede testimoniata dai chiamati appare mediante il carisma del celibato che influisce su ogni decisione e su ogni loro agire. La dimensione escatologica ci porta all'altra virtù: la speranza, la cui natura di attesa e di partecipazione, anticipata per la fede nel suo rapporto al carisma del celibato, sarà oggetto di riflessione più ampia, perché, l'essenza del carisma del celibato consiste nel suo significato escatologico. Interessante sarà esaminare l'apporto reciproco del carisma con la virtù della speranza.

### **La relazione tra il celibato e la speranza**

La speranza cristiana si attiene al messaggio salvifico trasmesso da Dio e personificato nel Salvatore Gesù Cristo. Per capire il contenuto dell'annuncio della speranza, come suggerisce B. Häring, non basta studiare i testi che trattano specificamente della „speranza”, perché tutto l'Antico e il Nuovo Testamento sono un messaggio di speranza.<sup>21</sup> La speranza d'Israele assume un valore riguardo al futuro, all'attesa del Messia, liberatore e salvatore del Popolo di Dio, promesso dall'inizio della creazione. Essa si basa sulla fede della presenza salvifica del Dio dell'Alleanza. Nel Nuovo Testamento la speranza è concentrata su Cristo, l'Emanuele – „Dio con noi”, e con Lui sul regno della riconciliazione. Così è definita la speranza cristiana da G. Thils, cui ci richiama la citazione dalla prima lettera a Timoteo: „«Cristo Gesù nostra speranza» (1Tm 1,1), Egli è l'oggetto dell'attesa messianica d'Israele, Egli stesso con il regno della restaurazione e della riconciliazione, regno perfetto. Poiché attendere il Signore significa attendere altresì la re-

---

<sup>19</sup> Cf. J.-M. Aubert, *Vivre en chrétien au XX<sup>e</sup> siècle*, vol. 1, *Le sel de la terre*, Mulhouse 1976, p. 248.

<sup>20</sup> Cf. F. Monnoyer de Galland, *Réflexions sur le célibat involontaire*, p. 230.

<sup>21</sup> Cf. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, vol. 2, p. 456.

alizzazione della sua opera, prima quaggiù nell'ombra e nel mistero e subito dopo nel trionfo totale e definitivo".<sup>22</sup>

L'incarnazione di Gesù Cristo per la salvezza del mondo è considerata come la grazia di Dio che nel Cristo Suo Figlio Unigenito ha voluto abbracciare tutta l'umanità, farla partecipe della vita e della esistenza divina. La risurrezione di Cristo dopo la morte sulla croce diventa motivo essenziale della speranza. La risurrezione di Cristo dà ai suoi discepoli la divina garanzia che essi saranno sempre con Dio, oltre la morte. Tale modo di intendere gli avvenimenti salvifici, aggiunge alla speranza una nuova prospettiva che completa la consapevolezza di possedere già il Regno e rivolge l'attenzione dei credenti al futuro. Questo futuro si riferisce alla pienezza della rivelazione di Dio in Cristo alla fine dei tempi. La speranza riguarda la venuta del Signore nella gloria e potenza. J. Alfaro, nel suo articolo *Speranze intramondane e speranza cristiana*, parla della destinazione alla partecipazione alla vita gloriosa di Cristo: „Cristo è pure «éschaton» per noi e per il mondo in quanto membro e capo dell'umanità (solidarietà del Figlio di Dio fatto uomo con tutti gli uomini). La sua presenza nella storia rappresenta l'inizio della fine della storia; in Lui e per Lui tutta l'umanità (e in essa il mondo creato per l'uomo) è destinata a partecipare alla Sua vita gloriosa oltre il tempo".<sup>23</sup>

Ovviamente la speranza cristiana tenta di raggiungere il fine dell'opera della creazione nell'infinita esistenza „nel” e „con” Cristo; tuttavia, come giustamente ha osservato Ch. Duquoc, essa è ancorata alla storia. L'autore costata, dopo lo studio e le analisi degli articoli in proposito, che certi teologi non rivolgono o rivolgono insufficientemente l'attenzione alla dimensione storica. Essi non parlano dell'atteggiamento di Gesù, pongono soltanto in rilievo il contenuto escatologico della predicazione di Gesù, la sua attesa del Regno di Dio o danno come oggetto e fondamento della speranza del cristiano il Cristo risorto, evitando la riflessione sulla speranza di Gesù nel suo divenire storico. Padre Duquoc scrive così: „Gesù non è soltanto il sostegno effettivo della nostra speranza nella sua risurrezione: Gesù è anche colui che prima di tutto ha

<sup>22</sup> G. Thils, *Sainteté chrétienne*, p. 368.

<sup>23</sup> J. Alfaro, *Speranze intramondane e speranza cristiana*, Concilium 9(1970), p. 90[1640].



attivamente sperato nell'oscurità della nostra storia. Gesù è «modello» forse non tanto per i suoi titoli trascendenti quanto per la qualità umana della loro radice. Le condizioni di esercizio della sua speranza erano paragonabili alle nostre<sup>24</sup>.

Tale via dello studio sulla speranza, secondo la nostra opinione, è più feconda.<sup>25</sup> Indicando la scena degli oltraggi e ricordando il grido di Gesù sulla croce, l'autore vuole mostrare il senso e la profondità della speranza del Cristo in Dio.<sup>26</sup> Tale sfondo storico della speranza di Gesù nei momenti critici della sua vita terrena offre ad ogni credente, che durante tutta la vita è costretto a combattere con le proprie debolezze, mancanze di fede, con i problemi della vita quotidiana, uno slancio fiducioso per affrontarli e quindi si rivolge al futuro.

Ci fermiamo sul pensiero di Ch. Duquoc poiché è utile al fine di sviluppare il rapporto tra il celibato e la speranza. La nostra riflessione comincia dall'analisi del comportamento di Cristo perseguitato. Immediatamente possiamo notare che la sua speranza assume il carattere del distacco e dell'abbandono di sé a Dio, insieme alla serena audacia tra le difficoltà.<sup>27</sup> Si può scorgere la somiglianza della vita di Gesù con quella della persona celibe, a questo riguardo. Ogni tipo di celibato, anche quello dei laici, significa partecipazione alle sofferenze di Cristo, come leggiamo nel documento sulla formazione al celibato *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*: „Nel celibato si ha una mirabile partecipazione a quella «kénosis» che fu la via del Cristo nel suo mistero pasquale<sup>28</sup>».

Le sofferenze della vita storica di Cristo raggiungono il loro culmine nella sua morte; dunque al contenuto della speranza cristiana non può mancare anche questa dimensione: possiamo chiamarla „la speranza di fronte alla morte<sup>29</sup>». Davanti alla morte si scopre il vero senso della vita umana, della sua esistenza quotidiana che trascende la morte verso una vita nuova. Il celibato contiene qualcosa „di morte<sup>29</sup>»; infatti il celibato diventa così dal punto di vista della

<sup>24</sup> CH. Duquoc, *La speranza di Gesù*, Concilium 9(1970), p. 40[1590].

<sup>25</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>26</sup> Cf. *ibidem*, p. 41[1591].

<sup>27</sup> Cf. *ibidem*, p. 43[1593].

<sup>28</sup> Sacra Congregazione per l'educazione cattolica, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale* 10, Enchiridion Vaticanum II, 5216.

<sup>29</sup> Cf. A. Juan, *Speranza cristiana e speranza marxista*, PSV 9(1984), p. 276-287.

procreazione fisica come continuazione dell'esistere, tramite i propri discendenti, nella loro vita corporale come genitori, e spirituale nella loro memoria. Ovviamente tale „morte” è scelta consapevolmente e diventa unica possibilità di giungere all'altra vita nell'altra dimensione.

E. Rocca, parlando del celibato delle donne laiche, lo considera nella prospettiva della speranza. Nonostante che il celibato richiede la rinuncia ad alcuni valori, come l'amore sponsale, esso tuttavia acquista un anticipato appagamento della gioia di possedere le realtà in cui spera. Perché „ogni realtà sentita come privazione – e dunque anche il celibato – è un segno di speranza in una pienezza che deve venire”.<sup>30</sup>

Il futuro, è „già presente” cioè come segno esistenziale che ci porta la felicità eterna, perché senza felicità non esisterebbe la speranza che trascende i confini della condizione presente e riscatta l'angustia della privazione. La felicità è ben evidenziata nelle formule del Catechismo: „La speranza è la virtù teologale per la quale desideriamo il Regno dei cieli e la vita eterna come nostra felicità, riponendo la nostra fiducia nelle promesse di Cristo e appoggiandoci non sulle nostre forze, ma sull'aiuto della grazia dello Spirito Santo”.<sup>31</sup> Ed ancora: „La virtù della speranza risponde all'aspirazione alla felicità, che Dio ha posto nel cuore di ogni uomo; essa assume le attese che ispirano le attività degli uomini; le purifica per ordinarle al Regno dei cieli; salvaguarda dallo scoraggiamento; sostiene in tutti i momenti di abbandono.”<sup>32</sup>

Nella così detta tensione tra il „già” e il „non ancora” il celibato per amore del regno dei cieli è un segno che si protende verso il grande futuro. Su tale segno vissuto la Chiesa tiene lo sguardo fisso, ricco di attesa e di speranza, verso la venuta del Signore. Questo è lo stato della Chiesa, quale J. Borus descrive come „anticipazione concreta e attuata del bel nuovo giorno dopo giorno”.<sup>33</sup>

Tuttavia nella nostra considerazione sulla speranza e il celibato dobbiamo ricordare che sia la prima sia il secondo si attuano me-

<sup>30</sup> E. Rocca, *Celibato involontario della donna*, p. 77.

<sup>31</sup> CCC 1817.

<sup>32</sup> CCC 1818.

<sup>33</sup> Cf. J. Borus, *Il celibato per amore del Regno di Dio*, in: J. Borus, F. Kamphaus, *Pasione per Dio*, Roma 1983, p. 30.

dianche le tribolazioni. Il carisma del celibato vorrebbe essere un elemento che indica o dirige il modo dell'attesa nella nostalgia del „tutt'altro". Infatti, la speranza non si limita ad indicare la mèta della tensione dell'uomo salvato; è ben di più: la speranza è quella forza interiore che fornisce sempre nuove energie per il cammino verso Dio. Dunque possiamo ripetere con J. Alfaro: la speranza è „esistenza in esodo";<sup>34</sup> essa comporta la necessità di uscire da se stessi rinunciando ad ogni garanzia di tutto quello che si può disporre secondo i propri calcoli, la propria visione, per confidare soltanto nella promessa divina. Mediante tale comportamento di „affidarsi", il credente realizza il suo dono come risposta all'amore di Dio. Nell'atto di sperare vive l'esperienza d'essere amato da Dio e per questo egli tende verso la salvezza futura.

Tale aspetto della speranza ci rende più sensibili alla crescita nell'amore e nella donazione totale a Dio che, con il trascorrere del tempo, diventa atteggiamento di conversione continua. Essa dà impulso a superare e ad oltrepassare le tappe della vita spirituale per andare sempre avanti. Lo slancio è ricco di dinamismo per il quale non esistono limiti.<sup>35</sup>

La conversione individuale, che caratterizza la speranza cristiana, è sempre legata all'impegno sociale perché ambedue sono aspetti costitutivi dell'unica realtà: realizzare il progetto divino.<sup>36</sup> La speranza dell'uomo testimonia la dimensione universale della redenzione.<sup>37</sup> G. Thils la descrive come restaurazione e purificazione di tutto l'ordine temporale. Sotto il termine „rinnovazione" si intende l'istituzione del regno universale di Cristo.<sup>38</sup>

Alla luce della rivelazione sappiamo che l'uomo è essenzialmente salvato da Dio; anche il tempo e la storia diventano quindi la storia e il tempo della salvezza. I cristiani non solo devono aspettare passivamente la conclusione dell'avvenimento escatologico, ma lo devono preparare. Bisogna costruire il regno di Dio nella fase terrena, come preparazione e costruzione della fase definitiva e universale del Regno. J.-M. Aubert afferma che l'esca-

<sup>34</sup> Cf. J. Alfaro, *Speranze intramondane e speranza cristiana*, p. 91[1641].

<sup>35</sup> Cf. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, vol. 1, pp. 249s.

<sup>36</sup> Cf. *ibidem*, vol. 2, p. 466.

<sup>37</sup> Cf. J. Alfaro, *Speranze intramondane e speranza cristiana*, p. 91[1641]ss.

<sup>38</sup> Cf. G. Thils, *Sainteté chrétienne*, p. 373.

tologia non è solo un problema di cronologia, ma è una questione di tensione interiore.<sup>39</sup>

L'impegno del cristiano, collocandosi esistenzialmente e storicamente tra il „già” dell'inizio del regno di Dio nella venuta al mondo di Cristo e il „non ancora” della pienezza escatologica e svolgendosi mediante la trasformazione e il rinnovamento del mondo, tende a renderlo più spirituale. Tale impegno si attua con la collaborazione di Cristo. Questo discorso indica che veramente la speranza è virtù dell'azione.<sup>40</sup>

Il ruolo del celibato in proposito è un servizio vicario della speranza svolto nella comunità e per la comunità. Esso è un servizio reso alla speranza escatologica della comunità, per il fatto che tutta la Chiesa è in cammino verso le nozze, verso l'incontro col Signore risorto.<sup>41</sup>

Considerando la speranza come vigilanza dinamica e creativa per il ritorno del Signore, cogliamo un altro aspetto, un'altra conseguenza della virtù. La speranza si concretizza nel desiderio di crescere nel regno della libertà e si trasforma nella piena libertà che redime ognuno dall'auto-distruzione, dalla superficialità e dalle illusioni del mondo, perché offre una coscienza della realtà divina nella quale si può scoprire il valore della vita.<sup>42</sup> Lo stesso concetto abbiamo trovato nella sostanza del celibato. Il desiderio della libertà nella speranza corrisponde alla stessa tensione nel celibato per il fatto che la speranza è un fattore della libertà, si assimila alla funzione liberatrice del celibato.<sup>43</sup> Occorre ribadire con insistenza che il celibato non è libertà dagli impegni, dalla responsabilità, anzi nel celibato la persona è quasi costretta ad assumere non soltanto gli obblighi propri ma anche quelli degli altri e al posto degli altri.

La fedeltà è un altro attributo della speranza. La speranza è fedele. Tale fedeltà è confermata nel celibe da tutte le vicissitudini segnate e vissute nell'abbandono in Dio. Non sarebbe possibile guardare al futuro con tranquillità se non esistesse la fedeltà applicata alla vita di ogni giorno. A proposito delle persone che vivono nel

<sup>39</sup> Cf. J.-M. Aubert, *Compendio della morale cattolica*, p. 193.

<sup>40</sup> Cf. G. Thils, *Sainteté chrétienne*, p. 373.

<sup>41</sup> Cf. J. Borus, *Il celibato per amore del Regno di Dio*, p. 29.

<sup>42</sup> Cf. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, vol. 1, p. 250. ed anche, vol 2. p. 467.

<sup>43</sup> Cf. D. Goergen, *The Sexual Celibate*, p. 112.

celibato vediamo che esso è vincolato alla fedeltà di Colui che li ha chiamati. Nel suo rapporto con la speranza, il celibato diventa un modo di esercitare la speranza ancorata alla fiducia in Cristo.<sup>44</sup>

La realizzazione della vita, secondo il disegno di Dio nella speranza, esige dal cristiano, che è impegnato nei compiti „intramondani” nello stato di „già” e „non ancora” del ritorno di Cristo, la carità come fondamento di qualsiasi servizio all’umanità. La carità come virtù organizzatrice della vita cristiana sarà oggetto della riflessione della successiva parte del nostro lavoro.

### **La relazione tra il celibato e la carità**

Dio, creando l’uomo simile a sé e secondo la Sua immagine, lo creò per amore e nello stesso tempo lo chiamò all’amore. Essendo la pienezza dell’Amore, Dio ha posto nell’umanità la vocazione intesa come capacità e responsabilità di realizzare questo amore. Esso diventa la fondamentale e congenita vocazione dell’uomo. J.-M. Aubert la chiama: vocazione „totalmente universale”.<sup>45</sup>

L’uomo, realizzando la propria vocazione e perfezionandosi nell’amore, si avvicina in questo modo a Dio e a Lui diventa simile. In altre parole, la santità dell’uomo dipende dalla sua capacità di porre in pratica il comandamento dell’amore.

La vocazione alla santità, realizzata attraverso la perfezione nell’amore, in modo particolare si rivela nella vita dei credenti celibi, perché il celibato è „segno e stimolo dell’amore”<sup>46</sup> senza limiti che non si chiude in un ambito di persone scelte, ma è capace di abbracciare tutti: 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.<sup>47</sup>

In questa parte del lavoro la nostra attenzione si concentrerà sul tema della carità come virtù e sulla sua relazione con il celibato.

La virtù della carità è un dono di Dio, come le altre virtù teologali, infusa con la grazia del Battesimo. L’eccezionalità di questa

---

<sup>44</sup> Cf. F. Monnoyer de Galland, *Réflexions sur le célibat involontaire*, p. 230s.

<sup>45</sup> Cf. J.-M. Aubert, *Vivre en chrétien au XXe siècle*, vol. 1, p. 114.

<sup>46</sup> Cf. Concilio Vaticano II, *Costituzione dogmatica su la Chiesa*, „*Lumen Gentium*” 42, *Enchiridion Vaticanum II*, 1/399.

<sup>47</sup> Paolo VI, *Lettera enciclica*, „*Sacerdotalis Celibatus*” 24, *Enchiridion Vaticanum II*, 2/1438.

virtù consiste nel fatto che Dio stesso è la carità (cf. 1J 4,7). Tale semplice constatazione esprime la verità di base riguardante la nostra creazione. Dio, essendo Carità infinita, manifesta la pienezza del suo amore e la concede a tutta la creazione. In questo modo la creazione partecipa della vita divina.<sup>48</sup>

Quest'amore, che è in Dio, a noi è stato consegnato per mezzo dello Spirito Santo. Esso immerge il credente nell'„agape” di Dio stesso (cf. 1J 4,16). Vivere dunque, nell'„agape” per G. Thils significa prendere dimora nell'amore.<sup>49</sup>

La vita divina, accolta con la piena consapevolezza e piena responsabilità da parte dei cristiani, diventa per essi un compito da realizzare, perché tale è il senso stesso dell'„agape”.<sup>50</sup> Porre in pratica la carità equivale a compierla secondo l'immagine dell'„agape” divina, gratuita e disinteressata, che deve rispondere all'amore di Dio e a quello del prossimo.<sup>51</sup>

La carità, come abbiamo menzionato, stabilisce una particolare relazione tra Dio e l'uomo, nella quale il Primo diventa l'oggetto di ogni aspirazione dell'altro. Per questo la carità assume grande importanza nella vita cristiana, diventa il mezzo per progredire verso la perfezione cristiana. In confronto agli altri mezzi soprannaturali o terreni della crescita spirituale è considerata di primaria importanza (cf. 1Cor 13,1-4). „La carità è superiore a tutte le virtù. È la prima delle virtù teologali: «Queste le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità» (1 Cor 13,13).”<sup>52</sup>

Il Codice aggiunge ancora: „L'esercizio di tutte le virtù è animato e ispirato dalla carità. Questa è il «vincolo di perfezione» (Col 3,14); è la forma delle virtù; le articola e le ordina tra loro; è sorgente e termine della loro pratica cristiana. La carità garantisce e purifica la nostra capacità umana di amare. La eleva alla perfezione soprannaturale dell'amore divino.”<sup>53</sup>

Poiché la virtù della carità rende nota la finalità della vita cristiana e attua la vita della grazia come partecipazione alla vita di Dio,

<sup>48</sup> Cf. G. Thils, *Sainteté chrétienne*, p. 376.

<sup>49</sup> Cf. *ibidem*, p. 378.

<sup>50</sup> Cf. *ibidem*, p. 379.

<sup>51</sup> Cf. *ibidem*, p. 380.

<sup>52</sup> CCC 1826.

<sup>53</sup> CCC 1827.

essa non può essere ridotta ad un semplice precetto particolare. Infatti, il legame tra la virtù della carità e il comandamento dell'amore costituisce un elemento essenziale della Rivelazione e dell'insegnamento della Chiesa<sup>54</sup>

Essa, infatti, non mira solo ad alcuni atti particolari ma riguarda tutta l'esistenza umana, allo scopo di trasformarla in vista di un fine trascendente.<sup>55</sup> K. Osińska costata che le persone celibi non soltanto sono capaci di porre in pratica il comandamento dell'amore, attuandolo nelle singole opere, ma anche di renderlo una costante disposizione dell'anima. I celibi, vivendo la carità, sono sempre disposti ad abbracciare ogni evento con lo spirito della carità stessa. Mediante il celibato delle persone laiche, la carità mostra il suo carattere formativo e diventa motivo di vita cristiana.<sup>56</sup>

Il celibato nella sua peculiarità come carisma permette di rispondere alla gratuita elargizione dell'amore di Dio con una totale disponibilità d'amore, facendosi un dono d'amore. Un amore illimitato e gratuito ma, come fa notare E. Rocca, esso non è disincarnato né spersonalizzato; offre, infatti, liberamente la totalità della propria realtà umana a Dio.<sup>57</sup>

Il contributo del celibato allo sviluppo della vita perfetta della carità è ancora più profondo. Occorre evidenziare il fatto che il ruolo del celibato si compie nella forma strutturale dell'amore oblativo; il celibato esprime la capacità di amare secondo le esigenze della crescita spirituale.<sup>58</sup> L'amore quindi non è semplice attuazione della legge morale, ma è esigenza intrinseca alla persona per lo sviluppo della vita cristiana. Di conseguenza, esso richiede dal chiamato l'obbligo di imparare, mediante l'esercizio del celibato, ad acquistare la capacità dell'oblazione per raggiungere lo scopo finale della vita.

Trattando questo concetto del rapporto tra il carisma del celibato e la virtù della carità, in modo un po' più ampio, ci accorgiamo che il celibato come fenomeno sociale diventa l'ambito creativo per l'affermazione della virtù della carità.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Cf. CCC 1823.

<sup>55</sup> Cf. J.-M. Aubert, *Compendio della morale cattolica*, p. 196.

<sup>56</sup> Cf. K. Osińska, *Pustelnicy dziś*, pp. 98s.

<sup>57</sup> Cf. E. Rocca, *Celibato involontario della donna*, pp. 91,116.

<sup>58</sup> Cf. D. Goergen, *The Sexual Celibate*, p. 218.

<sup>59</sup> Cf. C. Molari, *Mezzi per lo sviluppo spirituale*, in: B. Secondin, T. Goffi, *Corso di spiritualità, Queriniana*, Brescia 1989, p. 483.

Il contributo del carisma del celibato alla attuazione della carità, secondo il „comandamento nuovo”, ha dunque grande importanza.

La nostra riflessione sulla relazione tra le virtù teologali, le capacità morali infuse, e il dono dello Spirito Santo, che è il carisma del celibato, ha confermato la loro reciproca connessione e il loro vicendevole influsso. Tuttavia lo scopo della nostra ricerca era riflettere sul ruolo del carisma nella vocazione alla santità. Intendendo l'esercizio delle virtù come misura della maturità morale e spirituale, sembrava essere naturale procedere in questo modo perché il carisma è un dono indipendente dalle circostanze che promuovono lo sviluppo spirituale. Dopo lo studio analitico di tale problema, abbiamo constatato che il carisma del celibato, per quanto riguarda le virtù teologali, compie una funzione di servizio: prepara l'atmosfera per la loro affermazione, promuove il loro esercizio, costituisce l'ambiente della loro realizzazione.

Il nostro discorso al riguardo ci permette d'intendere il ruolo significativo del celibato per lo sviluppo delle virtù teologali nella vita cristiana.

*Waldemar R. MACKO*