

Waldemar R. MACKO

CELIBATO COME CARISMA

Un'analisi sistematica

Contenuto: 1. I carismi e il loro ruolo nella vita della Chiesa; 1.1. I carismi nella Sacra Scrittura; 1.2. I carismi nell'insegnamento della Chiesa; 2. La sostanza del celibato; 2.1. Il celibato nella Sacra Scrittura; 2.2. Il celibato nell'insegnamento della Chiesa.

Dopo il concilio Vaticano II il tema dei carismi è diventato molto attuale e di grande vitalità; l'interesse nasce soprattutto quando si paragonano le situazioni prima e dopo il Concilio. Nel *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II* troviamo una osservazione interessante, che dimostra la posizione del carisma nella teologia tradizionale. Padre De Sutter ha scritto: "Il termine «carisma» era appena menzionato in una suddivisione della grazia e significava un dono straordinario, concesso eccezionalmente da Dio a qualche cristiano, non per il suo bene personale, ma per quello della Chiesa".¹ Nel *Dictionnaire de Théologie Catholique* non si trova alcuna voce sul carisma.

Volendo approfondire il problema del carisma e analizzandolo, troviamo diversi modi di intenderlo. Alcuni teologi dicono, per quanto riguarda la definizione del carisma, che non si può determinare in modo preciso il significato della parola,² altri invece ammettono tale possibilità. In questo caso emergono due interpretazioni: il carisma come dono miracoloso, straordinario, concesso eccezionalmente ad alcuni da Dio; e come dono di grazia suscettibile di svariatissime forme e diffuso abbondantemente nella vita della Chiesa.³

Analizzeremo i testi della Sacra Scrittura per porre in rilievo il compito dei carismi nella vita della Chiesa.

¹ A. DE SUTTER, *Carisma*, in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma 1969.

² "I teologi ancora non hanno fissato una definizione del carisma che potrebbe essere accettata da tutti. La difficoltà scaturisce dalla natura del carisma, come azione individualizzata che appartiene alla persona concreta ma risponde alla vocazione divina. È difficile distinguere nel fenomeno del carisma ciò che dipende dell'uomo da quello che dipende da Dio." cf. E. WERON, "Charyzmaty i ludzie święccy", *Ate-neum Kapłańskie* 80(1973), 152. A. Vanhoye costata: "Il senso tecnico (di carisma) però non è ancora chiaramente definito nel NT. Il tratto principale del senso specifico è la diversità dei carismi". Cf. A. VANHOYE, "Carisma", in: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Milano 1994, 245-250.

³ Come esempi classici nella discussione in proposito, possiamo indicare la opinione del Padre Tito Centi commentatore della Somma Teologica e di Hans Küng. Padre Centi polemizza con le posizioni di Küng per quanto riguarda la diffusione estrema dei carismi, così come la presenta Küng. La polemica si trova nell'introduzione al volume 22, della sua edizione della Somma Teologica; TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, vol. XXII: *Carismi e stati di perfezione*, Roma 1969, 8-10.

1. I carismi e il loro ruolo nella vita della Chiesa

Si pone il problema del rapporto tra carisma e autorità nella Chiesa, perché alcuni teologi ritengono più o meno la struttura carismatica della Chiesa opposta alla struttura gerarchica.⁴

In realtà nella attività pastorale troviamo parecchi gruppi di rinnovamento ecclesiale. Essi hanno la loro origine nel movimento di rinnovamento spirituale della Chiesa evangelica e proclamano la esperienza dei carismi propri della Chiesa primitiva.⁵

1.1. I carismi nella Sacra Scrittura

Costituiscono problemi: i differenti modi di spiegazione del termine che non sono stati qui indicati, che hanno la loro origine nella Sacra Scrittura. La parola «chàrisma» ricorre poche volte negli scritti giudeo-ellenistici. Nell'A.T. greco essa appare soltanto in due varianti del Siracide (Sir 7,33 nel codice S/Sinaiticus; Sir 38,30 nel codice B/Vaticanus).⁶ In entrambi i casi la traduzione testuale non è unanime; Sir 7,33 "al morto non negare la grazia" [χάρις (cod. S., χάρισμα)], cioè bisogna *usargli la pietà della sepoltura*; in Sir. 38, 30 (cod. B.) significa *opera graziosa*.⁷

Nel N.T. invece è relativamente frequente: viene usata 17 volte, di cui 16 nelle lettere paoline e una volta nella prima lettera di Pietro (1P 4,10).⁸

«Carisma» in italiano è la trascrizione della parola greca. Occorre però osservare che la situazione semantica è diversa per il fatto che «carisma» è una parola straniera trasportata isolatamente nella lingua italiana. In greco «χάρισμα» non aveva necessariamente un senso tecnico, mentre in italiano «carisma» si usa soltanto come termine tecnico. La parentela significativa tra «χάρισμα» e «χάρις» non si ritrova affatto in italiano tra «carisma» e «grazia».⁹

⁴ H. KÜNG nel suo articolo, "La structure charismatique de l'Eglise", *Concilium* 4(1965), 43-59, suppone una indipendenza dei carismi dall'ordine gerarchico. Questo significherebbe la possibilità di esercitare un ministero nel seno della Chiesa, che scaturisca naturalmente dal carisma senza interferenza da parte della gerarchia. Quest'opinione è ripetuta e confermata nel suo libro, *Die Kirche*, Freiburg 1967.

⁵ Di questo problema tratta: F. SULLIVAN, *Charisms and Charismatic Renewal, A Biblical and Theological Study*, Michigan, 1982, 50-55.

"Classical Pentecostalism is a form of fundamentalist, evangelical Protestantism. Pentecostals are fundamentalist in their use and interpretation of the Bible and their uncompromising adherence to the "fundamental" articles of faith which they hold in common with other evangelical Protestants". p. 51.

⁶ Cf. H. CONZELMANN, χάρισμα, in: G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento XV*, Brescia 1988, 606-616.

⁷ Cf. *Ibid.*

⁸ Cf. *Ibid.*

⁹ Cf. A. VANHOYE, "Carisma", in: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Milano: Edizione San Paolo 1994², 245-250.

Seguendo la concezione di H. Conzelmann possiamo indicare, alcuni testi, dove «carisma» è usato nel senso generale di «dono generoso» e altri dove viene usato in senso tecnico.

Alla definizione generale appartengono i seguenti brani tratti dal N. T. dove la traduzione letterale può provocare un equivoco:

Ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα· εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῶ μᾶλλον ἢ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῆ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν καὶ οὐχ ὡς δι' ἐνὸς ἀμαρτήσαντος τὸ δῶρημα· τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἐνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα (Rm 5,15-16).¹⁰

Ma il dono di grazia «χάρισμα» non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno solo morirono tutti, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti gli uomini.

E non è accaduto per il dono di grazia «δῶρημα» come per il peccato di uno solo: il giudizio partì da un solo atto per la condanna, il dono di grazia «χάρισμα» invece da molte cadute per la giustificazione (Rm 5,15-16).¹¹

Paolo nella lettera ai Romani oppone al peccato di Adamo il dono della giustificazione per mezzo di Cristo.¹² Il termine «carisma» contiene un significato molto ampio: in Cristo, Dio ha dato la «grazia» per giustificare la umanità caduta. Usando la terminologia della teologia dogmatica tradizionale, possiamo denominarla «*gratia gratum faciens*».

Un altro brano della lettera ai Romani è tradotto in modo seguente:

τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἀμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν (Rm 6,23).

Perché il salario del peccato è la morte; ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù, nostro Signore (Rm 6,23).

Lo stesso termine («χάρισμα») nel testo italiano «dono di Dio» viene usato nel contesto paolino in modo ancora più ampio. Paragonando il salario del peccato al dono di Dio, viene indicata la dimensione finale, dono perfetto, come scopo di tutti gli sforzi della vita.

Per quanto riguarda il popolo dell'Antica alleanza, Paolo ha scritto che esso è amato da Dio per riguardo ai padri.

ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλησις τοῦ θεοῦ (Rm 11,29).

Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili (Rm 11,29).

Irrevocabili sono i doni dati da Dio a Israele. Per poter comprendere quali sono questi doni, dovremo risalire alla frase;

¹⁰ NESTLE – ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, Editio XXVI^a.

¹¹ Le citazioni bibliche sono tratte da La Bibbia di Gerusalemme, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1974 (il testo biblico concorda con La Sacra Bibbia della CEI, editio principalis 1971). (La Bibbia di Gerusalemme nella traduzione italiana al posto della parola greca «χάρισμα» pone il termine «grazia»; perciò ogni volta ci appelleremo al *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart).

¹² Cf. H. CONZELMANN, *χάρισμα*, *op. cit.*

possiedono l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse (Rm 9,4).

Tuttavia la frase Rm 11,29 tratta di un dono generale, senza limite, a una nazione. Non si può però dare ad esso un senso assoluto, come se ogni dono fosse eterno. Dio concede i doni e li toglie secondo il proprio progetto. La Bibbia dà esempi di dipendenza dei doni dalla volontà divina: "Il Signore ha dato, il Signore ha tolto" (Gb 1, 21) e della loro temporaneità "Quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà" (1Cor 13,10).

Nella prima lettera ai Corinzi, nel capitolo 12, troviamo tre passi che mostrano i doni di guarigione concessi come doni speciali di Dio:

ἐτέρω πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλω δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι (Cor 12,9)

A un altro (è dato) il dono di far guarigioni per mezzo dello stesso Spirito (1Cor 12,9).

καὶ οὐς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γένηγλωσσῶν (1Cor 12,28)

Alcuni perciò Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri: poi vengono i miracoli, poi i doni di far guarigioni, i doni di assistenza, di governare, delle lingue (1Cor 12,28).

μη πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων μη πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν μη πάντες διερμηνεύουσιν; (1Cor 12,30)

Tutti possiedono doni di far guarigioni? Tutti parlano lingue? Tutti le interpretano? (1Cor 12,30).

Nella seconda lettera ai Corinzi c'è una sola menzione:

συνυπουργούντων καὶ ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν τῇ δεήσει, ἵνα ἐκ πολλῶν προσώπων τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν εὐχαριστηθῇ ὑπὲρ ἡμῶν (2Cor 1,11).

Grazie alla vostra cooperazione nella preghiera per noi, affinché per il favore divino ottenuti da molte persone, siano rese grazie per noi da parte di molti (2Cor 1,11).

Paolo racconta un favore divino che ha ricevuto, cioè la liberazione da un pericolo di morte, poi esprime la speranza di altre liberazioni e nel contesto pone un collegamento tra «χάρισμα» e «ευχαριστηθῇ». Il carisma si riferisce alle «grazie» della liberazione da circostanze pericolose, come «ringraziamento» da parte di molti, benché questo brano indichi un dono concesso benevolmente. Allora in queste, come in altre citazioni, non potremmo parlare di senso tecnico per la parola greca. Dovremmo soltanto notare che nel N. T. «χάρισμα» non è adoperato mai per designare un regalo fatto da un uomo, ma sempre per determinare doni di Dio.¹³

Continuando il nostro discorso sui carismi, passiamo al secondo gruppo dei testi. In questo caso, i testi sono pochi ma importanti: potremmo cogliere una tendenza a dare a «χάρισμα» un senso specifico che diventerebbe l'origine del significato tecnico. Come abbiamo infatti menzionato, il senso tecnico non è ancora chiaramente definito nel N. T.¹⁴ Anzitutto per il nostro lavoro non è importante cercare il significato della parola in tutti i

¹³ Cf. *Ibid.*

¹⁴ Cf. A. VANHOYE, "Carisma", *op. cit.*

suoi aspetti, ma soltanto esprimere precisamente che cosa intendiamo per questo termine e quali sono i suoi limiti.

Iniziamo dal brano della lettera ai Romani.

ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθείσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως (Rm 12,6)

Abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi. Chi ha il dono della profezia la eserciti secondo la misura della fede (Rm 12,6).

Apparendo la comunità della Chiesa come unità dei membri dello stesso corpo, Paolo insiste sulla distribuzione di diversi «χαρίσματα» nelle diverse membra del corpo ecclesiale. Il testo mostra la relazione e distinzione tra «χαρίσματα» e «χάρις». I «χαρίσματα» sono dati secondo la grazia che ci fu data. Nell'analizzare l'elenco dei carismi cogliamo la certezza che essi sono una specificazione della grazia.

ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδεὶν χαρίσματι ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. (1Cor 1,7).

Che nessun dono di grazia più vi manca, mentre aspettate la manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo (1Cor 1,7).

A proposito della situazione spirituale nella comunità dei Corinzi, per dare la soluzione a diversi problemi, Paolo parla del matrimonio e del celibato. Anzitutto il testo scelto presuppone che esista una pluralità di «χαρίσματα».

θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἑμαυτόν· ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὃ μὲν οὕτως, ὃ δὲ οὕτως (1Cor 7,7).

Vorrei che tutti fossero come me; ma ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo, chi un altro (1Cor 7,7).

Il problema del celibato come carisma sarà sviluppato più tardi. Adesso soltanto vorremmo indicare che la frase esprime la diversità e la pluralità dei «χαρίσματα».

Tale affermazione include la citazione posta immediatamente dopo questo periodo, ma anche va oltre il nostro problema.

Διαίρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα. (1Cor 12,4).

Vi sono poi diversità di carismi, ma un solo è lo Spirito (1Cor 12,4).

Esiste un principio fondamentale dei doni. Paolo sottolinea la diversità di specie e l'unità di origine di essi.¹⁵

Alla fine del capitolo 12 si prova un'importante esortazione.

ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα. Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι (1Cor 12,31).

Aspirate ai carismi più grandi! E io vi mostrerò una via migliore di tutte (1Cor 12,31).

La frase esprime pluralità e diversità, ma anche un ordine di valori tra i diversi doni. Le parole: "Aspirate ai carismi più grandi" devono essere spiegate in modo preciso, perché i carismi non aderiscono alle grazie fondamentali, necessarie ad ogni cristiano per la salvezza. "Ne segue una distinzione tra carismi e virtù, in particolare tra carismi e carità. Se prendiamo il termine «χάρισμα» nel suo senso generale, possiamo e dobbiamo dire che la carità è un *chárisma*, cioè un dono di Dio, anzi il più bel dono di Dio. Se invece

¹⁵ Cf. H. CONZELMANN, *χάρισμα*, *op. cit.*

prendiamo *chárisma* nel senso specifico come dono speciale, attribuito a questo cristiano e non a un altro, allora non possiamo applicare questo termine alla carità. La carità non è un carisma particolare; è necessaria a tutti. Alcuni autori fanno confusione, perché non attuano questa distinzione elementare".¹⁶

Uno di questi è Hans Küng. Egli nel suo articolo ha annoverato l'amore nell'elenco dei carismi, constatando: "Questa via migliore di tutte, questo carisma grande ed eccellente fra tutti è proprio il più inosservato, il carisma quotidiano per eccellenza, l'amore... Il più alto dei carismi, quello dell'amore, si manifesta senza strepito nelle mille situazioni della vita quotidiana, le quali non hanno niente di davvero sensazionale".¹⁷

Il brano che è necessario considerare si trova nella prima lettera paolina a Timoteo.

μη ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτέρου (1Tm 4,14)

Non trascurare il dono spirituale che è in te e che ti è stato conferito, per indicazioni di profeti, con l'imposizione delle mani da parte del collegio dei presbiteri (1Tm 4,14).

Nel testo si parla di un dono - «χάρισμα» - che è stato consegnato mediante una forma ufficiale, un rito d'istituzione. Interessante è il modo del conferimento. Paolo precisa due elementi: da una parte l'intervento trascendente, la profezia; dall'altra una forma istituzionale.

La situazione nella Chiesa di Èfeso era sempre difficile per quanto riguarda la dottrina, per questo l'avvertimento ritorna ancora una volta nella seconda lettera a Timoteo.

δι' ἣν αἰτίαν ἀναμνησκῶ σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὃ ἐστὶν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου (2Tm 1,6).

Per questo motivo ti ricordo di ravvivare il dono di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani (2Tm 1,6).

L'ultimo accenno che ci interessa in proposito si trova nella prima lettera di Pietro:

ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ. (1Pt 4,10).

Ciascuno viva secondo la grazia ricevuta, mettendola a servizio degli altri, come buoni amministratori di una multiforme grazia di Dio (1Pt 4,10).

L'unica citazione, che non si trova nelle lettere paoline, ci mostra il legame tra «χάρισμα» e «χάρις», anche se si deve sottolinearne la diversità. I carismi sono una manifestazione della multiforme grazia divina.

Al termine di questa parte del nostro lavoro dovremmo fare un discorso sul nesso tra carisma e bene comune. Esso comprende l'idea di una suggestione: il dono del carisma influisce sulla personale santità. Allora porta vantaggio spirituale per il carismatico; in alcuni testi non raramente si afferma tale pensiero.

¹⁶ *Ibid.* Anche F. Sullivan nel suo libro *Charisms and Charismatic Renewal, A Biblical and Theological Study*, Michigan, 1982, 38, ha scritto: "It is sometimes said that love is the highest of the charisms, and that, having love, one has no need of any other charism. Such a view cannot be based on Paul's teaching. Paul does not put love into a list of charisms (even at the top of the list), because it does not belong in the same category with the charisms".

¹⁷ H. KÜNG, "La structure charismatique de L'Eglise", *op. cit.*, 51. "Et «cette voie qui dépasse tout le reste», ce charisme grand et excellent entre tous, c'est justement le plus inaperçu, le charisme quotidien par excellence, l'amour. ... Le plus élevé des charismes, celui de l'amour, se manifeste sans éclat dans les mille situations de la vie quotidienne qui n'ont rien de bien sensationnel".

I teologi che definiscono i carismi come "gratiae gratis datae" sottolineano che "l'utilità comune" ne è una nota caratteristica. Il compito è distinguere i carismi dagli altri doni dello Spirito. Le indagini di questi studiosi sono basate sui testi paolini e anche su un testo di s. Pietro. Il breve esame di alcuni testi indicherà l'essenza del problema.

Iniziamo dai brani che hanno un contesto simile:

Nella sua esortazione s. Pietro (1Pt 4,10), sopraccitato, indica il carattere della vita cristiana. Vivendo secondo la grazia ricevuta si esercita la carità. Questo passo ha un'impostazione analoga a quella della lettera paolina ai Romani:

ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθείσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητείας κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ (Rm 12,6-7).

Abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi. Chi ha il dono della profezia la eserciti secondo la misura della fede; chi ha un ministero attenda al ministero; chi l'insegnamento, all'insegnamento (Rm 12,6-7).

Della diversità dei doni e delle loro funzioni tratta il testo della 1Cor 12, 28-30, dove troviamo diversità e pluralità dei carismi nella società ecclesiale paragonata al corpo umano: come tutte le membra del corpo hanno cura le une delle altre, così i doni: i carismi servono per tutti.

καὶ οὐς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν μὴ πάντες ἀπόστολοι μὴ πάντες προφῆται μὴ πάντες διδάσκαλοι μὴ πάντες δυνάμεις μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν μὴ πάντες διερμη νεύουσιν (1Cor 12,28-30).

Alcuni perciò Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri; poi vengono i miracoli, poi i doni di far guarigioni, i doni di assistenza, di governare, delle lingue. Sono forse tutti apostoli? Tutti profeti? Tutti maestri? Tutti operatori di miracoli? Tutti possiedono doni di far guarigioni? Tutti parlano lingue? Tutti le interpretano? (1Cor 12,28-30).

Il brano più importante e più difficile, perché direttamente suggerisce la corretta opinione già espressa: che i carismi sono doni concessi «per utilità degli altri». Essa è confermata dal testo del Vaticano II (cf. Lumen Gentium 7); uno è lo Spirito, il quale distribuisce per l'utilità della Chiesa la varietà dei suoi doni con magnificenza proporzionata alla sua ricchezza e alle necessità dei ministeri, (cf. 1Cor 12,1-11). Intendiamo analizzarlo più tardi, adesso esaminiamo il testo biblico.

ἐκάστῳ δὲ δίδεται ἢ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. (1Cor 12,7).

Invece la traduzione italiana Traduce questa frase in modo seguente:

E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune (1Cor 12,7).

Nelle altre traduzioni troviamo lo stesso termine. Sembrerebbe che quella fosse l'intenzione di s. Paolo. *La Bible de Jerusalem* presenta "en vue du bien comun"; *Traduction Oecuménique de la Bible*: "en vue du bien de tous"; *Revised Standard Version*: "for the common good".

Secondo F. Sullivan il problema non è così chiaro come sembrerebbe dopo la lettura del brano nelle altre citazioni già esaminate. Nel suo libro già accennato ha scritto: "Le parole greche: «pros to sumpheeron», significano «con lo scopo di ciò che è utile». La tra-

duzione: « προς το συμφέρον » è erronea e può significare che il dono utile per la persona che lo possiede non può essere annoverato tra i carismi perché non servirebbe per il bene comune".¹⁸ In realtà il testo Aland - Nestle, *Novum testamentum graece et latine*, non dice niente sulla utilità comune del carisma. La versione latina è: "autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem. Inoltre per spiegare quale fosse stata l'intenzione di Paolo quando scriveva di utilità, dobbiamo esaminare il contesto della frase della lettera ai Corinzi 12,7. Troveremo la soluzione nell'elenco dei doni:

ὧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδεται λόγος σοφίας, ἄλλω δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, ἑτέρω πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλω δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι, ἄλλω δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλω δὲ προφητεία, ἄλλω δὲ διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρω γένη γλωσσῶν, ἄλλω δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν· (1Cor 12,8-10).

A uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio di scienza; a uno la fede per mezzo dello stesso Spirito; a un altro il dono di far guarigioni per mezzo dell'unico Spirito; a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di distinguere gli spiriti; a un altro le varietà delle lingue; a un altro infine l'interpretazione delle lingue (1Cor 12,8-10).

Abbiamo visto che l'utilità dei doni accennati è per il bene della Chiesa e per gli altri. Per esempio le guarigioni servono ai malati, i miracoli e la profezia esortano alla fede, la sapienza esercitata porta vantaggio agli altri ma anche qualche profitto personale. Quindi «l'utilità» non è strettamente limitata da parte di s. Paolo.¹⁹

La situazione cambia totalmente per quanto riguarda il dono del linguaggio.²⁰ La glossolalia è priva di utilità comunitaria. Le affermazioni successive pongono in evidenza il carattere personale del dono di parlare varie lingue. Paolo realmente rileva tale pensiero nelle frasi:

ὁ γὰρ λαλῶν γλώσση οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια· ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν ὁ λαλῶν γλώσση ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ· ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ. (1Cor 14,2-4).

Chi infatti parla con il dono delle lingue non parla agli uomini, ma a Dio, giacché nessuno comprende, mentre egli dice per ispirazione cose misteriose. Chi profetizza, invece, parla agli uomini per loro edificazione, esortazione e conforto. Chi parla con il dono delle lingue edifica se stesso, chi profetizza edifica l'assemblea (1Cor 14,2-4).

Egli distingue il carisma delle lingue dal carisma della profezia. Volendo evitare la confusione, nell'assemblea Paolo non concede la glossolalia quando non c'è alcuno che sia capace di spiegare:

ἴτε γλώσση τις λαλεῖ, κατὰ δύο ἢ τὸ πλείστον τρεῖς καὶ ἀνὰ μέρος, καὶ εἷς διερμηνεύετω· ἔαν δὲ μὴ ἦ διερμηνευτής, σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ, ἑαυτῷ δὲ λαλεῖτω καὶ τῷ θεῷ. (1Cor 14,27-28).

¹⁸ F. SULLIVAN, *op. cit.*, 30. "The Greek words, «pros to sumpheron», mean: "with a view to what is profitable." The translation "for the common good" would be misleading, if it were taken to mean that a gift primarily useful to the person having it could not be classified as a charism, on the grounds that it would not be serving the common good".

¹⁹ Cf. A. VANHOYE, *op. cit.*

²⁰ Cf. *Ibid.*

Quando si parla con il dono delle lingue, siano due o al massimo in tre a parlare, e per ordine; uno poi faccia da interprete. Se non vi è chi interpreta, ciascuno di essi taccia nell'assemblea e parli solo a se stesso e a Dio (1Cor 14,27-28).

Evidentemente si può costatare che l'espressione «per utilità degli altri», come le traduzioni della Sacra Scrittura e i tanti commentatori suggeriscono, non va d'accordo con il contenuto del testo originale e del suo contesto. L'utilità di un carisma può benissimo essere personale. Ne risulta, che non esiste, un legame necessario tra carisma e diakonia. Una «διακονία» è sempre destinata direttamente all'utilità altrui; un charisma, no.²¹

A questo punto dovremmo menzionare la somiglianza di contenuto del carisma del celibato con quello delle lingue, perché la continenza edifica il proprio rapporto con Dio (cf. 1Cor 7,32). La spiegazione più vasta e precisa di questo problema si trova nel paragrafo secondo di questo capitolo.

La nostra riflessione sul problema dei carismi non sarebbe completa se non aggiungessimo altre espressioni di s. Paolo in proposito e non precisassimo quale utilità si possa ottenere con il dono carismatico, soprattutto per quanto riguarda la persona. Seguendo il pensiero paolino, inserito nella lettera 1Cor 12-14 troviamo alla fine della lista dei carismi 1Cor 12,31 una esortazione ad approfondire la vita spirituale, per comprendere meglio la perfezione cristiana.

ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι. (1Cor 12,31).

Aspirate ai carismi più grandi! E io vi mostrerò una via migliore di tutte (1Cor 12,31).

Passiamo ai brani della lettera 1Cor 13,1-13. Essi costituiscono il brano conosciuto come «inno alla carità» che assolve il compito che ci siamo prefissi. Nel primo brano Paolo considera il dono della glossolalia come eccezionale: porta vantaggio individuale e, come abbiamo già spiegato, rivolge la sua utilità al carismatico.

Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sono come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna (1Cor 13,1).

Il breve brano serve anche per ammonire i Corinzi, che erano troppo affascinati dal dono di parlare delle lingue. Usando la prima persona singolare: "Se (io) parlassi (io) sono come un bronzo", non offende nessuno della comunità di Corinto.

Nel secondo periodo, tratta di profezia e di doni che dalla natura sono concessi soprattutto per vantaggio comune. Servono per edificare e unire tutta la Chiesa.

E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla (1Cor 13,2).

Nel primo e secondo caso è reso al dettaglio il rapporto tra i carismi e la carità. Nella prima situazione come nella seconda i doni straordinari, doni carismatici, non valgono niente senza la carità. La parte seguente dell'«inno alla carità» è un elogio dell'amore senza parlare dei doni carismatici. La validità della carità appare quando Paolo parla di perfezione. Egli contrappone la perpetua carità alla temporanea profezia (cf. 1Cor 13,8-10). Tutto scompare, dice Paolo, rimane soltanto ciò che è più importante: «la fede, la speranza e la carità; ma di tutte queste virtù la più grande è la carità» (cf. 1Cor 13,13).

²¹ Cf. *Ibid.*

Dopo questa analisi potremo constatare che nessun carisma costituisce un qualsiasi stato di perfezione, di santità, un vantaggio spirituale, ma che il carisma diventa un mezzo che crea uno stato atto a conquistare la santità.²²

Riflettendo sul ruolo dei carismi nella vita della comunità ecclesiale occorre guardare al pensiero della gerarchia espressa nell'insegnamento ufficiale. Ovviamente con particolare attenzione ci riferiremo ai testi scritti per i lavori preparatori del concilio Vaticano II e ai documenti finali dello stesso.

1.2. I carismi nell'insegnamento della Chiesa

La nostra ricerca sul problema del carisma deve cominciare dai testi del concilio Vaticano II. Prima dell'esame dei testi dell'insegnamento della Chiesa, dovremo illustrare la situazione durante le sessioni del Concilio. Più importante per la nostra questione sarà la discussione tra il cardinale Ruffini e il cardinale Suenens, perché essi hanno presentato due diverse concezioni del carisma e del suo ruolo nella vita della Chiesa. Tale discussione prendeva in considerazione il fenomeno dei carismi durante secondo periodo del Concilio, a ottobre del 1963.²³

Da parte sua il card. Ruffini sosteneva la tesi che bisogna considerare i carismi come doni eccezionali e rarissimi nella Chiesa contemporanea. Secondo la sua opinione, i carismatici non contribuiscono allo sviluppo del Corpo mistico, perciò la loro attività non è efficace nella vita della società ecclesiale²⁴.

Il card. Suenens ha espresso, come risposta alla presentazione menzionata, la sua concezione opposta a quella tradizionale. Secondo lui, i carismi non sono un fenomeno secondario ed eccezionale nella vita della Chiesa²⁵. A conferma del suo discorso, alla fine, Suenens si appellava all'esperienza pastorale dei vescovi, indicando l'universale carattere del carisma²⁶, che appare ad ogni livello del ministero dei laici, nella missione scaturita dal Battesimo. La ricchezza dei carismi promuove fecondità nel ministero ecclesiastico.

²² Cf. B. SNELA, "Charyzmatyczne źródła świętości w Kościele", *Ateneum Kapłańskie* 76(1971), 205.

²³ L'intervento di cardinale Ruffini ebbe luogo il 16 ottobre, cf. nota n° 25. L'intervento di cardinale Suenens il 22 ottobre, cf. nota n°26, e 27.

²⁴ "Inde plane colligitur haec sententia: haberi aetate quoque nostra plures fideles multis donis charismatibus donatos; quod historiae et usui quotidiano aperte contradicit. Charismata enim, quorum requens mentio fuit in scriptis apostolicis, copiosa erant initio Ecclesiae; sed postea paulatim ita decreverunt ut fere cessaverint" (p. 629). Oltre, dopo diverse citazioni, aggiunge; "Ergo nec stabiliter nec firmiter, pro Ecclesiae atque apostolatus incremento confidere possumus laicis charismaticis, quia charismata - contra opinionem plurium fratrum separatorum qui de servitio charismaticorum in Ecclesia libenter loquuntur - hodie rarissima sunt et prorsus singularia" (p. 630). *Acta Synodalia*., vol. 2, pars 2.

²⁵ "In n° 24... pauca dicuntur de charismatibus christifidelium, quae pauca impressionem possent dare ac si tracteretur hic tantummodo de aliquo phaenomeno peripherico et accidentali. Iamvero oportet ut iste aspectus clarius et proinde fusiùs exponatur. Omnino vitandum est ne structura hierarchica Ecclesiae appareat ut apparatus administrativus sine intima connexionione cum donis charismaticis Spiritus Sancti in ipsa Ecclesia". *Acta synodalia*., vol. 2, pars 3, p. 175.

²⁶ "Nonne cognosciamus omnes, singuli pro uniuscuiusque dioecesis laicos viros vel feminas, qui vere a Domino quasi vocantur et charismatibus variis a Spiritu donatur, in re catechetica, in opere evangeli-

La menzione della grande importanza dei carismi ha determinato l'ultima redazione del dodicesimo paragrafo della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (LG).²⁷

Passiamo ad analizzare il testo, per comprendere quale sostanza è stata data dai padri sinodali alla parola «carisma»:

Inoltre, lo stesso Spirito santo non solo per mezzo dei sacramenti e dei ministeri santifica il popolo di Dio e lo guida e adorna di virtù, ma "distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui" (1Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi varie opere o uffici, utili al rinnovamento della Chiesa e allo sviluppo della sua costruzione, secondo quelle parole: "A ciascuno... la manifestazione dello Spirito è data perché torni a comune vantaggio" (1Cor 12,7). E questi carismi, straordinari o anche più e più largamente diffusi, siccome sono soprattutto appropriati e utili alle necessità della Chiesa, si devono accogliere con gratitudine e consolazione. I doni straordinari però non si devono chiedere temerariamente, né con presunzione si devono da essi sperare i frutti dei lavori apostolici; ma il giudizio sulla loro genuinità e sul loro esercizio ordinato appartiene a quelli che presiedono nella Chiesa, ai quali spetta specialmente, non di estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cf. 1Tess 5,12 e 19-21).[LG 12, EV II 1\317].²⁸

Qualifichiamo le frasi più importanti, che portano le note caratteristiche per definire la natura e la funzione di «carisma». Il Concilio parla di carisma come «grazie speciali con le quali (esso) li (i fedeli) rende adatti e pronti ad assumersi varie opere e uffici». Possiamo dedurre che i carismi si distinguono dai sacramenti e ministeri come altro modo di agire dello Spirito Santo nella Chiesa e sono distribuiti senza intermediari, liberamente, imprevedibilmente. I carismi vengono distribuiti ad ogni ceto di persone nella Chiesa, quindi non sono riservati ai capi della Chiesa o agli sacerdoti o ai religiosi. Occorre indicare che il Concilio non dice che ogni fedele ha il suo carisma, come affermano altri, dice soltanto che i carismi vengono distribuiti tra fedeli di ogni rango, il che è diverso.

La enunciazione del Concilio più importante per noi è questa; "dispensa (lo Spirito Santo) pure ai fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad

zationis, in campo actionis catholicae cuiuscumque formae, in actione sociali et caritative? Nonne ex experientia scimus et perspicimus actionem Spiritus Sancti non esse extinctam in Ecclesia?" *Ibid.*, 178.

²⁷ Cf. A. SULLIVAN, *op. cit.*, 11.

"In the end, Cardinal Suenens' view was the one that prevailed at the Council. His proposal that the charisms be given greater emphasis was also ratified, when the Council approved an emendation suggested by Bishop McEleney of Kingston, Jamaica, for the strengthening and clarification of the conciliar statement about the charismatic gifts. The amended text became what is now the second paragraph of no. 12 of the Constitution on the Church".

²⁸ *Idem praeterea Spiritus Sanctus non tantum per sacramenta et ministeria populum Dei sanctificat et ducit eumque virtutibus ornat, sed dona sua « dividens singulis prout vult » (1Cor 12,11), inter omnis ordinis fidele distribuit gratias quoque speciales, quibus illos aptos et promptos reddit ad suscipienda varia opera vel officia, pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae proficua, secundum illud: « Unicuique... datur manifestatio Spiritus ad utilitatem » (1Cor 12,7). Quae charismata, sive clarissima, sive etiam simpliciora et latius diffusa, cum sint necessitatibus Ecclesiae apprime accommodata et utilia, cum gratiarum actione ac consolatione accipienda sunt. Dona autem extraordinaria non sunt temere expetenda, neque praesumptuose ab eis sperandi sunt fructus operarum apostolicarum; sed iudicium de eorum genuinitate et ordinato exercitio ad eos pertinet, qui in Ecclesia praesunt, et quibus speciatim competit, non Spiritum extinguere, sed omnia probare et quod bonum est tenere (cf. 1Tess 5,12 et 19-21). Tutte le citazioni dei documenti del concilio Vaticano II, secondo: *Enchiridion Vaticanum II (EV)*, Bologna 1988.*

assumersi varie opere o uffici, utili al rinnovamento della Chiesa e allo sviluppo della sua costruzione, secondo le parole: «A ciascuno... la manifestazione dello Spirito è data perché torni a comune vantaggio» (1Cor 12,7)". Il testo, come possiamo osservare, non parla di santificazione per quanto riguarda i carismi, ma soltanto a proposito dei sacramenti e dei ministeri. Diventa chiaro che nel testo la natura dei carismi è considerata come «*gratia gratum faciens*» (al contrario della «*gratia gratis data*»), cioè carismi: doni efficienti oppure utili. Non si parla affatto di santificazione personale né di sviluppo delle virtù teologali e cardinali.²⁹ Si tratta invece di attività per l'utilità degli altri. Questa attività deve essere utile al rinnovamento della Chiesa. Occorre rammentare che il testo paolino: 1Cor 12,7 nella sua versione originale non è così preciso. Paolo dice di «utilità» ma non di «utilità della Chiesa». Questa interpretazione adatta al testo paolino ha determinato molte deduzioni in proposito, come vedremo nelle altre dichiarazioni della Chiesa.

Nella Costituzione *Lumen gentium*, troviamo ancora tre brani che accennano all'importanza dei carismi per la Chiesa:

Questi è lo Spirito che dà la vita, o la sorgente di acqua zampillante per la vita eterna (cf. Gv 4,14; 7,38-39); per lui il Padre ridà la vita agli uomini, morti per il peccato, finché un giorno risusciterà in Cristo i loro corpi mortali (cf. Rm 8,10-11). Lo Spirito dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio (cf. 1Cor 3,16; 6,19) e in essi prega e rende testimonianza della adozione filiale (cf. Gal 4,6; Rm 8,15-16; 26). Egli guida la Chiesa verso tutta intera la verità (cf. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel servizio, la provvede di diversi doni gerarchici e carismatici, coi quali la dirige, l'abbellisce dei suoi frutti (cf. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22). Con la forza del vangelo fa ringiovanire la Chiesa, continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo. Poiché lo Spirito e la sposa dicono al Signore Gesù: Vieni! (cf. Ap 22,17). [LG 4, EV 1\287]³⁰

I doni carismatici sono menzionati accanto e immediatamente dopo i doni gerarchici come qualità necessarie a determinare la natura della Chiesa. Lasciamo tutta la discussio-

²⁹ Su questo punto Sullivan distingue tra il carisma e l'attività carismatica che è fondata sull'amore. Tuttavia evita di considerare il problema della propria santità, invece verifica la opinione del card. Ruffini, secondo quella "i carismatici sono segni della santità". La costatazione sembra poco precisa, anzitutto quando è fondata sul testo 1Cor 12,7. Cf. A. SULLIVAN, *op. cit.*, 13-14. "From the description of charisms as "special graces," it follows that charisms cannot be simply identified with natural talents, even though one's natural talents will inevitably enter into the charismatic activity. While gifts of grace and natural talents are both gifts of God, they are different kinds of gifts that come to us in different ways". Aggiungendo dovremo rivolgere l'attenzione sulla differenza tra la costatazione che i carismi sono segni della santità e l'opinione che i carismi spingano o influiscano sulla santità. Quindi, queste due convinzioni sembrano troppo diverse.

³⁰ Opera autem consummato, quod Pater Filio commisit in terra faciendum (cfr. Io 17,4), missus est Spiritus Sanctus die Pentecostes, ut Ecclesiam iugiter sanctificaret, atque ita credentes per Christum in uno Spiritu accessum haberent ad Patrem (cfr. Eph 2,18). Ipse est Spiritus vitae seu fons aquae salientis in vitam aeternam (cfr. Io 4,14; 7,38-39), per quem Pater hominis, peccato mortuos, vivificat, donec eorum mortalia corpora in Christo resuscitet (cfr. Rom 8,10-11). Spiritus in Ecclesia et in cordibus fidelium tamquam in templo habitat (cfr. 1Cor 3,16; 6,19), in eisque ornat et testimonium adoptionis filiorum reddit (cfr. Gal 4,6; Rom 8,15-16 et 26). Ecclesiam, quam in omnem veritatem inducit (cfr. Io 16,13) et in communione et ministrante unificat, diversis donis hierarchicis e charismaticis instruit ac drigit, et fructibus suis adornat (cfr. Eph 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22). Virtute Evangelii iuvenescere facit Ecclesiam eamque perpetuo renovat et ad consummatam cum Sponso suo unionem per ducit. Nam Spiritus et Sponsa ad Dominum Iesum dicunt: Veni! (cfr. Apoc 22,17). [LG 4, EV 1\287].

ne precedente per rievocare il contenuto dei testi della Sacra Scrittura; non c'è alcuna argomentazione che potrebbe convalidare la diversità tra struttura gerarchica e struttura carismatica della Chiesa. Infatti il fenomeno dei carismi ha carattere comunitario. Lo stesso pensiero è espresso nel frammento nel quale si parla del Corpo mistico e delle differenti funzioni che in esso si svolgono:

Anche nella edificazione del corpo di Cristo vige la diversità delle membra e delle funzioni. Uno è lo Spirito, il quale per l'utilità della Chiesa distribuisce i suoi vari doni con magnificenza proporzionata alla sua ricchezza e alle necessità dei servizi (cf. 1Cor 12,1-11). Fra questi doni viene al primo posto la grazia degli apostoli, alla cui autorità lo stesso Spirito sottomette anche i carismatici (cf. 1Cor 14). Ed è ancora lo Spirito stesso che, con la sua forza e mediante l'intima connessione delle membra, produce e stimola la carità tra i fedeli. [LG 7, EV 1\298].³¹

Interessante è il testo incluso nel paragrafo 25 della Costituzione *Lumen gentium* dove si tratta del carisma come dono particolare, unico, distinto dagli altri doni dello Spirito Santo:

Infatti allora il Romano Pontefice pronuncia sentenza non come persona privata, ma quale supremo maestro della Chiesa universale, singolarmente insignito del carisma dell'infallibilità della stessa Chiesa, espone o difende la dottrina della fede cattolica. [LG 25, EV 1\346]³²

Inoltre occorre notare nella citazione il legame tra il carisma e la carità, per quanto riguarda l'origine della provenienza.

Tra i membri della società ecclesiale sono rievocati i laici. Come particolarmente aderenti alla Chiesa sono responsabili di accrescere il bene della Chiesa, usando i loro propri carismi all'opera comune. Lo scopo dell'attività dovrebbe essere la carità verso il Cristo e verso tutti gli aderenti alla comunità.

I sacri pastori, infatti, sanno benissimo quanto contribuiscano i laici al bene di tutta la Chiesa. Sanno di non essere stati istituiti da Cristo per assumersi da soli tutta la missione della salvezza che la Chiesa ha ricevuto nei confronti del mondo, ma che il loro magnifico incarico è di pascere i fedeli e di riconoscere i loro servizi e i loro carismi, in modo che tutti concordemente cooperino, nella loro misura, all'opera comune. Infatti bisogna che tutti "operando conforme alla verità andiamo in ogni modo crescendo nella carità verso colui, che è il capo, Cristo; da lui tutto il corpo, ben connesso e solidamente collegato, attraverso tutte le giunture che l'azionano secondo l'attività proporzionata a ciascun membro, opera il suo accrescimento e si va edificando nella carità" (Ef 4,15-16). [LG 30, EV 1\361].³³

³¹ Etiam in aedificatione corporis Christi diversitas viget membrorum et officiorum. Unus est Spiritus, qui varia sua donasecundum divitias suas atque ministerium necessitates, ad Ecclesiae utilitatem disperdit (cfr. 1Cor 12,1-11). Inter quae dona praestat gratia Apostolorum, quorum auctoritati ipse Spiritus etiam charismaticos subdit (cfr. 1Cor 14). Idem Spiritus per se suaque virtute atque interna membrorum connexione corpus unificans, caritatem inter fideles producit et urget. [LG 7, EV 1\298].

³² Tunc enim Romanus Pontifex non ut persona privata sententiam proferet, sed ut universalis Ecclesiae magister supremus, in quo charisma infallibilitatis ipsius Ecclesiae singulariter inest, doctrinam fides catholicae exponit vel tuetur. [LG 7, EV 1\298].

³³ Pastores enim sacri probe norunt quantum laici ad bonum totius Ecclesiae conferant. Sciunt enim Pastores se a Christo non esse institutos, ut totam missionem salvificam Ecclesiae versus mundum in se solos suscipiant, sed praeclarum munus suum esse ita pascere fideles eorumque ministraciones et charismata ita recognoscere, ut cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur. Oportet enim, ut omnes «veritatem... facientes in caritate crescamus in Illo per omnia, qui est caput Christus, ex quo

Il problema del carisma non è stato considerato soltanto nella Costituzione *Lumen gentium*. Dopo la discussione nelle sessioni, dopo la precisazione della nozione, la realtà diventò così vasta, che i padri sinodali si rivolsero a proposito della questione ad altri documenti del Concilio. Ogni volta, nei diversi passi riguardanti l'insegnamento, nel contesto è stato svolto e circostanziato l'ambito del «carisma» come dono.

Dovremo rilevare varie citazioni dal Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem* (AA):

Per l'esercizio di tale apostolato lo Spirito santo, che opera la santificazione del popolo di Dio per mezzo del ministero e dei sacramenti, elargisce ai fedeli anche doni particolari (cf. 1Cor 12,7), «distribuendoli a ciascuno come vuole» (1Cor 12,11), affinché, «mettendo ciascuno a servizio degli altri la grazia ricevuta», contribuiscono anche essi, «come buoni dispensatori delle diverse grazie ricevute da Dio» (1Pt 4,10), alla edificazione di tutto il corpo nella carità (cf. Ef 4,16). Dall'aver ricevuto questi carismi, anche più semplici, sorge per ogni credente il diritto e il dovere di esercitarli per il bene degli uomini e per l'edificazione della Chiesa nella Chiesa e nel mondo, con la libertà dello Spirito santo, il quale «spira dove vuole» (Gv 3,8), e al tempo stesso nella comunione con i fratelli in Cristo, soprattutto con i propri pastori, che hanno il compito di giudicare sulla loro genuina natura e sul loro uso ordinato, non certo per estinguere lo Spirito ma per esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cf. 1Tes 5,12.19.21), [AA 3, EV 1\921].³⁴

Come possiamo constatare nel documento indirizzato ai laici, è stato raccolto un completo insegnamento in proposito per mostrare la validità della missione apostolica.

Passiamo adesso agli ultimi brani del Concilio che trattano dei «carismi», in quanto caratterizzati nel contesto missionario. Il «carisma» nel Decreto *Ad gentes* è considerato come dono speciale che spinge al servizio evangelico:

Lo Spirito Santo in tutti i tempi «unifica nella comunione e nel servizio e fornisce dei diversi doni gerarchici e carismatici» tutta la Chiesa, vivificando - come loro anima - le istituzioni ecclesiarie ed infondendo nel cuore dei fedeli quello spirito della missione, da cui era stato spinto Gesù stesso. Talvolta anzi previene visibilmente l'azione apostolica, come incessantemente in vari modi l'accompagna e dirige. [Ad Gentes 4, EV 1\1095]³⁵

totum corpus compactum et connexum per omnem iuncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membris, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate» (Eph 4,15-16). [LG 30, EV 1\361].

³⁴ Ad hunc apostolatam exercendum Spiritus Sanctus, qui populi Dei sanctificationem per ministerium et sacramenta operatur, fidelibus peculiaria quoque tribuit dona (cfr. 1Cor 12,7), ea «dividens singulis prout vult» (1Cor 12,11), ut «unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes» sint et ipsi «sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei» (1Petr 4,10), in aedificationem totius corporis in caritate (cfr. Eph 4,16). Ex horum charismatum, etiam simpliciorum, acceptione, pro unoquoque credentium ius et officium oritur eadem in Ecclesia et in mundo, in libertate Spiritus Sancti, qui «ubi vult spirat» (Io 3,8), et simul in comunione cum fratribus in Christo, maxime cum pastoribus suis, quorum est de eorum germana natura et ordinato exercitio iudicium ferre, non quidem ut spiritum extinguant sed ut omnia probent et quod bonum est teneant (cfr. 1Thess 5,12.19.21) [AA 3, EV 1\921].

³⁵ Spiritus Sanctus Ecclesiam totam per omnia tempora «in comunione et ministracione unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit», ecclesiarie instituta quasi anima eorum vivificando et eundem missionis animum, quo ipse Christus actus fuerat, in cordibus fidelium instillando. Aliquando etiam actionem apostolicam visibiliter praevenit sicut eam variis modis indesinenter comitatur et dirigit. [Ad Gentes 4, EV 1\1095].

Al paragrafo 23 dello stesso documento si parla di «carisma» e di «vocazione missionaria»: Cristo per mezzo dello Spirito distribuisce i «carismi» e accende la vocazione. In questo caso potremo accennare al rapporto tra i due effetti dell'opera dello Spirito Santo.

Benché l'impegno di diffondere la fede cada su qualsiasi discepolo di Cristo in proporzione delle sue possibilità, Cristo Signore chiama sempre dalla moltitudine dei suoi discepoli quelli che egli vuole, perché siano con sé e per inviarli a predicare alle genti. Perciò, per mezzo dello Spirito Santo, che distribuisce come vuole i carismi per il bene, accende nel cuore dei singoli la vocazione missionaria ed insieme suscita nella Chiesa istituti, che assumono come proprio il compito della evangelizzazione, che appartiene a tutta la Chiesa. [Ad Gentes 23, EV 1\1171].³⁶

Infine, dopo l'analisi dei testi del Concilio Vaticano II possiamo constatare che, nel paragrafo 12 della Costituzione *Lumen gentium*, è inclusa la definizione del carisma. Altri testi applicano il termine a proposito delle diverse situazioni e circostanze della vita della Chiesa. Potremmo affermare che la definizione diventa fondamentale per l'insegnamento postconciliare.

Pertanto dovremo passare alla ricerca dei documenti usciti dopo il Vaticano II. Certamente non è possibile analizzare tutti i passi nei quali si trova la parola «carisma», perciò saremo costretti a scegliere quelli più interessanti per il nostro lavoro.

Nel *Direttorio pastorale dei vescovi*, i carismi sono menzionati insieme con le vocazioni e gli uffici, attraverso i quali si esprime l'attività della Chiesa. Il vescovo è responsabile nel farli crescere per lo sviluppo dell'attività apostolica.

Nei suoi rapporti diretti con i laici dediti alle opere di apostolato, e nella cura spirituale che loro offre mediante i parroci e gli altri presbiteri assistenti, il vescovo concilia le esigenze della comunione ecclesiale, di cui l'episcopato è segno e promotore, con la varietà delle vocazioni personali degli uffici e dei carismi che rendono più ricca, pluriforme ed efficace l'attività della Chiesa. Per coltivare nei laici il senso comunitario e accrescere in loro l'impegno apostolico possono dare un notevole contributo i consigli pastorali, sia diocesano, sia parrocchiali.³⁷

Con la presenza di ogni carisma appare la «novità» che porta iniziative nuove dello Spirito nella vita della Chiesa. Tale attività è distinta da quella che lo Spirito afferma nel ministero istituzionale attraverso i sacramenti.

Ogni carisma autentico porta con sé una certa carica di genuina novità nella vita spirituale della Chiesa e di particolare operosa intraprendenza, che nell'ambiente può forse apparire incomoda e può anche sollevare delle difficoltà, poiché non sempre e subito è facile riconoscerne la provenienza dallo Spirito.³⁸

³⁶ Quamvis cuilibet discipulo Christi onus fidei disseminandae ro parte sua incumbat, Christus Dominus semper e numero discipulorum vocat quos vult ipse, ut sint cum illo et ut mittat eos gentibus predicare. Quare per Spiritum Sanctum, qui charismata prout vult ad utilitatem dividit, vocationem missionariam in cordibus singulorum inspirat simulque in Ecclesia suscitatur Instituta, quae munus evangelizationis ad totam Ecclesiam pertinens tamquam proprium officium suscipiant. [Ad Gentes 23, EV 1\1171].

³⁷ SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Ecclesiae imago, Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi*, 22 febbraio 1973, 147, EV 4\2173.

³⁸ SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS et SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Mutuae relationes, Direttorio sui rapporti tra i vescovi e i religiosi*, 14 maggio 1978, 12, EV 6\609.

Nello stesso documento dove si parla di genuità dei carismi, a proposito della nota carismatica degli istituti religiosi, pare sia chiarificata oppure precisata meglio quella «novità». Nella citazione viene adottata la locuzione «segni dei tempi» al posto di «novità» applicata al carisma. Ciò è confermato dal fatto che sono usati insieme «carisma genuino» e «prospettiva di novità» come espressioni della stessa realtà.

La nota carismatica propria di qualsivoglia istituto esige, sia nel fondatore che nei suoi discepoli, una continua verifica della fedeltà verso il Signore, della docilità verso il suo Spirito, dell'attenzione intelligente alle circostanze e della visione cautamente rivolta ai segni dei tempi, della volontà d'inserimento nella Chiesa, della coscienza di subordinazione alla sacra gerarchia, dell'ardimento nelle iniziative, della costanza del donarsi, dell'umiltà nel sopportare i contrasti: il giusto rapporto fra carisma genuino, prospettiva di novità e sofferenza interiore comporta una costante storica di connessione tra carisma e croce, la quale, al di sopra di ogni motivo giustificante le incomprensioni, è sommamente utile a far discernere l'autenticità di una vocazione.³⁹

Analizzeremo adesso i testi dell'Esortazione Apostolica *Christifideles laici* a proposito del nostro tema. Il Santo Padre ha dedicato quattro paragrafi del documento a spiegare la sostanza e la funzione dei carismi nella vita dei credenti che nella società della Chiesa sono chiamati laici.

Lo Spirito santo, mentre affida alla Chiesa-Comunione i diversi ministeri, l'arricchisce di altri particolari doni e impulsi, chiamati carismi. Possono assumere le forme più diverse, sia come espressione dell'assoluta libertà dello Spirito che li elargisce, sia come risposta alle esigenze molteplici della storia della Chiesa. La descrizione e la classificazione che di questi doni fanno i testi del Nuovo Testamento sono un segno della loro grande varietà: "E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune: a uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio di scienza; a uno la fede per mezzo dello stesso Spirito; a un altro il dono di far guarigioni per mezzo dell'unico Spirito; a un altro il dono di distinguere gli spiriti; a un altro le varietà delle lingue; a un altro infine l'interpretazione delle lingue" (1Cor 12,7-10; cf. 1Cor 12,4-6.28-31; Rm 12,6-8; 1Pt 4,10-11). Straordinari o semplici e umili, i carismi sono grazie dello Spirito santo che hanno, direttamente o indirettamente, un'utilità ecclesiale, ordinati come sono all'edificazione della Chiesa, al bene degli uomini e alle necessità del mondo.⁴⁰

I carismi sono chiamati «doni e impulsi». Lo Spirito Santo che agisce come vuole nella realtà creata, concede doni e spinge a realizzarli a beneficio della Chiesa e del mondo contemporaneo. Sono ricordate le note caratteristiche, come varietà, semplicità e straordinarietà, e, per quanto riguarda l'utilità, troviamo il nuovo termine «direttamente o indirettamente». Questa constatazione rende chiaro che prima dell'utilità della Chiesa, dell'utilità comune, esiste l'altro tipo di vantaggio, quello personale, che infine sempre coinvolge la società.

Il paragrafo secondo di questo lavoro del Santo Padre pone in evidenza frutto personale del carisma e la sua condivisione con gli altri. La constatazione è conosciuta nei casi di «patrimonio spirituale» dei fondatori degli istituti e degli ordini religiosi. La specificazione è interessante perché esprime i rapporti o le relazioni tra i laici.

³⁹ *Ibid.*, EV 6\610.

⁴⁰ *Christifideles Laici* 24, EV 11\1700.

Anche ai nostri tempi non manca la fioritura di diversi carismi tra i fedeli laici, uomini e donne. Sono dati alla persona singola, ma possono anche essere condivisi da altri e in tal modo vengono continuati nel tempo come una preziosa e viva eredità, che genera una particolare affinità spirituale tra le persone. Proprio in riferimento all'apostolato dei laici il concilio Vaticano II scrive: "Per l'esercizio di tale apostolato lo Spirito santo, che opera la santificazione del popolo di Dio per mezzo del ministero e dei sacramenti, elargisce ai fedeli anche dei doni particolari (cf. 1Cor 12,7), "distribuendoli a ciascuno come vuole" (1Cor 12,11), affinché, "mettendo ciascuno a servizio degli altri la grazia ricevuta", contribuiscano anch'essi, "come buoni dispensatori delle diverse grazie ricevute da Dio" (1Pt 4,10), alla edificazione di tutto il corpo nella carità (cf. Ef 4,16). Nella logica dell'originaria donazione da cui sono scaturiti, i doni dello Spirito esigono che quanti li hanno ricevuti li esercitino per la crescita di tutta la Chiesa, come ci ricorda il Concilio.⁴¹

Anche qui abbiamo un riferimento ai testi conciliari, dove si parla di utilità comune: in essi si trovano tante ripetizioni della stessa formula.

Un terzo brano del testo sul carisma che verrà citato fa pensare al profitto inerente al dono. In esso si parla di «vitalità apostolica» e di «santità». Si indica per la prima volta il legame tra il carisma e la santità sia molto stretto, aggiungendo immediatamente che nessun documento dell'insegnamento ha negato questa realtà. All'inizio del brano qui sotto riportato la frase: «accolti con gratitudine» rileva la dimensione sociale del carisma da parte di una persona e di tutta la comunità, sicché in realtà tra questi due livelli, personale e sociale, esiste reciproco influsso.

I carismi vanno accolti con gratitudine: da parte di chi li riceve, ma anche da parte di tutti nella Chiesa. Sono, infatti, una singolare ricchezza di grazia per la vitalità apostolica e per la santità dell'intero corpo di Cristo: purché siano doni che derivino veramente dallo Spirito e vengano esercitati in piena conformità agli impulsi autentici dello Spirito. In tal senso si rende sempre necessario il discernimento dei carismi. In realtà, come hanno detto i padri sinodali, "l'azione dello Spirito santo, che soffia dove vuole, non è sempre facile da riconoscere e da accogliere. Sappiamo che Dio agisce in tutti i fedeli cristiani e siamo coscienti dei benefici che vengono dai carismi sia per i singoli sia per tutta la comunità cristiana. Tuttavia, siamo anche coscienti della potenza del peccato e dei suoi sforzi per turbare e per confondere la vita dei fedeli e della comunità".⁴²

Come possiamo notare, nella frase "sia per i singoli sia per tutta la comunità cristiana" il Papa Giovanni Paolo II indica la fioritura dei carismi ed anche la realtà della Chiesa. La vita non è priva delle conseguenze del peccato, perciò tutti dovrebbero assumersi la responsabilità di curare la dottrina. Questa esortazione diventa la nota fondamentale dell'ultimo brano del documento *Christifideles laici* sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, come conclusione dell'insegnamento ufficiale.

Per questo nessun carisma dispensa dal riferimento e dalla sottomissione ai pastori della Chiesa. Con chiare parole il Concilio scrive: "Il giudizio sulla loro (dei carismi) genuinità e sul loro esercizio ordinato appartiene a quelli che presiedono nella Chiesa, ai quali spetta specialmente, non di estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cf. 1Ts

⁴¹ *Ibid.*, EV 11\1701.

⁴² *Ibid.*, EV 11\1702.

5,12 e 19-21)", affinché tutti i cristiani cooperino, nella loro diversità e complementarità, al bene comune.⁴³

Occorre ancora analizzare l'insegnamento incluso nel *Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC)*. Esso riporta il termine «carisma» o «carismi» 18 volte; di tutti i brani del Catechismo dove è usata la parola carisma, i tre tratti dal capitolo III, articolo 9, paragrafo 2, "La Chiesa - Tempio dello Spirito Santo", sono dedicati alla spiegazione dell'essenza del fenomeno.

Straordinari o semplici e umili, i carismi sono grazie dello Spirito Santo che, direttamente o indirettamente, hanno un'utilità ecclesiale, ordinati come sono all'edificazione della Chiesa, al bene degli uomini e alle necessità del mondo.⁴⁴

I carismi devono essere accolti con riconoscenza non soltanto da chi li riceve, ma anche da tutti i membri della Chiesa. Infatti sono una meravigliosa ricchezza di grazia per la vitalità apostolica e per la santità di tutto il Corpo di Cristo, purché si tratti di doni che provengono veramente dallo Spirito Santo e siano esercitati in modo pienamente conforme agli autentici impulsi dello stesso Spirito, cioè secondo la carità, vera misura dei carismi.⁴⁵

È in questo senso che si dimostra sempre necessario il discernimento dei carismi. Nessun carisma dispensa dal riferirsi e sottomettersi ai Pastori della Chiesa, «ai quali spetta specialmente, non di estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono», affinché tutti i carismi, nella loro diversità e complementarità, cooperino all'«utilità comune» (1 Cor 12,7).⁴⁶

Tutti e tre articoli del Catechismo, quasi non cambiati nel loro contenuto, sono presi dalla Esortazione *Christifideles laici* paragrafo 24; i restanti ricordano soltanto che l'insegnamento è stato presentato dal concilio Vaticano II.

L'analisi dei testi del magistero della Chiesa ci ha dato la sintesi dell'insegnamento ufficiale sul concetto del termine «carisma».

Nel paragrafo successivo usando lo stesso schema: prima l'analisi dei brani dalla Sacra Scrittura e poi lo studio dei documenti ecclesiali, mediteremo sulla sostanza del celibato.

2. La sostanza del celibato

Il celibato acquista il proprio valore nel contesto cristiano anzitutto quando lo comprendiamo come carisma. Tuttavia come fenomeno è anche considerato nelle altre culture e religioni: nell'induismo diventa mezzo efficace per entrare a contatto con le forze cosmiche; nel mondo greco l'idea della verginità fu identificata con la fecondità, la giovinezza, l'incorruttibilità. Le vestali romane furono obbligate ad osservare la castità durante il servizio divino. Comunque nel mondo pagano il celibato non ebbe valore al contrario

⁴³ *Ibid.*, EV 11\1703.

⁴⁴ CCC 799.

⁴⁵ CCC 800.

⁴⁶ CCC 801.

del matrimonio attraverso il quale il rapporto con la divinità assunse un significato notevole.⁴⁷

2.1. Il celibato nella Sacra Scrittura

Per il popolo dell'A.T. il celibato, prevalentemente, ha avuto valore negativo. Nella storia di Israele la preferenza era rivolta alla vita coniugale. Questa concezione scaturisce dall'antropologia che ha la sua origine nella Bibbia. L'uomo è creato a immagine di Dio nella pluralità di persone: maschio e femmina.

Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò (Gen 1,27).

Il completamento dell'uomo e della donna appartiene alla natura umana, perciò l'uomo si trova bene quando scopre accanto a sé la sua donna, il suo «alter ego».⁴⁸

Essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta (Gen 2,23).

L'importanza della vita, nella unione personale, assume il proprio contenuto alla luce del comandamento di Dio:

Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra (Gen 1,28).

La procreazione è un modo di realizzare il disegno di Dio verso l'uomo. La vita familiare quindi acquista valore di un ambiente, un luogo delle relazioni particolari con Dio. Nel comprendere la realtà creata come determinata in modo specifico dalla vita sessuale, il valore del celibato non avrebbe potuto acquistare altro carattere che quello negativo.

Studiando l'A.T. come preparazione alla rivelazione piena espressa da Gesù nella sua novità, analizzeremo alcuni testi e casi caratteristici per mostrare la prospettiva del nostro tema.

La Bibbia ebraica non conosce la parola «celibato» perciò non la troviamo nel suo vocabolario, invece descrive la realtà di esso usando i termini: verginità, sterilità, impotenza.⁴⁹ Allora la verginità era stato di vita, scrupolosamente osservato prima del matrimonio e come tale stimato.

Se un uomo sposa una donna e, dopo aver coabitato con lei, la prende in odio, le attribuisce azioni scandalose e diffonde sul suo conto una fama cattiva, dicendo: Ho preso questa donna, ma quando mi sono accostato a lei non l'ho trovata in stato di verginità... Se la cosa è vera, se la giovane non è stata trovata in stato di verginità, allora la faranno uscire all'ingresso della casa del padre e la gente della sua città la lapiderà...Così toglierai il male di mezzo a te (cf. Dt 22,13-21).

La verginità temporanea era di predisposizione al futuro matrimonio. La destinazione fondamentale della donna allo sposalizio e alla procreazione nella maternità diventa una benedizione (Gen 28,3; 1Sam 2,5; Sal 113,9; 128,3). Al polo opposto, la sterilità è una

⁴⁷ Cf. M.P. CORREA, *Celibato laical*, Dissertatio ad Lauream in Pontificia Facultate Theologica (in Instituto Spiritualitatis Pontificiae Facultatis Theologicae) Teresianum, Hermosillo 1974, 14.

⁴⁸ Cf. G. RAVASI, "Il segno profetico del celibato di Geremia", *Parola Spirito e Vita* 12 (1985), 52.

⁴⁹ Cf. L. DE LORENZI, "Verginità", in: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Milano: San Paolo 1994, 1640.

forma di disonore e di negatività, motivo di commiserazione, di disprezzo, una specie di castigo divino.

Troviamo il non-valore intrinseco della verginità nell'episodio della figlia di Jefte.

(Jefte gridò) Figlia mia, tu mi hai rovinato! Anche tu sei con quelli che mi hanno reso infelice! Io ho dato la mia parola al Signore e non posso ritirarmi. Essa gli disse: Padre mio, se hai dato parola al Signore, fa' di me secondo quanto è uscito dalla tua bocca, perché il Signore ti ha concesso vendetta sugli Ammoniti, tuoi nemici. Poi disse al Padre: Mi sia concesso questo: lascia mi libera per due mesi, perché io vada errando per i monti a piangere la mia verginità con le mie compagne (Gdc 11,35-37).

Antonio Bonora nel suo commentario di questo passo del libro dei Giudici spiega l'avvenimento riferendosi alle circostanze etniche e religiose di quel tempo. Secondo la sua opinione, il comportamento della figlia di Jefte, mai chiamata di nome, rappresenta un rito di lamento in rapporto alla non fertilità del terreno e scrive: "Forse anche il racconto del sacrificio della figlia di Jefte è una costruzione mitologica storicizzata per dar ragione del fatto che le donne ebraee piangevano le donne morte, come la figlia di Jefte, senza la gioia di generare figli, cioè facevano un rito di esorcismo contro l'infertilità femminile o la morte prematura".⁵⁰

Tuttavia per noi interessante è la ragione del pianto. La figlia di Jefte sacrifica se stessa per essere fedele alla promessa fatta a Dio, rimpiangendo la sua verginità e non la sua giovinezza.

La stessa concezione, a livello sociologico, è applicata a Israele. Leggendo i libri profetici, troviamo espressioni per le quali il popolo dell'alleanza è stato indicato come «la vergine Israele» sia nel senso positivo, come la prossima sposa (Ger 31,4,21; Is 62,5), sia negativo come donna sterile nella ripercussione di infedeltà all'alleanza chiamata «prostituzione» (Os 2,4,7; 4,10; Ger 5,7; 13,27), sia per la conseguenza della sua condotta: la «vergine» muore senza lasciare prole dopo di sé (Am 5,1s; Gl 1,8; Lam 1,15; 2,13), priva della partecipazione alla benedizione.

Tra i testi dell'A.T. si possono rilevare alcune affermazioni che attribuiscono, in modo ancora non del tutto chiaro alla comprensione neotestamentaria, significato positivo al celibato, e possono essere considerate come momenti preparatori alla concezione neotestamentaria. Potremmo annoverare in questo gruppo i passi della Sacra Scrittura dove si parla della castità in rapporto alle cose sacre o al servizio divino. Certamente la rinuncia in questo caso è anche temporanea, come la continenza prima del matrimonio. Tale comportamento funzionava come espressione della santità del culto o come una presenza di santità. Nel 1Sam 21,5 si accenna alla condizione minima per consumare il «pane sacro».

Il sacerdote rispose a Davide: «Non ho sottomano pani comuni, ho soltanto pani sacri: se i tuoi giovani si sono almeno astenuti dalle donne, potete mangiare» (1Sam 21,5).

La casualità della continenza temporanea osservata durante la spedizione militare è paragonabile a quella delle situazioni sopra indicate, perché la guerra per Israele è santa. Dio è presente nell'accampamento, l'arca dell'alleanza lo rappresenta sempre. Il caso di Uria mostra questo atteggiamento quasi sacro o liturgico.⁵¹

⁵⁰ A. BONORA, "Jefte sacrifica sua figlia vergine", *Parola Spirito e Vita* 12 (1985), 28.

⁵¹ Cf. L. LEGRAND, *La virginité dans la Bible*, Paris 1964, 66-72.

Uria rispose a Davide: «L'arca, Israele e Giuda abitano sotto le tende, Ioab mio signore e la sua gente sono accampati in aperta campagna e io dovrei entrare in casa mia per mangiare e bere e per dormire con mia moglie? Per la tua vita e per la vita della tua anima, io non farò tal cosa! (2Sam 11,11).

I libri sapienziali spesso si occupano del problema della vita matrimoniale, delle relazioni nella famiglia, dei rapporti tra i coniugi, ovvero delle relazioni in genere tra l'uomo e la donna, del loro proprio ruolo nella vita quotidiana. Tra questi troviamo alcuni che riguardano l'astinenza per il regno di Dio secondo l'interpretazione dei biblisti contemporanei.

Beata la sterile non contaminata, la quale non ha conosciuto un letto peccaminoso; avrà il suo frutto alla rassegna delle anime (Sap 3,13).

Meglio essere senza figli e avere la virtù, poiché nel ricordo di questa c'è immortalità, per il fatto che è riconosciuta da Dio e dagli uomini (Sap 4,1).

L'episodio più interessante in proposito, incluso nell'A.T., riguarda la vocazione di Geremia⁵². Egli rappresenta una figura di celibe seguendo la terminologia attuale mentre, come abbiamo costatatato, l'A.T. non la conosce. Il testo che definisce l'esperienza celibataria del profeta si trova nel capitolo 16 della sua profezia.

Mi fu rivolta questa parola del Signore: «Non prendere moglie, non avere figli né figlie in questo luogo, perché dice il Signore riguardo ai figli e alle figlie che nascono in questo luogo e riguardo alle madri che li partoriscono e ai padri che li generano in questo paese: moriranno di malattie strazianti, non saranno rimpianti né sepolti, ma saranno come letame sulla terra. Periranno di spada e di fame; i loro cadaveri saranno pasto degli uccelli dell'aria e delle bestie della terra» (Ger 16,1-4).

La tragedia di Geremia è paradossale, egli soffre perché diventa testimone della catastrofe estrema del suo popolo e per questo è stato scelto come oracolo della condanna rivolta dal Signore. Il celibato conferito con la vocazione profetica acuisce il dolore. Geremia, realizzando tale missione che si compie attraverso il segno della disgrazia, deve sopportare la coscienza della propria solitudine: assenza di discendenza e quindi di vita, secondo la mentalità orientale. Inoltre il celibato in questo contesto è un simbolo della morte e dell'autodistruzione. Tale esercizio del celibato assume senso positivo nella medianità della parola di Dio. "Il celibato veterotestamentario è un segno forte, è una parola dura ma necessaria pronunciata da Dio, è un grido d'allarme simile a quello dell'ultimo celibe dell'Antico Testamento (Lc 16,16) che però si affaccia già all'orizzonte di Cristo, il Battista".⁵³

Ovviamente nessun testo del N.T. parla della vita celibataria di Giovanni il Battista, ma secondo Armando Rolla è difficile pensare che egli fosse sposato giacché visse in regioni deserte; là si esercitava nello spirito, dall'infanzia fino alla sua manifestazione a Israele (cf. Lc 1,80).⁵⁴

Con la incarnazione del Figlio di Dio, la prospettiva di intendere la continenza cambia. Nel N.T. la verginità testimonia la nuova realtà della presenza di Dio e del regno di

⁵² Cf. *Ibid.*, 21-25.

⁵³ G. RAVASI, "Il segno profetico del celibato di Geremia", *op. cit.*, 57.

⁵⁴ Cf. A. ROLLA, "Sessualità e castità nella Bibbia", *Asprenas* 23(1976), 259.

Dio sulla terra e anche la dimensione escatologica già pervenuta e permanentemente presente.

Nell'insegnamento di Gesù, l'astinenza assume un proprio carattere dalla valorizzazione e difesa di questo stato di vita contrariamente alla opinione dei farisei, i quali consideravano l'astinenza come azione contro la volontà di Dio. Nel brano del Vangelo secondo Matteo capitolo 19 versetti 10-12 secondo la opinione di alcuni teologi, sembra ci fosse originariamente l'autodifesa di Gesù di fronte ai suoi avversari che lo deridevano perché non era sposato.⁵⁵ Dall'esempio della vita del Signore e dalla argomentazione che propone, risulta l'importanza del testo evangelico per la motivazione della scelta celibataria nella tradizione cristiana. Ecco il testo chiave per la nostra indagine sul celibato nel N.T.:

Gli dissero i discepoli: «Se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi». Egli rispose loro: «Non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso. Vi sono infatti eunuchi che sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini, e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca» (Mt 19,10-12).

Il dialogo tra Gesù e i suoi discepoli si apre con la affermazione di Lui sulla possibilità di comprendere la novità annunciata a proposito del celibato. In questo modo possiamo distinguere due gruppi di ascoltatori: «non tutti» capiscono, ma alcuni «ai quali è stato concesso»: questi rimandano la propria decisione della rinuncia alla prospettiva del regno di Dio.

Le tre frasi seguenti sugli eunuchi si riferiscono alla capacità di comprendere il significato della rinuncia e rilevano la «novità» del messaggio di Gesù. La distinzione dei tre casi rende al dettaglio la situazione. La condizione di quelli che sono chiamati eunuchi è definita: primo caso, sulla base dell'origine «dal ventre della madre» - causa naturale; secondo caso, sulla base dell'atteggiamento «dagli uomini» - causa artificiale. L'ultima sentenza, invece, sottolinea il caso della libera scelta dei soggetti che si rendono eunuchi «per il regno dei cieli» - motivo religioso.

Nel capitolo diciannovesimo del Vangelo di Matteo ci sono frasi in cui si parla del matrimonio dal punto di vista del divorzio; ciò spinge la nostra riflessione sui destinatari a cui Gesù rivolse la sua istruzione. Secondo R. Fabris, la diversità delle interpretazioni divide i teologi in gruppi. Generalmente si possono indicare due orientamenti o linee di rappresentazione:⁵⁶ 1.) secondo alcuni il termine «eunuco» usato da Gesù si riferisce ai discepoli o a quei cristiani che, per causa della infedeltà della sposa, (adulterio secondo la clausola «Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di concubinato, e ne sposa un'altra, commette adulterio») (cf. Mt 19,9), si sono separati e non possono risposarsi. Questi sono chiamati a rispettare la proposta sul matrimonio secondo il disegno di Dio e diventano «eunuchi» accettando la condizione «per il regno di Dio».⁵⁷ 2.) Secondo altri invece Gesù chiama eunuchi i celibi non sposati. Tale interpretazione mostra il celibato

⁵⁵ Cf. G. SEGALLA, "Il testo più antico sul celibato: Mt 19,11-12", *Studia Patavina* 17(1970), 121-137.

⁵⁶ Cf. R. FABRIS, "Gli eunuchi per il regno dei cieli (Mt 19,12)", *Parola Spirito e Vita* 12 (1985), 135.

⁵⁷ L'opinione è rappresentata da: Q. QUESNELL, "Made themselves eunuchs for the Kingdom of Heaven (Mt 19,12)", *The Catholic Biblical Quarterly* 30(1968), 335-358; F.J. MOLONEY, "Matthew and Celibacy. A Redactional and Form Criticism Study", *Journal for the Study of the New Testament* 2(1979), 42-60

come una motivazione evangelica specifica.⁵⁸ R. Fabris conclude nel suo articolo la discussione, rifacendosi al brano riguardante la ricompensa promessa alla rinuncia (cf. Mt 19,27-30):

Chiunque avrà lasciato case, o fratelli, o sorelle, o padre, o madre, o figli, o campi per il mio nome, riceverà cento volte tanto e avrà in eredità la vita eterna (Mt 19,29)

ed egli indica riferendosi alla frase: «per il regno di Dio», la dimensione escatologica del celibato. Risalendo alla parabola del tesoro e della perla (Mt 13,44-46),

Trovata una perla di grande valore, va, vende tutti i suoi averi e la compra (Mt 13,46)

mostra il valore assoluto del regno. Finalmente costata che i due motivi: la prospettiva escatologica e la ragione profonda muovono a determinare la scelta radicale dei discepoli. Dunque la proposta e l'annuncio di Gesù valgono per tutti i discepoli, non soltanto per gli sposati separati, perché essi rivelano la nuova prospettiva che si apre per i discepoli grazie all'irruzione di Cristo nel regno dei cieli.⁵⁹

Alla fine dell'analisi suggerita dal testo tratto dal Vangelo secondo Matteo 19,10-12, dovremmo raccogliere in breve le indicazioni su menzionate per chiarificare le ragioni evangeliche della scelta celibataria. La motivazione del celibato presentata da Matteo vale per tutti i discepoli e per Gesù, assumendo il carattere religioso. Il celibato rientra nella prospettiva escatologica o definitiva, radicale, inaugurata dall'annuncio del regno di Dio da parte di Gesù. Esso libera da ogni tipo di limitazione a un impegno totale come quello di Cristo.

Il motivo della rinuncia «per il regno di Dio» ritorna nella redazione del Vangelo di Luca, dove non soltanto è conservato il senso dell'istruzione sul celibato presentata nella redazione del Vangelo di Matteo ma è ancora esaltato a livello escatologico per esortazione alla rinuncia totale.

Siccome molta gente andava con lui, egli si voltò e disse: «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo (Lc 14,25-26).

Pietro allora disse: «Noi abbiamo lasciato tutto le nostre cose e ti abbiamo seguito». Ed egli rispose: «In verità vi dico, non c'è nessuno che abbia lasciato casa o moglie o fratelli o genitori o figli per il regno di Dio, che non riceve molto di più nel tempo presente e la vita eterna nel tempo che verrà» (Lc 18,28-30).

Ambedue i testi parlano di una rinuncia al matrimonio evidente e necessaria per acquistare il regno di Dio. La redazione lucana sottolinea la parola «lasciare» che ◆ equivale a «rinunciare» o «non avere», non soltanto ad «abbandonare»; ciò potrebbe essere spiegato come la separazione temporanea. Per Luca «lasciare» ha l'unica connotazione, non sposare, restare vergini o celibi «per il regno di Dio», come era già menzionato in Mt

⁵⁸ Questa idea è rappresentata da: G. SEGALLA, "Il testo più antico sul celibato, Mt 19,11-12", *op. cit.*; G. GHIBERTI, "«Per il regno dei cieli» (Mt 19,12). Riflessioni su un paradosso biblico", in: *Chiesa per il mondo*, I, Bologna 1974, 61-72; J. KODELL, "The Celibacy Logion in Mt 19,12", *Biblical Theology Bulletin* 8(1978), 19-23.

⁵⁹ R. FABRIS, "Gli eunuchi per il regno dei cieli (Mt 19,12)", *op. cit.*, 138.

19,12.⁶⁰ In margine dovremmo aggiungere una osservazione lucana in proposito, cioè la frase seguente;

Chi non porta la propria croce e non viene dietro di me, non può essere mio discepolo (Lc 14,27).

Essa collega la decisione del discepolo che vuole camminare al seguito di Gesù con la totale spoliazione attraverso la croce, per cui la scelta per il celibato può essere dolorosa.

Il tema dell'astinenza dal matrimonio per motivi religiosi occupa per vari motivi l'attenzione di Paolo; perciò nel suo insegnamento si impegna a spiegare le difficoltà inerenti a realizzare le esigenze di questo stato di vita. Il capitolo 7 della prima lettera ai Corinzi è dedicato alla valutazione teologica del matrimonio e del celibato, perché gli interlocutori di Paolo, la comunità dei neoconvertiti di Corinto, avevano opinioni diverse determinate dall'ascetismo riguardante il sesso. Le considerazioni si concentrano intorno alla dichiarazione dell'apostolo compresa nel versetto settimo.

Vorrei che tutti fossero come me; ma ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo, chi in un altro. Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io; ma se non sanno vivere in continenza, si sposino (1Cor 7,7-9).

La traduzione, che si trova nella Bibbia di Gerusalemme, non risponde al pensiero dell'apostolo. La parola «vorrei» che inizia la frase esprime un desiderio irrealizzabile, invece la greca «θέλω» sottolinea l'aspetto realizzabile o almeno il desiderio di realizzare.⁶¹ Per esprimere la sua intenzione, Paolo pone se stesso come esempio o modello, ma non precisa ulteriormente il proprio stato. Paolo era celibe, vedovo, o sposato? Si costata dalla lettura delle frasi della prima lettera ai Corinzi (1Cor 7,7), già citata, che attualmente egli è senza moglie, vive in continenza.⁶² Intende il proprio stato di vita come dono, «χάρισμα» che viene da Dio, dono non concesso a tutti.⁶³ In questo modo Paolo esprime una posizione polemica nei confronti dei neoconvertiti di Corinto, i quali, esercitando l'ascetismo sessuale, suggerivano che esso fosse una nota caratteristica della loro vocazione alla nuova vita della fede. Secondo tale convinzione, la continenza diventa mezzo ascetico che approfondisce la fede e ostenta perfezionismo. Invece Paolo, insistendo, evidenzia ai Corinzi il carattere gratuito del celibato da parte di Dio. Di conseguenza chi non riceve questo carisma non può praticare l'astinenza, sarebbe meglio che si sposasse, perché il matrimonio è cosa buona e anche esso appartiene al disegno divino; infatti nel progetto divino l'uomo e la donna sono stati ordinati alla convivenza all'unione coniugale.⁶⁴

⁶⁰ Cf. S.A. PANIMOLLE, "Se uno non «odia» la moglie e i figli, non può essere mio discepolo (Lc 14,26)", *Parola Spirito e Vita* 12(1985), 143-165.

⁶¹ Cf. C.K. BARRETT, *A Commentary on the First Ep. to the Corinthians*, New York and Evanston 1968, 158. L'autore paragona alcuni testi paolini per illustrare che Paolo volendo esprimere un desiderio irrealizzabile usa l'imperfetto per esempio: Gal 4,20; Rm 9,3; invece quando formula un desiderio realizzabile usa il presente: 1Cor 11,3; 14,5.

⁶² Cf. L. DE LORENZI, "La verginità «statuto» del cristiano secondo san Paolo", *Parola Spirito e Vita* 12(1985), 173s.

⁶³ Cf. B. PRETE, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini*, Brescia 1979, 113-119.

⁶⁴ Su questo punto dobbiamo menzionare che Paolo non annovera il matrimonio tra i carismi. Neanche nella prospettiva espressa più tardi in Ef 5,21-33; dove il matrimonio rispecchia il mistero di Cristo e della Chiesa. Solo che il matrimonio cristiano, vissuto nell'amore generoso, è un dono di Dio. Cf. X.

La formula della frase «vorrei che tutti fossero come me» chiarifica lo stretto legame tra il carisma e la continenza dell'apostolo Paolo. Sono due modi di concepire questo rapporto: la continenza fa parte del carisma apostolico di Paolo o la continenza è un carisma che egli ha ricevuto insieme agli altri. Il carisma della continenza non è necessariamente riferito alla vita apostolica.⁶⁵ Per confermare tale affermazione rivolgiamoci al testo paolino:

Io vorrei vedervi senza preoccupazioni: chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come possa piacere al Signore; chi è sposato invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie, e si trova diviso! Così la donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito; la donna sposata invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere al marito. Questo poi lo dico per il vostro bene, non per gettarvi un laccio, ma per indirizzarvi a ciò che è degno e vi tiene uniti al Signore senza distrazioni (1Cor 7,32-35).

La verginità nel brano ora citato viene comparata al matrimonio, per illustrare il fondamentale senso dell'astinenza. Paolo, per far questo, paragona due diversi caratteristici comportamenti, propri di ogni stato di vita. Si può comprendere il senso della locuzione «piacere al Signore» attribuito a «chi non è sposato» rimandando al rapporto vicendevole nella vita coniugale, come d'altronde propone l'apostolo. Il «piacere» della donna all'uomo nella pratica significa porre se stessa, la sua vita a servizio di suo marito per ammirarlo, e reciprocamente per l'uomo il «piacere» alla propria moglie è logicamente dare se stesso, collocarla in posizione eminente nella società.⁶⁶ Vediamo che la verginità diventa una vita totalmente cristocentrica cioè l'essere totalmente del Signore, l'appartenere a lui, e comporta necessariamente il compiere tutti gli impegni, il «preoccuparsi delle cose del Signore» rivolgendosi al mondo intero.

La Sacra Scrittura in modo preciso indica il contenuto del celibato cristiano, indicando le vie dello sviluppo delle indagini teologiche riguardanti il nostro tema. L'approfondimento del tema troviamo nell'insegnamento della Chiesa che lo applica nella vita quotidiana. Passiamo dunque ai documenti per vedere quale è la sostanza del celibato e quale è il suo aggiornamento.

2.2. Il celibato nell'insegnamento della Chiesa

Parlando di celibato come vocazione, anzitutto come dono di Dio: carisma, quasi automaticamente lo si considera proprio dell'ordinazione sacerdotale o proprio della consacrazione religiosa nel voto di castità. Anche nelle enunciazioni ufficiali dell'insegnamento della Chiesa questo concetto è espresso con chiarezza. Molti brani dell'insegnamento, che spiegano la sostanza del celibato, considerano il fenomeno della perfetta castità nel contesto proprio della vita consacrata e applicano le conclusioni alle sue condizioni.

LÉON-DUFOUR, *Mariage et continence selon saint Paul, A la recontre de Dieu. Memorial Albert Gelin*, éd. Mappus, Le Puy 1961, 323; B. PRETE, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini*, op. cit., 113-119.

⁶⁵ Cf. U. VANNI, *Corinzi I*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Milano 1994, 294-302.

⁶⁶ Cf. L. DE LORENZI, "La verginità «statuto» del cristiano secondo san Paolo", op. cit., 176s.

Cominciamo il nostro esame dal concilio Vaticano II. I testi saranno analizzati secondo l'ordine cronologico.

Nella Costituzione *Lumen gentium*, al capitolo IV, mentre si fa l'analisi dei consigli evangelici, si parla in particolare della castità consacrata.

I consigli evangelici della castità consacrata a Dio, della povertà e dell'obbedienza, fondati sulle parole e sugli esempi del Signore e raccomandati dagli apostoli, dai padri, dai dottori e dai pastori della Chiesa, sono un dono divino, che la Chiesa ha ricevuto dal suo Signore e che la sua grazia sempre conserva.[...] Avvenne quindi che, come in un albero piantato da Dio e in un modo mirabile e molteplice ramificatosi nel campo del Signore, sono cresciute varie forme di vita solitaria o comune e varie famiglie, che si sviluppano sia per il profitto dei loro membri, sia per il bene di tutto il Corpo di Cristo. [LG 43, EV 1\402]⁶⁷

La informazione più importante per noi, inclusa nel su menzionato frammento, riguarda il fatto che il celibato nella storia è stato sempre considerato come «dono divino» concesso da Dio alla Chiesa ed esercitato sia nella vita solitaria sia in quella comune. Vorremmo sottolineare la possibilità di vivere nel celibato, nella solitudine, perché questo modo di praticarlo è proprio dei laici. Come «dono» porta profitto: personale, utile per la crescita spirituale e umana del destinatario e anche comunitario, per la Chiesa, popolo di Dio. Essa, conservando questo dono, diventa un segno più chiaro a dimostrare la realtà divina sulla terra. Il vantaggio personale del celibato si rivela nello sviluppo completo della persona ed è raccomandato in modo particolare durante la formazione dei religiosi. (cf. *Perfectae Caritatis* 12, EV 1\739).

Secondo la opinione dei padri sinodali, compresa nel Decreto *Apostolicam Actuositatem*, tra il dono del celibato e la carità esiste uno stretto legame. Adoperando la carità per assomigliarsi a Cristo e seguendoLo, i cristiani cercano di piacere a Dio. Questa è la norma generale della vita spirituale quale deve essere specificata nelle varie forme di esistenza. Il celibato plasma il carattere fondamentale della spiritualità, nella propria particolarità (cf. AA 4, EV 1\928).

Lo stesso documento, al paragrafo 22, pone chiaramente una definizione: i laici sono coloro che vivono nel matrimonio o nel celibato. Dunque possiamo dedurre che il celibato dei laici è un stato di vita accettato nella Chiesa, forse non spesso evidenziato ma esistente, anzi testi dell'insegnamento esprimono il pensiero che il carisma del celibato non appartiene esclusivamente agli stati di vita consacrata.

La più precisa spiegazione della natura del celibato si trova nell'altro testo conciliare del decreto: *Presbyterorum ordinis* (PO) dove al paragrafo 16 leggiamo:

La perfetta e perpetua continenza per il Regno dei cieli, raccomandata da Cristo Signore, nel corso dei secoli e anche ai nostri giorni volentieri abbracciata e lodevolmente osservata da non pochi fedeli, è sempre stata considerata dalla Chiesa come particolarmente confacente alla vita sacerdotale. È infatti segno e allo stesso tempo stimolo della carità pastorale, e fonte spe-

⁶⁷ *Consilia evangelica castitatis Deo dicatae, paupertatis et obediendiae, utpote in verbis et exemplis Dominifundata et ab Apostolis et Patribus Ecclesiae doctoribus et pastoribus commandata, sunt donum divinum, quod Ecclesia a Domino suo accepit et gratia Eius semper conservat. ... Quo factum est ut, quasi in arbore ex germine divinitus dato mirabiliter et multipliciter in agro Domini ramificata, variae formae vitae solitariae vel communis, variaeque familiae creverint, quae tum ad profectum sodalium, tum ad bonum totius Corporis Christi opes augent. [LG 43, EV 1\402]*

ziale di fecondità spirituale nel mondo. Certamente essa non è richiesta dalla natura stessa del sacerdozio, come risulta evidente dalla prassi della Chiesa primitiva. [PO 16, EV 1\1296]⁶⁸

La motivazione del celibato sacerdotale scaturisce dalla volontà di Cristo e dal motivo di edificare il «regno dei cieli». Su questo punto il Concilio si richiama al noto frammento del Vangelo di Matteo 19,12. Inoltre l'astinenza sacerdotale accresce la carità pastorale, nel senso della fecondità, chiamata qui spirituale per distinguerla da quella naturale. La fecondità spirituale si realizza attraverso un «parto spirituale» che trasmette la vita nell'unione con Dio. Il celibato è finalizzato a dare e a servire la vita nuova, rinnovata da Cristo nella morte sulla croce e nella risurrezione. Questa concezione del celibato nella parte seguente del brano citato viene ancora approfondita. L'osservanza del celibato «per il regno dei cieli» significa la particolare dedicazione dei presbiteri a Cristo con un «cuore indiviso» (cf. 1Cor 7,32-34). Riferendoci alla prima lettera ai Corinzi, il testo del decreto *Presbyterorum ordinis* mostra l'eccelsa maniera della unione con Cristo. Immersi nel Cristo e seguendoLo, i presbiteri si dispongono al servizio di Dio. Lo scopo di questa attività è la rigenerazione di tutta la creatura secondo il progetto divino. Tale comportamento dimostra la partecipazione alla fecondità spirituale, alla «paternità in Cristo». In questo modo essi proclamano la volontà di offrirsi "esclusivamente alla missione di condurre i fedeli alle nozze con un solo sposo, Cristo". (PO 16, EV 1\1297). Questo aspetto del celibato dimostra evidentemente la realtà futura della vita cristiana, perciò i celibi diventano segno della risurrezione.

L'ultimo brano menzionato qui dal Decreto *Presbyterorum ordinis* porta a riflettere sul tema del celibato, nel triplice aspetto: cristologico, ecclesiologico ed escatologico. Secondo questo criterio nell'enciclica di Paolo VI *Sacerdotalis caelibatus* (SC) sono esposte le ragioni per osservare il «sacro celibato».

Prima di analizzare la parte fondamentale del documento, dovremmo richiamare un passo precedente dal paragrafo 13, dove si dice degli stati di vita nei quali si pratica il celibato:

innumerevoli (sono) ministri sacri - suddiaconi, diaconi, presbiteri, vescovi - che vivono in modo illibato il celibato volontario e consacrato; e, accanto a loro, non possiamo non avvertire le schiere immense dei religiosi, delle religiose, e anche di giovani, e di laici, fedeli tutti all'impegno della perfetta castità: essa è vissuta non per disprezzo del dono divino della vita, ma per amore superiore alla vita nuova sorgente dal mistero pasquale; è vissuta con coraggiosa austerità, con gioiosa spiritualità, con esemplare integrità ed anche con relativa facilità. Questo grandioso fenomeno documenta una singolare realtà del regno di Dio vivente in seno alla società moderna, a cui presta umile e benefico ufficio di «luce del mondo» e di «sale della terra».⁶⁹

Giova notare che papa Paolo VI, dopo l'indicazione dei gruppi di celibi e la dimostrazione del contenuto del celibato come dono accolto per l'amore «superiore», espone il

⁶⁸ Perfecta et peretua propter Regnum coelorum continentia a Christo Domino commendata, per decursum temporum et etiam nostris diebus a non paucis christifidelibus libenter accepta et laudabiliter observata, ab Ecclesia speciali modo pro vita sacerdotali semper permagni habita est. Est enim signum simul et stimulus caritatis pastoralis atque peculiaris fons spiritalis foecunditatis in mundo. Non exigitur quidem a sacerdotio suapte natura, uti apparet ex praxi Ecclesiae primaevae [PO 16, EV 1\1296].

⁶⁹ SC 13, EV 2\1427.

celibato come segno sintomatico della «realtà» del regno divino. In questo modo nella vita celibataria viene riconosciuta la realizzazione dell'ordine divino, l'ordine dell'amore. Così il Pontefice sottolinea la peculiare attualità della «castità perfetta», segno dell'amore in contrasto con la civilizzazione odierna che disprezza i valori umani.

Il significato cristologico del celibato sta nella imitazione di Cristo. Ovviamente non soltanto nella vita celibataria si segue Gesù, perché anche nel matrimonio, come in ogni altro stato di vita, è possibile l'opera della salvezza. Tuttavia nel celibato l'imitazione del nostro Salvatore diventa più profonda giacché acquista il carattere della somiglianza personale con Lui. Cristo, offrendosi al servizio di Dio e degli uomini, rimase per tutta la vita nello stato di celibato, mostrando in questo modo la novità del Suo vangelo.

Dunque, il mistero della novità di Cristo, di tutto ciò che egli è e significa, è la somma dei più alti ideali dell'evangelo e del regno, è una particolare manifestazione della grazia, che scaturisce dal mistero pasquale del Redentore, a rendere desiderabile e degna la scelta della verginità da parte dei chiamati dal Signore Gesù, con l'intento di partecipare non soltanto al suo ufficio sacerdotale, ma di dividere anche con lui il suo stesso stato di vita.⁷⁰

Si deve notare che Gesù chiama i suoi discepoli a seguirlo nel Suo stesso modo di vivere mediante la rivelazione dell'amore. Il rapporto tra il Cristo e il discepolo che risponde alla chiamata e desidererebbe assomigliare a Lui è determinato dall'amore. L'uomo nella sua debolezza non è capace di contraccambiare l'amore del Cristo ma risponde in modo adeguato alle sue condizioni e alle sue possibilità. Questo desiderio influisce sullo stile di adesione al Maestro.

La risposta alla divina vocazione è una risposta d'amore all'amore che Cristo ci ha dimostrato in maniera sublime; essa si ammanta di mistero nel particolare amore per le anime alle quali egli 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» [LG 42]; segno di un amore senza riserve, stimolo di una carità aperta a tutti.⁷¹

Il rapporto di amore è necessario per seguire Gesù nel celibato, perché esso dà vero significato e contenuto alla continenza per il regno di Dio.

Il significato ecclesiologico del celibato indica la specifica relazione tra il celibe e la comunità della Chiesa. Seguendo la linea della considerazione su menzionata, il celibato come somiglianza a Cristo, dovremmo immediatamente evidenziare sotto questo aspetto che il celibe pone la propria persona in dono alla Chiesa come lo sposo si dedica alla sua sposa.

«Preso da Cristo Gesù» fino all'abbandono totale di tutto se stesso a lui, il sacerdote si configura più perfettamente a Cristo, anche nell'amore col quale l'eterno Sacerdote ha amato la Chiesa suo corpo, offrendo tutto se stesso per lei, al fine di farsene una sposa gloriosa, santa e immacolata. La verginità consacrata dei sacri ministri manifesta infatti l'amore verginale di

⁷⁰ SC 23, EV 2\1437.

⁷¹ SC 24, EV 2\1438.

Cristo per la Chiesa e la verginale e soprannaturale fecondità di questo connubio, per cui i figli di Dio «né dalla carne né dal sangue» sono generati⁷².

La libera risposta alla chiamata di Cristo a seguirLo nella vita verginale, conformemente alla sua natura, è un atto libero e conduce alla piena libertà. Il celibe esprime in modo particolare la libertà, che è una nota determinante di tutte le relazioni interpersonali. Tale libertà spinge alla più profonda offerta di se stesso. Infatti essenziale è l'amore indiviso, e direttamente da esso deriva il servizio indiviso.

Il sacerdote, dedicandosi al servizio del Signore Gesù e del suo mistico corpo, nella completa libertà resa più facile dalla propria totale offerta, realizza in maniera più piena l'unità e l'armonia della sua vita sacerdotale.⁷³

L'offerta del sacerdote qui è paragonata alla «morte» di se stesso. Attraverso questo disegno viene rafforzato il dono totale di sé.

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.⁷⁴

Il significato escatologico del celibato dimostra una verità: il «regno di Dio» non appartiene all'ordine creato ma alla realtà trascendente, perciò la espressione «per il regno divino» rivela la prospettiva escatologica. Paolo VI, esprimendo questa concezione di vita, ci rimanda alle parole di Gesù dal Vangelo di Matteo 22,30.

Il nostro Signore e Maestro ha detto che «alla risurrezione... non si prende moglie né marito, ma si è come angeli di Dio in cielo». Nel mondo dell'uomo, per tanta parte impegnato nelle cure terrene e dominato assai spesso dai desideri della carne, il prezioso dono divino della perfetta continenza per il regno dei cieli costituisce appunto «un segno particolare dei beni celesti»... e incitamento per tutti a levare lo sguardo alle cose superne, là dove Cristo siede alla destra del Padre e dove la nostra vita è nascosta con Cristo in Dio, finché si manifesterà nella gloria.⁷⁵

Lo stato della continenza «per il regno di Dio» non soltanto preannuncia la realtà attesa, ma nello stesso tempo conferma la verità che con la venuta di Gesù sono iniziati i tempi ultimi.

Annunzia la presenza sulla terra degli ultimi tempi della salvezza con l'avvento di un mondo nuovo e anticipa in qualche modo la consumazione del regno, affermandone i valori supremi che un giorno rifulgeranno in tutti i figli di Dio.⁷⁶

Il celibato diventa un segno della realtà escatologica ed è anche la sua anticipazione. L'uomo celibe nella sua esistenza vive già nel nuovo mondo della futura risurrezione.

Tutte le enunciazioni riguardanti il celibato tengono presenti gli aspetti: cristologico, ecclesiologico ed escatologico che, pertanto, sono da considerarsi fondamentali.

⁷² SC 26, EV 2\1440.

⁷³ SC 27, EV 2\1441.

⁷⁴ SC 30, EV 2\1444.

⁷⁵ SC 34, EV 2\1448.

⁷⁶ *Ibid.*

Nel documento del Sinodo dei vescovi *Ultimis temporibus* (UT) del 1971 dopo la relazione fondamentale sul celibato, viene rivolta l'attenzione all'approfondimento del senso della «consacrazione totale» a Dio e agli uomini per promuovere il progresso umano e cristiano.

Il sacerdote celibe fa capire la presenza di Dio assoluto, il quale ci invita a rinnovarci secondo la sua immagine. E là dove il valore della sessualità viene talmente esagerato da far dimenticare l'autentico amore, il celibato, scelto per il regno di Cristo, richiama gli uomini alla profondità dell'amore fedele e manifesta il significato supremo della vita.⁷⁷

Vediamo che il dono di se stesso del sacerdote celibe serve a rivelare la sostanzialità delle relazioni personali, vale a dire dell'amore. Secondo questo testo, il vero progresso della nuova umanità può realizzarsi soltanto attraverso il rinnovamento dei valori principali della vita dell'uomo.

Nel significato escatologico si puntualizza l'unione particolare del sacerdote celibe a Cristo.

Superando ogni valore umano di carattere contingente, il sacerdote celibe si associa in modo speciale a Cristo, come al bene supremo e assoluto, e manifesta in anticipo la libertà dei figli di Dio.⁷⁸

Per quanto riguarda il valore assoluto di appartenenza a Gesù, la rinuncia al matrimonio diventa possibile. Inoltre da questo punto di vista la Chiesa può esigere la castità permanente dai sacerdoti che protraggono la missione di Cristo e nel suo nome consacrano il mondo.

È interessante la traslocazione del tema della fecondità spirituale dal significato ecclesiastico, come era menzionato nell'Enciclica *Sacerdotalis caelibatus* (par. 26, EV 2\1440), al significato escatologico:

Riconosciuto pienamente il valore di segno e di santità del matrimonio cristiano, il celibato scelto per il regno, dimostra più chiaramente quella fecondità spirituale, ossia quella potenza generatrice della nuova legge, per la quale l'apostolo sa di essere, in Cristo, il padre e la madre delle sue proprie comunità.⁷⁹

Come Cristo ha dato il dono della nuova vita morendo sulla croce, così il sacerdote, vivendo nella unione con il suo Maestro, dedicandosi al proprio servizio, trasmette questo dono. La frase seguente propone di considerare la fecondità che scaturisce dalla sequela di Cristo come atteggiamento osservato per edificare la Chiesa.

La prima parte degli *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale* del 1974 comincia da una constatazione importante per il nostro lavoro: sottolinea il carattere comune a molti del dono del celibato:

Il celibato per il regno dei cieli (Mt 19,12) è un dono fatto da Gesù Cristo alla sua Chiesa. Non è un carisma che appartenga essenzialmente ed esclusivamente al sacerdozio; non è quin-

⁷⁷ UT 4, EV 4\1208.

⁷⁸ *Ibid.*, EV 4\1209.

⁷⁹ *Ibid.*

di una vocazione necessaria e unica del sacerdote. Esso può essere vissuto, nella Chiesa, da gruppi di persone che sono chiamate, in forme diverse, all'esperienza delle virtù evangeliche.⁸⁰

Potremo distinguere un aspetto particolare del celibato: il carisma del celibato si distingue dalla vocazione sacerdotale. Inoltre il celibato è strettamente legato con le virtù evangeliche, spingendo l'uomo ad esercitarle nella vita quotidiana.

Nel brano del documento citato si illustra la natura del celibato usando le parole più significative per indicare la estrema importanza, ossia la specificità della donazione. Per esempio, quando il documento parla della testimonianza dell'amore viene usato l'aggettivo «quasi paradossale»⁸¹ oppure quando si menziona la donazione del sacerdote nella vita celibataria, si usa il termine greco «κ■nosis».⁸²

Per quanto riguarda il valore dell'oblazione attraverso il celibato il passo seguente rivela un altro valore importante:

Il celibato va inteso come una «qualificazione», alla quale viene conferito il valore di una offerta pubblica davanti alla Chiesa. Il celibato quindi è una offerta, una oblazione, un vero e proprio sacrificio di carattere pubblico oltre che personale.⁸³

Quindi il celibato sacerdotale non è la semplice rinuncia al matrimonio, ma deve esprimere la libera donazione di sé nel servizio della Chiesa e deve essere accettato dalla gerarchia, anzi attraverso questa forma di vita si manifesta una nota caratteristica della Chiesa. Perciò il celibato non è un elemento esterno, impersonale, ma fa parte del ministero sacerdotale.

Nella lettera di Santo Padre Giovanni Paolo II *Novo incipiente* del 1979 è presentata una interessante accezione: dopo la dimostrazione del senso trascendente e sociologico del celibato è svolto un argomento antropologico. L'abbandono della paternità naturale deve essere sostituita dalla paternità spirituale. Potremmo dedurre che la rinuncia della paternità naturale lascia il vuoto nella esistenza dell'uomo che dovrebbe essere riempito dalla paternità spirituale. L'astinenza anche in questa prospettiva include il valore positivo dello scambio, anzi la paternità spirituale acquista più largo significato perché diventa nello stesso momento maternità, secondo le parole dell'Apostolo. A tali valori ci rimanda questo brano:

Il sacerdote, rinunciando a questa paternità ch'è propria degli sposi, cerca un'altra paternità e quasi addirittura un'altra maternità, ricordando le parole dell'apostolo circa i figli, che egli genera nel dolore. (cf. 1Cor 4,15; Gal 4,19)⁸⁴

Continuando l'idea contenuta nel menzionato frammento della lettera del 1979 ai sacerdoti, si parla della vocazione missionaria. Questa è la prima volta che nei testi riguardanti l'insegnamento della Chiesa si illustra il collegamento tra il celibato e l'attività missionaria. In questo modo è approfondito il significato ecclesiastico del celibato.

⁸⁰ "Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale", 6, EV 5\207.

⁸¹ Cf. *Ibid.* 9, EV 5\213.

⁸² Cf. *Ibid.* 10, EV 5\216.

⁸³ *Ibid.* 9, EV 5\214.

⁸⁴ GIOVANNI PAOLO II, "Lettera Novo incipiente, a tutti i sacerdoti della Chiesa", 8 aprile 1979, EV 6\1314.

Questi uomini (generati in modo spirituale alla fede) sono molti, più numerosi di quanti ne possa abbracciare una semplice famiglia umana. La vocazione pastorale dei sacerdoti è grande e il Concilio insegna che è universale; essa è diretta verso tutta la Chiesa e, quindi, è anche missionaria.⁸⁵

È interessante analizzare il celibato nel contesto del matrimonio. A questo esame spingono i testi del: documento del Sinodo dei vescovi *Post disceptationem* del 1980 e dell'Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (FC) del 1981. Sempre nei testi riguardanti l'insegnamento, il matrimonio viene rispettato nei suoi grandi valori: come stato di vita autenticamente cristiano,⁸⁶ modo di realizzare la chiamata alla santità,⁸⁷ segno della unione di Cristo con la Chiesa.⁸⁸ Si sottolinea anche la grandezza del matrimonio come sacramento mentre il celibato, che si fonda sul voto di castità, non è un sacramento.⁸⁹ Tuttavia la connessione tra il celibato e il matrimonio non era menzionata in modo così esplicito come nel testo preparatorio del documento *Post disceptationem* (PD) e nel testo post-conciliare dell'Esortazione *Familiaris consortio*, nei quali leggiamo:

Dove la fedeltà matrimoniale non è onorata, anche la verginità non può esistere. Dove la sessualità non è vista come un grande bene donato all'uomo dal Creatore, diviene privo di senso che l'uomo rinunci al suo uso a causa del regno dei cieli.⁹⁰

In forza di questa testimonianza, la verginità tiene viva nella Chiesa la coscienza del mistero del matrimonio e lo difende da ogni riduzione e da ogni impoverimento.⁹¹

L'influsso reciproco delle due situazioni di vita è evidente: per valorizzare la dignità del celibato occorre valorizzare il matrimonio e viceversa. La vicendevole relazione comporta altre precise conseguenze nella vita cristiana. L'interdipendenza conduce alla giusta testimonianza secondo la quale i celibi, ossequiando la castità appartenente al loro stato di vita, fortificano nello spirito i coniugi nella loro fedeltà matrimoniale, per cui questi ultimi hanno diritto di esigere dai consacrati la fedeltà alla vocazione della piena unione con il Cristo celibe.

Gli sposi cristiani hanno perciò il diritto di aspettarsi dalle persone vergini il buon esempio e la testimonianza della fedeltà alla loro vocazione fino alla morte... La fedeltà di queste, anche nella prova eventuale, deve edificare la fedeltà di quelli.⁹²

Tra i testi pubblicati negli ultimi anni che trattano del tema del celibato possiamo indicare: l'Esortazione *Pastores dabo vobis* (PDV) e il *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*; anche nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC) troviamo brani che analizzano questo problema.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Cf. SC 20, EV 2\1434; cf. "Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale", 6, EV 5\207 e 9, EV 5\214;

⁸⁷ Cf. SC 20, EV 2\1434; UT 4, EV 4\1209.

⁸⁸ Cf. OT 10, EV 1\793.

⁸⁹ Cf. SC 20, EV 2\1434.

⁹⁰ PD 11, EV 7\713.

⁹¹ FC 16, EV 7\1576.

⁹² *Ibid.*, EV 7\1578.

L'Esortazione *Pastores dabo vobis* ricorda che i seminaristi devono essere preparati a vivere, nello stato del celibato considerato come uno speciale dono di Dio, un carisma prezioso dello Spirito, che esige apprezzamento, accettazione e scelta gioiosa.⁹³

Il *Catechismo* sottolinea che tutti i ministri ordinati della Chiesa latina, ad eccezione dei diaconi permanenti, sono normalmente scelti fra gli uomini credenti che vivono da celibi e che intendono conservare il celibato «per il regno dei cieli» (Mt 19,12). Chiamati a dedicarsi con cuore indiviso al Signore, essi si donano interamente a Dio e agli uomini. Il celibato è un segno di questa vita nuova al cui servizio il ministro della Chiesa viene consacrato; accettato con cuore gioioso, esso annuncia in modo radioso il «regno di Dio».⁹⁴

Per la formazione permanente del sacerdote dopo l'Esortazione *Pastores dabo vobis* viene pubblicato il *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*. Esso risponde ai principali interrogativi di ordine sia dottrinale sia disciplinare e pastorale, posti dai sacerdoti per l'impegno della nuova evangelizzazione. Per quanto riguarda il celibato, troviamo la ripetizione dei principi fondamentali di esso. Il celibato viene esaminato come un dono che la Chiesa ha ricevuto e vuole custodire, convinta che esso è un bene per se stessa e per il mondo. Come ogni valore evangelico, anche il celibato deve essere vissuto quale novità liberante, come particolare testimonianza di radicalismo nella sequela di Cristo e segno della realtà escatologica. (cf. Mt 19,10-12).⁹⁵

CELIBAT JAKO CHARYZMAT

Streszczenie

Powyższy artykuł („Il celibato come carisma”) jest próbą przybliżenia czytelnikowi zagadnienia celibatu. Temat «bezżeństwa ze względu na Królestwo Boże» jest dyskutowany niemal we wszystkich środowiskach, zarówno bliskich Kościołowi, jak i nie interesujących się jego sprawami. Także wypowiedzi teologów dostarczają nam wciąż nowych treści ukazujących bogactwo tego zagadnienia. Nowym, z pewnego punktu widzenia, zjawiskiem staje się powszechne zainteresowanie ludzi świeckich tym sposobem służenia Bogu i bliźnim. Jan Paweł II dał temu wyraz w cyklu katechez środowych wygłoszonych między 27 października 1993 roku a 21 września 1994 roku.

Pragnąc w sposób systematyczny przedstawić przedmiot naszych rozważań, dokonaliśmy analizy tekstów Pisma Świętego i Nauczania Kościoła. Pewne trudności, na jakie napotkaliśmy w trakcie gromadzenia materiału, stały się impulsem do dokładniejszej analizy istoty charyzmatu oraz jego roli w życiu wspólnoty Kościoła.

Wynikiem przyjętej metody jest schemat, w którym prezentowane zagadnienie zostało podzielone na dwa paragrafy. Pierwszy, poświęcony analizie nauczania o charyzmatkach,

⁹³ Cf. PDV 50, EV 13\1404.

⁹⁴ Cf. CCC 915,1579,1599.

⁹⁵ Cf. "Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri", 57-59.

został tak zredagowany, aby można było w sposób wyraźny ukazać co jest nauczaniem przekazanym w Objawieniu, a co jego teologiczną interpretacją potwierdzoną autorytetem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W drugim paragrafie, w analogiczny sposób, przeprowadzona została synteza nauczania na temat celibatu.

Analizując poszczególne fragmenty Pisma Świętego, stwierdziliśmy, że w licznych pasusach termin *charyzmat* został w użyty w znaczeniu podstawowym, to znaczy jako *hojny dar*, zgodnie zresztą z jego etymologicznym znaczeniem, z tym, że w każdym z analizowanych fragmentów chodzi o dar Boga. W innych miejscach natrafiliśmy na próby nadania terminowi *charyzmat* znaczenia specyficznego, ściśle określonego, pewnego rodzaju określenia technicznego (por. Rz 12,6; 1Kor 12,4.31; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6; 1P 4,10). Cechą charakterystyczną określenia technicznego, przy obecnym stanie badań, okazała się «różnorodność» darów. Stwierdziliśmy również, że jako dary specjalne nie przynależą one do grupy darów koniecznych dla każdego chrześcijanina. Stanowią zatem podstawę innej rzeczywistości niż ta, której źródłem jest cnota miłości. Twierdzenie to jednak nie neguje wzajemnych relacji między jakimkolwiek charyzmatem a cnotą miłości. Co więcej, w rozpatrywanych przypadkach można było stwierdzić ich funkcję służebną wobec cnoty miłości. Z drugiej jednak strony odkryliśmy, że zdanie z pierwszego Listu do Koryntian (1Kor 12,7), gdzie mówi się o *użyteczności*, zostało przetłumaczone i zinterpretowane tendencyjnie, w skutek czego powszechnie twierdzono, że cechą charakterystyczną charyzmatu, jako daru, jest jego użyteczność w procesie budowania wspólnoty Kościoła. Taka interpretacja nie odpowiada jednak nauczaniu św. Pawła. Wskazuje na to choćby przykład glossolali, w którym Apostoł wyraźnie wskazuje na pożytek duchowy osoby obdarowanej a nie wspólnoty. Wypada jednak przy tej okazji podkreślić, że większość tekstów zawartych w Piśmie Świętym kładzie nacisk na obowiązek wykorzystania charyzmatów w służbie Kościoła. Wykorzystując w ten sposób swoje dary, osoby obdarowane, charyzmatycy, wzrastają w miłości i zasługują na zbawienie. Stwierdzamy zatem, że charyzmaty służą zarówno całemu Kościołowi, jak i poszczególnym osobom przynależącym do wspólnoty kościelnej.

Analizując nauczanie soborowe i posoborowe dotyczące charyzmatu, znajdujemy różne ważne wskazania. Dla przedstawienia tego zagadnienia posłużono się terminami: *dar*, którego znaczenie jest dość szerokie i mało precyzyjne, i *taska szczególna*, posiadającym ścisłe znaczenie w słownictwie teologicznym. Termin *charyzmat* użyty został w dokumentach Nauczania jako synonim *taski szczególnej*. Trudno stwierdzić jakąkolwiek zależność lub różnice między charyzmatami a innymi darami Ducha Świętego. Jednak w paragrafie 25 Konstytucji Dogmatycznej o Kościele, gdzie jest mowa o autorytecie Ojca świętego, odwołano się do charyzmatu nieomyślności jako szczególnego daru udzielanego papieżom i kolegium biskupów, gdy wraz z Następcą Piotra sprawują Najwyższy Urząd Nauczycielski. *Charyzmat* nazywany jest darem specjalnym z dwóch powodów: ze względu na *sposób*, w jaki został udzielony i ze względu na *cel*, dla osiągnięcia, którego został ofiarowany. *Sposób* jest szczególny, ponieważ powoduje bezpośrednie działanie Ducha Świętego. Odnośnie do działania Ducha Świętego Sobór, dla pełnej jasności rozróżnia działanie przez sakramenty, posługi i charyzmaty. Działanie przez charyzmaty określane jest jako pełne wolności. Duch Święty rozdziela dary *jak chce*, w sposób nieprzewidywalny.

W nauczaniu Soboru charyzmaty są darami *specjalnymi* ze względu na cel, ponieważ - w odróżnieniu od daru wiary, nadziei czy miłości - nie są konieczne do zbawienia. Uzdal-

nią natomiast do posługi wobec innych oraz do budowania i nieustannej odnowy wspólnoty Kościoła.⁹⁶ Oczywiście, takie postępowanie zakłada i rozwija cnotę miłości. Jednak w tekstach nauczania nie wskazuje się ścisłego związku pomiędzy miłością i charyzmatem, co więcej, nie mówi się o miłości jako charyzmacie. Zagadnienie świętości natomiast rozważa się i tłumaczy w kontekście sakramentów i posług. Nauczanie soborowe wyróżnia też charyzmaty spektakularne i zwykłe. Różne i liczne określenia charyzmatów znajdują swe uzasadnienie w bogatym doświadczeniu pastoralnym. W życiu codziennym Kościoła ujawniają się charyzmaty przydatne do posługi zwykłej oraz te, które są konieczne w wyjątkowych sytuacjach.

Analiza, którą przeprowadziliśmy odnośnie do celibatu jako charyzmatu, pozwala lepiej zrozumieć jaka jest jego istota. Przede wszystkim jest on darem udzielonym przez Boga, darem przekazanym jedynie niektórym (por. 1Kor 7,7), tym którzy są zdolni go przyjąć i w akcie wolnej woli wyrzec się płodności fizycznej; tym, którzy stają się *eunuchami* dla królestwa niebieskiego (por. Mt 19,12). Celibat jest znakiem eschatologicznym, jest nowym spojrzeniem na czasy przyszłe i na teraźniejszość, wreszcie nowym sposobem życia, nadającym sens rzeczywistości doświadczanej w codzienności (por. Mt 19,12; Łk 14,26; 1Kor 7,28). Jest formą zaślubin całkowicie wolnych od jakiegokolwiek formy egoizmu i przywiązania do dóbr ziemskich, aby lepiej naśladować Chrystusa ukrzyżowanego (por. Mt 19,13-15; Łk 14,27) w oddaniu samego siebie na służbę Jemu, tak, by dawać świadectwo zjednoczenia z Nim i uświęcania świata (por. 1Kor 7,32-35).

Inne teksty Nowego Testamentu, w których nie użyto bezpośrednio terminu «celibat», zostały przywołane po to, aby pokazać bogactwo zagadnienia w całej jego rozciągłości. I tak w Drugim Liście do Koryntian (por. 2Kor 11,1n.), gdzie św. Paweł porównuje Kościół do czystej dziewicy zaślubionej Chrystusowi, cecha dziewictwa zostaje przypisana wspólnocie Kościoła.⁹⁷ Dziewice i męczennicy zgromadzeni na *niebieskiej liturgii* partycypują w rzeczywistości eschatologicznej, ukazanej jako zaślubiny Jeruzalem niebieskiego z Barankiem (por. Ap 19,7nn). Wspólnota chrześcijańska reprezentowana przez dziewice jest przeciwstawieniem rzeczywistości doczesnej, która charakteryzuje się egoizmem.⁹⁸ W tradycji chrześcijańskiej termin *dziewica* staje się tytułem własnym, w sposób szczególny stosowanym do Maryi Matki Jezusa.⁹⁹ Ona to bowiem stała się uosobieniem idei chrześcijańskiego dziewictwa i w ten sposób Jej dziewictwo jest modelem autentycznego przeżywania celibatu w Kościele.

Po dokonaniu analizy tekstów Nauczania Kościoła dotyczących celibatu, możemy stwierdzić, że celibat na przestrzeni historii zawsze był rozumiany jako dar od Boga, charyzmat udzielony Kościołowi, realizowany zarówno przez osoby samotne, jak i żyjące we

⁹⁶ Por. F. SULLIVAN, *Charisms and Charismatic Renewal*, op. cit., 12-13. "But a charism is a "special grace," in the sense that it equips a person in a particular way for a particular kind of service. As the Conciliar text says, it makes people both "able and willing" (aptos et promptos). A charism, then, as understood by Vatican II, can be described as a grace-given capacity and willingness for some kind of service that contributes to the renewal and upbuilding of the church". p. 13.

⁹⁷ Por. U. VANNI, "La verginità, ideale della comunità cristiana (2Cor 11,1-2)", *Parola Spirito e Vita* 12(1985), 115-127.

⁹⁸ Por. T. VETRALLI, "«I vergini seguono l'Agnello»", *Parola Spirito e Vita* 12(1985), 186-201.

⁹⁹ Por I. DE LA POTTERIE, "La vergine Maria", *Parola Spirito e Vita* 12(1985), 95-114.

wspólnotach kościelnych. Dar ten rozwija integralnie całego człowieka, powodując rozwój życia duchowego i społecznego. W Kościele - Ludzie Bożym - dar ten staje się wymownym znakiem dla wyrażenia rzeczywistości boskiej doświadczanej w życiu doczesnym. Charyzmat celibatu kształtuje fundamentalny charakter duchowości chrześcijańskiej, wzbogacając ją o elementy szczególnego przeżywania miłości. Osoba żyjąca w celibacie, wyrzekając się płodności charakteryzującej relacje małżeńskie, przeżywa swoje ojcostwo czy macierzyństwo na płaszczyźnie duchowej, nadając mu w ten sposób charakter misyjny zgodnie ze słowami św. Pawła apostoła (por. Ga 4,19). Wreszcie, celibat dla królestwa Bożego (por. Mt 19,12) jest darem, jaki Jezus Chrystus przekazał swojemu Kościołowi. Nie jest zatem charyzmatem istotowo i wyłącznie związanym z kapłaństwem służebnym. Nie jest też powołaniem wyłącznie kapłańskim. Może być więc przeżywany w Kościele przez osoby należące do różnych grupy, w których praktykuje się życie według rad ewangelicznych. Stwierdzenie to jest bardzo istotne dla wielu osób świeckich, żyjących samotnie. Ich decyzja wyrzeczenia się życia rodzinnego jest odpowiedzią na powołanie do szczególnej służby.