

Il celibato sacerdotale per Filippo di Harveng *

L'argomento del celibato sacerdotale fu nel dodicesimo secolo oggetto di numerose e vivaci discussioni alimentate dal sorgere di polemiche sull'opportunità dell'obbligo della continenza totale per i sacerdoti ¹⁾.

Tra gli scrittori che si occuparono dell'argomento nell'intento di riportare il clero ad una vita aderente ai principî sanciti dalla Chiesa, si trova anche Filippo di Harveng, abate di Bonne-Espérance (Hainaut, Belgio) dell'ordine di Prémontré, la cui vita e la cui opera si situano appunto nel secolo XII ²⁾. I consigli e le prescrizioni che egli fornì ai suoi confratelli perché essi potessero aderire pienamente, con la condotta di vita, allo spirito religioso che anima la loro vocazione sacerdotale, sono racchiusi nell'opera più importante di Filippo, il *De Institutione clericorum* ³⁾.

Per comprendere pienamente il motivo e l'opportunità di un'opera che vuole essere un programma di vita e di virtù per il chierico premon-

*) Inquisitio ista parata ac elaborata fuit in Seminario Historico Universitatis catholicae Sacri Cordis Mediolanensis, directo a Reverendissimo Professore P. Zerbi.

¹⁾ Per la bibliografia riguardante la legge del celibato nel Medioevo, cfr. i seguenti studi: A. M. STICKLER, *Tratti salienti nella storia del celibato*, in *Sacra Doctrina*, XV (1970), pp. 585-615; A. M. STICKLER, *Le célibat au Moyen-âge*, in *Sacerdoce et célibat, Etudes historiques et théol.* publiées par J. Coppens, Louvain, 1971, coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 28, pp. 378-406.

²⁾ Su Filippo di Harveng citiamo i seguenti studi: U. BERLIERE, *Philippe de Harveng, Abbé de Bonne-Espérance*, in *Revue Bénédictine*, t. X, (1892), pp. 24-31; 69-76; 130-136; 193-206; 244-253; M. VETRI, *L'ideale di vita sacerdotale presso Filippo di Harveng*, in *Analecta Praemonstratensia*, t. XXXVII (1961), pp. 5-30; 177-231. A Filippo di Harveng sono dedicate alcune pagine da F. PETIT in *La spiritualité des Prémontrés aux XIII^e et XIII^e siècles*, Paris, 1947, pp. 129-166.

³⁾ L'edizione delle opere di Filippo di Harveng fu fatta una prima volta da Nicolas Chamart, abate di Bonne-Espérance (Douai, 1621). Una seconda edizione fu curata da J. P. MIGNE nella *Patrologia Latina*, t. CCIH, 1855. Questa edizione comprende una serie di lettere, il *Commentarius in cantica canticorum*, le *In cantica canticorum moralitates*, i trattati *De somnio Nabucodonosor* e *Responsio de damnatione Salomonis*, e il trattato *De Institutione clericorum*. La stessa edizione comprende sei biografie tra cui la *Vita Odae Virginis* e la *Vita S. Augustini*.

stratense, bisogna allargare lo sguardo al periodo storico in cui l'autore visse e alle vicende della Chiesa e delle comunità religiose in quegli anni. Erano gli anni seguenti l'età gregoriana ⁴⁾, in cui si stava realizzando quell'opera di restaurazione e di riforma resa operante dai provvedimenti conciliari, e non solo da quelli emanati sotto il pontificato di Gregorio VII; tra di essi ricordiamo quelli contro i preti simoniaci e nicolaiti emessi nei concili del 1074 e 1075 (provvedimenti che riassumevano l'opera riformatrice dei papi precedenti: Leone IX, Nicola II, Alessandro II e del movimento pregregoriano che aveva trovato i suoi rappresentanti principali in s. Pier Damiani, Umberto di Silva Candida, Attone di Vercelli, Ratiero di Liegi). La realizzazione di questi provvedimenti era facilitata da una tendenza generale di riportare la vita dei chierici a forme più rigide, all'esercizio di tutte le virtù, ma soprattutto della povertà, del più assoluto distacco dal mondo e dai desideri individuali, dai rapporti sessuali e dagli studi che non avessero per oggetto la Sacra Scrittura. Essa rispondeva a quel diffuso spirito evangelico e apostolico che aveva fatto presa non solo nell'ambiente monastico e clericale, ma anche in quello laico e che nasceva appunto dal desiderio di ritornare alla perfezione della Chiesa primitiva, al Vangelo assunto come unico canone di vita cristiana e come rimedio alla situazione di dissoluzione morale della Chiesa ⁵⁾.

Il modello che costituiva l'aspirazione dell'ordine monastico e clericale come pure dei movimenti laici, che in quegli anni avevano

⁴⁾ Possiamo parlare di età gregoriana solamente come termine di riferimento cronologico. L'attuale storiografia infatti rifugge dal considerare Gregorio VII quale realizzatore e interprete solitario della riforma, preferendo invece vedere negli anni del papato di Gregorio VII il periodo di manifestazione di quell'opera di restaurazione del primato romano e dell'autorità del papa, opera che già da tempo era in via di realizzazione (cfr. O. CAPITANI, *Esiste un'età gregoriana?*, in *Rivista di studi e di letteratura religiosa*, I, 3 (1965), pp. 454-481). Su questa linea aperta all'indagine dei caratteri di restaurazione esistenti già nei provvedimenti normativi presi da Leone IX, come pure nella politica di Enrico III, si muove lo studio di O. CAPITANI, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età pregregoriana e gregoriana*, Spoleto, 1966. Anche gli studi di G. MICCOLI, *Aspetti del monachesimo toscano nel sec. XI*, *S. Pier Damiani e la vita comune del clero*, *Per la storia della Pataria Milanese*, ora raccolti in *Chiesa gregoriana, Ricerche sulla riforma del sec. XI*, Firenze, 1966, pp. 47-73; 75-100; 101-160, analizzano i fermenti riformatori e le tensioni ideali esistenti negli ordini monastici e nei movimenti laici del secolo XI.

⁵⁾ Cfr. G. MICCOLI, *Ecclesiae primitivae forma in Chiesa gregoriana ...*, pp. 225-299; M. D. CHENU, *Monaci, chierici, laici*, in *La teologia nel Medioevo*, traduz. it. di *La théologie au XII^e siècle*, Milano, 1972, pp. 248-253.

assunto un forte peso nella vita religiosa, tanto da vivere essi stessi la vocazione apostolica ⁶⁾ e gli ideali di povertà evangelica ⁷⁾, e da divenire accusatori del clero indegno e stimolatori dei provvedimenti di riforma, era quello della semplicità, povertà e comunione della primitiva comunità apostolica, rappresentata emblematicamente in Atti IV (32-36), a cui nel corso dei secoli si era avvicinata maggiormente la vita monastica.

Quest'ultima diventò perciò l'ideale realizzazione della comunità primitiva e apostolica: il monastero era la città di Dio contrapposta alla città del mondo. Proprio la vita monastica, intesa come vita povera e comunitaria, era perciò l'ideale proposto anche ai chierici come rimedio allo stato di decadenza della Chiesa ⁸⁾. Infatti secondo lo spirito evangelico fu riformato l'ordine monastico che si diede regole molto rigide, povere ed ascetiche, che trovarono particolare espressione nei monasteri di nuova fondazione: Grandmont, Camaldoli, Chartreuse, Vallombrosa, Fontevrault, come pure nelle nuove forme dell'eremitismo certosino e nella dura regola cisterciense ⁹⁾. E simil-

⁶⁾ M. D. CHENU, *Monaci, chierici, laici ...*, pp. 255-258; G. VIOLANTE, *La vita comune del clero* in *Studi sulla cristianità medievale* Società. Istituzioni. Spiritualità. Raccolti da P. Zerbi Milano 1972, p. 113 coll. cultura e storia, 8. Tra i movimenti laici di questo periodo ricordiamo la Pataria milanese che tanta parte ebbe nella polemica e nel rifiuto del clero indegno macchiatosi di simonia e quindi nell'opera stessa di riforma della Chiesa (G. MICCOLI, *Per la storia della Pataria milanese*, in *La Chiesa gregoriana ...*, pp. 101-160).

⁷⁾ Testimonianza della diffusione e della partecipazione dei laici a tali ideali di povertà è la presenza di conversi laici all'interno di nuovi monasteri o monasteri riformati e l'abbandono, da parte dei singoli o di piccoli gruppi, della famiglia o del villaggio per ritirarsi in solitudine e povertà o per dedicarsi alla predicazione itinerante (G. VIOLANTE), *La povertà nelle eresie del secolo XI in Occidente*, in *Studi sulla cristianità ...*, pp. 70-71.

⁸⁾ M. D. CHENU, *Monaci, chierici, laici ...*, pp. 246-253. Una prova della comunanza di ideali tra la vita monastica e quella clericale, è fornita soprattutto dagli scritti di S. Pier Damiani dedicati alla repressione dei disordini del clero (*Contra clericos regulares proprietarios*, PL CXLV, coll. 480-489; *Contra clericos intemperantes*, PL CXLV, coll. 387-424; *De celibatu sacerdotum*, PL CXLV, coll. 379-388). Essi testimoniano questa comunanza di ideali di vita: s. Pier. Damiani sostiene infatti la necessità della povertà, della vita comunitaria e del « contemptus saeculi » proprii dell'ideale monastico, come essenza stessa della vocazione del chierico (G. MICCOLI, s. *Pier Damiani e la vita comune del clero*, in *Chiesa gregoriana ...*, pp. 83-85).

⁹⁾ Sul fervore di vita spirituale del secolo XI in ambito monastico e sulla nascita di nuovi ordini monastici e clericali, cfr. J. LECLERCQ, F. VANDENBROUKE, L. BOUYER, *La spiritualité du moyen-âge*, Paris, 1961. Sull'ideale di povertà vivamente presente

mente, secondo lo spirito evangelico, furono riformati gli ordini clericali o ne nacquerò di nuovi.

La vita povera, umile, comunitaria sostituì quella individuale ed agiata in cui era vissuta la maggior parte dei chierici e particolarmente i secolari; infatti tale forma di vita « appariva come il mezzo più adatto a vincere l'avarizia e l'incontinenza, ad assicurare il celibato e a mantenere il clero libero da ogni impegno familiare »¹⁰), e ad essa furono pertanto sollecitati i chierici da parte dello stesso Gregorio VII e da s. Pier Damiani. Essa pure ispirò la riforma delle regole già esistenti (di Aix e di Crodegango) e la creazione di nuove che si richiama-
vano all' « Ordo Monasterii » della regola di s. Agostino e che vennero adottate nelle canoniche regolari e in quelle di nuova fondazione (s. Quentin di Beauvais, s. Vittore di Parigi, s. Jean des Vignes de Soissons, Mortain, Arrouaise, Prémontré, Marbach)¹¹); esse, diffondendosi in tutta Europa, aiutate dall' appoggio dei papi divennero nuclei dell' organizzazione ecclesiastica e strumenti dell' azione pontificia di riforma¹²).

L'affinità di vita e di ideali tra ordine monastico e clericale non impediva però che gli « officia » fossero tenuti ben separati: per i

nell'opera di rinnovamento monastico, cfr. lo studio di R. GRÉGOIRE, *La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica*, Atti della IV settimana internazionale di studio della Mendola 1968, Milano, 1971, pp. 173-193. Sulle nuove esperienze monastiche dei Certosini e dei Cisterciensi, v. lo studio di R. MANSELLI, *Certosini e Cisterciensi*, in *Il monachesimo e la riforma monastica ...* pp. 79-104.

¹⁰) M. VETRI, *L'ideale di vita sacerdotale ...*, pp. 178-179. cfr. anche M. D. CHENU, *Monaci, chierici laici ...*, pp. 253 e ss.

¹¹) cfr. C. EGGER, *Le regole seguite dai canonici regolari nei secoli XI e XII*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Atti della settimana di studio, Mendola, 1959, Milano, 1962, vol. II, pp. 9-12. — Sulle regole delle canoniche cfr. anche C. DEREINE, *Chanoines* in *Dict. de géogr. et d'histoire ecclésiastique*, vol. XII, Paris, 1953, coll. 384-388. — Sulla regola adottata dall'ordine premonstratense, cfr. F. PETIT, *La spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, 1947, pp. 467-471. — Importanti su questo argomento gli studi di G. MICCOLI, *S. Pier Damiani e la vita comune del clero e Ecclesiae primitivae forma*, ora raccolti in *Chiesa gregoriana ...*, pp. 75-101; 225-301.

¹²) Sulla diffusione delle canoniche in Europa cfr.: J. DICKINSON, *I canonici regolari e la riforma ecclesiastica in Inghilterra nei sec. XI e XII*, in *La vita comune del clero ...*, vol. I, pp. 287-292 e J. KŁOCZOWSKI, *Le canoniche in Polonia nei secoli XI e XII*, in *La vita comune del clero ...*, vol. II, pp. 67-68. — Sull' appoggio dei papi alle canoniche regolari cfr.: M. MACCARRONE, *I papi del secolo XII e la vita comune del clero*, in *La vita comune del clero ...*, vol. I, pp. 361-396 e G. VIOLANTE, *La vita comune del clero*, in *Studi sulla cristianità medievale ...*, pp. 119-122.

monaci il ritiro dal mondo e l'ascesi, per i chierici secolari o regolari l'edificazione della Casa di Dio e la « cura animarum », la predicazione cioè e la presenza in mezzo agli uomini ¹³).

La predicazione pastorale e il ministero delle parrocchie era infatti lo scopo di molti ordini. E' il caso delle comunità Premonstratensi, i cui ideali di vita comune e povera al fine della predicazione e della missione sacerdotale, sono riflessi ampiamente nel *De Institutione* di Filippo di Harveng ¹⁴).

Ma questa opera riflette il clima dell'epoca anche per un altro motivo : nelle sue pagine trovano posto infatti, pur con tono equilibrato e sereno, i motivi della polemica, allora molto viva, tra l'ordine sacerdotale e quello monastico, sulla superiorità dell'uno sull'altro.

La disputa che in quel tempo infiammò gli animi e suscitò numerose discussioni si svolse in termini teologici e ascetici ; i primi si espressero nella rivendicazione da parte dei monaci della loro perfetta professione di vita apostolica e, da parte dei chierici, della superiorità del loro ministero, affidato da Dio stesso.

I monaci affermavano che essi erano i perfetti realizzatori e continuatori della vita apostolica : è espressione di questa tesi l'opera *De vita vere apostolica*, che afferma che i monaci erano i continuatori e i veri successori della prima comunità evangelica ¹⁵).

Infatti la vita monastica, essendo l'unica vita religiosa di natura comunitaria, era quella che più da vicino riproduceva e continuava la perfetta vita apostolica, in quanto gli apostoli furono dei monaci e la regola monastica era la regola apostolica : « Vitam et regulam monachorum tanta auctoritate Evangelio et dignitati aequiparavi apostolorum » (*De vita vere apostolica*, III, 5). La Chiesa dunque trovava origine nella vita monastica : « Si vis omnia scripturarum consulere testimonia, nihil aliud videretur dicere quam Ecclesiam inchoasse a vita monastica » (*De vita vere apostolica*, IV, 4) ¹⁶).

¹³ J. LECLERCQ, *La spiritualité des chanoines réguliers*, in *La vita comune del clero ...*, vol. I, pp. 125-126-127.

¹⁴ Ricordiamo ancora F. PETIT, *La spiritualité des Prémontrés ...* p. 132.

¹⁵ L'opera *De vita vere apostolica* è stata a lungo attribuita a Ruperto di Deutz : il Migne infatti la inserì tra le opere dello stesso Ruperto nella *Patrologia Latina* (Vol. CLXX, coll. 611-664). Recenti studi hanno messo in forse questa attribuzione ; la paternità di questo trattato viene fatta risalire a Honorius Augustodunensis da M. O. GARRIGUES, *A qui faut-il attribuer le « De vita vere apostolica » ?* in *Le Moyen-Age*, LXXIX, (1973), pp. 421-447.

¹⁶ M. D. CHENU, *Monaci chierici, laici ...* p. 248.

Altri monaci ancora facevano risalire la loro origine ai profeti e in particolar modo ad Eliseo; altri la indicavano in Aronne. I sacerdoti, a loro volta, rivendicavano la loro discendenza da Levi, e da Aronne l'eredità della missione apostolica di predicazione. Da Pietro essi derivavano la loro unzione divina, il loro potere di sciogliere e di legare; è quanto afferma Arnone di Reichersberg nello *Scutum canonicorum* (PL CXCIV, 1523 A): « Etsi in patientiae humiliatione et corporali exercitatione ordo monasticus ordinem nostrum praecurrit, non tamen in dispensatione mysteriorum Dei prior est ... sed ordini clericali prioratum dependit cui in Petro dictum est: pascas oves meas (Joann. XXI) ». Di qui l'affermazione dei chierici circa la superiorità dell'ordine sacerdotale.

Gli altri motivi della disputa si riferivano alla maggiore perfezione ascetica. I monaci pretendevano che la loro superiorità fosse data dalla maggiore severità della loro vita, cui, d'altronde, poteva essere unita anche la possibilità di ricevere gli ordini e di amministrare i sacramenti ¹⁷⁾.

I chierici contestavano a loro volta l'abitudine dei monaci di uscire dal loro ritiro e di predicare, affermando che gli ordini dovevano essere dati loro solo per compiere gli uffici liturgici nel monastero, e che comunque non erano peculiari alla loro missione. Perciò i chierici soltanto avevano la possibilità di unire la vita di penitenza e di orazione con l'elevatezza del ministero sacerdotale ¹⁸⁾.

Anche presso i Premonstratensi i termini della polemica erano fortemente sentiti. Il *De institutione* di Filippo voleva essere proprio la risposta a tutte le domande che i confratelli gli ponevano sulla superiorità di un ordine sull'altro. L'intenzione dell'autore era quella di trattare prima dell'ordine clericale, poi di quello monastico; in realtà avrebbe parlato solo del primo, perché ciò che gli interessava era l'ideale clericale. L'opera di Filippo quindi, da polemica che avrebbe dovuto essere, diveniva l'esposizione degli ideali sacerdotali.

¹⁷⁾ Questa affermazione si trova soprattutto negli scritti polemici di Ruperto di Deutz: *Altercatio monaci et clerici* e *Commentarium in regulam S. Benedicti* (PL. CLXX, 537-541; 477-537).

¹⁸⁾ R. FOREVILLE-J. LECLERCQ, *Un débat sur le sacerdoce des moines au XII^e siècle*, in *Studia Anselmiana*, 41 (Analecta Monastica, 4). 1957, pp. 38-53; p. 113. — Sulla disputa è utile vedere ancora: M. H. VICAIRE, *L'imitation des Apôtres, Moines, Chanoines et Mendicants*, Paris, 1963, p. 63-65.

L'argomento centrale dell'opera è quello della dignità sacerdotale. Il ministero del clero consiste nel far da tramite tra l'uomo e Dio, nel presentare a Dio l'invocazione dell'uomo, nel comunicare insomma all'uomo la vita di Dio; per questo Filippo riprende l'affermazione di s. Paolo : « Dei sumus adiutores » (I Cor. III-9) (*De continentia*, PL 203, cap. LXIX, col. 759) e afferma che il sacerdote è : « Oculus Christi » (*De continentia*, cap. LXIII, col. 748 C). E' proprio questa particolare funzione di trasmissione all'uomo della grazia divina che dà al sacerdote quella dignità e quella elevatezza che lo distingue dal monaco : « Magna ergo est et praecipua dignitas clericorum, quae nimirum sic inter Deum et populum media collocatur, ut Deo subdita, populo praeferatur » (*De continentia*, cap. LXIX, col. 758 B).

Affinchè a tale posizione particolare che il chierico riceve con l'unzione sacra, faccia riscontro il merito di una superiorità effettiva, bisogna però che egli acquisti una santità adeguata : « Clericalis non sufficit praerogativa dignitatis, nisi dignitati adiungatur cumulus sanctitatis : voluit Deus eosdem clericos tam sanctis moribus informari ut vitae merito sibi, non saeculo valeant conformari » (*De dignitate*, Cap. III, col. 669 D) ¹⁹.

Questo non vuol dire che la santità sia necessaria per appartenere al clero, in quanto è l'ordinazione che rende il sacerdote tale; tuttavia Filippo pretende dai suoi confratelli la santità che è data dalla pratica di tutte le virtù evangeliche, tra cui la continenza.

Per ovvia che ci appaia la tesi di Filippo, sostenente la necessità del celibato per i chierici, essa non era priva di opportunità nel suo tempo. Essa veniva ad affiancarsi e a sostenere la linea ufficiale della Chiesa che si era espressa più volte nel corso del secolo XI e XII sempre ribadendo l'obbligo del celibato.

La legge del celibato che si era venuta via via stabilendo, pur tra molte infrazioni e teorie contrastanti, nella Chiesa Occidentale dal Concilio di Elvira (sec. IV) in poi, ad opera di decreti papali (di Damaso, Siricio, Innocenzo I, Leone Magno, Gregorio Magno) e di testi conciliari (ricordiamo numerosi concili tenuti nella regione africana, illirica, e quelli di Ancira, di Neocesarea, di Nicea) ²⁰, stabiliva per gli apparte-

¹⁹ Queste affermazioni compaiono anche in s. Pier Damiani; anch' egli infatti vede strettamente legate la dignità e la santità del sacerdote (cfr. Op. XXV, *De dignitate sacerdotii*, PL CXLV, 491-498).

²⁰ A. M. STICKLER, *Tratti salienti nella storia del celibato*, in *Sacra Doctrina*, XV (1970), pp. 591-597.

nenti agli ordini maggiori (presbiteri, diaconi e suddiaconi) che non si erano sposati prima dell' unzione sacerdotale, l'obbligo del celibato; per coloro che invece erano sposati, l'obbligo della perfetta continenza; per tutti il divieto di abitare sotto lo stesso tetto con una donna troppo giovane o che potesse comunque dar adito a sospetti ²¹⁾).

Alla formulazione della dottrina della Chiesa espressa nei Concili e nei decreti ufficiali aveva contribuito l'opera di teorizzazione e di insegnamento dei Padri e dei dottori della Chiesa.

La svalutazione del matrimonio come uno stato di vita meno perfetto della vita celibe, arrecante in qualche modo impurità e non adatto perciò alla preghiera e al contatto con le cose sacre, fu un fattore certamente determinante nella formulazione della dottrina ufficiale della Chiesa ²²⁾. Ma, accanto ad essa, altre motivazioni vennero a giustificare la legge del celibato: la disponibilità verso i fratelli e verso il compito apostolico, la paternità spirituale, l'esempio di virtù per tutti i laici, motivi che erano presenti soprattutto nel pensiero di Origene, di Eusebio di Cesarea, di Papa Damaso, e successivamente in quello di Innocenzo I e Gregorio Magno; ad essi si affiancava la concezione, presente particolarmente in Isidoro di Siviglia, s. Giovanni Crisostomo, s. Ambrogio, della continenza come stato di vita che, nella prospettiva del Regno dei Cieli, portava alla perfezione della santità ²³⁾.

Queste motivazioni accompagnarono la ripetuta formulazione della legge del celibato, di modo che la continenza fu considerata sempre più necessaria per la piena libertà e il distacco dalla carne e dalla sue esigenze, per la pratica costante della temperanza vittoriosa sulla concupiscenza e la fragilità dei sensi, per l'appartenenza ininterrotta a Dio, per il servizio suo e degli interessi spirituali dei fratelli ²⁴⁾.

²¹⁾ A. M. STICKLER, *La continenza dei diaconi specialmente nel I° millennio della Chiesa*, in *Salesianum*, XXVI (1964), pp. 275-300.

²²⁾ Questa concezione, presente in Tertulliano, Origene, s. Gerolamo, s. Ambrogio, s. Agostino, s. Gregorio era stata ereditata dalle filosofie pagane (stoicismo, neoplatonismo, encratisimo). Cfr. H. CROUZEL, *Le célibat dans l'église primitive*, in *Sacerdoce et célibat* ..., pp. 347-367; R. GRYSO, *Les origines du célibat ecclésiastique au septième siècle*, Louvain 1968, pp. 42-44; 197-200; A. M. STICKLER, *La continenza dei diaconi* ..., pp. 295-296.

²³⁾ H. CROUZEL, *Le célibat dans l'église primitive*, in *Sacerdoce et célibat* ..., pp. 336-344.

²⁴⁾ A. M. STICKLER, *Tratti salienti nella storia del celibato* ... pp. 588-589; 603, 605; ID., *Le célibat au Moyen-âge*, in *Sacerdoce et célibat*, pp. 375-394.

Numerose furono in Occidente le riconferme della legge, dato che molte furono le violazioni, particolarmente nei periodi di decadenza della Chiesa, nei secoli VIII e XI. In questo secolo particolarmente, accanto alle violazioni e alla generale degenerazione dei costumi del clero, erano nate vere e proprie teorie che giustificavano e legittimavano il matrimonio sacerdotale e si contrapponevano ai decreti ufficiali della Chiesa e alle teorie che li sostenevano. La principale di queste iniziative fu quella presa da Ulrico, Vescovo di Imola dal 1053 al 1063, che negli anni attorno al 1060 divulgò il cosiddetto *Rescritto*, opuscolo contenente il rifiuto delle teorie di S. Pier Damiani e sostenente la necessità di riconoscere canonicamente la possibilità di matrimonio per il clero, lasciando ai sacerdoti la scelta tra matrimonio e celibato. Al *Rescritto* di Ulrico seguirono altre opere, di cui la più importante è il *Tractatus pro clericorum connubio* (pubblicato dal Duemmler in MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, III, pp. 588-596, Hannover, MDCCCXCVIII). L'Anonimo Normanno, questo è il nome dell'autore del *Tractatus*, riprende la teoria di Ulrico, servendosi soprattutto dei testi conciliari e patristici²⁵). A questi scritti si accompagnò, all'interno della polemica, l'apologia di Sigiberto di Gembloux: *Apologia contra eos qui calumniantur missas coniugatorum sacerdotum* (ed. E. SACKUR, in MGH, *Libelli de lite pontificum et imperatorum*, t. II, pp. 436-448, Hannover, 1902), scritta verso il 1076 e diretta contro alcuni provvedimenti presi da Gregorio VII nei confronti dei sacerdoti concubinari.

Se nel secolo XI molto dibattuta era stata la questione del celibato, e molti provvedimenti erano stati presi dai papi Nicola II e Alessandro II, al fine di reprimere il nicolaismo, veramente determinante fu l'opera di Gregorio VII, espressa sia nelle decisioni sinodali del 1074 e del 1075, sia in tutta la vasta opera di ristabilimento del potere centrale nel controllo dell'osservanza della legge del celibato²⁶), I concili Lateranense I° (1123), Lateranense II° (1139), Lateranense III° (1179) fissarono poi in modo definitivo la legge del celibato²⁷).

Nello stesso periodo questo problema era diventato oggetto di attenzione e di studi anche da parte della scienza canonistica. Nel

²⁵) A. FLICHE, *La réforme grégorienne*, Louvain-Paris, 1924, coll. Spicilegium Sacrum Lovaniense, vol. III, pp. 13-18.

²⁶) A. FLICHE, *La réforme grégorienne ...*, vol. II, pp. 151 e segg., pp. 178-180.

²⁷) A. M. STICKLER, *Tratti salienti nella storia ...*, pp. 603-605; *Le célibat en Occident au Moyen-âge*, in *Sacerdoce et célibat ...*, p. 406.

1140 circa Graziano pubblicava la famosa raccolta legislativa che sanciva l'obbligo del celibato per gli ordini maggiori e fissava vere e proprie norme giuridiche e un sistema legislativo da opporre alle trasgressioni ²⁸).

Il trattato di Filippo di Harveng *De continentia clericorum* si inserisce perciò in un clima vivace di discussioni su questo argomento e nello stesso tempo viene ad affiancarsi ai decreti e alle leggi ufficiali, innestandosi sulla linea tradizionale percorsa dalla Chiesa Occidentale.

Il *De continentia* può essere diviso in tre parti, di cui soltanto la prima risponde al titolo. La seconda riprende l'argomento della dignità dei chierici a cui si richiedono le virtù della scienza, della povertà e della castità, e contrappone la loro professione canonica allo stato monastico. La terza parte tratta pure della maggiore dignità sacerdotale rispetto a quella monastica, sotto forma di una disputa tra Ruperto di Deutz e Norberto di Xanten, il primo sostenente la tesi della superiorità dei monaci, il secondo quella della superiorità dei chierici.

La prima parte, dedicata alla continenza, non occupa che un quarto del trattato, dal capitolo 50 al capitolo 68. Quanto al suo contenuto non è che lo sviluppo di una tesi divenuta classica: la necessità della continenza per i chierici dimostrata dalle figure tipiche dell'Antica Legge, dalle parole del Signore, dall'esempio degli apostoli e degli uomini apostolici ²⁹).

Nei capitoli esaminati, tutti i concetti espressi dall'autore, tutte le motivazioni da lui addotte, trovano la loro dimostrazione nella esegesi dei testi dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Più precisamente Filippo passa dall'esame dei testi dell'Antico Testamento (*Esodo* XXVII e XXIX; *Lev.* VI e XVI) che occupa i capitoli dal 50 al 58, alla citazione dell'esempio dato da Cristo, dalla Vergine Maria e dagli Apostoli, nonché all'esame degli insegnamenti dati da Cristo stesso nel Nuovo Testamento, per passare infine ai consigli di s. Paolo a Tito e a Timoteo.

Nello svolgimento dei suoi argomenti l'autore rimane strettamente aderente al testo biblico, riportato nella «Vulgata» di s. Gerolamo,

²⁸) L. LIOTTA, *La continenza dei chierici nel pensiero canonistico classico*, in *Quaderni di studi senesi*, 1^o, Milano, 1971, pp. 3-4.

²⁹) Cfr. Fr. PETIT, *La spiritualité ...*, pp. 142, 143, 144.

dimostrando di seguire quella tendenza che guidava tutte le opere teologiche ed esegetiche ed aveva nella Sacra Scrittura la fonte prima ed indubitabile ³⁰).

Uno dei principi teologici fondamentali era infatti quello della autorità indiscussa della Sacra Scrittura accettata nello spirito della fede come completa e adeguata alla rivelazione e all'affermazione della verità.

Anche il metodo di citazione del testo biblico da parte di Filippo è conforme a quella tendenza che accoglieva la Scrittura o direttamente o attraverso la mediazione dei Padri, in ogni caso senza alcun tentativo di indagine critica o storica, in uno spirito di fede e di accettazione totale dell'« auctoritas » della Scrittura. L'autore infatti riporta le citazioni fuori dal tempo e dallo spazio, adattando spesso la Scrittura, attraverso l'interpretazione simbolica, alla tesi precedentemente elaborata ed espressa, metodo questo molto diffuso nel Medioevo. Sarebbe anacronistico infatti pretendere in questo periodo un'esegesi obiettivamente letterale e scientifica, sia per l'esistenza della tendenza alla trasposizione allegorica ³¹), sia per la mancanza di veri e propri strumenti di indagine filologica : infatti l'ebraico era conosciuto da dizionari poco sicuri e non esisteva perciò l'indagine diretta sulle fonti ³²).

L'accettazione della tradizione dei Padri e il pieno inserimento nella mentalità simbolica, fanno sì che Filippo indaghi la Scrittura attraverso i quattro sensi ereditati da S. Agostino : storico, allegorico, tropologico o morale e anagogico.

³⁰) Sino alla fine del sec. XII la teologia fu essenzialmente e, si può dire, esclusivamente biblica, e si chiamò « Sacra Pagina » o « Sacra Scriptura »; cioè la « lectio » della Scrittura, la sua meditazione e la sua spiegazione allegorica erano gli unici oggetti della scienza teologica (H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, traduz. italiana di *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*; Coll. Biblioteca di cultura Religiosa, Roma, 1958, pp. 92-99). Sull' esegesi medievale l'opera più completa è quella di H. De Lubac sopra citata. Più breve e riassuntiva è la trattazione di Y. CONGAR, *Théologie*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, XV, I, col. 354, Paris, 1946 Importante è anche l'opera già citata di M. D. CHENU, *La teologia nel Medioevo* ...

³¹) Lo Chenu afferma che tutti gli uomini di cultura del sec. XII, maestri di scuola, mistici, scrittori, artisti, avevano in comune la convinzione che la realtà naturale o storica aveva un significato trascendente il contenuto immediato, ed era rivelata a noi da una certa densità simbolica, per cui rendere ragione delle cose voleva dire scoprire la loro misteriosa densità. M. D. CHENU, *La teologia* ..., p. 176.

³²) P. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen-âge*, Paris, 1944, pp. 14-18.

Soprattutto il senso allegorico è frequentemente usato dall'autore, particolarmente nell'analisi dell'Antico Testamento. L'interpretazione simbolica ed allegorica della Bibbia, in cui la « lettera » è il supporto di una trasposizione continua a realtà soprastoriche e soprannaturali e nella quale viene indagato il significato nascosto da applicare al comportamento morale di ciascuno, è d'altra parte quella più diffusa nel secolo XII. Essa ben si inserisce in un terreno culturalmente favorevole a tale simbolismo, proprio per la presenza di una mentalità simbolica che tende a trascendere la realtà naturale e storica per indagare la misteriosa densità che essa, divenuta simbolo, nasconde ³³). Tale mentalità simbolica, tale tendenza a cogliere un ideale ordine trascendente è d'altra parte il frutto anche di una reviviscenza di platonismo che ebbe la sua stagione appunto nel secolo XII ³⁴).

L'autore stesso spiega il proprio metodo di analisi dei passi dello Antico Testamento. A questo scopo afferma che la legge divina è presentata in due periodi, corrispondenti l'uno all' Antico e l'altro al Nuovo Testamento. Nel primo la verità, essendo diretta ad un popolo che viveva nella tenebra totale, cioè nell'assenza della rivelazione di Cristo, era manifestata attraverso il velo del simbolo; nel secondo appare nella sua perfezione senza veli. Agli uomini dell' Antico Testamento perciò era lasciata la lettura simbolica della legge, ma agli uomini del Nuovo, l'avvento di Cristo ha mostrato la realtà divina nel suo spirito e nella sua verità; ecco perciò che ad essi è dato leggere nello spirito e nella verità non solo la legge del Nuovo Testamento, ma anche quella dell' Antico, togliendo i veli del simbolo e scoprendo la realtà spirituale dei comandi divini ³⁵).

³³) M. D. CHENU, *La teologia ...*, pp. 176-181.

³⁴) C. H. HASKINS, *La rinascita ...*, p. 287; M. D. CHENU, *I Platonismi del secolo XII*, in *La teologia del Medioevo ...*, pp. 121-148.

³⁵) Queste affermazioni sono contenute nel capitolo 58; qui l'autore, allegorizzando il comando divino di Lev. VI, 21, indicante i momenti di offerta del sacrificio : « Medium ... eius mane, medium eius vespere », vede espresso nella parola « mane » il primo periodo della legge, l'Antico Testamento; nella parola « vespere » il Nuovo Testamento. Ecco come le parole di Filippo spiegano la sua lettura della legge di Dio : « In illo mane filiis Israel Moysi facies est velata, et sancta sanctorum oppanso velamine consignata : in hoc vespere, revelata facie gloriam Domini speculantes transformamur a gloria in gloriam tamquam a Domini spiritu. Mane itaque medium legis offeramur, id est litteralem eius intellectum illius temporis hominibus concedamus : vespere vero alterum legis medium debemus offerre, id est spiritalem eius intellectum novae gratiae clericis assignare, ut perfectionem, quam oblatio Aaron et filiorum eius insinuat figurate, isti, ex quo sacris ordinibus perunguntur, rei teneant veritate » (Cap. 58, col. 740 A).

Il testo di Filippo è ricchissimo di citazioni bibliche, talvolta addirittura sovrabbondanti e ripetute. Moltissime sono esplicite, altre implicite: in questi casi «... egli prende dalla Sacra Scrittura l'idea e cambia e modifica le parole secondo l'esigenza del tema, del periodo, della rima e del ritmo» ³⁶⁾.

In un unico punto Filippo attinge ad altre fonti letterarie diverse dai testi sacri: si tratta della citazione dell'episodio delle Amazzoni, nel capitolo 53, e dei versi virgiliani in esso riportati. Ma il riferimento alla cultura pagana è finalizzato completamente alla dimostrazione del concetto religioso della continenza. Questo uso della cultura pagana è d'altronde conforme alla concezione che l'autore ha di essa: «A catholicis autem scripta gentilium, vel non legi vel hoc intuitu debent legi, ut scilicet quod eis falsum est et inutile nequaquam diligatur, quod vero utile, velut granum a paleis eligatur» (*De silentio* ..., PL CCIII, cap. XLVI, col. 1025 C). Rispecchiando la concezione medioevale dell'uso della cultura pagana, egli ritiene dunque che essa sia utile soltanto nel momento in cui serve al perfezionamento morale dell'individuo o all'affermazione di una verità religiosa ³⁷⁾.

Addentrandoci nella lettura e nell'analisi del *De continentia*, troviamo subito l'affermazione della necessità della presenza del celibato accanto a tutte le altre virtù del chierico che vuole vivere in santità e realizzare perfettamente la missione ricevuta con l'ordine: «... in hac (continentia) sicut et illa (paupertate), eorum iustitiam diximus contineri, et sine ea dici quidem posse, sed veraciter clericos non haberi» (PL CCIII, cap. 50, col. 737 D) ³⁸⁾.

³⁶⁾ M. VETRI, *L'ideale di vita sacerdotale* ..., pp. 194-195.

³⁷⁾ M. VETRI, *L'ideale di vita sacerdotale* ..., pp. 197-199.

³⁸⁾ Sembra da escludere che Filippo voglia negare che i sacerdoti indegni siano sacerdoti validi: asserisce che non sono preti degni, anche se ai suoi tempi non era del tutto placata la polemica che era divampata nel secolo precedente, sotto i pontificati di Clemente II, Leone IX, Nicola II e infine durante il papato dello stesso Gregorio VII (G. MICCOLI, in *Per la storia della Pataria milanese*, in *Chiesa gregoriana* ... nelle pagine 108-116, porta l'attenzione sulla lotta contro il clero indegno condotta da Arialdo, promotore delle agitazioni patariniche).

Soprattutto il problema delle ordinazioni simoniache fu al centro di discussioni. Se ne occuparono i concili (ricordiamo quelli del 1049, 1050, 1051, 1059); fu l'argomento di opere di trattatistica, tra cui il *Liber gratissimus* di s. Pier Damiani, nel quale si sostiene la tesi della permanenza della capacità operativa dello Spirito e quindi della validità sacerdotale anche nei sacerdoti che hanno ricevuto la condanna popolare, in

Questa affermazione ha tuttavia bisogno di una conferma nella parola di Dio, la cui lettura allegorica permette di trarre quelle motivazioni che legano il celibato al sacerdozio.

Il punto di partenza dell'analisi esegetica è l'Antico Testamento. L'autore porta l'attenzione sui comandi dati da Dio a Mosè e, per mezzo suo, ad Aronne e ai suoi figli, a proposito degli abiti che il sacerdote deve indossare per i riti sacri e per il culto divino. Nell'elenco delle vesti prescritte sono inclusi i «feminalia», i calzoni che servono per coprire la nudità del corpo, non confacente al sacro tabernacolo: «Facies, inquit, et feminalia linea, ut operiant carnem turpitudinis tuae a renibus usque ad femora, et utentur eis Aaron et filii eius quando ingredientur tabernaculum Testimonii, vel quando appropinquant ad altare ut ministrent in sanctuario, ne iniquitatis rei moriantur» (Exod. XVIII, 42-43).

Questo comando, come pure quello del Levitico (XVI, 4) che ribadisce le stesse prescrizioni di abiti, va letto non solo nel significato letterale, ma, usando il senso allegorico, va indagato nel suo significato più profondo. Aronne e i suoi figli simboleggiano i sacerdoti e i chierici³⁹), a cui sono di esempio; i «feminalia» che Dio comanda ad Aronne di

contrasto con altre posizioni (ricordiamo quella di Umberto di Silvacandida), che, tendendo a far dipendere la validità sacramentaria dalla santità del sacerdote, ritenevano nulle le ordinazioni simoniache (O. CAPITANI, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età pregregoriana e gregoriana*, Spoleto, 1966, pp. 122-132; pp. 265-308; L. SALTET, *Les réordinations*, Paris, 1907, pp. 190-196). La dottrina teologica della Chiesa su questo problema non fu allora affermata in modo chiaro e definitivo. Provvedimenti presi dai papi durante il secolo XI non furono omogenei e furono essenzialmente a carattere disciplinare. Si variò così dai duri provvedimenti emanati da Leone IX, che aveva dichiarato nulle le ordinazioni simoniache, a quelli di Nicolò II che mantenevano la validità dei sacramenti amministrati dai sacerdoti ordinati simoniachamente, a quelli di carattere disciplinare che Gregorio VII emanò senza tuttavia definire teologicamente la questione (cfr. gli studi di G. MICCOLI, *Le ordinazioni simoniache e le sinodi lateranensi del 1060-1061*, in *Studi gregoriani*, V, Roma, 1956, pp. 36-48; L. SALTET, *Les réordinations ...*, pp. 181-189; pp. 198-201; G. MICCOLI, *Gregorio VII e le ordinazioni simoniache*, ora in *Chiesa gregoriana ...*, pp. 194-201). Nel secolo XII la questione della validità sacramentaria e del riconoscimento dei sacerdoti indegni fu sollevata nell'ambito delle sette eretiche, particolarmente nel valdismo e in quella del monaco Enrico. Sia l'una che l'altra eresia rifiutavano infatti di riconoscere l'autorità del clero indegno e la validità dei sacramenti da esso amministrati, ritenendo che il «meritum», non l'«ordo» o l'«officium», fosse il fattore fondamentale del sacerdozio (R. MANSELLI, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Istituto storico italiano per il medioevo, studi storici, 5, Roma, 1953, pp. 59-76-77-78).

³⁹) «... Aaron et filios eius typum clericorum gessisse». (Cap. 50, col. 727 D).

indossare per i riti sacri, significano la continenza ⁴⁰): dunque i comandi sulle vesti per i riti sacri si possono interpretare come prescrizioni della continenza che deve accompagnare la vita del sacerdote ⁴¹). L'astensione continua dai rapporti sessuali dà infatti a chi la mantiene uno stato di particolare purezza che ben si adatta, anzi è indispensabile, alla celebrazione dei riti sacri: « Neque enim debet ministerium sibi assumere, qui caeteris virtutibus continentiam non studet adiungere, quia sicut nonnisi sanctus debet altari famulari, sic ad famulandum nonnisi continens potest sanctificari » (cap. 55, col. 735 A).

Il servizio dell'altare richiede perciò da colui che è prescelto per un così alto incarico il sacrificio del celibato, che, rappresentando uno stato di vita più perfetto del matrimonio concesso a tutti i laici, meglio si adatta all' elevatezza del ministero sacro ⁴²).

Un'obiezione tuttavia potrebbe sorgere a questo punto a confutare le affermazioni di Filippo: come è possibile vedere nei comandi di Mosè ad Aronne la prescrizione di una totale continenza, quando lo stesso Aronne e gli altri sacerdoti dell' Antico Testamento, pur servendo l'altare, ebbero mogli e figli ⁴³)?

L'autore stesso è consapevole della possibilità di questa obiezione, anzi la previene e la confuta egli stesso, ponendo a confronto la condizione sacerdotale e laica nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Riguardo alla legge matrimoniale, già l'Antico Testamento contemplava una diversa condotta per il laico e per il sacerdote: al laico era permesso

⁴⁰) « Nostis quia feminalia partes illas corporis vestiunt et astringunt, per quas humana generatio propagatur ... in feminalia ergo continentia designatur, per quam huius expletio voluptatis omnimodo relegatur ... » (cap. 55, col. 734 C).

⁴¹) « Ergo luce clarius est nec ulla auctoritas reluctatur quod continentia, quae per feminalia designatur, Moyses, id est lex divina non solum commendare, sed et ministrantibus altari voluit imperare, ut, procul dubio, transgressores habeantur mandati si ministrantes non dederint operam castitati » (cap. 56, col. 737 B).

⁴²) « ... ut scilicet non quicumque homo est, continere necessario iubeatur, sed qui ad altaris ministerium sacris ordinibus sublimatur. Cuivis enim homini conceditur remedium coniugale, sed hanc concessionem fastigium supergreditur clericale » (Cap. 56, col. 737 B).

⁴³) Questo argomento è anche quello addotto dagli autori dei libelli polemici, che nella legge antica trovarono una testimonianza per affermare la possibilità di matrimonio. I sostenitori del celibato li confutavano invece affermando che la purezza temporanea dell' Antico Testamento in preparazione dei culti diventa nel Nuovo Testamento una purezza perpetua, per una disponibilità continua al culto giornaliero (A. M. STICKLER, *Le célibat au Moyen-âge*, in *Sacerdoce et célibat ...*, pp. 398-399).

avere contemporaneamente più mogli, ma al sacerdote già da allora era prescritto il matrimonio monogamico. Con la venuta di Cristo e il perfezionamento della legge, si restrinse all'unione con una sola donna il matrimonio dei laici e lo si proibì del tutto ai sacerdoti, proprio per innalzare la loro posizione sulla via della santità, di modo che « colui che con il permesso della legge si univa carnalmente ad una vergine, ormai corporalmente non si unisce a nessuna, ma spiritualmente alla sola Chiesa » ⁴⁴).

Il comando della continenza, tratto dai testi dell'Antico Testamento, è chiaramente legato alla purezza per il culto, giustificata dalla necessaria interdipendenza esistente già nei comandi veterotestamentari tra comportamento casto e servizio sacro ⁴⁵). Tale concetto di purezza per il culto è ben presente nella mentalità dell'Antico Testamento; lo dimostra l'esistenza di comandi che imponevano, nei giorni di preparazione ai culti, l'astensione temporanea dagli atti sessuali o la purificazione prima dell'accesso al culto (cfr. Lev. XV; Lev. XXII, 3-7; Num. V, 1-4; Deut. XXIII, 11-14 e segg.) ⁴⁶).

Tuttavia non pare che la purezza rituale fosse concepita nell'Antico Testamento come frutto di tabù sessuali e in funzione dell'affermazione di una integrità puramente fisica, ma pare che trovasse invece significato in una concezione più profonda di santità e di purezza spirituale, di devozione e di disponibilità al Signore. In questo ambito la purezza temporanea per il culto era solo un momento e un aspetto esteriore di un atteggiamento profondo di dedizione ⁴⁷).

A questo parere si affianca quello che pone all'origine dei comandi di astensione dagli atti sessuali la necessità di santità, cioè di partecipazione alla sfera del sacro, più che la necessità di purezza: ciò che richiede quindi il distacco del sacerdote dalle cose e dai piaceri profani,

⁴⁴) « ... ille qui antea multis licite uxoris utebatur, ad unius licentiam revocatur, et iste qui unitantum virgini ex decreto legis carnaliter iungebatur, iam nulli carnaliter, sed soli Ecclesiae spiritualiter copulatur » (cap. 63, col. 749 D).

⁴⁵) « Pulchre ergo divinus ea sermo, altari ministrantibus asseruit (sott : feminalia) specialiter convenire, ut eis studeant carnis suae turpitudinem operire, ne inveniantur mores ab officio dissentire, si quis sine illis altari praesumpserit deservire » (cap. 55, col. 735 A).

⁴⁶) F. FESTORAZZI, *Matrimonio e verginità nella Bibbia*, in *Matrimonio e verginità*, Venegono Inf. 1963, p. 124.

⁴⁷) J. COPPENS, *Le sacerdoce vétérotestamentaire*, in *Sacerdoce et célibat ...*, p. 14.

e perciò anche dai rapporti sessuali, al fine di dedicarsi integralmente alle cure divine ⁴⁸).

I testi dell'Antico Testamento, insieme al consiglio di s. Paolo (cfr. I Cor. VII, 2-7), hanno avuto un ruolo importante nella nascita della concezione del celibato sacerdotale e della formulazione della sua legge, soprattutto nell'ambito della giustificazione per il culto. Essi infatti furono interpretati dai Padri e poi nella tradizione della Chiesa latina, prevalentemente come prove della volontà divina di rendere necessario il celibato per il culto ⁴⁹). In questo ambito sulla libertà dalle occupazioni profane per la dedizione al Signore, prevalse, nell'elaborazione dei Padri, il concetto di impurità inerente alle relazioni sessuali, incompatibili perciò con il culto sacro.

Questa valutazione evidentemente negativa della sessualità, vista come impura e come espressione deteriore dell'uomo, era penetrata nel pensiero cristiano dalle filosofie stoiche ed encratiste, e permase nella maggior parte degli autori cristiani nei primi secoli (s. Gerolamo, Origene, Siricio, s. Agostino), influenzando non solo la loro concezione del matrimonio e del celibato, ma anche la futura dottrina della Chiesa a questo riguardo ⁵⁰).

Certamente la valutazione negativa della sessualità e del matrimonio solo come rimedio o ai fini della procreazione ⁵¹), ereditata dalla lettura dei Padri e dalla mentalità medioevale, porta inevita-

⁴⁸) L. LEGRAND, *La virginité dans la Bible*, Paris, 1964, pp. 68-69.

⁴⁹) Il testo di s. Paolo di I Cor. VII, che prescrive l'astensione dagli atti sessuali prima del culto e della preghiera, fu interpretato, a partire da Epifanio di Salamina, come comando della continenza perpetua per il sacerdote, in vista del carattere giornaliero del culto, senza tener conto che nell'esortazione di s. Paolo era implicito non il comando, ma soltanto il consiglio (H. CROUZEL, *Le célibat dans l'église primitive*, in *Sacerdoce et célibat* ..., pp. 346-352).

⁵⁰) H. CROUZEL, *Le célibat dans l'église primitive* ... pp. 352 e seg. R. GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Louvain, p. 43. Il Gryson pone particolarmente l'accento sull'influenza operata sulla nascita della legge del celibato, dalla concezione negativa della sessualità. Ciò lo porta a considerare la purezza per il culto come motivo determinante per l'istituzione della legge del celibato. Questa limitazione è criticata da H. Crouzel in *Les origines du célibat ecclésiastique*, in *La civiltà cattolica*, 121, (4-7-'70), p. 47.

⁵¹) Che l'attività sessuale sia concepita da Filippo come « remedium » ai fini della procreazione, appare chiaro da queste parole: « In feminalibus ergo continentia designatur, per quam huius expletio voluptatis omnimodo relegatur, per quam concubitus, non solum adulterinus, vel fornicarius coercetur, sed etiam maritalis, qui remedii vel prolis gratia coniugibus indulgetur » (cap. 55, col. 735 A).

bilmente Filippo d'Harveng a vedere come incompatibili il servizio sacro e l'attività sessuale: «... ad famulandum nisi continens potest sanctificari ...» (Cap. 55, col. 735 A).

Già l'opera dei riformatori precedenti a Gregorio VII, Clemente II, Leone IX, Nicola II, aveva affermato la castità come condizione necessaria alla celebrazione della liturgia. S. Pier Damiani nel trattare il rapporto «vita comune-liturgia», ebbe ben presente il rapporto «castità-liturgia», giustificato sia dalla necessità della purezza per i riti sacri («Nam quia Dominicum corpus virginalis uteri templo coailuit, nunc etiam a ministris suis continentis pudicitiae munditiam quaerit»: PL. 145, col. 388), sia dall'esempio dato dagli antichi Leviti, sia dall'opportunità per il sacerdote di avere la mente e il cuore liberi da preoccupazioni familiari, allo scopo di aderire pienamente al culto sacro.

Anche Gregorio VII pose l'accento sull'indispensabilità della castità per le celebrazioni liturgiche, tutelata dalla vita comune; anzi, nell'esortare i vescovi e i fedeli a continuare nell'azione di riforma ecclesiastica contro la simonia e l'incontinenza, arrivò addirittura a proibire ai fedeli la partecipazione alla liturgia dei ministri incontinenti ⁵²).

La purezza fisica voluta da Filippo per il culto non è intesa però come pura mortificazione della sessualità, ma è concepita come espressione di quella carità che deve accompagnare la donazione a Dio del sacerdote: «Necesse est ... intentione placendi Deo continentiam clericus amplectatur» (cap. 58, col. 741 A). Tale tema, ora appena accennato, ritornerà e sarà l'elemento caratterizzante di tutte le motivazioni che porteranno Filippo ad affermare l'indispensabilità del celibato. La carità è infatti il presupposto di uno stato di disponibilità a Dio e ai fratelli, temi che Filippo trarrà dall'analisi del Vangelo e delle lettere di S. Paolo.

Per sostenere la validità della legge del celibato, l'autore prende in esame gli argomenti evangelici: l'esempio di Cristo e della Vergine e gli insegnamenti dati da Cristo stesso ai suoi seguaci.

Cristo e la Vergine sono l'esempio massimo di perfetta castità. Cristo infatti: «... prescrisse il genere di vita che volle fosse quello

⁵²) Il legame «liturgia-castità», nel clima di riforma del periodo pregregoriano e gregoriano, è trattato da E. CATTANEO, nello studio *La vita comune dei chierici e la liturgia in La vita comune del clero nei secoli XI e XII ...*, pp. 245-252.

degli apostoli non tanto a parole, quanto con il suo esempio di vita, affinchè il suo insegnamento fosse ritenuto raccomandabile senza dubbio alcuno ...» ⁵³). Egli infatti mantenne nella sua vita la più perfetta ed intatta castità.

La Vergine stessa è esempio di una perfetta castità a cui nemmeno la maternità ha portato ombra.

Il tema della verginità di Cristo e di Maria era già stato diffusamente trattato dai Padri: s. Ambrogio e s. Agostino vi posero particolarmente l'accento. S. Ambrogio proclamò Maria: « Virginitatis magistra » (De Instit. Virg. 5,35; 6,44-45; PL XVI, coll. 314-315-317). Ella fu di esempio e di invito alla verginità non solo perché modello di virtù, ma perché unì la verginità alla maternità di Colui che è modello assoluto di verginità. Il concetto di Cristo modello dei vergini ha un riscontro in s. Agostino (*De Sancta Virginitate*, 2, CSEL XLI, V, III, Vindobonae, 1900, pp. 235-302). Inoltre nella dottrina della Chiesa Cristo e la Vergine furono sempre gli ideali della verginità data come dono e privilegio di santità e conquistata con lo sforzo di ascesi ⁵⁴).

La continenza totale e la libertà dal vincolo matrimoniale furono, secondo Filippo, volute da Cristo anche per coloro che più da vicino lo seguivano: gli apostoli, precursori dei sacerdoti, a proposito dei quali è più esatto parlare di continenza e di abbandono della vita coniugale che non di castità: « ... quando scelse i discepoli non volle che alcuno fosse impegnato dai vincoli di una unione carnale; ma come non permise a coloro che non avevano ancora preso moglie di legarsi in futuro a vincoli matrimoniali, così volle che coloro che l'avevano già presa, si sciogliessero da quegli stessi vincoli » ⁵⁵).

Filippo basa questa sua affermazione sia sull'assenza di testimonianze che parlino di una vita coniugale degli apostoli nel periodo in cui seguirono Cristo, sia su veri e propri incitamenti di Cristo ad abbandonare la vita coniugale: « Omnis qui reliquerit domum, vel fratres,

⁵³) « Qualis autem vitae eosdem apostolos Christus esse voluerit non tam loquendo imperare, quam vivendo voluit demonstrare, ut eius doctrina sine omni scrupulo commendabilis haberetur ... » (cap. 59, col. 741 D).

⁵⁴) L. HODL, *Lex continentiae. Une étude sur le problème du célibat*, in *Sacerdoce et célibat* ..., p. 517.

⁵⁵) « Proinde ... nullum in grado apostolico manere voluit uxdatum, nullum carnalis copulae vinculis occupatum; sed sicut eos qui nondum uxores acceperant non permisit postmodum nuptiis alligari, sic eos qui acceperant, ab eisdem voluit vinculis relaxari » (Cap. 59, col. 742 C).

aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut uxorem, aut filios, aut agros propter nomen meum centuplum accipiet» (Matth. XIX, 29) ⁵⁶).

Un altro passo evangelico può confermare Filippo nella sua opinione e può fornirgli la possibilità di giustificare lo stato di celibato con la necessità che il sacerdote sia disponibile a Dio in qualsiasi momento. Si tratta del brano del vangelo di Luca che descrive l'attesa del padrone da parte del servo (Luca XII, 35-39). Il servo che attende con i fianchi cinti e le lucerne accese il padrone che ritorna dalle nozze, rappresenta il sacerdote celibe pronto in qualsiasi momento alla chiamata del Signore. L'invito al celibato è letto qui nella raccomandazione: «sint lumbi vestri ... praecincti, et lucernae ardentes», nella quale le parole «lumbi praecincti» indicano la continenza. L'autore può dunque affermare che solo il sacerdote che non indugia nelle lusinghe della carne con i fianchi discinti, ma veglia in uno stato di continenza, è pronto in qualsiasi momento a rispondere alle richieste che Dio gli rivolge.

Appare evidente perciò che il motivo per cui Filippo consiglia la continenza totale al sacerdote, servo di Dio, è la mortificazione del proprio egoistico piacere, per porsi in una condizione di totale disponibilità al Signore, ciò a cui sarebbe impedito se dormisse tra le braccia della moglie: «Qui enim inter uxorios amplexus diligit obdormire, pulsanti Domino non potest confestim aperire» (cap. 60, col. 743 B).

⁵⁶) E' interessante ricordare il commento di S. Gerolamo a proposito di questo brano evangelico. Egli porta prima l'attenzione sul fine che esalta il valore della rinuncia: «(Christus) non dixit: qui reliquistis omnia; hoc enim et Crates fecit philosophus, et multi alii divitias contempserunt: sed, qui secuti estis me; quod proprie apostolorum est atque credentium»; Pone poi l'accento sul valore spirituale della ricompensa che riceverà colui che ha abbandonato tutto in nome di Cristo, sottolineando, per non dare adito ad interpretazioni sbagliate, che colui che ha abbandonato una moglie non ne riceverà cento, ciò che sarebbe oltremodo vergognoso, ma avrà una ricompensa spirituale che può essere paragonata al valore centuplicato dei beni abbandonati: «Ex occasione huius sententiae quidam introducunt mille annos post resurrectionem, dicentes, tunc nobis centuplum omnium rerum quas dimisimus, et vitam aeternam esse reddendam; non intelligentes quod si in ceteris digna sit repromissio, in uxoribus appareat turpitudine, ut qui unam pro Domino dimiserit, centum recipiat in futuro. Sensus ergo iste est: qui carnalia pro Salvatore dimiserit, spiritualia recipiet; quae comparatione et merito sui ita erunt, quasi si parvo numero centenarius numerus comparetur». (I due commenti sono tratti da «*Homilia sancti Hieronymi Presbyteri*, liber III^o in Matth. cap. XIX, lectio VII et XI, Commune abbatum, Breviarium Romanum; per il testo di s. Gerolamo v. *Commentar. in evangelium Matthaei*, Lib. III, cap. XVI in Migne, PL. XXVI, coll. 144-145.

Naturalmente il comando della castità non è indirizzato a tutti, ma solo a coloro che hanno una particolare responsabilità nella famiglia di Dio, i sacerdoti. Filippo giunge a questa deduzione interpretando in modo allegorico la risposta che Cristo dà alla domanda postagli da Pietro per sapere a chi fosse indirizzata la parabola del servo in attesa del padrone: « Domine, ad nos dicis hanc parabolam, an ad omnes? ». Dalla risposta « Quis, putas, est fidelis dispensator, et prudens quem constituit Dominus super familiam suam, ut det illis in tempore tritici mensuram? » (Luca XII, 41-42), si deduce la volontà del Signore di affidare ad alcune persone particolari la missione di vigilare sulla famiglia di Dio e di distribuire ad essa il cibo, cioè la parola divina ⁵⁷).

In questa lettura allegorica il sacerdote è quel « dispensator fidelis et prudens » preposto alla famiglia di Dio con il compito di istruirla e di dare esempio di salda moralità con il suo costume di vita. Perciò la continenza a lui comandata, che aveva già trovato la giustificazione nella dedizione al Signore, assume in questa ottica anche la funzione di disponibilità ai fratelli e di esempio di vita integra per tutta la comunità, al fine ultimo di operare la diffusione della Chiesa e del Regno di Dio sulla terra ⁵⁸).

Anche l'analisi dei testi di S. Paolo porta all'affermazione dell'obbligo del celibato.

L'invito di Paolo al celibato è credibile innanzi tutto perchè parte dal proprio esempio di vita: « Volo omnes esse sicut me ipsum. Dico non nuptis et viduis. Bonum est illis si sic maneant sicut et ego: quod si se non continent nubant » (I Cor. VII, 8-9).

L'apostolo perciò, testimoniando con la propria vita i suoi insegnamenti, può rivolgere ad altri, e precisamente ai vescovi Tito e Timoteo, questi incitamenti: « Nemo adulescentiam tuam contemnat, sed exemplum esto fidelium in verbis, in conversatione, in charitate, in fide, in castitate » (I Tim. IV, 12); « Iuvenilia autem desideria fuge » (II Tim. II); « Anus obsecra ut matres, iuvenulas ut sorores

⁵⁷) « ... eum quippe ad has continendi regulas specialiter instruo; quem super familiam meam dispensatorem constituo ut det illis mensuram tritici, id est verbum vitae pro capacitate cuiusque distribuat audiendi ... » (Cap. 60, col. 744 A).

⁵⁸) « Aliter enim fidelis non erit dispensator: si praesumpserit non faciens quae faciendi sunt edocere, si incontinens continentia suadere. Si autem fecerit et sic docuerit, praeproperus, vel praeposterus non invenietur » (cap. 60, col. 744 B).

in omni castitate» (I Tim. V); «Oportet, inquit, presbyterum esse sobrium, iustum, sanctum, continentem» (Tito I).

Tali parole appaiono all'autore come testimonianza sicura che era ben presente in Paolo l'idea dell'opportunità del celibato o della castità per coloro che sceglievano di essere uomini di Dio. Anzi, a commento del consiglio a Timoteo (I Tim. IV, 12), egli afferma che la castità è virtù indispensabile nel presbitero ⁵⁹); è inoltre chiaramente presente la motivazione della scelta della vita celibe o continente: l'esempio.

La perfetta condotta di vita e la continenza assoluta sono necessarie alla funzione di esempio al popolo cristiano. Proprio del chierico è il compito di insegnare le virtù: e come potrebbe farlo se non fosse egli stesso l'esempio vivente e più perfetto di ciò che insegna? Suo è il compito di essere aperto e disponibile per portare a tutti la verità: e soltanto lo stato di celibato può assicurargli sia la disponibilità e l'apertura totale, sia la serenità e la purezza di rapporti, anche con le donne, che il ministero sacerdotale richiede. Filippo scrive infatti: «Qui enim, tam sapientibus quam insipientibus, tam viris quam mulieribus iure sacerdotii debitor factus erat, ut omnibus, non solum vivendo, sed etiam colloquendo et monendo, doctrinae beneficium impertiret, quomodo (ut de aliis taceam) alloquio suo iuenculas erudiret, si non se ab earum illecebris proposito continentiae viriliter expediret?» (cap. 64, col. 750 C).

L'esempio e la disponibilità ai fratelli costituiscono perciò due motivi fondamentali per la rinuncia alla vita coniugale. Sono due motivi che hanno ragione di esistere essenzialmente nella prospettiva della missione sacerdotale. Monastica può essere la virtù della continenza e del celibato vissuta come dedizione assoluta e totale a Dio, ma pienamente funzionale alla missione sacerdotale di apostolato è la virtù di cui Filippo ha delineato i caratteri.

Le motivazioni del celibato per amore e dedizione a Dio, per disponibilità ai fratelli e alla missione apostolica, per l'esempio, erano gli argomenti che già i Padri della Chiesa primitiva avevano trattato a lungo nei loro scritti: così Tertulliano, Giovanni Crisostomo, Isidoro di Siviglia, Epifanio avevano parlato della maggiore dispo-

⁵⁹) «Texens quemdam virtutum catalogum Apostolus, in clausula posuit castitatem dans intelligi, quia idem catalogus informis est et satis impolitus nisi apice castitatis fuerit insignitus». (cap. 64, col. 750 B).

bilità del sacerdote celibe alle preoccupazioni di predicazione e di diffusione del regno di Dio.

Damaso, Siricio, Innocenzo, opponendo il concetto di carne a quello di spirito, avevano affermato che con la rinuncia alla carne cresce nell'animo la presenza dello Spirito Santo.

Il motivo dell'esempio fu anche frequentemente invocato da Damaso, da Gerolamo, da Gregorio Magno; in questa luce, Clemente interpretò la continenza di S. Paolo, e Tertulliano e Isidoro di Pelusio quella degli apostoli ⁶⁰).

Nell'ideale religioso di Filippo l'amore e la carità hanno una tale importanza da essere presenti in ogni azione e da accompagnare ogni virtù del chierico: l'obbedienza deve essere offerta per amore, ogni opera sua deve essere dettata dall'amore: « Labori, autem ... manuum, vel curis ecclesiasticis non serviat curiosae impulsu levitatis, sed purae et sincerae obedientiae charitatis » (*De Scientia clericorum*, PL 203, cap. 32, col. 708 A); anzi l'amore deve diventare per lui un dovere che arricchisce così tutte le sue virtù, sublimandole e rendendole degne di piacere a Dio ⁶¹).

Tale spirito di carità deve animare il sacerdote anche nella osservanza del celibato e deve condurlo ad unirsi spiritualmente alla Chiesa, simboleggiata in quella vergine che l'Antica Legge aveva indicato come unica sposa del sacerdote (Lev. XXI, 13).

Il concetto dell'unione sponsale del sacerdote alla Chiesa è tratto dall'allegoria del comando di S. Paolo: « Oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum » (I Tim. III, 2). Queste parole che potrebbero essere in contraddizione con quanto prima affermato da S. Paolo, significano invece l'unico matrimonio che al sacerdote è permesso contrarre, quello con la Chiesa. Infatti Filippo, ponendosi in polemica con quanti volevano scorgere in questo testo una possibilità di matrimonio anche per il presbitero, e richiedendo una lettura basata sul senso allegorico, si sofferma a lungo a spiegare che le parole « sposato ad una sola donna » sono da riferirsi non alla condizione del presbitero, ma a quella dello stesso prima di ricevere gli ordini. Tale condizione di monogamia diventa una garanzia di salda moralità per la scelta della persona da ordinare qualora essa non sia più celibe:

⁶⁰) H. CROUZEL, *Le célibat dans l'église primitive*, in *Sacerdoce et célibat ...*, pp. 336-341

⁶¹) M. VETRI, *L'ideale di vita sacerdotale ...* pp. 181-188; 207-214.

« Talem volo ad sacros ordines promoveri, qui ante ordines una tantum uxore contentus extiterit, ut ex hoc spes continentiae colligatur, quod in gradu licito non plures inisse nuptias comprobatur » (cap. 65, col. 752 C).

La prescrizione della monogamia precedente all'ordinazione diventa quindi il simbolo dell'unione esclusiva del sacerdote alla Chiesa, l'unica vera sposa ⁶²).

Una tale unione mistica perfettamente si adegua al compito del sacerdote in quanto ripete il mistero dell'unione di Cristo alla Chiesa ⁶³). E come Cristo scelse la totale fedeltà alla sua sposa spirituale, così volle che i suoi stessi successori non avessero altro amore che la Chiesa stessa : « ... eos quos ad regendum et instruendum eandem Ecclesiam vice sua voluit sublimare, et ad generandum spirituales filios ordinari, sibi quoque vivendo voluit confirmari, ut ex quo ad tam sanctum officium aspirarent, carnales a se complexus omnino relegarent, et solius Ecclesiae fecunditatis profectibus incubarent » (Cap. 59, col. 744 C).

Il celibato trova in queste parole la sua più alta giustificazione : la rinuncia agli affetti individuali per la donazione di se stessi alla Chiesa e alla cura dei figli della Chiesa stessa : è perciò una vera unione sponsale arricchita da una paternità che si realizza al livello di un amore spirituale e di una tensione alla vita divina. Infatti, vivendo con una tale disponibilità a Dio e alla costruzione del suo regno, il sacerdote anticipa già in questa vita la vita celeste, anzi proprio a questa prospettiva adegua la sua vita presente ; questo vuole significare l'autore là dove, a commento della parabola del servo che attende vigilante il padrone (Luca, XII, 35-39), afferma che Cristo premierà colui che già in questa vita segue le leggi celesti : « ... ad remunerandum bonum servum Christus praecingitur, id est nullis obstaculis impeditur, cum eo pulsante idem servus in acie continentiae vigilans invenitur, nec objicit opera carnis, quae processu temporis igne iudiciario debeant vindicari, sed vitam angelicam, quam statim angelica decet beatitudine numerari, angelicum nempe est viventem in carne carnis

⁶²) Così afferma l'autore : « Apostoli quidem et apostolici viri dicunt de Ecclesia, cui spiritali foedere copulantur : — Una est columba mea, perfecta mea — (Cant. VI, 8) » (cap. 65, col. 725 D).

⁶³) « Carnem quippe humanam Christus cum in utero susciperet virginali sponsam sibi copulavit Ecclesiam in thalamo nuptiali ... » (Cap. 59, col. 742 B).

legibus non teneri, et eum certum est angelico consortio velocius adhiberi» (Cap. 60, col. 744 C).

Il celibato ha dunque valore escatologico sia perché colui che lo vive con lo scopo di costruire il Regno di Dio sulla terra ha lo sguardo rivolto al regno futuro, sia perché il rapporto spirituale che in esso si realizza, anticipa sulla terra la carità celeste.

Anche l'attuale dottrina della Chiesa ha messo in evidenza il valore del celibato nella sua dimensione escatologica come consacrazione totale al servizio di Dio e all'avvento del suo regno, come evocazione del vincolo nuziale della Chiesa con Cristo, che realizzerà in futuro l'unione dei fedeli a Dio, come segno vivente del mondo futuro: «... Per virginitatem autem vel coelibatum propter Regnum caelorum servatum, Presbyteri nova et eximia ratione Christo consecrantur, Ei facilius indiviso corde adhaerent, liberius in Ipso et per Ipsum servitio Dei et hominum sese dedicant, Eius Regno ac operi regenerationis supernae expeditius ministrant, et sic aptiores fiunt qui paternitatem in Christo latius accipiant. Hoc ergo modo, coram hominibus profitentur se velle indivise muneri sibi commissio dedicari, fideles scilicet despondendi uni viro, illosque exhibendi virginem castam Christo, et sic arcanum illud evocant connubium a Deo conditum et in futuro plene manifestandum quo Ecclesia unicum Sponsum Christum habet. Signum insuper vivum efficiuntur illius mundi futuri, per fidem et caritatem iam praesentis, in quo filii resurrectionis neque nubent neque ducent uxores» ⁶⁴).

Filippo di Harveng non si limita tuttavia ad una affermazione dei valori della continenza: egli li lega inscindibilmente a quella che egli chiama la «superiore dignità» dello stato sacerdotale, entrando velatamente in quella polemica, allora divampante, con lo stato monastico, che era stata uno dei motivi ispiratori del trattato *De institutione*. Infatti nell'autore è ben presente il concetto della maggiore perfezione e dignità del sacerdote, che ha ricevuto l'unzione divina, rispetto ai laici e quindi ai monaci, che ne sono privi ⁶⁵).

⁶⁴) *Presbyterorum ordinis*, 16, 1297, 37-41, in *Enchiridion vaticanum*, coll. Documenti, Bologna, 1968, p. 756.

⁶⁵) Anche questa convinzione è sostenuta dalla fonte biblica. L'autore fa riferimento alla profezia fatta da Giacobbe a Giuda (Gen. XLIX, 11-12) e indicante Cristo, il discendente di Giuda nel potere religioso e sacerdote per eccellenza del Nuovo Testamento: «Legherà alla vigna il suo asinello, ed alla vite, o figliolo, l'asina sua. Laverà nel vino

Il sacerdote, per il fatto di aver ricevuto da Dio l'unzione divina, si trova in una posizione più elevata; ma ad essa deve corrispondere una totale perfezione di vita. Così, mentre l'unione coniugale è permessa ai laici, ai sacerdoti è richiesto il sacrificio della continenza e del celibato, che, in quanto stati di vita più perfetti, meglio corrispondono all'alta dignità sacerdotale ⁶⁶). Essi realizzano quell'olocausto che l'Antica Legge richiedeva al solo sacerdote (« Ogni sacrificio dei sacerdoti deve essere consumato dal fuoco e nessuno ne mangerà »; Lev. IV, 20), e che rappresenta « l'acme della perfezione di vita » (Cap. 57, col. 738 C).

Dunque il celibato ha molti motivi di convenienza con il sacerdozio: la purezza per il culto sacro, la disponibilità a Dio e ai fratelli, l'esempio di virtù ed infine la corrispondenza tra una dignità particolare, frutto di un dono divino, e uno stato di vita perfetto.

Certamente il concetto di celibato di Filippo appare ancora oggi valido ed attuale nella sua dimensione di carità, di sublimazione delle possibilità affettive dell'uomo verso un amore allargato ai fratelli e a Dio, tanto che giustamente si può parlare di dimensione cristologica ed ecclesiologica del celibato: cristologica nel senso di amore a Cristo, ecclesiologica nel senso di amore verso la Chiesa, divenuta la sposa del sacerdote.

Tuttavia più peculiare al momento storico dell'autore e al suo fine di esaltazione della virtù e dello stato clericale, appare il legame stretto tra celibato e dignità.

E' evidente che Filippo vuole esaltare la dignità del sacerdote anche attraverso la manifestazione delle sue virtù ai fedeli. Non è sufficiente vivere il celibato nel silenzio e nel nascondimento, ma è necessario mostrarlo a tutti, proprio perché esso non sia oggetto di sospetti da parte di alcuno e la dignità sacerdotale non subisca alcun detrimento. Chiare sono le sue parole: « Bona forsitan est castitas clericorum suae freta patrocinio veritatis, sed pulchra non est sine beneficio debitae claritatis, quia non mediocriter ipsa bonitas deturpatur, si

la sua veste, e nel sangue dell'uva il suo mantello. Più belli del vino sono i suoi occhi e più bianchi del latte i suoi denti ». Gli occhi e i denti di Cristo simboleggiano allegoricamente i chierici eredi del sacerdozio, posti, rispetto ai laici, in una posizione più elevata, come gli occhi e i denti sono situati sul capo. (Cap. 63, col. 748 C).

⁶⁶) Così afferma l'autore: « Bene ergo dentes Christi lacte asseruntur candidiores, id est castis in populo coniugatis clerici castiores, dum concessam et legitimam copula laicorum, longe supergreditur continentia clericorum » (Cap. 63, col. 749 B).

eis suspicionis macula credibiliter irrogatur. Unde et nonnulli dici aestimant clerum quasi clarum a claritate, eo quod sicut rutilat clarus praefulgidae radio dignitatis, sic etiam clarere debet re et nomine sanctitatis, ne vel vita decolor tenebrescere faciat dignitatem, vel rumor sinister obscurer ingenuam sanctitatem» (Cap. 68, col. 757 B).

La santità che il celibato arreca al sacerdote non deve quindi arrestarsi in lui, come potrebbe avvenire per il monaco; essa deve essere messa adeguatamente in mostra, in modo che sia non solo di esempio e di incitamento alla virtù, ma anche di esaltazione, nella persona pura del sacerdote, della grandezza di Dio.

Via Giuseppe Peretti, 3
I-28075 Grignasco
(Novara)

Franca NEGRI