

LIBERTÀ E MATURITÀ AFFETTIVA NEL CELIBATO
CONSCRATO IN RELAZIONE ALLA FAMILIARITÀ AFFETTIVA
CON LA VERGINE MARIA

Summary: The present article takes as starting point a proposal of Cardinal Carlo Maria Martini regarding the correlation between the affective maturity of consecrated celibacy and Marian devotion. The article sets out to develop an interdisciplinary argument in that sense with an argument drawn from the human sciences and by a theological reflection. After considering together the magisterium's statements on consecrated celibacy and devotion to the Virgin Mary, it does more than draw a conclusion; it offers an hypothesis to verify in pursuing the correlation further.

In un incontro a La Salette con i giovani sacerdoti della diocesi di Milano, il cardinal Carlo Maria Martini espresse la sua preoccupazione per «una certa diminuzione della familiarità affettiva con Maria nell'élite ecclesiastica» e vide un certo «rapporto tra tale raffreddamento e carenze, crisi affettive, disordini emotivi che affliggono oggi l'élite ecclesiastica»¹. Le espresse come intuizioni vaghe, pur nella loro forza, e bisognose di essere approfondite, pensate.

Lo stesso Cardinale, allora arcivescovo di Milano, tracciò le linee di approfondimento di queste sue intuizioni: la considerazione di Maria come «icona non soltanto del femminile, ma dell'anima femminile»². Per approfondire ciò, il cardinal Martini rimanda alla distinzione psicologica di Jung tra *Animus e Anima*, e a quella teologica di Hans Urs von Balthasar tra «principio petrino» e «principio mariano». Egli afferma che se la devozione mariana è autentica, «attraverso la mediazione di Maria viene messo a fuoco e in moto il nostro vissuto affettivo spirituale, che è poi capace di ordinare, regolare, moderare lo stesso vissuto affettivo quotidiano»³.

Importante è sviluppare questa intuizione del cardinal Martini, prima di tutto considerando le problematiche attuali e alcune componenti psicologiche, teologiche e spirituali del celibato consacrato. Seguendo le indicazioni date, vedremo le condizioni psicologiche del celibato consacrato, le indica-

¹ C. M. MARTINI – G. BARRETTE – F. BROVELLI, «Da quel momento la prese con sé». *Maria e gli "affetti" del discepolo*, Milano 1994, 34.

² C. M. MARTINI – G. BARRETTE – F. BROVELLI, «Da quel momento la prese con sé», 112.

³ C. M. MARTINI – G. BARRETTE – F. BROVELLI, «Da quel momento la prese con sé», 97.

zioni magisteriali, la teologia di Hans Urs von Balthasar e la psicologia di C. G. Jung, per poi trarre delle conclusioni in una sintesi interdisciplinare.

Questo lavoro considera soltanto la realtà del celibato consacrato, e parte dal presupposto che il consacrato abbia una identificazione piena con il proprio sesso. Ciò significa che la persona che si consacra abbia una «lineare corrispondenza tra il sesso genetico, ormonale e genitale e il senso d'appartenenza sessuale sul piano psicologico» e quindi non abbia problemi di omosessualità⁴.

1. L'antropologia cristiana della sessualità

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma:

La castità esprime la positiva integrazione della sessualità nella persona e conseguentemente l'unità interiore dell'uomo nel suo essere corporeo e spirituale. La sessualità, nella quale si manifesta l'appartenenza dell'uomo al mondo materiale e biologico, diventa personale e veramente umana allorché è integrata nella relazione da persona a persona, nel dono reciproco, totale e illimitato nel tempo, dell'uomo e della persona. La virtù della castità, quindi, comporta l'integrità della persona e l'integralità del dono⁵.

Dopo questa affermazione che colloca il significato della sessualità nella «relazione da persona a persona», il *Catechismo* distingue le diverse forme di castità: quella delle persone che vivono «nella verginità o nel celibato consacrato, un modo eminente di dedicarsi più facilmente a Dio solo, con cuore indiviso», e quella delle altre persone che devono vivere «nella maniera quale è determinata per tutti dalla legge morale e secondo che siano sposate o celibi»⁶.

L'ottica del celibato è quella di dedicarsi per il Regno dei cieli, donandosi a Dio e agli uomini⁷. La castità del consacrato comporta quindi l'integrità della persona e l'integralità del dono per esprimersi nella relazione da persona a persona.

⁴ Sul problema della omosessualità, soprattutto in un relazione alla possibilità di scegliere il celibato consacrato cfr. A. CENCINI, *Nell'amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, Bologna 1995, 95-112.

⁵ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2337.

⁶ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2349.

⁷ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1579.

2. Aspetti psicologici del celibato consacrato

Il consacrato è chiamato a relazionarsi con il Signore e gli uomini. Entrambe le relazioni sottostanno a tutte le leggi della comunicazione interpersonale e richiedono da parte del soggetto una grande maturità relazionale.

Questa maturità relazionale si esprime nella capacità di «relazioni oggettuali totali», cioè di entrare in rapporto con la totalità dell'altro, con l'alterità⁸ e richiede nell'individuo la «libertà autotrascendente dell'amore teocentrico».

2.1 Situazione attuale

Soprattutto attraverso i mass media, si assiste attualmente ad una assolutizzazione della sessualità, che ha come effetto la sua banalizzazione: «l'avventura diventa una storia di natiche, il cuore batte al di sotto dell'ombelico, il sesso è appassito prima di giungere al compimento»⁹. Essa è vista soprattutto nella sua componente erotica, e ciò comporta una incapacità di stabilire un dialogo «affettivo sessuale» veramente interpersonale. Si è come schiacciati da un bombardamento erotico esterno che azzittisce le emozioni interne.

L'edonismo comporta una assolutizzazione del piacere, cioè della sensazione soggettiva di benessere. In questo modo l'attenzione della persona non è più sull'oggetto, ma sul soggetto: nel campo sessuale si vive un erotismo centrato sul proprio io. Ciò che conta è la gratificazione o la creazione di condizioni che consentono l'appagamento, più che l'entrare in relazione con l'oggetto stesso, il sentirsi bene, più che il voler bene. Si definisce spesso la società attuale narcisista e ciò è dovuto non tanto al fatto che ci si stima molto (il che non è assolutamente vero), ma a motivo che si è incapaci di riconoscere e accettare l'amore dell'altro nei propri confronti¹⁰.

Di fronte a questa iper-eccitazione erotica, c'è la «tentazione dei sensi, che proietta nella donna l'immagine della seduzione», erotizzandola; ma ciò comporta la «tentazione della [...] pace dei sensi», cioè dell'apatia, dell'assenza di passioni e desideri¹¹. Entrambe le soluzioni, quella dell'erotizzazione e quella dell'apatia, evitano la fatica di integrare l'eros nella totalità della persona e nell'alterità. Entrambe non incontrano l'altro nel suo mistero più profondo.

⁸ Cf. A. CENCINI, *Nell'amore*, 240.

⁹ J. BASTAIRE, *Eros redento*, Magnano 1991, 46.

¹⁰ Cf. A. CENCINI, *Per amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, Bologna 1994, 142-148.

¹¹ Cf. A. CENCINI, *Per amore*, 114.149-151. L'autore precisando, il quadro antropologico di riferimento, accosta questa ricerca di pace dei sensi o apatia all'*acedia* con cui Tommaso d'Aquino indicava la morte dello spirito o morte affettiva.

Al contrario del piacere, il desiderio rimanda sempre a qualcosa che sta oltre il soggetto, procura una tensione verso l'oggetto e proietta nel futuro.

Di fronte alla situazione attuale, almeno nel mondo occidentale, pervasa da una sorta di paura dell'alterità, ci si deve dotare, soprattutto chi sceglie di vivere il celibato consacrato, di una grande libertà interiore e di una buona capacità di relazionarsi.

2.2. La libertà dell'autotrascendenza dell'amore teocentrico

Come afferma il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, «la castità esprime la positiva integrazione della sessualità nella persona», e questo perché l'energia sessuale stessa è plastica e onnivadente. Infatti, tensioni di vario genere si possono manifestare a livello sessuale (es. masturbazione, autoerotismo, omosessualità, ecc.) e tensioni sessuali si possono manifestare in altri aspetti del comportamento umano (es. perfezionismo, carrierismo, intellettualismo, ecc.). Ciò significa che, per un sacerdote o un consacrato, c'è uno stretto legame tra frustrazioni e alienazioni di vario genere e insofferenza verso il celibato. Infatti, una vita celibataria richiede un impegno totale ed una dedizione assoluta, cioè una persona integrata, libera in tutte le sue dimensioni.

Quindi, la possibilità di essere celibe è collegata alla propria potenzialità di essere in situazione di libertà. Ciò significa che il vero problema del celibato è la libertà del singolo, cioè la sua capacità di ricettività, di incontrare l'altro e di entrare in relazione con esso. Contraria a questo atteggiamento che porta ad instaurare delle relazioni con la realtà dell'altro, e non con le proprie aspettative o sogni circa l'altro, è la resistenza al dono, la chiusura.

Il sacerdote, come ogni persona, trova la sua piena maturità nella «libertà dell'autotrascendenza», per poi indirizzarla verso un «amore teocentrico». Il problema è proprio aiutare la formazione di questa libertà affettiva, spesso ridotta da problemi personali intrapsichici, consistenti in inconsistenze vocazionali e impulsi o bisogni vocazionalmente dissonanti (come il carrierismo, l'esibizionismo, l'aggressività, ecc.)¹².

Queste fragilità limitano all'interno della persona la libertà affettiva ed effettiva, e spesso non sono adeguatamente affrontate e risolte durante la formazione iniziale. La formazione deve prefiggersi proprio di far scoprire, sviluppare e consolidare questa libertà di chi si consacra nel celibato o nella castità perfetta. Lo scopo è formare una libertà di cuore, mente e volontà,

¹² Cf. A. CENCINI, *Per amore*, 170-174. Si può vedere anche la tavola dei bisogni neutrali e dissonanti per un cammino di uscita da se stessi in A. CENCINI - A. MANENTI, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna 1986, 291.

con cui poter amare Dio ed i fratelli¹³. Spesso si fornisce una formazione intellettuale, pastorale, attualizzante, ma questa dimensione della formazione alla libertà di saper «amare intensamente e di lasciarsi voler bene in modo retto e purificato»¹⁴ risulta deficitaria¹⁵.

Ciascun uomo è chiamato a indirizzare questa libertà autotrascendente verso Dio, ma ciò vale soprattutto per una persona consacrata mediante il celibato o una vita celibe. Questa libertà non rimane fine a se stessa, ma è coinvolta in un amore esclusivo per Dio solo, cioè in un amore teocentrico. La formazione e la permanenza nel celibato richiede una capacità di «libertà dell'autotrascendenza dell'amore teocentrico», cioè un lavoro per ampliare il cuore ai «grandi orizzonti della carità», come ebbe a dire Giovanni XXIII, e giungere «negli spazi liberi e negli ampi orizzonti della verità» come fin dall'inizio del suo pontificato sostiene Benedetto XVI¹⁶.

2.3 Relazioni oggettuali totali

Abbiamo visto come l'attuale clima culturale esaspera il piacere; l'altro diviene soltanto uno strumento ed in ultima analisi la relazione non è con un altro, ma soltanto con il proprio bisogno più o meno soddisfatto. Questa è soprattutto la conseguenza di percepire la sessualità solo come bisogno, un deficit da colmare e non tanto come energia d'amore che muove verso la trascendenza.

Soltanto cogliendo la sessualità all'interno della totalità della persona, essa diventa simbolo dell'orientamento generale della persona verso l'altro. La libertà conquistata diventa libertà per l'altro, luogo in cui la mente si apre alle relazioni e non è succube degli istinti.

La sessualità, in questo modo, non è ridotta a pura biologia o genitalità, ma è «energia eterodiretta, crea rapporto, s'esprime assieme nella capacità ricettiva e oblativa»¹⁷. L'eros si «integra nell'incontro delle persone; l'autentica libertà diventa «castità», cioè integrazione in una relazione vera di tutta l'immensità della vita, altrimenti caotica o idolatrata»¹⁸.

¹³ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2339: «La castità richiede l'acquisizione del dominio di sé, che è pedagogia per la libertà umana [...]. Ma tale dignità l'uomo la ottiene quando, liberandosi da ogni schiavitù di passioni, tende al suo fine con scelta libera del bene».

¹⁴ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA DEI SEMINARI E DEGLI ISTITUTI DI STUDI, *Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari*, 35: EV 13,3211.

¹⁵ Cf. A. CENCINI, *Per amore*, 176-178.

¹⁶ Cf. A. CENCINI, *Per amore*, 109-111; BENEDETTO XVI, *Solo nel perdono si compie il vero rinnovamento del mondo*. Omelia nella solennità di Pentecoste in *L'Osservatore Romano* 16-17 maggio 2005, 7.

¹⁷ Cf. A. CENCINI, *Per amore*, 449.

¹⁸ O. CLEMENT, *Prefazione*, in J. BASTAIRE, *Eros redento*, 7.

L'energia sessuale diventa capacità di costruire comunione e trova la sua realizzazione nelle relazioni mature, cioè in una "relazione oggettuale totale".

Con "relazione oggettuale totale" si indica «la capacità, tipica del soggetto maturo, di proporsi, all'interno del rapporto interpersonale, nella totalità del proprio io in interazione dinamica con la totalità del tu che ha di fronte»¹⁹. In questa relazione, la persona dell'altro non è più strumentalizzata, come avviene nell'erotismo, ma viene colta nella sua totalità, nel suo mistero. La relazione personale, in questo modo, comprende i valori che l'altro rappresenta, cioè il nucleo intimo della personalità, con la sua identità, il cuore, in senso biblico.

Nelle relazioni con l'altro sesso non avviene più una autopsia in cui solo alcuni organi, quelli genitali, vengono colti, mentre il resto è ritenuto superfluo, ma l'altro è accolto e apprezzato nella sua totalità. In questa integrazione dell'eros nella relazione si realizza la condizione per cui «si vive nell'altro e grazie all'altro, senza essergli asservito perché l'altro, a sua volta, rifiuta di vivere in sé e per sé e, quindi, di asservire; l'offerta nutre l'offerta in una crescente apertura»²⁰.

Questo delle relazioni oggettuali totali è «il luogo o il contesto psichico dell'attuazione del celibato maturo»²¹. Infatti la castità, che esprime l'integrazione dell'energia sessuale ed erotica in tutti i livelli della personalità, diviene libertà «ordinata al dono di sé», che si «dispiega nell'amicizia» per Dio e per il prossimo; e «l'amicizia conduce alla comunione spirituale»²².

La formazione deve essere una introduzione alle relazioni oggettuali totali con Dio e con i fratelli, evitando così che si seguano le proprie proiezioni. Questa formazione richiede una disciplina della vita affettiva che aiuti a passare da uno sguardo parziale ad uno sguardo totale, da una incapacità di riconoscere la totalità reale dell'altro ad una mente che percepisce e abbraccia la complessità del tu²³.

3. Il magistero

Nella sua Lettera enciclica *Sacerdotalis caelibatus*, Paolo VI indicò nella «devota e cordiale amicizia» dei laici che «cercano più assiduamente e

¹⁹ Quella delle relazioni oggettuali totali è una teoria dello psicanalista L. Kernberg, ripresa e fatta propria da Amedeo Cencini come "mediatore intrapsichico" nel suo studio sul celibato consacrato; cf. A. CENCINI, *Per amore*, 451-456.

²⁰ J. BASTAIRE, *Eros redento*, 60.

²¹ A. CENCINI, *Per amore*, 456.

²² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2346-2347.

²³ Cf. A. CENCINI, *Con amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, Bologna 1994, 85-88.

intensamente Dio e tendono alla perfezione cristiana nella vita secolare» un grande aiuto rivolto ai sacerdoti per vivere il celibato²⁴.

La Congregazione per l'educazione cattolica pubblicò nel 1974 gli *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*. In questo documento si colloca con grande chiarezza il celibato nel contesto relazionale:

Il celibato volontario ha senso in un contesto di "relazione": è vissuto in seno ad una comunità fraterna che suppone lo scambio e che permette di raggiungere gli altri al di là del bisogno che se ne può avere: tirocinio della "non-possessività". Segno di un celibato bene assunto è la capacità di creare e mantenere relazioni interpersonali valide; è la presenza degli amici nella loro assenza, il rifiuto di imporsi loro, la prova di non aver troppo bisogno di essi. Perciò il celibato è anche accettazione di "solitudine"²⁵.

Lo stesso documento afferma che «il rapporto umano non è unicamente uno strumento d'apostolato; esso è un valore a se stante sotto l'aspetto teologico»²⁶. Per questo motivo, è importante la «formazione alle virtù umane sociali, quali l'amicizia»²⁷. In questo contesto di relazioni paritetiche amicali, si dà anche la «possibilità di un'amicizia tra il seminarista (o il sacerdote) e la donna», tuttavia ciò «richiede una perspicace attenzione e un equilibrio non comune». Il celibato consacrato comporta, di conseguenza, una capacità di costruire amicizie, e ciò è possibile se è presente un grande equilibrio frutto di maturità nella persona.

Nel 1975, la Congregazione per la dottrina della fede, nella dichiarazione *Persona umana*, indicò ai giovani «lo sviluppo della loro pietà verso l'Immacolata Madre di Dio» come uno degli strumenti per crescere nella pratica della castità²⁸. Nel 1983, la Congregazione per l'educazione cattolica richiamando il significato della sessualità, la distinse dalla genitalità. Inoltre affermò che «la sessualità è una componente fondamentale della personalità, un suo modo di essere, di manifestarsi, di comunicare con gli altri, di sentire, di esprimere e di vivere l'amore umano». Essa acquista vera qualità umana se viene orientata, elevata e integrata dall'amore e se, nella conquista della maturità affettiva, «si manifesta nell'amore disinteressato e nel-

²⁴ Cf. PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*. Lettera enciclica circa il celibato sacerdotale, 97: EV 2,1511.

²⁵ SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, 49: EV 5,298.

²⁶ SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, 84: EV 5,401.

²⁷ SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, 84: EV 5,402.

²⁸ SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Persona umana. Dichiarazione circa alcune questioni di etica sessuale*, 12: EV 5,1743.

la totale donazione di sé»²⁹. Anche questo documento afferma che «l'amici-
zia è il vertice della maturazione affettiva» e che si caratterizza «per la sua
dimensione interiore, per una comunicazione che permette e favorisce la
vera comunione, per la reciproca generosità e stabilità»³⁰.

La Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita
apostolica emanò delle *Direttive sulla formazione negli istituti religiosi*, in
cui richiamava la tendenza contemporanea ad un «egoismo affettivo»³¹ ed
indicava come «attore e mezzo di formazione», dopo lo Spirito di Dio, la
Vergine Maria³².

Nella sua esortazione postsinodale *Pastores dabo vobis*, Giovanni Pao-
lo II sottolinea che, anche nella verginità e nel celibato, rimane integro il
significato sponsale del corpo e della sessualità:

Nella verginità e nel celibato la castità mantiene il suo significato originario,
quello cioè di una sessualità umana vissuta come autentica manifestazione e
prezioso servizio all'amore di comunione e di donazione interpersonale. Que-
sto significato sussiste pienamente nella verginità, che realizza, pur nella ri-
nuncia al matrimonio, il «significato sponsale» del corpo mediante una comu-
nione e una donazione personale a Gesù Cristo e alla sua Chiesa³³.

Giovanni Paolo II sottolinea spesso questa dimensione sponsale della
Chiesa, del celibato consacrato e denomina tutto ciò come «dimensione ma-
riana» della fede. Nella Lettera a tutte le persone consacrate in occasione
dell'anno mariano 1988, esortava espressamente gli istituti alla «partecipa-
zione all'opera di «crescita mariana» di tutta la chiesa»³⁴.

Nello stesso anno mariano, la Congregazione per l'educazione cattoli-
ca, in una lettera ai rettori dei seminari ed ai presidi delle facoltà teologiche,
esortava a dare una presenza adeguata a Maria nella formazione intellettuale
e spirituale. Questa lettera invita soprattutto ad approfondire e recepire i
«valori umani di Maria», a riscoprire la sua peculiarità di donna ebrea che si

²⁹ SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi
sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale*, 4.6: EV 9,422.424.

³⁰ SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi
sull'amore umano*, 92: EV 9,510.

³¹ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA A-
POSTOLICA, *Direttive sulla formazione negli istituti religiosi*, 13: EV 12,15.

³² Cf. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA
APOSTOLICA, *Direttive sulla formazione negli istituti religiosi*, 20: EV 12,28.

³³ GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis. Esortazione apostolica postsinodale. La
formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali*, 29: EV 13,1294.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera a tutte le persone consacrate delle comunità religiose e
degli istituti secolari in occasione dell'anno mariano*, 4: EV 11,689.

è compiutamente realizzata sul piano umano grazie alla sua apertura di spi-
rito e forza nell'amore³⁵.

Nel 1994, la Congregazione per il clero ha pubblicato il *Direttorio per
il ministero e la vita dei presbiteri*; in questo documento, un paragrafo è de-
dicato alla «Devozione a Maria». La nota marginale del paragrafo riassume
con la didascalia: «Le virtù della Madre»³⁶.

Infatti tutto il paragrafo presenta ai sacerdoti Maria solo come Madre, e
non prima di tutto come donna, nella sua dimensione «mariana». Vedremo
come questa esclusività è riduttiva sia per la formazione del celibato consa-
crato, sia per una matura devozione mariana.

Lo stesso documento indica ai presbiteri «nella comunione con Cristo
e con la Chiesa, nella devozione alla Beata Vergine Maria» i luoghi in cui
trovare «la forza necessaria per superare le difficoltà che incontrano nel lo-
ro cammino ed agire con quella maturità che li rende credibili innanzi al
mondo»³⁷. In questo paragrafo, la devozione alla Beata Vergine Maria è
considerata uno strumento per superare le difficoltà e saper agire con matu-
rità. Il celibato presbiterale è presentato come l'amore totale, che esprime
l'amore esclusivo di Cristo per la Chiesa, quindi prima di tutto ha un signi-
ficato teologico e spirituale-sponsale³⁸.

Un'attenzione particolare meritano le lettere di Giovanni Paolo II ai
sacerdoti per il Giovedì santo 1988 e 1995. Nel 1988, durante l'Anno Ma-
riano, la lettera mise in risalto la relazione tra i sacerdoti ed il mistero di
Maria. La riflessione si concentrò sul mistero di Maria come donna:

Da Maria, che rappresenta il singolare «compimento» della «donna» biblica del
Protovangelo (cfr. Gen 3,15) e dell'*Apocalisse* (Ap 12,1), cerchiamo anche di
ottenere la capacità di un giusto rapporto con le donne e l'atteggiamento nei
loro riguardi dimostrato dallo stesso Gesù di Nazaret [...]. È questo un tema
importante nella vita di ogni sacerdote [...]. Il sacerdote, in ragione della sua
vocazione e del suo servizio, deve scoprire in un modo nuovo il problema del-
la dignità e della vocazione della donna, sia nella Chiesa sia nel mondo di og-
gi. Egli deve comprendere fino in fondo cosa intendeva dire a noi tutti il Cristo
parlando con la Samaritana [...]³⁹.

³⁵ Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La Vergine Maria nella for-
mazione intellettuale e spirituale*, 15: EV 11,298.

³⁶ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*,
68: EV 14,864.

³⁷ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*,
60: EV 14,850.

³⁸ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbite-
ri*, 58.60: EV 14,843-846.848-850.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *In Cenaculum nos hodie. Lettera ai sacerdoti per il Giovedì
Santo 1988*, 5: EV 11,272.

In questa lettera si coglie una caratteristica specifica degli insegnamenti di Giovanni Paolo II: Maria è la donna per antonomasia, lei è il compimento del femminile e relazionarsi in modo maturo con una donna significa saperne cogliere la dimensione mariana.

La lettera per il Giovedì Santo 1995 è stata completamente dedicata al rapporto tra i sacerdoti e le donne. Essa rimanda espressamente alla lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, invitando i sacerdoti a meditarla «considerandone in modo particolare gli aspetti mariani». Affermando che «il legame con la Madre di Dio è fondamentale per il “pensare” cristiano»⁴⁰, il papa rimanda a quella straordinaria sintesi antropologica del “genio femminile” che colloca la donna, Maria e la Chiesa nell'unica “dimensione mariana”.

Dopo aver sviluppato la relazione del sacerdote con la madre Giovanni Paolo II sostiene che «le vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata non si formano nell'isolamento» e che «per vivere nel celibato in modo maturo e sereno, sembra particolarmente importante che il sacerdote sviluppi profondamente in sé l'immagine della donna come sorella»⁴¹. In questo rapporto paritetico si può cogliere «una specifica manifestazione della bellezza spirituale della donna» e «ogni prete ha dunque la grande responsabilità di sviluppare in sé un autentico atteggiamento di fratello nei riguardi della donna, un atteggiamento che non ammette ambiguità»⁴². Educarsi e maturare nelle relazioni paritetiche, da fratello-sorella, è per Giovanni Paolo II un aspetto importante nella vita di un presbitero; nella «civiltà contemporanea, satura di elementi di edonismo, di egocentrismo e di sensualità», il sacerdote deve saper vigilare e maturare nei suoi sentimenti e nella sua condotta rifacendosi alla «tradizione mariana».

Nella presentazione di questa lettera, in cui il Papa vede la donna come madre e sorella, il card. José T. Sánchez affermò che «oltre alla relazione con Maria, il sacerdote in virtù della sua umanità e del suo ministero avrà bisogno di sviluppare sani rapporti con altre donne»⁴³. Nella medesima presentazione mgr. Crescenzo Sepe affermò che «questo atteggiamento di fratello del sacerdote nei riguardi della donna è necessario perché il sacerdote possa vivere nel celibato in modo maturo e sereno»⁴⁴.

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Onore a Maria. Lettera ai sacerdoti per il Giovedì Santo 1995*, 2: EV 14,2521.

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, *Onore a Maria. Lettera ai sacerdoti per il Giovedì Santo 1995*, 4: EV 14,2525.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Onore a Maria. Lettera ai sacerdoti per il Giovedì Santo 1995*, 5: EV 14,2527.

⁴³ J.T. SANCHEZ, Card. Prefetto della Congregazione per il clero, *Presentazione della lettera di Giovanni Paolo II ai sacerdoti in L'Osservatore Romano* 8 Aprile 1995, 5.

⁴⁴ C. SEPE, Segretario della Congregazione per il clero, *Presentazione della lettera di Giovanni Paolo II ai sacerdoti in L'Osservatore Romano* 8 Aprile 1995, 6.

Nella sua lettera per il Giovedì Santo 1995, Giovanni Paolo II “riconsegna” ai sacerdoti la lettera apostolica *Mulieris dignitatem* affinché ne possano considerare gli aspetti mariani. La lettera di Giovanni Paolo II sulla «dignità e vocazione della donna in occasione dell'Anno Mariano» presenta una sintesi assai interessante sul mistero della donna che è racchiuso nel mistero di Maria.

Maria è la «donna della Bibbia», che ha un legame eccezionale con l'intera famiglia umana, essa è «l'archetipo della personale dignità della donna»⁴⁵. È questo archetipo che «determina l'essenziale orizzonte della riflessione sulla dignità e sulla vocazione della donna»⁴⁶. La donna ha una «sua propria “originalità” femminile»⁴⁷ che può essere colta in Maria, cioè in colei che «assume in se stessa e abbraccia il mistero della donna»⁴⁸. Gesù nel suo atteggiamento verso le donne, «che è estremamente semplice e, proprio per questo, straordinario», assume una «una grande trasparenza e profondità»⁴⁹.

Parlando della verginità per il Regno, il Papa afferma che, senza far ricorso all'amore sponsale, cioè all'amore con cui una persona diventa dono per l'altro, non è possibile comprendere non solo la consacrazione della donna nella verginità, ma neppure la consacrazione dell'uomo nel celibato sacerdotale oppure nello stato religioso⁵⁰. Rifacendosi alla Bibbia si afferma che «non si può avere una adeguata ermeneutica dell'uomo, ossia di ciò che è “umano”, senza un adeguato ricorso a ciò che è “femminile” [...] non possiamo tralasciare, nell'ottica della nostra fede, il mistero della donna: vergine-madre-sposa»⁵¹.

La posizione di Giovanni Paolo II è chiara: «la dignità della donna viene misurata nell'ordine dell'amore» e «trova la sua più alta espressione nella Vergine Madre di Dio»⁵². Questa è la dimensione mariana della Chiesa, che «precede la dimensione petrina»⁵³, cioè quella gerarchica istituzionale. Per Giovanni Paolo II cogliere il mistero della donna significa coglierne la dimensione mariana e sponsale, per questo la donna nella sua realtà più profonda presenta il mistero stesso della santità e della Chiesa. Il Papa ha fatto

⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem. Lettera apostolica sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell'Anno Mariano*, 5: EV 11,1220.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, 5: EV 11,1223.

⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, 10: EV 11,1251.

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, 11: EV 11,1257.

⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, 12: EV 11,1262.

⁵⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, 20: EV 11,1301.

⁵¹ GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, 22: EV 11,1309.

⁵² GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, 29: EV 11,1336.

⁵³ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 773.

suo il pensiero di Hans Urs von Balthasar⁵⁴ ed il suo insegnamento è stato recepito e sintetizzato nel Catechismo della Chiesa Cattolica al numero 773, con i relativi rimandi in nota:

Nella Chiesa tale comunione degli uomini con Dio mediante la carità che «non avrà mai fine» (1 Cor 13,8) è lo scopo cui tende tutto ciò che in essa è mezzo sacramentale, legato a questo mondo destinato a passare.¹⁷⁶ «La sua struttura è completamente ordinata alla santità delle membra di Cristo. E la santità si misura secondo il “grande Mistero”, nel quale la Sposa risponde col dono dell'amore al dono dello Sposo»¹⁷⁷. Maria precede tutti noi «sulla via verso la santità» che è il mistero della Chiesa come «la Sposa senza macchia nè ruga» (Ef 5,27). Per questo motivo «la dimensione mariana della Chiesa precede la sua dimensione petrina».¹⁷⁸

Le note riportate nel testo sono le seguenti:

¹⁷⁶ Cf CONC. ECUM. VAT. II, *Lumen gentium* 48: EV 1,415-418.

¹⁷⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, 27: EV 11,1326.

¹⁷⁸ *Ibid.*: «nella gerarchia della santità proprio “La donna”, Maria di Nazareth, è “figura” della Chiesa. Ella “precede” tutti sulla via verso la santità; nella sua persona “la Chiesa ha già raggiunto la perfezione, con la quale esiste immacolata e senza macchia (cfr. Ef 5,27)”. In questo senso si può dire che la chiesa è insieme “mariana” ed “apostolico-petrina”»⁵⁵.

Il testo della nota 55 della *Mulieris dignitatem* è il seguente:

«Questo profilo *mariano* è altrettanto – se non lo è di più – fondamentale e caratterizzante per la Chiesa quanto il profilo *apostolico* e *petrino*, al quale è profondamente unito [...]. La dimensione mariana della Chiesa antecede quella petrina, pur essendole strettamente unita e complementare. Maria, l'Immacolata, precede ogni altro, e, ovviamente, lo stesso Pietro e gli apostoli: non solo perché Pietro e gli apostoli, provenendo dalla massa del genere umano che nasce sotto il peccato, fanno parte della Chiesa “sancta ex peccatoribus”, ma anche perché il loro triplice *munus* non mira ad altro che a formare la Chiesa in quell'ideale di santità, che già è preformato e prefigurato in Maria. Come bene ha detto un teologo contemporaneo, “Maria è ‘regina degli apostoli’, senza pretendere per sé i poteri apostolici. Essa ha altro e di più” (H.U. VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, trad. it., Milano 1980, p.181): *Allocuzione* ai Cardinali e ai Prelati della Curia Romana (22 dicembre 1987) in *L'Osservatore Romano*, 23 dicembre 1987.

Il testo di Balthasar a cui rimanda il discorso di Giovanni Paolo II è:

⁵⁴ Cf. A. BALDINI, *Principio petrino e principio mariano ne «Il complesso antiromano» di Hans Urs von Balthasar* (“Collana di Mariologia”, 4), Lugano 2003, 183-191: «L'accoglienza nel Magistero di Giovanni Paolo II».

H. U. VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, trad. it. *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milano - prima edizione 1980 - seconda edizione 1991, p. 112: «L'elemento mariano nella chiesa abbraccia il petrino senza pretenderlo per sé. Maria è “Regina degli apostoli”, senza pretendere per sé poteri apostolici. Essa ha altro e di più».

Tutto ciò è ripreso in un recente documento della Congregazione per la dottrina della fede che afferma: «Si potrebbe dire, con una metafora, che Maria porge alla Chiesa lo specchio in cui essa è invitata a riconoscere la sua identità così come le disposizioni del cuore, gli atteggiamenti ed i gesti che Dio attende da lei»⁵⁵.

Riguardo alla scelta personale del consacrato nella esortazione post sinodale *Vita consecrata*, Giovanni Paolo II riafferma l'importanza di Maria quale modello di consacrazione e sequela, ma fondamentalmente viene proposta nei suoi confronti una devozione filiale: «Il rapporto filiale con Maria costituisce la via privilegiata per la fedeltà alla vocazione ricevuta e un aiuto efficacissimo per progredire in essa e viverla in pienezza»⁵⁶.

4. Maria nel pensiero di Hans Urs von Balthasar e di altri contemporanei

Per Hans Urs von Balthasar la donna non è una persona astratta, ma è la stessa Vergine Maria che irradia da sé l'atmosfera femminile. Il teologo svizzero sa che a volte non si è colta la tradizione mariana più genuina, per questo riepiloga in cosa consista «l'autentico spirito di Maria: lo spirito di dipendenza, di servizio, di nascondimento; lo spirito di trasmissione, dell'essere per gli altri»⁵⁷.

Maria Immacolata è colei che può «pronunziare il sì totale e integrale di Israele a Dio; in questa purezza ella pronunziò il sì per tutti noi, affinché anche noi la imitassimo»⁵⁸. Questo sì della vergine di Nazareth «sintetizza la fede di Israele e la porta ad un incommensurabile completamento»⁵⁹.

Questo elemento mariano-femminile di gratitudine, di «dover-dirgrazie-di-sé ricettivo e comunicativo» è la prima istanza della Chiesa⁶⁰. Maria per Cristo è la seconda Eva, che con l'obbedienza compensa quel che la

⁵⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella chiesa e nel mondo*, 15, Città del Vaticano 2004.

⁵⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, 28: EV 15,522

⁵⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Punti fermi*, Milano 1972, 129.

⁵⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Punti fermi*, 129.

⁵⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Nuovi punti fermi*, Milano 1991, 109.

⁶⁰ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Il volto mariano della Chiesa*, in *Il culto di Maria oggi*, Roma 1978, 322.

prima aveva rovinato con la disobbedienza⁶¹; essa mediante «un unico atto si lega a Dio, un atto che muove dalla libertà totale e va verso la libertà totale»⁶².

Balthasar coglie Maria prima di tutto nel suo essere donna ed in essa coglie tutto il mistero della femminilità e della Chiesa. Maria è colei che è accoglienza, disponibilità totale, «indifferenza» ignaziana, totale disposizione, obbedienza alla Parola ed in ciò è modello per tutti; ogni uomo è chiamato «all'accoglimento d'amore mariano nel grembo del proprio essere e vivere»⁶³. In ciò consiste proprio il principio mariano della Chiesa, che Balthasar mette in costante relazione al principio petrino⁶⁴. Cogliere il mistero di Maria, ossia il principio mariano della Chiesa, significa saper comprendere il mistero più profondo della donna.

Il pensiero mariano di Balthasar è stato ripreso da Ignace de la Potterie, che lo ha approfondito nella sua dimensione biblica. Analizzando le nozze di Cana egli fa notare che chiamando Maria «donna», Gesù «prende una certa distanza nei confronti della relazione precedente, la relazione madre-figlio; ma apre nello stesso tempo una nuova prospettiva: inizia con lei una relazione diversa nel mistero della salvezza»⁶⁵. Citando Max Thurian l'autore afferma che «Maria deve passare dalla sua funzione di «Madre di Gesù» a quella di «Donna nella Chiesa»»⁶⁶. Maria è colta primariamente non come madre, ma come donna che «a livello di simbolismo ci incita ad assumere l'autentico atteggiamento dell'Alleanza, dell'obbedienza a Dio in Cristo»⁶⁷. Maria è la donna che collabora a Cana con Gesù per «preparare il vino nuovo», e presso la croce tra lei e il «discepolo» si stabiliscono delle relazioni nuove che manifestano l'amore estremo di Gesù e che «formano l'autentica base dell'unità della Chiesa»⁶⁸. Maria, la donna è affidata a Giovanni perchè sappia cogliere in essa «il simbolo della Chiesa nel suo rapporto d'Alleanza nel rapporto sponsale verso Dio»; a Giovanni, il presbitero, è affidata la donna perchè sappia cogliere in essa il mistero più profondo, la dimensione mariana⁶⁹.

⁶¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Il volto mariano della Chiesa*, 323.

⁶² A. VON SPEYER, *L'ancella del Signore*, Milano 1985, 10.

⁶³ H.U. VON BALTHASAR, *La preghiera contemplativa*, Milano 1982, 32. Tale concetto è stato recepito in un importante documento della Congregazione per la Dottrina della Fede: cf. P. MESSA, *L'influsso del pensiero di Hans Urs von Balthasar nella lettera Oratoris formatas*, in *Convivium Assisiense* n.s. 3/1 (2001), 237-255.

⁶⁴ Cf. L. BRENDAN, *Il principio mariano della Chiesa* («Contributi di teologia. Collana diretta da Piero Coda», 27), Roma 1999; A. BALDINI, *Principio petrino e principio mariano*.

⁶⁵ I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988, 219.

⁶⁶ I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 219-220.

⁶⁷ I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 223.

⁶⁸ I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 241.

⁶⁹ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Il «volto mariano» della Chiesa*, in ID., *Maria nel mistero dell'alleanza*, 245-251.

Balthasar ha offerto una teologia mariana attingendo da essa una antropologia della donna. In effetti egli ha superato un duplice pericolo: quello di un eccesso di devozione e quello di ridurre al minimo la dottrina mariana. Fu il Concilio Vaticano II a invitare i teologi ed i predicatori dall'astenersi «da qualunque falsa esagerazione come pure dalla grettezza di mente»⁷⁰.

In linea con l'insegnamento conciliare, Jean Galot vede in Maria la rivelazione della donna come Dio l'ha voluta; in lei si è espressa una teologia della donna⁷¹. Maria è stata collocata da Gesù stesso su un piano superiore a quello delle relazioni familiari affinché si manifestasse «tutta la grandezza che le appartiene nella sua condizione femminile»⁷². Tutto ciò comporta che, se si vuole capire che cosa è la donna, ci si deve mettere alla scuola di Dio per scoprirlo in Maria.

Jean Galot sostiene che in Maria si può cogliere la natura più intima della donna, anche nella sua componente affettiva:

La persona di Maria rappresenta dei valori affettivi; essa fa appello all'affettività [...]. Nel campo della dottrina non si può escludere un legittimo influsso dell'affettività. Questo influsso deriva specialmente dal principio secondo cui la rivelazione divina è rivelazione dell'amore; se la verità fondamentale è quella dell'amore, l'adesione alla verità è legata a delle disposizioni d'amore⁷³.

Dopo il Concilio Vaticano II si è sentita l'urgenza di recuperare la dimensione antropologica di Maria e molti studi la presentano prima di tutto come donna: questa tendenza, presente in Balthasar, Ignace de la Potterie ed in Jean Galot, si riscontra anche nelle opere che vogliono avere un linguaggio più divulgativo e di riflessione⁷⁴.

5. Maria nel pensiero di Carlo Maria Martini

Nella sua riflessione mariana, il cardinal Martini attinge sia dalla propria formazione biblica, sia dalla riflessione di Balthasar. Maria è «contemplata nella sua singolarità - in quanto Maria -, nella sua femminilità - in quanto donna -, nella sua universalità - in quanto credente»⁷⁵. Maria è colta prima di tutto come donna, con le sue capacità di comunicazione, acco-

⁷⁰ *Lumen gentium*, 67: EV 1,443. Cf. E.M. TONIOLO, *La Beata Maria Vergine nel Concilio Vaticano II. Cronistoria del capitolo VIII della costituzione dogmatica «Lumen gentium» e sinossi di tutte le redazioni*, Roma 2004.

⁷¹ Cf. J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984, 3.

⁷² J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, 5.

⁷³ J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, 19.

⁷⁴ Cf. ad esempio A. BELLO, *Maria, donna dei nostri giorni*, Cinisello Balsamo 1993.

⁷⁵ C.M. MARTINI, *La donna della riconciliazione*, Casale Monferrato 1985, 8.

glienza, mutua edificazione, e amore; tutto ciò costituisce il principio mariano della Chiesa stessa⁷⁶.

La dimensione mariana determina la comunicazione, le relazioni della comunità ecclesiale e si riassume nell'aspetto della tenerezza:

Maria della tenerezza: tenerezza è amore rispettoso, delicato, concreto, attento, festoso. Tenerezza è amore sensibile, aperto alla reciprocità, non avido, non cupido, non pretenzioso, non possessivo ma forte della sua debolezza, efficace e vittorioso, disarmato e disarmante, [...] è un po' l'ingrediente di tutta la comunicazione umana⁷⁷.

In Maria, nell'Annunciazione, si manifesta la «struttura trinitaria dell'autocomunicazione divina» e la tenerezza dell'incontro con Elisabetta è «figura di un comunicare umano e riuscito»⁷⁸. Il cardinal Martini vede in Maria quell'elemento femminile-mariano della Chiesa che si deve integrare con l'elemento maschile-petrino, ed in ciò si rifà anche ai concetti junghiani di *Animus* e di *Anima*.

6. Il femminile nel pensiero di C.G. Jung

Nel pensiero di Jung un ruolo importante assumono gli archetipi che sono presenti nella psicologia umana. Uno di questi è il binomio *Animus-Anima*. Con essi sono denominati le immagini della virilità e, rispettivamente, della femminilità. L'*Animus* è vivente nell'inconscio dell'uomo, mentre l'*Anima* sta in quello della donna⁷⁹. *Animus* è il principio maschile e rappresenta la "mente", l'"intelletto", cioè la dimensione noetica e razionale, mentre l'*Anima* è il principio femminile del "soffio vitale", di tutto ciò che è connesso con la sfera più esistenziale. C. Jung sostiene l'importanza dell'integrazione nella persona umana e nella comunicazione di questi due archetipi, cioè della dimensione femminile e di quella maschile.

Anche se nelle sue opere non sempre è stato fedele a questa sua affermazione, Jung raccomanda di «distinguere l'*Anima* dalla Madre», sostenendo che l'*Anima* è prima di tutto femminile, donna e non tanto madre⁸⁰.

Nella visione junghiana il femminile ha un valore a se stante, ed è fondamentale che sia accolto e integrato nella persona. La donna ha un valore in se stessa e sta davanti all'uomo come alterità, ma è importante che non

⁷⁶ Cf. C.M. MARTINI, *La donna della riconciliazione*, 9; D. MODENA, *Carlo Maria Martini. Custode del Mistero nel cuore della storia*, prefazione C.M. Martini, postfazione B. Forte, Milano 2005, 295-306.

⁷⁷ C. M. MARTINI, *La donna della riconciliazione*, 45.

⁷⁸ C.M. MARTINI, *Effata "Apriti"*, Milano 1990, 65-66.

⁷⁹ Cf. G. ZUANAZZI, *Temi e simboli dell'eros*, Roma 1991, 48.

⁸⁰ Cf. A. SAMUELS, *Jung e i neo-junghiani*, Roma 1989, 345.

venga colta prima di tutto nel suo essere madre, perchè in tal caso non c'è più una alterità paritetica, ma una sudditanza.

7. Tentativo di una sintesi

Abbiamo visto che la sessualità richiede di essere integrata nella capacità relazionale; sia la psicologia sia il magistero della Chiesa concordano nell'affermare che la relazione, l'amicizia, la capacità di creare legami è il luogo in cui la sessualità e l'erotismo trovano il loro significato e compimento. Tutto ciò richiede nella persona una grande libertà, una capacità di interpellare e lasciarsi interpellare dall'altro.

L'alterità cardine è quella tra l'uomo e la donna: questo è un dato che ci proviene sia dalla dottrina cristiana sia dalla psicologia, soprattutto junghiana.

7.1 Maria esempio di libertà autotrascendente dell'amore teocentrico

La castità consacrata, come la sessualità, richiede una grande libertà interiore, che diventa presupposto per essere capaci di coltivare relazioni "oggettuali totali". Quindi, un uomo che vuole vivere il celibato consacrato, deve avere una libertà interiore, una capacità di cogliere la totalità dell'altro per instaurare con esso relazioni mature.

Nella devozione alla vergine Maria, un consacrato può cogliere ed imparare la dimensione mariana della disponibilità, della libertà assoluta nell'instaurare un'alleanza con l'altro. Avere questa libertà non è nient'altro che entrare nello spirito di Maria, nella dimensione mariana della Chiesa. Ciò aiuta ad avere quella "igiene spirituale" che rende disponibili a «permanere con gioia nello stato dell'eunuco per il regno di Dio»⁸¹.

Maria è il segno, l'esempio della libertà di accogliere l'Altro e gli altri nel loro mistero, essa ci indica la modalità con cui aprirci alla Parola.

7.2 Cogliere la dimensione mariana nella donna, cioè capaci di relazioni oggettuali totali

Come afferma Giovanni Climaco, l'uomo deve «passare dall'esperienza erotica a quella dell'amore del Signore che trascende ogni timore»⁸²; in questo passaggio un ruolo importante è svolto dalla familiarità affettiva con Maria.

Infatti guardare a Maria, nel suo essere prima di tutto donna, significa imparare a superare uno sguardo erotizzato e saper cogliere nella donna il

⁸¹ F. BROVELLI, *Camminare nella luce. Dialogo sulla vita del prete oggi*, Milano 1993, 39.

⁸² Citato in J. BASTAIRE, *Eros redento*, 94.

suo mistero e la sua realtà più profonda. Se Maria, come indica Balthasar e quelli che hanno recepito il suo pensiero, è la donna nuova, il prototipo della donna, guardare a lei, prenderla nella propria vita significa imparare ad avere uno sguardo totale su una donna. Ciò significa l'uscita da sé, «un'inversione di rotta, un decentramento della persona» capace di cogliere una donna nella sua totalità. Il mondo femminile è colto nella sua totalità, l'*Anima* junghiana è integrata nella vita e nelle relazioni del celibe consacrato.

Tutto ciò è possibile grazie ad uno sguardo che coglie in Maria tutta la profondità della donna. Se invece Maria è colta principalmente o esclusivamente come Madre, come a volte avviene nella devozione mariana ed in alcuni documenti del magistero⁸³, non solo non si respira questa capacità di una fede armonica, ma può sorgere nel consacrato e nello studio del celibato sacerdotale la «paura di restare nel seno della madre»⁸⁴. È vero che la madre è la prima relazione che un consacrato vive con una donna, ma non si può parlare del rapporto dei sacerdoti con Maria, e quindi con le donne, in primo luogo come madre; la relazione matura di un uomo, anche consacrato, con una donna, e quindi con Maria, non è quella di madre-figlio, ma di uomo-donna. Gesù stesso alle nozze di Cana ha voluto elevare il suo rapporto con Maria ad un livello più alto e la chiama «donna»⁸⁵. Credo che fino ad ora si sia troppo insistito sulla figura di Maria come madre e sul rapporto del sacerdote con le donne parlando sempre o quasi esclusivamente della madre. Questo atteggiamento, che ha dato adito anche alle critiche di E. Drewermann al celibato dei presbiteri, può essere superato e maturato, sviluppando la dimensione mariana della Chiesa indicata da Balthasar e proposta a tutti da Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem*.

7.3. Una relazione oggettuale totale nella devozione a Maria

Maria, tuttavia, non è unicamente un simbolo o un pensiero, ma soprattutto una persona, una donna con cui ogni credente può sviluppare un dialogo, una «relazione oggettuale totale». Se instaurare questa relazione è un elemento importante per ogni cristiano, lo è ancor di più per un uomo che ha abbracciato il celibato consacrato. Saper relazionarsi a Maria nella sua

⁸³ Cf. ad esempio CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, 68: EV 14,864.

⁸⁴ Cf. C.M. MARTINI, *La Radicalità della fede*, Casale Monferrato 1991, 59-64, in cui in modo equilibrato si confronta con le critiche al celibato consacrato mosse da Drewermann.

⁸⁵ A proposito di ciò papa Innocenzo III, spostando la parentela dal piano carnale a quello spirituale, ha trovato una soluzione all'unione della coppia Cristo – *Virgo/Ecclesia* che tanta fortuna ebbe nell'arte fra dodicesimo e tredicesimo secolo: cf. I. ENGAMMARE, *Il trattato De quadripartita specie nuptiarum e la parentela spirituale del Cristo con la Chiesa*, in *Innocenzo III - Urbs et Orbis*. Atti del Congresso Internazionale (Roma, 9-15 settembre 1998), a cura di A. Sommerlechner ("Istituto Storico per il Medio Evo. Nuovi studi storici", 55 – "Miscellanea della Società Romana di Storia Patria", 44), Roma 2003, 340-351.

oggettualità, come «donna dell'Alleanza», significa avere una relazione matura che diventa paradigma di tutte le altre relazioni con le donne. In questa relazione, la sessualità e l'eros di un uomo si integrano nella totalità della persona e li trovano il loro compimento. Ogni relazione matura tra uomo e donna richiede nell'uomo la capacità di cogliere nella donna la totalità della sua vocazione, cioè la dimensione mariana. Se ciò è vero per tutti, è vero in modo particolare per un consacrato e per un sacerdote, visto che «la relazione è l'ambito in cui va emergendo nel prete la comprensione che egli ha di sé e del proprio ministero»⁸⁶.

Se guardiamo alla storia della spiritualità, ad esempio a come è stato letto il *Cantico dei cantici*, dobbiamo dire che, nella relazione con Dio, la donna ha un vantaggio sull'uomo: «una via diretta la conduce alla nozze mistiche con Cristo»⁸⁷; il suo orientamento affettivo e psichico la porta più facilmente a Gesù come sposo. L'approccio diretto a Gesù sposo contrasta con la psiche e l'orientamento maschile; per questo, nei consacrati avviene quanto Jean Basteire sintetizza in una pagina della sua opera *Eros redento*, a cui aggiungo alcune note di commento:

Il monaco effettua una deviazione. Per raggiungere Gesù, passa tramite Maria⁸⁸. La Madre lo dona al Figlio: non è fondamentalmente mediatrice? In lei il femminile non arresta lo slancio religioso per riassorbirlo nella matrice: gli dà il cambio e lo instrada.

Unita alla maternità, la verginità toglie a Maria ogni carattere genitale senza per questo farne una creatura asessuata. Anche qui sono possibili sregolatezze, ma non sono il fondamento di un'erotica mariale che restituisce al monaco la sua bipolarità.

Non è un caso che il monachesimo e la mariologia si sono sviluppati presso i cattolici e gli ortodossi, mentre i protestanti li trascurano: il monaco e Maria sono legati. Paradossalmente, l'abbandono del *mōnos* da parte della Riforma ha provocato un indebolimento del femminile⁸⁹.

Nei confronti della chiesa, il privilegio erotico si rovescia ed è il monaco che, grazie al suo sesso, beneficia di un accesso facilitato. La chiesa è donna e,

⁸⁶ F. BROVELLI, *Camminare nella luce*, 73.

⁸⁷ J. BASTAIRE, *Eros redento*, 78.

⁸⁸ Cf. ad esempio Luigi-Maria Grignon De Monfort: «Quando lo Spirito Santo, suo (della Vergine) Sposo, la trova in un'anima, ci vola, vi entra pienamente, si comunica abbondantemente e tanto quanto è il posto che quell'anima dà alla sua Sposa». Citato in T. GOFFI – P. ZOVATTO, *La spiritualità del Settecento*, Bologna 1990, 176. Quindi Maria dispone all'accoglienza dello Spirito Santo, del Signore.

⁸⁹ Forse proprio a causa di questo indebolimento del femminile in alcune comunità cristiane si cerca di recuperare il ruolo della donna introducendo il sacerdozio alle donne o promuovendola a ruoli di guida. Credo che atteggiamenti del genere, invece di recuperare l'elemento carismatico-femminile, non fanno altro che accentuare l'elemento gerarchico-maschile della Chiesa. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nuovi punti fermi*, 107-112.

d'altronde, la tradizione l'assimila a Maria. Come lei, non è forse la sposa perfetta che, mediante lo Spirito, genera Cristo?

Sono senza numero i monaci che, nello stile dell'amor cortese, si sono fatti suoi servitori⁹⁰. Il culto della Madonna e delle chiese che le sono dedicate conserva la traccia di questo modo di procedere che assimila a una creatura carnale l'edificio di pietra in cui ha luogo l'assemblea dei credenti.

Simili ai monaci per il celibato, i presbiteri cattolici hanno portato all'estremo questa esaltazione della chiesa, con la quale consumano delle autentiche nozze. Poiché i loro ministri sono sposati, ortodossi e protestanti offrono un'ecclesiologia di minor rilievo in quanto meno sessuata.

Sarebbe opportuno non dimenticare questo aspetto quando si affronta il problema del celibato dei presbiteri⁹¹.

Nella stessa linea si muove Jean Guitton, primo laico invitato al Concilio Vaticano II:

È nella devozione (la quale a mio avviso è la fede incarnata nella natura singola, attraverso il filtro del temperamento), più che nella fede, che compare un elemento personale, naturale, sensibile, "sessuale", se anche nel senso più puro della parola. Un figlio non ama la madre allo stesso modo in cui una figlia ama quella medesima madre. Guardando le cose da questo punto di vista, scopriamo come una divisione nella devozione e nella mistica, soprattutto nella devozione e nella mistica dei casti e continenti per voto. L'uomo religioso trova compimento per la sua natura maschile sacrificata nel pensiero della Vergine [...] e inversamente, una donna andrà al Cristo solamente per una via verticale, in un certo senso anche più facile [...]⁹².

Alla sintesi di Jean Guitton e di Jean Basteire, uomo sposato e ammiratore di Péguy, viene quasi spontanea muovere l'obiezione che una tale visione può nascondere una genitalità velata, se non addirittura deviata o repressa. Questo pericolo non è tanto ipotetico, ma non dipende dalla autentica tradizione mariana, come è quella che scaturisce dalla sintesi di Balthasar, ma da una distorsione che la persona compie dei dati di fede. Come una persona può distorcere, a causa del suo vissuto, la realtà circostante, così un credente recepirà in modo distorto la Rivelazione a causa del suo vissuto emotivo e della sua memoria affettiva. Il problema dunque non è la dimensione mariana in se stessa, ma una corretta visione di essa.

⁹⁰ Cfr. J. EUDES, *Oeuvres complètes*, XII, Paris 1911, 160-161. Egli vive in relazione a Maria una sfumatura di spozalizio al modo di matrimonio o di un contratto d'alleanza; citato in T. GOFFI - P. ZOVATTO, *La spiritualità del Settecento*, 177. Atteggiamenti simili di "amor cortese" nei confronti di Maria li ritroviamo in diversi consacrati, ad esempio, rimanendo nell'ambito francescano, Raimondo Lullo, Leonardo da Porto Maurizio, Massimiliano Kolbe, Gabriele Allegra.

⁹¹ J. BASTAIRE, *Eros redento*, 79-80.

⁹² J. GUITTON, *Il genio di Teresa di Lisieux*, Torino 1995, 63-64.

Oggi si è giunti ad un certo equilibrio e possiamo affermare che, nella devozione di un consacrato a Maria, non è completamente assente una componente erotica e sessuale, come afferma un certo spiritualismo, ma neppure è soltanto frutto di repressione e devianza sessuale, come affermano alcune teorie psicologiche. Come nella vita spirituale è coinvolta la totalità della persona nelle sue varie dimensioni, così anche nella devozione di un consacrato alla Vergine Maria c'è una componente erotica e sessuale⁹³. Nella spiritualità è coinvolta la totalità psicosomatica dell'uomo, e quindi anche la sfera affettiva e sessuale⁹⁴.

Un uomo che vive nel celibato consacrato ha la possibilità di vivere una "relazione oggettuale totale" con Maria, cioè con il prototipo della donna, con la sintesi del genio femminile. Questa relazione, che richiede maturità ed equilibrio, come ogni altra relazione, richiede un continuo cammino di maturità e di crescita e aiuta il consacrato a vivere in modo integrato la sua sessualità nella globalità della sua persona.

Conclusioni

Analizzando alcuni documenti del magistero e approfondimenti della psicologia, si è constatato che il significato della sessualità e dell'erotismo sta nella sua integrazione con l'affettività e nell'apertura alle relazioni con Dio e con i fratelli.

La castità ha valore ed è comprensibile soltanto all'interno della relazione con Dio e con i fratelli, ma questa relazione richiede una "libertà autotrascendente dell'amore teocentrico" e la capacità di "relazioni oggettuali totali". In un uomo consacrato, ciò significa la capacità di relazionarsi con le donne con libertà e sapendo coglierne il loro mistero più profondo.

Attingendo dal pensiero di Balthasar abbiamo visto che la dimensione mariana è la vocazione, il centro esistenziale di una donna. Questo pensiero è stato recepito da altri autori, ma soprattutto da Giovanni Paolo II, come lui stesso afferma nella *Mulieris dignitatem*.

Il pensiero di Balthasar è confermato anche da C.G. Jung, il quale sostiene l'importanza che un uomo integri nel suo essere uomo-*Animus* l'archetipo femminile-*Anima*.

Maria Immacolata è modello di una "libertà autotrascendente dell'amore teocentrico" ed in ciò può essere di aiuto nella crescita di un celibe consacrato. Essa è anche il mistero della donna, quindi la capacità di cogliere in

⁹³ Cf. T. GOFFI, *Sessualità*, in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Roma 1979, 1459-1462; P. MESSA, *Uso e trasformazione del linguaggio sponsale nei Sermones super Cantica Cantorum di San Bernardo di Chiaravalle*, in *Convivium Assisiense* n.s. 4/1 (2002), 317-319.

⁹⁴ Cf. FRANCESCO D'ASSISI, *Testamentum* 3: «id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis».

una donna la dimensione mariana significa capacità di relazioni oggettuali totali con donne.

Maria però non è un simbolo, ma una persona e quindi un consacrato può instaurare con lei una vera e propria relazione, in cui ama e si affeziona in modo maturo al mondo femminile.

Veramente possiamo parlare di una "dimensione mariana della castità"⁹⁵ e con Ezio Franceschini, presidente dell'Istituto Secolare dei Missionari della Regalità Di Cristo dal 1940 al 1970, si può dire che uno dei mezzi per conservare il voto di castità è «un delicatissimo amore a Maria»⁹⁶.

A conclusione del lavoro, si può confermare l'intimo rapporto tra la maturità nel vivere il celibato consacrato e l'amore affettivo a Maria. Le intuizioni che il cardinal Carlo Maria Martini condivise con i sacerdoti di Milano nel momento in cui era Arcivescovo di quella Città sono confermate in pieno da tutta una tradizione di pensiero mariano, ed il contenuto di questo lavoro è un semplice approccio a questo argomento, perchè il materiale e le piste di ricerca che si aprono sono veramente innumerevoli. Così ad esempio, la devozione che lungo i secoli i francescani hanno avuto per la Vergine Immacolata e che hanno espresso mediante opere di riflessione teologica, monumenti d'arte, pratiche devozionali⁹⁷, potrebbe essere riletta anche tenendo conto di tutto ciò.

Possiamo concludere il nostro lavoro con la preghiera a Maria con cui il card. Martini conclude la sua lettera pastorale sulla comunicazione:

O Maria, Madre e modello di comunicazione, ottienici che [...] noi possiamo sottoporre la nostra voglia di comunicare a quella purificazione e a quella luce che derivano da tanto mistero, e ci lasciamo anche noi attrarre in questo scambio d'amore⁹⁸.

PIETRO MESSA OFM

⁹⁵ Cf. L. CIGNELLI, *Il dono della castità nella scuola ascetica francescana*, in *Temperanza e penitenza nella Spiritualità francescana* ("Quaderni di spiritualità francescana", 18), Assisi 1970, 140.

⁹⁶ E. FRANCESCHINI, *Come tante volte vi ho detto. Orientamenti di vita spirituale*, Milano 1985, 118: «Un delicatissimo amore a Maria. Essa sola è Vergine e Madre insieme. Essa sola può aiutarci a riempire di vero amore di Dio il nostro cuore e a dare ordine ad ogni nostro sentimento».

⁹⁷ Cf. S. CECCHIN, *Maria Signora Santa e Immacolata nel pensiero francescano. Per una storia del contributo francescano alla mariologia* ("Studi mariologici", 1), Città del Vaticano 2001; *L'Immacolata Concezione. Il contributo dei francescani*. Atti del Congresso Mariologico Francescano in occasione del 150° anniversario della proclamazione dogmatica (S. Maria degli Angeli – Assisi, 4-8 dicembre 2003), Roma 2005.

⁹⁸ C.M. MARTINI, *Effata "Aperti"*, 67.

RECENSIONES

KARL WILLIAM WEYDE, *The Appointed Festivals of YHWH. The Festival Calendar in Leviticus 23 and the sukkôt Festival in Other Biblical Texts* (Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe, Nr. 4) Mohr Siebeck, Tübingen 2004, pp. 259, ISBN 3-16-148262-X.

Die vorliegende Untersuchung geht teilweise auf die Dissertation, vor allem aber auf die überarbeitete Habilitationsschrift zurück, die Weyde beide an der Theologischen Gemeindefakultät in Oslo eingereicht hat. Wie der Untertitel bereits andeutet, enthält das Werk zwei Hauptteile, nämlich erstens eine Analyse zum Festkalender Lev 23 (S. 9-144) und zweitens eine Untersuchung zum Sukkotfest in anderen biblischen Texten, genauer in 1 Kön 8, im Psalter (Ps 47; 93; 95-99; 100; 29; 50; 81; 118 und ev. Ps 36; 63; 65; 67; 68; 85; unwahrscheinlich: Ps 120-134) und in Sach 14,16-21 (S. 145-236). Aus welchem Grund Weyde die zwei unterschiedlichen Teile in einem Buch zusammengestellt hat, will nicht gleich einleuchten. Jedenfalls rechtfertigt er auf Seite 7 die Konzentration auf das Sukkotfest im zweiten Teil seiner Arbeit damit, daß das Fest in nachexilischer Zeit von besonderer Bedeutung war, was die Ankündigung der universalen Pilgerreise nach Jerusalem in Sach 14,16-21 und der Text zur Tempelweihe in 1 Kön 8 bestätigen sollten. In diesem Zusammenhang will Weyde auch noch überprüfen, ob die skandinavische Exegesetradition (S. Mo-winckel, Psalmenstudien II, 1922) einige Psalmen zu Recht für ein angebliches Inthronisationsfest YHWHs im Herbst beansprucht hat.

Zunächst geht es aber um den Festkalender in Lev 23. Daß der Sabbat in Lev 23,3 den Rang eines 'Festes' (mo'ed) einnimmt, ist auf die Exilsituation zurückzuführen, als Israel fern von Jerusalem die eigentlichen Tempelfeste nicht feiern konnte (S. 11-15). Den Sabbat kann man hingegen auch außerhalb des Landes (Israel) an allen Wohnsitzen begehen. Wenn Lev 23,3 von Sabbat Sabbaton spricht, an dem keine Arbeit getan werden darf, werden Sabbat und Versöhnungstag auf dieselbe Stufe gestellt, was in Num 28,9f noch nicht der Fall ist. Lev 23,3 dürfte daher wohl später als seine Textparallele in Num 28,9f sein (S.15-18).

Der Abschnitt zum Mazzenfest Lev 23,5-8 ist deutlich vom Passa in Lev 23,4 getrennt, ganz im Gegensatz zu Ex 23,14ff, Ex 34,18ff, Dtn 16,1-4, Ex 12,1-13,16 sowie 2 Chr 30. Gegenüber den entsprechenden Pentateuchstellen steht Lev 23,5-8 am Ende der Textentwicklung, wobei Dtn 16,1-8 mit Ausnahme von Ex 12,15-20 bereits Ex 12-13 voraussetzt. Das Arbeitsverbot in Lev 23,7f entspricht dabei der Formulierung in Ex 12,16. Als legale Innovation ge-