



TESTO PROVVISORIO

Lunedì 5 febbraio 2018

Aspetti teologici della castità cristiana: lasciar crescere la fede, la speranza e la carità

S.E.R. Mons. José María Yanguas

L’esperienza insegna che quando si tratta di patti, accordi e cose del genere, occorre prestare la dovuta attenzione alla cosiddetta “lettera piccola” per capire l’esatta portata dell’incarico ed evitare, per quanto possibile, spiacevoli sorprese. Perciò, quando accettai la cortese richiesta di farmi carico della presente relazione, mi dissi che dovrei aspettare a conoscere la “lettera piccola” dell’impegno che assumevo. Quando alcuni giorni più tarde arrivò la nuova comunicazione, se confermarono i miei sospetti. L’argomento, infatti, si era pericolosamente ingigantito. Ma restava uguale il tempo assegnato per svolgerlo.

Dico ciò per prevenire un gesto di disincanto negli organizzatori al termine delle mie parole. Il tempo a disposizione non mi permette altro che mettere in risalto alcuni aspetti dei rapporti tra le virtù teologali e la virtù della castità, con qualche rapido cenno ad alcuni argomenti collaterali. Chiedo, quindi, scusa dall’inizio.

Lo schema del mio intervento è molto semplice. Mi occuperò, in primo luogo, di sottolineare la dimensione “cristiana” della nuova vita del discepolo di Cristo, per passare poi a analizzare alcuni aspetti delle relazioni tra la castità e le tre virtù teologali.

— Gesù Cristo al centro della fede e della vita cristiana

Gesù Cristo occupa il centro della fede cristiana e non debbono essere risparmiati gli sforzi affinché quest’affermazione rimanga sempre viva e non perda nulla della sua forza configuratrice. Cristo si trova al centro stesso della nostra fede e deve occupare pure il centro dell’esistenza dell’uomo di fede. L’esistenza cristiana e l’edificazione del Regno di Dio saranno tanto più autentiche quanto più sottomesse all’attrazione del Cristo, quanto più sottoposte alla sua luce e alla sua grazia.

L’essere e la vita cristiana iniziano col Battesimo. Grazie ad esso, il cristiano sarà per grazia ciò che Gesù Cristo è per natura: figlio di Dio. In Lui siamo stati santificati e abbiamo ricevuto la filiazione divina partecipando così alla sua filiazione: siamo veramente figli nel Figlio di Dio. Il mistero della nostra vita in Cristo è naturalmente all’origine di una nuova esistenza. Viviamo vita divina! Ecco la meravigliosa dottrina della comunione tra Cristo e il cristiano. “Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto, perché senza di me non potete far nulla” (Gv 15, 5). Fra Cristo e il cristiano in grazia si dà una tale *identificazione* che permette di dire che il cristiano è un altro Cristo, Cristo stesso. Infatti, per il Battesimo diventiamo Cristo, veniamo ad essere lo stesso Cristo; non ci rende soltanto simili a Cristo; dà origine ad una misteriosa identificazione con Lui: la vita soprannaturale del cristiano non è differente a quella del Signore; è partecipazione alla sua stessa vita. Perciò, san Paolo può dire, con espressione audace ma assolutamente verace, che la sua vita è quella stessa di Cristo: “Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me” (Ga 2, 20).

La vita del cristiano, vale la pena ripeterlo, non è soltanto imitazione di quella del Signore, imitazione che è già contenuta nell’idea stessa del discepolo. Ogni cristiano è chiamato a seguire ed imitare Gesù Cristo; *sequela e imitazione*, però, sono concetti che non esauriscono la ricchezza della relazione fra Cristo e il cristiano. Dal momento stesso del Battesimo esiste una misteriosa unione che non è in alcun modo confusione, giacché non elimina la differenza tra le persone, ma che, al tempo stesso, non si esaurisce, ripeto, nella identificazione morale. Questa viene richiesta da quella, in qualche modo ontologica, messa in risalto dalla definizione del cristiano come “membro di Cristo”. La grazia, la vita soprannaturale del cristiano è sempre *vita Christi*. L’identificazione con Cristo che avviene con l’infusione della grazia santificante, è chiamata a svilupparsi e ad essere approfondita facendo proprie le virtù, i sentimenti, e i desideri di Gesù Cristo. Si potrebbe, quindi, parlare di una identificazione ricevuta come dono e di un’altra che si presenta come compito, come libera corrispondenza alla grazia, come risposta all’amore di Dio.



TESTO PROVVISORIO

Questa misteriosa comunione o identificazione tra Cristo e il cristiano arriva fino al punto d'imitare e di riflettere la comunione esistente tra Gesù e il Padre: "In quel giorno voi saprete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi" (Gv 14, 20). Per esprimere l'intima compenetrazione tra Cristo e il cristiano, san Paolo si serve frequentemente della formula: "in Cristo Gesù" e di altre equivalenti. "Il Signore, commenta un noto teologo, ha rivelato che fra il Verbo incarnato e il cristiano (...) c'è una unione che potremmo chiamare "fisica" a patto che essa non si metta allo stesso livello delle semplici unioni naturali; una unione reale in ogni caso, una unione ontologica; o, meglio ancora, dato che i termini tradizionali sono in questo caso i più indovinati, una unione mistica, soprannaturale, che supera in unità e in realismo le formule che si possono offrire e che unicamente Dio può far conoscere, come soltanto Lui può realizzarle" (E. Mersch, *Le Corps mystique du Crist*, Paris 1936, vol. II, pp. 376-377).

Questa divinizzazione del cristiano, la presenza di Cristo in esso, è presenza di una nuova vita, la vita di Cristo; non soltanto la conoscenza e amore di Lui e verso di Lui, anche se in essi si realizza o si attua. D'altro canto, questa vita è una realtà essenzialmente dinamica, poiché chiamata a crescere sino alla totale identificazione con Cristo, fino al punto in cui la vita cristiana diventa quel vivere di Cristo nel cristiano, di cui parla Paolo ai Galati.

Ma come si compie concretamente la crescita della vita ricevuta nel Battesimo? Detto in un altro modo: Come si sviluppa nella vita del cristiano la grazia ricevuta? La risposta a questa domanda la troviamo nella seconda parte o parte esortativa, morale, delle lettere di San Paolo. L'Apostolo vi si occupa delle virtù che perfezionano le potenze dell'uomo, affinché egli possa agire come un altro Cristo, lo stesso Cristo. La vita morale del cristiano non è altro che la traduzione dell'essere all'agire. Essa diventa inintelligibile se si prescinde delle verità di fede. Forse è questo il fatto che sta a spiegare la divisione interna delle lettere paoline (cf. in modo particolare *Ro* 12-15; *I Co* 6, 12-20; *Ga* 5, 13-6, 10; *Ef* 4, 1-6, 20; *Col* 3, 1-4, 6; *I Tes* 4, 1-5, 24).

L'ultimo dei testi citati si rivela specialmente istruttivo, anche per quanto riguarda il tema del nostro studio. L'Apostolo ricorda ai discepoli di Tessalonica come hanno imparato da lui il modo di comportarsi, di "camminare", e come debbono fare per "gradire" Iddio. Paolo ha dato loro delle istruzioni al riguardo. Queste esprimono la volontà di Dio che non è altra che la santificazione (*hagiasmòs*) dei cristiani. Desta meraviglia che nel precisare il contenuto della santificazione o della santità morale del cristiano, l'Apostolo lo concretizzi in primo luogo in questo modo: "Che vi asteniate dalla impudicizia (*porneia*), che ciascuno sappia mantenere il proprio corpo con santità e rispetto" (4, 3-4). E continua l'Apostolo: "non come oggetto di passioni e libidine", lasciando così intendere che l'essere guidati dalla passione si oppone alla santità e al rispetto dovuti al nostro corpo. E', invece, proprio del discepolo di Cristo: la vita santa di coloro che vogliono e si dispongono a comparire "saldi e irreprensibili (...) al momento della venuta del Signore nostro Gesù con tutti i suoi santi" (3, 13). Invece, i gentili "che non conoscono Dio" si lasciano guidare dalla passione. Suggerisce in questo modo l'Apostolo che l'impudicizia e l'ignoranza di Dio vanno di pari passo.

La lettera ai Colossesi, da parte sua, sottolinea che la vita nuova del cristiano, alla quale egli è nato mediante la sua partecipazione alla morte e alla risurrezione di Gesù Cristo cambia l'orientamento della ricerca del proprio bene, il quale non si trova più tra i beni terreni, ma piuttosto tra quelli celesti, dov'è Cristo, nel quale è nascosta la vita del cristiano. Nel morire con Cristo nel Battesimo, il cristiano muore a tutto ciò che è terreno e in primo luogo "alla fornicazione (*porneia*), l'impurità, la passione..." (*Col* 3, 5).

Nella lettera ai Galati, Paolo oppone la vita nuova del battezzato, la vita di colui che "cammina secondo lo Spirito" (5, 16) la "vita guidata dallo Spirito" (5, 18) a quella dell'uomo che vive secondo la carne, condizione dell'uomo vecchio, le cui opere sono "fornicazione (*porneia*), impurezza (*asélgeia*), libertinaggio (*akazarsía*)..." (5, 19-21). Paolo conclude questo 5 capitolo della lettera ai Galati con l'invito rivolto ai cristiani, affinché vivano in maniera tipica e specificamente cristiana: "Se pertanto viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito" (5, 25). La vita morale del battezzato è sviluppo o attuazione della vita di Dio, vale a dire, della vita secondo lo Spirito, dell'uomo nuovo in Cristo guidato dallo Spirito. *La vita morale del cristiano è vita teologica.*

L'uomo nuovo, colui che è rinato dalle acque del Battesimo ed è passato dalla morte alla vita; colui che inizia a vivere la vita di Dio, deve "camminare", portare avanti una esistenza differente da quella che conducono i pagani (*Ef* 4, 17). Paolo definisce i pagani come persone che hanno la mente ottenebrata e vivono allontanati da Dio;



TESTO PROVVISORIO

sono delle genti che non possiedono la vita de Dio, che ignorano la verità e hanno un cuore indurito: hanno perso la sensibilità e “comettono ogni sorta d’impurità con avidità insaziabile”. La purezza di vita, la castità è qualità dell’anima che accompagna la vita divina che ha cominciato a vivere il battezzato, in tanto che la cecità spirituale, la durezza di cuore, la insensibilità per le cose di Dio e l’impurità vanno insieme e presiedono alla vita di chi si è allontanato da Dio (cf. *Ef* 4, 18). Si tratta della nuova condizione dell’uomo creato a immagine di Dio, di fronte alla condizione dell’uomo vecchio, che vive nel peccato, “che si corrompe dietro le passioni ingannatrici” (4, 22).

La prima lettera ai Corinzi fornisce una dottrina di grande interesse per il nostro compito. Si dice in primo luogo che il cristiano è “tempio di Dio”, che lo Spirito abita in esso (3, 16), che “santo è il tempio di Dio che siete voi” (3, 17; 6, 19). Violare questo tempio ch’è l’uomo offende Dio; rappresenta una offesa talmente grave che Dio rovinerà chi distrugge il suo tempio. Il cristiano deve, quindi, fuggire la fornicazione (*porneia*) (6, 18) “perché né immorali (*pórnos*), né idolatri, né adulteri, né effeminati, né sodomiti..., ereditano il regno di Dio” (6, 10). Il cristiano, più esattamente il suo corpo, è membro di Cristo, uno con Lui per il Battesimo, e questa comunione con Cristo è incompatibile con l’unione fornicaria. Non si può essere membro di Cristo, diventare un unico corpo con Lui, ed essere contemporaneamente unito ad una prostituta, come si fosse un suo membro. Il corpo del cristiano “non è per l’impudicizia (*porneia*), ma per il Signore” (6, 13). Perciò l’Apostolo conclude solennemente: “Glorificate dunque Dio nel vostro corpo!” (6, 20).

Tenendo presente la dottrina paolina sulla sessualità umana e paragonandola con quella stoica, si è potuto concludere a ragione che “il modello (paolino) della sessualità umana procede da una visione molto più grandiosa di quella che possiamo trovare nell’antichità pagana. La morale sessuale fu parte della proclamazione cristiana di quella semi-nascosta storia della ristorazione divina del cosmo” (K. HARPER, *How christianity transformed the ancient world*, January 2018. *First Things*, p. 3). Per quanto abbiamo appena detto, la reazione di Paolo alla comprensione dei pagani, dei corinzi in modo particolare, del fenomeno della sessualità, si riassume nella sua decisa e ferma opposizione all’impudicizia o fornicazione (*porneia*). Questo termine evoca nell’anima di Paolo l’idea veterotestamentaria della prostituzione come metafora dell’idolatria. Il tradimento all’alleanza sponsale con Yahwéh era ritenuta come il prostituirsi con altri dei: il popolo abbandona colui col quale ha segnato una alleanza sponsale, per andare dietro ad altri. Israele è un popolo idolatra, e come tale rassomiglia una povera donna che si prostituisce spiritualmente. Ma, a sua volta, il peccato sessuale può essere ritenuto come un tradimento spirituale. Una tale visione teologica della fornicazione (*porneia*), dell’impurità o impudicizia in genere, costituisce il motivo principale del giudizio morale che essa riceve nell’insegnamento dell’Apostolo, e spiega bene che sia censurata con una così ferma determinazione, sebbene fosse giudicata con grande indulgenza dalla morale del tempo. Mentre che per uno stoico come Epitteto, la castità è cosa di semplice autocontrollo, poiché il piacere fisico costituisce una pericolosa distrazione della vita virtuosa, per Paolo il corpo, la sessualità introduce in un mondo dotato di un significato sacro: il corpo è tempio di Dio, luogo abitato dal Signore, dove questi si comunica agli uomini; qualcosa, perciò, di santo.

— Carità e castità

Vediamo ora i rapporti esistenti tra la castità e ciascuna delle virtù teologali. E’ importante, decisivo, direi, situare bene il contesto del discorso sulla castità o purezza cristiana. La cornice per parlare su questa virtù viene molto ben definita da queste parole di San Josemaría Escrivá: “Certamente non si può separare la purezza, che è amore, dall’essenza della nostra fede, che è carità” (*Amici di Dio*, 186 d). La affermazione non può essere più chiara e netta: “la purezza è amore”. Perciò, dobbiamo cercare di precisare meglio i rapporti tra carità e castità. La natura di quest’ultima si comprende soltanto in un contesto d’amore. Partire da questa sorte di assioma è di grande importanza, perchè colora l’intero discorso su questa virtù, il quale acquista dall’inizio un tono positivo, ben lontano da qualsiasi considerazione presieduta dalla paura, da un atteggiamento diffidente, negativo o freddo, nei confronti della virtù.

In questo modo, il discorso sulla santa purezza entra a pieno e in maniera naturale nel modo di concepire e di vivere le realtà umane proprio del cristianesimo, il quale capisce la propria esistenza, l’esistenza di un figlio di Dio in questo mondo come un cammino d’Amore. (cf. San Josemaría Escrivá de Balaguer, *Forgia* 83). Sì, “l’esistenza di un cristiano è una esistenza d’amore” (*Amici di Dio*, 183 d), e il suo cuore è nato per amare, continua a dire. Molti anni più tardi, san Giovanni Paolo II insisterà circa la medesima idea con parole che ci sono ormai ben note: “L’uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprendibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l’amore, se non s’incontra con l’amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi



TESTO PROVVISORIO

partecipa vivamente” (*Redemptor hominis*, 10). Allora, la santa purezza può essere intesa a ragione come un sì all’amore di Dio che vuole impadronirsi completamente di noi. Chi possiede questa virtù si sottomette al dinamismo trascinatore dell’amore; non gli oppone resistenza, perché l’amore, per la sua propria natura, tende a impadronirsi, a prendere possesso, ad occupare totalmente il cuore umano. La castità è quindi una risposta amorosa all’amore che Dio ha per ciascuno di noi. L’amore del cristiano verso Dio e la castità sono in qualche modo identificabili.

Perdere di vista la natura stessa della castità come un atto di amore, come risposta amorosa all’amore di Dio; privarla da questa dimensione che ad essa è essenziale; limitarsi a una visione negativa, fredda, matematica, di questa virtù, significa sfigurarla radicalmente, renderla irricognoscibile. Una tale operazione sarebbe un’autentica e vera, anche se illegittima, “riduzione “ della virtù; la ridurrebbe a semplice continenza, ad astinenza dagli atti che la contraddicono.

La semplice continenza, la sola astinenza dagli atti contrari alla castità non ci mette immediatamente alla presenza della virtù. La vita onesta, tanto di meno la vita santa, non risiede nell’astenersi semplicemente da ogni piacere: non è certamente cosa cattiva astenersi da un bene e dal piacere che ne segue, quando si fa motivato dall’amore del bene al quale il piacere si ordina. San Tommaso non dubita di qualificare come insensibile, rude o rustico (*insensibilis, sicut agricola*), colui che si astiene da ogni piacere in maniera irrazionale perché sperimenta orrore o paura di fronte al piacere. Secondo san Tommaso, un tale atteggiamento si trova al di fuori di ciò che è razionale (*praeter rationem rectam*) (cf. *II-II*, q. 152, art. 2, ad 2). La semplice astinenza potrebbe essere frutto di altri atteggiamenti del cuore, differenti e persino estranei all’amore, anima ed essenza della virtù (*quod est formale in virtutibus*). La sola continenza può assomigliarsi esternamente alla purezza o castità, ma in realtà è chiaramente cosa ben diversa se le viene a mancare la vita che l’anima: l’amore di Dio. Lo scapolone, infatti, non è in nessun modo il modello di persona casta. Si trova piuttosto alle sue antipodi. Quanto abbiamo appena detto basta ed avanza per capire il perché di una tale affermazione. Tuttavia, se vogliamo insistere ancora un po’, potremmo dire che ciò che definisce lo scapolone non è il semplice fatto di rinunciare all’amore umano, all’amore di un uomo o di una donna. San Josemaría sostiene in maniera molto schietta che scapoloni possono esserci al di fuori e al di dentro del matrimonio (cf. *Forgia*, 89); in questo modo egli vuol significare che in tanto che nel parlare di una persona scapola si fa semplicemente riferimento a uno stato di vita, quello cioè della persona scapola, non sposata, quando si parla invece di uno scapolone ci si allude ad uno atteggiamento, al modo cioè di essere e di vivere della persona egoista, incapace di donarsi, che ignora, quindi, cosa sia l’amore; scapolone è colui che disprezza la generosità di chi ama limpidamente, che non conosce il significato del vero amore. Si tratta di persone “tristi”, “infelici”, “sventurate”, “avvilite” (cf. *Amici di Dio* 179d, 183e). La persona casta, invece, quella “innamorata dell’amore” risulta estranea alla figura secca, tesa, insensibile, dell’egoista, dello scapolone, della “persona senz’amore”. Si può affermare senza pericolo di sbagliare che lo spirito dello scapolone è proprio uno dei peggiori nemici della purezza: “Contro la vita limpida, contro la santa purezza, si erge una grande difficoltà, a cui tutti siamo esposti: il pericolo dell’imborghesimento (...) il pericolo di sentirsi scapoloni, egoisti, persone senza amore” (*Forgia*, 89).

Ritengo opportuno insistervi ancora un po’. Il soggetto della virtù della castità è l’anima, poiché il castigo o moderazione imposto dalla virtù avviene grazie al giudizio della ragione e alla scelta della volontà; la materia, invece, su cui attuano entrambe sono i “membri corporali”, facilitandone l’uso morigerato (*II-II*, q. 151, a. 1, ad 1 y ad 4). Nell’articolo 2 della medesima questione, san Tommaso precisa che la materia della castità è la concupiscenza o desiderio di ciò che è desiderabile “in venereis”, nell’unione corporale (*in commixtione corporis*) (*ibidem*, art. 2c): “La castità ha a che vedere con l’unione venerea” (*ibidem*, art. 4c). Per questo motivo la virtù della castità diverge dal vizio della lussuria non tanto per i suoi atti o funzioni, ma piuttosto per l’atto dell’anima, grazie al quale l’uso delle facoltà veneree è ordinato convenientemente al loro dovuto fine. Determinante per la virtù è il fatto che la decisione o risoluzione dell’anima si mantenga ferma, come sostiene sant’Agostino (*ibidem*, ad 2). Perciò, quando san Tommaso parla della verginità dice chiaramente che ciò che è formale e perfetto di questa virtù risiede nella volontà di astenersi per sempre dal piacere venereo e che una tale volontà risulta lodevole grazie al fine che la guida: “dedicarsi alle cose divine” (*ibidem*, q. 152, art. 3c).

Vale la pena richiamare l’attenzione sul realismo cristiano di san Tommaso nel parlare di questa virtù. Egli riconosce sia la dignità della cosiddetta “castità comune”, vale a dire, la volontà di astenersi dal piacere illecito o disordinato (e qui coincidono la castità “comune” e quella matrimoniale) sia quella propria della verginità □ superiore a quella della castità □ che implica la promessa o volontà di astenersi da ogni piacere venereo. Or bene, la ragione della



TESTO PROVVISORIO

virtù della castità non risiede semplicemente nel fatto dell’integrità della carne, ma piuttosto nel proposito o determinazione di conservare una tale integrità *propter Deum* (*ibidem*, q. 152, a. 3 c y ad 1).

Ma, per quanto sia grande la dignità che viene riconosciuta alla verginità, gli sposi, sostiene san Tommaso, possono essere migliori di quanti osservano la verginità. E ciò “per un duplice motivo: in primo luogo, per la castità stessa, se l’anima è più o meglio disposta ad osservare la verginità qualora sia necessario, di quanto lo sia l’anima di chi è vergine. In secondo luogo, perché può avere una virtù più eccellente” (*ibidem*, art. 4, ad 2).

Lo stretto, intimo, rapporto tra purezza e carità si manifesta sia che esaminiamo la virtù in se stessa sia che lo facciamo dal punto di vista delle sue controfigure o caricature. La castità si capisce unicamente come “l’essere innamorato dell’Amore”, come un “rinnovato innamorarsi di Dios” (*Amici di Dio* 182d; 186d). Dio non ci vuole uomini insensibili, disamorati, freddi, rigidi, senza cuore: “è un peccato non aver cuore” (*ibidem*, 183e). L’impurezza, d’altronde, è un tradimento, un volgere le spalle al Signore: chi le tradisce (la fede, la purezza e la vocazione) “chi rimane impigliato nei rovi del cammino □ la sensualità, la superbia □ vi rimarrà per sua volontà e si non rettifica, sarà uno infelice che ha voltato le spalle all’Amore di Cristo” (*ibidem*, 187a).

Siccome la virtù della castità è questione di amore, risulta facile capire che non si tratta di una virtù elitista, riservata unicamente ad alcuni cristiani scelti. Come tutte le altre virtù cristiane, la castità deve essere vissuta da tutti proprio nella situazione in cui il Signore ci ha messi, nella vocazione concreta a cui Egli ci ha chiamati, nello stato e condizione di vita in cui ci troviamo. Se la verginità, la perfetta continenza per il regno dei cieli è un dono particolare di Dio e una chiamata singolare indirizzata soltanto ad alcuni, la castità è virtù che viene richiesta a tutti perchè viene esigita dalla dignità stessa con cui deve vivere chi ha ricevuto la grazia battesimale (*ibidem*, 184e). Come afferma il Fondatore dell’Opus Dei: “Vita pura, con coraggio!, ciascuno nel proprio stato: bisogna dire di no, per il grande Amore con la maiuscola” (*Forgia*, 413).

Vivere la virtù della castità, l’abbiamo già ricordato, richiede come suo presupposto, come orizzonte in cui viene vissuta, un atteggiamento positivo di fronte al corpo creato da Dio con le sue capacità e con le sue potenze. “Il sesso è qualcosa di buono e di santo □ partecipazione al potere creatore di Dio □, anche se il suo uso, il suo esercizio sia riservato all’ambito sacro del matrimonio (*Amici di Dio*, 185c; *Forgia* 691). San Tommaso non vede niente di censurabile nella tendenza o l’inclinazione a ciò che è piacevole: si tratta di qualcosa di “connaturale” e lo è in particolare l’appetito di ciò che è desiderabile *secundum tactum* ed è ordinato alla conservazione della natura (*II-II*, 1. 151, art. 2, ad 2), sia quella dell’individuo che viene assicurata dal piacere che si trova nel cibo, sia quella della specie, agevolata dal piacere che si sperimenta nell’esercizio della sessualità.

Or bene, se la concupiscenza o inclinazione, il desiderio naturale dei piaceri relativi al tatto, e più concretamente, il desiderio di quei concernenti l’uso delle facoltà generative, si alimenta o asseconda, allora cresce smisuratamente (*maxime augebitur*) (*ibidem*, art. 2 ad 2); per questo motivo, il desiderio deve essere moderato, controllato e punito “col massimo rigore” (*ibidem*). E’, quindi, proprio lo eccesso che deve essere sotto controllo. Deve essere punito, castigato il desiderio che va oltre ciò che è razionale, che non si sottomette al retto giudizio della ragione. Il male non risiede nell’appetito, e nemmeno negli atti a cui esso tende. Il male radica nell’eccesso, nella smisura, nello irrazionale, nella tendenza che non si assoggetta alla ragione, nell’irruzione di ciò che è animale nel campo della sessualità umana, la quale, per essere veramente tale deve essere vissuta *secundum rationem*, sia per quanto riguarda il fine dovuto, sia per quanto mira alla persona che ad esso si ordina; appartiene alla ragione, infatti, l’usare dei mezzi in maniera conveniente per raggiungere il fine a cui essi conducono (*ibidem*, q. 151, art. 2c).

La moderazione o freno che impone la virtù della castità in rapporto alla sessualità diventa tanto più necessario se si tiene conto di un fatto di esperienza e cioè, che “i piaceri venerei sono più intensi (*vehementiores*) e intaccano la ragione più di quanto lo fanno i piaceri del cibo; per questo motivo abbisognano di un maggiore castigo e freno, giacché se si acconsente ad essi cresce la forza della concupiscenza e diminuisce invece l’energia della mente” (*ibidem*, art. 3 ad 2). In questo senso, occorre tener conto del fatto che il maggior piacere corporale è proprio quello venereo (... *virginitas hoc importat, quod persona cui inest immunis sit a concupiscentiae adustione, quae esse videtur in consummatione maxime deletationis corporalis, qualis est venereorum delectatio*, (*ibidem*, q. 152, art. 1c). Il vizio dell’intemperanza nei piaceri venerei, ripete san Tommaso, “è quello che corrompe di più l’anima umana” (*ibidem*, q. 153, art. 1c; e ad 1), acceca, trascina o “assorbe” la ragione (*ratio ab huiusmodi absorbetur*) (*ibidem*, q. 151, art. 4,



TESTO PROVVISORIO

ad 3). E' quanto se afferma ugualmente nella q. 153, art. 5c: "Quando le potenze inferiori tendono in maniera veemente ai loro oggetti, le forze superiori rimangono impedito o disordinate nei propri atti". Per il vizio de la lussuria, l'appetito inferiore, il concupiscibile, viene legato massimamente al suo oggetto e cioè, a quanto è desiderabile, a motivo dell'intensità del piacere che provoca. Perciò la lussuria causa il maggior disordine nelle facoltà superiori, vale a dire, nella ragione e nella volontà". Il vigore della passione può arrivare sino al punto d'impedire l'uso della ragione (*ibidem*, q. 156, art. c). Si capisce bene, quindi, che la virtù della castità si rapporti innanzitutto con l'unione sessuale (... *ideo pudicitia magis respicit huiusmodi xteriora signa, castitas autem magis ipsam veneream commixtionem* (*ibidem*, q. 151, art. 4c).

Sembra opportuno dire qui una parola sulla ragione per cui la virtù della castità si relaziona abitualmente con la bellezza. "Poiché alla castità viene attribuita per prima la bellezza ; nel suo più alto grado o perfezione si dice della verginità" (*ibidem*, q. 152, art. 5c). Il motivo sembra risiedere nell'ordine e armonia che questa virtù pone nei più vivaci appetiti inferiori. L'ordine brilla di più lì dove domina abitualmente il disordine e la confusione. La castità mette ordine, ragione, luce, nel regno della passione, dell'impeto cieco, della forza nuda. Fa diventare umano ciò che, in sua assenza, sarebbe infraumano o inumano.

La castità ha anche a che vedere con l'amore anche dal punto di vista dei mezzi che il cristiano deve impiegare per vincere nella lotta ascetica; fra di essi incontriamo l'impegno per "respingere anche la più piccola mancanza d'amore" e per "alimentare l'ansia di un apostolato cristiano, continuo e fecondo" (*Amici di Dio*, 186b). L'amore di Dio e del prossimo rappresenta, quindi, un antidoto sicuro contro l'impurezza.

A sua volta, l'amore del prossimo, nelle sue varie manifestazioni, l'apostolato in concreto, lo zelo apostolico, mantiene un intimo rapporto con la castità. E' veramente "la pietra di paragone dell'anima apostolica" (*ibidem*, 175 a), perchè ci consente di conoscere l'autenticità dell'apostolato. Il Signore Gesù, com'è stato già detto, insegna che la santa purezza mantiene un stretto rapporto con l'amore, il quale è come la sua anima. Nel commento dell'episodio che contempla Gesù e la donna samaritana accanto al pozzo di Giacobbe, molti autori hanno visto nella sete del Signore l'ansia di anime che lo consuma. Con essi afferma san Josemaría: "(...) più che la fatica del corpo, lo consuma la sete delle anime. Perciò, quando arriva la samaritana, una donna peccatrice, il cuore sacerdotale di Cristo si prodiga, infaticabile, per recuperare la pecora smarrita; dimentica la fatica, la fame, la sete" (*ibidem*, 176 e). Gesù appare come un modello meraviglioso di purezza, di limpidezza, di luce, di amore che deve bruciare il mondo intero per purificarlo. La santa purezza s'identifica con l'amore sotto una delle sue dimensioni particolari, quella dell'amore che purifica il mondo bruciandolo, introducendolo, potremmo dire, come in un forno di fuoco. Gesù Cristo acceso nell'amore per le anime. E' questa la sua vera sete e la sua fame più autentica. L'amore appassionato alle anime gli fa scoprire in tutti, uomo o donna che siano, persone bisognose di salvezza. Quando parla con la Samaritana, si occupa in realtà in "una grande opera d'amore" che lo porta a non prestare attenzione a ciò che desta ammirazione negli Apostoli: "In quel momento giunsero i suoi discepoli e si meravigliarono che stesse a discorrere con una donna" (*Gv* 4, 27). Non è possibile il vero apostolato se manca la determinazione e l'impegno per vivere delicatamente questa virtù. L'impeto d'amore che porta a cercare il bene di coloro che ci sono vicini perde forza, s'indebolisce sino a fermarsi, se il cuore non si mantiene ben pulito. Il fuoco dell'amore di Dio da dove scaturisce lo zelo apostolico si spegne quando manca il dialogo intimo con Dio, la cui esistenza richiede necessariamente la virtù della santa purezza.

La castità è virtù, forza, una sorte di potere di cui gode la libertà umana che inclina a compiere atti concordi con la propria natura, rinforzando al tempo stesso il dominio della libertà sulle tendenze e inclinazioni dell'uomo. Perciò si parla di questa virtù come di un impeto crescente del cuore che si dona a Dio e vuole darsi sempre più eroicamente (cf. *Amici di Dio*, 182b). "Ti sei reso conto che la castità è una virtù e che, come tale, deve crescere e perfezionarsi?" (*Forgia*, 91). Si tratta quindi di una realtà dinamica; richiede pienezza, è restia a rimanere nel livello raggiunto; tende al raggiungimento di cime più alte; a diventare sempre più delicata, più fine, di una maggiore qualità: vuole santità, formato eroico.

— Fede e castità

Abbiamo visto l'intimo rapporto esistente tra castità e amore. Ma pure tra fede e castità esistono dei nessi profondi. La castità permette che la luce della fede brilli in tutto il suo splendore, mentre l'impurezza fa che perda capacità di visione e che la sua luce arrivi a spegnersi o quasi (cf. *Amici di Dio*, 175 c). La fede s'indebolisce,



TESTO PROVVISORIO

l’intelligenza perde vigore e va finire col non vedere nulla. Come afferma san Paolo: “L’uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito” (1 Co, 2, 14). Per vedere Dio c’è bisogno della purezza del cuore. La Chiesa ha letto sempre le parole della quinta Beatitudine in riferimento a questa virtù e come un invito a viverla. Dai vari esempi che potrebbero essere proposti, prendiamo quello di san Giovanni Crisostomo, citato in Amici di Dio 175c: “Nessuna virtù più di questa è necessaria per vedere Dio” (In *Matthaeum homiliae* 15, 4).

La fede è una virtù soprannaturale per cui crediamo in Dio che è la stessa verità e accettiamo tutto quanto Egli ha detto e rivelato e la Chiesa ci propone. Grazie a la fede, l’intelligenza si dispone a dare il suo assenso alle verità rivelate e a rispondere di sì a Cristo che ci ha concesso di conoscere il disegno salvifico di Dio (cf. *Vita di fede*, 191). Mediante la fede abbiamo una certa conoscenza o visione di ciò che attendiamo, ma non una perfetta conoscenza, poiché “vedere” la verità non è lo stesso che possederla. Per questo motivo, ciò che attendiamo è posseduto mediante la fede in maniera soltanto incoativa.

Quando la difficoltà per vedere o comprendere la verità, in questo caso i beni spirituali, risiede non nelle cose stesse bensì nel soggetto, allora si parla di una mente o spirito ottuso; esso può certamente arrivare alla verità, ma lo fa dopo molto tempo, con non poco impegno e con numerosi ragionamenti, e nemmeno allora raggiunge una sufficiente comprensione del suo oggetto. Si tratta di una mente indebolita per percepire e comprendere la verità e i beni spirituali.

La cecità della mente è la privazione della visione spirituale o intellettuale, sia che si tratti del principio della luce naturale della ragione o della luce abituale che si aggiunge a quella precedente e che denominiamo luce della grazia o del principio per il quale riusciamo a comprendere altre realtà. Il principio grazie al quale vediamo o intendiamo può essere reso inutile per la considerazione dei beni spirituali grazie ad una decisione della volontà, o bene perché si occupa di realtà che gli sono più gradevoli e che ama di più che i beni spirituali (II-II, q. 15, art. 1 c). Non è qui questione di debolezza della mente, ma della completa mancanza di conoscenza dei beni.

La moderazione o freno che impone la virtù della castità in rapporto alla sessualità appare tanto più necessaria se si tiene conto di un fatto di esperienza al quale abbiamo ormai fatto riferimento e cioè, che i piaceri venerei sono i più intensi e intaccano la ragione (*opprimentes rationem*) molto di più di quanto lo facciano quei del cibo; perciò hanno bisogno di maggiore castigo e freno, perché se si consenti ad essi, aumenta la forza della concupiscenza e diminuisce l’energia della mente. Così, secondo l’Aquinata, la lussuria provoca la cecità della mente e ostacola quasi totalmente la conoscenza dei beni o delle realtà spirituali, fin tanto che la gola indebolisce soltanto o rende difficile la loro conoscenza. “Invece, le virtù che si oppongono alla gola e alla lussuria e cioè, la continenza e la castità, dispongono molto bene per compiere operazioni intellettuali perfette” (*ibidem*, q. 156, art. 1c). La castità si oppone così alla lussuria e l’uomo casto al lussurioso. Di quest’ultimo si dice che è *solutus ad voluptates*, rotto, dedito ad ogni piacere, perché privo di freno per quanto diletta. Il casto, invece, è colui che castiga, frena, regola e controlla il suo appetito o desiderio (concupiscenza) di piaceri venerei (cf. *ibidem*, q. 151, a. 1c; art. 2c; art. 2, obiezione 2: “ogni motto dell’appetito deve essere castigato o moderato dalla ragione”).

E’ vero che le persone sottomesse dai vizi della gola e della lussuria possono godere di un buon ingegno naturale e riflettere o speculare con sottigliezza; ma i piaceri corporali priveranno loro frequentemente di essa. Potranno conoscere alcune verità, ma la sua impudicizia le sarà sempre d’ostacolo.

Di nuovo si pone qui la vecchia questione dei rapporti tra moralità e conoscenza della verità e più in concreto, delle verità morali, del bene, dei valori. Fatto è che la persona sottomessa da un vizio, che commette frequentemente un peccato, va a finire col non riconoscere come tale il bene o il valore “offeso” e, prima o poi, la sua intelligenza si oscurerà e scomparirà i limiti tra il bene e il male. Ciò ci fa vedere con chiarezza che la vera conoscenza ha bisogno della rettitudine della volontà (oltre, naturalmente, di un intelletto integro). A sua volta, la volontà esige la disposizione adeguata per compiere il bene che si riconosce come tale. La necessità di questa disposizione diventa tanto più urgente se si considera che il bene o i valori morali rappresentano un particolare ostacolo per l’egoismo e la concupiscenza, perché non sopportano le esigenze di subordinazione e di dedizione che quelli impongono. Nella misura in cui il conflitto tra gli atteggiamenti egoisti e i valori diventa più acuto, nella stessa misura aumenta la difficoltà per riconoscere i valori morali, superando quella che si sperimenta per la conoscenza di altre realtà.



TESTO PROVVISORIO

E' frequente nel mondo intellettuale il pregiudizio secondo cui la conoscenza della verità, la retta comprensione delle cose, costituisce un'attività autonoma dell' spirito che ha poco a che vedere con la volontà, con la vita virtuosa o immorale della persona, con il mondo delle sue idee morali, e ancora di meno, con la propria fede.

La virtù della castità, la adeguata e permanente disposizione dell'anima che domina e controlla l'inclinazione ai piaceri venerei implica una certa "souplesse" spirituale necessaria per la conoscenza delle verità più profonde, appartengano esse o meno al dogma o alla morale. Alla fine dei conti, non c'è verità rivelata che non abbia qualche rapporto con il comportamento umano: la verità è sempre lampada per i piedi, guida per una vita giusta. La conoscenza di qualsiasi verità richiede sempre una bella dose di rispetto per la realtà. Ma la conoscenza morale esige requisiti superiori, perché la vita deve essere d'accordo con le nostre idee e conoscenze. La conoscenza e comprensione dei valori morali domanda una fine e delicata capacità conoscitiva. La retta disposizione morale risulta tanto più necessaria quanto più desideriamo penetrare il mistero di Dio, somma verità e sommo bene.

E' verificabile il fatto che alcune persone, popoli e culture sono un po' tardi per determinate verità e beni. Alcuni si trovano dinanzi ad essi come un cieco dinanzi ai colori o come colui che è privo del buon gusto artistico dinanzi ad una opera d'arte. Non si tratta qui di mancanza di talento o di capacità, e nemmeno del risultato di giudizi teorici erronei. L'interesse personale in qualche cosa, le passioni che sono in giuoco, possono privare una persona della necessaria lucidità per percepire la verità o il bene. L'egoismo, l'incanto "accecante" dei beni sensibili e materiali possono diventare un velo per i nostri occhi, complicando o persino impedendo la visione della verità e del bene. Gli atteggiamenti fondamentali, profondi, che definiscono la personalità più di nessun'altra nota o caratteristica personale giuocano un grande ruolo nella percezione della verità. L'inclinazione a quanto è piacevole, che risponde ad una permanente disposizione interiore, fa sì che si tengano occhi soltanto per ciò che piace, e si sperimenti invece come una sorte d'incapacità per percepire le verità o i valori che contrariano tale tendenza o inclinazione. Il dominio profondo che questa disposizione ha sulla persona si trova alla base della sua cecità. A chi si trova sotto il dominio di un atteggiamento concupiscente e per chi poco o nulla significa se una cosa è bella o meno, se moralmente buona o meno, il mondo gli si svela unicamente come oggetto di piacere; il resto rimane come in penombra, se non in totale oscurità; non si riesce a vedere nulla se non ciò che risulta piacevole, gradevole.

Quanto abbiamo detto serve anche per spiegare l'intimo rapporto esistente tra le virtù della castità e della fede. Se qualcuno vive limpidamente, se controlla e domina la sua inclinazione a quanto è piacevole, in modo particolare a quanto ha a che vedere col piacere venereo, il suo sguardo spirituale acquista una sottigliezza che le consente di percepire verità e beni difficilmente riconoscibili come tali da chi non vive castamente. "Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio".

— Speranza e castità

Secondo il Catechismo della Chiesa Cattolica la speranza è la virtù teologale per cui desideriamo il Regno dei cieli e la vita eterna come nostra felicità, riponendo la nostra fiducia nelle promesse di Dio, poggiando non sulle proprie forze, ma sull'aiuto della grazia dello Spirito Santo (cf. n. 1817).

Quando all'uomo viene rivelato l'amore di Dio e crede in esso, gli si fa ugualmente presente che non può rispondere pienamente a tale amore con le sole sue forze. "Deve sperare che Dio gli donerà la capacità di contraccambiare il suo amore e di agire conformemente ai comandamenti della carità. La speranza è l'attesa fiduciosa della benedizione divina e della beata visione di Dio (*ibidem*, n. 2090). Per l'uomo di fede, questi sono i beni più alti che deve innanzitutto cercare con tutte le sue forze e i beni che deve sperare di raggiungere confidando nell'aiuto divino.

Lo stesso Catechismo afferma, infatti, che l'oggetto della speranza è la vita eterna e le grazie divine per meritarsela (cf. *ibidem*, n. 1843); il desiderio della vita eterna risponde all'aspirazione alla felicità che il Signore ha posto nel cuore di tutti gli uomini; essa assume le attese che ispirano le attività degli uomini; le purifica per ordinarli al Regno dei cieli; salvaguarda dallo scoraggiamento; sostiene in tutti i momenti di abbandono; dilata il cuore nell'attesa della beatitudine eterna. Lo slancio della speranza preserva dall'egoismo e conduce alla gioia della carità" (*ibidem*, n. 1818). Il possesso di Dio nella beatitudine calma i desideri dell'uomo rendendolo pienamente felice. Non c'è alcun bene il cui possesso possa aggiungere qualche cosa alla felicità che causa il possesso di Dio.



TESTO PROVVISORIO

Le virtù soprannaturali della fede, speranza e carità, si trovano fortemente vincolate, tanto più quanto più autentiche esse sono. Infatti, soltanto se la fede è debole se comprende che non sveglie l’amore e non faccia sorgere la speranza di ciò che la fede fa conoscere e motiva l’amore. E soltanto se l’amore si intiepidisce o si raffredda, la fede perde il suo fascino e la speranza s’indebolisce. La preghiera *colletta* della Messa della terza domenica d’Avvento recita: “Guarda, o Padre, il tuo popolo che attende con fede il Natale del Signore, e fa che giunga a celebrare con rinnovata esultanza il grande mistero della salvezza”. Ciò che il popolo cristiano crede e confessa è, al tempo stesso, oggetto della sua speranza. D’altra parte, ciò che il popolo di Dio spera, l’oggetto della sua speranza, è sempre un bene e, come tale, è desiderato, cercato, amato. Quando la fede e la carità si risentono, soffre pure la speranza. Quando, invece, la virtù della castità permette che la fede risplenda nella sua pienezza e l’amore si renda libero permettendo che arda nella sua completa purezza; se la castità toglie gli ostacoli alla crescita e all’autenticità della fede e dell’amore, allora la speranza illumina e riempie di luce il cammino terreno dell’uomo.

La fede precede la speranza, giacché ci dà a conoscere che possiamo raggiungere e godere Dio, e che disponiamo dell’aiuto divino per ottenerlo. Come dice la lettera agli Ebrei: “Chi, infatti, si accosta a Dio deve credere che egli esiste e che ricompensa coloro che lo cercano” (11, 6). A questo proposito san Tommaso cita la Glossa: “La speranza è l’ingresso nella fede, inizio della salvezza (...) perché mediante la speranza se riesce a vedere quanto si crede” (cf. *II-II*, q. 17, art. 7, ad 1). La fede precede pure l’amore, perché non è possibile amare ciò che non si conosce; a sua volta, l’amore muove l’intelletto a conoscere meglio e di più.

La fede ci insegna che il bene dell’uomo è proprio Dio; Egli è l’oggetto per eccellenza della speranza e, per tanto, è anche il bene che deve essere maggiormente ricercato e amato al di sopra di qualsiasi altro bene. La liturgia della Chiesa ripete questa medesima idea in modi diversi quando celebra la Eucaristia. Nell’*anamnesi*, il sacerdote fa esplicitamente presenti le tre dimensioni del mistero che celebra: il suo carattere di Memoriale della Passione, Morte, Risurrezione e Ascensione di Gesù Cristo; il Sacrificio che si offre; la promessa della venuta gloriosa del Signore che si attende. Di seguito si parla del Regno di Dio, oggetto della speranza cristiana, dove potremmo godere pienamente “nel” e “del Signore. E poco prima della Comunione, il sacerdote prega il Signore affinché che possa vivere libero dal peccato e sicuro da ogni turbamento fino a quando si compia la beata speranza del Signore Gesù.

L’oggetto della speranza è la vita eterna, ribadisce san Tommaso, vita eterna che consiste nel godere Dio (*in fruitione ipsius Dei consistit*) (*II-II*, q. 7, art. 7 c). Mentre camminiamo in questo mondo, non possiamo conoscere perfettamente cosa sia la beatitudine o quale sia il suo esatto “contenuto”. Su questa terra ne conosciamo soltanto “la ragione comune”, ma ciò che attendiamo rimane coperto da un velo. Sappiamo, infatti, che è il maggiore dei beni nonché la causa della più grande gioia, ma la sua concreta natura resta sconosciuta (cf. *ibidem*, ad 1).

Allo stesso tempo, l’oggetto della speranza è sempre un bene che ancora non possediamo, un bene futuro che possiamo senz’altro raggiungere, il cui acquisto però presenta delle difficoltà; si tratta quindi di un bene difficile, arduo. Il cielo, quindi, la beatitudine eterna, oggetto della speranza, è un bene possibile, ma non perché sia raggiungibile grazie alle sole forze umane, ma piuttosto perché, nel nostro impegno, contiamo sull’aiuto divino.

La speranza, come virtù soprannaturale, ha come suo oggetto Dio o la vita eterna che consiste nel godere Dio. Mentre ci troviamo nello stato di *viatores*, non conosciamo perfettamente in che cosa consista il godere Dio; rimane sotto il velo della fede. D’altra parte, questa nostra speranza non delude (*Ro* 5, 5), perché il suo oggetto, anche se difficile da raggiungere è accessibile grazie all’aiuto della grazia divina.

Concludendo: Sia l’intelletto che la volontà sono fortemente condizionati dalle potenze inferiori dell’uomo perché queste sono attratte violentemente dai loro oggetti. Intelletto e volontà sono così “massimamente” impediti o disordinati nei propri atti dalla lussuria (*II-II*, q. 156, art. 5c), perché essa, l’appetito concupiscibile è grandemente attratto da ciò che è piacevole, che è suo oggetto”. E così la lussuria difficoltà l’atto dell’intelletto che scopre il bene nel fine. Per quanto riguarda la volontà, la lussuria fa sì che essa desideri disordinatamente il piacere e consideri Dio un nemico che proibisce il piacere desiderato. E d’altra parte, per quanto riguarda i beni di questo mondo, la lussuria fa che la volontà tenda ad essi e senta dispiacere riguardo ai beni spirituali e cioè, quelli del cielo, oggetto della speranza. Senza la virtù quindi della castità si rende impossibile la crescita nelle virtù teologali.