

VERGINITÀ CONSACRATA NELLA CHIESA

SOMMARIO – I. La verginità nelle comunità apostoliche. II. Le vergini consacrate nell'età patristica: 1. Fino al concilio di Nicea (325); 2. Fino alla metà del sec. VII. III. Le vergini consacrate nel medioevo: 1. Le vergini viventi in monastero; 2. Le vergini nei movimenti di vita evangelica; 3. La verginità consacrata secondo s. Tommaso d'Aquino († 1274). IV. Dottrina e prassi della consacrazione verginale dal concilio di Trento al Vat. II: 1. Il concilio di Trento; 2. L'enciclica *Sacra virginitas*; 3. Il Vat. II; 4. La prassi della verginità consacrata.

Poiché in questo Dizionario vengono riservate due voci alla illustrazione di → libri liturgici concernenti la vita di speciale consacrazione a Dio nella chiesa [→ Consacrazione delle vergini; → Professione religiosa], non sembra inutile indugiare, quasi a modo introduttorio, sulla storia della verginità consacrata, presente fin dalle origini nella chiesa: così da giustificare, in un certo senso, l'esistenza di un "rituale" per uno stato di vita cristiana che non è sanzionato da un sacramento – mentre una liturgia per lo stato di vita coniugale, sul quale "Cristo Signore ha effuso l'abbondanza delle sue benedizioni molteplici" (*GS* 48) col sacramento del → matrimonio, non ha bisogno di apologie –. Perciò il piano di lettura della vasta tematica "vita di speciale consacrazione e liturgia" potrebbe articolarsi nel modo seguente: 1. Verginità consacrata nella chiesa (la presente voce); 2. → Consacrazione delle vergini; 3. → Professione religiosa [*N.d.R.*].

A prescindere dal caso particolare di Geremia, celibe per ordine di Jahve (Ger 16,1-4), e forse dal caso dei profeti Elia ed Eliseo che, secondo tradizioni ecclesiastiche, vissero nel celibato¹, e dalla probabile presenza di celibi nelle comunità esseno-qumraniane², la verginità consacrata³ è un'istituzione neotestamentaria, specificamente cristiana, e costituisce una forma di vita costantemente presente nella storia della chiesa.

I -- La verginità nelle comunità apostoliche – Non è nostra intenzione trattare qui della nozione di verginità nel NT⁴, ma vogliamo semplicemente rilevare come nelle comunità apostoliche uomini e donne, seguendo l'esempio e il consiglio del Signore (Mt 19,10-12), vivevano la continenza volontaria per il Regno; già resa sensibile ai valori della verginità dalla testimonianza ascetica del Battista, "l'amico dello sposo" (Gv 3,29), la primitiva tradizione cristiana ritiene che l'apostolo Giovanni, tipo del perfetto discepolo del Signore, sia vissuto nella verginità⁵; Paolo, convertitosi a Cristo, vive nel celibato per dedicare tutto se stesso alla causa del vangelo e diviene teorico e propagatore della dottrina sulla verginità consacrata (1Cor 7,1.78.25-38); nella comunità di Cesarea, il diacono Filippo "aveva quattro figlie vergini, che avevano il dono della profezia" (At 21,6)⁶.

I dati biblici non ci consentono di individuare altri discepoli che abbiano scelto la verginità per il Regno, né sappiamo quali frutti abbia raccolto in questo campo la predicazione di Paolo. Tuttavia alcuni scritti dei padri apostolici, che ci conducono retrospettivamente ad un tempo vicino a quello degli apostoli, ci informano di comunità paoline e giovanee in cui fiorisce la vita verginale: Clemente Romano esorta i Corinzi: "Il casto nella carne non si vanta, sapendo che un altro gli concede la continenza" (*Ad Corinthios* 38,2: *SC* 167,162); Ignazio di Antiochia scrive a Policarpo, discepolo dell'apostolo Giovanni e vescovo di Smirne: "Se qualcuno può rimanere nella castità a gloria della carne del Signore, vi rimanga con umiltà" (*Ad Polycarpum* 5,2: *SC* 10,174-176); a sua volta Policarpo ammonisce i Filippesi: "Le vergini devono camminare con coscienza irreprensibile e pura" (*Ad Philippenses* 5,3: *SC* 10, 210).

Tutto ciò mostra che l'insegnamento di Gesù sulla verginità, diametralmente opposto a quello dei rabbini, è stato accolto nelle comunità apostoliche e sub-apostoliche: in esse, la scelta della vita verginale, con motivazioni cristologiche ascetiche escatologiche, è un dato di fatto, oggetto di attenzione da parte dei pastori, che pure mettono già in guardia i fedeli da possibili deviazioni e pericoli in questa materia.

II -- Le vergini consacrate nell'età patristica – L'epoca dei padri è particolarmente importante nella storia della verginità cristiana; in quell'epoca l'ideale della verginità conosce una straordinaria fioritura ed è oggetto di un notevole approfondimento dottrinale. Nella nostra esposizione, di carattere necessariamente sintetico, distingueremo nell'età patristica due grandi

periodi: il primo, dall'inizio fino al concilio di Nicea (325): il secondo, da Nicea fino alla metà del sec. VII.

1. FINO AL CONCILIO DL NICEA (325) – Agli accenni scarsi dei padri apostolici e a quelli, anch'essi sobri, dei primi apologisti⁷ segue, a partire dalla fine del sec. II, un'abbondante letteratura sulla verginità cristiana. Si scrivono le prime opere monografiche sull'argomento: gli *Atti di Paolo e di Tecla* e la *Lettera ai vergini* dello pseudo-Clemente, due apocrifi della fine del sec. II; gli opuscoli *Il velo delle vergini* di Tertulliano e *L'abito delle vergini* di Cipriano; il *Dialogo sulla verginità* di Metodio di Olimpo. Ma più numerose e spesso più interessanti sono le pagine sulla verginità contenute in opere di più vasta tematica e di vario genere letterario (trattati teologici, scritti di controversia, lettere, omelie...).

Da questa letteratura risulta che la “testimonianza della verginità” acquista progressivamente importanza nella vita della chiesa: nella scala dei valori, i santi padri la pongono immediatamente dopo la “testimonianza del sangue” offerta dal martire. E via via che, attenuandosi il furore delle persecuzioni, la figura del martire è di minore attualità, il vergine, ma soprattutto “la vergine”, diventa il tipo più rappresentativo della santità ecclesiale: con la sua scelta la sua vita la vergine vince gli stimoli negativi e i pericoli del sesso, talora sopravvalutati da alcuni padri e più spesso dalle correnti ereticali dell'epoca; vince l'attaccamento alla famiglia, ed è quindi in condizioni particolarmente favorevoli per seguire Cristo (Lc 14,26-27); vince il paganesimo che la circonda, perché con la fede data a Cristo supera le blandizie dell'idolatria e con l'autenticità della vita denuncia la corruzione del mondo pagano.

Dal punto di vista ecclesiale, le vergini, che continuano a vivere nelle loro case, sono considerate come costituenti una particolare categoria di fedeli (*ordo virginum*): per intima vocazione sono dedite al culto divino e spesso viene loro riconosciuto il carisma della profezia; per l'impegno assunto, hanno nella comunità un compito di edificazione e di esempio “per coloro che già sono fedeli e per coloro che lo diverranno” (pseudo-Clemente, *Lettera ai vergini* 3, 1: Funk 2,2); per la loro condotta santa esse, oggetto di una particolare sollecitudine pastorale, sono ritenute “fiori germinati nella chiesa [...], riflesso di Dio e impronta della santità del Signore, la porzione più eletta del gregge di Cristo” (Cipriano, *L'abito delle vergini* 3: CSEL 3/1, 189).

Nella patristica prenicena sono già presenti i temi principali della dottrina sulla verginità consacrata⁸. A partire da Tertulliano è esplicitato il tema sponsale che diverrà caratteristico della teologia sulla verginità riallacciandosi a 2Cor 11,2, i padri vedono nel *propositum virginitalis* uno spozializio tra Cristo (Dio) e la vergine; questa è chiamata *sponsa Christi*, *Christo dicata*, *virgo Christo maritata*, *Deo nupta*, *sacrata Deo virgo...*⁹. Così pure è messo in luce il rapporto tra la chiesa e la vergine; rapporto di origine: la virgo sacra nasce dalla chiesa che, madre, imprime nella figlia le sue sembianze spirituali; rapporto simbolico: la figlia nella sua triplice condizione di *virgo sponsa mater* diviene segno visibile della madre, la chiesa, vergine per l'integrità della fede, sposa per l'indissolubile unione a Cristo, feconda per la moltitudine dei figli.

I padri preniceni hanno colto anche il valore della verginità come “ritorno al paradiso”, cioè alla condizione dell'Eva originaria, vergine pura; come espressione di *apátheia* o virtù intesa quale dominio di sé e assenza di passione; come anticipazione della vita futura, poiché “alla risurrezione non si prende né moglie né marito, ma si è come gli angeli nel cielo” (Mt 22,30). In ambiente alessandrino si sottolinea l'aspetto sacramentale della verginità; per Origene essa è un mezzo peculiare di partecipazione al “mistero di Cristo” e di assimilazione della sua umanità verginale; è ancora “simbolo e tipo dell'unione Cristo-chiesa” nonché “risultato di un intervento santificante diretto di Cristo e della chiesa”¹⁰.

Ai padri, infine, non è sfuggito che la scelta da parte di Dio di una madre vergine per l'incarnazione del Verbo costituiva una precisa indicazione sul valore e l'eccellenza della verginità “Non sai quale gloria sublime, straordinaria sia riservata alla verginità? La santa Vergine portò nel suo seno il Figlio di Dio, il Signore nostro Gesù Cristo; dalla santa Vergine egli assunse il suo corpo che destinò in questo mondo, ai dolori e alle pene. Da qui dunque devi comprendere l'eccellenza e la dignità della verginità” (pseudo-Clemente, *Lettera ai vergini* 5-6: Funk 2, 4-5). Peraltro, secondo Origene, è “ragionevole vedere in Gesù le primizie della castità degli uomini viventi nel celibato e in Maria quelle della castità delle donne. Sarebbe un sacrilegio attribuire ad altra donna le primizie della verginità” (*Commento a Matteo* 10, 17: SC 162, 216).

Ma nonostante l'alta stima di cui gode la verginità consacrata nella chiesa prenicena, si pongono numerosi problemi a proposito di essa. Alcuni sono di indole ascetico-disciplinare: il pericolo che nel cuore della vergine si insinuino, quali elementi corruttori, la presunzione e la

superbia, donde le frequenti esortazioni dei padri all'umiltà e alla vigilanza; i sospetti che circondano la prassi instauratasi nelle chiese di Africa e di Siria del *matrimonium spirituale* – coabitazione di due vergini di sesso diverso –, che determineranno la rapida abolizione di questo istituto sul piano canonico; il rischio non ipotetico che la vergine venga meno al suo impegno. Per i padri la vergine consacrata che contrae matrimonio è fedifraga e, in specie, adultera, incestuosa, bigama: adultera, “nei confronti non di un marito, ma di Cristo”, come dice incisivamente s. Cipriano (*L'abito delle vergini*, 20: CSEL 3/1, 201); incestuosa, “senza dubbio perché gli altri cristiani, con cui la vergine si unisce, sono i fratelli di Cristo”¹¹; bigama, cioè passata a seconde nozze, e quindi annoverata dal concilio di Ancira (314) tra le donne risposate (can. 19: *MANSI* 2,519), con tutte le conseguenze giuridiche da ciò derivanti. Altri problemi sono di indole dottrinale: le ambiguità derivanti dal fatto che la stima per la verginità prospera nei movimenti ereticali che, condannando la materia come intrinsecamente cattiva (marcioniti, encratiti, varie sette gnostiche), rifiutano l'istituto matrimoniale ed esaltano la castità sterile perché a differenza del matrimonio non propaga la specie; i pregiudizi inammissibili che talora serpeggiano tra gli autori ortodossi, quali la riduzione del campo della “concupiscenza” alla sola sfera sessuale e la visione pessimistica del matrimonio che, facendo leva su 1Cor 7,8-9, considera quasi esclusivamente come “rimedio” al male peggiore dell'incontinenza.

Risalgono a quest'epoca i primi confronti tra matrimonio e verginità consacrata che si risolvono quasi sempre con la stessa affermazione: il primo è *bonum* ma il secondo è *melius*¹²; tuttavia per suffragare tale dottrina i padri spesso, anziché ricorrere ad argomenti teologici, si appellano a ragioni ascetiche e a motivi pratici: paragonano, in appunti che preludono ai bozzetti caricaturali dei secc. IV-V, le “molestie del matrimonio” con i “vantaggi della verginità”. Ma non mancano confronti improntati ad una visione più serena ed equilibrata: “...come colei che, non sposata, pensa alle cose del Signore per essere santa nel corpo e nello spirito – scrive Clemente Alessandrino –, così anche colei che è andata sposa si occupa, nel Signore, delle cose sia del marito, sia del Signore, affinché sia santa nel corpo e nello spirito. Entrambe infatti sono sante nel Signore, l'una come donna sposata, l'altra come vergine” (*Stromata III*, 12,88, 2-3: *GCS Clemens Alex.* 2,236-237).

Una disposizione della raccolta canonico-liturgica compilata da Ippolito verso il 215 rivela l'esistenza di una problematica teologica e disciplinare a proposito della “istituzione” delle vergini consacrate: “Non si imponga la mano sulla vergine: è unicamente la sua decisione che la fa vergine” (*Tradizione apostolica* 12: *SC* 11-bis, 68). Da tale (disposizione si arguisce che serpeggiava in alcuni luoghi la prassi o almeno si avanzava l'ipotesi dell'ordinazione sacramentale) delle vergini alla stregua di quella dei vescovi, dei presbiteri e dei diaconi¹³: la secca precisazione di Ippolito elimina ogni dubbio in proposito. Ma al di là della delicata questione dell'imposizione delle mani, ci si può domandare: nella chiesa prenicena l'emissione del voto di verginità implicava una celebrazione liturgica? Gli studiosi lo escludono¹⁴.

2. FINO ALLA METÀ DEL SEC. VII – Dopo il concilio di Nicea (325) l'interesse per il tema della verginità consacrata lungi dall'affievolirsi si intensifica e si dilata: nei secc. IV e V, i secoli d'oro dell'età patristica, aumenta considerevolmente il numero delle vergini consacrate e la riflessione teologica sulla verginità cristiana raggiunge il culmine; ma anche nei declinanti secc. VI e VII si mantiene viva l'attenzione per la prassi e la dottrina della verginità cristiana.

Da ambiente alessandrino provengono vari scritti sul nostro argomento, uno dei quali – il *Discorso sulla verginità* (*TU* 29,2; *PG* 28,252-281) – sembra opera autentica di s. Atanasio (+ 373)¹⁵. Il trattato, scritto per le vergini consacrate che vivono nella propria casa, contiene preziose norme di vita ascetica.

I due fratelli cappadoci, s. Basilio Magno (+ 379) e s. Gregorio di Nissa (+ 394 ca.), ci hanno tramandato pagine di grande valore sulla verginità: s. Basilio scrisse un'accorata *Epistula ad virginem lapsam* (*PG* 32, 369-381), nella quale mostra gli obblighi derivanti dal voto pronunciato “dinanzi a Dio, agli angeli e agli uomini” (*Ibidem*, 372) e la gravità della colpa che la vergine commette convolvendo a nozze umane, ma sullo sfondo della parabola del figlio prodigo (Lc 15,11-32) egli pro spetta alla peccatrice un perdono riabilitante per cui, pentita, potrà riavere la “veste di prima” (*Ibidem*, 381); s. Gregorio compose il trattato *De virginitate* (*SC* 119; *PG* 46, 317-416) “per infondere in coloro che lo leggeranno il desiderio della vita virtuosa. Poiché [...] la vita secolare è soggetta a molte distrazioni, il nostro scritto non può fare a meno di raccomandare la vita basata sulla verginità come porta d'ingresso ad una condotta più saggia” (*SC* 119, 246).

Un altro cappadoce, s. Gregorio di Nazianzo (+ 390), intimo amico di s. Basilio, canta ripetutamente la verginità cristiana, in versi che sono talora pervasi di vero sentimento poetico: *In laudem virginittatis* (PG 37,521-573), *Praecepta ad virgines* (*ibidem*, 573-632), *Ad virginem* (*ibidem*, 640-642). Scritti da s. Gregorio verso la fine della sua vita, questi poemi costituiscono una serena testimonianza dell'importanza della verginità nella vita della chiesa.

Basilio di Ancira (+ 364 ca.), nell'Asia Minore, già medico, scrisse pure un trattato *De virginittate* (PG 30,669-809) nel quale illustra con verismo i pericoli che incombono sulla verginità e si sofferma sugli aspetti fisiologici e dietologici ad essa connessi¹⁶.

In Siria va ricordato, nonostante le incertezze critiche che ne circondano le opere, s. Efrem (+ 373), autore di numerosi inni tra cui i cinquantadue della raccolta *Hymni de virginittate et de mysteriis Domini nostri* (CSCO 94), in cui trattando il tema della verginità si richiama alle figure di Maria, la Madre di Gesù, e di Giovanni, l'apostolo vergine, prediletto dal Signore¹⁷.

S. Giovanni Crisostomo (+ 407), antiocheno, scrisse forse il trattato più importante – *De virginittate* (SC 125: PG 48,533-596) – sul piano pratico, per l'indirizzo pastorale e l'attenzione agli aspetti etici. Per l'equilibrio delle sue posizioni nel confronto tra verginità consacrata e matrimonio, ha meritato di essere chiamato “difensore del matrimonio e apostolo della verginità”¹⁸. Per ovviare a possibili scandali e al pullulare di sospetti scrisse due lettere di contenuto disciplinare e di tono polemico: una contro i membri del clero che tenevano in casa vergini consacrate (*Adversus eos qui apud se habent virvines subintrodustas*, PG 47,495-513); l'altra per dissuadere le vergini “regolari”, dedite ufficialmente al servizio della chiesa e quindi soggette a leggi canoniche, dall'ospitare in modo abituale uomini (*Quod regulares faeminae viris cohabitare non debeant*, PG 47, 513-532)¹⁹.

I massimi scrittori dell'Occidente, s. Ambrogio a Milano, s. Girolamo a Roma e in Palestina, s. Agostino ad Ippona, s'impegnano non meno di quelli dell'Oriente nella difesa e nell'esaltazione della verginità cristiana.

Le opere di s. Ambrogio (+ 397) su questo tema sono numerose e scritte con partecipe affetto: nel 377, tre anni dopo l'elezione episcopale, pubblicò i tre libri *De virginibus ad Marcellinam sororem* (PL 16,197-244), ritenuti “il classico dell'antichità cristiana sulla verginità”²⁰ e la più “ambrogiana” delle sue opere; seguì presto, nel 378, il trattato *De virginittate* (PL 16,279-316), in cui riafferma il valore della verginità e si difende dall'accusa di esaltare eccessivamente lo stato verginale; il *De institutione virginis* (PL 16,319-348), del 392, deriva da un'omelia pronunciata a Bologna per la *velatio* della vergine Ambrogia; infine la *Exhortatio virginittatis* (PL 16, 351-380) sviluppa un'omelia tenuta a Firenze nel 393 in occasione della dedicazione di una basilica costruita grazie alla munificenza della vedova Giuliana, i cui figli Ambrogio esorta ad abbracciare la vita verginale. Ma al di là di queste opere specifiche, il tema della verginità ritorna in molte altre pagine ambrogiane: in opere dogmatiche e commenti esegetici, in lettere ed inni²¹.

S. Girolamo (8 419) è un apostolo e un acerrimo difensore della verginità cristiana, ma non ha né la soavità attraente di Ambrogio né la paziente umiltà di Agostino. Quando Girolamo scrive sulla verginità, spesso, travolto dalla foga polemica, oltrepassa il segno. Contro Elvidio, che per avvalorare le sue tesi contro l'ascetismo e la verginità aveva affermato che Maria, dopo la nascita di Gesù, era vissuta maritalmente con Giuseppe, scrive il pungente opuscolo *De perpetua virginittate b. Mariae* (PL 23, 193-206); similmente contro il monaco Gioviniano, che eguagliava nel merito lo stato verginale e lo stato matrimoniale, scrive i due libri *Adversus lovinianum* (*ibidem*, 221-352) nei quali confuta efficacemente l'avversario ma sembra deprezzare il valore del matrimonio; nel 384 redige la famosa *Lettera a Eustochio* (Ep. 22: CSEL 54, 143-211), vivace esortazione alla verginità e pittoresca denuncia dei pericoli che la insidiano; la *Lettera a Pammacchio* (Ep. 49: *ibidem*, 350-387) è una precisazione necessaria perché alcuni hanno intravisto nello scritto contro Gioviniano “un'implicita condanna del matrimonio”, (*ibidem*, 351); nel 414, trent'anni dopo lo scritto indirizzato ad Eustochio, Girolamo compone un nuovo trattatello per una professione verginale, la *Lettera a Demetriade* (Ep. 130: CSEL 56, 175-201), più breve questo, meno brillante, ma sempre vigoroso nella convinta esortazione alla verginità consacrata²².

Con il rammarico di non possedere una virtù che profondamente ammirava, s. Agostino scrisse, nel 401, il trattato *De sancta virginittate* (CSEL 41, 233-302), capolavoro della dottrina patristica sull'argomento, in cui inculca la stima e l'amore della verginità senza disprezzare il matrimonio, e insegna a coltivare l'umiltà per custodire la purezza verginale del cuore e del corpo.

Ma spunti validi sulla verginità si trovano sparsi in molte altre opere, soprattutto nei trattati *De bono coniugali* (*ibidem*, 184-231), *De continentia* (*ibidem*, 139- 183), *De bono viduitatis* (*ibidem*, 303-343), che costituiscono una sorta di “biblioteca agostiniana” sull'ascetismo cristiano²³.

Oltre ai tre grandi dottori, altri autori dell'Occidente hanno scritto pagine notevoli sulla verginità. S. Zeno di Verona (+ 371 ca.) nelle omelie *De pudicitia* (CCL 22, 8-14) e *De continentia* (*ibidem*, 171-178), riafferma la dottrina tradizionale della superiorità della verginità sul matrimonio, per provare la quale si appella all'esempio di Maria “sposata e madre sì, ma ancor vergine pur dopo il matrimonio; e conservata tale, proprio perché il Figlio non ha trovato privilegio più bello da donare a sua madre”²⁴. Il tema del lamento per la “verGINE caduta” ritorna nel *De lapsu virginis sacratae* (PL 16, 367-384) attribuito a Niceta di Remesiana (+ dopo 414). Da ambiente pelagiano provengono vari opuscoli non privi d'interesse: l'*Epistula ad Claudiam de virginitate* (CSEL I, 224-250), opera dello stesso Pelagio, poco letta a causa della condanna che gravava sul suo autore, oggi tuttavia giudicata uno dei migliori trattati del sec. V sulla verginità, l'*Epistula de castitate* (PL suppl., 1, 1464-1505) e la *Consolatio ad virginem in exilium missam* (PL 30, 55-60) che testimoniano la stima di cui godeva la verginità anche in un ambiente progressivamente allontanatosi dall'ortodossia.

Nel declino dell'età patristica, s. Fulgenzio di Ruspe (+ 533) con la *Lettera a Proba* (Ep. 3: CCL 91, 212-229) continua la tradizione del vescovo-padre che scrive un libellus de virginitate per la vergine-figlia consacrata a Cristo; nella scia di Cipriano e di Ambrogio, di Girolamo e di Agostino, la lettera di s. Fulgenzio, tradizionale ed equilibrata quanto ai contenuti, è insieme esortazione e monito, insegnamento e regola di vita. Nella stessa linea, ma più ricco di spunti e più organico del libellus di s. Fulgenzio, si colloca l'aureo trattato *De institutione virginum et de contemptu mundi* (BAC 321, 21-76) di s. Leandro di Siviglia (+ 600), scritto quale dono nuziale per Fiorentina, sorella e figlia spirituale, in occasione della sua consacrazione verginale. Per il carattere normativo delle sue disposizioni e per il genere di problemi che affronta, propri della vita comunitaria, la lettera di Leandro assume il tono e l'aspetto di una regola monastica, e come tale – *Regula s. Leandri* – è appunto conosciuta.

Ci sembra a questo punto di dover accennare ad alcune trasformazioni nel modo di vivere la verginità consacrata che si delineano in questo periodo e ad alcuni aspetti che si definiscono più nettamente.

La *virgo sacra* si trasforma progressivamente in una *sanctimonialis*: il monastero prende il posto della casa paterna; all'autorità del vescovo si aggiunge quella della superiora; al servizio ecclesiale, svolto in mezzo alla comunità, subentra il servizio monastico, attuato spesso in luogo appartato, in regime di separazione dalla vita ordinaria dei fedeli; alla *sequela Christi* vissuta senza particolari strutture nella propria abitazione si sostituisce una forma di sequela minutamente programmata dalla regola, rispondente alle necessità della vita comune. A partire dal sec. IV, infatti, si scrivono numerose regole monastiche; nella maggior parte dei casi, esse sono composte per uomini, ma se ne servono ugualmente le donne; così avviene per le due regole più diffuse: la *Regula ad monachos* (PL 103, 487-554) di s. Basilio, in Oriente; la *Regula Benedicti* (CSEL 75, 1-165), in Occidente. Ma non mancano regole composte appositamente per le donne: nel 423 s. Agostino scrive l'*Epistula 211* (CSEL 57, 356-371) in cui adatta la sua *Regula ad servos Dei* (PL 32, 1377-1384) alle particolari esigenze di una comunità monastica femminile; s. Cesario d'Arles (†542) redige gli *Statuta sanctarum virginum* (G. Morin, *S. Caesarii opera omnia*, II, 101-129), particolarmente importanti perché sono la prima regola composta esclusivamente per donne; s. Donato, vescovo di Besançon († 660), compone una *Regula ad virgines* (PL 57, 273-298), in cui combina precetti della regola di s. Benedetto con altri della regola di s. Colombano.

Pure a partire dal sec. IV si delinea un cerimoniale per la consacrazione delle vergini: essa ha luogo davanti al vescovo e alla comunità ecclesiale nel corso di un rito liturgico ben definito e appositamente composto. Le testimonianze al riguardo sono numerose ed esplicite: conosciamo la data e il luogo di alcune celebrazioni, i nomi dei vescovi consacranti e delle vergini consacrate, le linee essenziali del rito. Ma di tutto ciò si parla in → Consacrazione delle vergini, I.

Gli aspetti giuridici della consacrazione sono più accuratamente precisati. Per quanto riguarda l'età richiesta, la legislazione non è uniforme: a Roma e a Milano la valutazione del requisito dell'età è lasciata al giudizio del vescovo; in Spagna il concilio di Saragozza (380) stabilisce come età minima quarant'anni (can. 8: *MANSI* 3, 635); più tardi il concilio di Agde (506) adotta la stessa

norma per la Gallia Narbonense (can. 19: *MANSI* 8, 328). In Africa si è meno rigorosi: il concilio di Ippona (393) fissa il limite minimo d'età a venticinque anni (*Breviarium Hipponense* 1: *CCL* 149, 33); e, poco dopo, il concilio di Cartagine del 318 tempera ulteriormente la disciplina ammettendo alla consacrazione, “in caso di necessità”, anche vergini di età inferiore (*Codex anonom Ecelesiae Africanae* 126: *MANSI* 3, 822-823). Per il tramite di Dionigi il Piccolo († 545 ca.), che inserì questa norma nella sua fortunata *Collectio Conciliorum*, la prassi africana divenne generale nell'Occidente. Sugli *effetti* della consacrazione verginale, la legislazione dell'epoca è sostanzialmente unanime nel ritenere che essa crea un vincolo sponsale tra la vergine e Cristo, per sua natura perpetuo e indissolubile, che va oltre la morte (la vergine sposa l'Uomo immortale), pubblico nei confronti della società civile e della comunità ecclesiale, garantito dalla chiesa e sottoposto alla sua disciplina. In questo campo la prassi disciplinare di Roma, ordinariamente più mite di quella di altre chiese particolari, è improntata ad un certo rigorismo nel quale è da vedere soprattutto un segno della sua stima per la verginità consacrata: papa Siricio († 399) stabilì che la *monialis* che avesse mancato gravemente e con scandalo al *propositum castitatis* fosse espulsa dal monastero e rinchiusa in *ergastulis* fino alla morte, perché nel pianto e nella penitenza espiasse il suo delitto (*Ad Himerium episcopum Tarraconensem* 7: *PL* 13, 1137); papa Innocenzo I († 417), rialacciandosi peraltro a Siricio, distingue tra vergini che hanno infranto gli “sponsali” con Cristo (si sono sposate dopo aver formulato il *propositum* ma non hanno ricevuto la consecratio) e vergini che hanno violato il “matrimonio” con Cristo (si sono sposate dopo aver ricevuto la *consecratio*): le prime, avendo mancato alla parola data allo *Sponsus*, devono fare penitenza *aliquanto tempore*; le altre, adultere viventi in continuo adulterio, non possono essere ammesse alla penitenza fino a che duri la loro situazione di “conviventi” con un uomo (*Ad Vietricium episcopum Rotomagvensem* 15-16: *PL* 20, 478-480); per papa Gelasio I († 496) – i “matrimoni” delle *virgines lapsae* sono contratti incestuosi e sacrileghi: ad esse, escluse dalla *communio* ecclesiale, non resta altra via per la riconciliazione che la penitenza pubblica e prolungata e, se risulteranno veramente pentite, potranno ricevere il viatico in punto di morte (*Ad episcopos per Lucaniam, et Brutios, et Siciliam constitutos* 20: *PL* 59, 54).

Queste ultime note sul problema delle *virgines lapsae* e sulla loro condizione canonica non devono offuscare il valore della testimonianza offerta dalla chiesa dei padri sulla verginità consacrata: testimonianza pratica, perché le vergini, salvo dolorose eccezioni, vivono con autenticità la loro consacrazione sponsale a Cristo e la chiesa locale da parte sua circonda l'*ordo virginum*, ritenuto novità singolare del cristianesimo e realtà ecclesiale di primaria importanza, di attenzione e di stima e, aiutandolo finanziariamente, lo solleva da eccessivi assilli temporali; testimonianza teorica, perché la riflessione sulla verginità consacrata tocca vertici che resteranno sostanzialmente insuperati; come diciamo altrove [→ Consacrazione delle vergini, II], la concezione dottrinale che soggiace alla liturgia odierna della *consecratio virginum* proviene in gran parte dal pensiero teologico dei padri.

III -- Le vergini consacrate nel medioevo – L'età di mezzo non offre nuovi elementi di rilievo per la riflessione sulla verginità consacrata. Ci sembra tuttavia necessario considerare, sia pure sinteticamente, il posto che occupano nella vita ecclesiale le vergini viventi nei monasteri, la particolare testimonianza delle vergini – “religiose” o laiche – che vivono la loro consacrazione a Cristo nell'ambito dei movimenti di “ritorno alla vita evangelica” e, infine, il contributo offerto da s. Tommaso d'Aquino per la definizione della natura della consacrazione delle vergini.

1. LE VERGINI VIVENTI IN MONASTERO – Dal sec. VII al sec. XII si generalizza e si consuma il processo cui già si è accennato, per cui la consacrazione verginale viene a identificarsi con la professione monastica: la virgo *Deo sacrata* è una *sanctimonialis* e, in concreto, una *claustralis*. La verginità, pur vissuta come donazione al Signore, da parte della donna nubile che non entra in monastero, resta un fatto interiore, che non è oggetto di alcun riconoscimento: tale donna non riceve la consacrazione liturgica, non accede all'*ordo virginum*.

Dal sec. VII la Regola di s. Benedetto prevale su altri ordinamenti monastici e, pertanto, la vita verginale è vissuta soprattutto in ambiente benedettino. Nel chiostro si continua a stabilire una graduatoria tra i tre “stati” – coniugale, vedovile, verginale – e, mutuando un'immagine esegetico-allegorica dei padri, si assegna alle maritate il trenta, alle vedove il sessanta, alle vergini il cento dei frutti della parabola evangelica (Mt 13,1-9; Mc 4,3-9); ma si distingue tra “stato” e “persona”,

per cui si ammette senza difficoltà che una donna sposata e una vedova possano raggiungere una perfezione superiore a quella di una vergine.

In un clima ascetico caratterizzato dal cenobitismo, rivivono gli ideali delle antiche vergini cristiane. Per le vergini claustrali si compongono libri come lo *Speculum virginum*, che ebbe una straordinaria diffusione, opera di un anonimo monaco tedesco vissuto nel sec. XII²⁵; nello *Speculum* si propongono alle vergini i modelli a cui devono ispirarsi (la b. Vergine Maria, s. Giovanni Battista, s. Giovanni Evangelista, s. Agnese, s. Tecla e altre vergini martiri dell'antichità cristiana) e le virtù che devono praticare.

Ma la visione più splendida della vita della *virgo sanctimonialis* è offerta da opere composte da donne e deriva dalla triplice, congiunta esperienza verginale monastica liturgica vissuta con autenticità, per cui la vita della vergine consacrata si configura come una perenne liturgia nuziale: dialogo con Cristo sposo, la cui parola è ruminata costantemente nella *lectio divina*; preghiera incessante a lui e con lui, perché alla scuola dei padri la vergine ha appreso che nella salmodia Cristo è presente e nelle voci del salterio riconosce spesso la voce dello Sposo; banchetto sponsale, perché la vergine è invitata alla mensa eucaristica, dove si rendono presenti *in mysterio* le nozze della croce, e dove essa si ciba della carne dell'Agnello e ne beve il sangue in cui è stato lavato l'abito nuziale della Sposa (Ef 5,25-27; Ap 7,14); itinerario, perché lungo l'anno liturgico essa accompagna il suo Signore nel viaggio verso la croce e la gloria; veglia nuziale, perché secondo l'espressione evangelica, la vergine con la lampada accesa attende lo Sposo che viene (Mt 25,6-7).

Di questa spiritualità squisitamente liturgica, che ha le sue radici profonde in una lucida coscienza del significato sponsale della verginità consacrata, sono rappresentanti principali s. Matilde di Hackerborn († 1299), autrice del *Liber specialis gratiae*²⁶, e s. Gertrude di Helfta († 1302), che compose due opere destinate ad avere un successo postumo e un influsso durevole soprattutto nei paesi germanici: gli *Exercitia spiritualia* (SC 127) e i quattro libri del *Legatus divinae pietatis* (SC 139, 143, 255)²⁷.

2. LE VERGINI NEI MOVIMENTI DL VITA EVANGELICA – Per molto tempo, dunque, la vergine consacrata si identifica con la claustrale o con la reclusa. Ma col sorgere nella chiesa di numerosi movimenti spirituali, di indole laicale o religiosa, aventi per denominatore comune il “ritorno alla vita evangelica” (semplicità, povertà, fraternità, itineranza opposta alla stabilità monastica...), la verginità consacrata trova nuovi spazi e nuove forme per esprimersi. In molti casi le vergini, pur rimanendo laiche, riescono a darsi una fisionomia propria e un compito specifico nella comunità locale: vestono semplicemente, sono povere, si mantengono con il proprio lavoro, abitano nella propria casa o, costituitesi spontaneamente in piccoli gruppi, vivono in modeste abitazioni, pregano con gli altri fedeli nelle chiese pubbliche e, spinte dall'amore a Cristo, si dedicano alle opere di misericordia, in particolare al servizio degli infermi²⁸. Ma più spesso le vergini vivono nell'ambito spirituale degli Ordini mendicanti sorti a partire dalla fine del sec. XII, tra i quali spiccano i Frati Minori e i Frati Predicatori fondati rispettivamente da s. Francesco d'Assisi († 1226) e da s. Domenico di Guzmán († 1221); le vergini sono ancora delle laiche iscritte ad embrionali Terzi Ordini oppure diventano religiose nel corrispondente ramo femminile. Tuttavia, a causa soprattutto delle condizioni sociali dell'epoca, gli Ordini mendicanti non riescono ad esprimere, se non parzialmente, un modulo originale di vita religiosa femminile, per cui, dopo alcune incertezze, adottano per le loro “vergini religiose” la forma di vita claustrale, con i valori che le sono propri ma anche con i condizionamenti che essa comporta: rimangono infatti fuori dalle mura monasteriali alcuni elementi caratteristici della “vita evangelica”, quali l'itineranza, l'insicurezza, il servizio diretto ai più poveri; dentro le mura invece vige la stessa tensione sponsale, vissuta in un ordinamento monastico più snello: i membri sono meno numerosi, lo stile di vita è più familiare e fraterno, lo svolgimento rituale della liturgia meno ampio e solenne.

Ma per il nostro assunto interessa rilevare che sia le vergini laiche sia le vergini religiose-mendicanti non ricevono la consacrazione verginale: le prime, perché da secoli è stato interrotto il rapporto diretto tra il vescovo e le vergini, anzi queste talora vivono in una posizione di larvata contestazione nei confronti della gerarchia²⁹; le seconde, perché rappresentano in un certo senso una rottura con la vita monastica tradizionale, nel cui seno si era conservata la *consecratio virginum*.

3. LA VERGINITÀ CONSACRATA SECONDO S. TOMMASO D'AQUINO – (+ 1274) – Per quanto riguarda l'approfondimento teologico della scolastica, qui sarà sufficiente – e necessario – riferire

sinteticamente il pensiero di s. Tommaso, erede della riflessione patristica e tuttora punto obbligato di riferimento per i teologi.

S. Tommaso, nell'ambito della virtù della temperanza (S. Th. II-II, q. 143), considera la verginità quale parte della castità e pertanto la trattazione *De virginitate* (*ibidem*, q. 152) segue immediatamente quella *De castitate* (*ibidem*, q. 151). Affermato il valore e la relatività della *integritas carnis* (“*integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem*”, q. 152, a. 1, ad 3), Tommaso fa consistere la verginità, *formaliter et complete*, nel proposito di astenersi in perpetuo dai piaceri venerei per un motivo teologale: per Dio, creatore del corpo e dell'anima, a cui e per cui l'*integritas carnis* si consacra si offre si conserva. In questa concezione tre elementi sembrano essenziali perché la verginità possa definirsi cristiana: la decisione cosciente e responsabile (*propositum*); il motivo teologale (*propter Deum*, q. 152, a. 2, ad 1); la perpetuità dell'oblazione (*in perpetuo*), confermata con un apposito voto (“*propositum voto firmatum*”, q. 152, a. 3, ad 4).

Nel pensiero di s. Tommaso, dunque, elemento essenziale della verginità cristiana è la sua scelta *propter Deum*. Di questo elemento l'Aquinate puntualizza un aspetto che impegna particolarmente la sua riflessione: la rinuncia che la verginità cristiana comporta è ordinata – quale mezzo più idoneo – al conseguimento di un fine altissimo: la vita contemplativa, che è il massimo bene dell'anima. “Ad hoc – dice Tommaso, richiamandosi esplicitamente a 1Cor 7,34 – pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberius divinae contemplationi vacet” (q. 152, a. 2, in corp.). Ma la natura della verginità si definisce anche in rapporto alla castità di cui è parte. La *virginitas* è una *specialis virtus* che va oltre la *castitas*, perché non si limita al retto uso delle facoltà generative, ma liberamente e radicalmente rinuncia ad esse “ad vacandum rebus divinis” (q. 152, a. 3, in corp.). La verginità è dunque un “in più” che si aggiunge alla castità, e sta ad essa – osserva finemente s. Tommaso – come la magnificenza sta alla liberalità (q. 152, a. 3, in corp.).

Relativamente alla questione del rapporto di valore tra verginità consacrata e matrimonio, s. Tommaso, seguendo s. Agostino³⁰, afferma con decisione la superiorità della prima sul secondo. Affermare il contrario – ricorda l'Aquinate – sarebbe ricadere nell'errore di Gioviniano. Per suffragare la dottrina tradizionale, s. Tommaso adduce tre argomenti: l'esempio di Cristo, “che scelse per madre la Vergine e lui stesso osservò la verginità” (q. 152, a. 4, in corp.); l'insegnamento dell'Apostolo, che in 1Cor 7,25-35 consiglia la verginità come un “bene maggiore”; la superiorità del *bonum animae* e della vita contemplativa, oggetto della verginità, sul *bonum corporis* e sulla vita attiva, oggetto del matrimonio (*ibidem*).

Ma l'amore alla verginità non conduce s. Tommaso a sopravvalutarla. Con l'antica tradizione egli ricorda che un vergine, per il solo fatto di essere tale, non è migliore di uno sposato: al di là dei termini teorici della questione, bisogna considerare in concreto l'*animus* con cui ognuno di essi vive il proprio stato e il grado di virtù che ha raggiunto (cfr. q. 152, a. 4, ad 2). S. Tommaso si guarda inoltre dal ritenere la verginità consacrata come la massima virtù: essa è virtù massima *in genere castitatis*, cioè solo in rapporto alla castità coniugale e alla continenza vedovile; perché – egli precisa – il martirio ed anche la vita monastica sono superiori alla verginità.

Resta da considerare se, secondo s. Tommaso, la consacrazione verginale operi in chi la riceve una nuova condizione sacrale. Il Dottore Angelico non tratta la questione nell'ambito liturgico e “laicale” proprio della *consecratio virginum* ma in quello giuridico e “religioso” della professione monastica. Ora, in questo ambito, la sua risposta è affermativa: la *sollemnitas* del voto di continenza professato dai religiosi, al quale è assimilabile il *propositum virginitatis* formulato dalle vergini, non consiste nell'apparato esteriore del rito socio-religioso che sancisce il passaggio di un fedele ad una nuova situazione di vita, ma in un elemento spirituale, messo in atto da Dio (cfr. q. 88, a. 7, in corp.) cioè “in quadam consecratione seu benedictione voventis” (q. 88, a. 7, in corp.). Tale *benedictio* crea effettivamente una nuova condizione sacrale: essa si può perdere per propria grave infedeltà; ma da essa – aggiunge s. Tommaso, citando una decretale di Gregorio IX³¹ – nemmeno il papa può dispensare, perché come nessun prelado può far sì che “un calice consacrato lasci di essere consacrato, se rimane intatto” (*ibidem*), così “multo minus hoc potest facere aliquis praelatus, ut homo Deo consecratus, quando vivit, consecratus esse desistat” (*ibidem*).

La dottrina dell'Aquinate sulla verginità consacrata, limpida e ponderata, non sarà tuttavia esente da critiche negative. In seguito, alcuni osserveranno che nei confronti di quella patristica, la dottrina tomista manca di afflato: i termini *caritas* e *dilectio*, frequenti negli scritti dei padri per indicare la ragione ultima per cui una discepola abbraccia lo stato verginale, sono praticamente

assenti nella q. 152 dedicata alla *virginitas*. Tuttavia altrove s. Tommaso è fedele continuatore della concezione patristica della vergine quale *sponsa Christi*; parlando espressamente della consacrazione verginale afferma: “La consacrazione è in certo qual modo uno spozalizio spirituale con Cristo, per mezzo del quale si rappresenta lo spozalizio dello stesso Cristo con la chiesa in quanto alla sua incorruzione, e per questo soltanto il vescovo, al quale è raccomandata la cura della chiesa, sposa le vergini come paraninfo dello sposo” (*Sent.* lib. IV, dist. 38, q. 5). Altri, soprattutto in tempi recenti, metteranno in discussione la dottrina tomista sulla indispensabilità del *votum continentiae* e quella sul valore sacralizzante della professione religiosa.

IV -- Dottrina e prassi della consacrazione verginale dal Concilio di Trento al Vat. II –
Per i secoli che vanno dal concilio di Trento (1545-63) al Vat. II (1962-65) considereremo la dottrina dell'assise tridentina, il pensiero dell'enciclica *Sacra virginitas* di Pio XII († 1958), l'insegnamento del Vat. II e, infine, alcune espressioni di come fu intesa e vissuta la verginità consacrata.

1. IL CONCILIO DI TRENTO – Il grave sconvolgimento dottrinale e disciplinare prodotto dalla riforma protestante toccò anche la dottrina sulla verginità consacrata. Il pensiero dei grandi maestri della riforma era diametralmente opposto a quello della tradizione cattolica: mentre questa sosteneva la superiorità della verginità consacrata sul matrimonio, quella insegnava che “*matrimonium non postponendum, sed anteponendum castitati*”³². E. Ferasin sintetizza efficacemente il pensiero dei teologi della riforma in questi termini: “il celibato e la verginità non sono, come insegna la chiesa cattolica, un genuino e legittimo valore cristiano e tanto meno costituiscono uno stato superiore al matrimonio. Certamente la *continentia* è un dono di Dio, ma essa è tale miracolo e tale eccezione da non verificarsi quasi mai; il segno certo che non si ha tale dono è il fatto che normalmente l'uomo brucia di concupiscenza. La condizione normale dell'uomo decaduto esige, dunque, come rimedio morale, il matrimonio: esso è mandato divino e universale vocazione terrestre; è quindi il dovere e l'ideale dell'uomo. Coloro che si propongono la verginità e la continenza come uno stato di vita che comporta una maggiore perfezione e un maggior merito, compiono un atto presuntuoso e farisaico, opposto all'umiltà della fede fiduciale, essendo esso esclusivo dono di Dio impossibile a conquistarsi con le forze umane”³³.

Si comprende come dinanzi a tali proposizioni, che sconvolgevano un insegnamento e una prassi secolari, il concilio di Trento abbia sentito la necessità di riaffermare la dottrina tradizionale e di opporre un argine resistente al dilagare dell'errore. Il concilio infatti fin dal 1547, nel contesto della confutazione degli errori sul matrimonio, si era occupato del valore della verginità cristiana. Ma solo nel 1563, urgendo la fine dei lavori, formulò il proprio pensiero nel can. 10 del Decr. *de sacramento matrimonii*: “Chi afferma che lo stato coniugale deve essere anteposto allo stato di verginità o di celibato; e che perdurare (*manere*) nella verginità o nel celibato non è migliore e più felice cosa del contrarre matrimonio: sia anatema” (*DS* 1810).

Questo canone ha avuto grande influsso nella riflessione teologica post-tridentina sui rapporti tra verginità e matrimonio. In base ad esso la dottrina della superiorità dello stato verginale su quello coniugale era qualificata ordinariamente come “dottrina di fede definita”. Nel nostro tempo, nell'ambito della revisione ermeneutica dei documenti magisteriali, il canone tridentino è stato oggetto di un'attenta rilettura. In ogni caso, per una corretta interpretazione di esso, occorre anzitutto ritenere acquisiti due elementi: che il concilio, redigendo il canone, in tese formulare un enunciato teoretico ordinato a salvaguardare la purezza della fede contro “errori e deviazioni”, e non semplicemente assumere una posizione pastorale; che la chiesa del sec. XVI intese parimenti affermare la effettiva superiorità della verginità cristiana sul matrimonio. La prima regola ermeneutica da applicare nei confronti del can. 10 è leggerlo alla luce di tali considerazioni. Ciò premesso, e tenuto conto del particolare contesto teologico e dell'ambiente polemico in cui il canone fu varato, oggi si ritiene “infallibilmente certo, perché definito, che la negazione protestante è contro il senso cristiano autentico del matrimonio e della verginità; mentre all'opposto, deve ritenersi infallibilmente certo il carattere cristiano dell'affermazione tradizionale. Non è invece precisato [...] quanto in tale affermazione omogenea allo spirito cristiano sia formalmente rivelato e quanto invece rappresenti una formulazione di questo dato, in cui si contengano “supposizioni implicite” che in quanto tali possono non appartenere alla fede e rendere quindi contingente anche una determinata espressione “tradizionale”³⁴. In altri termini: il canone tridentino si limita a ribadire, in polemica con i riformatori, la superiorità della verginità sul matrimonio e a confermare l'obbligo di rimanere nello stato verginale per chi lo abbia responsabilmente abbracciato. Il

canone quindi non copre con la sua autorità né gli argomenti tradizionali adottati nella discussione conciliare, molti dei quali oggi appaiono insufficienti; né, la visione pessimistica della sessualità umana, soggiacente alla riflessione teologica dell'epoca; né l'impostazione del confronto tra i due stati in termini di perfezione e imperfezione; né vincola l'esegesi di 1Cor 7,25ss³⁵.

2. L'ENCICLICA "SACRA VIRGINITAS" – Il 25 marzo 1954, Pio XII pubblicò l'enciclica *Sacra virginitas* nella quale si prefiggeva un triplice scopo: denunciare l'errore di coloro che esaltavano il matrimonio nei confronti della verginità al punto da disprezzare il valore di questa; sostenere nel loro impegno coloro che generosamente avevano abbracciato la verginità per il Regno; rinvigorire nella coscienza della chiesa la stima per la verginità cristiana.

Matrice degli errori denunciati da Pio XII era un risorgente naturalismo, incapace di cogliere le realtà della verginità e del matrimonio cristiani sul piano della fede. Pur partendo da altri presupposti, esso conduceva in alcuni casi agli stessi errori dei riformatori protestanti. Tali errori erano: l'asserita impossibilità per l'uomo di frenare l'istinto sessuale senza detrimento del suo equilibrio psicofisico e, per converso, l'affermazione dell'assoluta necessità della vita coniugale per il conseguimento della piena maturità della persona; la capziosa argomentazione secondo cui il matrimonio è "più efficace ancora della verginità per unire le anime a Dio, poiché il matrimonio cristiano è un sacramento, mentre la verginità non lo è"³⁶; l'opinione secondo cui "il "mutuo aiuto" ricercato dagli sposi nel matrimonio, sia un aiuto più perfetto per giungere alla santità che la solitudine del cuore delle vergini e dei celibi"³⁷.

Contro questi errori reagì Pio XII, riaffermando energicamente la superiorità della verginità sul matrimonio: "La dottrina, che stabilisce l'eccellenza e superiorità della verginità e del celibato sul matrimonio [...] annunciata dal divin Redentore e dall'Apostolo delle genti, fu solennemente definita degna di fede nel concilio di Trento e sempre concordemente insegnata dai santi padri e dai dottori della chiesa"³⁸. Ma a parere di vari commentatori, l'enciclica, rispetto al canone tridentino e all'insieme della tradizione, non apportò argomenti nuovi a favore della superiorità dello stato verginale.

Nella prima parte del documento, per illustrare l'eccellenza della verginità consacrata, Pio XII aveva prodotto argomenti tradizionali e "pratici": "la perfetta rinuncia al matrimonio libera gli uomini da oneri pesanti e da gravi doveri"³⁹, mentre "il cuore [dei coniugati] è diviso tra l'amore del coniuge e l'amore di Dio [...] [essi] sono troppo oppressi dagli obblighi della vita coniugale, per potersi dare facilmente alla meditazione delle cose divine"⁴⁰; "una completa rinuncia ai piaceri della carne [...] [consente] di gustar meglio le elevazioni della vita spirituale"⁴¹: infatti l'uso della sessualità, pur legittimo nel matrimonio e santificato da un sacramento, trattiene tuttavia l'uomo decaduto in seguito al peccato di Adamo – come osserva s. Tommaso, citato dal papa – "dal darsi interamente al servizio di Dio"⁴²; la grande convenienza, nel caso dei ministri sacri, tra la continenza perfetta e il ministero dell'altare e della carità⁴³.

Questi argomenti, osservano i commentatori del documento, non provano una superiorità intrinseca della verginità sul matrimonio. La teologia quindi non può sottrarsi al compito di ricercare nella "struttura soprannaturale" dei due stati le ragioni della superiorità dell'uno sull'altro; né a quello di approfondire i motivi per cui la sensibilità cristiana manifesta un'istintiva ripugnanza a vedere anteposto il matrimonio alla verginità, domandandosi se all'origine di tale atteggiamento non sia anche una concezione riduttiva del matrimonio quale semplice *remedium concupiscentiae*.

Ma gli stessi commentatori mettono in luce gli aspetti positivi dell'enciclica: la denuncia del carattere *non cristiano* della mentalità combattuta per quanto riguarda sia la concezione del matrimonio sia la nozione della verginità; l'impostazione data al confronto tra verginità e matrimonio, non opponendoli, ma considerandoli come due "modi cristiani (e umani) di prendere posizione nei confronti della vita sessuale"⁴⁴; la difesa della verginità "per il Regno dei cieli" come scelta di fede e come condizione di vita che consente la piena realizzazione umana del soggetto; l'esigenza che la valutazione del matrimonio *cristiano* avvenga nell'ambito di una visione *cristiana* della sessualità, non all'infuori di essa o contro di essa; la necessità che la perfezione nel matrimonio sia concepita e ricercata in termini di perfezione cristiana, e non altrimenti; l'ammonimento a non considerare con leggerezza l'insegnamento tradizionale sulla superiorità della verginità sul matrimonio⁴⁵.

3. IL VAT. II – Pur senza farne oggetto di una trattazione specifica, il Vat. II ha parlato della verginità cristiana in vari documenti: nei capp. 5 (Universale vocazione alla santità nella chiesa) e 6 (I religiosi) della costituzione *LG* sulla chiesa; nei decreti *PC* sul rinnovamento della vita religiosa;

OT sulla formazione dei candidati al sacerdozio; *PO* sul ministero e la vita dei presbiteri. Dall'insieme dei testi risulta che il Vat. II si colloca sostanzialmente nel solco della tradizione e con essa ribadisce la superiorità della verginità sul matrimonio: "Gli alunni abbiano una conveniente conoscenza dei doveri e della dignità del matrimonio cristiano che rappresenta l'unione di Cristo con la chiesa (cfr. Ef 5,22-23); ma sappiano comprendere la superiorità (*praecellentia*) della verginità consacrata a Cristo" (*OT* 10).

Tra i mezzi di santificazione offerti dal Signore alla chiesa, unico e indivisibile popolo di Dio, è la verginità. Essa eccelle tra i "molteplici consigli, che il Signore nel vangelo propone all'osservanza dei suoi discepoli" (*LG* 42) ed è un dono prezioso della grazia concesso ad alcuni, perché più facilmente, con cuore indiviso, si consacrino a Dio solo (cfr. *ibidem*). Il dono della verginità non è appannaggio di questa o di quella componente ecclesiale ma è un bene di tutta la chiesa: la condizione verginale infatti è vissuta dai laici (cfr. *AA* 4; 22), dai religiosi (cfr. *LG* 43; 46; *PC* 12), dai sacri ministri (*PO* 16). La scelta dello stato verginale si fonda sull'insegnamento di Cristo e sull'esempio suo e della Vergine Maria (cfr. *LG* 43; 46).

La verginità consacrata ha una molteplice funzione di segno: della carità soprannaturale verso Dio e verso gli uomini (cfr. *LG* 42; *PC* 12) e del "mondo futuro, presente già attraverso la fede e la carità, nel quale i figli della risurrezione non si uniscono in matrimonio" (*PO* 16). È sorgente di fecondità spirituale, mezzo efficacissimo per la dedizione al servizio divino (cfr. *PC* 12) e all'impegno apostolico (*PC* 12; *PO* 16); lungi dal costituire un ostacolo per la maturazione della persona, essa è anzi un bene per lo sviluppo integrale della persona" (*PC* 12) e dispone coloro che la abbracciano "a ricevere una più ampia paternità in Cristo" (*PO* 16).

Il Vat. II, richiamandosi ai padri, inquadra il "mistero della verginità consacrata" nell'ambito del rapporto tra Cristo e la chiesa, la quale a sua volta imita l'atteggiamento della Vergine Maria (cfr. *LG* 64) e ne prolunga la donazione; come Cristo e la chiesa sono ambedue vergini, sposi, indissolubilmente uniti dal vincolo dell'amore e della reciproca fedeltà, fecondi di innumeri figli generati dallo Spirito, così la vergine (*membrum*) attua in sé, in modo particolarmente intenso sul piano del segno e della indivisione del cuore, il rapporto verginale-sponsale-fecondo della chiesa (*corpus*) con Cristo.

Il concilio non tratta direttamente del valore consacratorio della verginità professata per motivi soprannaturali. Ma spesso e intenzionalmente usa il termine *consecratio* a proposito della professione religiosa (cfr. *LG* 44; 45; *PC* 1; 5; 11; *AC* 18) e del celibato sacerdotale (cfr. *PO* 16), cioè di due strutture ecclesiali di cui la verginità è una componente di primaria importanza. Riferendosi ai religiosi il concilio afferma: "Tutta la loro vita [...] è stata posta al servizio di Dio, e ciò costituisce una consacrazione del tutto speciale, che ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale e ne è un'espressione più piena" (*PC* 5); riguardo ai presbiteri di rito latino, scrive: "con la verginità o celibato osservato per il Regno dei cieli, i presbiteri si consacrano a Cristo con un nuovo ed eccelso titolo, aderiscono più facilmente a lui con un cuore non diviso, si dedicano più liberamente in lui e per lui al servizio di Dio e degli uomini" (*PO* 16).

Negli anni post-conciliari molto si è discusso sulla natura di tale *consecratio*, se essa cioè sia di indole soggettiva (impegno della volontà a dedicarsi completamente e per sempre al servizio di Dio) oppure oggettiva (azione divina che produce nel soggetto una nuova condizione sacrale)⁴⁶. Ma la discussione non è approdata a conclusioni certe, accettate da tutti. Su due punti tuttavia il consenso è generale: la consacrazione verginale (religiosa) si fonda sulla consacrazione battesimale ("ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale", *PC* 5), ma non è ontologicamente una consacrazione più radicale di quella prodotta dal battesimo-cresima; non si identifica neppure con essa, ma ne è una "espressione più piena" (*PC* 5), un peculiare sviluppo nella linea della conformazione a Cristo vergine-sposo, ratificato dallo Spirito, invocato dalla chiesa nell'azione liturgica (cfr. *LG* 45). In questa prospettiva non pare possibile vedere la *consecratio* verginale (religiosa) come un semplice impegno della volontà, pur espresso in un ben definito contesto giuridico ed ecclesiale.

Resta da accennare all'atteggiamento del Vat. II di fronte alla dottrina della superiorità della verginità consacrata sul matrimonio. Bisogna avvertire che il concilio anche in questo caso non ha trattato la questione *ex professo*, ma si è limitato a ribadire l'insegnamento tradizionale in un testo – si osserva – di importanza minore: un'esortazione agli aspiranti al sacerdozio (cfr. *PO* 16). Vari commentatori, basandosi su una serie di indizi, ritengono di poter asserire che su questo punto l'atteggiamento del concilio è divenuto più circospetto, vale a dire meno incline ad una riaffermazione acritica della dottrina tradizionale⁴⁷. Secondo E. Ferasin, ad es., il concilio, pur

conservando “la *formulazione* tradizionale della maggiore perfezione dello stato verginale”, non cela “la preoccupazione di ridimensionare ogni affermazione riguardante la preminenza dello stato di verginità con affermazioni altrettanto valide e positive circa la vita matrimoniale”⁴⁸. Secondo altri la superiorità della verginità sul matrimonio va riferita non tanto allo stato quanto alla persona: per chi è stato chiamato, per chi ha ricevuto il dono, *per lui* la verginità è superiore al matrimonio.

Gli indizi dell'atteggiamento circospetto da parte del Vat. II sarebbero: i riferimenti ai testi biblici classici sull'argomento (Mt 19,11 e 1Cor 7,7) introdotti con un semplice “confer”; la particolare soluzione data al tema del “cuore indiviso” (l'equazione tradizionale: coniugati = cuore diviso, vergini = cuore indiviso è sostituita dal concilio con la semplice affermazione che la scelta verginale rende più facile [*facilius*] l'indivisione del cuore [cfr. *LG* 42]); l'assenza di citazioni del canone tridentino (*DS* 1880) e la scarsità -di riferimenti ai padri e all'enciclica *Sacra virginitas*; il ricorso all'uso degli avverbi di grado comparativo (*facilius, liberius, expeditius, pressius, clarius, plenius, intimius...*) che sembrano suggerire un riferimento più alla persona che sceglie la verginità che non allo stato di verginità in se stesso⁴⁹.

Si tratta nel complesso di osservazioni perspicaci, suggerite dallo studio diretto degli atti conciliari. Ma data la delicatezza della materia, ci sembra che alcuni “indizi” debbano essere ulteriormente verificati; a nostro parere, ad es., non si deve dare soverchio peso alla mancata citazione del canone tridentino o alla scarsità di riferimenti alla *Sacra virginitas*, perché i criteri redazionali variavano talora da documento a documento. Per citare un caso: la costituzione *SC* sulla liturgia non cita mai l'enciclica *Mediator Dei* eppure non v'è dubbio che l'abbia avuta in grande considerazione, al punto da riportarne letteralmente significativi passi. Ma dal punto di vista ermeneutico è importante non dare ad indizi, in parte da verificare, un valore probante superiore a quello dei fatti certi. Nel nostro caso il fatto certo è che il concilio non intese trattare la questione. Ignorare ciò o non tenerne il debito conto significa correre il rischio di trarre conclusioni esorbitanti le premesse.

4. LA PRASSI DELLA VERGINITÀ CONSACRATA – Bene intrinseco alla chiesa, la verginità consacrata è intensamente vissuta anche nel periodo qui considerato (1545-1965). In questo arco di tempo, ampio e ricco di avvenimenti ecclesiali, sono da rilevare alcune situazioni caratteristiche ed alcuni fatti significativi:

– verginità vissuta senza consecratio. Nel sec. XVI perdura la situazione più volte ricordata: la verginità consacrata, ufficialmente riconosciuta, è appannaggio esclusivo della vita claustrale, ma l'uso della consecratio virginum è scomparso quasi dappertutto. Il celebre canonista A. Barbosa (+ 1649) nel suo *lus ecclesiasticum universum* scrive in proposito: “advertis quod consuetudo benedicendi virgines non amplius est in usu”⁵⁰;

– tuttavia nel *Pontificale* promulgato da Clemente VIII nel 1595 continua a figurare il rito della consacrazione delle vergini: esso è quindi pienamente in vigore dal punto di vista sia giuridico sia liturgico. Ma la prassi non muta: il rito di fatto non viene usato, se non eccezionalmente. I canonisti e gli storici della liturgia infatti, quasi a sottolineare il carattere eccezionale del rito, si compiacciono di citare alcuni casi sporadici di consacrazione, avvenuti nei secc. XVII-XVIII⁵¹;

– la “vita religiosa” esce dalla clausura. Dopo alcuni tentativi non riusciti (si pensi all'ordine della Visitazione fondato da s. Francesco de Sales [+ 1622] e da s. Giovanna Fr. de Chantal [+ 1641], sorto con una forte impronta contemplativa ma anche con lo scopo di “visitare i poveri”, che tuttavia, per l'opposizione della gerarchia ecclesiastica, dovrà restare rigorosamente claustrale), la vita religiosa esce dalla clausura: sorgono numerose congregazioni femminili cosiddette di vita attiva, di cui le Figlie della carità fondate nel 1633 da s. Vincenzo de Paoli (+ 1660) e da s. Luisa de Marillac (+ 1660) sono una delle prime e più vigorose espressioni. Nelle nuove congregazioni la verginità consacrata è vissuta di fatto, tuttavia più nella prospettiva della *castitas* che in quella specifica della *virginitas*. In esse non si pone ordinariamente la questione della *consecratio*: i voti non sono solenni e spesso neppure perpetui; in quest'ultimo caso viene a mancare addirittura una condizione essenziale per la consacrazione. Ma di essa non si avverte nemmeno il desiderio: praticamente sconosciuta, la *consecratio* agli occhi delle nuove famiglie religiose appare come un rito arcaico e lontano, fastoso e aristocratico, un'istituzione di altri tempi e per altre mentalità. E se, qua o là, si vagheggia la possibilità di ricevere la *consecratio*, non manca la tempestiva presa di posizione dei canonisti che ricordano vecchi divieti e ammoniscono: queste religiose non sono claustrali, la loro verginità quindi non è sufficiente, mente difesa, in simili “condizioni di rischio” la chiesa non può procedere alla consacrazione. In quest'epoca inoltre la *consecratio virginum* viene spesso svalutata su un piano teoretico: nel confronto tra *professio* e

consecratio quest'ultima risulta perdente; essa infatti, mancante di alcuni elementi propri della prima (voti di povertà e di obbedienza, osservanza di una regola, pratica della vita comune) non colloca la vergine in uno “stato di perfezione” e, quindi, – dicono alcuni – è poco più di una semplice cerimonia;

– il 15 agosto 1868, per iniziativa di dom P. Guéranger e con l'autorizzazione di Roma, le prime sette monache del nuovo monastero di s. Cecilia in Solesmes ricevettero la consacrazione verginale secondo il rito del *Pontificale Romano*, adattato dallo stesso dom Guéranger, che fuse in un'unica celebrazione *professio monastica e consecratio virginum*⁵². Il prestigio del celebre abate e grande liturgista e l'influsso crescente che l'abbazia di Solesmes esercitava sul monachesimo benedettino e in genere sul mondo monastico fecero sì che la consacrazione solesmense non rimanesse fatto isolato ma segnasse la ripresa dell'antica consuetudine: da allora, per successive concessioni della Sede Apostolica, la *consecratio virginum* divenne prassi normale presso molti monasteri di benedettine⁵³;

– fino dagli inizi del sec. XX si diffonde tra le donne laiche la coscienza del valore della consacrazione verginale. Vari fattori hanno contribuito a crearla: il rifiorire degli studi patristici, gli apporti del movimento liturgico, la crescente attenzione che la gerarchia ecclesiastica dedica all'apostolato dei laici. Vale a dire, le donne laiche che si sentono chiamate a consacrare a Cristo la propria verginità desiderano uscire dagli schemi subalterni in cui vivono la loro condizione di vergini: voto di castità meramente privato, pronunciato con l'autorizzazione del confessore; iscrizione a una pia associazione, che “compensa” la mancata appartenenza a una famiglia religiosa. Conseguentemente alla rinnovata presa di coscienza, sempre più frequenti sono rivolte a Roma richieste di consacrazione di “donne viventi nel mondo”, sì che la Sede Apostolica sente il bisogno di pronunciarsi in merito: il 25 marzo 1927 nega ai vescovi la facoltà di consacrare vergini laiche⁵⁴; ventitré anni dopo, il 21 novembre 1950, Pio XII, nella costituzione *Sponsa Christi* stabilisce che la *consecratio virginum* è diritto esclusivo delle monache e, per evitare ogni possibilità d'equivoco, precisa rigorosamente il senso del termine *monialis*⁵⁵;

– questi divieti non affievoliscono tuttavia il movimento in atto, la volontà di vivere ecclesialmente, pur nella condizione secolare, il carisma della verginità. Tale movimento si rafforza con la progressiva affermazione degli istituti secolari, presso i quali la professione della castità per il Regno è ovviamente una componente essenziale. Il 2 febbraio 1947 Pio XII, con la costituzione *Provida Mater Ecclesia*, definisce la posizione giuridica degli istituti secolari e riconosce che i loro membri vivono in uno “stato di perfezione”; il Vat. II, da parte sua, rivedendo la terminologia, preferisce usare l'espressione “stato di consacrazione” ma riconosce che “gli istituti secolari, pur non essendo istituti religiosi, comportano una vera e completa professione dei consigli evangelici nel secolo, riconosciuta dalla chiesa” (PC 11). Tuttavia gli istituti secolari femminili sembrano mostrare un tiepido interesse verso la *consecratio virginum*, sia perché all'epoca del loro primo costituirsi vigevano i divieti di Pio XI e di Pio XII, sia perché la professione dei membri degli istituti secolari, anche quando è perpetua, resta volutamente celata all'esterno, mentre la consacrazione prevista nel *Pontificale Romano* è celebrazione eminentemente pubblica e di carattere diocesano;

– gli ultimi interventi della gerarchia in rapporto alla consacrazione delle vergini sono: la disposizione del Vat. II di sottoporre “a revisione il rito della consacrazione delle vergini, che si trova nel *Pontificale Romano*” (SC 80) e la successiva promulgazione dell'*Ordo Consecrationis virginum* (31 maggio 1970) in esecuzione del mandato conciliare. Il nuovo *Ordo*, capovolgendo prese di posizione pur recenti, ridava alle donne laiche la possibilità di ricevere la consacrazione verginale.

BIBL. – F. de B. Vizmanos, *Las virgines cristianas de la iglesia primitiva*, Bac, Madrid 1949
– T. Camelot, *Virgines Christi. la virginité aux premiers siècles de l'église*, Cerf, Parigi 1944
– G. Oggioni, *Matrimonio e verginità press i padri* in Aa.vv., *Matrimonio e verginità. Saggi di teologia*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1963, 159-418 – A. M. Triacca, *Significato teologico liturgico della “consacrazione cristiana” della verginità (Anàmnesis-Epiclesis-Méthexis)* in EL 96 (1982) 154-183 – Aa.vv., *Atti del 1° e 2° convegno dell'Ordine delle vergini in Italia*, s. c. Vicenza 1990.

NOTE – ¹ Il celibato di Elia e di Eliseo non è formalmente attestato dalla sacra scrittura. Esso era affermato tuttavia da tradizioni rabbiniche e, a partire dal sec. IV, dai circoli monastici che

presero i ue grandi profeti a modello di vita: cfr. G. Cassiano, *Conlatio* 14,4: CSEL 13,400.² Cfr. A. Marx, *les racines du célibat esséniene* in *RdQ* 7 (1969/71), 323-342.³ Nella gamma di espressioni che ricoprono, sia pure parzialmente, la stessa realtà (*verginità cristiana, castità perfetta, celibato consacrato, celibato per il Regno, verginità feconda...*) noi useremo di preferenza quella di *verginità consacrata* per la sua specificità e per il suo taglio liturgico.⁴ Per un approccio al tema cfr. L. Legrand, *La dottrina biblica della verginità*, Borla, Torino 1965; F. Festorazzi, *Matrimonio e verginità nella Bibbia* in Aa.vv., *Matrimonio e verginità. Saggi teologia*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1963, 51-158, per la verginità in particolare 121-158; B. Proietti, *La scelta celibataria alla luce della s. scrittura* in Aa.vv., *Il celibato per il Regno*, Ancora, Milano 1977, 7-75; A. Penna, *Il carisma del celibato nel NT* in Aa.vv., *Il prete per gli uomini d'oggi*, Ancora, Roma 1975, 707-734.⁵ La tradizione relativa alla verginità dell'apostolo Giovanni è molto antica: gli apocrifi *Atti del santo apostolo ed evangelista Giovanni* 113,1, composti probabilmente da Leucio Carino, vissuto nel sec. II, vi insistono particolarmente. Cfr. *Apocrifi nel NT* (a cura di L. Moraldi), Utet, Torino 1971, II, 1201-1202.⁶ Con i nomi tardivi di Ermione, Caritina, Irais ed Eutichiana, esse sono venerate come "sante vergini" dalla chiesa orientale. la loro festa ricorre il 4 settembre. Cfr. *BS* V, 61-64.⁷ Cfr. G. Oggioni, *Matrimonio e verginità presso i padri* in Aa.vv., *Matrimonio e verginità* (nota 4), 209.⁸ Dovendo esporre altrove [*Consacrazione delle vergini* II, 3] la dottrina sulla verginità consacrata alla luce del nuovo libro liturgico *Consacrazione delle vergini*, in cui sono confluiti numerosi temi dell'età patristica, non ci sembra opportuno presentare sistematicamente qui la dottrina dei padri. Ci limitiamo pertanto a qualche cenno.⁹ Per una rassegna dei termini usati nell'epoca prenicena cfr. R. Metz, *La consécration des vierges dans l'église romaine. Etude d'histoire de la liturgie*, Puf, Parigi 1954, 48-60.¹⁰ G. Oggioni, *a.c.*, 209.¹¹ *Ibidem*, 185.¹² *Ibidem*, 178-181 (Tertulliano); 184-185 (Cipriano); 187-188 (Novaziano); 194-196 (Origene); 215-218 (Metodio d'Olimpo).¹³ Cfr. R. Metz, *o.c.*, 76 n. 1.¹⁴ Cfr. R. d'Izarny, *Mariage et consécration virginale au IV^e siècle* in *VSS* 6 (1953), 108; R. Metz, *o.c.* 60-67.¹⁵ Cfr. M. Aubineau, *Les écrits de st.-Athanasie sur la virginité* in *RAM* 31 (1955), 140-173.¹⁶ Cfr. F. Cavallera, *Le "De virginitate" de Basile d'Ancyre* in *RHE* 6 (1905), 5-14; J. Janini Cuesta, *Dieta y virginidad* in *Misc. Comillas* 14 (1950), 187-197.¹⁷ Cfr. E. Beck, *Epèhrem le syrien (saint)* in *DSAM* IV (1960), 796-797; L. Lelori, *St.-Ephrem, moine et pasteur* in Aa.vv., *Théologie de la vie monastique*, Aubier, Parigi 1961, 85-97.¹⁸ Così A. Moulard, *St.-Jean Chrysostome. Le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Gabalda, Parigi 1923.¹⁹ Cfr. oltre lo studio citato nelal nota precedente: A. Moulard, *St.-Jean Chrysostome. La vie, son oeuvre*, Procure générale du clergé, Parigi 1941, 158-187; H. Musurillo, *Introduction générale* all'ed. del *De virginitate* in *SC* 125, 7-75; G. Oggioni, *a.c.*, 248-273.²⁰ G. Coppa, *Nota storica* in s. Ambrogio, *Opere*, Utet, Torino 1969, 93.²¹ Per una sintesi della dottrina ambrogiana sulla verginità cfr. V. Grossi, *La verginità negli scritti dei padri. La sintesi di s. Ambrogio: gli aspetti cristologici antropologici ecclesiali* in Aa.vv., *Il celibato per il Regno* (Nota 4), 131-164; G. Oggioni, *a.c.*, 286-306.²² Cfr. D. Dumm, *The theological Basis of Virginité according to St. Jerome*, St. Vincent Archabbey, Latrobe 1961; V. Recchia, *Verginità e martirio nei "colores" di s. Girolamo* in *Vetera christianorum* 3 (1966), 45-68; G. Oggioni, *a.c.*, 314-321.²³ Cfr. M. Agterberg, *"Ecclesia-Virgo". Étude sur la virginité de l'église et des fidèles chez st.-Augustin*, Institut historique augustiniene, Heverlé-Lovanio 1960; J. Heerincke, *Divi Augustini tractatus "De sancta virginitate"* in *Ant* 1931, 37-58; G. Oggioni, *a.c.*, 323-379; D. Riccardi, *La verginità nella vita religiosa secondo la dottrina di s. Agostino*, Marietti, Torino 1961.²⁴ G. Oggioni, *a.c.*, 282.²⁵ Cfr. J. Leclercq, *La spiritualité du moyen-âge. De st.-Grégoire à st.-Bernard* in Aa.vv., *Histoire de la spiritualité chrétienne* II, Aubier, Parigi 1961, 217-221.²⁶ Il *Liber* è edito in *Revelationes gertrudianae et mechtildianae* II, Poitiers-Parigi 1877, 1-421; cfr. M. Schmidt, *Mechtilde de Hackerborn (ste)* in *DSAM* X (1980), 873-877; A. Wale, *Matilde di Hackerborn* in *BS* IX (1967), 96-101.²⁷ Per un profilo sulla vita e sulla spiritualità di s. Gertrude cfr. P. Doyère, *Introduction* all'ed. del *Legatus*, *SC* 139,9-57; C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Edizioni Paoline,⁴1965, 696-752.²⁸ G. Le Bras, *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale* in Aa.vv., *Storia della chiesa* (Fliche; Martin) XII/1, Saie, Torino 1973, 253-257.²⁹ Accadde appunto nel movimento delle "beghine", cfr. A. Mens, *Beghine e begardi* in *EncC* II (1949), 1143-1148.³⁰ Per l'Aquinate l'autorità patristica decisiva su questo punto è s. Agostino, di cui cita *De sancta virginitate* 19: CSEL 41,252-253.³¹ Si tratta della decretale *Quum in monasterio*. testo in E.

Richter-E. Fridberg, *Corpus iuris canonici* II, Lipsia 1881, 599-600. ³² *Concilium Tridentinum* VI (a cura di Th. Freudenberg), Societas Goerresiana, Friburgo Br. 1950, 94. ³³ E. Ferasin, *Matrimonio e verginità: il confronto degli stati di vita nella riflessione storico-teologica della chiesa* in Aa.vv., *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*, Las, Roma 1976, 241-242. ³⁴ G. Moioli, *Per una rinnovata riflessione sui rapporti tra matrimonio e verginità. I principali documenti del magistero* in ScC 95 (1967), 228. ³⁵ *Ibidem*, 226-228. Al can. 10 ha dedicato uno studio particolareggiato E. Ferasin, *Matrimonio e celibato al concilio di Trento*, Pontificia Università Lateranese, Roma 1970. ³⁶ AAS 46 (1954), 176. ³⁷ *Ibidem*, 176. ³⁸ *Ibidem*, 174. ³⁹ *Ibidem*, 168. ⁴⁰ *Ibidem*, 168. ⁴¹ *Ibidem*, 169. ⁴² *Ibidem*, 169; S. Th. II-II, q. 186, a. 4. ⁴³ Cfr. *ibidem*, 169-172. ⁴⁴ G. Moioli, *a.c.* (nota 34), 232. ⁴⁵ Cfr. *ibidem*, 233-234; A. M. Triacca, "Verginità cristiana" e "matrimonio cristiano", in Aa.vv., *Il celibato per il Regno* (nota 4), 118-129. ⁴⁶ Cfr. A. Boni, *La vita religiosa nel suo contenuto teologico* in *Vita consacrata* 7 (1971), 265-276; Id., *Note storico-giuridiche sul concetto di consacrazione nella professione religiosa*, *Ibidem* 8 (1972), 666-682 (tra i negatori della consacrazione "oggettiva"); P. Molinari, *Divino obsequio intimius consecratur*, *Ibidem* 8 (1972), 401-432; P. R. Régamey, *Consacrazione religiosa* in *DIP* II (1975), 1607-1613 (tra gli assertori di una consacrazione "oggettiva" operata da Dio). ⁴⁷ Cfr. G. Moioli, *a.c.*, 234-248; E. Ferasin, *a.c.* (nota 33), 247-252. ⁴⁸ E. Ferasin, *a.c.*, 237. ⁴⁹ "La formulazione "comparativa" nel presentare il valore della scelta celibataria o religiosa è però spesso di orientamento descrittivo-personalistico: essa cioè si pone non a partire dall'analisi del dono della grazia in se stesso, ma dall'uomo che fa la sua donazione e vive la sua risposta di carità" (G. Moioli, *a.c.*, 247). Sulla stessa linea personalistica è K. Rahner, *Sui consigli evangelici* in *Nuovi Saggi* II, Edizioni Paoline, 1968, 512-552. ⁵⁰ Lib. I, cap. 44, n. 21. ⁵¹ Cfr. R. Metz, *o.c.* (nota 9), 342-343. ⁵² *Ibidem*, 343-344. Il rito preparato da dom Guéranger fu espressamente approvato da Pio IX il 21 giugno 1876 in un'udienza concessa al card. G. B. Pitra. ⁵³ Cfr. G. Escudero, *Verginità e liturgia. La consacrazione e la benedizione delle vergini*, "Alma Roma" Editrice, Roma 1963, 75-81. ⁵⁴ Cfr. AAS 19 (1927), 138-139. ⁵⁵ Cfr. AAS 43 (1951), 15-16.

I. M. CALABUIG-R. BARBIERI