



anthropologica

ANNUARIO

DI STUDI  
FILOSOFICI

2018

**ACCOGLIERE LA CARNE**

PER UNA VISIONE INTEGRALE  
DELLA SESSUALITÀ

A CURA DI  
LUCA ALICI E SILVIA PIEROSARA

EDIZIONI MEUDON

**a**nthropologica



ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI  
DELL'ISTITUTO JACQUES MARITAIN

| DIRETTO DA

Giovanni **GRANDI** e Luca **GRION**

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea **AGUTI**, Luca **ALICI**, Francesco **LONGO**, Fabio **MACIOCE**, Fabio **MAZZOCCHIO**,  
Simone **GRIGOLETTO**, Alberto **PERATONER**, Leopoldo **SANDONÀ**, Francesca **SIMEONI**,  
Gian Paolo **TERRAVECCHIA**, Pierpaolo **TRIANI**

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Stefano **MENTIL**, Francesca **ZACCARON**

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael **ALVIRA** (Università di Navarra); Enrico **BERTI** (Università di Padova);  
Calogero **CALTAGIRONE** (Università di Roma-LUMSA);  
Giacomo **CANOBBIO** (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla **CANULLO** (Università di Macerata);  
Gennaro **CURCIO** (Istituto Teologico di Basilicata); Antonio **DA RE** (Università di Padova);  
Gabriele **DE ANNA** (Università di Udine); Mario **DE CARO** (Università di Roma Tre);  
Giuseppina **DE SIMONE** (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia Meridionale);  
Fiorenzo **FACCHINI** (Università di Bologna); Andrea **FAVARO** (Università di Padova);  
Maurizio **GIROLAMI** (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio **GRASSI** (Università di Urbino);  
Gorazd **KOCIJANČIČ** (Lubiana); Markus **KRIENKE** (Facoltà Teologica di Lugano);  
Andrea **LAVAZZA** (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco **MIANO** (Università di Roma-  
TorVergata); Marco **OLIVETTI** (Università di Foggia); Paolo **PAGANI** (Università di Venezia);  
Donatella **PAGLIACCI** (Università di Macerata); Gianluigi **PASQUALE** (Pontificia Università Lateranense);  
Antonio **PETAGINE** (Università Pontificia della Santa Croce - Roma);  
Gaetano **PICCOLO** (Pontificia Università Gregoriana); Roger **POUIVET** (Università di Nancy 2);  
Roberto **PRESILLA** (Pontificia Università Gregoriana); Vittorio **POSSENTI** (Università di Venezia);  
Edmund **RUNGGALDIER** (Università di Innsbruck); Luciano **SESTA** (Univrsità di Palermo);  
Giuseppe **TOGNON** (Università di Roma-LUMSA); Matteo **TRUFFELLI** (Università di Parma);  
Carmelo **VIGNA** (Università di Venezia); Susy **ZANARDO** (Università Europea di Roma)

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea **DESSARDO**

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

**a**nthropologica  
ANNUARIO  
DI STUDI  
FILOSOFICI | 2018

# **ACCOGLIERE LA CARNE**

## PER UNA VISIONE INTEGRALE DELLA SESSUALITÀ

A CURA DI  
LUCA ALICI, SILVIA PIEROSARA

EDIZIONI **M**EUDON

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno  
della Regione Friuli Venezia Giulia,  
del Progetto Culturale della CEI - Fondi 8x1000 della Chiesa Cattolica  
e della Fondazione Friuli

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

© 2019 Edizioni Meudon  
Istituto Jacques Maritain  
Via San Francesco, 58  
34133 - Trieste (TS)  
[www.edizionimeudon.eu](http://www.edizionimeudon.eu)  
[segreteria@maritain.eu](mailto:segreteria@maritain.eu)  
tel. +39.040.365017 - fax +39.040.364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste  
Progetto grafico e copertina a cura di Piero Pausin

---

ISBN 978-88-97497-24-0 ISSN 2239 - 6160

# INDICE

INTRODUZIONE	
Luca Alici, Silvia Pierosara <i>(ri)Pensare la sessualità nel tempo della sua insignificanza</i>	9
PARTE PRIMA	
EXTERIOR: gli "usi" post-moderni del sesso	23
Donatella Pagliacci <i>Che fine ha fatto l'eros? Tra immunizzazione e ridimensionamento</i>	25
Carlo Chiurco <i>La seduzione della trasparenza. Pornografia del reale e sessualità</i>	39
Paola Sculari <i>Sesso, piacere ed erotismo al tempo del web e dei social. Gli adolescenti tra passioni e pornografia</i>	55
Susy Zanardo <i>Sessualità e violenza contro le donne</i>	69
Olivier Abel <i>La valeur politique de la fidélité</i>	85
PARTE SECONDA	
INTERIOR: il "timore" della carne	97
Silvia Gullino <i>Il passato di eros: la sfida per gli Antichi</i>	99
Maria Grazia Crepaldi <i>La carne e il suo altro: il tornante patristico</i>	125
Alberto Peratoner <i>Foucault, la modernità e la storia della sessualità</i>	139

Stefano Mentil <i>Due in una carne erunt. Su alcune proposte di morale sessuale nel pensiero della Chiesa cattolica</i>	159
Nicoletta Ghigi <i>Sentimenti, emozioni, passioni: tre modelli per una fenomenologia dell'emozionale</i>	177
PARTE TERZA SUPERIOR: la sessualità "oltre" se stessa	193
Luciano Sesta <i>Sessualità e procreazione. Qualche riflessione a partire da Schopenhauer</i>	195
Luciano Manicardi <i>Fare spazio all'astensione: celibato e sessualità</i>	211
Xavier Lacroix <i>Eros e le Tiers</i>	227
Gorazd Kocijancic <i>Erotics</i>	229
Abstract	263
Profili degli Autori	275
Indice dei nomi	281

# FARE SPAZIO ALL'ASTENSIONE: CELIBATO E SESSUALITÀ

LUCIANO **MANICARDI**

Si parla di celibato e di sessualità a partire da un corpo e da un'esperienza. Il mio corpo e la mia esperienza sono di un maschio. Dunque il mio discorso è parziale. Da un lato, perché procede da un'esperienza in cui il dato generale del celibato richiesto nella vita monastica in cui sono impegnato da decenni è personalizzato nella mia esistenza particolare e unica. E la biografia di ciascuno comprende anche la storia della sessualità di ciascuno. Dall'altro, perché sono un maschio. Il discorso, affrontato da una donna, suonerebbe diversamente e con ben altri accenti.

La ricerca di fondamenti biblici al celibato religioso conduce a risultati davvero esigui. Ma significativi proprio nella loro scarsità. Il fondamento davvero solido è un rinvio alla persona di Gesù Cristo e al vangelo<sup>1</sup>.

## 1 | L'ANTICO TESTAMENTO

Nell'Antico Testamento non ci sono elementi a favore di un impegno religioso celibatario: se è apprezzata la verginità di una ragazza lo è in vista del suo matrimonio e della maternità, che rappresentavano i luoghi della vera realizzazione femminile<sup>2</sup>. Verginità e celibato sono condizioni di menomazione e realtà da compiangere: la figlia di Iefte, costretta a morte prematura, piange il fatto di non aver potuto “conoscere uomo”, cioè di non aver potuto sposarsi, aver rapporti sessuali e fare figli (cf. Gdc 11,29-41). Non abbiamo attestazioni di vergini o celibi per motivi religiosi. Del resto, è la categoria sponsale il grande segno dell'alleanza e dell'amore di Dio per il suo popolo. Anzi, al cuore della

---

<sup>1</sup> Cfr. L. Manicardi, *La vita religiosa: radici e futuro*, Dehoniane, Bologna 2012, pp. 34-43.

<sup>2</sup> Cfr. E. Bianchi, *Verginità e celibato*, in R. Penna, G. Perego, G. Ravasi (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2010, pp. 1495-1503.



Bibbia si trova quel Cantico dei Cantici che mostra la valenza pienamente positiva dell'esperienza erotica. Il Cantico celebra l'amore di un ragazzo e di una ragazza, un amore umano, sensuale. Questo amore è al centro del Cantico, un amore che solo quando è colto nella sua "letteralità" e "materialità" può anche rivelarci la sua valenza simbolica e la sua portata eminentemente spirituale. Ha scritto Franz Rosenzweig: «La metafora dell'amore attraversa, come metafora, l'intera rivelazione. Presso i profeti è la metafora sempre ricorrente. Ma dev'essere ben più che una metafora. E tale è solo quando compare senza un rinvio a ciò di cui dev'essere metafora. Non è sufficiente, dunque, che il rapporto di Dio con l'uomo venga raffigurato con la metafora del rapporto tra l'amante e l'amata; nella parola di Dio dev'esserci immediatamente il rapporto dell'amante con l'amata, cioè il significante senz'alcun rimando al significato. E così lo troviamo nel Cantico dei cantici. In questa metafora non è più possibile vedere "soltanto una metafora". Qui il lettore è posto, a quanto pare, di fronte all'alternativa tra l'accogliere il senso "puramente umano", puramente sensuale (e certo allora finirà col chiedersi per quale bizzarro errore queste pagine siano finite in mezzo alla parola di Dio) ed il riconoscere che qui, proprio in questo senso puramente sensibile, direttamente e non "solo" metaforicamente si cela il significato più profondo»<sup>3</sup>.

L'ebraico biblico non conosce nemmeno un vocabolo per indicare l'uomo non coniugato. Si può forse dare il senso di "celibi" al termine *yechidim* (unica ricorrenza di *yachid*, "solo", "unico", al plurale nell'Antico Testamento) di Sal 68,7: il parallelismo con le categorie svantaggiate socialmente delle "vedove" e degli "orfani" (Sal 68,6) indica che questa interpretazione è almeno probabile. Il Dio che si presenta come "padre degli orfani" e "difensore delle vedove" (Sal 68,6) è anche il Dio che "fa abitare i solitari (*yechidim*) in una casa", ovvero, che procura una famiglia (=casa) ai celibi (Sal 68,7). Dunque, se anche il termine indicasse realmente dei celibi, si tratterebbe di una condizione negativa a cui Dio pone rimedio facendola terminare: il celibato sarebbe una condizione disgraziata a cui Dio viene incontro donando una famiglia.

Anche il celibato profetico di Geremia ha una chiara connotazione negativa: «Mi fu rivolta questa parola del Signore: non prendere moglie, non avere figli né figlie in questo luogo perché...» (Ger 16,1-2). Il motivo del celibato chiesto da Dio a Geremia come segno profetico è di significare la deportazione e l'esilio che Dio farà vivere al popolo (Ger 16,10-13) e di visibilizzare la distanza che Dio prende rispetto al suo popolo: «Dice il Signore riguardo ai figli e alle figlie che nascono in questo luogo e riguardo alle madri che li partoriscono e ai padri che

<sup>3</sup> F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 212-213.

li generano in questo paese. Moriranno di malattie strazianti, non saranno rimpianti né sepolti, ma diverranno come letame sul suolo. Periranno di spada e di fame; i loro cadaveri saranno pasto agli uccelli del cielo e alle bestie della terra» (Ger 16,3-4). Il celibato di Geremia deve significare la catastrofe che incombe su Israele: con il suo celibato Geremia dice che Israele è privato di futuro. Si tratta sì di celibato profetico, ma la sua valenza è negativa.

Le cose cambiano nel periodo postesilico: con il Terzo-Isaia (Is 56-66) e con la riflessione sapienziale (Siracide e Sapienza) emerge una critica all'assolutezza e al meccanicismo del rapporto sterilità-maledizione (sterilità-infelicità) da un lato e fecondità-benedizione (fecondità-felicità) dall'altro. Già il Deutero-Isaia aveva letto la vicenda di Gerusalemme nell'esilio e nella fine dell'esilio come vicenda di sterilità coperta da una sovrabbondante benedizione divina (Is 54,1-3). Per il Siracide a nulla vale avere molti figli, se questi si rivelano inetti o empi (cf. Sir 16,1-2): è meglio «morire senza figli che con figli empi» (Sir 16,3).

Nel Terzo-Isaia si afferma che, agli eunuchi che sono fedeli all'alleanza, osservano il sabato e amano le cose gradite a Dio (Is 56,3b-5), il Signore concederà una fecondità spirituale, una capacità generativa preferibile a quella fisica che assicurerà loro un "nome", cioè un futuro, un ricordo, migliori che se avessero avuto figli e figlie. «Non dica l'eunuco: ecco io sono un albero secco (cioè: non dica colui che è impotente a generare "io sono sterile, non servo a nulla") poiché, così dice il Signore agli eunuchi che osservano i miei sabati, preferiscono le cose di mio gradimento, restano saldi nella mia alleanza, io concederò nella mia casa e nelle mie mura un posto e un nome migliore che figli e figlie» (Is 56,3-5). Negli ambienti sapienziali si afferma l'idea che, più del dato materiale di avere figli, che possono rivelarsi ribelli e empi, è importante acquisire sapienza e timore del Signore. Il passo di Sap 3,14-4,6 contiene la paradossale beatitudine della sterile (Sap 3,13) e dell'eunuco («[Beato] anche l'eunuco che non ha operato misfatti con le mani»: Sap 3,14). Da luogo di maledizione, la situazione di mancanza diviene possibilità di benedizione: l'assenza di figli o l'impossibilità a generare non è una condanna all'infelicità. «È meglio restare senza figli e avere la virtù, poiché c'è immortalità nel suo ricordo: essa è riconosciuta da Dio e dagli uomini» (Sap 4,1).

Per la Bibbia la sterilità è un segno di maledizione, di una privazione intollerabile, ma nel periodo postesilico si intravede la possibilità che anche l'*eunuchia*, la condizione di celibato, possa essere portatrice di benedizione.

## 2 | IL NUOVO TESTAMENTO

Se si prende in esame la testimonianza evangelica sul celibato per il Regno, appare evidente che tale realtà non fa parte di un annuncio o di una predicazione particolare di Gesù<sup>4</sup>. Settorializzare questa tematica, sganciandola dal complesso dell'annuncio e della testimonianza evangelica, significherebbe sradicarla dall'alveo che la rende possibile e vivibile, dalla realtà che la può suscitare e motivare. Quanto a Gesù di Nazaret, i vangeli ci parlano più volte della famiglia di provenienza di Gesù, ma non dicono mai una parola di una moglie o di figli, che, con tutta probabilità, egli non aveva. E scegliere il celibato, a quell'epoca e in quel mondo, era tutt'altro che una cosa scontata. Molti testi giudaici dell'epoca equiparano chi non si sposa e non fa figli a chi versa sangue, a un omicida, a un ribelle che disobbedisce al comando creazionale di Dio «Siate fecondi e moltiplicatevi», a cui è legata la benedizione: «Dio li benedisse e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi”» (Gen 1,28)<sup>5</sup>. Gesù non vive dunque la dimensione coniugata, ma rimane celibe. Il celibato vissuto da Gesù comportava non solo la decisione di non formarsi una famiglia propria, ma anche una netta presa di distanza rispetto alla famiglia di origine, la quale, secondo un testo sinottico che costituisce un antico frammento di tradizione di notevole valore storico (Mc 3,20-21), mostra anche ostilità verso Gesù il quale non esita a trasferire la terminologia famigliare su coloro che ascoltano la parola di Dio (Mc 3,31-35).

L'ostilità della famiglia nei confronti della scelta operata da Gesù si spiega anche con i riflessi economici che comportava: sottrarsi al matrimonio significava una perdita sul piano economico e sociale che avrebbe invece tratto giovamento dall'alleanza che si fosse venuta a stringere tra i due clan famigliari di appartenenza dei due sposi. Allora, nei villaggi della Galilea, l'economia trovava in queste

---

<sup>4</sup>. Scrive J. Guillet: «Gesù non parla della castità. La parola stessa non figura negli evangeli e non fa parte del linguaggio di Gesù. Il Cristo ha proposto ai suoi la mitezza, la povertà, il perdono, la fede, ma non sembra averli chiamati direttamente alla castità, né aver proposto loro come esempio la propria castità... Gesù non ha bisogno di predicare la castità, perché egli stesso si trova in una castità radicale... Gesù non ha scelto di essere casto per principio, in nome di un ideale o come mezzo di realizzare qualcosa: egli ha semplicemente scelto di essere se stesso» (*La chasteté de Jésus Christ*, in «*Christus*» 154, 1992, pp. 193-194; l'articolo apparve originariamente nel 1970).

<sup>5</sup>. Sec. R. Eliezer il celibe “è come uno che sparge sangue” (*b. Jebamot* 63b). Il caso di R. Shimon ben Azzaj (II sec. d. C.), celibe per amore della Torah (*Tosefta Jebamot* 8,4), non intacca la posizione generalizzata del giudaismo rabbinico su questo tema. (cfr. E. Bianchi, «Il celibato nella tradizione rabbinica», in «Parola, Spirito e Vita» 12 [1985], pp. 75-91). Più fecondo è il rimando al celibato vissuto dagli Esseni e a Qumran, gruppi con i quali Gesù stesso ha probabilmente avuto contatti. In questo ambito si colloca anche lo stretto rapporto (forse di discepolato) vissuto da Gesù con Giovanni Battista, probabilmente anch'egli celibe e che svolgeva il suo ministero e la sua predicazione escatologica nella zona adiacente al sito di Qumran.

alleanze matrimoniali un saldo fondamento. Gesù scegliendo il celibato e dando inizio a una forma di vita comunitaria e itinerante spezza questa tradizione.

La scelta del celibato per Gesù è motivata dal primato del Regno di Dio. Il Regno di Dio si è fatto vicino, occorre convertirsi con urgenza, occorre significare qui e ora il “*novum*” che Dio instaura. La novità dell’intervento di Dio interrompe l’ordine abituale del mondo, quindi diviene possibile spezzare anche la catena delle generazioni con una scelta controcorrente.

Un detto di Gesù presente nel primo vangelo dice: «Vi sono eunuchi che nacquero così dal seno della madre, e vi sono eunuchi i quali furono resi tali dagli uomini, e vi sono eunuchi che si resero tali da sé per il regno dei cieli» (Mt 19,12). Con queste parole Gesù riprende il termine spregiativo e offensivo di “eunuco”, con cui erano ingiuriati Gesù stesso e alcuni suoi seguaci in quanto celibi, per volgere in positivo la negatività dell’attributo<sup>6</sup>. A fronte di uomini resi impotenti a compiere l’atto sessuale dai casi della vita o dalla violenza di altri uomini, ve ne sono alcuni che hanno scelto liberamente, a causa del Regno di Dio, di astenersi dal matrimonio e dal generare. Gesù dischiude così la possibilità, all’interno della sequela cristiana, del celibato a motivo del Regno. Ovvero, un celibato che ha il Regno come movente, causa e fondamento. Il celibato del discepolo è dunque realtà che non ha sussistenza in sé, ma è “relativa a”. Ha valore di segno in riferimento al Regno, ovvero, al Vangelo (cfr. Mc 10,29; Mt 4,23; 9,35; 24,14), a Cristo (cfr. Mc 8,35; Mt 16,25; Lc 9,24). È dunque *realtà profetica ed escatologica, non funzionale*. La possibilità di celibato dischiusa da Gesù è un  *dono* a cui è chiamato a “fare spazio” (verbo *choreîn*: Mt 19,11-12) il discepolo che lo accoglie come propria verità personale. Non un obbligo, non una prescrizione riservata a dei “perfetti”, ma una dimensione a cui si può aprire chi riconosce in quella forma di sequela la propria risposta autentica alle esigenze evangeliche. La decisione alla *sequela Christi* nel celibato si situa di fronte all’urgenza escatologica manifestata da Gesù, alla predicazione del primato del Regno sulle altre realtà, compresa quella familiare (cfr. Mt 10,37-39; Lc 14,26-27), alla testimonianza data da Gesù con la carità e i segni di potenza, con il perdono e la parola autorevole, di fronte alla

<sup>6</sup> Riprendo l’ipotesi di Blinzler che a tutt’oggi è ancora ritenuta la più plausibile da molti studiosi: cfr. J. Blinzler, *Eisin eunouchoi. Zur Auslegung von Mt. 19,12*, in «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft» 48 (1957), pp. 254-270; Idem, *Zur Ehe unfähig. Auslegung von Mt 19,12*, in Idem, *Aus Welt und Umwelt des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze*, I, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1969, pp. 20-40. Per approfondire il dibattito sul passo di Matteo e sul detto di Gesù di Mt 19,12 rinvio a B. Ognibeni, *Non conviene prendere moglie (Mt 19,10): una strana affermazione*, in «Marcianum» V (2009), pp. 131-146 e la bibliografia lì citata. Si veda inoltre l’intervento di B. Maggioni, *Eunuchi per il regno*, in «Parole di vita» 4 (1987), pp. 41-49, con rinvio ad abbondante bibliografia.

potenza dell'azione di Dio manifestata nella carne dell'uomo Gesù di Nazaret, nelle sue parole e nei suoi gesti; insomma, in una parola, di fronte all'"evento Evangelo". All'aspetto di *relatività* si aggiunge quello di *relazionalità*. Vivere il celibato per il Regno richiede l'assidua relazione con il Signore (cfr. 1Cor 7), la preghiera, ma anche la vita di relazione nello spazio comunitario e fraterno e la missione a cui il discepolo è inviato. «Lasciare la famiglia per mettersi con Gesù coincideva con l'intraprendere una vita comunitaria... Gesù ha puntato fin dall'inizio alla costituzione di una comunità di intimi discepoli»<sup>7</sup>. Questa relazionalità ha una triplice dimensione: con Dio, con i fratelli della comunità cristiana e con gli uomini tutti. Il celibato trova le sue strutture di vivibilità nella comunità e nella missione. Tendere alla comunione nelle relazioni intracomunitarie e nello svolgimento della missione è opera di anticipazione del Regno. E il celibato per il Regno ha *valenza escatologica e profetica*.

### 3 | IL CELIBATO CASTO

Il celibato richiesto in una vita monastica nasce in una persona dall'incontro tra la sua libertà personale e la radicalità delle esigenze evangeliche. Esso ha senso ed è vivibile nella misura in cui risponde alla verità profonda del soggetto. Se il celibato e la vita cenobitica sono le due dimensioni che differenziano strutturalmente la vita di un monaco da quella di una persona sposata, entrambe trovano nella *castità* la chiave per la loro integrazione<sup>8</sup>. Pur essendo chiaro che, nello spazio cristiano, la castità, come modalità umanizzata e umanizzante di vivere la sessualità e di rapportarsi al mondo, è richiesta a tutti, anche a chi è sposato.

Che cos'è la castità? Benedetto XVI, nel discorso del 9 marzo 2012 ai vescovi degli Stati Uniti in visita *ad limina*, ha situato la castità all'interno di «una visione integrata, coerente ed edificante della sessualità umana», anzi, ne ha sottolineato la «funzione integrante e liberatrice» che permette di vivere la «sessualità come fonte di libertà» e come «compimento della vocazione fondamentale all'amore». Egli ha legato castità ad amore e libertà. Senza libertà, la castità è un inferno e una violenza, e scissa dall'amore è un radicale non senso: «la castità che non è una manifestazione di amore non è che il cadavere della vera castità»<sup>9</sup>. Una castità

<sup>7</sup> D. Marzotto, *Il celibato nel Nuovo Testamento*, in «La Scuola Cattolica» 110 (1982), 342.

<sup>8</sup> Cfr. AAVV., *La chasteté, pilier de la vie commune*. Session du Département Spiritualité et Vie Religieuse du Centre Sèvres 22 -25 février 1999, Médiasèvres, Paris 2000.

<sup>9</sup> H. McCabe, *Law, Love and Language*, Sheed & Ward, London 1969, p. 22. Cfr. T. Radcliffe, *Amare nella libertà. Sessualità e castità*, Qiqajon, Bose 2007.

che venga vissuta come negazione della dimensione sessuale o del desiderio è un radicale controsenso umano ed evangelico. Ma non è così infrequente nella vita monastica e religiosa in cui l'altezza dell'ideale a volte maschera paure e angosce che non solo non vengono affrontate, ma vengono camuffate e sublimite: paura dell'altro sesso, paura del corpo, paura di amare, rimozione della propria omosessualità, paura del proprio stesso desiderio. L'ha espresso in modo magistrale il gesuita Denis Vasse, psicanalista: «In molti casi, tutto si svolge come se la rinuncia, da conseguenza dell'amore, fosse diventata l'illusorio mezzo per giungervi. Più o meno incapaci di amare, si rinuncia non più alla soddisfazione temporanea offerta dall'oggetto del desiderio, ma al desiderio stesso. Rinunciare allora è fare come se si fosse giunti al traguardo finale dell'amore senza avere percorso la strada del desiderio. Si pretende di amare uccidendo il desiderio, unica via di accesso all'altro. Vi è un completo capovolgimento: invece di aderire all'impulso di un desiderio che può essere colmato solo con il *tutto*, e che, proprio per questo, non si aliena in nessun oggetto, ci si ostina a non desiderare *nulla*. Da espressione paradossale e vera dell'amore, la rinuncia si trasforma in trucco, in mezzo che con la sua esigenza inumana fa dimenticare – ed è questo il suo scopo – l'incapacità o la paura di amare. Ci si “rifugia” nella preghiera, si fa penitenza per desideri immaginari... quegli stessi che, in fin dei conti, si vorrebbe sentire dentro di sé. Si rinuncia per ingannare se stessi: ecco che basta fare penitenza per amare, mentre in realtà si tratta proprio del contrario!

Dalla pseudo-rinuncia all'isolamento il passo è breve. Il carattere illusorio di un desiderio che non s'inscrive mai nella realtà – che non si realizza mai nella rinuncia ai propri oggetti – rischia una sublimazione troppo veloce, che è solo la maschera del vuoto. Si desidera il cielo, e questo permette di evitare il mondo presente, al di fuori del quale però l'uomo non esiste. Per essere un giorno capaci di “uscire” da questo mondo, bisogna prima esserci realmente entrati. Si può imparare a desiderare l'altro mondo solo se si realizza quello presente, cioè se se ne fa l'oggetto del proprio desiderio»<sup>10</sup>.

Come vivere la castità all'interno di una vita cenobitica che riunisce persone che non si sono scelte? Come viverla fuggendo il rischio della spiritualizzazione che si illude di congedare corporeità e sessualità con il pretesto di sublimi ideali da perseguire? Come viverla facendone un'occasione di amore sensibile e palpabile, all'interno di una vita celibataria che suppone l'astensione dalle relazioni sessuali, cioè, la continenza? E che – l'esperienza insegna – richiede anche l'apprendistato di un'asceti dei gesti e degli sguardi che conduca a un amore personalizzato e non

<sup>10</sup> D. Vasse, *Uno sguardo umano. Dall'isolamento alla solitudine*, in P. Beauchamp, A. Louf e AA.VV., *La solitudine: grazia o maledizione?*, Qiqajon, Bose 2001, pp. 22-23.

standardizzato, aperto e largo e non fusionale. Che conduca ad un *amore intelligente*, cioè concreto e tangibile, ma libero e liberante, corporeo e sensibile, ma non intrusivo, quotidiano e attento, ma non soffocante e oppressivo. Prendendo a prestito un'espressione di Adorno che si riferisce allo sguardo contemplativo, possiamo dire che la castità è l'arte della «prossimità nella distanza»<sup>11</sup>. Non solo essa non coincide con l'astensione, ma chiede, anche al celibe, la matura assunzione della propria dimensione sessuata che non è riducibile alla genitalità, essendo evidente che tutte le relazioni sono segnate dalla sessualità mentre non tutte sono segnate dalla genitalità. Questo difficile equilibrio richiesto dalla castità è ben espresso dalle parole sapienti di Pierre Miquel, ex abate del Monastero di Ligugé, il quale ha scritto: «La vera castità rifiuta la confusione e la fusione con cui si definisce l'incesto:

- fusione con la madre nel desiderio regressivo di ritorno al seno materno;
- fusione con il proprio corpo nel desiderio di una coincidenza che dispenserebbe dalla relazione con l'altro (autoerotismo);
- fusione con un parente nel desiderio di perdita di sé o di assorbimento dell'altro;
- fusione con i fratelli (o con le sorelle) nel desiderio di una comunità calorosa a tendenza omosessuale (nella vita religiosa cenobitica);
- fusione con Dio stesso nel desiderio di un'identificazione totale. La vera castità comporta la rottura del cordone ombelicale (è dunque una nascita), la presa di coscienza di un corpo sessuato, la volontà di aiutare l'altro a diventare se stesso (sia nella vita coniugale che nella vita comunitaria) senza cercare di fagocitarlo o di lasciarsi assorbire in lui, di perdersi in lui. Essa comporta anche l'unione con Dio, senza cercare di asservirlo con procedimenti magici o a perdervi la propria identità attraverso pseudomistiche più o meno affascinanti»<sup>12</sup>.

L'autore si rifà alla radice latina della parola "casto", ovvero, *castus*: il non-casto (*in-castus*) è l'incestuoso<sup>13</sup>. La fusione e la confusione tipiche dell'incesto sono la più radicale espressione della non-castità. La castità, invece, è l'attitudine di *far spazio all'alterità*; è la virtù che cerca di umanizzare il modo di vivere la sessualità e abbraccia l'intera relazionalità umana. Il suo luogo originario è il cuore, non la

<sup>11</sup> «Lo sguardo lungo e contemplativo, a cui solo si dischiudono gli uomini e le cose, è sempre quello in cui l'impulso verso l'oggetto è spezzato, riflesso. La contemplazione senza violenza... impone all'osservatore di non incorporarsi l'oggetto: prossimità nella distanza» (Th. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, p. 97).

<sup>12</sup> P. Miquel, *Risques et grandeur de la virginité chrétienne*, in «Lettre de Ligugé» 218 (1983), p. 5. (Cfr. L. Manicardi, *L'amicizia e la vita monastica*, in «Esodo» 4 [2012], pp. 27-33).

<sup>13</sup> Cf. anche X. Thévenot, *Repères étiqes pour un monde nouveau*, Éd. Salvator, Mulhouse 1982<sup>5</sup>, p. 46; Id., *La chasteté*, in *Presence. Bulletin-Information de l'Union canadienne des Religieuses contemplatives* 4 (1997), pp. 25-32.

genitalità. Essa è una tendenza, un divenire, un cammino. Del resto, la sessualità stessa è un divenire. E un divenire che si sottrae in buona parte alla volontà e ai suoi sforzi di controllo. Il cammino della maturazione sessuale nella vita religiosa è molto problematico. Elencando alla rinfusa alcune di queste difficoltà che emergono dal vissuto possiamo ricordare: difficoltà negli anni della formazione a “parlare la sessualità” tra novizio e formatore; timore e paure del giovane nell’aprire con fiducia il cuore su quelle dimensioni sessuali che spesso sono segnate da enigma e, comunque, rappresentano il luogo della massima vulnerabilità personale; rischio di blocchi e fissazioni che impediscono la crescita e lasciano la persona in situazione infantile; persone che da molti anni vivono la vita religiosa e che si ritrovano a vivere una compulsività in ordine alla masturbazione; persone che solo dopo l’emissione dei voti slatentizzano la loro tendenza omosessuale; attitudine ad aureolare di spirituale ciò che è carnale ed erotico; difficoltà a vivere con equilibrio la dimensione dell’amicizia nello spazio comunitario<sup>14</sup>. La fenomenologia delle problematicità che la vita religiosa e monastica presenta circa la maturazione sessuale e il modo di vivere l’affettività è amplissima e, come sempre, la realtà supera anche la più sbrigliata immaginazione. Inoltre si deve aggiungere un dato che può stupire ma che mi sento di affermare in base all’esperienza. Spesso, dietro a problemi affettivi, sessuali, comportamentali che si rilevano in persone che vivono una vita religiosa o monastica si nascondono situazioni di abuso vissute in età infantile, adolescenziale o giovanile: abusi fisici, sessuali, spirituali, psicologici, che a volte hanno trovato in uno spazio religioso il loro ambiente e i loro esecutori, i loro “ministri”. L’aver subito abusi non solo produce segni che durano a lungo nella vita della persona ma può anche essere un movente che spinge la persona a cercare di indirizzare la propria vita nella via religiosa sentita come capace di proteggere dai rischi della sessualità e, al tempo stesso, come capace di offrire una realizzazione alta quanto a valori e a santità. Lì occorre una vigilanza spietata da parte dei formatori per chiamare le cose con il loro nome e, mi si perdoni la brutalità, per non far diventare l’abuso un fattore vocazionale.

---

<sup>14</sup> Di fronte a una vita, quella monastica, che chiede a tutti l’obbedienza al comando dell’amore, l’amicizia si erge come fenomeno spontaneo e gratuito; di fronte a una vita comunitaria, l’amicizia appare personale, a due; di fronte a una vita in cui non sempre è data la reciprocità dei rapporti, l’amicizia è per essenza reciproca; di fronte alla disponibilità comunitaria “universale” esigita dalla comunità monastica, l’amicizia è selettiva ed elettiva; di fronte a una vita che spesso chiede l’impegno e la dedizione della volontà da parte del monaco, l’amicizia è spontanea e legata alla sensibilità della persona tutta; di fronte a un’agape che nella comunità monastica deve rivolgersi a tutti, e in particolare ai più piccoli e deboli, l’amicizia è aristocratica. La prima occorrenza dell’espressione “amicizia particolare”, divenuta famigerata nei seminari e nei conventi per indicare amicizie a tendenza omosessuale si trova in un testo di ambiente monastico, un *Sermo asceticus* attribuito a Basilio di Cesarea, ma quasi certamente spurio: “la legge dell’amore (*agápe*) non permette che nella comunità monastica si formino amicizie particolari (*merikàs philías*)”.



Di fronte a tutto questo, credo importante cercare di incentrare il discorso sulla castità. Quella castità a cui si possono applicare adeguatamente le parole che troviamo in due apoftegmi di Antonio, quando afferma che l'uomo deve "attendersi tentazioni fino all'ultimo respiro" e che "la guerra del cuore" è quella che rimane anche all'anacoreta che, ritiratosi nel deserto, si è liberato dalle guerre dell'udire, del parlare e del vedere<sup>15</sup>. Il "combattimento per la castità", come l'ha definito Michel Foucault in uno scritto in cui esamina i testi di Cassiano sull'argomento<sup>16</sup>, impegna il monaco in un lavoro su di sé, in un'opera di discernimento dei pensieri, di analisi permanente di sé, un lavoro che combina soggettivazione e obbligo di cercare e dire la verità di sé; ebbene, questo combattimento "non ha un termine temporale", è di durata indefinita, o meglio, dura quanto dura l'intera vita del monaco. Esso chiede infinita pazienza con se stessi, capacità di ricominciare, di risollevarsi dopo ogni caduta. Chiede al monaco di credere più alla potenza della promessa di Dio e della sua misericordia che all'evidenza della propria debolezza. E impegna il monaco in un cammino che non ha come fine l'assoluto controllo della propria genitalità e la perfetta continenza, quanto l'assunzione sempre più matura dell'arte di amare secondo il vangelo. Possiamo dire che non si è casti, ma si cerca di *diventare* casti. E questo in un cammino che impegna fino alla morte.

#### 4 | L'ASCESI DELLA CASTITÀ

Se per Cassiano il vertice della castità del monaco consiste nell'assenza di sogni erotici e polluzioni notturne<sup>17</sup>, dunque nella scomparsa di quei movimenti anche involontari dei moti fisici della persona che traggono origine da ricordi, immagini e pensieri, noi possiamo ritenere che la castità richiesta al monaco ancor

<sup>15</sup> Sono i detti 4 e 11 presenti in L. Mortari (a cura di), *Vita e detti dei padri del deserto*, I vol., Città nuova, Roma 1975, pp. 84-86.

<sup>16</sup> M. Foucault, *Il combattimento per la castità*, in *Archivio Foucault, Interventi, colloqui, interviste*, 3, 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di Alessandro Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 172-184.

<sup>17</sup> Cassiano, *Le istituzioni cenobitiche*, a cura di L. d'Ayala Valva, Qiqajon, Bose 2007, p. 194: «Il segno evidente e la prova inequivocabile che abbiamo raggiunto una tale purezza sarà il fatto che non veniamo più assaliti da alcuna immagine seducente quando riposiamo o siamo rilassati nel sonno, oppure, quand'anche qualche immagine dovesse importunarci, che essa non sia in grado di suscitare in noi alcun moto di concupiscenza. Sebbene, infatti, una tale eccitazione non possa essere considerata alla stregua di un vero e proprio peccato, tuttavia il fatto stesso che attraverso queste immagini ingannevoli si produca una tale illusione è indizio di una mente ancora imperfetta e non pienamente purificata del vizio» (*Istituzioni* VI, 10).

prima e più fondamentalmente che nell'assenza di relazioni sessuali o di manipolazioni genitali consista nella disciplina della relazionalità, nella ricerca di un *ordo* della relazionalità. Non va dimenticato che per Paolo la categoria della "carne" (cfr., per esempio, Gal 5,16-23) non indica innanzitutto il peccato sessuale, ma la chiusura dell'uomo su se stesso, il suo essere autocentrato, il suo egocentrismo che lo porta a vivere anche la sessualità e la relazionalità con modalità di uso, consumo, sfruttamento, di non riconoscimento e non rispetto dell'alterità. Dalla concezione biblica discende una visione unitaria dell'uomo, in cui il corpo non è il rivestimento esteriore di un principio spirituale, né tanto meno uno strumento o, peggio, una prigione, ma è in se stesso buono, tanto che, se ci si attiene a Paolo, non esiste un peccato del corpo, ma piuttosto «contro il corpo» (1Cor 6,18), cioè contro il valore e la dignità della persona visibile e chiamata ad agire nel mondo.

Nel complesso cammino di formazione e maturazione umana del monaco può avvenire che una caduta anche clamorosa sul piano sessuale possa (sottolineo la dimensione di possibilità) rivelarsi alla lunga un fattore positivo che risveglia e ne rende calda l'umanità, mentre una vita passata nello scrupolo di non "peccare" può chiudere la persona in una anaffettività o in una freddezza che ne rende insipida e muta la testimonianza. Ha scritto con intelligenza spirituale Tullio Citrini: «A me sembra che il dramma di molte presenze della vita consacrata nella Chiesa non derivi dal fatto che c'è poca povertà, castità, obbedienza; ma spesso dal fatto che ce n'è parecchia, senza che offra il buon sapore dell'Evangelo. Che esistano consacrati ricchi, libidinosi e ribelli (non molti, immagino), certo non è cosa buona né edificante. Va posto rimedio. Ma può rientrare in quelle quotidiane storie di miseria e di peccato di fronte alle quali la coscienza cristiana è aperta alla misericordia assai prima e assai più che allo scandalo. [...] Ma che esistano consacrati poveri, casti, obbedienti, la cui vita però non offre speranza, ma fa paura perché non è sentita come evangelica, questo mi sembra più inquietante»<sup>18</sup>.

## 5 | CASTITÀ VERSUS FUSIONALITÀ

Se la castità si oppone alla *confusione* del mondo incestuoso, essa è arte di *differenziazione* e di capacità di *mettere limiti e rispettare confini*. Il celibato casto viene ferito da *rapporti di tipo fusionale* molto più spesso che da rapporti che coinvolgono la dimensione genitale. Si tratta di rapporti affettivi tra due o comunque poche persone che diventano saturanti, bastanti a se stessi e spingono quelle per-

<sup>18</sup> T. Citrini, *La vita consacrata come figura ecclesiale*, in «Via, Verità e Vita», 148 (1994), pp. 51-52.

sono a chiudersi a riccio cercando un rapporto esclusivo ed escludente. Rapporto normalmente tra persone dello stesso sesso che può anche arrivare ad avere espressioni genitali, ma non necessariamente. A volte questi rapporti fusionali nascono dall'insinuarsi nella vita comunitaria monastica o religiosa del *modello relazionale domestico o amicale* secondo il quale si scelgono le persone da amare. I rapporti fusionali tolgono libertà, instaurano dipendenza, si situano sul piano del bisogno. E così diventano schiavizzanti. Non si accettano più la distanza, l'alterità, la diversità che rendono buona, libera e casta una relazione. La relazione casta lascia che l'altro sia se stesso e lo resti. Nella castità si rinuncia programmaticamente ad avere potere sull'altro. La persona che tende alla castità (potremmo dire, biblicamente, il "puro di cuore") ha compreso che l'unico potere che detiene è quello su di sé, non sugli altri. È la violenza che opera l'impurità, è il possedere che rende impuri. Astenersi dal violare, dal possedere, dal far proprio, dall'abusare, dal rendere simili a sé: ecco l'etica della castità<sup>19</sup>. Che si gioca su tutti i piani, ivi compreso quello sessuale. Se tutto questo riguarda ogni relazione umana, nel celibato l'offesa alla castità intesa come violenza o possesso si manifesta come ricerca di gratificazione affettiva in un rapporto esclusivo ed escludente, come ricerca di piacere nel potere che si esercita su un altro, come manipolazione dell'altro ai propri fini, come creazione di rapporti privilegiati all'interno della comunità, dunque come fuga da ciò che è comune per rifugiarsi in ciò che è proprio.

Dietrich Bonhoeffer, distinguendo comunione "spirituale" e comunità "psichica", ha scritto: «Là (nella comunione spirituale) il legame è dato solo dalla parola di Dio, qui (nella comunità psichica) il legame è anche un tentativo di vincolare l'altro a sé. [...] Entro una comunità spirituale non può mai esserci in nessun modo una relazione "immediata" tra l'uno e l'altro; nella comunità "psichica" invece regna un desiderio di comunione profondo, originale, psichico, di contatto immediato con le altre anime, così come nella carne vive il desiderio di immediata unione con altra carne. Questa brama dell'animo umano cerca la completa fusione dell'io con il tu, sia che essa si effettui nell'unione dell'amore sia che si effettui nel forzato assoggettamento dell'altro alla propria sfera di influenza e di potere, il che in fondo è lo stesso»<sup>20</sup>.

Lì la porta è aperta all'abuso. E lì si può verificare la verità dell'affermazione che «se ogni peccato contro la castità è una trasgressione sessuale, non ogni trasgressione sessuale è un peccato»<sup>21</sup>. Vi sono cioè trasgressioni sessuali che sono

<sup>19</sup>. Cfr. L. Manicardi, *La purezza di cuore: virtù sovversiva?*, in «Incontri», 5 (2011), pp. 45-48.

<sup>20</sup>. D. Bonhoeffer, *La vita comune*, Queriniana, Brescia 1973<sup>5</sup>, p. 52.

<sup>21</sup>. Thévenot, *La chasteté*, in *Presence*, p. 30.

semplicemente dovute a debolezza, a limitatezza, a fragilità, che sono sintomi di malessere della persona, sintomi da accogliere e ascoltare, ben più che atti rivolti contro Dio e il prossimo. La dimensione affettiva-sessuale del giovane o della giovane che si incammina nella via del celibato religioso trova un luogo decisivo di maturazione e sviluppo, ma anche di possibile inciampo nel rapporto con il formatore o la formatrice che l'accompagna, e più in generale, con le figure di autorità della comunità.

Chi nella vita religiosa ha autorità o detiene un compito formativo non deve *sedurre*, ma *educare*, non deve condurre e legare a sé le persone, tenerle sotto il proprio controllo, ma farle “uscire verso” (*e-ducere*) Dio nella libertà, incrementando la loro soggettività. Amare castamente implica anche il liberare l'amato da noi che lo amiamo. Dopo aver amato delle persone, aver dato loro tempo, energie, intelligenza, affetto nel tempo della formazione, anche quando forse esse non erano in grado di comprendere appieno questa gratuita donazione, viene il momento in cui la loro maturazione esige che siano anche liberate da noi. È grave se chi ha avuto incarichi nei confronti di novizi pensa che questo gli conferisca dei diritti sulla persona nel prosieguo del suo cammino e lo conduca a veri e propri ricatti affettivi facendo della gratitudine un dovere e una coercizione. È un modo di bloccare il cammino e l'evoluzione della persona tenendola legata a sé. Questo non sta all'interno di un rapporto casto. Ci sono dei celibi che si pensano casti perché non hanno relazioni sessuali e non si masturbano, ma esercitano il loro potere di seduzione per legare a sé gli altri, per esercitare la detestabile pratica dello «spadroneggiare» (1Pt 5,3) sugli altri.

La castità esige che si accetti di vivere rapporti attraversati da tensioni e anche da conflitti. Occorre dunque la rinuncia all'illusione di un mondo perfetto, senza conflitti, armonico. A partire dal distacco originario dal grembo materno, la vita procede per distacchi che consentono nuovi attaccamenti<sup>22</sup>. E ogni distacco è normalmente doloroso, o almeno faticoso. L'arte di “distaccarci da” per “attaccarci a”, creando ulteriori relazioni, è vitale. Per vivere una relazione casta occorre avere la capacità di elaborare il lutto connesso a distacchi che si verificano, il coraggio di affrontare e non rimuovere le tensioni e i conflitti comunitari, la libertà per iniziare nuovi attaccamenti e nuove relazioni. Castità è pertanto anche capacità di integrare le delusioni, le inevitabili delusioni e disillusioni che gli altri, la comunità, le relazioni, noi stessi, ci portano prima o poi in dono.

La castità chiede infine di rinunciare a un mondo di onnipotenza, di credere alla propria assoluta autonomia, di uscire dal narcisismo del bambino che si sente

---

<sup>22</sup> J. Viorst, *Distacchi*, Frassinelli, Milano 2002.

al centro del mondo e ha sempre bisogno di riconoscimento, della parola che lo gratifica, degli occhi di tutti su di lui.

La castità si misura nella libertà dei rapporti, soprattutto nel non creare e non vivere dipendenze. In questo è molto importante la capacità di dire dei “no”, di mettere dei limiti nelle relazioni. Per questo il celibato casto ha bisogno di un allenamento alla *solitudine*. Non è possibile vivere un celibato casto senza abitare la solitudine. Certamente la solitudine del pregare, ma poi dell’abitare il proprio corpo. Quando il religioso è preso da troppe e troppo frenetiche attività apostoliche, egli non lascia spazio a quella solitudine che è essenziale per incontrare il proprio cuore e per incontrare il Signore. Normalmente c’è un rapporto stretto tra non abitare la solitudine, non nutrire una vita spirituale, non impegnare il corpo nella preghiera personale e incapacità a vivere la castità.

La castità si misura anche dalla capacità del celibe di lasciare, di mettere fine a qualcosa, di smettere un incarico, di cessare una responsabilità che gli era stata affidata: si può essere non casti, cioè non liberi, anche nei confronti di incarichi, ruoli, posizioni che vengono sentiti come parte costitutiva di sé, come elementi strutturanti la propria persona. Lasciarli viene sentito un po’ come morire. Si tratta invece di acconsentire, di assecondare un movimento di distacco.

La castità si avvicina così all’“oblio di sé”, all’assenza di calcolo, di artificio, di accomodamento. È libertà interiore. Libertà di chi fa del frammento presente l’occasione per vivere il tutto a cui ha asservito la propria vita. Cassiano, quando, nella sua prima *Conferenza*, afferma che «la carità consiste nella purezza di cuore», presenta anche l’esempio negativo di quei monaci che, dopo aver lasciato il mondo disprezzando ingenti fortune e grandi possedimenti, si sono poi lasciati vincere da stupidaggini come «un pennino, un ago, un coltello»<sup>23</sup>. Il cuore non era purificato e ha cercato attaccamenti banali e perfino insignificanti. In quel caso, probabilmente, un innamoramento, e un incontro con l’altro anche nella donazione reciproca dei corpi, può svegliare la persona a ciò che nella vita ha davvero consistenza e aiutarne l’uscita dalla chiusura autocentrata in cui la persona si stava mortificando vivendo un celibato che era la chiusura in una bara. Come scrive con profonda intelligenza spirituale Clive Staples Lewis: «Amare significa essere vulnerabili. Qualunque sia la cosa che vi è cara, il vostro cuore prima o poi avrà a soffrire per causa sua, e magari anche a spezzarsi. Se volete avere la certezza che esso rimanga intatto, non donatelo a nessuno, nemmeno a un animale. Proteggetelo avvolgendolo con cura in passatempi e piccoli lussi; evitate ogni tipo di coinvolgimento; chiudetelo con il lucchetto nello scrigno, e nella bara, del vostro

---

<sup>23</sup> Cassiano, *Conferenze* I,VI.

egoismo. Ma in quello scrigno – al sicuro, nel buio, immobile, sotto vuoto – esso cambierà: non si spezzerà, diventerà infrangibile, impenetrabile, irredimibile. L'alternativa al rischio di una tragedia è la dannazione. L'unico posto, oltre al cielo, dove potete stare perfettamente al sicuro da tutti i pericoli e i turbamenti dell'amore è l'inferno»<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> C. S. Lewis, *I quattro amori. Affetto, amicizia, eros, carità*, Jaca Book, Milano 1982, p. 153.