

Stefano Guarinelli

LA FORMAZIONE DEL SEMINARISTA CON ORIENTAMENTO OMOSESSUALE

1. Prospettive per l'integrazione di un dato controverso

SOMMARIO: I. SEMPLIFICARE O SORVOLARE – II. LE INDICAZIONI DELLA *RFIS*: UN COMMENTO – III. OMOSESSUALITÀ: DI COSA STIAMO PARLANDO? – IV. PER NON FAR ARENARE IL CONFRONTO – V. UNA DIGRESSIONE STRATEGICA – VI. VALORIZZARE I TALENTI: UNA SCELTA SENSATA E POSSIBILMENTE PERICOLOSA – VII. RINNEGAMENTO DI SÉ ED ESPRESSIONE DI SÉ – VIII. ODIERNE TIPOLOGIE DELL'ORIENTAMENTO SESSUALE – IX. LA NECESSARIA INTERPRETAZIONE DEL DATO – X. CONCLUSIONI

In attesa che ogni singola Conferenza Episcopale elabori la propria *Ratio Nationalis*, la nuova *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*¹ (d'ora in poi *RFIS*) presenta un esplicito riferimento alle persone con tendenze omosessuali. Si può trovare nell'ultima parte del documento (VIII) all'interno dei criteri e delle norme. Di fatto, la *RFIS* riprende alla lettera l'Istruzione della Congregazione per l'Educazione Cattolica del 2005² (d'ora in poi *Istruzione*) e, rispetto a quella, non vi sono variazioni di sorta.

Con questo mio testo vorrei entrare nel merito del tema con l'obiettivo di offrire un semplice contributo di carattere interpretativo a servizio di coloro che operano nel campo della formazione iniziale e della formazione permanente del clero e – se lo riterranno – anche di coloro che si occuperanno di impostare e redigere la *Ratio Nationalis* italiana.

In questo primo scritto vorrei richiamare, in particolare, alcuni fondamenti teologici della questione. Quello teologico è riferimento necessario per ogni riflessione o proposta sulla formazione al sacerdozio o nel sacerdozio. Allo stesso tempo, però, l'emergere di questioni inedite, sotto il profilo personale e sociale, preme talora affinché giungano indicazioni molto

¹ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale*. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.

² CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione circa i criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali in vista della loro ammissione al Seminario e agli Ordini sacri*, Roma 2005.

concrete per la pratica formativa. Ciò, sia chiaro, non è sbagliato, eppure potrebbe condurre a trascurare, appunto, lo specifico cristiano di ciò che si intende con formazione; oppure a pensare che alla parte teologica spetti il compito di offrire sole indicazioni di principio, lasciando così la parte pratica alle scienze umane. Il presupposto, oltre a essere non condivisibile, finirebbe per condurre a una situazione di stallo, giacché quello dell'orientamento sessuale, nelle scienze umane, è tema estremamente controverso, nel quale si ha la sensazione che, più che le proposte e le argomentazioni, prevalgano le opinioni e gli schieramenti.

In questo primo scritto, dunque, vorrei esplicitare alcuni fondamenti teologici della questione, senza eludere o demandare *in toto* ad altre competenze la parte pratica.

I. SEMPLIFICARE O SORVOLARE

Sulla questione complessiva dell'omosessualità, nel presente, non possiamo non riconoscere quanto sia difficile un dibattito sereno, rigoroso e costruttivo, anche a motivo della portata ideologica che riveste. La sua complessità e quella tensione ideologica che sollecita fanno sì che, a livello formativo, si proceda, non di rado, seguendo strategie estreme, che semplificano (a partire da «diagnosi» quanto meno temerarie), oppure che ingenuamente sorvolano (ignorando la valenza simbolica di alcuni comportamenti). Semplificare, limitandosi ad appellare alla norma secondo la quale una persona con orientamento omosessuale non può ricevere il sacramento dell'ordine, oltre a mostrare una conoscenza piuttosto approssimativa di quella norma, assai più gravemente è irrispettoso della vocazione e dell'esperienza cristiana di un candidato, o di un seminarista, o di un prete, ricorrendo, in nome del buon senso, a vere e proprie «diagnosi» che, in realtà, sono prive di un fondamento scientifico³ e che, finiscono

³ La posizione del *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali* (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *DSM-5*, Raffaello Cortina, Milano 2014) e il modo in cui esso è giunto a considerare attualmente l'omosessualità potranno essere perfino discutibili. Le sue indicazioni, tuttavia, costituiscono un riferimento obiettivo a cui nessuno psicologo o psichiatra nell'esercizio della sua professione può semplicemente sottrarsi. Questo non equivale ad affermare che il dibattito – antropologico, psicologico e psichiatrico – sul tema debba dirsi concluso. Al contrario, è importante affermare che molte cose rimangono da capire, da approfondire e forse perfino da rivedere e, soprattutto, è

comunque per ignorare il primato teologico dell'esperienza spirituale e vocazionale.

Sull'altro versante, sorvolare, ignorando cioè alcuni tratti che sono al di là della questione dell'orientamento sessuale e che però si manifestano nell'orientamento sessuale, significa trascurare la possibile presenza di problematiche che ostacolerebbero molteplici aspetti della vita seminariistica o del ministero sacerdotale.

Se nella prima strategia con l'applicazione di una norma si può finire per includere chi non ne sarebbe stato oggetto, nella seconda strategia si può ignorare del tutto quella stessa norma, semplicemente omettendo di affrontare la questione dell'orientamento sessuale, quasi fosse una «peculiarità», oppure una sorta di «imperfezione» tutto sommato accettabile, soprattutto se la personalità del giovane appare complessivamente «adatta» per una grande quantità di caratteristiche. Sarebbe come dire: «Se non fosse per quella “stranezza”, questo giovane andrebbe bene così. Basta chiudere un occhio e sperare che non succeda nulla a livello sessuale, ma per il resto non ci sono problemi». Inutile dire che, allo stato attuale, problematiche simili o addirittura identiche possono essere presenti anche in una persona che dichiara un orientamento eterosessuale. Tuttavia, non manifestandosi in un orientamento omosessuale, c'è caso che – mancando il «sintomo» – nemmeno vengano prese in considerazione. E questo è un guaio.

Stanti le considerazioni previe, tuttavia, non può non balzare all'occhio un punto problematico, perfino possibilmente contraddittorio: se ciò di cui l'orientamento omosessuale «simbolicamente» si fa carico può essere presente anche in una persona con orientamento eterosessuale, allora parrebbe non esservi alcuna correlazione fra quegli aspetti problematici della personalità e l'orientamento sessuale. Anticipo qui la possibile osservazione proprio perché ritengo sia legittima e, non assumendola, rischerei di indurre nel lettore la sensazione di procedere in una serie di riflessioni che partono da un presupposto che sembrerebbe renderle del tutto inutili. Nello sviluppo del mio contributo cercherò di rispondere alla possibile osservazione, concentrandomi in particolare su due aspetti che sono di rilievo e che ora mi limito ad anticipare. In primo luogo, quale che sia l'orientamento sessuale – e, a mio parere, la semplice distinzione tra omoses-

necessario che sia riconosciuto il diritto (all'antropologia, alla teologia, alla psicologia, alla psichiatria, ecc.) di non chiudere la ricerca e il confronto sul tema.

suale ed eterosessuale, allo stato attuale, è riduttiva, laddove, quasi quasi, si giunga a ritenere che se una persona non appartiene al primo gruppo, allora apparterrà al secondo –, il dato in se stesso senza una qualche interpretazione è molto povero, troppo vago e quasi inutilizzabile. Sarebbe come pretendere di dare rilievo scientifico ad affermazioni del tipo «Fa freddo» o «Fa caldo». Certo, non si può sostenere che non dicano... nulla, ma, a conti fatti, più che offrire informazioni, sollecitano altre domande: «Freddo? “Quanto” freddo?» e ancora: «Rispetto a cosa?» (perché 0 gradi Celsius è «freddo», ma rispetto a 0 gradi Kelvin è «caldo»); ecc. Ritengo che relativamente all'orientamento sessuale, ogni dato in se stesso non sia privo di informazioni, ma queste non siano più rilevanti di chi dicesse, appunto, «Fa freddo». Da ciò, un'affermazione qualsiasi sull'orientamento, più che rispondere a una domanda («Qual è il tuo orientamento sessuale?»), ne sollecita molte altre, senza la cui risposta si rimane quasi al punto di partenza. In secondo luogo, comunque sia, è doveroso affermare che l'orientamento omosessuale non è patognomnico⁴. In altre parole: a differenza di quanto poteva accadere in un passato nemmeno troppo remoto⁵, in cui al «sintomo» veniva fatta corrispondere una diagnosi, attualmente non è così. E non lo è, non solo perché così evidenzia il DSM, semplicemente escludendo l'orientamento omosessuale dai sintomi, ma perché, effettivamente, anche ricorrendo ad alcuni paradigmi interpretativi, accade non di rado che siano assenti significativi indicatori della psicopatologia.

⁴ Con questo termine si intende la corrispondenza diretta e inequivocabile di un sintomo a una patologia specifica, così che la sola presenza del primo è sufficiente a diagnosticare la seconda.

⁵ Nell'edizione del 1968 del DSM-II l'omosessualità compare fra le deviazioni sessuali. Nel 1973 l'*American Psychiatric Association* approva la posizione di coloro che richiedono la sua depatologizzazione. Nel DSM-III (1980) e nel DSM-III-R (1987) rimane la sola omosessualità distonica (con alcune precisazioni ulteriori che differenziano III e III-R) che verrà a sua volta depatologizzata nel 1990. Nel DSM-IV (1994) non compare più. La decisione si mantiene nelle edizioni successive (DSM-IV-TR [2000] e DSM-5 [2013]). Dal canto suo, l'Organizzazione Mondiale della Sanità, nel 1992, ha precisato che l'orientamento sessuale di per sé non sia indicatore di patologia e nel suo manuale, ICD-10 (*International Classification of Diseases*), la diagnosi di omosessualità non compare.

II. LE INDICAZIONI DELLA *RFIS*: UN COMMENTO

Il documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica, ripreso dalla *RFIS*, così recita: «La Chiesa, pur rispettando profondamente le persone in questione, non può ammettere al Seminario e agli Ordini sacri coloro che praticano l'omosessualità, presentano tendenze omosessuali profondamente radicate o sostengono la cosiddetta *cultura gay*. Le suddette persone si trovano, infatti, in una situazione che ostacola gravemente un corretto relazionarsi con uomini e donne. Non sono affatto da trascurare le conseguenze negative che possono derivare dall'Ordinazione di persone con tendenze omosessuali profondamente radicate. Qualora, invece, si trattasse di tendenze omosessuali che fossero solo l'espressione di un problema transitorio, come, ad esempio, quello di un'adolescenza non ancora compiuta, esse devono comunque essere chiaramente superate almeno tre anni prima dell'Ordinazione diaconale»⁶.

Ora, come è noto, quel documento del 2005 non ha dichiaratamente un intento interpretativo⁷ rispetto alla presenza di tratti omosessuali in un candidato. In proposito, tuttavia, vorrei segnalare alcune questioni che vengono sollevate, seppure implicitamente, e che considero di grande rilievo. A mio parere esse non chiudono l'argomento, ma esigono piuttosto un rilancio e un esame più approfondito.

In primo luogo, come ho già avuto modo di segnalare in un altro contributo⁸, se con «pratica» il testo intende riferirsi alla presenza di una sessualità (genitale) attiva, la scelta del celibato comunque la esclude, indipendentemente dall'orientamento sessuale. In questo senso, perciò, la prima delle tre «controindicazioni» riguarderebbe anche gli eterosessuali.

In secondo luogo, del fatto di essere sostenitori della cosiddetta *cultura gay* – che corrisponde alla terza «controindicazione» – non sono ulteriormente precisati i contenuti, ma, proprio a motivo di un riferimento così generico, ritengo che l'indicazione possa essere legata più che a un modo specifico di intendere l'omosessualità, a un atteggiamento complessivo di indisponibilità a leggere il dato, dunque a spiegarlo e comprenderlo (indisponibilità che potrebbe essere di un omosessuale come di un eterosess-

⁶ *RFIS*, n. 199; *Istruzione*, n. 2.

⁷ Cf *ivi*, Introduzione.

⁸ Cf S. GUARINELLI, «Trasformazioni dell'esperienza e formazione spirituale», *La Scuola Cattolica* 145 (2017) 401-432: 414-416.

suale). Da un punto di vista formativo – ma, direi, più complessivamente culturale – un tale approccio non si discosta da un vero e proprio fondamentalismo, intendendo con ciò ogni assunzione acritica di un dato (in questo caso, di suo, estremamente complesso e controverso) che riguarda la persona e che proprio per questo dovrebbe essere almeno discusso e interpretato in un percorso di formazione integrale quale quello seminariistico. Il fondamentalismo, a tutti i livelli – da quello personale a quello sociale/culturale –, è uno degli scogli di ogni percorso formativo. Il candidato fondamentalista – quale che sia il suo fondamentalismo: quello di colui che sostiene la *cultura gay*; quello di colui che entra in seminario cercando non di formarsi, ma di «resistere» alla formazione, rimanendo saldo nelle proprie convinzioni di partenza, siano quelle che siano; ecc. – rischia davvero di trarre poco o nessun frutto da un percorso seminaristico, a tutti i livelli. Quel candidato forse diventerà prete, ma le quattro dimensioni basilari del ministero evidenziate anche dalla *RFIS* (umana, intellettuale, spirituale e pastorale) poco si discosteranno, per forma e contenuti, da quelle caratterizzanti l'inizio del suo percorso, come se la formazione altro non sia stata per lui che un semplice trascorrere del tempo.

In terzo luogo e, a mio parere, sollecitando un tema di complessità assai maggiore, ci imbattiamo nella seconda «controindicazione». A motivo di tale complessità, scelgo di lasciarla per ultima, così da permettere uno sviluppo della riflessione un po' più disteso. Si tratta del riferimento alla presenza di «tendenze omosessuali profondamente radicate». Cosa si intende affermare con ciò? E ancora: da un punto di vista psicologico-generale, psicologico-evolutivo, ma pure psicologico-clinico, «teorizzare» l'omosessualità ricorrendo alla distinzione concettuale fra «tendenze omosessuali profondamente radicate» e «tendenze omosessuali che [sono] solo l'espressione di un problema transitorio» è corretto? Cioè, interpreta adeguatamente il vissuto e i dinamismi di quella persona che manifesta tratti omosessuali?

Come anticipavo poco sopra, l'*Istruzione* non si presenta con un intento interpretativo, eppure, in qualche modo, opportunamente si contraddice rispetto a quell'intenzione dichiarata, quando collega la presenza di quelle caratteristiche che rendono un candidato non idoneo, allo spazio più complessivo delle relazioni interpersonali. Quel collegamento – che, di fatto, è una interpretazione e non una mera descrizione –, infatti, solleciterebbe almeno due ulteriori domande a cui, tuttavia, l'*Istruzione* non dà seguito. La prima domanda: perché le relazioni con uomini e donne ne risulter-

rebbero ostacolate? La seconda domanda: di quali conseguenze negative parliamo?

L'*Istruzione*, dopo avere richiamato la distinzione tradizionale fra *atti* e *tendenze*, qualifica dunque le «tendenze omosessuali profondamente radicate» presenti in alcuni uomini e alcune donne come «oggettivamente disordinate», aggiungendo che esse «sovente costituiscono, anche per [quegli uomini e quelle donne], una prova»⁹. L'annotazione conclusiva, infine («Tali persone devono essere accolte con rispetto e delicatezza; a loro riguardo si eviterà ogni marchio di ingiusta discriminazione. Esse sono chiamate a realizzare la volontà di Dio nella loro vita e a unire al sacrificio della croce del Signore le difficoltà che possono incontrare»¹⁰), è di valore e non va trascurata anche a fronte di un certo atteggiamento omofobo di cui talora viene accusata ingiustamente la Chiesa. Allo stesso tempo, però, mi sento di affermare che l'intero paragrafo è possibilmente riduttivo nella prospettiva di alcune psicologie; e rischia di essere non meno riduttivo in una prospettiva teologico-spirituale ed ecclesiologica.

Vediamo meglio.

Il fatto che il testo non espliciti il proprio modo di intendere alcune nozioni, le espone maggiormente all'ambiguità o alla deriva di interpretazioni differenti. In questo caso trovo problematica la mancanza di una concettualizzazione del termine *tendenza*. Psicologicamente parlando, infatti, una *tendenza* può essere fatta coincidere con un *tratto*, ove con questo secondo termine si intenda una disposizione sufficientemente stabile che caratterizza la personalità (o il carattere) di una persona e che non coincida con gli atti, ma in qualche misura «li prepara» o «li favorisce». Fin qui non ci sono problemi di sorta. I problemi nascono a partire dalla psicologia che – implicitamente o esplicitamente – si assumerà nel considerare quei tratti¹¹. Un approccio psicologico-descrittivo ai tratti si limita a raccogliarli, evidenziando la possibile riconduzione di quelle tendenze a *cluster*, cioè raggruppamenti di elementi che presentano caratteristiche analoghe. Nel senso comune l'approccio descrittivo ai tratti è molto diffuso. In se stesso non è in contrasto teoretico con un approccio interpretativo e, in particolare, sistemico, ma non tematizzandolo rischia di fare

⁹ *Istruzione*, n. 2.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cf R. CANESTRARI - A. GODINO, *La psicologia scientifica*, Clueb, Bologna 2007, 404-408.

come se non ci fosse. Scendendo nel concreto del nostro tema, l'*Istruzione* tutto sommato lascia intravedere un legame fra l'orientamento sessuale e la maturità relazionale e affettiva. In ciò – a mio parere in modo corretto – colloca opportunamente il tratto all'interno del sistema complessivo della personalità. Il che significa che il tratto non esprime solo se stesso, ma è al crocevia di una serie di altri tratti e delle loro reciproche relazioni, così che non solo esso può essere espressione di sé, di altro, o di altro e di sé, ma pure che ogni azione e/o espressione *di* quel tratto o *su* quel tratto, rifluiscono poi sull'intero della personalità. Allo stesso tempo, però – e in modo dunque opposto e prossimo al modo in cui il senso comune intende il tratto –, qualificando la presenza dell'omosessualità come «prova», intravedo il rischio, tutt'altro che remoto, di considerare la tendenza in modo isolato, quasi che il resto della personalità non ne fosse partecipe e, chissà, forse perfino assieme ad altri tratti o altre tendenze che potrebbero non essere «disordinate». Legittimamente si potrebbe obiettare a questa mia ultima osservazione segnalando che, appunto, a essere qualificato come «disordinato» è proprio quel tratto specifico e non l'intero. Allora, a maggior ragione, ritengo che una riflessione antropologica e psicologica più complessiva sia quanto mai necessaria. In altre parole: non è utile, precisamente in quanto riduttivo e possibilmente fuorviante, focalizzare la tendenza, isolandola da tutto il resto. Trovo conferma almeno indiretta di quanto sto cercando di evidenziare, precisamente dalla rilettura teologico-spirituale (dunque pure vocazionale, quindi ecclesiologica) di questo stato di cose, quando viene reso esplicito l'invito affinché anche quelle persone realizzino comunque la volontà di Dio nella loro vita, laddove, però, una tale realizzazione sembra concretizzarsi nell'unire al sacrificio della croce «le difficoltà che [quelle persone] possono incontrare». Insomma: la tendenza, così isolata, diventa esclusivamente un problema, un elemento comunque non positivo e, da ciò, vivere cristianamente l'omosessualità (ricondotta a tratto isolato) significa sacrificare ciò che essa può esprimere. Il rischio è che la persona che ha una tendenza omosessuale senta di realizzare la volontà di Dio nella propria vita semplicemente cercando di non essere ciò che è.

A scanso di equivoci, ribadisco: il testo non giunge ad affermare esplicitamente una cosa del genere. A ogni buon conto, considero che una simile deriva sia almeno all'orizzonte e che, di fatto, si dia perfino con frequenza nella formazione seminaristica quando, o la tendenza non viene considerata dai formatori, siano essi di foro interno, siano essi di foro

esterno («È un bravo ragazzo... se non fosse per questa “cosa” ci sembra adatto a fare il prete...»), o viene considerata come «anomalia» da tenere sotto controllo con il solo... *controllo di sé*.

III. OMOSESSUALITÀ: DI COSA STIAMO PARLANDO?

A questo punto sarebbe doveroso approfondire il contenuto specifico delle due espressioni, «tendenze omosessuali profondamente radicate» e «tendenze omosessuali che [sono] solo l'espressione di un problema transitorio». Siamo in grado di farlo? Innanzitutto sento di allinearci con quanto scrive Cencini, proprio in apertura di un suo contributo: «Nell'attuale discussione sul tema dell'omosessualità sono poche le certezze assolute e i punti convergenti tra le diverse scuole di psicologia clinica. C'è un punto, tuttavia, su cui si registra una progressiva significativa adesione: sul fatto, cioè, che non si possa più parlare oggi di un'unica configurazione diagnostica, di un'unica omosessualità»¹². Questa affermazione è molto importante: suggerisce la presenza di un grande contenitore, chiamato omosessualità, all'interno del quale, tuttavia, stanno oggetti che potrebbero essere anche molto diversi fra di loro. La pretesa di una certa legittimazione, o normalizzazione, un certo atteggiamento rivendicativo, ecc., a cui assistiamo a livello sociale e culturale, in realtà finiscono per danneggiare un'analisi della «cosa» di cui stiamo parlando, perché riducono semplicisticamente la questione a due poli («Sono omosessuale»/«Non sono omosessuale»). Da qui, a livello clinico, l'approccio di cura diventa l'aiuto ad accogliere benevolmente nella persona questo stato di cose e, magari, a renderlo pubblico. In una tale direzione, dunque, si cercherà di procedere dalla distonia del sintomo alla sintonia. E il procedimento dovrebbe almeno insospettire proprio gli psicologi e gli psicoterapeuti, giacché – curiosamente – si finisce per applicare un criterio opposto a quello che viene adottato per quasi tutti gli altri percorsi di cura.

Non posso essere d'accordo con questo modo di procedere perché, nei fatti, si mostra irrispettoso nei confronti di molte persone che hanno tendenze omosessuali. Nemmeno la Chiesa, però – seppure in una prospettiva differente e con indicazioni differenti –, dovrebbe permettersi di

¹² A. CENCINI, «Omosessualità strutturale e non strutturale. Contributo per un'analisi differenziale», *Tredimensioni* 6 (2009) 31-42: 31.

scivolare allo stesso modo, dichiarando un rispetto¹³ che, ancora una volta, rischia di essere smentito da una lettura che, essendo semplicistica, diventa ugualmente irrispettosa.

Ancora Cencini, riportando alcune ulteriori polarizzazioni presenti nella letteratura, si concentra in modo particolare sulla distinzione fra *omosessualità strutturale* e *omosessualità non strutturale*. A quel punto i tre elementi segnalati dall'*Istruzione* e ripresi dalla *RFIS* sembrerebbero rientrare nelle caratteristiche di una *omosessualità strutturale*. Commenta Cencini: «Strutturale, infatti, da un punto di vista intrapsichico, indica qualcosa che costituisce l'identità della persona e inerisce alla sua struttura, nel suo modo d'essere e pensarsi, di vivere e relazionarsi, come qualcosa, di per sé, sostanzialmente stabile e definitivo»¹⁴. In realtà Cencini, per giungere a una simile conclusione (che condivido) compie, rispetto al testo un'operazione un po'... «malandrina». Egli, infatti, mette in reciproca interazione i tre elementi sopra citati, benché non sia in evidenza nel testo dell'*Istruzione*. Se giungessimo a dire che sia implicita probabilmente forzeremo il testo¹⁵.

Insomma: se si vuole aderire alla realtà «rispettandola», sia a livello antropologico e psicologico, sia a livello teologico, non si esce dalla necessità di una interpretazione. Tuttavia le cose sono complicate da un duplice ordine di problemi.

Un primo ordine riguarda il fatto che gli approcci teorici che si accostano ai processi dell'identificazione di genere e di costruzione dell'orientamento sessuale sono diversi e, ovviamente, non in reciproco accordo. Questa, tuttavia, non è una novità in psicologia e ogni psicologo sa perfettamente della estrema frammentazione della materia. Inoltre – mi sento di aggiungere –, ogni psicologo, se ha un pizzico di conoscenza e di esperienza, pur rimanendo fedele alla propria prospettiva, ne conosce i limiti (dunque pure i territori all'interno dei quali quel suo approccio funziona di meno, o non funziona per niente). Il che significa anche che egli sa riconoscere e apprezzare, e in qualche caso perfino «usare», almeno alla stregua di modelli operativi (quand'anche non ne condividesse l'antropologia di fondo), quanto gli viene proposto da altre prospettive, senza per questo abiurare alla propria. A mio parere, però, oltre alla presenza di una

¹³ Cf sopra, § II.

¹⁴ A. CENCINI, «Omosessualità strutturale e non strutturale», 32-33.

¹⁵ Cf *ivi*, nota 4.

molteplicità di teorie, si dovrebbe aggiungere quella di un vuoto teoretico. Questo riguarda molti temi della psicologia, ma secondo «dosaggi» differenti. Nel caso dell'identificazione di genere e dell'orientamento sessuale quel vuoto è molto consistente. Probabilmente sono stati usati per lungo tempo – più o meno implicitamente – alcuni modelli che, a conti fatti, si sono rivelati quasi più assiomatici che frutto di riflessioni argomentate¹⁶. Il che significa che quando da qualche parte si è inteso obiettare, talora non senza ragione, alla congetturalità di alcuni approcci – stigmatizzando il fatto di dare troppo per scontato ciò che non era provato –, alcune teorizzazioni che si fondavano (anche) su quelle basi, pur sembrando frutto del buon senso, hanno finito per vacillare, quando non per crollare del tutto¹⁷. A quella instabilità o a quel venir meno degli approcci implicitamente o esplicitamente condivisi, però, non ha fatto da contrappunto la presenza di impianti teorici alternativi efficaci. Così si è finiti nell'anarchia, al punto che il dibattito attuale sull'identità di genere e sull'orientamento sessuale¹⁸ si caratterizza per posizioni (su tutti i versanti) che talora appaiono piuttosto surreali. Ritengo che la «colpa» di questo stato di cose sia da far risalire anche a quel vuoto teoretico di cui dicevo. A quel punto, infatti, si rischia davvero che una semplice «opinione» rivendichi una pretesa teoretica, non di rado più che per la validità delle argomentazioni portate a suo sostegno, per la visibilità (non sempre per l'autorevolezza, poche volte per la competenza) di chi se ne fa portavoce (che può essere un attore cinematografico, o un giornalista televisivo, o un cantante, o un uomo politico, o un vescovo, o un intellettuale, ecc.) o, in alcuni casi, per la perentorietà e perfino l'aggressività verbale di chi la sostiene.

¹⁶ Uno di questi è probabilmente quello che può essere ricondotto all'Edipo freudiano. «L'importanza dell'identità di genere venne chiaramente riconosciuta da Freud, il quale assegnò un grande significato psicologico alla scoperta, da parte del bambino, delle differenze della conformazione genitale esterna dei maschi e delle femmine. Ciò che si presume, secondo il pensiero freudiano, determini l'angoscia di castrazione nei bambini e l'invidia del pene nelle bambine è la scoperta che alcuni individui hanno un pene ed altri no. È a questo punto che il bambino si identificherebbe con il padre e la bambina svilupperebbe il desiderio del pene da parte del maschio che lo possiede, ovvero desidera svolgere il suo ruolo sessuale ricettivo femminile» (R. CANESTRARI, *Psicologia generale e dello sviluppo*, Clueb, Bologna 1984, 560).

¹⁷ Un esempio in tal senso potrebbe essere quello della necessaria identificazione con il genitore dello stesso sesso per una positiva coesione del Sé, che includa anche il genere.

¹⁸ Così pure su questioni comunque correlate, come l'omogenitorialità.

Abbiamo tuttavia un secondo ordine di problemi, assai più intricato, perché non altrettanto evidente, eppure in grado di attivare un circolo vizioso che può compromettere, quando non addirittura bloccare del tutto, ogni confronto sul tema. Proverei a introdurlo sinteticamente così: di fronte a un sintomo le diverse psicologie si dividono sulla sua interpretazione e non se ne viene a capo. Ma... basta «togliere» il sintomo e «magicamente» il problema smette di esistere!

Si tratta di un'iperbole, lo so. Eppure, a onor del vero, all'interno delle diverse psicologie – con capacità argomentativa diversa e con limiti e risorse di consistenza diversa – le interpretazioni della tendenza omosessuale non mancano. Avendo «tolto» il sintomo, però, hanno perso molta parte dell'interesse che avevano in passato. Il risultato: da una parte si portano argomentazioni di vario genere e di varia efficacia per aiutare a comprendere un problema che... non essendo più un problema per l'altra parte, vanno a cadere nel vuoto.

La psicologia ha iscritto nel suo DNA, quasi alla stregua di un «peccato originale», quello di essere sorta, ma soprattutto di essersi affermata in modo importante, a partire dallo studio dei disturbi e, soprattutto, dall'intento di curarli. Perché qualificare questa provenienza come «peccato originale»? Perché la psicologia in quanto tale e, soprattutto, l'attività dello psicologo sono state associate diffusamente, quasi per legame diretto, alla patologia mentale. Basti pensare, tanto per intenderci, all'uso dei *disturbi* di personalità per descrivere e interpretare gli *stili* di personalità, laddove i secondi mantengono i nomi (patologici) dei primi anche quando patologici non sono.

A sostenere un confronto in questo modo e in questo passaggio storico, a mio parere, non si progredisce un gran che. Un esempio in proposito è quello del dibattito (che vero dibattito non è, appunto) che coinvolge le cosiddette terapie riparative. Nella prospettiva di Nicolosi¹⁹ la «riparazione» o la «ricostituzione» ha come oggetto specifico la relazione padre-figlio. Invero si potrebbe obiettare che, comunque sia, obiettivo delle terapie riparative è di «curare» l'omosessualità. Non è mia intenzione entrare qui nello specifico della questione, né in quello della validità delle indicazioni

¹⁹ Cf J. NICOLOSI, *Omosessualità maschile: un nuovo approccio*, SugarCo Edizioni, Milano 2002.

proposte da Nicolosi, da un lato, o dai suoi molti detrattori, dall'altro²⁰. Però, non posso fare a meno di osservare che, se obiettivo di una terapia riparativa è di curare la relazione padre-figlio e questa è fatta indipendentemente dalla tematizzazione (in sede terapeutica) della questione dell'orientamento sessuale del paziente, perché se ne dovrebbe avere paura? A meno che, appunto, non si abbia timore a riconoscere che – guarda caso – se ci si prende positivamente cura della relazione padre-figlio si assiste anche ad alcune ricadute importanti sull'orientamento. In tal caso, però, avrebbe ragione Nicolosi e tutti coloro che continuano a sostenere – diversamente dalle indicazioni piuttosto assiomatiche del DSM o dell'ICD – che anche l'omosessualità sintonica (non solo quella distonica, dunque) è almeno «problematica» in se stessa.

IV. PER NON FAR ARENARE IL CONFRONTO

Come potremmo procedere, dunque? A mio parere uno dei punti «che fa scintille» nel dibattito intraecclesiale, ma pure – e in modo ovviamente più marcato – in quello fra i documenti ecclesiali, da un lato, e le indicazioni degli ordini professionali o il pensiero scientifico *politically correct*, dall'altro, si trova nella deplorazione morale dell'atto omosessuale²¹. Qui già assistiamo a un fraintendimento diffuso di grande rilievo²²: nella riflessione e nelle indicazioni della Chiesa il problema morale segue una questione che è primariamente antropologica e teologica. Il pensiero della Chiesa, tuttavia, sovente non sollecita una presa di posizione che – pur se diversa e perfino contrapposta – sia almeno omologa in quanto alla sua collocazione epistemologica. Esso viene ricondotto,

²⁰ In Italia, ad esempio, negli ultimi anni, il confronto ha assunto toni molto accesi soprattutto a motivo di interventi fatti dagli (o sollecitati agli) Ordini degli Psicologi regionali.

²¹ Ciò non significa che il magistero della Chiesa consideri la tendenza in modo neutro: «la particolare inclinazione della persona omosessuale, benché non sia in sé peccato, costituisce tuttavia una tendenza, più o meno forte, verso un comportamento intrinsecamente cattivo dal punto di vista morale. Per questo motivo l'inclinazione stessa dev'essere considerata come oggettivamente disordinata» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali*, Roma 1986, 3).

²² Talora mi sembra che il fraintendimento sia così grande da condurre a ritenere che, in realtà, sia voluto o che, quanto meno, si voglia mantenere come tale.

implicitamente o esplicitamente, nello spazio della norma (positiva), con una sua possibile deriva che è il moralismo, oppure in quello della religione. Da qui pare difficile far decollare un confronto qualsiasi. Se, infatti, il problema fosse «religioso», o «morale», ma in un senso comunque teonomo, sarebbe sufficiente che uno degli interlocutori dichiarasse di non ritrovarsi nel punto di partenza e... il confronto sarebbe terminato ancor prima di iniziare.

Dunque? Dunque vorrei ricorrere a un piccolo *escamotage*, puramente strategico, avente cioè il solo obiettivo di disincagliare un confronto che sulla questione dell'atto pare non riuscire a prendere il largo. Dire «strategico» equivale a dire che segue una logica puramente strumentale, rispetto a un obiettivo che rischia di non essere mai raggiunto affrontando la «cosa» direttamente e in tutta la sua oggettiva complessità. Si tratta di quanto segue: poiché il quadro all'interno del quale procedono queste mie riflessioni è quello della formazione al presbiterato e nel presbiterato, possiamo fare *epochè* delle problematiche relative agli atti, giacché, con la scelta del celibato, «atti» non dovrebbero esserci! Insomma: «sfrutterei» la richiesta del celibato per aggirare la questione della eccessiva «genitalizzazione» della problematica, dal momento che rischia di mandare in stallo ogni confronto. Non intendo sottrarmi alla complessità del tema, in cui anche lo spazio sessuale-genitale ha una parte non irrilevante. Ritengo, tuttavia, che in quello spazio (celibato compreso) potremo rientrare più agevolmente se, almeno inizialmente, avremo provato ad aggirarlo centrando la nostra attenzione su altri aspetti che sono meno tematizzati e che sono, invece – così credo –, non meno rilevanti.

Richiamando quanto già anticipavo in precedenza²³, prenderei spunto dalla semplice presenza di un tratto a cui può essere ricondotta una grande quantità di risposte che un candidato, o un seminarista, o un sacerdote, possono dare rispetto al proprio orientamento sessuale. Affermazioni come «Sono omosessuale», «Forse sono omosessuale», «Ho dei dubbi rispetto al mio orientamento sessuale», «In alcune circostanze sento attrazione sessuale verso persone del mio stesso sesso, in altre verso persone dell'altro sesso», «Sento uguale attrazione per persone del mio stesso sesso e dell'altro sesso», ecc., possono procedere da molti dinamismi

²³ Cf sopra, § II.

diversi, ma, di fatto, sono riconducibili a un tratto che ha a che fare con l'orientamento sessuale. Inserendomi dunque nell'alveo delle psicologie ermeneutiche e riconoscendo che quel tratto esprime un intero che è al di là del tratto e che pure in quel tratto (e non solo in quel tratto) si esprime, che ne è del candidato, o del seminarista, o del sacerdote che me lo sta raccontando? In altre parole: qual è il rapporto che quella persona ha con la realtà, dunque con se stessa, con gli altri, con il mondo, con Dio?

Già il solo fatto di provare ad articolare una risposta, che è poi un tentativo di posizionare correttamente la questione, comporta un vero e proprio slalom, linguistico e concettuale, a motivo della polisemia, quando non della ambivalenza di alcuni termini e, non secondariamente, dell'uso che di quegli stessi termini viene fatto in discipline differenti; lo stesso vale nel senso comune, ove, oltre ai significati differenti, si celano importanti precomprensioni, quando non veri e propri pregiudizi. Ad esempio, potrei rispondere affermando che quella persona ha *comunque* una «relazione omosessuale» con la realtà. Una simile risposta potrebbe essere corretta, parzialmente corretta, riduttiva e pure sbagliata a seconda dell'uso e del senso dati al qualificativo. Aggiungo che se al posto del qualificativo «omosessuale» fosse presente un qualificativo, riferito, ad esempio, allo stile cognitivo di quella persona («sintetico», «analitico», «logico», «creativo», ecc.), il contraccolpo emotivo sull'ascoltatore o sul lettore sarebbe con buona probabilità di poco o di nessun rilievo.

Inutile dire che, dopo avere cercato di sgomberare il campo da possibili cortocircuiti, con la scelta strategica di occuparmi di persone celibi, il solo fatto di evocare una relazione omosessuale con la realtà parrebbe rimandare a qualcosa davvero di poco... celibe!

Eppure, mi permetto di insistere. Per non finire, però, nuovamente nelle secche, provo a spostarmi su una questione che concettualmente potrebbe avere molte analogie, ma, allo stesso tempo, non scatenare altrettante precomprensioni o pregiudizi.

V. UNA DIGRESSIONE STRATEGICA

Vorrei accennare a uno stile di personalità che – come diffusamente accade in psicologia, a motivo di quel «peccato originale» a cui ho fatto cenno poco sopra – viene denominato ricorrendo a una duplice qualifica che è tratta dalla psicopatologia: si tratta dello stile cosiddetto ossessivo-compulsivo. Lo stile ossessivo-compulsivo non è il disturbo ossessivo-

compulsivo²⁴ e nemmeno il disturbo ossessivo-compulsivo di personalità²⁵. L'espressione farebbe pensare a qualcosa di patologico, ma, appunto, non è così, o, perlomeno, non è *necessariamente* così. Che lo stile condida la medesima «etichetta» diagnostica del disturbo procede dal fatto che – esattamente come per tutti gli altri stili di personalità – vi è una somiglianza, quando non una identità, qualitativa fra i due. Ciò è di rilievo perché segnala che la patologia si distanzia dalla cosiddetta «normalità» soprattutto per differenze di ordine quantitativo.

Come accade per tutti gli stili di personalità, non esistono due ossessivi-compulsivi che siano uguali fra di loro. Ciò vale, sia per i comportamenti osservabili, sia per le «ragioni» biografiche e ambientali che hanno condotto una persona nel corso del suo sviluppo psicologico ad assumere un tale stile di personalità. Nei termini della psicologia dinamica, ciò potrebbe tradursi affermando che ogni ossessivo-compulsivo ha una psicodinamica e una psicogenesi che, comunque, hanno caratteristiche originali e non facilmente generalizzabili.

Allo stesso tempo, però, si può riconoscere che lo sviluppo di una personalità ossessivo-compulsiva procede comunque da alcuni paradigmi che mantengono fra di loro aspetti formalmente comuni o, quanto meno, in forte analogia. Si potrebbero sintetizzare così: la psicogenesi di una personalità ossessivo-compulsiva segnala la presenza di una domanda (affettiva) precoce che ha ricevuto una risposta non adeguata e/o condizionata dal raggiungimento di alcuni risultati²⁶: il bambino «sente» che per essere amato e/o valorizzato deve corrispondere ad alcune aspettative che l'ambiente (in modo particolare i suoi genitori) ha su di lui. Ciò lo conduce, in modo non deliberato, a stabilizzare alcuni meccanismi di difesa e adattamento che vanno nella direzione del controllo. Tale controllo può finire per ridurre, contrarre, perfino estromettere l'esperienza affettiva, oppure simbolicamente avvicinarsi o sostituirsi a essa²⁷. Quell'istanza di controllo può essere più o meno pervasiva, ma là dove riesce a tenere a bada le istanze affettive, può garantire alla personalità complessiva al-

²⁴ Cf AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *DSM-5*, 271-280.

²⁵ Cf *ivi*, 786-790.

²⁶ In entrambi i casi si tratta di dinamismi che appartengono alla vicenda *soggettiva* della persona.

²⁷ Esistono, naturalmente, gradazioni differenti.

cune *performances* che, in modo particolare in alcuni contesti culturali e sociali, sono molto apprezzate. Ad esempio: a fronte della inevitabile, quasi strutturale, imprevedibilità di tutto ciò che procede dal livello emozionale dell'esperienza, l'ossessivo-compulsivo ha un comportamento lineare, sufficientemente autonomo e, soprattutto, capace di organizzarsi e organizzare l'ambiente circostante²⁸. Da ciò, la persona con personalità ossessivo-compulsiva può tendere, nel corso del proprio sviluppo, a confermare e rafforzare quello stile.

Dunque? Dunque, una persona con personalità ossessivo-compulsiva può giungere a essere una persona con molte abilità soprattutto in tutte quelle attività – e non sono poche – che esigono ordine, organizzazione, puntualità, efficienza, capacità di sostenere la complessità, ragionamento logico e lineare, ecc. A ciò occorre aggiungere la presenza di una autonomia affettiva che in taluni casi può comportare una certa introversione, un certo distacco dall'intimità, ma, allo stesso tempo, una notevole affidabilità, un grande senso della responsabilità personale e uno spirito di indipendenza, anche nel giudizio.

Se dovessimo organizzare un gruppo di lavoro per la progettazione di un nuovo sistema di propulsione per l'industria aerospaziale, ci priveremmo di una persona dotata di una personalità del genere? E non sarà forse utile che per uno che sceglie il celibato per il Regno, sia presente una certa indipendenza che comporti anche una autonomia affettiva? Insomma: non sarà che molte cose nel mondo (Chiesa compresa) «funzionano» proprio grazie a quelle persone che hanno una personalità ossessivo-compulsiva?

A motivo del primato teologico di una vocazione, non considero lo stile della personalità come se fosse la *causa* di una vocazione²⁹. Allo stesso tempo, però, non posso fare a meno di notare quanto lo stile di personalità ossessivo-compulsivo sia probabilmente uno dei più diffusi o forse il più diffuso, proprio fra i preti. Avremmo di che essere contenti di questo stato di cose, vero? Preti efficienti, affidabili, in grado di organizzare il lavoro,

²⁸ Con alcune derive, quando quel controllo è quantitativamente sproporzionato: dubbiosità e scrupolosità; paralisi del processo decisionale; freddezza estrema; presenza di rituali; vittimismo; ecc.

²⁹ Ho sviluppato più ampiamente questo tema in: S. GUARINELLI, «Intuizione vocazionale e costruzione della personalità», *Tredimensioni* 1 (2004) 26-41; pubblicato anche in: *La Scuola Cattolica* 132 (2004) 389-404.

affettivamente stabili e dotati di una sufficiente autonomia così da permettere loro di guidare una comunità, da un lato, e di sostenere comunque le fatiche del celibato, dall'altro: oseremmo dire che così non va bene?

Già...! Peccato, o... fortuna vuole che quelle caratteristiche nascano da un'imperfezione evolutiva! E nessuno si sognerebbe di affermare che quell'imperfezione evolutiva – che, sia detto per inciso, non coinvolge aspetti marginali dello sviluppo della personalità, ma questioni di rilievo, quali l'accudimento e la risposta affettiva precoci – sia in se stessa positiva, o «normale», o perfino auspicabile. Non lo è, giacché a motivo di quelle strategie difensive messe in atto dal bambino per rispondere a quelle mancanze o a quelle vulnerabilità, assistiamo comunque – come è inevitabile che sia ogniqualvolta è in atto un meccanismo di difesa – a una deformazione della realtà. Però quell'imperfezione evolutiva getta le fondamenta per elementi talentuosi della personalità che, non di rado, nell'esperienza della vocazione cristiana si trasformano, si trasfigurano, in veri e propri carismi, nel senso teologico del termine. Gettano le basi anche per tratti del carattere che non sono altrettanto talentuosi e che non di rado contribuiscono a rendere l'interazione con una personalità ossessivo-compulsiva una faccenda non troppo semplice. Eppure, anche questi – che sono tratti, ma non sono talenti – possono comunque rifluire nel carisma di quella persona: il carisma non è il prolungamento del talento, perché il carisma talora assume e trasfigura aspetti di debolezza della personalità e, soprattutto, perché, in fondo, le parti «problematiche» esistono perché esistono anche le parti talentuose. Il che significa che si comprendono all'interno di un sistema complessivo e non senza di esso.

Ciò su cui vorrei centrare l'attenzione non è lo stile di personalità in quanto tale, ma il fatto che il discernimento vocazionale di una persona con uno stile qualsiasi, finisce per concentrarsi – come ritengo sia giusto che sia – non sugli aspetti psicologici (psicodinamici e psicogenetici), ma su quelli carismatici. I primi presentano elementi di problematicità che non sono, di per sé, esclusi dai secondi. Anzi, il carisma evidenzia una sintesi feconda degli uni e degli altri per la costruzione del Regno, così che la persona nella sua vocazione riconosce di esprimere se stessa (ritrovando se stessa nel dono di sé, secondo la logica evangelica), mentre edifica il corpo ecclesiale.

VI. VALORIZZARE I TALENTI: UNA SCELTA SENSATA E POSSIBILMENTE PERICOLOSA

Dalle riflessioni che ho cercato di condurre nel riferimento esemplificativo allo stile di personalità ossessivo-compulsivo, ritengo affiori un punto possibilmente problematico, ove non venisse correttamente tematizzata la natura «carismatica» (cioè complessivamente teologica) e non meramente «talentuosa» (cioè riduttivamente psicologica) della vocazione. Sul primato teologico di una vocazione, dunque pure sulla natura essenzialmente teologica della formazione (iniziale e permanente), probabilmente «a parole» il consenso è diffuso. Nella pratica, tuttavia, non è detto che di tale primato si tenga conto e che – con o senza ricorrere a una competenza psicologica –, di fatto, non si finisca per seguire piuttosto il talento.

Ci troviamo ad avere a che fare con un duplice rischio.

In primo luogo, se il talento procede da una vulnerabilità evolutiva, una eccessiva valorizzazione del solo talento può condurre a rafforzare quella vulnerabilità, con l'eventualità che il modo concreto di vivere la vocazione finisca per peggiorare il profilo psicologico di quella persona, con esiti che possono giungere sino alla psicopatologia, più o meno circoscritta o pervasiva.

Vediamo un esempio al riguardo.

Rimanendo allo stile di personalità utilizzato a titolo esemplificativo nel paragrafo precedente, possiamo esaminare la situazione di quel seminarista con personalità ossessivo-compulsiva che, *anche* a motivo di quel suo stile, ha sviluppato grandi abilità nel mondo dell'informatica. Tutto ciò che ha a che fare con questo spazio, al giorno d'oggi, copre una grandissima quantità di attività che investono anche la vita in seminario, ma pure il ministero pastorale. Il suo, dunque, è un talento prezioso. Alla stregua di un *guru*, non c'è situazione di malfunzionamento per cui non venga invocata la presenza del nostro, il quale, con solerzia, competenza ed efficacia, ogni volta fa una «diagnosi» precisa e subito (o quasi) risolve il problema. Inutile dire che quel suo modo di fare restituisce al nostro seminarista (o prete, o religioso) una positiva identità. Egli – lo sappia o non lo sappia; se ne avveda o non se ne avveda – *si sente* identificato nella parte. Dunque egli conferma a se stesso quel ruolo che, a sua volta, gli viene confermato pure dal gruppo a cui appartiene, giacché di quel suo ruolo il gruppo ha palesemente bisogno. Il «guaio» è che quella competenza informatica

si è strutturata nel corso della sua personalissima vicenda³⁰, a partire da un processo psicodinamico e psicogenetico riconducibile a quello che ho tracciato schematicamente in precedenza. In sostanza: il nostro seminarista (o prete, o religioso) ha uno spazio relazionale piuttosto contratto. Il suo controllo, la sua capacità di osservare le regole, da un lato, ma pure il suo ridotto coinvolgimento nei legami, dall'altro, lo portano a essere una persona che non crea problemi, ma che nemmeno si accorge troppo di quelli degli altri (a meno che non siano di tipo informatico, certo). Siccome, tuttavia, appare persona stabile e affidabile (e in un certo qual modo effettivamente lo è), gli educatori o i formatori lo considerano un soggetto perseverante e al riparo dalle crisi. Se la forma concreta della sua vocazione va via via assumendo quella modalità dell'esperto in informatica, così che la sua formazione, prima, ma pure il suo ministero, poi, finiscono per essere caratterizzati in tal senso, ecco che sarà il *rinforzo* (in senso comportamentista) del talento a rinforzare possibilmente, e perfino coattivamente, la vulnerabilità. A quel punto, vuoi per l'età che tende quasi fisiologicamente a sclerotizzare alcuni processi a discapito ovviamente della flessibilità, vuoi per la progressiva contrazione dello spazio affettivo, potremmo assistere a una sorta di nevrotizzazione, ovvero di irrigidimento ulteriore dello stile, con l'esito, davvero non auspicabile, di ritrovarci di lì a qualche anno con una persona a cui il seminario o il ministero «hanno fatto male», lo hanno reso una persona che, al di là delle parole, vive nel completo disinteresse per le altre persone, preda dei propri rituali, aggiornatissima rispetto a tutto ciò che si produce nel mondo in ambito informatico, ma che da anni ripete ormai le medesime omelie, che sono sì archiviate e pronte all'uso nel suo disco fisso, ma non per questo attuali, considerando che, nel frattempo, il mondo degli umani (non solo quello dei microprocessori) è cambiato e che quelle parole non intercettano più i suoi contemporanei.

In secondo luogo, se il talento non c'è, oppure c'è, ma è problematico o incompatibile con ciò che è richiesto per quella vocazione specifica, allora la sua mancanza o la sua problematicità vengono *immediatamente* (cioè *non mediatamente*) interpretate come segni di un diverso orientamento vocazionale. Il che parrebbe logico, ma, a mio parere, rimane criterio in-

³⁰ Sia chiaro, a scanso di equivoci: non tutti coloro che hanno abilità informatiche, hanno nella propria biografia un'esperienza riconducibile a quella del caso riportato a titolo di esempio.

sidioso, se quel passaggio non viene mediato da una interpretazione teologica (teologico-spirituale, ecclesiologica, teologico-morale, teologico-pastorale).

Anche per questa eventualità, vediamo un semplice esempio.

Ritengo che nella formazione iniziale una circostanza non infrequente, all'interno della quale si produce questo stato di cose, sia quella del candidato o del seminarista che ha scarsissimi risultati scolastici. Per quel candidato o per quel seminarista, la formazione intellettuale così come richiesto dalla stessa *RFIS*, facilmente sarà un percorso in salita che si concluderà, o chiudendo un occhio, oppure invitando la persona a lasciare il seminario, giudicandola incompatibile con le richieste del ministero.

Affrontare una situazione del genere, obiettivamente non è semplice. È innegabile riconoscere, d'altra parte, che nel ministero pastorale non è raro che si affrontino talora situazioni molto complesse che richiederebbero anche un adeguato sviluppo intellettuale. Non trascurerei, tuttavia, proprio a partire dal fatto che il ministero non è una semplice professione, ma una scelta di vita che investe l'intero della persona e della sua personalità, le conseguenze nefaste a cui si può andare incontro quando il seminarista o il sacerdote, al contrario, ha un adeguato e perfino notevole sviluppo intellettuale, ma debolmente integrato con tutto il resto. Le conseguenze possono essere molto problematiche, ma con la possibile «benedizione» di molti attori del processo formativo che, ovviamente, mai si sognerebbero di sprecare un talento, tirandosi così in casa un uomo intelligente e insopportabile, che farà quello che vorrà o renderà la vita impossibile a tutti, dal presbiterio ai fedeli che avranno la «fortuna» di incrociarlo.

Come si risolve la questione? Innanzitutto non frammentando il discernimento vocazionale e men che meno la formazione. È giusto e inevitabile che il discernimento e la formazione procedano su percorsi dotati di relativa autonomia. Ciò è a motivo delle differenti competenze richieste dai molti livelli della formazione. La sintesi, tuttavia, non può far leva sui soli talenti – fossero pure molti –, se non si giunge a una rilettura carismatica dell'intero, compresi quei tratti che non sono talentuosi e che ugualmente possono rientrare nel carisma di quella persona, nella sua relazione con se stessa, con Dio e con il corpo ecclesiale.

Ancora, in riferimento all'esempio del seminarista con uno stile ossessivo-compulsivo, la formazione vocazionale dovrà fare in modo, non di occultare i talenti, ma di non renderli esclusivi, così che non siano soltanto quei talenti a plasmare il modo concretissimo in cui quel giovane configu-

rerà il proprio modo di essere in seminario e, soprattutto, il proprio ministero futuro. Perché sarà importante procedere in questo modo? Per due ragioni: in primo luogo, per una ragione psicologica, perché – come ho già detto – se un talento procede da una vulnerabilità, rafforzarlo (confermandolo) può rafforzare anche la vulnerabilità, con l'esito possibile di esaltare magari il talento di quella persona, ma patologizzando complessivamente la sua personalità; in secondo luogo, per una ragione teologica, perché la vocazione appartiene all'intero della persona e non può coinvolgere semplicemente alcuni comportamenti. Nel caso contrario, diventare prete, ad esempio, significherebbe imparare «come si fa» a fare il prete. In realtà, diventare prete significa imparare a esserlo. Si tratta di un obiettivo di unificazione personale che può richiedere tutta la vita, dunque non di un dato di partenza. Rinunciarvi, tuttavia, significherebbe, appunto, interpretare la vocazione alla stregua di una professione. Si tratta di una deriva pericolosa, perché ne tradisce il senso e perché può rendere non sostenibile il fatto di «starci dentro».

Formare dunque una persona con uno stile ossessivo-compulsivo a una vocazione cristiana, significa non solo valorizzare la sua stabilità e il suo ordine, ma pure assumere e trasfigurare quelle vulnerabilità a mascheramento delle quali si sono prodotti quegli stessi talenti: aiutarla a imparare a dipendere (a fronte di un eccesso di autonomia); a rinunciare all'eccessivo controllo di sé e del mondo (riconoscendo nel concreto della propria esistenza l'autentico primato della Grazia e delle sue sorprese); e molto altro ancora. Tutto ciò non solo non eliminerà comunque i talenti, ma allargherà spazi di effettiva libertà della persona, favorendo anche una sintesi dinamica inedita e feconda.

VII. RINNEGAMENTO DI SÉ ED ESPRESSIONE DI SÉ

Rientriamo dunque nel tema che è oggetto del presente studio. Potremo dire che la questione dello stile di personalità sia analoga a quella dell'orientamento sessuale? A mio parere basterebbe almeno riconoscere che la prima agisce alla stregua di una metafora per la seconda. In tal caso saremmo di fronte a una analogia formale, pur se distanti dai contenuti. Se alla formalità si aggiungessero poi dei contenuti (psicodinamici e/o psicogenetici), allora... tanto meglio! Certo la metafora parrebbe non sussistere, ovvero isomorfismo non ci sarebbe, laddove si ricorresse a una interpretazione dell'orientamento sessuale come *primum*, cioè come caratte-

ristica della personalità di quella persona non scomponibile in dinamismi sottostanti. Sarebbe come dire che l'orientamento sessuale non procede se non da se stesso. Anche in una tale circostanza, tuttavia, il dato (eventualmente) originario verrebbe tessuto e ritessuto psicodinamicamente dai processi successivi dello sviluppo³¹.

L'approccio metaforico, mediante il ricorso a uno stile di personalità, ha come obiettivo quello di mostrare che, cambiando l'universo del discorso, si allentano alcune idiosincrasie che non vanno a coinvolgere una diagnosi, sia quale sia (compresa la sua assenza che è pur sempre un'affermazione diagnostica di «normalità»). In ciò non sarebbe necessario affrontare il problema passando per quella specie di filtro preliminare (patologia sì/ patologia no) che, creando immediatamente due schieramenti, inibisce ogni successivo tentativo di riflessione formativa (dunque primariamente teologica), finendo invece per instradare il percorso verso un confronto spesso ideologico, quando non addirittura verso un conflitto.

Voglio dire: venga da dove venga quel tratto, sia che appartenga all'ordine delle imperfezioni evolutive (sin dall'inizio o a motivo delle tessiture evolutive successive), sia che non vi appartenga (ma non per questo sottratto a quella stessa tessitura evolutiva), esso non solo può essere talentuoso, o poco talentuoso, o per nulla talentuoso, ma, assai di più – ed è ciò che realmente ci interessa –, può rifluire e può non rifluire nel carisma di una persona, a seconda di come quegli aspetti che, nella complessità della personalità, intrecciano quel tratto, sono in grado di rientrare nella positiva relazione che quella persona ha con se stessa, con gli altri, con Dio e con il mondo, *per* l'edificazione del Regno.

Ciò che invece non possiamo accettare è che la realtà della persona proprio nella sua consistenza storica sia espressiva (carismaticamente) del Regno nella «non-espressione» di sé. Sarebbe in contraddizione con la logica dell'incarnazione, cioè ultimamente con quella di Cristo stesso. L'invito a rinnegare se stessi³² posto a fondamento della vocazione cristiana corrisponde al dono di sé. Si tratta dunque di un atto etico espresso *anche* in una grammatica psicologica che è volontaria ma pure involontaria. Il

³¹ Cf S. LEVAY, *Gay si nasce? Le radici dell'orientamento sessuale*, Raffaello Cortina, Milano 2015; R.A. ISAY, *Essere omosessuali*, Raffaello Cortina, Milano 1996. In generale, sull'interazione dei dati biologici iniziali con i processi dello sviluppo, cf G.O. GABBARD, *Psichiatria psicodinamica*, Raffaello Cortina, Milano 2015⁵.

³² Cf Mt 16,24-25; Mc 8,34-35; Lc 9,23-24.

rinnegamento di sé non può coincidere con il rinnegamento del *pathos* che ciascuno riceve dalla propria biografia, che ciascuno può assumere e trasfigurare, ma che propriamente non può scegliere e che, costituendosi come grammatica, tesse comunque anche l'esperienza del suo eventuale rinnegamento.

VIII. ODIERNE TIPOLOGIE DELL'ORIENTAMENTO SESSUALE

In apertura³³ facevo cenno alla distinzione fra omosessualità ed eterosessualità, affermando che, per quanto apparentemente sensata, in realtà, allo stato attuale, essa riduce in modo piuttosto semplicistico una maggiore pluralità di condizioni. Personalmente raccoglierei in almeno cinque gruppi le risposte di coloro che si interrogano o si esprimono sul proprio orientamento sessuale, pur consapevole, anche in questo caso, di schematizzare, dunque di semplificare: «orientati in senso eterosessuale», «orientati in senso omosessuale», «orientati in senso bisessuale», «disorientati», «non orientati». A complicare le cose dovrei aggiungere che, in realtà, alcune persone rientrerebbero simultaneamente in tipologie differenti, talora in modo relativamente stabile, talora per periodi brevi o più prolungati.

Limitandomi al solo orientamento, cioè alla tendenza o al tratto, ritengo di non dover precisare ulteriormente i primi tre gruppi. Spendo, invece, una parola sugli ultimi due.

I «disorientati» sono coloro che non riescono nemmeno troppo bene a riconoscere quale sia l'oggetto del proprio interesse sessuale. È perfino possibile che dichiarino un interesse, pur essendo attratti, in modo più o meno esplicito o consapevole, da un interesse diverso, oppure dall'uno e dall'altro. Inoltre, riconduco ai disorientati anche coloro che hanno realmente una grande confusione, affettiva ma talora anche cognitiva, su tutto ciò che riguarda questo spazio antropologico. In proposito vorrei segnalare il fatto che attualmente l'offerta informativa è veramente smisurata, ma con un risultato che non dovrebbe sorprendere: per non pochi adolescenti, giovani, ma pure adulti e perfino anziani, l'eccesso di offerta – che in qualche occasione invia messaggi suadenti, ma contraddittori rispetto ad altri messaggi, oppure rispetto al repertorio culturale e formativo dei singoli – crea una notevole confusione, ma, soprattutto non è in grado di

³³ Cf sopra, § I.

educare, cioè di favorire l'integrazione di quelle informazioni nel tessuto complessivo della personalità dei singoli e della cultura.

Denomino, invece, «non orientati» coloro che dichiarano un orientamento e probabilmente sono pure convinti che effettivamente le cose stiano così, tranne che, per costoro, quello dell'interesse sessuale è un dinamismo soprattutto nominale, nozionale, non integrato nell'interesse affettivo-relazionale per un'altra persona. Si tratta di persone che, per ragioni molto diverse, possono «rappresentare» a se stessi l'esperienza relazionale (affettiva e sessuale), come se «non facesse per loro». Essi non la considerano, cioè, come una possibilità *concreta*. Ciò che affermano in questo senso – e di cui magari sono pure persuasi – può essere paradossalmente del tutto irrilevante. La mancanza di interesse relazionale, però, non necessariamente annulla o compromette quello sessuale-genitale. In questi casi, l'interesse sessuale può ridursi al bisogno di un rilascio pulsionale, senza che sia coinvolta la dimensione affettiva, ma, in alcuni casi, risultando tutto sommato indifferente l'orientamento sessuale. A quel punto la scelta può ricadere su quanto è «a disposizione» (masturbazione, pornografia, contatti occasionali, ecc.), oppure su ciò che non entra in rotta di collisione con il proprio sistema di valori, oppure su ciò che vi entra se, ad esempio, la scelta è caratterizzata anche da una componente oppositiva e/o trasgressiva.

A mio parere una tale articolazione – che indubbiamente complica ulteriormente le cose – rispecchia meglio l'attuale situazione della nostra popolazione giovanile. Aggiungerei anche che la scelta del celibato, per alcuni, in questo contesto così complesso, può presentarsi come soluzione semplificante di quella complessità. Da questo punto di vista, perciò, benché l'eventuale omosessualità dichiarata da un seminarista vada comunque interpretata, per valutare con lui quale formazione e quale sostenibilità della condizione celibe siano percorribili, nondimeno la domanda permane anche per il seminarista che si dichiara non omosessuale. La sua risposta, infatti, non significa necessariamente «eterosessuale», ma possibilmente l'appartenenza a un'altra condizione («disorientato», «non orientato», ma pure «bisessuale» e, ovviamente, «eterosessuale») che sfida la scelta del celibato e la sua concreta sostenibilità in modo non meno consistente di quella omosessuale.

IX. LA NECESSARIA INTERPRETAZIONE DEL DATO

Il passaggio al carisma esigerebbe dunque, a questo punto, qualcosa di analogo a quanto ho cercato di tratteggiare della personalità ossessivo-compulsiva. Dovremmo, cioè, poter rispondere alla domanda: quali le caratteristiche della personalità omosessuale?

Per tutto quanto ho cercato di evidenziare sin qui, la domanda coinvolge l'intero della personalità e non quel solo tratto isolato (e non isolabile) che è l'orientamento sessuale. Come per lo stile ossessivo-compulsivo, tuttavia, così la psicodinamica e la psicogenesi di una personalità omosessuale hanno ciascuna caratteristiche peculiari che vanno in ogni caso salvaguardate. In più, rispetto a uno qualsiasi degli stili di personalità, qui la presenza stessa del tratto andrebbe decifrata, giacché – come ho evidenziato nel paragrafo precedente – le tipologie sono più di due (omosessuale/eterosessuale), ove la dichiarazione di un orientamento può procedere non necessariamente dalla tendenza vera e propria, ma dall'esito di molteplici mediazioni o conflitti. Non si dovrebbe trascurare, poi, il fatto che, come per tutti gli stili di personalità, l'assunzione di un tratto e la costruzione di legami con altri tratti si produce anche assumendo i simboli che una cultura mette a disposizione e il valore/disvalore dato da quella stessa cultura a quei simboli.

Ricorro ad alcune esemplificazioni.

Un primo esempio: in tempi anche recenti una persona poteva reprimere in se stessa, più o meno consapevolmente, una tendenza omosessuale, seppure ancora indefinita, associandola a un vero e proprio stigma sociale, giungendo a coprirla, o ad aggiustarla, o a negarla, magari con la scelta del matrimonio (eterosessuale, ovviamente).

Un secondo esempio: attualmente un certo modo di intendere la sessualità genitale, estromessa o estraniata dal contesto di una relazione affettiva e molto centrata sul tema del «piacere senza legame», favorisce e rilancia la logica della sperimentazione. In realtà questa – lo si voglia oppure no – agisce comunque sulla rappresentazione di sé. La persuasione di una sessualità genitale che sia oggetto di consumo è almeno ingenua da un punto di vista psicologico perché trascura l'inevitabile coinvolgimento del Sé. Quando questo non si produce, scivoliamo verso gli stati dissociativi. L'esaltazione del consumo, dunque, è una sorta di paradossale esaltazione della psicopatologia. A ciò si può ovviare modificando l'antropologia sottostante (affermando, ad esempio, che la sessualità umana non è ontologi-

camente connessa con la relazione affettiva), oppure la stessa psicologia clinica (affermando, ad esempio, che la dissociazione, in realtà, non è da considerarsi patologica).

Un terzo esempio: al di là della possibilità che l'orientamento sessuale si strutturi molto presto nello sviluppo della personalità – tesi comunque controversa e non unanimemente condivisa –, rimane il rilievo dello stadio adolescenziale per l'orientamento, in concomitanza con la grande quantità di novità che affiorano in questa fase, a livello fisico e psichico. In questo passaggio è prevedibile una consistente presenza di «disorientati». A differenza di quanto poteva accadere in passato, tuttavia, qui, di fronte alla grande complessità e alla contraddittorietà dei messaggi culturali, può essere forte la tentazione di «chiudere», semplificando, adottando cioè posizioni estreme, ora su un versante, ora su quello opposto, ora assumendo in modo dissociato entrambi i poli. Da ciò possono seguire, ad esempio, una modalità affrettata di pensare al *coming-out* come scelta che «risolverà» l'inevitabile conflittualità adolescenziale; oppure, su un versante contrario, l'irrigidimento moralistico, con atteggiamenti omofobi che possono sfociare perfino nel bullismo; ma pure, ancora, l'assunzione di entrambe le posizioni, in parallelo e, sovente, in modo clandestino (soprattutto la prima, ovviamente). Quest'ultima posizione non è infrequente negli ambienti ecclesiali, seminari compresi.

Per tutto questo e per tutte le questioni che ho cercato di far emergere nei paragrafi precedenti, ritengo sia realmente complesso, forse persino impossibile, tratteggiare le linee portanti (psicodinamiche e psicogenetiche) di una personalità omosessuale³⁴. Si potrebbe obiettare affermando che una tale impossibilità risiede nel fatto che, appunto, quello dell'omosessualità non è uno stile di personalità. In tal senso, perciò, non sarebbe possibile, nemmeno per analogia, procedere a una sorta di inventario dei

³⁴ Cf B. KIELY, «Homosexuality: Science, Morality and Discipline», *Seminarium* 47 (2007) 685-700. L'autore presenta alcune caratteristiche ricorrenti della personalità omosessuale – quasi una fenomenologia – e all'approccio descrittivo aggiunge alcune annotazioni psicodinamiche. Personalmente concordo con molte osservazioni dell'autore, ma il suo testo è del 2007 e, da allora, nonostante gli anni trascorsi siano pochi, molte cose sono cambiate, soprattutto nella linea di una progressiva legittimazione culturale dell'omosessualità. A mio parere ciò ha reso oltremodo complessa l'analisi delle possibili ricadute psicodinamiche per la personalità dei singoli. In una tale direzione, ritengo che alla descrizione di Kiely dovrebbero aggiungersi altre tipologie di personalità, con caratteristiche differenti, la cui «novità» è, tuttavia, ancora da cogliere ed esaminare.

paradigmi ricorrenti così come, a titolo esemplificativo, ho cercato di fare per lo stile ossessivo-compulsivo. A mio parere, invece, l'analogia permanente, ove si riconosca, in primo luogo, che, rispetto agli stili di personalità, qui, sul tratto «omosessualità», agiscono processi diversi, individuali e sociali, che forzano o possono forzare la mano, sia alla sua espressione, sia alla sua repressione (comprese molte strategie intermedie). È come dire che la raggiungibilità del dato è assai più complessa e meno immediata; in secondo luogo, che occorre comunque un lavoro di interpretazione, perché il dato può procedere da percorsi differenti e svolgere una funzione simbolica rispetto all'intero della personalità (quale che sia lo stile a cui potrebbe essere ricondotta). In tal caso, lo stile andrebbe interpretato o reinterpretato con l'aggiunta di quel tratto, giacché ciò potrebbe introdurre aspetti nuovi, a livello qualitativo e quantitativo, che evidenzierebbero caratteristiche inedite della personalità (talentuose, meno talentuose, comunque possibilmente carismatiche). Il caso in cui si confermi l'originalità di quel tratto – cioè il fatto che esso non procede se non da se stesso – non comporta in nessun modo che la sua presenza non rientri nel funzionamento psicodinamico complessivo della personalità. Il che significa che quel tratto, sistemicamente, sarà in interazione con altri tratti, simbolizzandosi su alcuni, o prestandosi a simbolizzarne altri.

In una tale prospettiva, mi sento di affermare che, allo stato attuale e con tutti i cambiamenti intercorsi nella cultura rispetto all'omosessualità e alla sua legittimazione personale e sociale, la distinzione fra «omosessualità strutturale» e «omosessualità non strutturale», così come quella fra «tendenze omosessuali profondamente radicate» e «tendenze omosessuali che sono solo l'espressione di un problema transitorio» copre troppo parzialmente il repertorio delle possibili situazioni e rimane troppo vaga rispetto ai contenuti.

X. CONCLUSIONI

Rinviando a un secondo scritto la messa a punto di ulteriori riflessioni sull'interazione fra orientamento sessuale e maturità (relazionale e affettiva), giunto alla conclusione del presente contributo vorrei fissare alcuni punti fermi che – così credo – sono andati via via emergendo dalla riflessione condotta sin qui.

Come premessa generale, considero necessario che, all'interno del suo approccio concreto (qualunque esso sia), sia chiara al formatore la propria

forma mentis nella considerazione del fondamento teologico della vocazione. Il formatore che si accorge di estromettere o di non considerare alcuni aspetti della personalità dei candidati o dei seminaristi, o di affidarne la lettura o la cura ad altre competenze senza provvedere, però, alla loro ritessitura nel vissuto vocazionale, svela *nel concreto* (al di là, cioè, di ciò che egli pensa o dichiara) una teologia della vocazione cristiana che non è tesa a coinvolgere l'intero della personalità delle persone che gli sono affidate.

In primo luogo, dunque, nella prospettiva di una conoscenza allargata e profonda del candidato o del seminarista, occorre che si creino le condizioni affinché quel candidato o quel seminarista espliciti ciò che si riferisce al proprio orientamento sessuale. Ciò può e deve avvenire non solo sulla base di una doverosa onestà del candidato o del seminarista nel raccontare di sé e presentarsi per quello che è, ma riconoscendo, appunto, che, comunque sia, quel tratto partecipa dell'intero di una personalità, che esso contribuisce a plasmare e, da ciò, può diventare talento o non talento. Rispetto a entrambe le eventualità, sarà compito della formazione fare in modo che quello stato di cose (talento o non talento) possa rifluire nel carisma di quella persona. Credo si colga la differenza di questo approccio rispetto a quello – pure sensato – che esige la trasparenza del candidato o del seminarista, ma nella direzione di «stanare» ciò che in prima battuta parrebbe controindicare una positiva intuizione vocazionale.

In secondo luogo, la conoscenza dell'orientamento sessuale del candidato o del seminarista non dovrebbe avvenire cercando di rilevare semplicemente la presenza di una tendenza omosessuale, giacché, secondo la mia valutazione, questa lettura è eccessivamente riduttiva. Andrebbero verificate almeno le cinque tipologie che ho inteso presentare. Allo stato attuale, l'eterosessualità di un seminarista non è un valore, come non è un disvalore l'omosessualità di un candidato. Tutto ciò si potrebbe dire anche delle altre tre tipologie: esse sono valori o disvalori a seconda di come quei tratti sono integrati (o non integrati) in una personalità che li ha assunti/non assunti per l'espressione di sé nella prospettiva del Regno, cioè nel carisma. In alcune situazioni, ad esempio, la presenza di un orientamento eterosessuale dovrebbe lasciare il formatore tutt'altro che tranquillo, potendo procedere da una serie di dinamismi, né talentuosi, né carismatici.

In terzo luogo, dunque, è di grandissima importanza la conoscenza che il candidato o il seminarista deve giungere ad avere di sé durante il percorso formativo. Al raggiungimento di tale obiettivo formativo sarà

utile, o perfino necessario, ricorrere alla competenza professionale di uno psicologo. Non sarà meno importante, tuttavia, la parte degli altri formatori e, in modo del tutto particolare, del direttore spirituale, affinché quella conoscenza di sé non rimanga un repertorio più o meno asettico di dati, ma sia un dinamismo attivo, la grammatica di una lingua viva, sulla quale, grazie alla quale, il candidato o il seminarista tesse la propria vita spirituale e la propria vocazione. La parte del formatore per quell'operazione di tessitura è di grandissima importanza³⁵. Anche in questo caso la sua *forma mentis* non è secondaria: se la sua modalità concreta di rappresentare a se stesso la vocazione cristiana andrà nella direzione di una separazione fra lo psichico e lo spirituale, è meglio che egli lo dichiari, giacché quella tessitura potrebbe non prodursi. In tali casi, la competenza psicologica potrebbe venire chiamata in causa soprattutto di fronte al «problema» o al «disturbo», eliminato il quale l'apporto psicologico esaurisce la sua funzione. Dovrebbe essere chiaro, a questo punto, che una tale collocazione della competenza psicologica è, a mio parere, riduttiva e perfino potenziale fonte di dissociazione, soprattutto in quelle situazioni – guarda caso, una di queste è precisamente quella dell'orientamento sessuale – in cui l'elemento «disturbante» potrebbe stare nella mancanza di un adeguato controllo di sé, ma non nel tratto in se stesso.

16 marzo 2018

STEFANO GUARINELLI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore VA

³⁵ Tessitura che potrà avvenire fruttuosamente se il candidato o il seminarista si farà personalmente carico di riportare al formatore quanto gli è stato restituito nel percorso psicologico. Una comunicazione diretta tra lo psicologo e il formatore è possibile (a condizione che vi sia il consenso informato ed esplicito della persona coinvolta), ma ritengo sia possibilmente meno fruttuosa in quanto rende il candidato o il seminarista meno protagonista del proprio percorso, e perché può insinuare (seppure implicitamente) che l'esito di quel percorso sia, tutto sommato, una sorta di referto.