

Stefano Guarinelli

## LA FORMAZIONE DEL SEMINARISTA CON ORIENTAMENTO OMOSESSUALE

### 2. Verso la maturità relazionale e affettiva

SOMMARIO: I. LA DIFFUSIONE DEI RICHIAMI ALLA MATURITÀ – II. MATURITÀ IDEALE, MATURITÀ APPARENTE – III. UN PROCESSO CHE SI PERFEZIONA – IV. I «PROPRIETARI» DELLA MATURITÀ – V. MATURITÀ E VOCAZIONE NELLA CHIESA – VI. PATOLOGIE DELL'ALTERITÀ – VII. CONSEGUENZE DELL'IMMATURITÀ O DELLA PATOLOGIA RELAZIONALE: 1. *La dipendenza*; 2. *L'inferiorità e la ricerca continua di conferme*; 3. *La permeabilità dei confini* – VIII. ORIENTAMENTI A RISCHIO DI IMMATURITÀ – IX. QUESTIONI CONCLUSIVE: 1. *Oltre l'orientamento: quale ricerca dell'altro?*; 2. *Il dramma di ogni riconfigurazione del Sé*; 3. *La maturità del contesto formativo*

Le riflessioni condotte nel precedente contributo<sup>1</sup> avevano come obiettivo quello di richiamare il primato teologico della vocazione sacerdotale (come di ogni vocazione cristiana) e, da qui, provare a reimpostare la questione formativa rispetto ai temi dell'orientamento sessuale, senza per questo ignorare l'apporto delle scienze umane. Riconoscere il primato teologico della vocazione cristiana non significa prescindere da ciò che il singolo credente porta con la propria concreta umanità. Un approccio che andasse in una tale direzione sarebbe ingenuo, ma, assai di più, scivolerebbe facilmente verso lo spiritualismo. E questo non può non entrare in rotta di collisione precisamente con la logica dell'incarnazione.

Il percorso seguito nel precedente contributo, tuttavia, aveva inteso evidenziare almeno due punti critici che rischiano di «sabotare» ogni tentativo di mettere a punto una proposta formativa che sia non puramente disciplinare. In primo luogo, le indicazioni del Magistero della Chiesa sul tema dell'omosessualità, pur sollevando la *tendenza* dalla gravità mora-

<sup>1</sup> S. GUARINELLI, «La formazione del seminarista con orientamento omosessuale. 1. Prospettive per l'integrazione di un dato controverso», *La Scuola Cattolica* 146 (2018) 445-474.

le che invece caratterizza l'atto, riconducono entrambi a un disordine<sup>2</sup>. In secondo luogo, le indicazioni della psicologia ufficiale si limitano a «derubricare» l'omosessualità dalle psicopatologie, ma senza ricorrere ad alcuna interpretazione condivisa che permetta di comprendere a partire da cosa si possa considerare quella condizione come non patologica<sup>3</sup> e, soprattutto, quali siano le interazioni dell'orientamento sessuale (se vi sono) con gli altri dinamismi della personalità.

Alla presenza di quella duplice criticità ho inteso rispondere con un duplice rilancio e proposta. Innanzitutto, il ricorso all'analogia dello stile ossessivo-compulsivo intendeva evidenziare la presenza di caratteristiche della personalità che sono diffusamente apprezzate, almeno all'interno di alcuni contesti, e che pure nascono da «difetti» o «vulnerabilità» evolutive. E non solo: nella logica del carisma, talenti e vulnerabilità possono riconfigurarsi in una sintesi nuova, perfino paradossale, in grado di esprimere inedite fecondità per l'edificazione del Regno di Dio all'interno del corpo ecclesiale. In altre parole: essendo oggetto del nostro interesse quello di una formazione cristiana, non sarebbe teologicamente corretto fermarsi al talento, giacché il nostro termine è piuttosto il carisma; ma non sarebbe nemmeno «giusto», se consideriamo che – come nel caso dello stile ossessivo-compulsivo – per altre caratteristiche della personalità, *di fatto*, già «valorizziamo» la vulnerabilità e non ci fa problema che di vulnerabilità si tratti. Secondariamente, da un punto di vista psicologico, la questione dell'orientamento sessuale esige comunque un'ermeneutica del dato, anche a partire dal fatto che le posizioni sul tema non possono essere ricondotte alle due più ovvie (omosessuale/eterosessuale), ma si presentano in una varietà di tipologie che potrebbero essere assai di più<sup>4</sup> e che sarebbero da interpretare più adeguatamente non già o non soltanto a

<sup>2</sup> La Chiesa non ricorre a termini della psicopatologia non rientrando, questa, nella sua competenza. Cf R. MARCHESINI, *Omosessualità e Magistero della Chiesa*, SugarCo Edizioni, Milano 2013, 33-43.

<sup>3</sup> Si potrebbe obiettare affermando che nemmeno per l'eterosessualità si fa una cosa del genere. Il che potrebbe essere vero, se non che, in tal caso, rimarrebbe da spiegare il senso di un cambiamento storico: per l'eterosessualità, non si fa, né mai si è fatto; non così per l'omosessualità.

<sup>4</sup> A titolo esemplificativo e senza alcuna pretesa definitoria, ho inteso ricondurle a cinque: «orientati in senso eterosessuale», «orientati in senso omosessuale», «orientati in senso bisessuale», «disorientati», «non orientati».

partire da generiche teorie sull'identificazione di genere, ma dalla vicenda originale della singola persona<sup>5</sup>.

Il duplice rilancio rappresenta la polarizzazione di quello che, a mio parere, dovrebbe essere un percorso unitario, integrato. Si tratta di una sfida complessa eppure ineludibile. Il solo riferimento alla prima polarizzazione, infatti, condurrebbe alla possibile deriva dell'ingenuità, perfino di un certo buonismo che, in nome di uno spiritualismo disincarnato, corre il rischio di trasformarsi in cecità. I problemi gravi e perfino gravissimi che sono derivati da una formazione (iniziale e permanente) inadeguata o addirittura assente rispetto alle questioni relazionali e affettive, non permettono che si deroghi ulteriormente. Sull'altro versante, il solo riferimento alla seconda polarizzazione potrebbe condurre a una deriva psicologica della formazione. Interpretare il percorso di sviluppo che ha condotto un giovane che entra in seminario o che è già seminarista a orientarsi (o a non orientarsi) sessualmente in un certo modo, può chiarire e interrogare alcuni aspetti della sua personalità e della sua maturità relazionale e affettiva. Anche a motivo di troppe immaturità non evidenziate o sulle quali non si è adeguatamente lavorato a livello formativo, si sono verificati episodi o situazioni prolungate di disagio, in particolare nel tempo del ministero, per non poche persone.

Quello della maturità (relazionale e affettiva), dunque, parrebbe criterio inappuntabile, di buon senso. Eppure la vocazione cristiana è un'altra cosa. E se quello della maturità è un punto centrale per il discernimento vocazionale, è necessario che – al di là della situazione d'emergenza che stiamo vivendo, che talora esige anche posizioni di taglio disciplinare – si giunga a formularne il senso teologico. Altrimenti, dopo aver proclamato e ribadito il primato teologico della vocazione, si finisce per inserire «a imbutto» un criterio non teologico che, in modo estrinseco, potrebbe giungere a delegittimare quel primato<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Non considero certo prive di utilità le diverse teorie presenti nella letteratura. Tuttavia, nel presente, anche a motivo della legittimazione culturale data all'omosessualità, alcuni atteggiamenti o comportamenti risultano molto più attraenti e accessibili che in passato per simbolizzare istanze evolutive.

<sup>6</sup> Ho sviluppato più ampiamente il tema in: S. GUARINELLI, «Il “brutto carattere” di un prete: una questione teologica? Maturità umana del presbitero e libertà di Dio», *La Scuola Cattolica* 143 (2015) 245-271.

## I. LA DIFFUSIONE DEI RICHIAMI ALLA MATURITÀ

Considero dunque il tema della maturità (relazionale e affettiva) quale nodo teorico, pratico eppure problematico (quindi da indagare) della riflessione sorta a partire dalla questione dell'orientamento omosessuale. Riannodando sinteticamente i fili dei diversi percorsi esaminati, ritroviamo la maturità quasi quale «portante» di una molteplicità di questioni differenti. La richiama l'Istruzione della Congregazione per l'Educazione Cattolica del 2005<sup>7</sup> (d'ora in poi *Istruzione*). Le dà rilievo, per l'ammissione al presbiterato, il *CJC*<sup>8</sup>. La richiama infine anche la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*<sup>9</sup> (d'ora in poi *RFIS*) nel riferimento specifico alle persone con orientamento omosessuale, riprendendo alla lettera l'*Istruzione*<sup>10</sup>, ma poi, e assai più diffusamente, tutto il documento riconosce nella questione della maturità un punto nevralgico della formazione.

Da qui, dunque, vorrei partire, per rientrare poi nello spazio oggetto del nostro interesse, che è quello dell'orientamento omosessuale, considerato, in modo particolare, all'interno della vocazione sacerdotale.

La quantità di riferimenti espliciti alla maturità e ai processi di maturazione umana presente nella *RFIS* è davvero notevole<sup>11</sup>. Allo stesso tempo, però, è in evidenza il primato teologico della formazione al presbiterato o nel presbiterato<sup>12</sup>.

Sul tema della maturità del presbitero, ritengo importante, da un lato, considerare la sua collocazione in una prospettiva teologica (ecclesiologica) e, dall'altro, comunque, non trascurare il suo difficile utilizzo concre-

<sup>7</sup> «Il candidato al ministero ordinato [...] deve raggiungere la maturità affettiva. Tale maturità lo renderà capace di porsi in una corretta relazione con uomini e donne, sviluppando in lui un vero senso della paternità spirituale nei confronti della comunità ecclesiale che gli sarà affidata» (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, n. 1).

<sup>8</sup> Cf in modo particolare i cann. 244 e 1031, § 1. Cf anche il can. 1029.

<sup>9</sup> CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale*. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.

<sup>10</sup> *RFIS*, n. 199; *Istruzione*, n. 2.

<sup>11</sup> Direttamente, nei nn. 18, 19, 20, 28, 29, 41, 63, 64, 67, 70, 72, 76, 93, 94, 95, 97, 110, 117, 149, 189; indirettamente, nei nn. 23, 24, 33, 39, 46, 59, 62, 92, 115.

<sup>12</sup> Cf i nn. 30, 34, 64, 125.

to<sup>13</sup>. L'importanza o perfino la necessità di una collocazione teologica sta sulla base di una condizione paradossale che verrebbe a prodursi là dove si riconoscesse, appunto, il primato teologico della vocazione, salvo poi demandare a un criterio non teologico di agire quale discriminante nel discernimento vocazionale. Il che, in altro modo, sarebbe come ammettere che la volontà di Dio deve sottomettersi ai dettati della psicologia. In ogni caso, anche l'utilizzo concreto sarebbe faccenda tutt'altro che agevole, considerando che nella stessa psicologia la valutazione della maturità è operazione non semplice, e non perché manchino gli strumenti, ma perché non sono nitidi i contorni di ciò che si vorrebbe valutare: la maturità, appunto.

Per certi versi appare perfino curioso che un termine di uso comune quale maturità, a conti fatti rimandi a qualcosa di piuttosto inafferrabile. Eppure le sue definizioni non mancano. Dal punto di vista formale la maturità ha a che fare con la corrispondenza non scontata fra età cronologica ed età mentale, constatazione peraltro non recente della psicologia evolutiva<sup>14</sup>. Dal punto di vista dei contenuti – sedimentazioni, cioè, di quella mancata sincronizzazione fra l'età biologica e l'età psicologica –, abbiamo definizioni più astratte e comprensive e altre più determinate e concrete. Così Galimberti: si intende *matura* una persona «capace di libertà, di aderenza alla realtà, di impegno esistenziale, di assunzione di responsabilità, con riconoscimento dei propri limiti e con la capacità di impegnare in modo creativo le proprie risorse. La maturità psicologica viene anche indicata come *normalità* psicologica dove nel concetto di norma giocano i valori condivisi dalla cultura in cui l'individuo matura»<sup>15</sup>; così Ghirlanda, più specificamente, nel riferimento alla maturità (relazionale e affettiva) del sacerdote: si può intendere «quella capacità del sacerdote celibe che – trascendendosi nella persona di Gesù e nei valori che egli ha vissuto e proposto ai suoi discepoli e che continua a proporre a coloro che chiama al ministero apostolico – non solo rinuncia liberamente al matrimonio, ma anche alla paternità naturale per ricevere come dono “una più ampia paternità in Cristo”, cioè una paternità spirituale, come capacità di donarsi, senza preferenze o preclusioni di sorta, agli uomini e alle donne che

<sup>13</sup> Cf S. GUARINELLI, «Il “brutto carattere” di un prete: una questione teologica?», 265-267.

<sup>14</sup> Cf H.A. OVERSTREET, *The Mature Mind*, W.W. Norton, New York NY 1949, 13-115.

<sup>15</sup> U. GALIMBERTI, *Dizionario di Psicologia*, Utet, Torino 1992, 744.

è chiamato a servire nel suo ministero»<sup>16</sup>. Personalmente solleciterei il superamento di una nozione puramente psicologica di maturità in vista dell'individuazione di quegli elementi che corrispondono alla sua specificità evangelica<sup>17</sup>.

In effetti la *RFIS* risponde a una tale esigenza e fornisce una grande quantità di contenuti concreti che possono diventare anche criteri e obiettivi formativi.

In primo luogo, sono in evidenza alcune caratteristiche della maturità *relazionale* che la qualificano in modo del tutto particolare: nel riferimento alla paternità spirituale<sup>18</sup>; nella capacità di condivisione e di compassione<sup>19</sup>; nella presenza di atteggiamenti di tenerezza «che si riveste persino delle sfumature dell'affetto materno»<sup>20</sup>; nell'assunzione dei sentimenti e dei comportamenti del Figlio di Dio<sup>21</sup>; nello sviluppo di una positiva relazione con le donne<sup>22</sup>; nella cura di alcune virtù specifiche, quali «la fedeltà, la coerenza, la saggezza, l'accoglienza di tutti, l'affabile bontà, l'autorevole fermezza sulle cose essenziali, la libertà da punti di vista troppo soggettivi, il disinteresse personale, la pazienza, il gusto dell'impegno quotidiano, la fiducia nel lavoro nascosto della grazia che si manifesta nei semplici e nei poveri»<sup>23</sup>.

In secondo luogo, è sottolineata l'importanza di una maturità *interiore*. Essa corrisponde a una trasformazione in profondità e non alla semplice assunzione di atteggiamenti esteriori<sup>24</sup>. Anche in questo caso viene qualificata dalla *RFIS* in un senso evangelico: nella sottolineatura di alcune caratteristiche che controindicano quella maturità interiore, quali il protagonismo e la dipendenza affettiva<sup>25</sup>, ma pure «l'ossessione per l'appar-

<sup>16</sup> G. GHIRLANDA, «Aspetti canonici dell'Istr. *In continuità* del 4 novembre 2005», *Periodica de Re Canonica* 95 (2006) 391-448: 401; cf anche *Presbyterorum ordinis*, n. 16.b.

<sup>17</sup> Cf S. GUARINELLI, «Il "brutto carattere" di un prete: una questione teologica?», 268-271.

<sup>18</sup> Cf n. 33.

<sup>19</sup> Cf n. 38.

<sup>20</sup> Cf n. 39; cf anche *Pastores dabo vobis*, n. 22.

<sup>21</sup> Cf n. 69.

<sup>22</sup> Cf n. 95.

<sup>23</sup> Cf n. 115; cf anche *Pastores dabo vobis*, n. 26.

<sup>24</sup> Cf n. 41.

<sup>25</sup> Cf n. 41.

renza, una presuntuosa sicurezza dottrinale o disciplinare, il narcisismo e l'autoritarismo, la pretesa di imporsi, la cura soltanto esteriore e ostentata dell'azione liturgica, la vanagloria, l'individualismo, l'incapacità di ascolto dell'altro e ogni carrierismo»<sup>26</sup>; nell'importanza della conoscenza di sé per la crescita personale<sup>27</sup>; nella considerazione della parte che la formazione intellettuale ha nella formazione integrale<sup>28</sup>; infine, nello sviluppo di un'attitudine «a far emergere le domande essenziali e a risvegliare quella sana inquietudine del cuore, che apre lo spirito dell'uomo alla ricerca di Dio»<sup>29</sup>: si tratta di una caratteristica per certi versi singolare eppure, a mio parere, importantissima per una maturità interiore evangelica.

In terzo luogo, non viene trascurata la presenza della debolezza, introdotta come elemento da integrare: nell'importanza di conoscere talenti e fragilità<sup>30</sup> e di giungere a una sintesi «serena e creativa» di forza e debolezza<sup>31</sup>, riconoscendo nella debolezza e perfino nei momenti di crisi la possibilità di una conversione e di un rinnovamento<sup>32</sup>; nell'attenzione da dare all'integrazione della propria storia e della propria realtà nella vita spirituale<sup>33</sup>.

In quarto luogo, infine, viene messa in risalto la dimensione comunitaria della formazione: nella rilevanza delle dinamiche di gruppo e delle relazioni interpersonali<sup>34</sup>; nella funzione della fraternità presbiterale quale ambito primo della formazione iniziale e permanente<sup>35</sup>; nell'attenzione da avere rispetto alle famiglie di origine<sup>36</sup>; nella promozione del dialogo e della condivisione anche rispetto alla formazione intellettuale<sup>37</sup>.

<sup>26</sup> Cf n. 42; cf anche *Evangelii gaudium*, nn. 93-97.

<sup>27</sup> Cf n. 59.

<sup>28</sup> Cf n. 117.

<sup>29</sup> Cf n. 186.a.

<sup>30</sup> Cf n. 46.

<sup>31</sup> Cf n. 29.

<sup>32</sup> Cf nn. 84.a, 96.

<sup>33</sup> Cf n. 43.

<sup>34</sup> Cf nn. 50, 51.

<sup>35</sup> Cf nn. 82, 88.a, 90.

<sup>36</sup> Cf nn. 148, 149.

<sup>37</sup> Cf n. 186.d.

## II. MATURITÀ IDEALE, MATURITÀ APPARENTE

Esaminando le definizioni di maturità raccolte poco sopra, ma pure altre presenti nella letteratura e infine le indicazioni di contenuto della *RFIS*, certo non si può non constatare un grado notevole di idealità. Il che significa, in concreto: *chi* potrebbe mai dirsi *maturo* se gli obiettivi da raggiungere per considerarsi tale fossero quelli riportati nelle diverse definizioni? Da ciò, di fronte al comportamento immaturo – forse perfino inopinatamente immaturo – di un seminarista o di un sacerdote, o addirittura alla crisi e magari perfino all'abbandono del ministero di un prete (a motivo di un comportamento incompatibile con le esigenze del ministero, dal punto di vista etico, o dal punto di vista psicopatologico, o da entrambi i punti di vista), non si potrà che concludere che, nonostante l'apparenza, quella persona non fosse matura. In una tale prospettiva di interpretazione di quel comportamento, o della crisi, o dell'abbandono, facilmente si finirà per «colpevolizzare» la formazione iniziale, rea di non avere visto, o «scovato», ciò che a uno sguardo più attento e critico si sarebbe dovuto vedere. Allo stesso tempo, però, realisticamente non si potrà non riconoscere che, proprio a motivo del livello elevato, o addirittura idealizzato, richiesto per la maturità, nessun candidato potrà in definitiva corrispondervi *in toto*. A quel punto meglio rassegnarsi, sperando che il cielo la mandi buona. In alternativa, l'applicazione alla lettera di quanto richiesto per la maturità implicherebbe la dimissione in massa di tutti i seminaristi, chiudendo un occhio (o tutti e due) su coloro che sono già stati ordinati (educatori e docenti del seminario, compresi).

Comunque sia, un tale approccio alla questione della maturità finisce per associare ogni difficoltà – nel tempo della formazione o nel tempo del ministero – a una causa pregressa e siccome, appunto, realtà e idealità non possono mai giungere a sovrapporsi, una tale lettura delle difficoltà non può considerarsi priva di senso.

Eppure trovo non sia convincente, almeno per una quantità non piccola di situazioni.

L'esperienza di lavoro formativo con seminaristi e preti mi ha condotto in non poche circostanze ad affrontare la difficoltà, la crisi e perfino l'abbandono del ministero, di persone che in quel momento probabilmente erano immature o si comportavano in modo immaturo e che pure, rispetto a quegli stessi ambiti, in tempi precedenti non avevano manifestato alcun segno di immaturità. Avevamo solo visto male o, quanto meno, in modo



incompleto? Potevamo attribuire alla sola distanza tra realtà e idealità la causa di un comportamento o di una scelta che, ora, non si presentava solo *distante* da quella idealità, ma addirittura a essa *contraria*?

### III. UN PROCESSO CHE SI PERFEZIONA

Mi permetto di proporre un percorso diverso. Si tratta di una riflessione che non va propriamente a contestare, puntualizzare o riformulare i contenuti della maturità, siano essi più o meno idealizzati. Intenderei ridefinire, piuttosto, la nozione formale di maturità. In altre parole: non cambierei ciò di cui la maturità è fatta, ma la tipologia di significato a cui appartiene o, letteralmente, il suo *modo* di essere. Ritengo che tale tipologia e tale modo siano quelli dei processi, non quelli delle strutture.

Vediamo meglio.

Nelle definizioni che ho riportato dovrebbe essere emersa con sufficiente chiarezza e completezza, «di cosa» sia fatta la maturità. Non è tematizzato, tuttavia, il suo essere ciò che è. In altre parole: quando parliamo di maturità, parliamo di una «cosa» che è fatta di altre «cose», che sono poi i diversi contenuti presenti nelle definizioni; della «cosa» in se stessa, però, propriamente non parliamo. A mio parere, la mancanza di una tematizzazione di significato dell'«oggetto-maturità», di fatto, conduce ad assumere implicitamente una nozione che ultimamente rimanda a una struttura, cioè a una proprietà tendenzialmente stabile della persona. In una tale accezione, come caratteristica della persona, anche la maturità dinamicamente *si struttura* nel corso dello sviluppo di quella persona. La raggiunta stabilizzazione della struttura corrisponderebbe all'acquisizione di una condizione di maturità, maggiore o minore a seconda della distanza dagli indicatori attesi per lo stadio dello sviluppo in cui si trova quella persona. La psicologia evolutiva, non senza l'aiuto più o meno esplicito della sociologia, si occupa di quegli stadi dello sviluppo individuale che sono da considerarsi *di maturazione*. Vengono fissati dei passaggi che sono relativi ad alcuni compiti evolutivi, la cui mancata realizzazione (in tutto o in parte) finisce per manifestarsi, appunto, in una distanza tra l'età biologica e quella psicologica. Inutile dire che quei compiti evolutivi, la cui individuazione e collocazione temporale è a cura della psicologia nella continua dialettica di natura e cultura, finiscono per assumere dunque un significato prescrittivo. In ogni caso, se la maturità appartiene alle strutture, è possibile che a un certo punto, e a motivo di una grande molteplicità

di circostanze, si rovine o si destrutturati. Là dove ciò si produce, tuttavia, siamo di fronte a una «patologia» della maturità, oppure, appunto, a una maturità solo apparente, esteriore, eppure interiormente compromessa o deteriorata.

È precisamente a questo livello che ritengo sia da rivedere la nozione formale di quella «cosa» che chiamiamo *maturità*, riconoscendo che, con una tale espressione, noi, in realtà, intendiamo riferirci non a una struttura (della persona umana), ma a un processo (della persona umana)<sup>38</sup>. In una tale prospettiva semantica, ciò sarebbe come dire che la maturità è analoga, ad esempio, nello spazio del movimento umano, al camminare (processo) della persona e non alle gambe (struttura) di quella persona. Così come le gambe sono ovviamente necessarie per camminare, così ogni processo necessita di alcune strutture. E tuttavia, altrettanto evidentemente, strutture e processi appartengono a categorie semantiche differenti. Con uno slogan mi verrebbe da sintetizzare tutto quanto sto dicendo in una singola frase: la maturità è un verbo; a discapito di ciò che sembra, non è un sostantivo.

La differenza è notevole. In quanto struttura, la maturità apparterebbe alla persona; sarebbe, appunto, una sua proprietà. In quanto processo, invece, esige strutture della persona, ma, dinamicamente, è costantemente in atto, attivata (o disattivata, o favorita, oppure ostacolata) dalle condizioni ambientali, ultimamente interpersonali, in cui quella persona si trova concretamente a vivere. In questo senso, perciò, la maturità non può essere considerata in modo esclusivo una proprietà della persona, mentre lo sono le sue strutture.

Camminare è un processo che accade in una singola situazione, ma che è il risultato di un perfezionamento evolutivo. Infatti il bambino di pochi mesi non lo sa fare e deve imparare a farlo. Si tratta dunque di un processo che si acquisisce e si perfeziona nel corso dello sviluppo, ma che rimane pur sempre un processo. In questo senso, perciò, anche colui che sa camminare perfettamente, in alcune circostanze può non essere in grado di farlo, ove il «problema» può ritrovarsi nella struttura (si è fratturato

<sup>38</sup> A rigore dovrei dire che corrispondono a processi e non a strutture altre nozioni della psicologia, quali la personalità, l'identità psicologica o il Sé. In questo senso, perciò, la maturità è di natura sua processuale: essa descrive, infatti, la qualità di processi e non di strutture. La qualità è «misurata» dalla distanza fra l'età biologica e l'età psicologica.

una gamba), ma può essere anche causato da difficoltà esterne (il terreno è irregolare, o sconnesso), o interne (ha bevuto qualche bicchiere di troppo) che ostacolano il processo.

Le gambe della persona – strutture che sono necessarie per il processo del camminare – sono una proprietà della persona. Sollecitano dunque una responsabilità: occorre averne cura. La persona a cui quelle gambe appartengono avrà una parte privilegiata nella cura, ma non una parte esclusiva. Delle strutture del bambino in sviluppo sono responsabili molti attori, al di là del bambino. In ogni caso, la cura della struttura non corrisponde alla cura del processo. Se già la cura della struttura ha come protagonista principale ma non esclusivo la persona «proprietaria» di quella struttura, ancor di più la cura del processo appartiene alla persona *e* al suo contesto. Trattandosi di un processo, la parte dei protagonisti di quella cura può variare anche di molto, potendosi avere circostanze nelle quali la persona è quasi esclusivamente responsabile, mentre altre nelle quali a essere quasi esclusivamente responsabile è il contesto (ambientale, interpersonale, intersoggettivo) nel quale quel processo è in atto.

Cambiamo esempio e dal movimento passiamo alla vista. Se vedo male (processo), può darsi che abbia una parte di responsabilità non essendomi preso cura dei miei occhi (struttura), ai quali, chissà, forse manca qualche diottria (patologia della struttura), eppure mi ostino a non mettere gli occhiali; può anche darsi, però, che io veda male perché nella stanza in cui mi trovo qualcuno ha improvvisamente spento la luce. In tal caso, non solo la struttura (gli occhi) non c'entra, ma nemmeno la mia responsabilità, sia rispetto alla cura della struttura, sia rispetto al processo e alla cura del processo.

#### IV. I «PROPRIETARI» DELLA MATURITÀ

Cosa vorrà dire dunque essere maturi? Metaforicamente: vuol dire avere imparato a camminare, o a vedere; non vuol dire camminare, e non vuol dire vedere. Vuol dire, cioè, avere imparato un processo. Ciò renderà possibile, perfino probabile, il fatto che io, in un contesto specifico, camminerò e vedrò. La possibilità e la probabilità, tuttavia, non equivalgono a una garanzia, giacché quel processo – proprio in quanto processo – non sarà, né mai potrà essere, di mia esclusiva proprietà; così come non può essere di mia esclusiva proprietà il fatto di prendermene cura, sebbene, rispetto alla cura, la mia parte di responsabilità sia (e sarà) consistente. Della ma-

turità e della cura dei percorsi di maturazione siamo comproprietari; non proprietari esclusivi.

Riguardo alla maturità – uscendo dunque dalle analogie – tutto ciò significa che i contenuti evidenziati nelle molteplici definizioni potranno essere confermati e mantenuti, riconoscendo, tuttavia, che si tratta dei contenuti di un processo e non di quelli di una struttura. Un tale stato di cose, estendendo la proprietà della maturità al contesto interpersonale e intersoggettivo a cui la persona appartiene o si trova ad appartenere (sia pure per un tempo limitato), esige che sia tematizzata anche la maturità di quel contesto. In altre parole: la valutazione della maturità della persona (candidato, seminarista, prete, ecc.) all'interno della Chiesa, non può prescindere dalla valutazione della maturità della Chiesa che, anche in quanto gruppo, dunque campo interpersonale e intersoggettivo, è comproprietaria, nel modo detto, della maturità dei suoi membri, i quali, a loro volta sono comproprietari della propria maturità e, da ciò, di quella della Chiesa, in una causalità reciproca e sistemica.

Probabilmente una tale consapevolezza esige un cambiamento profondo nel modo di pensare alla formazione e di *pensarsi* (come formandi o come formatori) all'interno della formazione. Ad esempio: l'immaturità di un seminarista non può essere ricondotta alla sola immaturità di quel seminarista, ma, in quanto processo, può essere il risultato di un intreccio assai più complesso che, almeno inizialmente, va considerato in tutte le sue variabili possibili. Quel seminarista potrebbe non avere perfezionato i processi della propria maturità, per una cura inadeguata posta ai percorsi di maturazione dai diversi attori del suo sviluppo, precedentemente al suo ingresso in seminario; il seminario, dal canto suo, potrebbe ritrovare concretamente al suo interno processi di immaturità (affettiva, relazionale, ecc.) che non permettono a quel seminarista di attivare processi di maturità, o di prendersi cura dei propri percorsi di maturazione, nel caso questi non fossero stati adeguatamente portati a compimento nel corso dello sviluppo precedente.

In sostanza: non dovremmo trasferire esclusivamente sui candidati, sui seminaristi, sui preti di recente ordinazione, il problema della loro immaturità. Che costoro appartengano a una generazione di giovani nella quale, effettivamente, sembrano affiorare consistenti difficoltà che coinvolgono la maturità, è riduttivo se non riusciamo, contemporaneamente, a focalizzare quali siano le immaturità che nella Chiesa si rendono esplicite e che non riguardano solo i giovani, ovviamente. Inutile dire che quando

parliamo di maturità/immaturità non ci riferiamo a ciò che è proclamato o non proclamato, ma a ciò che concretissimamente è vissuto o non vissuto e che – piaccia o non piaccia – alla fine si vede o non si vede.

## V. MATURITÀ E VOCAZIONE NELLA CHIESA

Il problema della maturità dei candidati, dei seminaristi e dei preti, dunque, non può non rifluire nel problema della maturità della Chiesa. Dunque: quale maturità della Chiesa? Dovremmo chiedercelo, rispetto a temi complessi quali: l'identità di genere; l'orientamento sessuale; il celibato; la relazione affettiva; la relazione sessuale; la relazione con le donne, ma, prima ancora, la stessa *rappresentazione* delle donne; la corporeità; il potere e il servizio; la liturgia; la relazione con le tecnologie e la realtà virtuale; il primato di Dio; ecc. Occorre non dimenticare che, quando parliamo di processi, non parliamo del modo in cui quei temi sono esposti dai documenti del Magistero, o dai piani pastorali di una diocesi, o dai progetti educativi di un seminario, ma di come quelle realtà vengono presentate – vorrei quasi dire «processate» –, di quale espressione concreta venga loro data.

Allo stesso tempo, però, il fatto che la maturità sia un processo e, dunque, che la sua «proprietà» spetti al campo interpersonale e intersoggettivo in cui essa è attiva, rende la Chiesa «comproprietaria» di coloro che chiama, essendo la stessa Chiesa – come suggerito dall'etimologia del vocabolo – la «chiamata» per eccellenza, all'interno della quale e non senza la quale si danno tutte le singole chiamate, cioè tutte le vocazioni cristiane. In questo senso, perciò, la Chiesa non può essere semplicemente «di fronte» a coloro che sono chiamati, giungendo a esigerne alcune qualità – fra le quali, la maturità, appunto – che validerebbero o invaliderebbero la loro chiamata. Si andrebbe in una tale direzione seguendo un'accezione di maturità intesa come struttura (proprietà) della persona chiamata. Al contrario, essendo la Chiesa interna al campo interpersonale e intersoggettivo di coloro che sono chiamati, essa è comproprietaria della loro maturità. Dunque, a partire dalle condizioni storiche della propria esistenza e dal profilo concreto che intende assumere, essa, non solo è libera, ma ha perfino il dovere di plasmare la forma storica di ogni vocazione e le sue condizioni, in un continuo discernimento fra Rivelazione e storia. Detto in altro modo: la Chiesa, attivando (o disattivando) quei processi che «fanno» la figura concreta di ogni vocazione, è *soggetto* di quelle vocazioni,

nella duplice prospettiva di ciò che ogni vocazione è, e di ciò che ogni vocazione dovrebbe essere.

## VI. PATOLOGIE DELL'ALTERITÀ

Giunti a questo punto dovremmo focalizzare dunque la relazione sussistente fra l'orientamento omosessuale e la maturità, intesa ora nel *modo* detto. A questo livello ritengo necessario ricorrere alla duplice puntualizzazione che facevo nel precedente contributo<sup>39</sup>, là dove evidenziavo, in primo luogo, che la tipologia degli orientamenti non può essere ricondotta, al giorno d'oggi, alla «semplice» polarizzazione fra omosessualità ed eterosessualità (con la possibile aggiunta della bisessualità). A mio parere una tale distinzione, essendo fortemente riduttiva, non corrisponde alla realtà dell'orientamento sessuale per molte persone; in secondo luogo, che, comunque sia e quale che sia il tratto – e pure nell'eventualità che quel tratto sia da considerarsi un *primum*, non riconducibile, cioè, ad altri dinamismi (psicodinamici e/o psicogenetici) della personalità –, esso non può essere isolato, ma va considerato all'interno di quel sistema complessivo che è la personalità.

Mi sembra importante premettere tutto ciò. Altrimenti l'obiettivo del presente paragrafo sarebbe già pregiudicato da un assunto implicito che è fuorviante. Indagando l'eventualità che quello omosessuale sia un orientamento immaturo o, perlomeno, meno maturo di quello eterosessuale, finiremmo per dare per scontata la chiarezza dell'oggetto di cui stiamo trattando: l'orientamento omosessuale, appunto. Non considero l'articolazione su cinque tipologie<sup>40</sup> un modo per correggere quella su tre, ma, quanto meno, un invito a un maggiore allargamento delle situazioni da esaminare. Anche in quel caso, comunque, si tratta di una schematizzazione, dunque di una inevitabile semplificazione.

Come avevo già avuto modo di anticipare<sup>41</sup>, a rendere oggi particolarmente complicata la possibilità di un confronto rigoroso ma pure sereno sui temi che coinvolgono l'orientamento sessuale, sta anche una mancanza di condivisione, quando non un vero e proprio vuoto teoretico, sui percorsi

<sup>39</sup> Cf sopra, nota 1.

<sup>40</sup> Cf sopra, nota 4.

<sup>41</sup> Cf S. GUARINELLI, «La formazione del seminarista con orientamento omosessuale. 1. Prospettive per l'integrazione di un dato controverso», 446; 453-457.

che selezionano oppure organizzano nella singola persona una modalità tendenzialmente stabile di identificazione di genere e di scelta sessuale. Allo stesso tempo, però, riportando comunque l'orientamento all'interno della personalità, ritengo possano essere individuate alcune caratteristiche rispetto alle quali prospettive teoriche differenti concordano in quanto alla loro problematicità. Si tratta di problematicità che coinvolgono la psicologia della personalità, la psicologia evolutiva, la psicologia clinica, la psicopatologia e la psicologia sociale.

Indipendentemente dal *genere* della persona oggetto della scelta sessuale di un'altra persona, che cosa rende patologica quella attrazione? Ricorrendo alla categoria più volte evocata in questo contributo, potremmo porci la medesima domanda nel modo seguente: quando un legame affettivo (e sessuale) può dirsi immaturo<sup>42</sup> (da parte di una o di entrambe le persone coinvolte in quel legame)?

Aiutato in ciò dalle psicologie che più esplicitamente mettono a tema la questione dell'interpersonalità e che, oltre a un approccio descrittivo e sintomatico, offrono importanti indicazioni interpretative<sup>43</sup>, ricondurrei la patologia della relazione affettiva (e sessuale) a quella condizione nella quale almeno una delle persone coinvolte in quella relazione «vive» la presenza dell'altro alla stregua di un'estensione di sé. Termini come  *fusione* o  *simbiosi* vengono frequentemente utilizzati per patologie gravi, appartenenti in particolare allo spettro della psicosi. Eppure, almeno analogicamente, anche per patologie più lievi o immaturità potremmo usare gli stessi vocaboli, giacché descrivono adeguatamente ciò che concretamente è vissuto e le conseguenze a cui possono andare incontro i protagonisti di quel legame in cui l'altro – psicologicamente parlando – non è «sentito»<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Cf sopra, I: a partire dalla definizione di Galimberti che associa *maturità* a *normalità*, si potrebbe associare *immaturità* a *patologia*. Non è comunque consueto usare il termine *immaturità* per le patologie più gravi.

<sup>43</sup> Cf ad esempio: O.F. KERNBERG, *Mondo interno e realtà esterna*, Bollati Boringhieri, Torino 1985; H. KOHUT, *La guarigione del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1980; R.D. STOLOROW - B. BRANDCHAFT - G.E. ATWOOD - J. FOSSHAGE, *Psicopatologia intersoggettiva*, Quattro Venti, Urbino 1999; S.A. MITCHELL, *Il modello relazionale*, Cortina, Milano 2002.

<sup>44</sup> Ricorro al verbo «sentire» essendo quello che, secondo il mio parere, più si avvicina a quell'esperienza tanto ovvia, quanto di enorme complessità e di difficile concettualizzazione che corrisponde all'essere ciò che si è, nella relazione con sé, ma pure con ciò che è altro da sé (e che pure è una relazione con sé-che-è-in-relazione-con-altro-da-sé). Cf A. TAGLIAPIETRA, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Cortina, Milano 2017, 13-14.

quale realtà separata da sé (secondo gradi diversi e diversamente pervasivi di fusionalità e di simbiosi).

Ho inteso volutamente utilizzare un'espressione sintetica. A ogni buon conto, là dove l'altro viene percepito come estensione di sé, possono cogliersi tutta una serie di ricadute che esplicitano e qualificano quello stato di cose. Viene a crearsi quella che, senza timore di esagerare, denominerei una patologia dell'alterità. L'altro, infatti – benché uno dei due protagonisti del legame (o entrambi) non se ne avveda –, viene privato di quella proprietà essenziale che rende possibile la relazione in quanto relazione: l'alterità<sup>45</sup>, appunto. Evidenzio le principali: il consolidamento di una dipendenza che può scivolare verso la ricerca ossessionante dell'altro; l'asestamento di una rappresentazione di sé caratterizzata da un senso di inferiorità, fisico o psichico o psicofisico<sup>46</sup>; la rottura o l'indebolimento dei confini psichici<sup>47</sup>. Si tratta di ricadute che, seppur elencate in modo separato, in realtà sono intrecciate e non del tutto separabili, nemmeno concettualmente.

In una tale prospettiva, dunque, la maturità relazionale corrisponde alla ricerca di un altro che rimane *altro*. Da ciò, a quell'altro vengono riconosciute tutte le prerogative che appartengono al soggetto che ricerca la relazione: prima fra tutte, la libertà; ma poi anche la presenza di un sistema di valori, di desideri e di bisogni<sup>48</sup>. Tutto questo dovrebbe risuonare come

Per certi versi non siamo distanti dalla *rappresentazione* psicoanalitica che, tuttavia – e analogamente alla pluralità di significati del verbo *sentire* – rimanda possibilmente alla rappresentazione nel senso di una immagine psichica. In realtà la nozione psicoanalitica di *rappresentazione* deriva piuttosto da «rappresentanza» (*Repräsentanz*) che ha in sé il senso del passaggio (esperienziale) fra due elementi eterogenei. La rappresentazione intesa nel senso della costruzione di una immagine psichica (*Vorstellung*) è un'altra cosa. Cf S. DE MIJOLLA MELLOR, «Lo statuto della rappresentazione», in A. DE MIJOLLA - S. DE MIJOLLA MELLOR (edd.), *Psicoanalisi*, Borla, Roma 1998, 362-380.

<sup>45</sup> Avevo usato poco sopra il vocabolo «attrazione» per segnalare il fatto che, comunque, in quella relazione si dà un interesse dell'uno rispetto all'altro. Esistono altre relazioni nelle quali, invece, si giunge a una considerazione dell'altro come «oggetto», ma, in questo caso, non perché sia considerato un prolungamento di sé, ma per semplice indifferenza o disinteresse.

<sup>46</sup> Probabilmente non riflesso, né verbalizzato; possibilmente non verbalizzabile o difficilmente verbalizzabile. Cf sopra, nota 43.

<sup>47</sup> Cf U. GALIMBERTI, *Dizionario di Psicologia*, 512-513.

<sup>48</sup> È da notare che a questo livello si va a intercettare una questione di grande rilievo per la psicologia evolutiva e per la psicopatologia che è la *mentalizzazione*, o *funzione riflessiva*: «Acquisizione evolutiva che consente ai bambini di rispondere non solo ai



richiamo al dovere morale di non ridurre mai l'altro a un oggetto, possibilmente strumentalizzabile, ma riconoscendo come certe immaturità, invero, permettano di giungere a quell'esito non auspicabile.

## VII. CONSEGUENZE DELL'IMMATURITÀ O DELLA PATOLOGIA RELAZIONALE

Uno dei meriti delle psicologie ermeneutiche è quello di permettere di mostrare la funzione (o la molteplicità di funzioni) di alcune esperienze, al di là di ciò che quelle esperienze danno a conoscere di sé. Obiettivo dell'ermeneutica non è di sottrarre valore al vissuto, ma di coglierne la ricchezza e la complessità sottostante, in modo particolare quando l'esperienza parrebbe irrealistica, oppure sembrerebbe andare «logicamente» contro il bene della persona che la vive e, forse, addirittura deliberatamente la ricerca. L'innamoramento, ad esempio, presenta alcune caratteristiche che vanno nella direzione di una vera e propria deformazione della realtà. A questo livello, già intuire la funzione di quella deformazione, può essere utile a non «diagnosticare» come patologico, ciò che patologico non è, e che – e non è poco – fa star bene (e più che bene) colui o colei che la vive. Non faremmo fatica, tuttavia, a cogliere la logicità dell'innamoramento. Non altrettanto intuitivo e men che meno logico, invece, sembrerebbe l'innamoramento per una persona aggressiva, o umiliante, o abusante. A questo livello, l'interpretazione del vissuto può fornire un aiuto concreto, non solo a comprendere che cosa stia succedendo, ma anche a impedire che colui o colei che vive quell'esperienza finisca per cacciarsi in qualche guaio.

Fatta la debita premessa, passo dunque a esaminare le tre ricadute possibili, elencate poco sopra.

### *1. La dipendenza*

La dipendenza in se stessa non è immediatamente problematica. Lo stesso vocabolo, inoltre, viene utilizzato per una grande quantità di circostanze che si riferiscono alla dimensione interpersonale, ma pure ad altre relazioni che non sono interpersonali. D'altra parte è innegabile che

comportamenti, ma anche a quelli che reputano essere gli atteggiamenti, le intenzioni, o i piani delle altre persone» (P. FONAGY - M. TARGET, *Attaccamento e funzione riflessiva*, Cortina, Milano 2001, 347).

la persona umana, essenzialmente, non possa mai essere del tutto indipendente, almeno rispetto a una grande quantità di istanze, interpersonali e non. Così si può parlare di una dipendenza, nel legame affettivo con un'altra persona, nella relazione con il cibo, ma pure nel riferimento all'uso fuori controllo di sostanze (alcol, droga, ecc.) o di attività e strumenti (gioco d'azzardo, internet, ecc.). Come per altre patologie, la differenza con la normalità sta su un versante quantitativo, ma non solo. La relazione con un oggetto, o con un comportamento diventa patologica quando, pur non essendo necessaria, lo diviene. Ciò si produce quando essa induce un bisogno che essenzialmente non esisteva. La relazione di dipendenza con un'altra persona, invece, diventa patologica quando quella persona, «sentita» come estensione di sé, di fatto diviene un oggetto o una propria funzione. Anche in questo caso, perciò, si potrebbe dire che, analogamente a quanto succede per gli oggetti e i comportamenti, la relazione «si patologizza» quando l'altro, diventando l'oggetto di un bisogno, smette di essere un soggetto, separato e dotato di iniziativa propria<sup>49</sup>. In una antropologia (filosofica o teologica) che riconoscesse nella libertà una qualità essenziale della persona umana, nessun «altro» personale, infatti, dovrebbe essere ridotto ad assumere la parte che spetta agli oggetti di un bisogno. Fanno eccezione quelle condizioni di limitazione e patologia della libertà (effettiva), che appartengono, rispettivamente, al bambino e alla persona affetta da un disturbo psicologico o psichiatrico<sup>50</sup>.

Una dipendenza immatura o patologica conduce a mal sopportare ogni frustrazione affettiva, reale o simbolica che sia. Rispetto alla persona con la quale si è instaurato un legame di dipendenza, talora, uno sguardo non ricambiato, o l'attenzione riservata da quella persona *anche* a un altro, oppure un gesto inavvertitamente indelicato da parte sua, e molto altro ancora, possono risuonare alla stregua di un trauma, perfino non piccolo. Colui o colei che vive un legame di dipendenza immaturo o patologico con un'altra persona, vive la perdita (reale o simbolica) dell'altro, come

<sup>49</sup> Cf sopra, VI, in particolare la nota 48.

<sup>50</sup> Possiamo includere anche l'anziano affetto da una patologia neurodegenerativa che ha delle ricadute cognitive e comportamentali. In realtà, condizioni di limitazione possono appartenere anche ad altre persone (dunque: né bambini, né adulti affetti da patologie psicologiche o psichiatriche importanti, né anziani), là dove alcune porzioni di esperienza appaiono compromesse. Una condizione del genere, ad esempio, si dà abbastanza frequentemente e «normalmente» in coloro che stanno affrontando un percorso psicoterapeutico.

un proprio annientamento. Immaginando di tradurre in parole ciò che sovente non è nemmeno verbalizzabile, l'abbandono risuonerebbe così: «Se *ti* perdo, perdo *me*»<sup>51</sup>. La problematicità di un legame di dipendenza immaturo o patologico risiede anche nel fatto che pure la gratificazione finisce per complicare le cose: essa spiana la strada, invero, alla frustrazione successiva. La gratificazione, infatti, poco per volta, finisce per confermare – seppure non consapevolmente, per coloro che sono coinvolti in quel legame – il carattere di oggetto di un bisogno, dell'uno nei confronti dell'altro (e qualche volta reciprocamente). Da ciò, consolidandosi la rappresentazione dell'altro come prolungamento di sé, la gratificazione finisce per rilanciare le aspettative su di lui. A quel punto, un eccesso di pretesa, o una frustrazione pure minima di quella pretesa, potranno risuonare in modo sproporzionato.

In questo senso, perciò, le relazioni interpersonali caratterizzate da una dipendenza immatura o patologica non hanno vita facile e, anzi, spesso vanno a finire in malo modo, nonostante l'intensità del legame o, più probabilmente, anche a causa di quella intensità.

## 2. *L'inferiorità e la ricerca continua di conferme*

Diverse psicologie si sono interrogate sull'esistenza di un «termine» dello sviluppo: se ci sia, cioè, un punto di arrivo, una sorta di «compito dei compiti», uno stadio «di riepilogo», realizzato il quale, la persona può dirsi sufficientemente al riparo da successivi esordi psicopatologici. Pur con una grande quantità di sfumature e precisazioni, esiste una convergenza di fatto su un costrutto teorico denominato in modi diversi (identità psicologica, identità dell'io, Sé), la cui stabilizzazione e coesione realizza tutti i compiti evolutivi precedenti e conclude la fase più drammatica e complessa dello sviluppo umano: quella che va dalla vita prenatale alla pubertà. Quel costrutto corrisponde alla positiva integrazione di tutti gli elementi evolutivi precedenti, così che la persona riesce a conservare una

<sup>51</sup> In un rapporto non immaturo o non patologico, la perdita dell'altro, che pure può costituire un momento difficile, doloroso, perfino traumatico, equivarrebbe all'espressione: «Se *ti* perdo, perdo *te*». In questo contesto, quando parlo di «perdita» non includo la morte di una persona cara. Nel lutto, infatti, anche colui o colei che aveva con la persona scomparsa una relazione non immatura, può essere sollecitato/a al punto da presentare le caratteristiche di una «normale patologia».

positiva continuità nell'esperienza di essere se stessa (pur nella inevitabile oscillazione degli avvenimenti, interni ed esterni) e di sentirsi libera da invischiamenti interpersonali (pur essendo positivamente interessata e aperta alla costruzione di legami affettivi). Qui può cogliersi un punto di contatto con la dipendenza, di cui ho appena trattato. Lo specifico di questa seconda ricaduta problematica, tuttavia, sta in una caratteristica diversa. Il percorso di sviluppo che permette di giungere a quella integrazione risulta estremamente complesso e articolato. A condurlo verso un esito positivo è il *riconoscimento empatico* che gli «altri» significativi garantiscono alla persona in sviluppo. Il riconoscimento è un processo costitutivo dell'identità psicologica (o della coesione del Sé) e non è a esso successivo. Ciò è oltremodo importante, a segnalare l'essenziale struttura interpersonale e intersoggettiva dell'identità individuale. Allo stesso tempo, però, questa modalità evolutiva di costruzione dell'identità psicologica (o di coesione del Sé) spiana la strada a una possibile vulnerabilità, quando le cose non vanno come dovrebbero andare. In sostanza: la mancanza di «altri significativi» sufficientemente empatici lascia senza risposta quel processo di riconoscimento. Il che è come dire: nella persona che positivamente chiede di essere riconosciuta, in mancanza della risposta rimane la domanda. Si tratta di una richiesta di conferma (di sé) che, a quel punto, si trasforma in una domanda costantemente aperta che può finire per caratterizzare, più o meno sottilmente, tutta la vita di quella persona. Ciò diventa più significativo, in modo particolare, in tutte quelle situazioni interpersonali che simbolicamente riescono a riattivare quella domanda aperta.

Ovviamente ricorro alla dialettica di domanda e risposta, pur sapendo – così come l'espressione *riconoscimento empatico* dovrebbe suggerire – che non si tratta di una conferma che avviene nella forma verbale, ma di uno scambio emozionale, che può essere perfino molto silenzioso, nel quale sono all'opera molte altre istanze della personalità, di colui che chiede di essere riconosciuto e di colui che lo riconosce, o non lo riconosce, o lo riconosce in modo inadeguato.

La persona «non riconosciuta» si ritrova dunque con una tensione costante verso una ricerca di conferma. Il tipo di conferma ricercato intercetta livelli evolutivi differenti, ma quanto più è precoce, tanto più è «corporeo», «fisico», anche se la persona può associare quella ricerca di conferma a qualcosa di evolutivamente successivo, quale, ad esempio, una abilità intellettuale. Quest'ultima ricerca di conferma, in realtà, svolge rispetto a quella più precoce, una funzione di compensazione. Il fatto che

una persona compensi con qualche richiesta più evoluta una richiesta più precoce, sta nella maggiore capacità di esplicitazione e verbalizzazione, ma pure coscientizzazione e controllo, della prima rispetto alla seconda. Voglio dire: un bambino ha bisogno di essere confermato (dunque: riconosciuto empaticamente) per il solo fatto di esserci – dunque di esserci fisicamente –, al di là di ogni qualità estetica o abilità intellettuale. Là dove quel riconoscimento avviene in modo inadeguato, o non avviene per niente, è difficile che sia alla portata del bambino la capacità di comprendere che il suo bisogno di essere confermato riguarda «semplicemente» il fatto di esserci, di essere se stesso, in definitiva di esistere. La coscientizzazione di un tale stato di cose, poi, è resa oltremodo drammatica dal fatto che a una mancanza di conferma di tale natura non si può porre facilmente rimedio. Per questa ragione, difensivamente, il bambino può essere condotto a spostare, compensare e razionalizzare quella richiesta, trasferendo la domanda su ambiti circoscritti e controllabili (almeno illusoriamente). A quel punto il bisogno di essere confermato rispetto all'esserci, si sposterà, ad esempio, sul bisogno di ricevere conferma rispetto all'essere bello o all'essere intelligente o all'essere bravo o, nei tempi successivi dello sviluppo, chissà, forse all'appartenere a un certo gruppo o a una certa famiglia o all'avere una certa professione o un certo *status* sociale, e via dicendo. Sia chiaro: non è detto che l'operazione riesca e, anzi, possiamo stare certi che «del tutto» non potrà mai riuscire. Si tratta, infatti, di spostamenti su ambiti che sono sì almeno possibilmente governabili, ma che agiscono come conferma incompleta alla domanda di partenza, che era di altro tipo. L'esito di una risposta incompleta è insidioso: mentre illusoriamente sembra soddisfare quanto ricercato, più profondamente rilancia la domanda, in un circolo che può diventare vizioso, dunque infinito. Lo strascico può essere davvero ingombrante: la persona che vive nella *continua* ricerca di una conferma e che *continuamente* riconosce di non provare un soddisfacimento completo e, anzi, ritrova ogni volta un bisogno rilanciato di essere confermata, facilmente può finire per consolidare una percezione di sé all'insegna dell'inadeguatezza, dell'incompletezza, dell'inferiorità, del disvalore, perfino del «non senso»<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> Sui modi di quelle percezioni, vale quanto già affermavo per il «sentire». Cf sopra, nota 44.

### 3. *La permeabilità dei confini*

Anche in questo caso mi sovrappongo per alcuni aspetti alle precedenti ricadute, ma con altrettante specificazioni importanti. Là dove un altro è vissuto come estensione di sé, non è ancora in evidenza il modo di quel contatto tra i due. Perché, pur essendo percepiti (da uno o da entrambi) in modo fusionale o simbiotico, i due soggetti, comunque, non sono fisicamente uniti. La constatazione è ovvia, ma, a maggior ragione, esige che non si dia per scontata la modalità di quella che, a quel punto, trattandosi di persone diverse, non può che essere una forma di comunicazione interpersonale. Preverbale, non verbale o verbale che sia, non può trattarsi di altro. A meno che fusione e simbiosi siano termini utilizzati alla stregua di immagini evocative, ma non a riportare la realtà delle cose.

La clinica, come paradigma di dinamismi intrapsichici e interpersonali che accadono anche al di fuori di un *setting*, invece, mostra per lo psichismo il carattere assolutamente realistico di fusione e simbiosi. In altre parole: nel corso dello sviluppo umano, si danno alcune fasi all'interno delle quali è possibile un passaggio, uno scambio diretto, di stati emotivi fra la persona e gli «altri significativi». Non utilizzando la forma verbale, è necessario ipotizzare una concettualizzazione diversa che interpreti il modo di quel passaggio emozionale. Con tale obiettivo è stata introdotta la categoria di *confine psichico*, a segnalare – in questo caso per analogia – che esiste una permeabilità che, in alcune situazioni e ad alcune condizioni, permette lo scambio di stati mentali che appartengono dunque al mondo interno della persona. Quella permeabilità, tuttavia, ha una funzione evolutiva importante, ma, progressivamente deve andare a chiudersi<sup>53</sup>. Là dove ciò non si verifichi – e a seconda del grado di permeabilità di quei confini, nonché del grado di maggiore o minore separatezza dell'altro –, ci troviamo di fronte all'im maturità o alla patologia psichica.

A quali conseguenze può condurre un tale stato di cose? Il perdurare di una permeabilità nei confini può caratterizzare la relazione affettiva

<sup>53</sup> Fa eccezione l'empatia – qualità importante di una personalità coesa – la quale prevede, tuttavia, una qualche permeabilità dei confini. Per lo sviluppo sano della personalità, dunque, la chiusura dei confini non dovrà essere assoluta. A quella chiusura parziale, però, dovrà essere affiancata la percezione dell'altro separato, così che lo scambio emozionale escluda la fusione o la simbiosi. In questa prospettiva appaiono di rilievo anche gli aspetti etici dell'empatia, che permettono di coglierne la positività psicologica, la fecondità, ma pure la fragilità. Cf L. BOELLA, *Sentire l'altro*, Cortina, Milano 2006.

immatura o patologica vissuta da una delle due persone coinvolte, o da entrambe. Tale permeabilità, infatti, può favorire processi intrusivi che hanno come obiettivo – non consapevole e raramente tematizzato – di controllare l'altro «dal di dentro», garantendo, in tal modo, una maggiore efficacia del controllo. Proprio a motivo del carattere evolutivamente precoce dell'istanza coinvolta e, da ciò, della modalità di interazione sollecitata – non legata, cioè, a processi progrediti della comunicazione –, la possibilità di un controllo intrusivo, fisico, permette di «trattenere» l'altro presso di sé, di favorirne, appunto, una presenza che sia vissuta come un prolungamento di sé<sup>54</sup>.

A tale proposito si potrà cogliere la funzione complessa svolta in una relazione affettiva dalla ricerca dell'intimità, psichica, fisica e sessuale. La richiesta di prossimità è ambivalente, svolgendo anche, in una relazione immatura o patologica, un'importante funzione di controllo, quando non addirittura di dominazione dell'altro. La perversione o la parafilia rappresentano la deriva estrema, rara ma non improbabile, di questo stato di cose. Come già per la dipendenza e il riconoscimento, anche il controllo dell'intimità dell'altro attraverso la permeabilità dei confini, gratifica la domanda, ma, trattandosi ancora una volta di una gratificazione incompleta, nuovamente la rilancia. A quel punto, la persona che cerca quel controllo può essere spinta a un controllo ancora maggiore. Ciò può essere ottenuto in molti modi. Ad esempio: la ricerca del «proibito», simbolicamente evoca qualcosa che rende esclusiva l'esperienza, agendo su aspetti inediti, trasgressivi, nei quali, non di rado, viene quasi ritualizzato precisamente (e non casualmente) il «gioco» di dominazione e sottomissione; e ancora: la ricerca del «piccolo», di nuovo, illude di un accresciuto potere sull'altro, semplicemente diminuendone la forza. In altre parole: non potendo accrescere il proprio potere di controllo, viene scelto un altro con un potere visibilmente inferiore, quale l'adolescente, o il preadolescente, o finanche il bambino.

<sup>54</sup> A tale scopo, in una relazione immatura o patologica può essere attivo un meccanismo di difesa primitivo quale l'identificazione proiettiva che, non casualmente, ha non poche analogie con l'empatia. Cf J.S. GROSTSTEIN, *Scissione e identificazione proiettiva*, Astrolabio, Roma 1983, 123-137.

## VIII. ORIENTAMENTI A RISCHIO DI IMMATURITÀ

Ciò che caratterizza la maturità/immaturità relazionale, che ho inteso dunque tratteggiare meglio esaminandone tre aspetti rilevanti di problematicità, corrisponde comunque a un processo attivo in un contesto, così come ho evidenziato nei paragrafi precedenti. Il che significa che una singola persona potrebbe avere portato correttamente a compimento i percorsi di maturazione, eppure, in un contesto specifico, non essere in grado di metterli in atto. Come già detto, per analogia, quella persona aveva correttamente imparato a camminare, eppure, qui e ora, non riesce a farlo; ovvero: aveva imparato a essere matura, ma ora non riesce a esserlo.

Se le cose stanno così, a maggior ragione, ovviamente, una persona potrà non riuscire a essere matura, qui e ora, se quei percorsi di maturazione, invece, avevano lasciato qualcosa di incompiuto; oppure se quella persona aveva imparato a essere matura, ma in contesti troppo diversi – perché troppo specifici, o troppo limitati, o troppo caratteristici di una cultura, ecc. – e che allo stato attuale non hanno più luogo.

Le tre ricadute problematiche esaminate nel paragrafo precedente potrebbero essere presenti anche in una persona con orientamento eterosessuale, ma pure in una persona con orientamento omosessuale, o bisessuale, oppure disorientata, oppure ancora non orientata. In questo senso, perciò, e anche a partire dal fatto che, comunque sia, quel tratto non può essere isolato dall'intero, cioè dal sistema complessivo della personalità di quella persona, per ogni candidato o seminarista occorre giungere a una vera e propria *teoria dell'orientamento*, che sarà la *sua* teoria, cioè un insieme di interpretazioni che, certo, non potranno non dialogare e non assumere spunti dalle diverse teorie presenti nella letteratura, ma che avrà una originalità propria. Non potrà non essere così, sia a motivo della genericità, qualche volta perfino della vaghezza, delle teorie più diffuse, nonché del dibattito tutt'altro che concluso sulla loro validità; sia a motivo della molteplicità di condizioni riguardanti l'orientamento sessuale.

Detto questo, tuttavia, mi sento di affermare che, proprio a partire dalle caratteristiche dei dinamismi problematici che ho inteso focalizzare, l'orientamento omosessuale, quello bisessuale e il disorientamento si prestano maggiormente (rispetto all'orientamento eterosessuale, ma per certi versi anche rispetto al non orientamento) a rappresentarne l'esito<sup>55</sup>. In

<sup>55</sup> Cf più avanti, IX.1.



questo senso, perciò, è *più probabile* che un candidato o un seminarista che potrebbe rientrare in una di quelle tre tipologie, non abbia compiuto correttamente il proprio percorso di maturazione relazionale. Deve essere chiaro, tuttavia, che *più probabile* non significa né che le cose stiano sicuramente così, né che una persona che dichiara un orientamento eterosessuale e men che meno una persona che, nei fatti, appare non orientata, ne siano garantite. In ogni caso, sia per coloro che non hanno compiuto il proprio percorso di maturazione, sia per coloro che, invece, lo hanno positivamente completato, il grado minore o maggiore di maturità raggiunta è un processo che nel contesto della permanenza in seminario o del ministero successivo, potrebbe non funzionare, anche a motivo... della permanenza in seminario o del ministero successivo. Insomma: la formazione (iniziale e permanente) e, in modo particolare, i contesti ambientali, interpersonali e intersoggettivi creati dalla formazione sono decisivi e vanno considerati proprio nella loro capacità di attivare o disattivare, rilanciare oppure ostacolare, la maturità dei singoli o quei percorsi di maturazione ancora in fase di completamento.

## IX. QUESTIONI CONCLUSIVE

Ci troviamo dunque a che fare con tre ordini diversi di questioni che qui non potrò che limitarmi a introdurre, giacché esigerebbero una trattazione molto più ampia e comparando prospettive differenti (soprattutto nel riferimento alla prima delle tre), dunque non definitive e, anzi, bisognose di ulteriori ricerche e, probabilmente, di nuovi modelli interpretativi.

Il primo ordine di questioni concerne i processi di identificazione di genere e la parte che quei processi hanno rispetto all'orientamento sessuale. L'identità di genere e l'orientamento sessuale non sono evidentemente la stessa cosa. Allo stesso tempo, però, proprio a partire da ciò di cui è fatto ogni tratto che rifluisce nell'identità psicologica o nel Sé, ritengo improponibile l'eventualità che non vi sia una relazione fra genere e orientamento. A mio parere ciò vale quali che siano la teoria del genere e la teoria dell'acquisizione dell'orientamento sessuale chiamate in causa.

Il secondo ordine di questioni riguarda i percorsi di ristrutturazione dell'identità psicologica che scaturiscono da ogni cambiamento di vita, com'è, e come è giusto che sia, una scelta vocazionale. La ristrutturazione, in realtà, è un passaggio complesso e delicato, nel quale si costruisce, ma, non di rado, contemporaneamente, qualcosa si decostruisce.

Il terzo ordine di questioni coinvolge i contesti formativi (di formazione iniziale e di formazione permanente). Se *anche* a quei contesti appartiene la maturità del singolo, la quale, a sua volta, come processo, in quei contesti può «riuscire» o «non riuscire», dovremmo analizzare tutti quei dinamismi che «fanno» la maturità o l'immaturità del singolo e che dunque affiorano in lui, quasi fossero una sua proprietà, ma che in realtà procedono dalla interazione che questi ha con la maturità o l'immaturità del contesto.

### *1. Oltre l'orientamento: quale ricerca dell'altro?*

Non sono poche le teorie che, traendo ultimamente ispirazione dalla psicologia psicoanalitica, fanno derivare l'orientamento sessuale dai percorsi di identificazione con il genitore dello stesso sesso. Da ciò, la vulnerabilità o addirittura il fallimento di quel percorso favorirebbe, in tempi diversi dello sviluppo, la ricerca dell'«altro-uguale» come compensazione simbolica di una identificazione difettosa o mancata. Come ho già avuto modo di accennare nel precedente contributo<sup>56</sup>, questa interpretazione è diffusa, ma non unanimemente condivisa. Personalmente ritengo mantenga la sua validità per molte situazioni, ma non mi spingerei a concludere che sia valida come teoria generale dello sviluppo dell'orientamento sessuale. In questa sede, tuttavia, potrei farne a meno, ribaltando la questione a partire dall'obiettivo di questo scritto che è differente.

Muovendo non già dall'orientamento, ma dalla relazione immatura o patologica con l'altro, quella, cioè, nella quale l'altro è vissuto come estensione di sé, non sorprende, sembra perfino logico, che l'«altro uguale» rispetto al genere, meglio si presti simbolicamente a realizzarla<sup>57</sup>. Da questo punto di vista, non già l'orientamento omosessuale, ma la ricerca dell'«altro uguale» è problematica, in quanto segno di una possibile richiesta di conferma che coinvolge primariamente l'alterità e secondariamente (e solo eventualmente) l'orientamento.

Nella prospettiva di una scelta per il celibato, saranno da approfondire, dunque da interpretare con il candidato o con il seminarista, tutti quegli aspetti della personalità che rimandano o parrebbero rimandare almeno a

<sup>56</sup> Cf sopra, nota 1.

<sup>57</sup> In questo senso, perciò, cerco di non omettere l'obiezione di coloro che in quella ricerca non vedono immediatamente la «causa» dell'orientamento omosessuale.

una immaturità relazionale, affinché siano oggetto di attenzione formativa. Parlo di attenzione formativa intendendo con ciò non la sola abilità dei formatori di capire per selezionare. Obiettivo della formazione non può essere soprattutto quello di agire da «filtro» vocazionale, ma di riconoscere, per accogliere e accompagnare, ciò che umanamente potrebbe ostacolare quella vocazione, permettendo così alla persona e alla Chiesa di discernere nelle migliori condizioni di libertà possibile. Fra quegli aspetti, appunto, l'orientamento omosessuale, l'orientamento bisessuale, ma pure il disorientamento segnalano una possibile difficoltà che va affrontata, non semplicemente eliminando il sintomo. Anche in questa prospettiva, le indicazioni della *RFIS* che riprendono quelle dell'*Istruzione* potrebbero non applicarsi per alcuni candidati o seminaristi che, comunque, dichiarano un orientamento omosessuale. Potrebbero non essere presenti, infatti, quelle tre caratteristiche che controindicano l'ammissione agli ordini («coloro che praticano l'omosessualità, presentano tendenze omosessuali profondamente radicate o sostengono la cosiddetta *cultura gay*»<sup>58</sup>). Il che starebbe a indicare che quei candidati o quei seminaristi controllano, non esprimono il sintomo. Il quale, a ogni buon conto, rimane. Certo, il problema «sessuale» smette di esistere; ma quale maturità relazionale? Il dominio di sé è una virtù e non lo considero per nulla irrilevante. Tuttavia, mi permetto di dire che se è pure corretto attivare i sistemi di allarme ogniqualvolta ci troviamo ad avere a che fare con giovani che a livello sessuale mostrano di non avere un briciolo di autocontrollo, dovremmo avere un'attenzione non minore per tutti quei candidati o seminaristi che, forse perché non orientati, sembrano al riparo da qualche «scivolone» sessuale. Peccato che quel non orientamento<sup>59</sup> non di rado esprime un vero e proprio disinteresse per le altre persone. Una tale condizione probabilmente non crea problemi a livello sessuale, ma conduce a un ministero che è minato in radice da una mancanza di attenzione reale verso coloro, in nome dei quali, «a parole», si sta donando la vita. La mancanza di controllo di sé a livello sessuale di certo è un problema. Lo è al punto che alcune conseguenze possono avere perfino un rilievo penale. Non stanno così le cose per la sterilità affettiva (dunque pastorale) di un prete. Il prete «disinteressato» non commette nessun reato. Il problema, però, purtroppo non è da meno.

<sup>58</sup> *RFIS*, n. 199; *Istruzione*, n. 2.

<sup>59</sup> Mi permetterei di includere in questo gruppo, però, alcuni che, pur dichiarandosi eterosessuali, in realtà sono come dei «falsi positivi».

## *2. Il dramma di ogni riconfigurazione del Sé*

Ogni svolta nella vita e, in modo particolare, ogni scelta che comporta una nuova condizione che coinvolge la persona nella sua interezza, sollecita lo sviluppo psicologico a una tensione verso la progressione. Progredire, però, seppur necessario, è sempre un'operazione costosa. Le reazioni al cambiamento, soprattutto quando questo è integrale, possono essere molteplici, ma non è raro che alla consapevolezza dell'importanza di un salto verso un'identità che assumerà quel cambiamento, riconfigurandosi in modo inedito, fa da contrappunto – alla stregua di un nostalgico richiamo – un movimento contrario, verso ciò che quella persona era, prima del cambiamento, talora prima di altri cambiamenti precedenti. Ogni passaggio che comporta una novità, pur se positivamente desiderato e cercato, può generare timore. Si tratta di movimenti profondi, non sempre consapevoli, spesso non verbalizzati e, anzi, talora simbolizzati in reazioni di varia natura: dall'emozione esplicita e concretamente percepita dell'angoscia, ai timori più sottili e concentrati su preoccupazioni minori; dal ritorno a comportamenti del passato, a sintomi fisici disturbanti, circoscritti o più pervasivi; ecc.

Insomma: una scelta che porta a un cambiamento, pur con differenze che appartengono a una grande quantità di variabili e che non sono facilmente prevedibili, conduce comunque a una ristrutturazione dell'identità psicologica o del Sé. Tale movimento, importante e necessario, di riconfigurazione, tuttavia, non è detto che avvenga in modo immediato, ma nemmeno in modo lineare, o seguendo una funzione continua. Al contrario: sovente si presenta con notevoli oscillazioni, dalla progressione alla regressione, dall'entusiasmo all'angoscia; il tutto, magari nello stesso mese o nella stessa settimana, qualche volta perfino nella stessa giornata.

Può accadere a tutti: a chi si sposa e lascia la propria famiglia di origine; a chi cambia lavoro e, magari, per questo è alle prese con mansioni diverse dalle precedenti e con nuovi colleghi; a chi entra in seminario o nella vita religiosa; a chi, diventato parroco o vescovo, si ritrova la responsabilità di una parrocchia o di una diocesi, che dista più di cinquanta chilometri o più di cinquecento, dalla precedente; ecc.

Nel corso della ristrutturazione dell'identità psicologica occorre accogliere e non drammatizzare dunque la presenza di sentimenti che potrebbero contrastare la positività di una scelta. Così, un giovane marito, divenuto padre del suo primo figlio, può provare euforia e, magari nel

corso della stessa giornata, sentirsi inspiegabilmente triste o nel panico o incomprensibilmente arrabbiato. L'ingresso in seminario può non essere da meno e devono saperlo sia il diretto interessato, sia i suoi formatori. Ciò che a livello formale, tuttavia, può rientrare facilmente in quella oscillazione già accennata fra progressione e regressione, nei contenuti può assumere caratteristiche talmente varie che provare a raccoglierle tutte in una casistica completa pare un compito improbabile. In ogni caso, seppure a titolo esemplificativo, genere e orientamento, come tratti del Sé, sono, come molti altri elementi, possibile oggetto di oscillazioni, precisamente a motivo della natura processuale della maturità. Non è impossibile, perciò, ad esempio, che a un giovane seminarista che prima dell'ingresso in seminario aveva vissuto una lunga relazione affettiva con una ragazza, capiti di sentire una qualche attrazione o addirittura un vero e proprio innamoramento per un suo compagno di seminario. La sua intensa esperienza di oggi non segnala immediatamente un orientamento omosessuale, così come quella di allora non diceva immediatamente di un orientamento eterosessuale. Ciò di cui possiamo essere certi riguarda il fatto che «qualcosa» stia succedendo, oggi come allora. E, da qui, ciò che i formatori e il seminarista *devono* fare è di interpretare insieme quel dato, il quale *potrebbe* segnalare effettivamente un orientamento omosessuale, più o meno nascosto negli anni precedenti; oppure una immaturità (processo) in atto, che è tale a motivo di un percorso di maturazione precedente non completato adeguatamente; oppure una accettabile e perfino opportuna regressione del Sé, come esito di quella sfida che il cambiamento sollecita e che richiede una ristrutturazione che non può essere istantanea e che comporta, al contrario, possibili momenti di destrutturazione; oppure ancora una immaturità che procede dal contesto formativo, il quale non permette o non favorisce una adeguata maturità (processo) nei singoli. La complessità interpretativa di quell'esperienza di attrazione o di innamoramento, è ulteriormente accentuata dalla possibilità che le interpretazioni che ho elencato non siano necessariamente in alternativa.

In ogni caso, di fronte a una situazione di questo tipo, occorre non soffermarsi sulla sola questione dell'orientamento, giacché questo è un dato che in se stesso ha un contenuto informativo troppo povero. Non solo: come ho cercato di illustrare brevemente nella situazione esemplificativa tratteggiata in questo stesso paragrafo, si tratta di un dato che nella biografia di una persona può presentarsi in modalità diverse. In un caso del genere, non potremmo semplicisticamente (o addirittura ideologicamente)

concludere affermando che quel giovane era un omosessuale «latente», o «nascosto», e/o che cercava di compensare la propria omosessualità con una relazione eterosessuale. Forse le cose stanno così... o forse no. Non serve una teoria generica sull'orientamento e, men che meno, una ideologia generica sui cambiamenti di orientamento. Piuttosto, proprio a motivo del *modo* di essere della maturità, il dato sull'orientamento può essere variabile e «navigare» nel corso dello sviluppo della stessa persona, attraverso tipologie diverse. A maggior ragione, dunque, si tratta di un dato che va interrogato per comprendere meglio i percorsi di maturazione relazionale di *quella* persona.

### 3. *La maturità del contesto formativo*

All'interno di un percorso di formazione iniziale, ma anche nel corso del ministero, considerando che anche qui non sono infrequenti i cambiamenti di varia natura, la maturità può non trovare le condizioni per funzionare. A questo punto dovrebbero essere più chiari quegli elementi in gioco che rendono immaturo un seminarista o un diacono o un prete e, soprattutto, sarebbe da aver chiaro che non tutti quegli elementi sono «a carico» della persona dal comportamento manifestamente immaturo.

Sul versante del singolo, dovrà essere dunque oggetto di attenzione formativa – cioè di valutazione ed eventuale accompagnamento –, *anche* a partire da ciò che emerge dall'orientamento sessuale, l'im maturità relazionale. Come già esaminato, questa si declina in alcuni dinamismi concreti, alcuni dei quali (dipendenza; senso di inferiorità con conseguente bisogno coattivo di conferma; permeabilità dei confini psichici) sono più problematici per una persona che esprime un orientamento omosessuale, anche perché nel contesto del seminario la presenza pressoché esclusiva di maschi, dunque di soli «altri uguali», può entrare più facilmente in complicità, da un lato, con coloro che non hanno completato correttamente i propri percorsi di maturazione e cercano dipendenza, conferma e permeabilità dei confini quali modalità evolutive per completare quei percorsi; ma, dall'altro, anche con coloro che, pur avendoli completati, nel contesto del cambiamento che la scelta del seminario comunque comporta, si ritrovano simultaneamente a progredire e regredire, cercando dipendenza, conferma e, qualche volta, perfino permeabilità nei confini, che sono parte di un percorso anteriore che ora si attiva o si riattiva. Si tratta di modalità che possono presentarsi esperienzialmente (ma non esclusivamente)

in una attrazione omosessuale, ma che sarebbe riduttivo e forse perfino scorretto rileggere immediatamente (cioè senza interpretazione) come esito di un orientamento omosessuale, considerando dunque erroneamente l'orientamento come causa, e non piuttosto come effetto di una situazione più complessa.

Da questo punto di vista, perciò, è indubbio che formare in seminario persone con orientamento omosessuale, con orientamento bisessuale, oppure disorientate, sia molto complesso e che, paradossalmente, una formazione inadeguata – che fondamentalmente, cioè, non intercetta quella immaturità relazionale sottostante o addirittura la favorisce – può rendere il periodo della formazione iniziale un momento nel quale l'orientamento non affrontato, dunque nemmeno interpretato, viene magari «agito», con il risultato di favorire fin da subito vere e proprie «doppie vite», che facilmente proseguiranno nel ministero.

In proposito, tuttavia, occorre che sia tematizzata la maturità del contesto formativo. La maturità della Chiesa, proprietaria della maturità dei singoli, concretamente si dà nella maturità dei suoi contesti, si tratti del seminario, della parrocchia, del presbiterio, ecc. L'analisi della maturità di un gruppo non è operazione semplice e, probabilmente, non siamo nemmeno abituati a ragionare in termini di maturità in un senso psicologico-sociale. Nello spazio limitato del presente contributo vorrei almeno rilanciare l'opportunità di una riflessione in una tale direzione. Perché in un seminario, ad esempio, la dipendenza, la ricerca di conferma, la permeabilità dei confini, possono investire, simmetricamente ai seminaristi, la comunità degli educatori e dei docenti. Così pure, esistono «altre» immaturità, fra le quali quelle, apparentemente meno pericolose, del disinteresse per l'altro, della professionalizzazione del ministero, dell'uso dei beni, ecc., che conducono a una profonda sterilità pastorale..., senza scandali sessuali, certo, ma pure senza passione per il Vangelo, per una autentica ricerca di Dio.

17 maggio 2018

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