

Stefano Guarinelli

TRASFORMAZIONI DELL'ESPERIENZA E FORMAZIONE SPIRITUALE

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE – II. QUESTIONI PREVIE: *1. Formazione umana e formazione spirituale; 2. La concretezza della formazione spirituale* – III. ASSUNTI TEOLOGICI: *1. Lo Spirito è il «direttore»; 2. Biografia ed esperienza cristiana* – IV. DOMANDE APERTE PER LA FORMAZIONE – V. FORMAZIONE SPIRITUALE, PERSONALITÀ DEL CANDIDATO E PERSONALITÀ DEL FORMATORE – VI. CARISMA E TALENTO: *1. La vocazione come trasformazione della biografia; 2. Dal carisma al talento; 3. Una esemplificazione: il candidato con orientamento omosessuale; 4. Ascesi carismatica e ascesi repressiva; 5. L'importanza dell'interpretazione* – VII. LO SPIRITUALE CRISTIANO: *1. L'esperienza spirituale come forma di sapere; 2. La personalità «crea» il sapere; 3. Conseguenze per la formazione* – VIII. IL SAPERE DELL'ESPERIENZA COME SISTEMA DI FUNZIONI – IX. ODIERNE TRASFORMAZIONI DEL SAPERE: *1. La conoscenza; 2. La coscienza; 3. Il flusso di coscienza; 4. La memoria* – X. FORMAZIONE E AUTOFORMAZIONE: *1. L'interazione tra formando e formatore; 2. Il primato dello Spirito: un modello operativo* – XI. CONCLUSIONI: *1. Il formatore reale; 2. L'unità di vita è ancora un valore?*

I. INTRODUZIONE

Non è raro che nei percorsi di formazione all'interno della Chiesa si ricorra alle interpretazioni e alle indicazioni offerte dalle scienze umane. Mi riferisco alla formazione iniziale e alla formazione permanente, nei seminari, nelle diocesi, nelle congregazioni religiose, maschili o femminili. Considero utile, importante e in non poche occasioni perfino necessario il ricorso a un tale apporto. Allo stesso tempo, però, penso che valga la pena fissare alcune coordinate che permettano di collocare correttamente quelle interpretazioni o quelle indicazioni, così che il loro contributo non sia semplicemente giustapposto a quello degli altri attori della formazione nelle istituzioni ecclesiali, ma nemmeno giunga a prenderne il posto, oppure a interferire o a sovrapporsi.

L'obiettivo delle presenti riflessioni è duplice e scandito da due passaggi: in un primo momento (§§ I-VIII) intenderei procedere all'individuazione di un quadro teorico, teologico, che permetta, in un secondo momento (§§ IX-XI), di riconoscere alcune trasformazioni in atto nell'esperienza cristiana che non possono non coinvolgere la formazione e, in modo del tutto particolare, quella dei nostri giovani, seminaristi, diaconi, preti, religiosi o religiose.

II. QUESTIONI PREVIE

L'individuazione dell'ambito di queste mie riflessioni evidenzia due questioni previe che sono da chiarire.

1. Formazione umana e formazione spirituale

Prima questione: obiettivo di una qualunque formazione ecclesiale non è quello di uno sviluppo generico, fosse pure, positivamente, lo sviluppo umano. Le istituzioni ecclesiali sono ultimamente interessate alla formazione spirituale.

Anticipo, a ogni buon conto, una legittima obiezione che potrebbe sorgere a questo punto. Riconosco e, anzi – assai di più –, sono persuaso della profonda interazione tra formazione umana e formazione spirituale. Tuttavia, una cosa è evidenziare la presenza di una relazione, altra cosa è identificare l'una con l'altra. Secondo la mia prospettiva qui abbiamo un groviglio di temi che, senza la pretesa di affrontare in un colpo solo, almeno dobbiamo avere chiari nella loro complessità.

Di cosa parliamo se parliamo di formazione umana o di crescita umana? Di cosa parliamo se parliamo di formazione spirituale o di crescita spirituale? Probabilmente non faremmo troppa fatica a offrire una definizione descrittiva di *formazione umana*. Certo, con buona probabilità, sarebbe una descrizione ancora formale, generica, giacché sappiamo bene quanto difficili siano le cose quando si tratta di rientrare poi nelle determinazioni concrete. D'altra parte, però, se, per esempio, un ragazzo di sette anni non parla, possiamo essere certi che *umanamente* sia accaduto qualcosa alla sua crescita. Il suo mutismo potrebbe procedere da un *deficit* di tipo fisico. Se fisicamente, invece, fosse tutto a posto, dovremmo riconoscere di essere di fronte a un altro tipo di problema. Comunque sia, e quale che

sia l'origine di quel problema, saremmo alle prese con un sintomo che è lì a segnalare che, dal punto di vista umano, «qualcosa» non ha funzionato o non sta funzionando a dovere.

Per lo sviluppo psicologico, però, non tutte le variabili sono altrettanto evidenti o altrettanto clamorose. Alcune lo sono; altre rimangono maggiormente «sotto coperta». Insomma: spesso le cose non sono semplici da capire e ancora meno da affrontare e, nel caso, risolvere.

Eppure, sebbene faticoso, parlare di formazione umana non è faticoso quanto parlare di formazione spirituale o di crescita spirituale. E se pare difficile valutare in modo obiettivo tutti i processi coinvolti nel percorso di crescita umana, ancor più complesso o forse addirittura impossibile sarà valutare, quasi pretendere di «misurare», il grado di crescita spirituale di una persona.

Comunque sia, e in attesa di inoltrarci un po' in quella complessità, mi permetterei di evidenziare almeno un punto fermo. Occupandoci di formazione spirituale – se «spirituale» non è un qualificativo generico che mettiamo lì tanto per dire qualsiasi cosa (interiorità, religiosità, ecc.), ma corrisponde allo *spirituale cristiano* – parrebbe almeno un controsenso affermare che *siccome* la formazione è spirituale, *allora* non avrà, di suo, anche delle ricadute sulla formazione umana. Insomma: se è il Vangelo ciò di cui parliamo all'interno di una qualunque vocazione cristiana; se è alla vita buona del Vangelo che, comunque, intendiamo formare una persona che vuole diventare prete o sposarsi; e se quella persona, al termine della sua formazione cristiana, esce rafforzata in quella convinzione, ma «peggiolata» nella sua umanità complessiva, possono essere successe molte cose e di certo non voglio semplificare, ma sicuramente – ripeto: sicuramente – qualcosa è andato storto, o qualcuno non ha fatto le cose per bene. E non si potrà dire che «sono cose che succedono» perché... «il nostro obiettivo era la formazione spirituale». Il Vangelo custodisce – così crediamo – il Bene della persona, il Bene integrale. E se questo non si traduce in esperienza, c'è qualcosa che non va. Di chi siano la colpa o la responsabilità, ora non interessa, ma di sicuro qualcosa non ha funzionato o non sta funzionando.

In realtà anche la questione del «miglioramento» o «peggioramento» della persona al livello della sua sola «umanità» sarebbe faccenda tutt'altro che scontata. L'eventualità di disporre di strumenti di «misura» dovrebbe fare i conti, comunque, con ciò che valutiamo «migliore» o «peggiore». L'idea stessa di «normalità», in qualunque modo si contenutizzi,

epistemologicamente è piuttosto debole. Eppure, piaccia o non piaccia, è quasi impossibile prescindere, né si può dire che le variabili della normalità altro non siano se non il prodotto di una costruzione culturale. Il che, sia chiaro, non è nemmeno del tutto falso. Insomma, le cose sono davvero complicate e il riferimento a una antropologia non ha obiettivi ideologici, ma risulta epistemologicamente necessario. E lo è anche per quelle psicologie che collocano la questione della normalità/patologia all'interno di una cornice statistica, omettendo di considerare che ogni selezione delle variabili oggetto di una valutazione nomotetica è una operazione antropologica, cioè ultimamente filosofica (o teologica) e non meramente psicologica o sociologica.

D'altra parte, però, se di fronte a un giovane che entrato in seminario «psicologicamente sano» (almeno in apparenza) e giunto al termine del percorso formativo con sintomi manifesti di patologia psichica, non esiteremo a porci qualche interrogativo, c'è caso che non facciamo altrettanto laddove le cose non siano conclamate e, soprattutto, di fronte a questioni evolutive aperte. Attualmente, infatti, accade con frequenza di incontrare giovani che, dal punto di vista della costruzione della personalità – e a differenza di quanto poteva accadere trenta o quaranta anni fa – sono come dei grandi cantieri aperti. Non sono «patologici»; direi piuttosto che sono «incompiuti». Le ragioni psico-sociologiche di un tale stato di cose non sono a tema nel presente contributo. Le conseguenze, invece, lo sono; ci interessano e ci sfidano. Non parliamo, infatti, di patologie, ma di compiti evolutivi che sono da realizzare e rispetto ai quali il solo riferimento all'età anagrafica non offre una sufficiente garanzia di esecuzione.

La domanda, a questo punto, sarebbe semplice ma tutt'altro che scontata: siccome noi ci occupiamo dello «spirituale», questo «umano» non lo trattiamo? Non rientra nei compiti formativi dell'istituzione ecclesiale?

2. La concretezza della formazione spirituale

Seconda questione: se la parte «pratica» della formazione viene affidata o comunque consegnata in modo importante alle scienze umane, non sarà che alla fine stiamo affermando – seppure implicitamente – che la parte spirituale non è pratica, e che chi fa formazione spirituale non riceve indicazioni concrete? Di conseguenza, in una tale situazione, sarà possibile che il formatore (spirituale), a sua volta, non sappia dare indicazioni concrete a coloro che sono in formazione?

Ribadisco: fare formazione spirituale è molto più complesso di quanto non sia già sufficientemente complesso fare formazione umana. Questo dovrebbe significare, però, che la formazione spirituale non possa o non debba dotarsi di strumenti concreti?

III. ASSUNTI TEOLOGICI

Evidenziate le questioni previe, proverei a entrare nel merito del tema. Lo farei fissando inizialmente alcuni assunti che mi sembrano di rilievo teologico. Potrebbero apparire perfino scontati. Eppure ritengo che alla loro consistenza teorica non sempre corrispondano efficaci ricadute pratiche.

1. *Lo Spirito è il «direttore»*

Primo assunto: nella formazione spirituale il «primo attore» è lo Spirito. Questo vale anche per la direzione spirituale: il direttore spirituale è lo Spirito Santo. Allora, però, se così stanno le cose – come è giusto che stiano – non dovrebbe essere dato troppo per scontato il ruolo del direttore spirituale, soprattutto dal punto di vista teologico. Se la presenza di un direttore spirituale «umano» non può ritenersi scontata, di certo non più semplici sono le cose sul versante della pratica della direzione spirituale. I dinamismi sono notevolmente intricati, essendo in gioco, infatti, tre volontà, tre libertà e tre *pathos*. E quando entra in gioco il *pathos* – fatto salvo il *pathos* di Dio, di cui obiettivamente non possiamo dire molto – di certo possiamo dire che raramente quello coincide o spontaneamente si armonizza con la volontà.

2. *Biografia ed esperienza cristiana*

Secondo assunto: esiste una relazione importante tra la «forma» della personalità del credente e il suo modo di credere. Come l'assunto precedente, anche questo parrebbe scontato. In realtà l'affermazione ha un rilievo teologico tutt'altro che secondario a partire da cosa intendiamo con *esperienza spirituale*, come cercherò di mostrare più avanti. E non solo: esso ha pure un rilievo formativo non marginale. Se la personalità rimanda allo sviluppo psicologico e se questo è segnato in modo importante dalla biografia della persona, allora i «modi» del credere sono legati assai più

fortemente ai profili precoci della personalità di quanto su quei modi non vadano a incidere le forme evolute dell'apprendimento. Fra queste ultime sono da annoverare la catechesi, ricevuta negli anni dell'iniziazione cristiana, ma, soprattutto, la catechesi della stagione giovanile o adulta, ma perfino la formazione teologica, laddove queste siano state presenti. In altre parole: più del livello di formazione intellettuale ricevuta, la relazione concreta, *vissuta*, con Dio, dipende in modo significativo dalle esperienze evolutive, soprattutto precoci. Insomma: al di là dei titoli accademici, c'è caso che perfino il teologo ispiri/strutturi la propria esperienza cristiana (quando prega, quando è in relazione con gli altri, quando vive la carità, ecc.) più alla/sulla fede appresa a partire dalla relazione con i suoi genitori o con i suoi nonni, che al percorso teologico accademico compiuto¹.

IV. DOMANDE APERTE PER LA FORMAZIONE

Le considerazioni precedenti sollecitano almeno due interrogativi rispetto alla formazione (iniziale e permanente).

In primo luogo: quanto incidono la formazione teologica e la formazione spirituale sull'esperienza spirituale? In particolare: come agisce la formazione spirituale sulle aree «in cantiere» della personalità di un giovane, seminarista, novizio o novizia? Per esempio: come fare formazione spirituale al celibato per giovani che si trovano in uno stadio dello sviluppo psicoaffettivo e psicosessuale che, a sua volta, si ritrova in un contesto culturale nel quale abbondano l'informazione, ma pure una notevole confusione, a ogni livello (sociale, etico e perfino scientifico), e che è molto diverso da quello nel quale si trovavano i giovani di venti o trenta anni fa?

In secondo luogo: qual è la *Denkform* del formatore (sia esso il direttore spirituale, il rettore, il docente) quando fa formazione? Se valgono, infatti, le riflessioni condotte sin qui, ogni formatore avrà – o quanto meno *potrebbe avere* – un modo non riflesso di intendere la relazione con Dio; la volontà di Dio e i segni attraverso i quali questa si manifesta; la prov-

¹ Considero di grande rilievo, in proposito, la ricerca teorica ed empirica condotta da Brenda Dolphin presso l'Istituto di Psicologia della Pontificia Università Gregoriana di Roma (cf B. DOLPHIN, *The Values of the Gospel*, Dissertazione dottorale, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1991). Cf anche A.M. RIZZUTO, *La nascita del Dio vivente*, Borla, Roma 1994; C. O'DWYER, *Imagining One's Future. A projective approach to Christian maturity*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.

videnza; l'efficacia della preghiera; e moltissimi altri elementi della vita in generale e della vita cristiana in particolare. Inoltre, trattando questioni che si riferiscono alla formazione, probabilmente è spontaneo finire per concentrarsi su coloro che sono oggetto della attività formativa. Eppure, esattamente come per costoro, anche per i formatori valgono le medesime considerazioni evidenziate nel secondo assunto². Anche per i formatori, i «temi maggiori» dell'esperienza cristiana – che saranno poi «trasmessi» nell'attività formativa – non andranno necessariamente a coincidere con quanto ricevuto nel proprio percorso di formazione teologica.

Inoltre la *Denkform* del formatore potrebbe includere, oltre agli aspetti di contenuto, anche alcuni dati di processo. Fra questi, segnalerei in modo particolare quello che considera il formatore «di fronte» al formando, che corrisponde, per esempio, al modello (cosiddetto monopersonale) assunto e mantenuto per anni dalla stessa psicologia psicoanalitica prima della svolta interpersonale e intersoggettiva che ne ha evidenziato i limiti teorici e pratici. Eppure, quel modello sopravvive ancora diffusamente ogniqualvolta, seppure in modo non tematizzato o non riflesso, si considera l'attività formativa a partire dai dinamismi, dai bisogni di coloro che sono in formazione, trascurando la matrice intersoggettiva che viene a crearsi fra costoro e i formatori. I formatori, infatti, a loro volta, hanno dinamismi e bisogni che, pur se diversi da quelli di coloro che sono in formazione, non dovrebbero essere ignorati perché con quelli interagiscono e, da ciò, possibilmente li plasmano e se ne lasciano plasmare.

V. FORMAZIONE SPIRITUALE, PERSONALITÀ DEL CANDIDATO E PERSONALITÀ DEL FORMATORE

Proverei a entrare a questo punto nel merito dello *spirituale* e mi permetterei, per maggiore chiarezza, di raccogliere i molti temi coinvolti in tre questioni generali che elenco in modo separato anche se, visibilmente, del tutto separabili non sono.

Prima questione: che cosa intendiamo con formazione spirituale? Quando parliamo di formazione spirituale, di cosa stiamo parlando, *in concreto*? Cosa abbiamo in mente, *in concreto*? Fosse pure che lo spirituale, procedendo dalla libertà dello Spirito, non può essere oggetto di una

² Cf sopra, § III.2.

teoria, o di una criteriologia, o men che meno di un teorema..., e fosse pure che queste sono le sole cose che possiamo dire, ne deriverà *comunque* una concretezza formativa?

Seconda questione: quale relazione sussiste tra la personalità del candidato (seminarista, novizio, postulante, ecc.) e la sua esperienza spirituale? Come si immagina il candidato quella relazione e come se la immagina il suo formatore? Sottolineo che, per tutto quanto ho cercato di esplicitare fin qui, a essere in gioco è soprattutto la *Denkform*. Voglio dire: non basta che il candidato e il formatore esibiscano i propri titoli e, magari, citino alcuni autori quali punti di riferimento. Può darsi che c'entrino; ma l'incorporazione di prospettive perfino autorevoli (teologiche e spirituali) nella propria *Denkform* è tutt'altro che scontata e può rimanere allo stesso livello di una consistente erudizione che accumula informazione, ma non interviene a trasformare i modi dell'esperienza.

Terza questione: quale relazione sussiste tra la personalità del formatore, l'esperienza spirituale del formatore e la formazione umana e spirituale del candidato? Come si immagina il candidato quella relazione e come se la immagina il formatore? Anche in questo caso, esattamente come nella questione precedente, vale la stessa cosa: quale forma pratica, a partire dalla *Denkform* del candidato e dalla *Denkform* del formatore, realizza quella interazione?

A questo punto intenderei procedere senza entrare immediatamente nelle tre singole questioni, ma piuttosto provando a vedere qual è il grappolo ulteriore di riflessioni possibilmente sollecitate e a quali scelte concrete, operative, quelle riflessioni potrebbero condurre.

VI. CARISMA E TALENTO

In cosa consiste lo *spirituale* e il suo specifico? Inizierei evidenziando ciò che *non è* o che, quanto meno, ne limita la definizione o la descrizione. Esplicitare ciò che non è, potrebbe evitare fraintendimenti concreti nel modo di pensare poi alla formazione.

Il carisma *non è* il talento, se con *talento* intendiamo ciò che, in termini di uso comune, potrebbe tradursi con «attitudine», «capacità», «abilità», «qualità». In altre parole: la figura concreta di ogni vocazione cristiana non procede *direttamente* dai talenti. Se così fosse, infatti, dovremmo concludere che la vocazione particolare è, tutto sommato, un prolungamento delle qualità della persona. Per quanto ciò possa apparire perfino

sensato, saremmo smentiti proprio da ciò che la Rivelazione, ma pure la storia della spiritualità cristiana ci hanno consegnato. Nei brani biblici di vocazione c'è spesso un aspetto di discontinuità che segna la biografia del chiamato e la sua chiamata. Così pure nella biografia di molti santi o di grandi figure spirituali, c'è sovente un passaggio di discontinuità. Altre volte non c'è. Anche questo, però, è importante a dire che, comunque, non si può mai ricondurre la vocazione a una «regola», si tratti della continuità, si tratti della discontinuità. Al principio, infatti, sta la libertà di Dio e ogni riconduzione a uno schema finirebbe, nei fatti, per renderla irrilevante. Sarebbe dunque un'operazione pericolosa, sotto molti profili: quello teologico-fondamentale, quello ecclesiologicalo, quello teologico-spirituale. D'altra parte, se misurarsi con una regola rende una valutazione (un discernimento) più semplice³, non è ammissibile che in nome di una maggiore chiarezza pratica, operativa, si giunga a distorcere la natura teologica di una vocazione. Ovvio che una tale considerazione rende il discernimento e la formazione assai più complessi. Non si può, tuttavia, forzare la realtà delle cose e, anzi, a maggior ragione, se abbiamo a che fare con qualcosa di complesso, sarà da affrontare con strumenti in grado di assumere quella complessità.

1. La vocazione come trasformazione della biografia

Allo stesso tempo, però, se è vero che il talento e il carisma non sono sovrapponibili, la chiamata finisce per mettere l'uno e l'altro in una qualche relazione⁴. Paradigma rappresentativo di un tale stato di cose è, per esempio, quello della chiamata di Pietro⁵. Nella narrazione evangelica, il termine «pescatore» è punto di contatto fra l'antica e la nuova identità di Pietro, ove la nuova non è in alcun modo deducibile dall'antica (progredire nel proprio essere «pescatori» non conduce a diventare «pescatori di uomini»); allo stesso tempo, però, l'antica identità viene assunta dalla nuova

³ Nel caso, infatti, di riconoscere la continuità in una singola persona tra la forma concreta della vocazione e i suoi talenti, il discernimento vocazionale finirebbe per essere non troppo diverso da un *test* psico-attitudinale.

⁴ Su questo tema mi permetto di rimandare a: S. GUARINELLI, «Intuizione vocazionale e costruzione della personalità», *Tredimensioni* 1 (2004) 26-41; pubblicato anche in: *La Scuola Cattolica* 132 (2004) 389-404.

⁵ Cf Lc 5,1-11; Mt 4,18-20; Mc 1,16-18.

(diventare «pescatori di uomini») assume comunque il fatto di essere «pescatori») e, in tal modo, anche la biografia precedente l'evento puntuale della chiamata, finisce per ritrovarsi nella vicenda vocazionale, facendo sì che l'intera storia di Pietro partecipi della sua unica vocazione, ovvero della sua personale *storia di salvezza*. Tutto ciò porta ad affermare che se, per esempio, c'è una discontinuità, non per questo la biografia precedente perde di significatività nella vocazione totalmente nuova, totalmente inedita, sicuramente non deducibile da quella vecchia. Questo – a mio parere – è di straordinaria importanza teologica perché segnala quanto la vocazione prenda sul serio tutta la vicenda umana della persona (e non quella che inizia nel momento fenomenico della chiamata), trasformando tutto – ma proprio tutto – in una storia di salvezza. E non solo: al rilievo teologico corrisponde anche una ricaduta formativa molto concreta, giacché nel discernimento e nella formazione vocazionali si tratterà di riconoscere se e quanto la personalità intera del chiamato, sia in un senso sincronico, sia in un senso diacronico, partecipi di quella vocazione.

2. *Dal carisma al talento*

Ritengo che tale dinamismo, paradigmaticamente rappresentato dalla vocazione di Pietro, si possa ritrovare esplicitamente in molte figure spirituali. La vocazione personale segna un passaggio che spesso (o forse sempre) è anche di conversione, magari radicale. Eppure il «poi» non cancella mai il «prima». Rileggerei così vocazioni «importanti» quali quella di san Paolo, di sant'Agostino, di san Francesco d'Assisi, di santa Teresa d'Avila, di santa Teresa di Lisieux, di sant'Ignazio di Loyola, tanto per citare alcuni autori conosciuti.

A mio parere tutto questo è di fondamentale importanza: evidenzia quanto il carisma permetta di leggere il talento. Il percorso inverso, invece, non è immediato ma *mediato* dalla vocazione. In altre parole: dal talento non possiamo giungere *immediatamente* al carisma.

Se trasponiamo tutto questo, utilizzando un linguaggio differente che coinvolge anche fori differenti o competenze differenti, dobbiamo dire che alla luce della vocazione di un candidato – del suo carisma, dunque – posso (devo) leggere anche la sua personalità. E ogni discernimento vocazionale che sia condotto a prescindere da una tale lettura è, a mio parere, scorretto, sia da un punto di vista teologico, sia da un punto di vista psicologico. Il che significa che sono o saranno in gioco (in concreto: rischieranno di an-

darci di mezzo) sia la verità della vocazione, sia la sua autenticità, dunque la sua «tenuta». In definitiva: potrà risentirne la perseveranza vocazionale, di quel candidato o di quel sacerdote.

Un discernimento vocazionale associato a un passaggio di conversione (intellettuale, morale, spirituale) non dovrebbe sottovalutare quel coinvolgimento della personalità. Di un candidato che riconoscesse un cambiamento significativo, «in positivo», nella propria personalità a motivo della decisione vocazionale, non potremmo che essere contenti a patto che quella affermazione non sia lì a insinuare che, da un punto di vista psicologico, il «prima» non c'è più. In altre parole: se il candidato afferma che la sua vocazione sta prescindendo dalla sua biografia, c'è qualcosa che teologicamente (verità della vocazione) non quadra, e psicologicamente (perseveranza vocazionale) potrebbe non reggere⁶.

3. Una esemplificazione: il candidato con orientamento omosessuale

Ora, a mio parere, una tale considerazione – che ho circoscritto a titolo esemplificativo nell'interazione fra carisma e talento –, espandendosi alla relazione fra vocazione e personalità, ha delle ricadute formative molto importanti rispetto alle quali il formatore non solo deve prendere posizione. Egli deve, prima di tutto, riconoscere quale sia la propria *Denkform*.

Provo a esplicitare ulteriormente la cosa ricorrendo a un esempio concreto e un po' provocatorio: se un giovane seminarista presenta un orientamento omosessuale (o dichiara di averlo; o afferma di avere dubbi riguardo al proprio orientamento sessuale), probabilmente la *Denkform* del formatore, spontaneamente, non farà rientrare quel dato (o quel «sintomo») riportato dal giovane nel novero dei suoi talenti. Eppure – piaccia oppure no – quella caratteristica, comunque, fa parte della personalità del seminarista. A quel punto il formatore potrebbe ritenere concluso il discernimento vocazionale, richiamandosi alle indicazioni della Chiesa in

⁶ In questa prospettiva sarebbe da ricomprendere come agisca la conversione morale, giacché questa suppone un cambiamento che può essere davvero radicale, ri-orientando tutta la persona al bene evangelico, ma dovendo fare i conti con una personalità (psicologica) che, fino a quel momento, potrebbe avere sostenuto una direzione del tutto diversa e che potrebbe «convertirsi» a sua volta in modo molto limitato, o non convertirsi per niente.

proposito⁷ e, in nome di quella legittima *auctoritas*, invitare il candidato a interrompere il percorso vocazionale. Oppure potrebbe opportunamente evidenziare il rilievo non morale e morale del sintomo, a partire dalla distanza fra il «sentire» e l'«acconsentire», ma senza sostare sulla valenza simbolica, ermeneutica, di quel dato e limitando le istruzioni formative all'importanza del controllo di sé (rispetto all'acconsentire), evocando la misteriosa creatività della tentazione (rispetto al sentire) e invitando infine il giovane a un maggiore affidamento a Dio. Il che, sia chiaro, non costituisce indicazione sbagliata, ma fa almeno sospettare una possibile passività del formatore (che potrebbe reagire così, non sapendo obiettivamente che pesci pigliare) e che potrebbe giungere sino a indicazioni del tipo: «Non preoccuparti, ti passerà...», quasi si trattasse di un raffreddore.

Personalmente contesto il primo approccio e pure il secondo. Tutto sommato – paradossalmente – si assomigliano: in entrambi i casi, infatti, il dato non viene interpretato. Il che significa non solo che di quel «sintomo» si omette la funzione simbolica, appunto, trascurando, da ciò, l'informazione di cui si fa portavoce, ma che, di fatto, si separa pure la personalità da quel dato, che invece è un *tratto* (cioè una caratteristica *della* personalità) e non una specie di... virus (cioè qualcosa che si è intromesso nella personalità, ma che fondamentalmente «non c'entra» e con cui altro non si può fare, dunque, se non eliminarlo).

Perché «oso» chiamare in causa la questione dei talenti? Perché la personalità è un *sistema* di tratti. E ciò significa che ogni suo elemento non può essere isolato dagli altri, come se fosse, appunto, un'entità a sé stante o addirittura un semplice corpo estraneo. Quale che sia l'interpretazione più o meno scientifica o più o meno ideologica data al fenomeno «omosessualità» (e in questa sede non intendo entrare nello specifico del tema), la presenza di alcuni tratti che rimandano, in quella singola persona, ad alcune questioni aperte relative all'orientamento sessuale non dovrebbe essere affrontata estraniando quei tratti da tutto il resto del sistema (dinamico, ma pure psicosociale) della sua personalità e agendo su di essi con la sola indicazione del «controllo». Affrontare una questione relativa all'orientamento o a un qualunque comportamento considerato conforme o non conforme a una specifica scelta di vita, ricorrendo alla sola indicazione

⁷ 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.

del controllo sarebbe ammissibile se sintomo e problema coincidessero o – come accade diffusamente, sia nell'ambito della psicologia e della psichiatria, sia in quello della medicina – *venissero fatti coincidere*. Le cose, in realtà, sono assai più complesse e qualunque espressione dell'umanità di quella singola persona è spesso (o addirittura sempre) al crocevia di molteplici intrecci, che sono la culla di altrettante caratteristiche, di risorse, di potenzialità, e non solo di problemi.

In sostanza: è difficile e in molti casi perfino impossibile che quel tratto possa essere ricondotto alla sola sfera morale (peccato o virtù). Ciò suppone che se esso appartiene anche alla dimensione psicologica, la vocazione dovrà assumerlo. Una tale circostanza, tuttavia, potrebbe non verificarsi, sia nel caso venga suggerito il solo controllo di sé come risposta alla presenza di quel tratto, sia – ovviamente – nel caso in cui l'impossibilità di giungere a un adeguato controllo di sé conduca a considerare chiuso, per quella persona, il percorso vocazionale verso il sacerdozio.

4. Ascesi carismatica e ascesi repressiva

Seguendo il paradigma evidenziato a partire dalla vocazione di Pietro, assumere ogni tratto significa comprendere che il carisma sarà il modo inedito, teologico, in cui quel talento andrà assunto come caratteristica non disgiunta da altri tratti, cioè da altri talenti.

Per il discernimento vocazionale, i punti che il formatore cercherà di valutare potrebbero seguire, a partire da qui, due percorsi concomitanti (e non alternativi). In primo luogo: *come* il carisma può reinterpretare l'intero della personalità di questo seminarista? In secondo luogo: è possibile che uno o più talenti di questo seminarista *di fatto* giungano a ostacolare il carisma, cioè la prospettiva vocazionale nella quale quel giovane insieme ai suoi formatori, si riconosce?

Applicando tali considerazioni ancora all'interno del caso riportato poco sopra, legittimamente il lettore potrebbe obiettare che, in tal modo, tuttavia, si sta evidenziando di nuovo l'importanza del controllo di sé. In realtà, una tale, eventuale, osservazione sarebbe solo apparentemente corretta. Una cosa, infatti, è scegliere una pedagogia del controllo – che è poi una forma di ascesi – all'interno di una personalità che viene assunta interamente nel proprio carisma; altro è, appunto, focalizzare il discernimento vocazionale solo attorno al tratto eventualmente problematico. La differenza evidenzia, oltre che un punto discriminante in sede di discerni-

mento, anche un rilievo formativo. Il tratto problematico «sganciato» dal sistema (intrapersonale e interpersonale) a cui appartiene e da cui procede, può essere valutato nella sua conformità o difformità rispetto alle condizioni richieste per quella vocazione specifica, ma difficilmente potrà essere affrontato a seguito di quello «sganciamento». Se un tratto qualunque appartiene a un sistema, il tentativo di isolarlo dal sistema è a sua volta un intervento sistemico che modifica il tratto o, addirittura, rende invisibile qualcosa che, però, a quel punto, non è più parte del dinamismo originale. Ritengo che una autentica asceti, invece, pur esigendo talora decisioni forti (fra le quali anche quella del controllo di un tratto), debba procedere a partire da ciò che l'intero di una persona esprime *anche* con quel tratto. Altrimenti rischia di diventare biecamente repressiva. Una tale opzione «ascetica» sarebbe psicologicamente rischiosa, ma, assai di più, teologicamente non conforme alla radice e ai dinamismi della vocazione cristiana. E non solo: se il tratto è problematico, ma riconosciuto parte dell'intero, una pedagogia rivolta all'intero potrebbe rifluire su quel tratto rendendolo non incompatibile con la prospettiva vocazionale.

5. *L'importanza dell'interpretazione*

Tornando ancora una volta all'esempio di un candidato che presenti o dichiari tendenze omosessuali, vorrei sottolineare che con quanto affermato sin qui non intendo sostenere che un approccio formativo rivolto all'intero della personalità *dovrebbe* necessariamente giungere a un cambiamento nell'orientamento sessuale del giovane, né che questo sia un criterio per valutare la bontà della proposta formativa e/o la sua adeguata ricezione da parte del candidato.

In proposito vorrei evidenziare due cose.

In primo luogo, rispetto a questioni oggetto come non mai di attenzione, soprattutto mediatica, quali l'orientamento sessuale o il genere sessuale, nonché un'ampia quantità di temi correlati, non possiamo ignorare il contesto estremamente confuso e fortemente condizionato da pressioni ideologiche, perfino letteralmente politiche, talora presentate pretestuosamente come frutto di una riflessione scientifica che, invece, secondo il mio parere, ostenta chiarezza nelle conclusioni raggiunte, mentre, nei fatti, ancora annaspa e perfino latita in molti spazi di confronto, conducendo a pensare che si possa essere «pro» o «contro» qualcosa o qualcuno, come se il dibattito scientifico condividesse gli obiettivi e i modi di un tifo

calcistico. Nemmeno possiamo ignorare, tuttavia, quali siano le posizioni dei manuali «ufficiali» e le indicazioni degli ordini professionali (psicologi, psichiatri, medici) i quali – evidentemente, e in regime di democrazia – richiamano giustamente i propri iscritti al rispetto delle leggi vigenti. Trattare la questione dell'omosessualità in una prospettiva di antropologia teologica non dovrebbe condurre, comunque, a *bypassare* le indicazioni della scienza ufficiale, per almeno due ragioni. Innanzitutto, perché la riflessione scientifica deve essere colta come potenziale apporto e sfida per l'elaborazione teologica di ogni fenomeno umano. Secondariamente perché – e per quanto ciò possa apparire paradossale – è interesse di coloro che in realtà non auspicano un dibattito scientifico vero e rigoroso, tacciare talora di «religiose» alcune posizioni che, invece, appartengono anche all'antropologia filosofica, la quale – come dovrebbe essere – è necessario fondamento di ogni psicologia e nella quale (con o senza religione) alcune questioni date per scontate o acquisite sui temi dell'orientamento sessuale ma pure del genere sessuale, non lo sono per niente.

A ciò aggiungerei anche quanto già segnalavo in precedenza: i seminaristi, i novizi o le novizie, cresciuti all'interno del presente contesto culturale, non ne sono eventualmente condizionati da un punto di vista meramente intellettuale e/o valoriale. A partire dai cenni riportati sulla nozione di personalità quale sistema dinamico psicosociale, dobbiamo riconoscere quanto alcuni tratti siano fortemente connotati dalla cultura corrente a un livello previo a quello che chiama in causa l'assenso intellettuale e la decisione morale. Ciò vale per tutti i nostri giovani candidati, ma balza all'occhio con clamore, per esempio, in coloro che, magari, si presentano come «tradizionalisti», considerano il Concilio Vaticano II una specie di iattura per la Chiesa, ma nel proprio privato sono abbondantemente post-moderni a tutti i livelli, compreso quello etico.

In secondo luogo, mi permetto di far notare che quanto il documento citato⁸ richiede, relativamente all'ammissione di candidati con tendenze omosessuali, finisce per stigmatizzare innanzitutto alcuni comportamenti che, in vista di una scelta di celibato, riguarderebbero anche le persone con orientamento eterosessuale e, secondariamente, la posizione di coloro che, nei fatti, assumono il dato senza alcuna disposizione interpretativa⁹.

⁸ Cf nota 7.

⁹ «Alla luce di tale insegnamento, questo Dicastero, d'intesa con la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, ritiene necessario affermare chiaramente

A mio parere quei comportamenti e quella posizione sono teologicamente scorretti (e psicologicamente almeno discutibili). E aggiungo, infine, che – al contrario – non tutti coloro che segnalano questioni aperte relativamente al proprio orientamento sessuale o che ritengono di essere omosessuali rientrano, di fatto, in quel gruppo di indicatori negativi riportati dal documento.

VII. LO SPIRITUALE CRISTIANO

In cosa consiste dunque lo *spirituale* e il suo specifico? Nel paragrafo precedente mi sono soffermato sulla distinzione tra carisma e talento, mostrando, anche attraverso il ricorso ad alcune esemplificazioni, cosa *non* costituisca il *proprium* dello spirituale cristiano, esplicitando così quali attenzioni avere, quali «luoghi» utilmente esplorare in un discernimento e una formazione vocazionali (cioè autenticamente spirituali).

A questo punto, dunque, passerei a considerare «in positivo» cosa caratterizzi lo spirituale cristiano. In sostanza siamo ricondotti alla questione – davvero immensa – del «che cosa» sia *esperienza spirituale*.

Qui di seguito vorrei utilizzare come prospettiva teorica di riferimento quella di Giovanni Moiola. Oltre a una riflessione articolata e puntuale sulla nozione di esperienza spirituale, ritrovo nel lavoro di Moiola alcune acquisizioni che, a mio parere, lo rendono particolarmente fruibile per il tema a oggetto di queste mie riflessioni.

che 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*» (*Ibid.*, § 2.). Mi sento di affermare che il primo requisito, pur essendo esplicito per l'omosessualità, dovrebbe valere anche per l'eterosessualità se con il riferimento alla «pratica» si intende la presenza di una sessualità (genitale) attiva, circostanza non compatibile con la scelta del celibato per il Regno. Il secondo requisito (più psicologico) e il terzo requisito (più sociologico), invece, solleciterebbero letture differenti a partire dalle diverse prospettive teoriche che interpretano la questione dell'orientamento sessuale (a livello personale e culturale), ma, al di là di tutto ciò, *di fatto*, segnalano l'indisponibilità del candidato a mettere se stesso in discussione. Una tale posizione renderebbe il percorso formativo obiettivamente molto complicato o addirittura impossibile, a tutti i livelli della personalità.

1. *L'esperienza spirituale come forma di sapere*

Moioli non giunge alla nozione di esperienza spirituale per estensione di una nozione previa di esperienza religiosa che verrebbe quindi «applicata» alla fede cristiana. *L'esperienziale* di Moioli – debitore, in questo, del lavoro di Jean Mouroux¹⁰, pur con alcune differenze da quest'ultimo¹¹ – ha un'accezione piuttosto filosofica, e la sua qualità *cristiana* è riconosciuta nel suo riferimento *diretto* alla Rivelazione, non come concretizzazione di un religioso generico, ma nel suo specifico cristologico. Considero questo passaggio di enorme importanza: ci permette di tracciare il profilo dell'esperienza spirituale in modo indipendente da quello di un'esperienza religiosa generica. E non solo: individua per le scienze umane uno spazio del tutto singolare rispetto a quello abitualmente assegnato a una psicologia della religione o a una sociologia della religione¹².

Senza alcuna intenzione di rinchiudere l'opera di Moioli nello spazio di poche affermazioni sintetiche, in considerazione dell'obiettivo di queste mie riflessioni mi permetto di estrarre dai suoi studi alcuni punti che mi sembrano di grande rilievo teorico, teologico, ma con importanti ricadute psicologiche e formative.

Moioli riconduce l'esperienza spirituale a una particolare forma di *sapere* che significa «realizzare una situazione dove l'uomo è implicato non solo con la propria intelligenza, ma anche con la propria libertà, la propria coscienza, il proprio amore, il proprio desiderio, il senso globale della propria vita, la propria sensibilità»¹³. Quando lo stesso Moioli parlerà poi dell'esperienza spirituale di alcuni grandi autori della spiritualità cristiana, declinerà così questo tema: «Ignazio di Loyola o Francesco d'Assisi non sono uguali. Non solo perché uno si chiama Francesco e l'altro Ignazio, ma perché la personalizzazione, cioè il modo di risuonare o di accordarsi al dato cristiano oggettivo e comune a tutti, è profondamente

¹⁰ Cf J. MOURoux, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Morcelliana, Brescia 1956.

¹¹ Cf G. MOIOLI, «Teologia spirituale», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Casale Monferrato 1977, I, 36-66.

¹² In realtà Moioli non giunge a tale conclusione. Personalmente ritengo, tuttavia, che il suo percorso teoretico lo conduca a sporgersi sin lì e che il fatto che non giunga a elaborarlo sia anche conseguenza della sua prematura scomparsa.

¹³ G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale*, Glossa, Milano 1992, 52.

diversa»¹⁴. Già nell'intreccio delle due precedenti citazioni, paradigmatiche, ritengo si possa rinvenire uno «sporgerci» di Moioli su uno sviluppo che lui non avrebbe realizzato, ma che personalmente ritrovo qui come *in nuce*, se solo Moioli avesse avuto la possibilità di allargare lo sguardo a quanto le scienze umane avrebbero detto venti o trent'anni dopo. Moioli e altri teologi spirituali¹⁵ giungono sino alla soglia della personalità, o della affettività, che sono sì categorie di uso più comunemente psicologico e che pure – così credo – solleciterebbero comunque una riflessione teologica. Può la teologia demandare alla sola psicologia una ulteriore precisazione sulla natura di quelle nozioni, finendo per trattarle – almeno implicitamente – quasi alla stregua di un semplice «contenitore» dell'esperienza (la personalità), o di un fattore in grado di offrire una sorta di coloritura del dato (l'affettività), il quale, in questo modo, però, rimarrebbe identico a se stesso? È corretto che la teologia non consideri come significativo per se stessa il fatto che da un punto di vista psicologico, secondo una grande molteplicità di prospettive teoriche, le cose sono assai più complesse? Per esempio: la personalità – attraverso costrutti quali quello psicodinamico di *stadio*, o quelli cognitivi di *schema* o di *concetto*, ecc. – mostra la valenza creativa, «informante» di quanto attiene al livello affettivo dell'esperienza. Tutto ciò è decisivo perché mostra quanto l'analogia del contenitore che riceve un contenuto sia almeno psicologicamente riduttiva ma, forse, pure teologicamente insufficiente quando non addirittura fuorviante.

2. La personalità «crea» il sapere

Il fondamento cristologico dell'esperienziale cristiano esige di superare la posizione della «persona di fronte a Dio». Se oggi ciò sembra acquisito nella riflessione teologica, probabilmente non è altrettanto scontato che se ne assumano le conseguenze nei molti ambiti della vita cristiana, compreso quello della vocazione e della formazione spirituale e vocazionale. E non solo: tale fondamento legittima o addirittura esige che la comprensione dell'umano – anche con gli strumenti interpretativi offerti dalle scienze umane – sia oggetto di attenzione teologica proprio in ragione di quel superamento.

¹⁴ *Ibid.*, 36.

¹⁵ Cf per esempio: C.A. BERNARD, *Teologia simbolica*, Paoline, Roma 1984²; ID., *Teologia affettiva*, Paoline, Roma 1985.

Così come avevo inteso fare rispetto alla vocazione – ricorrendo al paradigma della chiamata di Pietro, per mettere a fuoco la distinzione/interazione fra carisma e talento –, qui vorrei utilizzare ancora un paradigma evangelico e, concretamente, quello di Gesù dodicenne¹⁶, per evidenziare l'influsso della personalità e del suo sviluppo sull'identità vocazionale.

Il rilievo teologico del brano non dovrebbe distoglierci dalla sua consistenza narrativa. Altrimenti la storicità di Gesù diventa solo strumentale del dato rivelato, quasi questo fosse «a monte» di quella. In tale prospettiva, dunque – e probabilmente solo con questo e con pochissimi altri brani –, la psicologia evolutiva (che sempre è pure sociologica e culturale) potrebbe contribuire a una migliore interpretazione del testo. Perché se è notevole non solo l'affermazione (e perfino la rivendicazione) dell'identità del Figlio (nonché la sua missione), ritengo oltremodo interessante anche il fatto che nel racconto di Luca una tale affermazione sia sostenuta nel modo proprio di un adolescente. Il che significa (o significherebbe) che la conoscenza (il *sapere*) che Gesù ha della propria identità avviene nei modi propri dello stadio di sviluppo (reale e umanissimo) di quel sistema complesso che è la sua personalità. All'evidenza di una preoccupazione esplicita di Maria e di Giuseppe rispetto a Gesù, fa da contrappunto l'assenza di un sentimento analogo in Gesù rispetto a loro. E non solo: di lui è riportata quasi la sorpresa per la loro preoccupazione. Se non fosse che il termine è molto pregiudicato in un senso patologizzante, verrebbe da dire che il Gesù dodicenne di Luca è un *narcisista* «fatto e finito». Il termine, ovviamente, non può non suscitare qualche imbarazzo, ma, realisticamente, così come a tutti gli effetti ogni adolescente evidenzia tratti di narcisismo¹⁷, in piccola o grande misura, non si vede perché per Gesù – se consideriamo la sua vera umanità – le cose siano andate diversamente.

Il dato non è secondario: quel tratto adolescenziale non modifica l'identità (almeno per analogia potremmo dire: la vocazione) di Gesù, ma certo plasma la relazione che Gesù ha con la propria identità e la relazione che egli ha con tutti coloro che sono in relazione con lui e con quella identità. Allo stesso tempo, però, quella identità non può esistere «in astratto», e non in ragione della sua «esposizione» storica, ma della strutturale parte-

¹⁶ Cf Lc 2,41-52.

¹⁷ Parliamo dunque di un narcisismo evolutivo, perfino necessario per lo sviluppo dell'adolescente, e non di un narcisismo patologico.

cipazione della dimensione storica a quella stessa identità. In altre parole: il Sé di Gesù è parte della sua incarnazione (dunque della Rivelazione di Dio) e non ne rappresenta l'inevitabile mediazione storica (che traduce, ma pure «riduce» o addirittura «tradisce»). In questo senso, perciò, i tratti di Gesù, i quali, a loro volta, sono plasmati dalla storia e dalle relazioni che Gesù ha nella storia, plasmano il suo Sé ed esso partecipa teologicamente della sua identità di Figlio di Dio.

3. Conseguenze per la formazione

Perché tutto questo ci interessa anche nella prospettiva di una formazione spirituale? Perché ci conduce – direi quasi: ci costringe – a indagare quale sia la forma di quel sapere dell'esperienza spirituale che non solo «riceve» o «dà colore» al dato teologico, ma in qualche modo lo «informa», ove tale operazione appartiene al dato stesso e non è, invece, a esso estrinseco, seppure ineludibile a motivo della sua storicità. In altre parole: la vocazione cristiana e la relazione che la persona intrattiene con quella vocazione, ma pure la relazione che gli altri hanno con la vocazione di una persona, dunque anche la cura di quella vocazione, sono «dentro» alla vocazione stessa e non procedono da semplici esigenze pratiche o dalla obiettiva collocazione sociale di ogni vocazione, o dalla obiettiva mediazione psicologica di ogni chiamata.

La personalità rappresenta la forma dell'esperienza e non il suo contenitore. Non è questione di poco conto: dice di un aspetto creativo della persona rispetto all'esperienza – compresa l'esperienza spirituale – che è assai di più dello spazio di una semplice risonanza interiore di un evento esterno (o interno). E ancora: dal punto di vista teologico, la forma dell'esperienza spirituale non sta di fronte al contenuto di ciò che è rivelato, ma vi partecipa. A ciò rimanda la qualità cristologica dell'esperienza spirituale che, in questo senso, rende problematico quando non addirittura scorretto il passaggio diretto da un'esperienza religiosa generica all'esperienza cristiana, come se la seconda fosse una determinazione concreta della prima. Non è possibile fare questo, proprio a partire da quella realtà dinamica che chiamiamo Spirito Santo o, se si vuole, dalla natura trinitaria del Dio di Gesù Cristo.

Sinteticamente: il sapere dello Spirito (cioè l'esperienza spirituale) non prescinde dalle forme (anche psicologiche) del sapere. Ma questo è già un problema teologico. In caso contrario lo spirituale sarebbe al di fuori della

logica della storia e dei suoi dinamismi interni. In questo senso, perciò, la formazione umana è *anche* una formazione spirituale.

VIII. IL SAPERE DELL'ESPERIENZA COME SISTEMA DI FUNZIONI

La conoscenza delle forme del sapere interpella la psicologia e questa restituisce un duplice rimando, non scontato.

A un primo livello, trattando dell'esperienza, potremmo essere condotti a isolare quei processi che, nella attività mentale, contribuiscono a costruire ogni relazione con il mondo: memoria, percezione, linguaggio, cognizione, ecc. L'analisi di tutti quegli spazi è estremamente importante, ma è necessario accedere a un secondo livello: quei processi sono parte di un sistema il quale, a sua volta, è soggetto di attività che rifluisce sui processi di livello gerarchico inferiore. Lo studio della percezione, per esempio, non può essere condotto estrapolando quella funzione dalla sua appartenenza al sistema-personalità. Analogamente si dovrebbe procedere rispetto alla vita emotiva, alla memoria, ecc. Il che significa che il sapere dell'esperienza non può essere isolato nelle sue componenti, ma deve essere ricondotto all'organizzazione dinamica all'interno della quale operano quelle componenti e senza la quale quelle componenti non sono pensabili.

Perché questo ci interessa e ci riguarda? Perché l'azione culturale, essendo a diretto contatto con la personalità, è in grado di modificare (non solo di condizionare) le funzioni mentali e, di più, perfino le strutture neurologiche che le supportano. Lo spirituale cristiano (cioè l'esperienza spirituale) partecipa di questa sintesi dinamica e non è accanto a essa o a essa sovrapposta, proprio perché si tratta dello *spirituale cristiano*.

Ricorrendo a uno slogan sintetico, mi verrebbe da dire che compito della formazione spirituale è formare all'esperienza spirituale *nella* vocazione. Eppure, quella formazione *nella* vocazione, precisamente in ragione della qualità cristiana di quella vocazione, diventa anche una formazione *della* vocazione. Il che significa, per esempio, che un'esperienza spirituale vissuta male, *nei fatti* può rendere una vocazione non riconoscibile, o non percorribile. E si tratta di un rischio iscritto nella natura cristologica della vocazione e non di un elemento spurio, esterno, eterogeneo, eventualmente disturbante.

IX. ODIERNE TRASFORMAZIONI DEL SAPERE

Siamo giunti dunque a esaminare alcune trasformazioni in atto nell'esperienza cristiana a motivo dei cambiamenti occorsi al livello del *sapere* nell'attuale contesto socioculturale, così come avevo annunciato in apertura.

Il territorio, anche in questo caso, sarebbe assai vasto. Di seguito, e comunque a titolo esemplificativo¹⁸, intenderei concentrarmi su alcune trasformazioni che in modo specifico sembrano procedere dal rapporto inedito, rispetto al passato recente, con le tecnologie della comunicazione.

Oltre ai dinamismi che intenderei prendere in considerazione e alle possibili trasformazioni conseguenti, non sarebbe da trascurare una sfida peculiare che caratterizza il momento presente, a partire dal fatto che, con buona probabilità, gli attuali formatori appartengono a una generazione diversa da quella di coloro che sono in formazione¹⁹. È assai probabile, dunque, che i rispettivi saperi siano profondamente diversi fra di loro e, da ciò, non è scontato che la formazione spirituale dei primi intercetti realmente l'esperienza spirituale dei secondi, soprattutto se i primi non sono consapevoli di quella diversità o, comunque, non la assumono, agendo di conseguenza.

1. *La conoscenza*

Come cambia nella personalità il funzionamento della conoscenza quando il conoscere è diffusamente organizzato come aggregazione di informazioni senza una gerarchia, senza un centro? L'immagine, l'icona, il paradigma di un tale stato di cose potrebbe essere quello di Wikipedia (aggregazione di contenuti, da cui ciascuno può attingere, e a cui ciascu-

¹⁸ Gli spazi oggetto di riflessione sono davvero molteplici. Cf, per esempio, P. RICCIERI, «La comunicazione digitale: un nuovo ambiente per la formazione alla vita consacrata», in A. SCHMUCKI - D. FORLANI (edd.), *La vita consacrata e il nuovo ambiente digitale*, EDB, Bologna 2015, 21-52, 32-43.

¹⁹ Si potrebbe legittimamente obiettare che questo stato di cose si è sempre verificato nel corso della storia. In realtà esiste una differenza non trascurabile rispetto al passato, anche recente, ed è relativa alla grande quantità di cambiamenti qualitativi e quantitativi occorsi in un tempo molto breve, così che lo scarto tra una generazione e quella successiva è davvero inedito e dalle conseguenze imprevedibili.

no può portare un contributo)²⁰. Tale *sapere* non può non fare i conti con quello, per esempio, di un magistero, o di una teologia, che invece si strutturano in modo del tutto diverso (aggregazione di contenuti unificati da un centro e da un principio formale di autorità).

Cosa accade se i due saperi entrano in rotta di collisione?

Le risposte potrebbero essere molte. Qui accennerei a due possibili «soluzioni» pratiche che riscontro diffusamente nei nostri giovani, dunque anche nei nostri giovani candidati e pure, ovviamente, nei preti, religiosi o religiose giovani (qualche volta nemmeno troppo... giovani).

Una prima soluzione aggancia già a questo livello un altro tema che svilupperò più avanti e che ha a che fare con la duplicità o addirittura la molteplicità delle coscienze. In altre parole: il fatto che diversi saperi non si armonizzino proprio a motivo della diversità delle rispettive forme, non conduce a una sintesi nuova, ma a diverse forme dell'esperienza che, però, non potendo comporsi in unità, finiscono per rimandare a diversi centri organizzatori della personalità, o che contribuiscono addirittura a strutturarli. Il che, in altri termini, significa più coscienze, o più «io». Così accade di trovare, per esempio, quel seminarista che è assai rigoroso rispetto ai contenuti della dottrina cristiana, ma, di più, all'idea stessa di dottrina cristiana, e che se la prende perfino con l'autorità del papa attuale perché – a suo dire – trasmette della fede cristiana un insieme di indicazioni troppo annacquate; simultaneamente, però, quello stesso seminarista ha altri ambiti di esperienza nei quali funziona un sapere del tutto diverso, poco (o per nulla) «centrato» e molto (o del tutto) «acefalo». E questo vale, ovviamente per la sua fede, per la sua preghiera, per i consigli spirituali che dà ai suoi giovani, per la sua morale (cioè per il proprio concreto stile di vita, non per quello altrui), infine per gli esami scolastici, in cui il riferimento a Wikipedia è più che un'immagine e rappresenta concretissimamente un serbatoio di idee a cui attingere abbondantemente con il «copia-e-incolla».

Una seconda soluzione è per certi aspetti perfino più insidiosa della prima. Qui, per le stesse ragioni che stanno dietro alla prima soluzione, la risposta non avviene sdoppiando le coscienze, così da permettere diversi saperi, ma togliendo forma di sapere all'esperienza spirituale. Questo può riscontrarsi, per esempio, nell'irrilevanza che per alcuni seminaristi ha lo studio della teologia per la vita spirituale e, magari, a fronte di risultati

²⁰ Cf A. SPADARO, *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Vita & Pensiero, Milano 2012, in particolare 78-ss.

scolastici ineccepibili. A ogni buon conto, è pur vero che il passaggio dallo studio della teologia alla vita spirituale non è scontato e non è nemmeno tutto «a carico» del candidato: se quel passaggio non è favorito dal teologo docente²¹, le cose sono obiettivamente complicate.

In ogni caso, e quale che sia la provenienza, il fatto che l'esperienza spirituale si distanzi da una forma di sapere, fa correre una grande quantità di rischi, il più grave dei quali, a mio parere, è quello di renderla insignificante dal punto di vista affettivo, intellettuale e morale. Possiamo immaginare facilmente per colui che si prepara a diventare prete, religioso o religiosa, il rischio di inconsistenza delle esperienze connesse ad ambiti non secondari, quali, per esempio, il celibato per il Regno o la verginità consacrata, la formazione permanente, la carità.

2. *La coscienza*

In continuità con il paragrafo precedente, come cambia la relazione con la coscienza, quando la realtà virtuale permette di entrare in mondi differenti così che in ogni mondo trova spazio la possibilità di gratificare emozioni, ma perfino identità differenti? E non solo: quando sono attive alcune modalità relazionali, l'identità è *sempre* coinvolta. Il che significa che non è necessario che io «giochi» a inventarmi un'identità fittizia, perché questa poi, a forza di reiterare quel gioco, giunga possibilmente a sdoppiarsi o addirittura a moltiplicarsi. Inoltre, anche laddove io non acceda deliberatamente a un'identità differente, può accadere che, poco per volta, io finisca per creare ambiti in cui questa comunque si sdoppi o si moltiplichi. La sottile, perfino sottilissima distinzione fra gioco e realtà – che nel bambino esiste ed è importante e perfino necessaria per il suo sviluppo – in alcune condizioni, nell'adulto, può condurre a conseguenze pericolose. Certe forme di realtà virtuale non preparano alla «realtà reale», ma anzi, portano a distanziarsene, con delle ricadute negative che mostrano quanto la stessa riconduzione di quelle esperienze alla categoria del gioco sia quanto meno fuorviante, quando non insidiosa. Il sapere costruito su realtà dissociate può condurre a dissociare l'interiorità dalla carità; o il dono di sé dalla ricerca spasmodica di qualcosa che sia «per me». Tutto

²¹ Su questo tema, mi permetto di rimandare a: S. GUARINELLI, «La formazione teologica quale formazione umana integrale. Spunti di riflessione a partire dalla pratica psicoterapeutica», *La Scuola Cattolica* 144 (2016) 587-615.

ciò che prima si sarebbe «etichettato» come comportamento incoerente, ora c'è caso che nemmeno venga percepito come tale: essendo coinvolta una molteplicità di coscienze, può accadere che ogni coscienza sia intrinsecamente coerente con se stessa. Da ciò, per esempio, può succedere che una persona si faccia portavoce di una grande radicalità, che potrebbe perfino sconfinare in atteggiamenti fondamentalisti, quando nella sua vita annovera un vasto repertorio di comportamenti trasgressivi e perfino devianti, che non sono percepiti eticamente rilevanti, giacché la coscienza che potrebbe valutarli come tali non è all'opera in quel momento.

3. *Il flusso di coscienza*

Come cambia il rapporto con il *flusso di coscienza*²² e, *dunque*, il rapporto con la dimensione emotiva? Qui la cosa, invero, è intricata e aggiungerei che la domanda potrebbe essere posta anche in modo inverso: come cambia il rapporto con la dimensione emotiva e, *dunque*, il rapporto con il flusso di coscienza? È indubbio infatti che i due ambiti siano connessi. Si tratterebbe di comprendere se dal punto di vista evolutivo, per esempio, vi sia una sorta di dipendenza cronologica. Preferisco pensare a una causalità circolare o sistemica. In ogni caso il flusso di coscienza è quel processo che connette l'immediatezza del tempo presente (inteso ovviamente come dimensione soggettiva) e l'identità.

Esemplifico: se ora mi concentro sul mio essere qui, ora, in questo ambiente, ho una percezione del mio esistere inequivocabile, solida, stabile... A rigor di logica dovrei quanto meno dubitare: fra un paio d'ore, o forse un paio di giorni, magari fra un paio di minuti quella «cosa» non ci sarà più e io potrei essere perfino da tutt'altra parte con una percezione completamente diversa eppure ugualmente inequivocabile, solida, stabile. Tutto ciò è scontato, certo. Eppure, in alcune patologie gravi il «qui e ora» è una realtà viva, esattamente come per chi patologico non è. Mancando tuttavia il flusso di coscienza, accade che il «prima» e il «poi» non siano tessuti

²² L'espressione rimanda alla psicologia di W. James. Nella sua prospettiva la coscienza vive di *stati* in continuo cambiamento. Da ciò deriverebbe una «continua-discontinuità» del senso di sé. Ciò è impedito dal *flusso di coscienza*, appunto: esso favorisce l'unità del senso di sé, a partire dall'unità dello stesso fluire, tranne in quelle condizioni (considerate patologiche) nelle quali quella funzione mentale è compromessa o assente. Cf R. MEARES, *Intimità e alienazione*, Cortina, Milano 2005.

al momento presente. Il risultato è che l'identità (psicologica) si presenta come un film fatto di una sequenza di fotogrammi che, appartenendo a pellicole diverse, visti uno dopo l'altro non mostrano nulla, se non uno schermo confuso e con un solo *rumore bianco* e indecifrabile. Questa potrebbe essere una immagine della psicosi. Si tratta ovviamente di una immagine estrema. D'altra parte sappiamo come la patologia esista secondo gradazioni differenti. Il che significa che, senza giungere a situazioni riconducibili immediatamente a quella evidenziata, possono darsi posizioni meno clamorose, le quali, a ogni buon conto, presentano un indebolimento del flusso di coscienza. Qui «responsabili» potrebbero essere, da un punto di vista culturale, la legittimazione quando non l'incoraggiamento di quei comportamenti che rendono più rapido, più immediato il passaggio dallo stimolo (esterno o interno che sia) alla risposta. Culturalmente lo spettro sarebbe vastissimo: dal concetto – per certi versi paradossale – di «tempo reale» che annullando le distanze a ogni livello e riconducendo a sé perfino il controllo dell'altro, probabilmente è quanto di più... irrealista ci sia, fino ai giochi diffusi sulle *playstation* che «specializzano» nei bambini, ma pure negli adolescenti e nei giovani, l'attitudine a perfezionare le reazioni, nonché a minimizzarne i tempi, a discapito, però, della capacità di rielaborazione, di distanziamento dallo stimolo, di memorizzazione e di rinvio.

Mi pare si possano almeno intravedere i legami con altre istanze della personalità: in primo luogo con il tema accennato al paragrafo precedente, relativo alla duplicità o addirittura alla molteplicità delle coscienze; in secondo luogo con la memoria, di cui mi occupo nel paragrafo successivo.

4. La memoria

Come cambia dunque il rapporto con la memoria? Anche qui la complessità è enorme, soprattutto perché le spinte sono in direzioni molto diverse e perfino contrapposte. Procedendo ancora a titolo esemplificativo, vorrei evidenziare due caratteristiche della memoria che sono come un «precipitato» della cultura.

Una prima caratteristica è dunque in continuità con il paragrafo precedente. L'indebolimento del flusso di coscienza e l'enfasi sull'emozionale impoveriscono il riferimento alla memoria, anche a livello identitario. Già una simile considerazione dovrebbe almeno evocare un punto di possibile contrasto, a partire da quanto la vocazione cristiana, o l'esperienza

spirituale cristiana facciano leva sul ricordo. La compromissione della capacità narrativa non intacca la vocazione, certo, ma può rendere assai più complessa la formazione e l'autoformazione a un discernimento vocazionale. E immediatamente non posso fare a meno di porre una domanda: quando nel colloquio di foro interno o in quello di foro esterno chiediamo al candidato di presentarci la propria biografia, così da leggerla insieme a lui come autentica storia di salvezza, con quale racconto abbiamo a che fare? C'è caso che la stessa capacità di racconto sia compromessa; oppure che il racconto sia tutto sommato fittizio, quasi retroproiezione del «qui e ora».

Una seconda caratteristica, invece, procede in senso diverso, perfino contrario. Come cambia il passato e soprattutto il rapporto con il passato se questo rimane ed è perfino in grado di inchiodarmi? Le confidenze fatte alla ragazza della quale mi ero innamorato non sono più nella lettera che a suo tempo le avevo inviato, ma forse sono state *postate* e ora non siamo più nemmeno materialmente in grado di cancellarle. E che dire poi di tutto ciò che, magari in modo più malandrino, è finito sui *social network*? Foto e filmati sono vivi, e fanno rivivere l'accaduto. Alla debolezza della capacità narrativa, fa da contrappunto un passato che è vivo. Non lo è nella mia interiorità, ma sì nella sua possibilità di ripresentarsi continuamente, oggi come allora. Di nuovo: è passato che rischia di sdoppiarmi, non di favorire una riappropriazione personale. Nella vita spirituale, il perdono non corrisponde a una dimenticanza, certo. Nemmeno deve essere sovrapposto a una ritrovata benevolenza emotiva nei confronti di un evento o di una persona. Allo stesso tempo, però, il perdono avrebbe un rilievo perfino terapeutico – nel senso più strettamente psicologico del termine –, ove grazie al dono che (anche etimologicamente) esso rappresenta io sono in grado di rielaborare quanto ho subito. Tutto questo, però, risulta molto più difficile se quel fatto attivamente si mantiene e, magari, continua a viaggiare in lungo e in largo per la rete.

X. FORMAZIONE E AUTOFORMAZIONE

Dalle considerazioni pure incomplete che ho cercato di far emergere sin qui, non dovrebbe essere sfuggita la complessità del tema. Questo non significa, ovviamente, che dobbiamo recedere o rinunciare a fare formazione. Piuttosto: è opportuno riconoscere che è in atto uno spostamento, un cambiamento importante ai livelli fondamentali di quella costruzione

del sapere che è parte attiva, creatrice, anche dell'esperienza spirituale cristiana.

Quello spostamento e quel cambiamento pongono una sfida non secondaria. È richiesto a tutti coloro che sono impegnati nella formazione, non di modificare il *proprio* sapere, ma di non pretendere di estenderlo a quello dei giovani candidati in formazione. Si rischierebbe di non intercettare più il modo in cui molti di loro vivono la propria fede, la propria esperienza spirituale, dunque la propria vocazione, ma, prima ancora di questa, la rappresentazione del fatto stesso della vocazione.

Formarli a vivere nella vocazione non può prescindere dalla considerazione di quel sapere. E per molti versi, in alcuni passaggi, i formatori dovranno identificarsi con l'atteggiamento di Maria e Giuseppe – così come riportato nel brano già richiamato di Gesù dodicenne – che «non comprendono» quanto Gesù sta loro dicendo²³, eppure non lasciano cadere nessuna parola e nessun atteggiamento di lui²⁴.

Il che significa che rispetto ad alcuni strumenti non sarà (e non potrà essere) sufficiente fare interventi di sola natura disciplinare²⁵ («Usate di meno internet!»; «Usate di meno lo *smartphone!*»). E ancora: interventi solo disciplinari potrebbero essere perfino controproducenti. Tuttavia, ciò non significa nemmeno che tali interventi siano del tutto privi di senso. Significa che se cambia la forma del sapere, a essere bisognosi di formazione sono in due: colui che è in formazione, ma pure il formatore, cioè colui che ha ricevuto il compito di aiutare il primo nel percorso di ricerca, discernimento e formazione vocazionale. Il solo intervento d'autorità, pur potendo essere un intervento con rilievo educativo, potrebbe non rientrare comunque in quel processo di autoformazione del formatore che, invece, considero necessario.

Fatte queste premesse, occorrerà – per procedere – porre a se stessi, come formatori, una domanda importantissima: *dove* vogliamo condurre questi giovani, seminaristi, preti, religiosi, religiose? E *come*?

²³ «Ma essi non compresero ciò che aveva detto loro» (Lc 2,50).

²⁴ «Sua madre custodiva tutte queste cose nel suo cuore» (Lc 2,51b).

²⁵ Cf B. SECONDIN, «“Ecco, ho aperto davanti a te una porta...” (Ap 3,8). Esperienza spirituale nell'era digitale: riflessioni teologiche, ecclesiologiche, antropologiche», in A. SCHMUCKI - D. FORLANI (edd.), *La vita consacrata e il nuovo ambiente digitale*, 167-205.

1. *L'interazione tra formando e formatore*

A questo punto, così credo, è necessario rimettere in evidenza quel primato dell'azione dello Spirito, vero *direttore* di ogni percorso spirituale. Concretamente, però, il riconoscimento di quel primato finisce per ricadere nella questione dell'interazione tra formando e formatore. Di fatto, la stessa attenzione – esplicita o meno che fosse – è stata diffusamente presente nella storia della direzione spirituale, annoverando modalità che oggi, a noi, potrebbero sembrare quanto meno «discutibili» e che pure rispondevano all'esigenza di non scambiare la guida dello Spirito per una vaghezza di approcci pratici. Per esempio: una soluzione che, nei fatti, ma talora anche in alcuni scritti spirituali, ha avuto una certa diffusione è stata quella che «fondeva» due volontà, quella di Dio e quella del formatore. In concreto: l'obbedienza al direttore spirituale era dovuta, in quanto obbedienza a Dio stesso²⁶. Sarebbe inutile evocare le derive pratiche insite in una simile posizione, peraltro discutibile anche da un punto di vista teologico.

2. *Il primato dello Spirito: un modello operativo*

A mio parere, un modello tratto dalla psicologia evolutiva potrebbe aiutarci a comporre un intreccio altrimenti più simile a un rompicapo²⁷. In ogni stadio dello sviluppo psicologico la parte delle figure di accudimento è tutt'altro che marginale. Eppure, propriamente, non sono le figure di accudimento a scandire il passaggio dello sviluppo del bambino, o del preadolescente divenuto adolescente, ecc. Il che, in altre parole, significa che l'attore dello sviluppo è il soggetto medesimo. È il soggetto medesimo a «decidere» di assumere la posizione eretta dopo avere gattonato per un bel po' di mesi; o di attivare i processi psicofisiologici della pubertà; e molto altro ancora. Insomma: l'attore dello sviluppo è ultimamente lo sviluppo stesso. Eppure, se di quel bambino o di quel preadolescente non ci sarà nessuno a occuparsi in modo adeguato (non rispetto al passaggio specifico di stadio, ma rispetto alla cura, al nutrimento, all'affetto, ecc.) lo sviluppo

²⁶ Cf G. COMO, «Modelli di direzione spirituale», *Tredimensioni* 10 (2013) 34-42.

²⁷ Ho trattato più diffusamente questo tema, nel riferimento specifico alla direzione spirituale, in: S. GUARINELLI, «Chi dirige la... direzione spirituale? Il primato dello Spirito fra teologia e tecnica del colloquio», *Tredimensioni* 8 (2011) 53-65.

ne risentirà in modo importante. Difficilmente si arresterà, ma ne risulterà compromesso o finendo per innescare processi disturbanti, magari visibili sotto la forma di sintomi, fisici e/o psichici.

Il modello si applica fruttuosamente – così credo – alla vita spirituale, ove il primo attore o il direttore (lo Spirito) non rende irrilevanti la parte del formatore e quella del formando. Perché la vocazione è il risultato di una interazione. E quella interazione non è «a valle» della vocazione, ma è interna a essa. Tutto ciò vale, perché obbedisce, in Cristo, alla logica dell'incarnazione.

Il modello tratto dallo sviluppo umano suggerisce anche quali domande potrebbero guidare la formazione spirituale senza che, per questo, formatore o formando percepiscano la propria parte in totale sovrapposizione a quella dello Spirito²⁸, ma nemmeno come se la propria parte fosse insignificante o di mera passività. A partire dal modello, infatti, l'educatore, il formatore e il formando, il direttore spirituale, ecc., dovrebbero porre a se stessi le seguenti domande: cosa ostacola lo sviluppo della vita spirituale? Cosa di questa cultura potrebbe andare nella linea di favorirla e cosa no? Accade esattamente come per quel genitore, che pure non può decidere quale sia il momento perché nel proprio figlio «sbocci» o «irrompa» la pubertà, ma che può intervenire in molti modi (concretissimi) affinché quel passaggio sia vissuto positivamente. Così facendo il genitore «obbedisce» alla vita del proprio figlio che, in quel nuovo stadio, sta aprendo per lui orizzonti inediti.

XI. CONCLUSIONI

Ecco dunque il compito del formatore, che agisce sul *sapere*, affinché il «bambino spirituale» possa più facilmente alzarsi in piedi, assumere la posizione eretta e camminare. Lo «sviluppo», cioè – fuor di metafora o «fuor di modello» – lo Spirito opererà tutto questo, ma un *sapere* inadeguato finirà per ostacolarlo; così come un bambino reso ansioso o malnutrito si alzerà ugualmente in piedi, ma a prezzo di paure, difficoltà,

²⁸ In entrambi i casi, le derive sono prevedibili: la volontà del direttore spirituale coincide con la volontà di Dio; così come il moto affettivo o il «sentire» del formando è *immediatamente* una mozione spirituale.

incertezze e inquietudini. Un *sapere* inadeguato potrà agire sull'esperienza spirituale, non cancellando la vocazione, ma rendendola possibilmente impraticabile, perfino invisibile.

Ancora a titolo esemplificativo, segnalerei due ambiti di formazione del *sapere* che dovrebbero essere a carico del formatore spirituale così che allo Spirito sia riconosciuta concretamente la direzione della vita cristiana di un candidato.

1. *Il formatore reale*

In un mondo segnato da relazioni e identità intercambiabili, fittizie, sempre presenti e partecipi «in tempo reale», da cui, tuttavia, il senso medesimo della alterità e dei confini rischia di risultare compromesso, è più che mai necessario che la formazione spirituale possa contare su figure di formatori «reali». Al formatore, cioè, non sarà richiesto di essere un uomo perfetto, ma un uomo reale, che è *fisicamente* «sul pezzo» e che non «naviga» a sua volta *cliccando* su una molteplicità eccessiva di incarichi e, soprattutto, che non usa la relazione con i candidati per riversarvi i conflitti personali (o comunitari) o per colmare i propri bisogni affettivi. È opportuno richiamare, in proposito, come difficilmente il formatore possa bastare a se stesso per una lettura in tal senso del proprio operato. È più che mai opportuno, quando non necessario, che il formatore – quale che sia il proprio foro di esercizio – non si sottragga al confronto con gli altri formatori, «si lasci dire», acceda comunque a una supervisione personale e/o comunitaria del proprio approccio e delle proprie scelte formative.

2. *L'unità di vita è ancora un valore?*

Che l'unità di vita sia un valore pare talmente scontato che, probabilmente, siamo andati avanti a proclamarlo senza mai guardarci dentro e senza cercare di comprendere criticamente come mai lo sia e – nel caso lo fosse veramente – se realmente sia vissuto e vivibile nella cultura attuale, anche a motivo di quei cambiamenti del sapere di cui ho fatto cenno nelle riflessioni precedenti. Il formatore, dunque, potrebbe utilmente iniziare ponendo a se stesso una tale domanda: perché l'unità di vita dovrebbe essere un valore? Al solito, a rispondere dovrebbe essere la propria *Denkform* e non qualche citazione erudita.

Se la *Denkform* del formatore realmente è persuasa del valore dell'unità di vita, allora, per esempio, nel colloquio educativo (con il rettore, con il direttore spirituale, ecc.) sarebbe opportuno affrontare la relazione che il candidato ha con il virtuale, ma con una attenzione importante: non nel modo in cui il formatore rivolgerebbe la domanda a se stesso o a uno della medesima... era geologica! A partire da quanto ho cercato di far emergere sin qui, è probabile che il candidato sia in ciò profondamente diverso e che, attraverso la rete, egli non stia solo «giocando», ma pure possibilmente rispondendo anche ad alcune sue domande profonde. Nei colloqui di foro interno o di foro esterno, per esempio, alcune domande che il candidato, attraverso la sollecitazione del formatore, dovrebbe giungere a porre a se stesso, potrebbero essere: «Che cosa *mi* restituisce *di me* la comunicazione in rete?». «Che cosa scopro *di me* quando interagisco in rete o quando *posto* un commento?». «Come sento la relazione con gli altri quando dedico del tempo a interagire con loro?». «Ci sono aspetti di me che nella comunicazione in rete sono – dal mio punto di vista – non compatibili con il ministero o con la vita di fede?». È da sottolineare che lo scopo – nonostante ciò che potrebbe sembrare – non è soprattutto a livello di contenuto, ma di processo. In altre parole: non si tratta soprattutto di raccogliere informazioni sull'eventualità che il candidato viva lo spazio della rete in modo più o meno «lecito». Si tratta piuttosto di aiutarlo, nel racconto di sé, a «tessere» quel mondo all'interno della trama della sua vita complessiva, di favorire quella unità di vita di cui quel mondo potrebbe evidenziare aspetti importanti e che, forse, nella vita «reale» non riescono a trovare una adeguata espressione.

6 marzo 2017

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