

Stefano Guarinelli

IL «BRUTTO CARATTERE» DI UN PRETE:  
UNA QUESTIONE TEOLOGICA?

Maturità umana del presbitero e libertà di Dio

SOMMARIO: I. PERCHÉ OCCUPARSI DI QUESTO TEMA? – II. IL CARATTERE HA A CHE FARE CON LA FEDE? – III. QUESTIONI IN EVIDENZA IN UN PERCORSO VOCAZIONALE – IV. ALCUNE QUESTIONI APERTE: 1. *Chiamata di Dio e condizionamenti psicofisici*; 2. *La riduzione dei condizionamenti è compito dello psicologo?* – V. L'UTILIZZO DELLA PSICOLOGIA ESIGE UNA RIFLESSIONE TEOLOGICA – VI. PERCHÉ È «COMODO» SEPARARE? – VII. NORMALITÀ E PATOLOGIA: UNA DISTINZIONE DIFFUSA E IMPOSSIBILE – VIII. LA RAPPRESENTAZIONE DELLA VOCAZIONE E DEL «RUOLO» DELLA CHIESA – IX. DIRETTRICI DEL DISCERNIMENTO VOCAZIONALE: 1. *Il rischio di una doppia ecclesiologia*; 2. *La questione della «maturazione» personale* – X. PRENDERSI CURA DELLA MATURITÀ UMANA: UNA QUESTIONE TEOLOGICA: 1. *Interpretare il disagio*; 2. *Essere interiormente persuasi è importante, ma non basta* – XI. LE INDICAZIONI DEL CJC E LA LORO POSSIBILE IMPRATICABILITÀ: 1. *Cambiamenti nell'organizzazione della coscienza*; 2. *Il riferimento alla maturità e le strettoie del CJC* – XII. RIFORMULARE LA NOZIONE DI MATURITÀ: 1. *Quale esperienza del carisma?*; 2. *«Carattere» e «carattere evangelico»*

I. PERCHÉ OCCUPARSI DI QUESTO TEMA?

Il lavoro di uno psicologo a servizio del discernimento e della formazione vocazionale (iniziale o permanente) ha come «semplice» obiettivo quello di aiutare la persona (candidato, seminarista, diacono, prete) a conoscersi meglio, a trecentosessanta gradi. Riteniamo, infatti, che una migliore (mai assoluta) conoscenza di se stessi, rappresenti uno strumento utile a «muoversi» più agevolmente all'interno di una scelta vocazionale e, non secondariamente, favorisca una buona abitudine al dialogo educativo e spirituale. Si tratta di favorire la virtù del confronto, libero, schietto, trasparente. Questa potrebbe contrastare quella persuasione, abbastanza diffusa, secondo la quale, invece, «titolare» di un'autentica conoscenza di sé è la persona individua, in un colloquio introspettivo con se stessa. Una tale persuasione non è sbagliata, ma è quanto meno riduttiva.

## II. IL CARATTERE HA A CHE FARE CON LA FEDE?

La personalità appartiene alla psicologia, ma non è di competenza esclusiva della psicologia. Perché? Semplificando un po', risponderci così: perché tutti ne parlano. Si chiami *carattere*, si chiami *personalità*, appunto, anche nel senso comune si è d'accordo nel riconoscere che in proposito abbiamo sempre qualcosa da dire su qualcuno.

Se di un candidato al seminario diciamo che è un bel tipo; se di un seminarista diciamo che è pigro oppure che è studioso; se di un prete diciamo che è un lavativo... Piaccia o non piaccia, si ammetta o non si ammetta, stiamo facendo affermazioni sul carattere.

In proposito, però, ritengo che questa cosa vada chiarita un po' meglio.

Tra i candidati, i seminaristi, i preti, i religiosi, i vescovi e i laici, non è raro che parlando di vocazione o, più genericamente di fede o di vita cristiana, si ricorra a commenti del tipo seguente: «*Io ho fede, però... ho un brutto carattere*»; oppure: «*È un tipo insopportabile, ma ha una grande fede*». E molto altro ancora, ovviamente.

Si tratta di espressioni comuni, nemmeno troppo sconcertanti; mi verrebbe da dire che si tratta di frasi legittime e perfino inevitabili. Eppure, quand'anche le cose stessero così, dietro a tali affermazioni c'è – almeno implicitamente – una teologia della personalità o una teologia della fede. Avere un brutto carattere, infatti, è come dire che nella mia personalità ci sono caratteristiche di cattivo, difficoltoso, adattamento alla realtà, nei suoi molti ambiti possibili. La personalità – cioè il carattere –, infatti, è come la mediazione con il mondo; con tutto ciò che sta fuori, ma pure con tutto ciò che sta dentro di noi. Anche la relazione che ciascuno di noi ha con se stesso non può non essere mediata dalla propria personalità. Se dico che «*Ho fede, ma ho un brutto carattere*», ma quasi intendendo – più o meno consapevolmente – che le due cose non si implicano reciprocamente, in realtà sto facendo un'affermazione che non riguarda esclusivamente la psicologia. La suddetta affermazione, infatti, è, di natura sua, *anche* teologica: sostenere che non c'è relazione tra personalità (psicologica) e fede è già fare teologia (fondamentale, morale, spirituale). Sostenere che la relazione con Dio *non* è mediata dalla personalità o non coinvolge la personalità è un'affermazione teologica.

## III. QUESTIONI IN EVIDENZA IN UN PERCORSO VOCAZIONALE

Allo stesso livello si collocano – perché sempre di carattere, cioè di personalità, si tratta – altre questioni che riguardano la vocazione. Ritengo che, anche in questo caso, si debbano mettere a tema tali questioni, soprattutto per non favorire quella strana *forma mentis* che stigmatizza ogni sconfinamento *della* psicologia o *nella* psicologia, salvo poi demandare ad essa, nel concreto, l'ultima parola sul discernimento vocazionale.

Vorrei esemplificare la questione, ancora una volta, raccontando in quattro perifrasi una molteplicità di situazioni concrete incontrate in questi anni, nei nostri seminari, ma pure in quelli di altre diocesi o di congregazioni religiose. Tutto ciò dovrebbe rendere maggiormente concrete le questioni con cui ci misuriamo nel percorso formativo.

In un primo esempio vorrei evidenziare l'apparente (e *apparentemente* solo psicologica) incompatibilità fra attitudini psichiche e intuizione vocazionale. Il seminarista si dichiara persuaso della bontà della propria scelta vocazionale «*ma ho importanti difficoltà scolastiche*». Al che, accade talora che l'educatore di foro interno o di foro esterno risponda: «*Il tuo problema non è vocazionale, ma di apprendimento*». Dunque: «*L'intuizione vocazionale è corretta, ma per come è configurato l'attuale percorso degli studi teologici, tu non puoi proseguire*».

In un secondo esempio vorrei rilevare la presenza non infrequente di sintomi o sindromi, ancorché transitorie o attive solo all'interno di alcune situazioni contingenti: «*Sono in seminario, ma ho problemi di tristezza, ansia, per cui non dormo, oppure non mangio, oppure mi prendono veri e propri attacchi di panico*»; «*Sono diacono, ma non riesco a predicare, perché la sola idea di parlare in pubblico già mi paralizza*».

In un terzo esempio vorrei esplicitare la presenza di alcune tensioni che vengono a crearsi a partire da tratti che in se stessi non sono problematici, ma che lo diventano a motivo di ciò che, attualmente, è richiesto dal ministero sacerdotale: «*Sono in seminario, credo all'importanza del celibato, ma poi... concretamente non ce la faccio. L'intuizione vocazionale è corretta, ma ci sono resistenze o "tentazioni" che rendono quella mia intuizione – che pure credo corrisponda alla volontà di Dio – un percorso... non percorribile*».

In un quarto esempio vorrei far emergere la presenza di alcuni sintomi che possono procedere da dinamismi diversi e, non ultimamente, dalla stessa appartenenza ad un gruppo di pari in un percorso che, comunque,

comporta anche una (possibile e probabile) ristrutturazione della propria identità (anche psicologica): «*Da quando sono in seminario, sperimento talora forme di attaccamento o di coinvolgimento affettivo nei confronti di alcuni compagni di corso, che mi costringono a rimettere in discussione il mio orientamento sessuale. Tutto ciò mi confonde: sia rispetto all'esperienza in sé (perché prima di entrare in seminario le cose non stavano così), sia rispetto alla decisione di diventare prete (perché ho sentito dire che le persone omosessuali non possono diventare preti)*».

Potremmo continuare con le esemplificazioni e aggiungere ulteriori sfumature e precisazioni. Ciò che vorrei sottoporre ora, però, all'attenzione del lettore e che in qualche misura costituisce la tesi di questo mio contributo, è la rilevanza teologica e non meramente psicologica di questo ordine di questioni. In una tale prospettiva, perciò, ogni intervento (educativo, di discernimento o di accompagnamento) deve assumere la prospettiva teologica (morale, spirituale, ecclesiologica) come punto di sintesi. Si tratta di una considerazione che parrebbe perfino scontata. Mi permetto di affermare, invece, che non lo sia, e che non lo sia a molteplici livelli: nella concretezza dei fatti, ma pure in alcuni riferimenti «di fondo», in modo particolare del Codice di Diritto Canonico (CJC).

#### IV. ALCUNE QUESTIONI APERTE

##### 1. *Chiamata di Dio e condizionamenti psicofisici*

Prima considerazione: è lecito pensare che la chiamata del Signore possa prescindere dalle condizioni concrete della sua attuabilità? «*Ad impossibilia nemo tenetur*»: forse che non debba valere anche per la vocazione? È fuori discussione la possibile natura paradossale della vocazione cristiana, e in altra sede ne ho fatto cenno<sup>1</sup>, ma una tale paradossalità non impedisce il raggiungimento di una sintesi che, comunque, *compone* il paradosso (che pure rimane o può rimanere tale nella sua tensione). Tuttavia, l'insostenibilità concreta di un'intuizione vocazionale in alcune circostanze non può essere fatta rientrare in una tale tipologia di vocazioni «paradossali». Più che di paradosso si dovrebbe parlare di radicale contraddittorietà. Il

<sup>1</sup> Cf S. GUARINELLI, *Il celibato dei preti*, Paoline, Milano 2008, 123-127.

Signore chiama, ma in un contesto, personale o sociale che, nei fatti, non rende sostenibile quella chiamata.

Nel caso di un condizionamento estremo (ad esempio: il sesso biologico) non facciamo fatica a riconoscere che si tratta di qualcosa di non modificabile, salvo interventi invasivi dall'esterno. Eppure ci sono moltissimi ulteriori condizionamenti, sicuramente non altrettanto... condizionanti, ma non per questo meno significativi e, talora, comunque non facilmente modificabili. Tutto ciò, per svariate ragioni: dal grado di inconsapevolezza di alcuni condizionamenti, alla legittimazione culturale goduta da altrettanti, e via dicendo.

Il passaggio ad una prospettiva teologica, però, qui già si insinua. Provo a spiegarmi meglio.

Uno dei dilemmi «classici» della psicologia è quello cosiddetto della *natura/cultura*<sup>2</sup>. Potremmo sintetizzarlo così: lo sviluppo della personalità nel tempo avviene a partire dal «dispiegamento» di un repertorio di tratti di cui la persona, almeno embrionalmente, già dispone alla nascita (*natura*), oppure procede dall'influsso dei fattori ambientali (*cultura*) che dispongono quei tratti come su una *tabula rasa*? Nel corso della storia, pure recente, della psicologia, le molteplici prospettive teoriche si sono riconosciute ora su un polo, ora sull'altro. Attualmente, rafforzate in ciò dallo sviluppo importante delle neuroscienze, le teorie tendono a convergere sul cosiddetto *interazionismo*. Esso non corrisponde ad una sorta di compromesso fra *natura* e *cultura* che, riduttivamente, porterebbe a concludere che lo sviluppo della personalità avviene un po' sotto la spinta dell'una e un po' sotto la spinta dell'altra. L'interazione evidenzia piuttosto una reciproca influenza. Il che significa non solo che ciò che caratterizza l'individuo alla nascita comunque predispone (ad esempio geneticamente) la persona<sup>3</sup>, ma anche che tutto ciò che raccogliamo nel grande contenitore denominato *cultura* è in grado di intervenire e perfino (potenzialmente) modificare quella predisposizione naturale iniziale. Il che, in altre parole, potrebbe tradursi così: l'ambiente non solo condiziona e, possibilmente, modifica la mente (funzione), ma può giungere perfino a modificare il cervello (struttura).

<sup>2</sup> Cf R. CANESTRARI - A. GODINO, *La psicologia scientifica*, Clueb, Bologna 2007, 483-486.

<sup>3</sup> Predisposizione con la quale, comunque, i fattori ambientali dovranno fare i conti.

Tutto ciò credo costringa a rivedere la logica del *pathos*, di quella passività che erroneamente è ricondotta al territorio (psicologico e psichiatrico) del disturbo, quasi si trattasse di un'eccezione. Tornerò più avanti su questo punto<sup>4</sup>. Qui basti dire che il *pathos* è costitutivo dell'agire e pure dell'*identità dell'io*, sempre e comunque. Implicazione notevole di questo stato di cose è riconoscere che la vocazione cristiana non può non essere interna a una tale logica, proprio perché esperienza umana ordinaria (cioè: non straordinaria), così come emerge dalla sua stessa teologia.

## 2. *La riduzione dei condizionamenti è compito dello psicologo?*

Seconda considerazione: a partire dall'intuizione personale, confrontata con gli educatori di foro interno e di foro esterno, un giovane giunge alla conclusione di essere chiamato al sacerdozio. Contemporaneamente, però, riconosce alcuni aspetti di sé che rendono il percorso che gli si prospetterebbe dinanzi non percorribile o difficilmente percorribile. A quel punto, c'è il caso che su decisione propria e/o su suggerimento degli educatori di foro interno e/o di foro esterno egli decida di mettere mano a quegli ostacoli e siccome questi riguardano la sua personalità, si rivolga allo psicologo.

Ora, se consideriamo il *pathos* come possibile anomalia (la *patologia*, appunto) da rimuovere, l'eventualità di ricorrere ad una figura competente in merito (psicologo, psichiatra, neurologo) sembra assolutamente sensata e legittima. Il guaio, però, è che non è il *pathos* in se stesso un'anomalia, giacché la vera eccezione (peraltro assolutamente improbabile) sarebbe quella di ritrovarsi con un candidato che non presenta alcun *pathos* con cui fare i conti. Il rischio di affidare una parte importante della formazione del candidato a partire dalla valutazione della presenza/assenza di *pathos* finirebbe per delegare la formazione pratica, umana allo psicologo, giacché i candidati senza... *pathos*, semplicemente non esistono, né potrebbero esistere. E nel caso si presuma che non esistano, c'è semplicemente da sospettare che... non si siano osservati bene!

<sup>4</sup> Cf più avanti, § VII.

## V. L'UTILIZZO DELLA PSICOLOGIA ESIGE UNA RIFLESSIONE TEOLOGICA

Ritengo utile, opportuno e, talora, perfino necessario il ricorso agli strumenti offerti dalla psicologia all'interno di un percorso di discernimento e di formazione vocazionale. Tuttavia, proprio perché la prospettiva sintetica sulla vocazione deve essere quella teologica, abbiamo di fronte uno snodo ineludibile che riguarda il «come» devono essere fatti rifluire i dati della psicologia in una sintesi teologica, così da concorrere in un senso autenticamente spirituale al discernimento e alla formazione di un candidato, di un seminarista, di un diacono o di un prete.

Per procedere in una tale direzione ritengo si debba indagare teologicamente il profilo strutturalmente affettivo dell'esperienza, in generale, e dell'esperienza cristiana, in particolare, ove con *affettivo* intendo – come suggerito dalla stessa etimologia del termine – precisamente il livello del *pathos*. Prescindere dal profilo affettivo dell'esperienza cristiana non significa evidenziarne il rilievo spirituale, ma, al contrario, sottraendola alla logica dell'incarnazione, significa fare dello spiritualismo.

È mia opinione che qui siamo di fronte ad una sorta di «peccato originale» che ha reso (e probabilmente rende tuttora) problematico il confronto sull'utilizzo della psicologia all'interno dell'esperienza cristiana. Il recupero in anni recenti di un'esplicita attenzione all'umanità del prete o del credente che si prepara a diventarlo, ha inteso servirsi della psicologia perché, nel frattempo, era stata la psicologia a crescere come scienza, tentando quanto meno di riflettere in modo sistematico sui dinamismi che «governano» l'umano. L'attenzione che, da sempre, la Scrittura, prima, e la Tradizione, poi, ma pure molta letteratura spirituale, avevano riservato all'umanità dell'uomo non era riuscita a condurre verso una riflessione critica, sistematica, ma nemmeno ad una uniformità di linguaggio.

Nemmeno la psicologia scientifica ci è mai riuscita; però si può dire che... almeno ci ha provato. E lo ha fatto pur diversificandosi e frammentandosi in una molteplicità di scuole di pensiero che, quanto meno, hanno cercato di esplicitare ciascuna la propria epistemologia.

Tale recupero, volendo essere rigoroso e dovendo riempire un vuoto di riflessione teorica all'interno stesso della teologia, si è appoggiato sulla psicologia scientifica. Una tale operazione presentava e presenta tuttora un duplice problema epistemologico, aperto e non risolto: all'interno della teologia, rispetto alla questione dell'esperienza cristiana; all'interno della psicologia scientifica, rispetto alla molteplicità delle psicologie.

Perché associo il riferimento alla psicologia scientifica ad una sorta di «peccato originale»? Perché sin dagli inizi, e pure nella diversificazione di cui ho fatto cenno, la psicologia ha inteso legare in modo importante il funzionamento della volontà (ovvero della libertà effettiva della persona di «decidere di sé») ai determinismi psichici o psicofisici. La cosa è avvenuta con esiti diversi: dalla riconduzione della stessa categoria di libertà alla filosofia (estromettendola dalla psicologia), alla riduzione della libertà all'effetto di quegli stessi determinismi (da cui l'esperienza della libertà altro non sarebbe se non una sorta di «illusione ottica» favorita dall'enorme quantità di variabili in atto, tale da rendere credibile l'eventualità di uno spazio mentale sottratto al determinismo psichico).

#### VI. PERCHÉ È «COMODO» SEPARARE?

È evidente che per la teologia (sia che si tratti dell'antropologia teologica, della teologia fondamentale, della teologia morale, o della teologia spirituale) una tale deriva diventa insostenibile. In sostanza: non può essere accettabile per la teologia il carattere semplicemente illusorio della libertà psicologica. Ciò equivarrebbe ad affermare l'inconsistenza effettiva di una volontà umana. A meno di giungere a una soluzione di compromesso, che è poi ciò che diffusamente ancora si riscontra, e che consiste nel relegare la psicologia nel campo della patologia, intesa in questo senso come l'«umano malato».

#### VII. NORMALITÀ E PATOLOGIA: UNA DISTINZIONE DIFFUSA E IMPOSSIBILE

Faccio un piccolo passo indietro, richiamando quanto scrivevo nel § IV.1.

In cosa consiste l'«umano malato»? In altre parole: chi è «patologico»? *Patologia* significa che il comportamento è governato dal *pathos*, ovvero da quelle istanze della personalità rispetto alle quali il soggetto è passivo e non attivo (almeno: non del tutto). Il *pathos*, dunque, corrisponde a ciò che nell'atto umano io «subisco»: si chiami *affetto* (passivo), si chiami *emozione* (passivo), si chiami *involontario*, si chiami *patire* (rispetto ad *agire*), si chiami come si chiami, tutto questo è «patologico». Nel senso comune, in realtà, il termine è associato piuttosto al disturbo, ovvero ad una deviazione da ciò che *dovrebbe* essere diverso. A quel punto, però, la questione

diventa: a quali condizioni può considerarsi patologico il *pathos*? La domanda iniziale («Chi è “patologico”?») dunque dovrebbe essere riproposta così: «*Quando* si diventa patologici?». In altre parole: quando il *pathos* diventa un disturbo?

Come spesso accade in questi casi, non facciamo fatica a comprendere molto bene gli esempi estremi. Se afferro la penna di un mio collega e dico di vedere... una penna, allora c'è caso che non sia patologico. Se afferro la penna e dico, invece, di vedere uno spazzolino da denti o addirittura un orso di peluche già può insinuarsi il dubbio che qualcosa nella mia mente non stia funzionando nel modo giusto. In una situazione del genere non è troppo difficile differenziare la normalità dalla patologia.

Nella realtà, però, le cose spesso non vanno così. Spesso, per non dire... quasi sempre! Le deformazioni possono essere molto più sottili e non clamorosamente evidenti, seppure qualitativamente simili a quelle più consistenti nella loro capacità di deformare la realtà. E non solo: io potrei avere porzioni di esperienza che sono come incapsulate, ma che, nella misura in cui si riaprono – riattivate in ciò da un'associazione emotiva –, provocano reazioni deformanti pervasive. Penso, ad esempio, ai vissuti traumatici e al loro affioramento, talora improvviso, in circostanze che, per ragioni di analogia (reale o simbolica), finiscono per risvegliarli.

Sinteticamente, perciò, si potrebbe dire così: se «normale» significa «non patologico», allora i normali non esistono. Il che significa anche che un'antropologia teologica, una teologia morale, una teologia spirituale, una teologia pratica pensate per i normali – perché «*la patologia la lasciamo agli psicologi o agli psichiatri*», rischia di diventare teologie inutili, giacché le persone umane a cui si riferiscono semplicemente non esistono. Ad una considerazione identica, però, potrebbero giungere anche il rettore, o il direttore spirituale, o gli educatori di un seminario: se il percorso di formazione da loro proposto è pensato per i «normali» – cioè per coloro che non hanno nessuna porzione di esperienza patologica – allora anche loro dovranno rassegnarsi al pensiero di una proposta che rischia seriamente di non avere destinatari.

## VIII. LA RAPPRESENTAZIONE DELLA VOCAZIONE E DEL «RUOLO» DELLA CHIESA

Vorrei concentrare ora l'attenzione sulla questione degli *inizi* della vocazione, ma con la persuasione che le cose potrebbero essere estese a tutto lo svolgimento della vocazione e a tutta la vita del prete.

Come si *rappresentano*<sup>5</sup> l'esperienza della prima intuizione vocazionale i giovani seminaristi? E ancora: come quei giovani seminaristi si *rappresentano* l'intervento, la parte degli educatori, di foro interno e di foro esterno?

Non vorrei generalizzare e preciso subito che non esiste una storia vocazionale che sia uguale ad un'altra. Allo stesso tempo, però, mi sento di affermare che – almeno con un rilievo quantitativo importante – esistono alcune caratteristiche trasversali, che tendono a presentarsi, cioè, con una certa frequenza. Il giovane vive all'inizio la «chiamata» come esperienza personale e così la racconta. *Esperienza personale* significa che ci sono una percezione, un'intuizione, un'attrazione a cui segue una risposta nella linea del «vado e verifico». Non è infrequente, però, che il giovane continui a raccontare così la propria chiamata, anche nel corso della formazione seminaristica.

Nello spazio delle rappresentazioni interne, l'intervento della Chiesa istituzionale (nella figura degli educatori del seminario, di foro interno e di foro esterno) è paragonabile a quello del docente universitario di fronte al quale si sostiene un esame. Lo studente si sente messo alla prova, deve dare prova di sé, riconosce delle aspettative su di sé. È inevitabile che sia così. E a quel punto è difficile che lo studente viva l'esperienza dell'esame come una verifica *per sé*; è più probabile, invece, che la percepisca come un rito di passaggio in vista del raggiungimento del titolo.

## IX. DIRETTRICI DEL DISCERNIMENTO VOCAZIONALE

A questo punto – e a prezzo di qualche inevitabile generalizzazione – mi sento di affermare che quando la persuasione profonda della propria intuizione vocazionale segue le considerazioni che ho fatto emergere nei paragrafi precedenti, il discernimento vocazionale *logicamente* finisce per instradarsi lungo due direttrici.

<sup>5</sup> In tutto il testo uso il termine *rappresentazione* (e i suoi correlati) in senso specificamente psicologico: «Il termine indica sia l'atto con cui la coscienza riproduce un oggetto esterno come può essere una cosa, o interno come uno stato d'animo o un prodotto fantastico, sia il contenuto di tale operazione riproduttiva» (U. GALIMBERTI, *Dizionario di psicologia*, UTET, Torino, 1994, 799). In questo senso, perciò, il termine *rappresentazione* è più dell'immagine mentale, essendo quest'ultima più vicina all'idea, ovvero all'astrazione cognitiva di un'esperienza.

In una prima direttrice, il candidato, o il seminarista, legge, confronta i segni – che sono soprattutto i moti interiori, spesso a partire da episodi concreti di vita – che confermano (o che sembrano non confermare) l'intuizione iniziale. «*Sento di essere chiamato al sacerdozio*»; «*Questo episodio che è accaduto sembra confermare la mia chiamata al sacerdozio*»; ecc.

In una seconda direttrice, il candidato, o il seminarista, valuta la consonanza (o l'eventuale dissonanza) fra quei moti interiori e il riscontro obiettivo dell'esperienza. «*Sento di essere chiamato al ministero celibe, ma ho la fidanzata*»; «*Sento di essere chiamato al sacerdozio, ma non riesco a parlare in pubblico*»; «*Sento di essere chiamato al sacerdozio diocesano, ma non mi piace la vita di oratorio*»; ecc.

Trattandosi di esemplificazioni e di semplificazioni, dovremmo considerare molte ulteriori sfumature. Eppure, già così sono in evidenza alcune questioni (esplicite o implicite che siano) che investono la teologia, e ora, in particolare, l'ecclesiologia.

### *1. Il rischio di una doppia ecclesiologia*

Se concentriamo la nostra attenzione sulla prima direttrice, ci accorgiamo del rischio che si sviluppi, a partire da qui, una sorta di «doppia ecclesiologia». Accade, cioè, come se quel candidato, o quel seminarista, viva la propria intuizione vocazionale su due livelli differenti che però – implicitamente e non necessariamente in modo tematizzato – finiscono per convergere su ecclesiologie diverse.

Il candidato, ma tanto più il seminarista ora alle prese con gli studi teologici, registrerà un incremento di conoscenza «oggettiva» rispetto agli insegnamenti della Scrittura, della Tradizione e del Magistero. Il che significa, dunque, che ad un livello progressivamente crescente di riflessione teologica, egli seguirà una prospettiva assai più consona con le indicazioni del Concilio Vaticano II, rispetto alla vocazione e al ministero. D'altra parte, però, non è detto o, comunque, non è scontato che quell'incremento di riflessione ecclesiologica vada a modificare la percezione iniziale. L'incremento di conoscenza potrebbe tradursi, in tal caso, in un incremento di erudizione, non in un cambiamento di prospettiva, dunque non in una trasformazione dell'esperienza.

Non è scontato, non è automatico che un cambiamento di informazioni (cognizione) rispetto alla propria vocazione giunga a modificare l'*esperienza* della propria vocazione (rappresentazione).

Avremmo dunque un livello di competenza ecclesiologica che non necessariamente coincide con quello esperienziale, influenzato in modo significativo da un livello evolutivo (vocazionale) più profondo.

A quel livello profondo, personale, «rappresentazionale», appunto, il candidato, il seminarista si sente (o si è sentito) «chiamato», ove però il concetto stesso di chiamata (esplicito o implicito che sia) traduce l'esperienza di un'intuizione che in qualche modo non incorpora necessariamente la Chiesa come soggetto della vocazione. Nella propria rappresentazione quel candidato o quel seminarista è disposto (forse) a «validare» nella Chiesa quell'intuizione, quell'attrazione, talora quell'innamoramento (che sono poi le modalità esperienziali attraverso cui la chiamata si manifesta), ma, in tal modo, la Chiesa *non è soggetto attivo* dell'esperienza della chiamata.

Qui finisce dunque per riprodursi qualcosa che evoca il passaggio preconciliare/postconciliare dell'immagine di sacerdozio ministeriale. Nella modalità esperienziale della chiamata si trova, infatti, almeno per analogia, quella teologia tridentina del ministero che distingueva la duplice *potestas*: quella dell'ordine e quella della giurisdizione. La prima è relativa all'essere prete in sé; la seconda è relativa a quegli elementi che hanno a che fare con la vita del prete, ma che non appartengono al prete in quanto tale. Come evidenzia Repole, quella teologia del ministero non parte dalla normalità della vita di un prete, dal «che cosa» fa un prete che sta in mezzo alla gente. Scrive Repole, riprendendo Dianich: «Si fa così una teologia che non parte dalla normalità della vita e del ministero di un prete, ma dal caso limite, quello di un prete che potrebbe teoricamente anche non annunciare più il Vangelo, non prendersi cura di una comunità e non avere rapporti con essa e che, ciò non di meno, rimarrebbe prete, perché sarebbe intatto il suo potere di consacrare il pane e il vino»<sup>6</sup>.

Mi sembra importante evidenziare i tratti di una tale «esperienza della vocazione» perché constatiamo come questa finisca implicitamente per ridurre alcune caratteristiche della persona (il suo carattere) ad oggetto

<sup>6</sup> R. REPOLE, «Il prete: un cristiano a servizio della stabilità della Chiesa», *Rassegna di Teologia* 52 (2011) 215-230, 218; cf S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato*, Paoline, Roma 1984<sup>2</sup>, 39.

di interesse del buon senso (o della psicologia, nei casi più gravi), ma non della teologia. Viceversa, se il fatto di occuparsi delle persone, di avere cura di loro, di annunciare il Vangelo sono *dentro* la percezione stessa della chiamata, e non «a valle», come conseguenza di quella chiamata, allora spazi quali i legami, il rapporto con le persone conosciute e meno conosciute, la semplice e spontanea preoccupazione per gli altri e la loro vita, e molti altri ancora sono *forma* essenziale di quella vocazione, dunque parte della sua esperienza. Non sono solo lo «spazio secondo» nel quale quella vocazione va in scena.

All'inizio di un percorso vocazionale è lecito – oserei dire quasi inevitabile – aspettarsi che la logica soggiacente all'esperienza della chiamata sia in qualche modo di quel tipo che ho inteso ricondurre alla prospettiva preconciare e che potremmo chiamare (con un pizzico di ironia) *ecclesiologia preconciare inconscia*. Riconoscere una tale eventualità, ad ogni buon conto, non suppone che la si accetti passivamente e che, da un punto di vista formativo, non si faccia nulla, aspettando che le cose (eventualmente) cambino. A tale scopo occorre almeno valutare quale sia l'*ecclesiologia pratica* che, a sua volta, sostiene la funzione educativa di coloro che hanno in carico l'accompagnamento vocazionale: il prete, il laico, il religioso, che accoglie le confidenze o le riflessioni di colui che sente di orientarsi al sacerdozio, ma poi, soprattutto, gli educatori di foro esterno e di foro interno, anche in considerazione del fatto che, comunque, i corsi di teologia in generale, e di ecclesiologia, in particolare, sono proposti a percorso seminaristico già abbondantemente inoltrato. Comunque sia, in proposito, sarebbe importantissimo valutare se e quanto la formazione teologica ricevuta sia «formativa» rispetto all'esperienza vocazionale, oppure se rimanga estrinseca rispetto a quest'ultima. Ritengo quello della formazione teologica un problema molto serio e molto complesso: la formazione dello spazio delle rappresentazioni è un'operazione che non investe solo la sfera della formazione intellettuale, per quanto di buona qualità siano la competenza del docente e la sua capacità didattica.

Lo spazio all'interno del quale vengono coniate quelle rappresentazioni ecclesiologiche, è lo spazio della personalità. Occorre dunque poter venire a contatto con quello spazio nel percorso formativo. E a tale scopo si rende quanto mai opportuno un lavoro di riflessione comune tra docenti ed educatori, di foro esterno e di foro interno, sul «che cosa» significhi nel concreto fare formazione. Ritengo sia sufficientemente condivisibile riconoscere il potenziale negativo di due livelli ecclesiologici che non comuni-

cano quando non, addirittura, si contraddicono. Alla fine si giungerebbe al risultato di una dissociazione pratica. In un contesto come il nostro attuale, all'interno del quale assistiamo ad una sorta di legittimazione diffusa della dissociazione, tutto ciò può essere ancora più insidioso. Ad esempio: in una doppia ecclesiologia così strutturata, dove vanno a finire lo spazio delle relazioni, quello dell'affettività, quello del controllo, quello del potere, quello del servizio, quello della tenerezza, quello dell'obbedienza...?

## 2. La questione della «maturazione» personale

Riflettendo sulla seconda direttrice, evidenzio la possibilità che ogni dissonanza sia percepita o in senso vocazionale (es.: «*Mi sento chiamato al sacerdozio, ma ho la fidanzata e con lei ci sto pure bene*»), o in senso psicologico (es.: «*Mi sento chiamato al sacerdozio, ma faccio fatica a interagire con le persone*»).

Ora, l'eventualità che quella dissonanza sia in senso vocazionale apre effettivamente alla necessità di una riflessione... vocazionale. Il discernimento al celibato deve essere fatto in parallelo con quello al sacerdozio. A questo livello, però, anche da un punto di vista pratico, la parte della Chiesa all'interno della chiamata è maggiormente visibile. Al giorno d'oggi, infatti, la Chiesa latina sceglie come presbiteri degli uomini celibi e, proprio in ragione di ciò, il discernimento al celibato *deve* essere fatto in parallelo con quello al sacerdozio, quasi i discernimenti vocazionali fossero due e non uno<sup>7</sup>.

Ritengo che questa cosa oggi sia più chiara, più diffusa e quasi scontata. Ascoltando, però, molti fra coloro che diventarono preti prima del Concilio Vaticano II, ricavo l'impressione che le cose, a suo tempo, non fossero altrettanto nette. Un giovane (o addirittura un ragazzo, ai tempi in cui erano diffusi in molte diocesi i seminari minori) sceglieva il sacerdozio e... il celibato «se lo ritrovava», così, come dato di fatto, l'avesse o non l'avesse scelto, ci avesse pensato su, o non ci avesse pensato su. Credo che una tale impostazione non fosse corretta nemmeno allora; allora, però, «funzionava», per molte ragioni, soprattutto di tipo culturale. Oggi è ancora (ovviamente) non corretta; ma in più «non funziona» nemmeno. Fra le ragioni culturali di un tale cambiamento c'è il passaggio da una

<sup>7</sup> Cf S. GUARINELLI, *Il celibato dei preti*, 106-112.

visione dello spazio sessuale come spazio privato, controllato, non immediatamente visibile e, in taluni casi, perfino represso, ad una visione assai diversa, che lo vede come spazio rispetto al quale i confini sono «saltati» (complici la cultura televisiva e della rete), non controllato, visibile e, di più, talora perfino esibizionistico, ma non per questo più integrato di allora nell'esperienza affettiva e relazionale della persona.

Riguardo all'eventualità che quella dissonanza, invece, sia in senso psicologico, ad essere chiamata in causa è la questione della minore o maggiore maturità della persona. È lo stesso *CJC* a evidenziare il problema: «La formazione spirituale e l'insegnamento dottrinale degli alunni del seminario vengano coordinati armonicamente e siano finalizzati a far loro acquisire lo Spirito del Vangelo e un rapporto profondo con Cristo, *unito ad una adeguata maturità umana, secondo l'indole di ciascuno. La formazione non intralci lo sviluppo, perché questo sarebbe contro l'umanità della persona*»<sup>8</sup>. Le ricadute pratiche delle indicazioni del *CJC* sarebbero notevolissime. Mi sia consentito, con l'uso del condizionale, un pizzico di vena polemica. A mio parere, infatti, le indicazioni del *CJC* non di rado sono disattese dalla prassi formativa in diverse parti del mondo. Eppure il canone citato è esplicito: si parla di uno sviluppo in atto e si dice che lo sviluppo non deve essere intralciato *dalla formazione*. Il che segnala, in primo luogo, che non è detto che si abbia a che fare con persone (giovani o meno giovani che siano) che hanno «completato» il proprio sviluppo. L'affermazione oggi pare ovvia, al punto che nemmeno si parla più di *psicologia dell'età evolutiva*, ma piuttosto di *psicologia evolutiva* sottintendendo così l'importante guadagno teorico e pratico di uno sviluppo che dura tutta la vita e che non è circoscritto ad alcuni stadi iniziali della persona; in secondo luogo, che non è detto che la formazione (spirituale, teologica) sia a servizio dello sviluppo dell'umanità della persona. Il che parrebbe affermazione perfino insensata, antievangelica, se non fosse che nel concreto di ciò che avviene nella Chiesa effettivamente se ne sono viste (se ne vedono tuttora) di tutti i colori. Si sono viste e si vedono anche cose magnifiche, questo è chiaro; ma – mi verrebbe da dire – una tale circostanza dovrebbe essere normale, se di Vangelo veramente stiamo parlando e se il Vangelo concretamente lo stiamo attuando. Ciò che, invece, dovrebbe sembrare quanto meno un po' strano è il fatto che esperienze formative

<sup>8</sup> *CJC*, can. 244, corsivi miei.

che hanno al centro il Vangelo conducano ad esiti negativi rispetto alla personalità di coloro che a quelle esperienze si sono consegnati.

Anche in questo caso, però, il passaggio non è e non può essere esclusivamente psicologico e, di nuovo, esige alcune considerazioni teologiche.

#### X. PRENDERSI CURA DELLA MATURITÀ UMANA: UNA QUESTIONE TEOLOGICA

Il seminario non è una comunità terapeutica. Non svolge, cioè, la funzione di rimediare ad alcune problematiche evolutive – come accade nelle comunità di recupero – che hanno prodotto sintomi di varia natura. Però *deve* prendersi cura della maturità umana. Stando alle indicazioni del *CJC*, infatti – e credo senza forzare la mano al testo –, qui, con *maturità* e *maturazione* si fa riferimento esplicito ai processi dello sviluppo umano.

La questione che si aprirebbe a questo punto sarebbe davvero immensa. Se trent'anni fa poteva darsi per scontato il fatto che un giovane che entrava in seminario a diciotto o vent'anni avesse completato i compiti evolutivi propri di quello stadio dello sviluppo, così che il seminario non aveva bisogno di prendersi in carico il suo percorso di crescita, oggi le cose non stanno più così. Ciò accade per moltissime ragioni, al punto che il solo dato abbastanza certo che abbiamo è quello di un'adolescenza che inizia prima rispetto a trent'anni fa, ma che non finisce mai o non del tutto e, comunque, non a diciotto o vent'anni. A tutto ciò, poi, si deve aggiungere che anche per soggetti «maturi» o *teoricamente* non più adolescenti, l'ingresso in seminario, esattamente come per tutte le scelte di vita che hanno ricadute importanti al livello dell'identità psicologica, porta a non poche destabilizzazioni. L'adagio non infrequente secondo il quale l'ingresso in seminario di gente più avanti con l'età dovrebbe garantire una maggiore consapevolezza della decisione e/o una maggiore maturità delle persone *potrebbe* essere vero, a patto di presupporre che lo sviluppo segua solo una linea ascendente. Affermazione che, invece, non è e non può essere vera. Anzi, all'interno dello sviluppo, in modo particolare in alcuni passaggi, sono consistenti simultaneamente le regressioni e le progressioni.

Tutto quest'ordine di considerazioni porta ad una constatazione: accompagnare lo sviluppo (psicologico) è dovere, morale e, non secondariamente, giuridico di un'istituzione formativa ecclesiale quale il seminario. Oltre a disporre percorsi che possano favorire il completamento di molteplici questioni evolutive «aperte», occorre altresì fare in modo che le eventuali destabilizzazioni, anche all'interno di personalità che quelle

questioni evolutive le avevano completate, possano incontrare modalità adeguate per essere fatte *ripartire* o addirittura *partire*, nell'eventualità che quel completamento fosse solo apparente e che al di sotto alcune istanze fossero congelate o bloccate.

Terroristicamente mi verrebbe da dire che l'eventualità di non tematizzare (dunque nemmeno affrontare) le questioni psicologico-evolutive dei seminaristi – giovani o meno giovani che siano – potrebbe condurre alla situazione davvero paradossale (e disastrosa) di ritrovarsi con candidati che entrano «sani», e che alla fine escono «malati», ovvero evidenziano qualche tratto psicopatologico che all'inizio del percorso non avevano. Se una formazione che alle proprie fondamenta ha niente meno che il Vangelo dovesse «umanizzare» un candidato al punto da renderlo... patologico, sarebbe giocoforza domandarsi di che razza di formazione parliamo!

Vorrei sottolineare, perciò, che qui non abbiamo a che fare con una questione esclusivamente psicologica. Se crediamo all'umanità di Cristo, la sequela non può non essere in qualche modo a servizio dell'umanizzazione, ovvero del bene integrale della persona. Siamo di fronte ad un principio di fede che non possiamo assolutamente trascurare.

Un Vangelo che è buona notizia e che comportasse, però, un appassimento dell'umano, come potrebbe essere buona notizia? «Il frutto dello Spirito [...] è amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé»<sup>9</sup>. Se a motivo della scelta di diventare prete l'umanità del candidato non fiorisce in qualche modo, probabilmente c'è qualcosa che non sta funzionando. Quel «qualcosa» potrebbe riguardare la sua fede; oppure potrebbe avere a che fare con la proposta formativa che gli viene fatta; oppure ancora potrebbe avere a che fare con la sua stessa intuizione vocazionale.

È necessario, però, considerando quanto è in gioco, fare due precisazioni importanti. Le vediamo nei due paragrafi seguenti.

### *1. Interpretare il disagio*

Il processo della «fioritura» non coincide con il suo punto di arrivo, che è il «frutto». Fuor di metafora: si deve fare attenzione a non identificare la qualità formativa con la comparsa immediata e quasi scontata di effetti

<sup>9</sup> Gal 5,22.

positivi o di crescita. Per seminare occorre dissodare il terreno. Ci sono alcune fasi del processo che condurrà al frutto che sono di vera e propria fatica, sofferenza e, appunto, perfino di destabilizzazione. Si tratta cioè di fasi – diverse e mai del tutto prevedibili, dipendendo dall’originalità della persona e della sua storia vocazionale – all’interno delle quali il candidato può sperimentare la perdita di alcune sicurezze sulle quali egli aveva fatto conto in precedenza. Una tale eventualità può avere delle ricadute emotive non irrilevanti per la persona. Possono presentarsi intensi coinvolgimenti affettivi con la possibile perdita dei confini, incertezze riguardanti la propria identità e il proprio orientamento sessuale, forme di tristezza o di preoccupazione di sé che possono intensificarsi al punto da assumere modalità associabili a veri e propri stati ansioso-depressivi, e molto altro ancora.

L’adeguata interpretazione di un tale, vasto, repertorio di sintomi può aiutare il candidato e gli educatori a non minimizzare con indicazioni genericamente rassicuranti, come se non stesse capitando nulla, ma nemmeno a drammatizzare, con conclusioni affrettate che scambiano un disagio – magari utile e indicatore di un positivo sviluppo della propria esperienza umana e cristiana – per un segno che addirittura parrebbe contraddire un’autentica intuizione vocazionale.

## *2. Essere interiormente persuasi è importante, ma non basta*

L’eventualità auspicabile che sia in atto un processo di fioritura non può avere come solo criterio di verifica quello del riscontro personale. Certamente l’esperienza personale di «fiorire» è importante e fa molto bene anche a se stessi, rispetto alla propria vocazione, ma direi, più complessivamente, rispetto alla propria fede. Però non basta. La «fioritura» non può non procedere da un riscontro esteriore. Quando si dice che i preti santi spesso hanno attorno a sé molti martiri si vuol segnalare, in modo ironico (drammaticamente ironico), la situazione non infrequente che vede un prete, o un religioso, o un seminarista, ma perfino un vescovo, presentare se stesso come se godesse di una sorta di filo diretto con il mistero trinitario... trascurando un particolare: che magari rende la vita impossibile a tutti gli altri, soprattutto alle persone a lui più vicine, che sono appunto i suoi «martiri».

I santi – intendo quelli veri – non dovrebbero fare vittime!

In questo senso, perciò, all'interno della formazione seminaristica è assai promettente non già il seminarista perfetto o quello sempre contento, ma soprattutto quello che sviluppa o rafforza una spontanea attitudine al confronto con gli altri, anche rispetto ai propri comportamenti, alle proprie scelte, ma pure al proprio modo di ragionare a proposito di tutto quanto si riferisce alla vita cristiana, compresa quella pastorale.

## XI. LE INDICAZIONI DEL *CJC* E LA LORO POSSIBILE IMPRATICABILITÀ

Non ho nessuna intenzione di drammatizzare le cose. D'altra parte i temi che ho cercato di raccogliere nei paragrafi precedenti dovrebbero aver mostrato a sufficienza quanto sia complessa la questione formativa al giorno d'oggi. Di più: non solo complessa, ma pure «debole». Già, proprio così: non solo perché spesso mancano gli strumenti, ma perché è debole lo stesso quadro di riferimento – teologico e psicologico – che dovrebbe aiutarci a utilizzare gli strumenti di cui disponiamo (e che magari sono efficaci) in modo appropriato. Strumenti efficaci usati in modo inadeguato possono non solo rivelarsi inutili, ma perfino procurare danni.

Vorrei dunque accennare a due istanze di problematicità pratica che mostrano la notevole complessità attuale della formazione vocazionale<sup>10</sup>.

### 1. *Cambiamenti nell'organizzazione della coscienza*

In primo luogo, quella che ho inteso denominare *ecclesiologia preconciliare inconscia* già a suo tempo poteva fare a pugni con quella conciliare. Così poteva accadere – e nemmeno a livelli troppo inconsci – trenta, quaranta o cinquanta anni fa. Pensiamo concretamente, ad esempio, a quei preti che si erano formati prima del Vaticano II e che si erano trovati però ad esercitare il proprio ministero negli anni successivi al Concilio. Alcuni fra costoro sentivano premere sulle proprie rappresentazioni ecclesiologiche preconciliari le indicazioni di un magistero che diventava comunque «legge», al quale esprimere un doveroso ossequio e, di più, un'obbedienza a volte mandata giù di traverso, ma ugualmente... mandata giù.

Introducendo dunque il riferimento a quella duplice ecclesiologia sembrerebbe in atto qualcosa di non particolarmente nuovo. Nel corso della

<sup>10</sup> Si tratta di una complessità che, evidentemente, investe *ogni* vocazione cristiana, e che non è esclusiva del sacerdozio, anche se ora ci stiamo occupando di questo tema.

storia della Chiesa, in effetti, sono sempre esistiti periodi di cambiamento a livello teologico (antropologico, ecclesiologico, ecc.) e questo inevitabilmente creava molte tensioni che potevano concretizzarsi in modi diversi. Non è questa, tuttavia, la novità. Ad essere inedita non è soprattutto l'esistenza di una tensione, ma piuttosto la forma attraverso la quale il singolo «dal di dentro» la vive.

Vediamo meglio.

È importante e interessante andare a considerare il modo in cui, psicologicamente parlando, oggi vanno organizzandosi le strutture della coscienza. Sembrerebbe che la logica della legge si sia indebolita. E c'è del vero. Basterebbe sbirciare, ad esempio, nella letteratura diffusa sulla presunta «morte del padre». Riconosceremmo di essere dentro ad un tale ambito, laddove all'istanza paterna soprattutto la tradizione psicoanalitica nei suoi molti rivoli ha inteso associare il simbolo della legge. A mio parere, però, ora siamo andati ancora più in là di quell'indebolimento. Il vecchio super-io freudiano si è frammentato e non si è soltanto, o soprattutto, indebolito. Il che significa che se alla coscienza forte si era sostituita inizialmente la coscienza permissiva, ora, questa è stata avvicinata dalla coscienza molteplice o, meglio ancora, dalla molteplicità delle coscienze. E queste possono essere «forti e permissive» nella stessa persona a seconda degli spazi in cui è maggiore o minore la ricerca dell'identità. Così se, ad esempio, trent'anni fa un sacerdote veniva meno agli obblighi del celibato, si diceva che era incoerente e lui viveva probabilmente come tale la sua doppia vita, oggi, probabilmente si continuerà a dire che è incoerente, ma la struttura della sua coscienza potrebbe vivere quella doppia morale a partire da una doppia coscienza. Il che potrebbe voler dire che quel prete si pone come intransigente su molte posizioni della Chiesa e del magistero, ma poi, nel concreto, «sorpassa tutti a destra», non rappresentandosi «dal di dentro» quella sua situazione personale come incoerenza. Intrinsecamente, infatti, le due coscienze sono coerenti. Sono incoerenti tra di loro, ma non ciascuna con se stessa. Credo si colga a sufficienza la logica – caratteristica della rete – della connessione e della disconnessione che soggiace ad una tale modalità di «funzionamento» della coscienza e che una tale modalità, volenti o nolenti, tenda a normalizzare o a legittimare ciò che ancora in psicopatologia chiamiamo *dissociazione*, ma che – come per altre patologie – a lungo andare potrà diventare statisticamente così rilevante da essere percepita come *normale*, almeno a partire dalla sua massiccia diffusione.

Da una tale struttura e organizzazione della coscienza, cosa vorrà dire formare all'unità di vita? L'educatore, di foro interno o di foro esterno, che ascolta il racconto vocazionale del candidato, ascolta un racconto probabilmente vero, ma possibilmente frutto di una connessione non permanente. Il colloquio può essere a quel punto lo spazio formativo privilegiato per la formazione, oppure occorre individuare e mettere a punto altri strumenti?

## 2. Il riferimento alla maturità e le strettoie del CJC

In secondo luogo, siamo di fronte ad una situazione che per molti versi sembra paradossale. Nonostante da più parti si insista sull'importanza di una separazione delle competenze psicologiche da quelle spirituali, alla fine sono in evidenza soprattutto gli indicatori psicologici. Oltre al can. 244 del *CJC*, citato poco sopra, mi permetto di segnalare altri due canoni che sono rilevanti in tale direzione, ma che – secondo la mia valutazione – pongono tutta una serie di problemi la cui soluzione è tutt'altro che scontata.

Mi riferisco al can. 1029 («Siano promossi agli ordini soltanto quelli che, per prudente giudizio del Vescovo proprio o del Superiore maggiore competente, tenuto conto di tutte le circostanze, hanno fede integra, sono mossi da retta intenzione, posseggono la scienza debita, godono buona stima, sono di integri costumi e di provate virtù *e sono dotati di tutte quelle altre qualità fisiche e psichiche congruenti con l'ordine che deve essere ricevuto*»<sup>11</sup>) e al can. 1031, 1 («Il presbiterato sia conferito solo a quelli che hanno compiuto i 25 anni di età *e posseggono una sufficiente maturità*, osservato inoltre l'intervallo di almeno sei mesi tra il diaconato e il presbiterato; coloro che sono destinati al presbiterato, vengano ammessi all'ordine del diaconato soltanto dopo aver compiuto i 23 anni di età»<sup>12</sup>). Come si può notare, nel can. 1031, 1 si riaffaccia la categoria di maturità che – così ritengo – potrebbe essere associata a quella utilizzata nel can. 244. In tal caso si tratterebbe di categoria evolutiva, dunque dinamica e non statica. In una tale prospettiva, perciò – e considerando il canone nel suo complesso – sarebbe come dire che non è sufficiente attenersi alla maturazione presunta a partire dall'età cronologica, giacché questa, effet-

<sup>11</sup> Corsivi miei.

<sup>12</sup> Corsivi miei.

tivamente, non corrisponde necessariamente all'età psicologica. In altre parole, se pare teologicamente fondato che ad essere ordinati preti devono essere soggetti adulti, è come se il canone richiedesse che tale «adulthood» sia tale al di là delle apparenze.

Più esplicitamente ecclesiologico sembrerebbe il can. 1029, là dove esso evidenzia che le qualità psichiche richieste sono tali in nome della loro congruenza con l'ordine che deve essere ricevuto. In una tale direzione, perciò, ci sarebbe un nesso (teologico, ecclesiologico) fra la personalità del candidato e il ministero. A mio parere, però, rimangono almeno tre problemi complessi la cui soluzione, come anticipavo, è tutt'altro che scontata.

Innanzitutto, pur ipotizzando un fondamento ultimamente teologico del riferimento alla maturità e alle qualità psichiche, si tratta pur sempre di categorie in se stesse non teologiche, soprattutto se presentate nel modo in cui vengono utilizzate nel *CJC*. Questo crea – a mio parere – una sorta di strozzatura: dopo aver diffusamente proclamato il primato teologico della vocazione sacerdotale, si finisce per evidenziare il passaggio necessario per una valutazione che, strettamente parlando, teologica non è.

Secondariamente, proprio perché il discernimento vocazionale è un atto teologico (morale, ecclesiologico, spirituale) i soggetti sono, fondamentalmente, il candidato e i suoi formatori, in modo particolare il direttore spirituale e il rettore. Da ciò, la constatazione della maturità e delle qualità psichiche è fatta dai formatori di foro interno ed esterno, ma non dallo psicologo. Il procedimento è corretto, ma pure possibilmente contraddittorio: si ritiene che la valutazione vocazionale non sia fatta da un esperto di scienze umane, ma poi tale valutazione ricorre ad alcune categorie che appartengono alle scienze umane, ed è fatta da chi non necessariamente ha competenze in merito.

Infine – e vorrei dire: a complicare ulteriormente le cose – ritengo di dover aggiungere la segnalazione del fatto che se è vero che quella di maturità è una categoria psicologica, è altrettanto vero che si tratta di una nozione piuttosto imprecisa e di difficile ricognizione. Con soggetto *maturato* «si intende un soggetto 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>13</sup>. Credo che la definizione stessa mostri nei fatti il carattere ideale della maturità, ma perfino la problematicità di una nozione quale quella di normalità che chiama al suo interno, a livello formale, i «valori condivisi» i quali, però, allo stato attuale sono sì (eventualmente) condivisi, ma lo sono nella modalità della connessione/disconnessione di cui ho fatto cenno precedentemente.

Sinteticamente: a mio parere tutto ciò evidenzia come venga invocato un criterio di maturità che essendo di utilizzo difficoltoso o forse... impossibile – per il candidato che legge se stesso, ma pure per gli educatori che la valutano e che valutano qualcosa di cui non hanno necessariamente la competenza e che, qualora l'avessero, rimane comunque categoria non teologica ma psicologica, e psicologicamente imprecisa – finisce per andare nella linea di una teologia del ministero ordinato che non procede dal Concilio Vaticano II, ma da quella preconiziata della Chiesa come organizzazione giuridica. Perché? Perché la maturità – quale che sia la sua definizione – comunque ha a che fare con la personalità e siccome il nesso di questa con la vocazione e la sua figura ecclesiale non è teologicamente tematizzato (e nemmeno il *CJC* ne fa esplicita menzione), alla fine la valutazione della maturità diventa una questione di buon senso, rilevata dall'osservazione del comportamento del candidato, oltre che dal suo «racconto» vocazionale, e messa a confronto con le istanze richieste dalla Chiesa come organizzazione. In concreto, ricorrendo a qualche esemplificazione: «*Se non superi un esame scolastico non hai la vocazione*»; «*Se non sai collaborare non puoi fare il prete, perché questi è un uomo di organizzazione*»; e via di questo passo.

A questo livello si rischia che lo spazio per l'arbitrio sia enorme. E che il riferimento alla volontà di Dio non si ritrovi più. Nemmeno si può pensare, però, che a quel punto meglio «mandare avanti tutti», non accada di commettere errori. Ovvio che di errori se ne fanno e sempre se ne faranno, in un senso e pure in quello contrario, ma questo non ci esime dal dovere di una maggiore serietà, nel rispetto delle persone, nel rispetto della Chiesa, e nel rispetto anche delle persone a cui quei candidati verranno o non verranno affidati e che a loro volta, ad essi si affideranno o non affideranno.

<sup>13</sup> U. GALIMBERTI, *Dizionario di psicologia*, 744.

## XII. RIFORMULARE LA NOZIONE DI MATURITÀ

A questo punto, però, occorre essere propositivi. Da che parte si esce?

Credo occorra riformulare il concetto di maturità, ma in un senso evangelico, avvalendoci *anche* della funzione interpretativa offerta dalle scienze umane, ma evitando di sovrapporre la nozione di maturità psicologica a quella di maturità evangelica.

Vediamo meglio.

A mio parere, la prospettiva del Concilio Vaticano II avrebbe a questo livello delle ricadute pratiche notevoli che potrebbero permettere di giungere non solo a definire che cosa sia maturità in senso evangelico, ma anche a mostrare quale sia il suo fondamento teologico. In sostanza: dovremmo giungere a riformulare il «che cosa» sia *maturità* (così come richiesto dal *CJC*), ma riconoscendo che non trattiamo con un concetto di maturità generica, nemmeno di maturità psicologica (caso mai ce ne fosse uno), ma con un concetto di maturità che va coniato a partire dal ministero e che, essendo questo inserito nella storia, è un concetto che assume contenuti dinamici e che non possono essere fissati indipendentemente dal contesto storico.

Un tale percorso rende legittima la ricerca/verifica della maturità del candidato, non solo perché ne precisa il contenuto, ma soprattutto perché rende la formulazione di quel contenuto un'operazione che non procede dal buon senso o dalla psicologia, ma dalla teologia (e, in particolare, dall'ecclesiologia).

Come anticipavo poco sopra – e riprendendo alcune considerazioni di Repole – evidenzio come l'ecclesiologia preconciare finiva per assegnare al prete un'identità quasi «a monte», come uomo del sacro e indipendentemente dal popolo di Dio. Allo stesso modo segnalavo anche la persistenza di una tale ecclesiologia all'interno della rappresentazione della chiamata, della descrizione dell'esperienza, e la chiamavo *ecclesiologia preconciare inconscia*. La riscontro diffusamente nel modo in cui molti giovani candidati o seminaristi pensano alla propria «chiamata», ma – e anche questo mi sembra di rilievo – pure in molti preti, soprattutto quando si trovano in una situazione di crisi all'interno del proprio ministero. Non di rado quando un prete decide di lasciare il sacerdozio, l'uscita avviene «in privato», come se il popolo di Dio non fosse più coinvolto in quella sua vocazione. Il che mi porta a pensare che quella *ecclesiologia preconciare inconscia*, in realtà, permanga o possa permanere come una sorta di percezione latente

della propria vocazione, che può non venire toccata o plasmata dalle esperienze successive, siano esse all'interno della formazione o del ministero.

Allo stesso tempo, però, va riconosciuto alla vocazione un dinamismo intrinsecamente evolutivo. Ciò vale a partire dall'esperienza della vocazione così come viene presentata dalla Scrittura e, in modo particolare, dai Vangeli. In altre parole: la stessa esperienza della chiamata, comunque la si descriva, è assimilabile ad un processo di sviluppo. Il che significa che non si può esigere dal candidato al sacerdozio che sia in grado di riconoscere fin da subito nell'esperienza della chiamata (in quella rappresentazione di cui ho detto) l'elemento ecclesiale (dunque nella forma dell'«appello»; non già, o non soltanto, in quello della «verifica»). Nello sviluppo dell'intuizione iniziale, tuttavia, credo che la comparsa del riferimento ecclesiale «ad un certo punto» sia importante quando non essenziale.

### *1. Quale esperienza del carisma?*

Riconoscere che la chiamata è dentro un carisma e che il carisma appartiene essenzialmente al corpo ecclesiale, significa valutare il modo concretissimo (unico e originale) con il quale il candidato vive lo spazio delle sue relazioni. Se, infatti, il carisma appartiene strutturalmente al corpo, non può bastare che il candidato, il seminarista, il prete, vivano – cioè concretamente «si rappresentino» – quella loro appartenenza al solo livello della riflessione teologica. L'appartenenza ad un corpo dice di una *relazione* con quel corpo. Il corpo ecclesiale, però, non è un'idea, ma un insieme di persone, dunque di legami, ovviamente diversi per quantità, prossimità e qualità, dal cui grado di realismo, comunque, dipende il realismo stesso della Chiesa.

Tutto ciò significa che la qualità delle relazioni di un candidato è un dato «a monte», non un dato «a valle» della vocazione. Dovrebbe entrare a far parte della sua «rappresentazione» e non essere relegato al momento della sua «validazione». Il modo in cui il candidato, il seminarista, il prete «sentono» lo spazio delle relazioni è fondamentale. Certo: «sentono» e poi «vivono», ma c'è quasi un primato del *sentire* e subito provo a spiegare perché.

Il *vivere* potrebbe essere il prodotto (magari temporaneo) di un adeguamento di superficie. Il *sentire*, invece, allude alla percezione, alla *rappresentazione*, appunto, di una vocazione che è all'interno di quello spazio.

Si tratta di uno spazio che costituisce uno degli aspetti «attraenti» della vocazione stessa.

## 2. «Carattere» e «carattere evangelico»

La presenza dell'elemento *relazione* all'interno dell'esperienza della chiamata – dall'inizio o nel corso del suo sviluppo – non coincide con la facilità, con la disinvoltura, a costruire rapporti interpersonali. La buona qualità delle relazioni vissute dal candidato o da un prete non si valuta a partire dalla quantità di legami che quel candidato possiede o dal maggiore o minore grado di introversione o di timidezza. La qualità evangelica delle relazioni sta nella capacità reale, concreta, del giovane seminarista o del prete di rappresentarsi le altre persone così come sono e, soprattutto, di rappresentarsi quelle persone nel modo in cui Gesù ama le persone. Da qui giunge la capacità di rappresentarsi la vocazione come una scelta che – talora perfino a costo elevato e senza troppi spontaneismi – ha comunque a che fare con costoro.

Un candidato o un seminarista potrebbe essere manifestamente capace di relazioni e quindi apparentemente «portato» a fare il prete, ma magari per una sorta di attitudine, spontanea, perfino un po' indifferenziata, nei confronti degli altri. Lo spazio interpersonale, a quel punto, sarebbe una sorta di palco su cui andare in scena. Un altro candidato o seminarista, al contrario, potrebbe sentirsi inadatto perché, pur interessato alle persone e ad annunciare loro il Vangelo, riconosce timidezze o qualche difficoltà nell'interazione concreta con gli altri esseri umani.

È chiaro che entrambi avrebbero di che lavorare su se stessi, ma – paradossalmente – a fare più problema potrebbe essere il primo dei due, e non il secondo anche se, superficialmente, ad apparire più maturo in una prospettiva meramente «psicologica» potrebbe sembrare proprio il primo, non il secondo.

Sicuramente la testimonianza di Gesù ci mostra il modo in cui amare, ma partendo dal presupposto che Egli ama. In altre parole: il «come» Gesù ama segue il fatto che Gesù comunque ama. Tutto questo, nel concreto della formazione, non può essere dato per scontato. Non si può fare formazione al ministero insegnando ad un seminarista o ad un prete il modo o i modi in cui voler bene alle persone, se quel seminarista o quel prete non è interiormente interessato alle persone.

Chiarito tutto ciò – e chiarito che tutto ciò, nel concreto, è tutt'altro che scontato – credo sia altrettanto importante riconoscere che il fatto di amare esige, *poi*, di conoscere anche i modi dell'amore. Voler bene a qualcuno, infatti, non implica necessariamente sapere come si fa.

Il modo di voler bene di Gesù è in evidenza a partire da due movimenti, entrambi presenti nel suo comportamento e che – così credo – dovrebbero ispirare il modo di amare di ogni cristiano, qualunque sia la sua vocazione. Gesù si lascia avvicinare e lascia partire. Il che significa che il cristiano è chiamato ad amare nella tenerezza della prossimità e in quella non meno faticosa del saper tramontare, del saper farsi da parte, perché l'altro «sia».

Non sono poca cosa. Sono tasselli ulteriori per tracciare il profilo di una maturità evangelica. Non fanno dell'amore evangelico un semplice insieme di atteggiamenti e men che meno suggeriscono una «tecnica» per la buona riuscita delle relazioni interpersonali. E non solo: sono declinabili in strumenti concreti, offrono spunti di osservazione e mettono in evidenza anche i possibili indicatori negativi, i segni di uno sviluppo da completare, dunque ancora possibile oggetto di trasformazioni, quali le forme di insincerità, di manipolazione dell'altro, di strumentalizzazione dell'altro, ma pure – e più fondamentalmente – il disinteresse interiore, profondo, per le altre persone.

Elencate così parrebbero caratteristiche esecrabili che chiunque condividerebbe. Nella realtà non è altrettanto scontato. A maggior ragione – così credo – abbiamo di fronte una delle sfide importanti e difficili della formazione, iniziale e permanente, e dell'autoformazione. Affinché alla proclamazione delle cose corrisponda, nella realtà dei fatti, una serie analoga di comportamenti virtuosi.

STEFANO GUARINELLI

*Seminario Arcivescovile di Milano*

*Via Pio XI, 32*

*21040 Venegono Inferiore VA*