

Presentazione

La 8° edizione del Laboratorio di spiritualità per formatori del 2007 - promosso dalla Facoltà teologica dell'Emilia Romagna in collaborazione con il Centro regionale vocazioni e l'Uciim - ha avuto come tema «**Il dialogo nell'accompagnamento spirituale e vocazionale**».

Nel Laboratorio sono stati esaminati i vari aspetti del dialogo, elemento costitutivo dell'accompagnamento spirituale e vocazionale, partendo dall'inquadramento biblico, teologico e pedagogico del tema (lezioni fondamentali), per arrivare agli aspetti più concreti (lezioni laboratoriali).

Lezioni fondamentali

M. MARCHESELLI

I dialoghi di Gesù nel Quarto Vangelo: l'incontro con la Samaritana (Gv 4)

G. SGUBBI

«Non vincit, nisi veritas. Victoria veritatis est caritas» (Agostino)

Dia-logo e comunicazione della fede in Benedetto XVI

A. CENCINI

Il dialogo nell'accompagnamento vocazionale come pedagogia alla relazione con Dio

Laboratori

con lavoro di gruppo guidato

L. MANICARDI

L'apertura del cuore alla scuola dei Padri

L. BALUGANI

Accoglienza, ascolto, interventi nel dialogo di accompagnamento

sr. M. BOTTURA

"Trappole" nel dialogo di accompagnamento

S. GUARINELLI

**Avviare il dialogo:
dall'intuizione vocazionale ai primi passi del discernimento**

A. ARVALLI

**Dialogo avanzato:
dal primo discernimento alla decisione vocazionale**

RELATORI

Padre Andrea **ARVALLI**, francescano conventuale, psicologo, terapeuta e formatore; Don Luca **BALUGANI**, docente presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Contardo Ferrini" e direttore del Collegio "Fondazione S. Carlo" di Modena; Sr. Maria **BOTTURA**, delle Piccole Suore della Sacra Famiglia, psicologa e formatrice; padre Amedeo **CENCINI**, psicologo e docente di Pastorale Vocazionale all'Università Salesiana di Roma; don Stefano **GUARINELLI**, responsabile dell'équipe di consulenza psicologica del Seminario Arcivescovile di Milano; Luciano **MANICARDI**, biblista e maestro dei novizi della Comunità monastica di Bose; don Maurizio **MARCHESELLI**, biblista e docente alla Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna; don Giorgio **SGUBBI**, docente di Filosofia alla Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna.

COORDINATORE

Don Luciano **LUPPI**, docente di Teologia spirituale presso la Facoltà e direttore del C.R.V. dell'Emilia-Romagna.

MAURIZIO MARCHESELLI

Il dialogo tra Gesù e la donna di Samaria (Gv 4,4-26)

1. Dialogo e costruzione del personaggio

L'arte della narrativa giovannea. A differenza di quelli dei Sinottici, i personaggi che popolano il vangelo secondo Gv sono personaggi a tutto tondo. Se nei Sinottici il personaggio che interagisce con Gesù è solitamente connotato da un unico tratto, nel quarto Vangelo è una figura complessa che conosce un vero sviluppo nell'arco del racconto. Il quarto evangelista dà vita ai suoi personaggi soprattutto attraverso il dialogo che essi intessono. È dunque caratteristico del QV lo spessore dei dialoghi, che è il modo principale con cui il narratore costruisce i suoi personaggi. Nel QV i dialoghi sono veri dialoghi: in forza di questo fatto gli interlocutori di Gesù risultano caratterizzati più finemente anche al livello psicologico¹.

2. Individualità e tipologia

Che tipo di personaggio è la donna di Samaria? Come (quasi) tutti i personaggi giovannei senza cessare di essere un personaggio individuo è anche un tipo: essa rappresenta un gruppo.

Ricordiamo le parole di Brown sul significato della donna di Samaria: "In questa scena [4,4-26], Giovanni ci ha dato il dramma di un'anima che si sforza di sollevarsi dalle cose di questo mondo alla fede in Gesù"².

La samaritana è anche figura del popolo dei samaritani. La condizione religiosa di quel popolo e la sua peculiare attesa messianica sono raffigurate dalla sua persona e trovano espressione nelle sue parole.

3. Il quadro complessivo dell'episodio

In Gv 4,4-42 ci sono due grandi parti principali. La prima è più direttamente oggetto della nostra attenzione.

3.1 Due parti maggiori (vv 4-26 e vv 27-42)

Posto che il racconto non presenta al suo interno indicazioni cronologiche³, una serie di altri indizi narrativi suggeriscono la sua articolazione in due parti principali: vv 4-26 e vv 27-42⁴. Fino al v 27 il luogo degli eventi è costantemente il campo di Giacobbe, in cui si trova la sorgente; col v 28 l'attenzione del narratore si sposta sulla città. Fino al v 26 Gesù e la donna samaritana sono gli unici personaggi presenti sulla scena: i discepoli sono menzionati al v 8, ma come figure assenti. Il dialogo tra Gesù e la donna finisce precisamente col v 26: non ci sarà più uno scambio privato tra i due. Questi elementi sono più che sufficienti per riconoscere l'inizio di un secondo movimento al v 27. Le osservazioni che proponiamo di seguito, principalmente relative al lessico e allo stile della composizione giovannea, mostrano il profilo molto marcato di ciascuna delle due parti principali, contribuendo così a motivare ulteriormente l'articolazione proposta.

¹ Per alcuni elementi di teoria critica della costruzione dei personaggi, cfr. R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa, Milano 1994, 7-50.

² R.E. BROWN, *Giovanni*, 234.

³ Occorre arrivare al v 43 per trovare uno stacco di due giorni, soltanto annunciato al v 40.

⁴ Le ricorrenze di termini indicanti la Samaria e i samaritani si trovano sparse nell'insieme del racconto, con una concentrazione comprensibilmente maggiore nei versetti iniziali: *Samareia* (3 volte: vv 4.5.7); *samaritis* (2x: vv 9.9; sempre assieme a "donna", *gynê*); *samaritai* (3x: vv 9.39.40).

3.2 La prima grande parte dell'episodio (vv 4-26)

I vv 4-26 si possono raccogliere dal punto di vista semantico in tre campi principali: l'acqua e il bere; le nozze; il messia e il (luogo del) culto. (a) *L'acqua e il bere*. Questo campo semantico si concentra in 4,6-15, dopo di che scompare completamente per riapparire fugacemente al v 28 (*hydria, anfora*). Ad esso appartengono numerosi vocaboli: acqua (*hydôr*), 8 volte (vv 7.10.11.13.14.14.14.15); bere (*pinô*), 6 volte (vv 7.9.10.12.13.14); attingere (*antleô*), 2 volte (vv 7.15); secchio (*antlêma*), 1 volta (v 11); sorgente (*pêgê*), 3 volte (vv 6.6.14); pozzo (*frear*), 2 volte (solo in bocca alla donna: vv 11.12); anfora (*hydria*), 1 volta (v 28). (b) *Le nozze*. Questo campo semantico si concentra nei vv 16-18: una brevissima sezione di testo. Il sostantivo *anêr* in greco significa tanto "uomo maschio", quanto "marito, sposo"⁵: esso compare 5 volte in questi pochi versetti (vv 16.17.17.18.18)⁶. (c) *Il messia e il (luogo del) culto*. La sezione 4,19-26 è caratterizzata da un ulteriore, nettissimo spostamento di vocabolario, che può essere evidenziato raggruppando i vocaboli attorno a tre nuclei: *alle estremità* dominano i titoli cristologici, in evidente progressione; *al centro* abbiamo la questione del culto, che è strettamente legata a quella dei luoghi (cfr. le costruzioni con la preposizione *en*). I titoli cristologici impiegati in questa parte conclusiva del dialogo sono profeta (*profêtês*) al v 19; e messia/cristo (*messias/christos*) al v 25⁷. Signore (*kyrios*) non è un titolo cristologico: si tratta soltanto di un modo rispettoso di rivolgersi a Gesù, che la donna impiega tre volte (vv 11.15.19)⁸. Questa formula cortese scompare di fronte all'emergere di categorie più significative: il v 19 è quello in cui avviene il passaggio del testimone tra un modo semplicemente rispettoso di rivolgersi a qualcuno (signore) e il livello dell'attesa messianica vera e propria (profeta). A sua volta, il titolo di profeta è superato da messia/cristo (v 25; cfr. anche il v 29)⁹. La radice *proskyn-* che dà luogo a una formazione verbale (*proskyneô*, adoro: 9 volte) e ad una nominale (*proskynêtês*, adoratore: 1 volta), connota massicciamente questa parte del dialogo: la si trova 10 volte tra il v 20 e il v 24¹⁰. Tra i nomi di luogo vanno annoverati monte (*oros*), 2 volte¹¹; Gerusalemme (*Hierosolyma*), 2 volte (vv 20.21); il luogo (*ho topos*), 1 volta (v 20)¹².

Evidentemente bisogna indagare il senso di questi slittamenti semantici: c'è una connessione intrinseca dei contenuti, oppure si tratta di espedienti e di associazioni (puramente estrinseche) di idee? In realtà, la relazione tra il messia e il culto è abbastanza immediatamente percepibile; lo è anche quella tra immagine sponsale e messia, essendo le nozze un'immagine dell'alleanza. Con la maggior parte degli autori consideriamo pertanto i vv 16-26 un segmento unificato. Il dialogo si articola, dunque, propriamente in due momenti: vv 4-15 e vv 16-26.

4. Il dialogo sull'acqua e il bere (vv 4-15)

La prima parte del dialogo (quella sull'acqua e il bere: vv 4-15) è piena di ironia: questo corrisponde perfettamente alla distanza che c'è tra la donna e Gesù in questo momento.

⁵ Lo usa tanto Gesù, quanto la donna. È un termine abbastanza raro nel QV: oltre che in questo passaggio, lo si trova soltanto in 1,13.30; 6,10.

⁶ In 4,16-18 il narratore usa un'unica volta (al v 17) il termine *gynê* ("donna", ma anche "moglie, sposa"). Nell'intero episodio di Gesù in Samaria questo vocabolo si trova ben 13 volte. Fatto salvo un uso per ciascuno da parte della donna (v 9) e di Gesù (v 21), tutti gli altri stanno nella penna del narratore (vv 7.9.11.15.17.19.25.27.28.39.42).

⁷ *Messias* è una pura traslitterazione dell'ebraico; *christos* ne è la traduzione greca.

⁸ Cfr. i greci all'indirizzo di Filippo in 12,21.

⁹ Questo titolo (messia/cristo) rappresenta l'apice della comprensione della donna samaritana ed è quindi anche il punto di partenza dei suoi concittadini, i quali a partire da esso si eleveranno fino a "Salvatore del mondo" (v 42).

¹⁰ *Proskynêtês* è un hapax giovanneo (e del NT), mentre il verbo lo si ritrova in 9,38 e 12,20.

¹¹ Sempre nell'espressione "adorare su questo monte" (vv 20.21).

¹² Cfr. anche Gv 11,48. "Il luogo", come espressione assoluta, negli scritti AT e del giudaismo indica il tempio: cfr. L. Cilia, *La morte di Gesù*.

Dopo alcuni versetti introduttivi (vv 4-6), la prima parte del dialogo (vv 7-15) si compone di tre interventi di Gesù di estensione progressivamente maggiore (v 7b; v 10; vv 13-14), seguiti da tre interventi della donna samaritana introdotti, salvo il primo, dal vocativo *kyrie* (v 9a; vv 11-12; v 15). La *prima* reazione della donna (v 9a) esprime, da un lato, la sua sorpresa, e mostra, dall'altro, come ella tenga una certa distanza. Il suo *secondo* intervento (vv 11-12), il più lungo dei tre, vuole essere ironico (forse addirittura sarcastico) nei confronti di Gesù: in verità, la donna resta inconsapevolmente vittima della propria (maldestra) ironia. La risposta alla domanda retorica da lei formulata al v 13 è esattamente il contrario di quello che lei immagina: davvero le sta davanti uno che è più grande di Giacobbe! Un lettore che colga il conflitto tra il modo in cui la donna percepisce le proprie parole e il modo in cui esse devono in verità essere comprese, non può che sorridere. Anche il v 15, dove è riportata la *terza* reazione della samaritana, è pieno di ironia, non però rivolta contro Gesù: la donna formula una richiesta (“Dammi quest’acqua”) che per lei significa possibilità di accesso all’acqua materiale e che invece sarà esaudita al livello profondo. Un livello a cui per il momento ella ancora non è arrivata.

Questa prima parte del dialogo mostra due interlocutori che faticano ad incontrarsi. Si deve tuttavia ammettere un’evoluzione positiva del personaggio che interagisce con Gesù: la donna parte prevenuta, poi fa del sarcasmo, infine formula una richiesta (per quanto senza capire ancora cosa sta davvero chiedendo).

5. Il dialogo sul luogo del culto (vv 16-26)

La seconda parte del dialogo è sostanzialmente priva di ironia. Gli interventi della donna sono tutti assolutamente a tono. Qui Gesù la porta al culmine della rivelazione che è intrinsecamente connessa con la sua persona.

Anche in questa parte la donna interviene tre volte (v 17a; vv 19-20; v 25) reagendo a tre parole di Gesù (v 16; vv 17b-18; vv 21-24), che poi conclude senza che sopraggiunga alcuna replica (v 26). Sbaglia chi interpreta le reazioni della samaritana come tentativi di sviolare davanti alle parole sempre più incalzanti del suo interlocutore. La dichiarazione “Non ho marito” (v 17a) non è espressione della volontà della donna di sottrarsi ad un’indagine imbarazzante: essa esprime piuttosto una misteriosa verità che Gesù è pronto a riconoscere (“Hai detto bene: “Non ho marito””: v 17b). Il riconoscimento di Gesù come profeta (v 19) scaturisce direttamente dalla conoscenza del cuore che egli le ha mostrato di possedere (v 18); esso si sviluppa poi coerentemente nella domanda cruciale che può essere rivolta ad un profeta: quella sulle modalità corrette con cui rendere culto a Dio (v 20). Infine la donna dà voce all’attesa di tutto il suo popolo: i samaritani attendono un messia di tipo profetico, che deve portare la pienezza della rivelazione divina (v 25).

Questa seconda parte del dialogo mostra come infine i due interlocutori siano arrivati ad incontrarsi. La donna di Samaria non si è sottratta al modo in cui Gesù ha condotto la conservazione ed è progressivamente arrivata ad interrogarsi sul cuore dell’esperienza religiosa: il modo in cui Dio va adorato, affinché il culto sia autentico.

6. Il motore del racconto: la sete

L’avvio del racconto si trova al v 7: “Viene una donna di Samaria ad attingere acqua. Le dice Gesù: “Dammi da bere””. La sete è il motore del racconto: senza sete non c’è incontro, senza sete non c’è racconto.

Cosa indica la sete? La sete si carica immediatamente di una valenza simbolica: essa indica l’incapacità della persona di bastare a se stessa e il suo essere protesa verso l’esterno in questa ricerca di quanto le abbisogna. La sete nei Salmi: 42,3 (LXX 41,3); 63,2 (LXX 62,2). La sete indica un forte *desiderio*. Un desiderio che scaturisce da un *bisogno* profondo.

In questo racconto c'è innanzitutto la sete della donna: v 7a. Questa sete ha un doppio livello: un livello materiale (non negativo, ma solo superficiale) e uno profondo. C'è chiaramente la sete materiale; se però ci fosse solo quella la donna non lascerebbe la brocca al pozzo (cfr. invece il v 28). C'è dunque un altro livello della sete: un livello che forse la donna scopre soltanto nel dialogo, ma che comunque doveva essere presente dentro di lei, almeno in modo latente. Lo sconosciuto al pozzo lo fa salire al livello della consapevolezza.

La donna sazierà la sua sete profonda?

Nel racconto c'è però anche la sete di Gesù: v 7b. Di cosa ha sete Gesù? Gesù ha un desiderio: che la donna creda. Meglio: che la donna abbia la vita. La fede è la porta che le consente di avere quella vita che Gesù desidera darle.

Gesù sazierà la sua sete?

Ciò che genera e spinge in avanti il racconto è dunque la sete; una sete che però si rivela doppia. Qui ci sono due "seti": non solo la donna ha sete, ma anche Gesù. La sete di entrambi sarà saziata nel corso dell'incontro. Gesù sazierà la sete della donna e la donna quella di Gesù. Entrambi, ciascuno secondo le proprie caratteristiche, hanno quello che può saziare la sete dell'altro / dell'altra e questo effettivamente accade nel corso dell'incontro.

Come sempre nel QV tutto deve essere letto ad un duplice livello di significato: materiale e spirituale; superficiale e profondo. Questi due livelli non si oppongono, perché la rivelazione può essere attinta solo se gli occhi riescono a vedere lo spirituale attraverso e al di là del materiale (senza mai cancellarlo).

È molto importante sottolineare che la presenza di un bisogno non è affatto di ostacolo al dialogo, ma diventa una porta all'incontro. Certo occorre distinguere tra bisogno reale e fittizio (per sapendo che a volte i confini tra i due non sono sempre così nettamente definiti e sapendo anche che la cultura incide in questa determinazione dei confini). Il dialogo si dipana non mettendo tra parentesi o negando l'aspetto del bisogno reale della donna, quanto piuttosto prendendolo sul serio. Il bisogno ha un'implicazione simbolica fondamentale. A partire dal suo bisogno reale, Gesù fa compiere un cammino di approfondimento alla samaritana¹³.

7. La dinamica sponsale del brano

La doppia faccia della sete corrisponde perfettamente ad un aspetto cruciale di questa pagina: la sua dimensione sponsale.

7.1 Il significato dei vv 16-18

Ad un certo punto, Gesù sembra stertare nella conversazione e va a tirar fuori il tema del matrimonio: cfr. vv 16-18. Cos'è implicato in questo rapido scambio di battute? Esso non può essere compreso banalmente come un'indagine impietosa sulla vita privata della samaritana. Neppure è sufficiente dire che Gesù vuole sollecitare una presa di coscienza, andando a toccare qualcosa di esistenzialmente centrale per l'interlocutrice. Non si possono infatti dimenticare, da un lato, il significato che l'immagine e il linguaggio sponsale rivestono nelle Scritture e, dall'altro, la valenza tipologica del personaggio della donna di Samaria, che non è solo una figura individua. (a) L'immagine sponsale per indicare il patto tra Dio e il suo popolo ha le sue radici in Osea (cfr. cc 1-3). Dopo di lui ha fatto una grandissima fortuna nella letteratura profetica. Essa è impiegata anche nel NT per indicare l'alleanza (nuova e definitiva). (b) Va ricordato il valore simbolico (tipologico) della donna samaritana e dunque dell'irregolarità della sua situazione matrimoniale: essa è cifra dell'infedeltà religiosa del popolo di cui elle è tipo. La

¹³ Si vedano le considerazioni di Pagazzi sul bisogno come rivelazione in G.C. PAGAZZI, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella, Assisi 2004, 27-30.

samaritana (= il popolo samaritano) appare come la sposa adultera (= idolatra) cui il Messia (4,25-26) parla nella solitudine (cfr. Os 2,16).

7.2 La pervasività del motivo sponsale

Il tema nuziale domina il racconto da un capo all'altro il racconto del passaggio di Gesù in Samaria, senza farsi riconoscere. Lo stampo imprime la forma e poi scompare...

La rilevanza del motivo nuziale in Gv 4,4-42 deborda largamente dai ristretti confini dei vv 16-18. Tutto il racconto sembra essere stato costruito dal narratore secondo una scena-tipo veterotestamentaria, ben nota al lettore della Bibbia: la scena di fidanzamento. I testi dell'AT che interessano più direttamente sono: Gen 24,10-61; Gen 29,1-20; Es 2,15b-21. Nell'AT, la scena-tipo del fidanzamento prevede che il futuro sposo (o il suo sostituto / rappresentante) abbia compiuto un viaggio in un paese straniero. Là egli incontra una ragazza (o delle ragazze) ad un pozzo. Qualcuno (o l'uomo o la ragazza) allora attinge acqua dal pozzo; in seguito, la ragazza (le ragazze) corre (corrono) a portare a casa la notizia dell'arrivo dello straniero; infine, un fidanzamento viene concluso tra lo straniero e la ragazza, nella maggior parte dei casi solo dopo che egli è stato invitato ad un pasto. Anche l'annotazione dell'ora del giorno in cui avviene l'incontro al pozzo ha un qualche rilievo nell'insieme della scena.

Giovanni sta, dunque, raccontando quest'incontro al pozzo di Giacobbe come un fidanzamento: il messia viene come sposo per celebrare le nozze escatologiche e stabilire il patto definitivo. L'utilizzo del modello dice che l'incontro di Gesù con la donna di Samaria va compreso secondo le categorie sponsali. Su questo sfondo nuziale si colloca bene la reciprocità delle sete di cui abbiamo parlato. Il rapporto nuziale esige una reciprocità e questo testo presenta Gesù coi tratti dello sposo: egli non è soltanto colui che dà, ma anche colui che riceve.

8. Dialogo interpersonale ed evangelizzazione

L'evangelizzazione passa soprattutto attraverso i rapporti interpersonali, il dialogo a tu per tu. Non sono tanto le *conventions* indifferenziate i luoghi dell'evangelizzazione: esse hanno forse un'altra utilità, non questa. Il luogo dell'evangelizzazione è il pozzo di Sicar, laddove è possibile svolgere un dialogo tra due persone precise che, nello stare una di fronte all'altra fuori dalle convenzioni del proprio ambiente, possono raggiungere un livello di maggiore verità.

L'evangelizzazione nasce dalla capacità di prendere sul serio la sete dell'uomo/donna che abbiamo davanti: senza disprezzare la sua sete materiale, si tratta di farla approdare al livello più profondo. Non dimentichiamo che le persone finiscono spesso per dare risposte materiali a problemi che sono in verità spirituali, profondi. Si tratta di riuscire a far emergere il livello ultimo della loro sete.

L'evangelizzazione nasce, poi, dal sentire nostra la sete di Gesù. Anche Gesù ha sete: Gesù sta cercando quella persona lì, la desidera, vuole donarle la vita divina.

9. In Gesù il Padre

In questo dialogo, Gesù è presenza di Dio nel mondo. È ciò di cui Dio si serve nella storia. Per una più profonda comprensione del significato che riveste per l'evangelista il dialogo tra Gesù e la donna di Samaria, è bene prestare attenzione alla presenza, in due punti del racconto, del verbo "cercare" (*zêteô*): v 23 (CEI: "perché il Padre *cerca* tali adoratori") e v 27 (CEI "Nessuno tuttavia gli disse: "Che *desideri*?""). Il cercare è un altro modo di esprimere la sete. La sete è la trascrizione simbolica di questa ricerca.

a) Il v 27 e lo stupore dei discepoli. La domanda inespressa dei discepoli mostra la loro incapacità di capire, ma coglie (ironicamente, come è tipico di Gv) un punto decisivo: Gesù sta veramente cercando. Il v 27 conferma quello che abbiamo appena detto: Gesù ha sete; Gesù sta cercando.

b) Il v 23 e l'adorazione in Spirito e verità. Queste parole di Gesù (alla lettera: "Perché il Padre li cerca tali, quelli che lo adorano") ci portano al livello ultimo della ricerca, della sete, del desiderio. La ricerca di Gesù è espressione di quella del Padre. Nel cercare di Gesù si concretizza storicamente la ricerca che il Padre sta facendo di ciascuno di noi; perché ormai non importa più Gerusalemme o il Garizim, Dio sta cercando gente che lo adori in Spirito e verità.

10. La donna di Samaria e i discepoli di Gesù: donna/discepola

Nell'insieme del racconto, prima ai discepoli di Gesù (v 8) e poi alla donna (v 28) viene riferito, con il medesimo verbo (*aperchomai* = andarsene), un medesimo movimento verso la stessa città (*eis tèn polin*). Al v 8, i discepoli se ne vanno nella città a comprar cibo; al v 28, la donna se ne va nella città a dire agli uomini cosa le è accaduto.

Il parallelismo tra il v 8, relativo ai discepoli, e il v 28, relativo alla donna, è solo la punta dell'*iceberg*: la somiglianza tra i due personaggi è strutturale e profonda. Anzi è una vera e propria sovrapposizione. Il cibo di cui Gesù si nutre (4,32) è strettamente legato al frutto missionario: i Samaritani fanno parte di quel cibo, perché il cibo di Gesù è il compimento della volontà salvifica e vivificante del Padre che implica il venire a lui degli uomini per avere vita. Il compito che i discepoli si sono assunti al v 8 è carico di un profondo significato simbolico nel contesto complessivo di Gv 4,4-42: essi sono andati in città (cioè a Sicar, la città da cui usciranno i Samaritani per venire a Gesù) per procurare a Gesù del cibo. Ciò che essi portano a Gesù è, però, un alimento del tutto materiale e non quello che Gesù vuole propriamente mangiare. È invece la donna di Samaria che compie quello che Gesù si aspetta. È unicamente la donna infatti che, provocando l'uscita dei Samaritani dalla città verso Gesù, fa sì che Gesù abbia quel cibo che sta cercando: il cibo del compimento della volontà salvifica e vivificante del Padre suo che consiste nell'attrarre a sé gli uomini. Dalla medesima città proviene il cibo materiale che i discepoli hanno comprato per Gesù e il cibo che Gesù davvero cerca: ma non sono i discepoli che portano da Sicar il cibo che Gesù desidera, unicamente la donna lo procura. È la donna di Samaria che compie, realmente, ciò che sarebbe implicato, simbolicamente, nel gesto dei discepoli.

La samaritana procura a Gesù il cibo che egli propriamente cerca, attraverso la sua testimonianza: secondo l'espressione impiegata dall'evangelista al v 39, la donna rappresenta un vero e proprio testimone. La CEI ha tradotto banalmente con "dichiarare" il verbo *martyrein*, "testimoniare". Non si va a Gesù senza un testimone. Il discepolo che ha sperimentato l'amore di Gesù ne diventa anche testimone: non è questa la storia che sta all'origine al QV? L'autore del QV è un discepolo amato da Gesù che ne è diventato il testimone per eccellenza. Il dialogo al pozzo di Giacobbe ha fatto della donna di Samaria una "discepola che Gesù amava" che diviene davanti ai suoi concittadini una testimone del Cristo.

Indicazioni bibliografiche

- B. MAGGIONI, *La brocca dimenticata. I dialoghi di Gesù nel vangelo di Giovanni* (Sestante 13), Vita e pensiero, Milano 1999, 7-14.47-64
- M. MARCHESELLI, "Avete qualcosa da mangiare?". *Un pasto, il Risorto, la comunità* (Biblioteca di Teologia dell'Evangelizzazione 2), EDB, Bologna 2006, 94-110
- M.T. PORCILE SANTISO, *Con occhi di donna. Identità, ministero, spiritualità, contemplazione, parola* (Teologia viva 34), EDB, Bologna 1999, 79-101
- R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa, Milano 1994, 129-176

GIORGIO SGUBBI

« Non vincit, nisi veritas. Victoria veritatis est caritas » (Agostino) Dia-logo e comunicazione della fede in Benedetto XVI

Introduzione

Potrebbe sembrare, a prima vista, che una ricerca sul “dialogo” nella riflessione di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI sia destinata ad esaurirsi assai presto: se si eccettuano pochi saggi, che si occupano peraltro di “dialogo interreligioso”, il dialogo sembra un tema non particolarmente praticato dall’attuale Pontefice. Ora, se cerchiamo il tema “dialogo” in forma di trattazioni singole e specifiche, l’impressione è senz’altro confermata: il dialogo, però, non è un tema fra gli altri, quanto piuttosto l’orizzonte della teologia di J. Ratzinger, tesa ad essere una meditazione continua su quel dialogo fondamentale che è la nuzialità divino-umana, l’alleanza e la comunione fra Dio e l’uomo.

“Io – Tu”: da Dio All’uomo

Fin dai suoi esordi, la teologia di Joseph Ratzinger è sempre stata incentrata su Dio come Agape che, non invidioso né geloso della propria pienezza, crea e ama l’uomo per invitarlo a condividere e possedere tutto ciò che ha e che, una volta per tutte, ha riversato su di lui in Gesù Cristo. Non si tratta mai, quindi, di un Dio generico e senza volto, ma di un Dio visibile e “pratico” (*praktisch*)¹, udibile, incontrabile, davanti al quale è possibile stare “faccia a faccia”; anche i non pochi riferimenti di tipo filosofico e razionale, sparsi con abbondanza nel suo pensiero e nel suo magistero, perseguono l’unico fine di illustrare e celebrare l’esperienza di un Dio vicino e fruibile che diventa esperienza e vita dell’uomo. Si può dire che il Dio che Ratzinger propone è un Dio “in stato di servizio”, un Dio “in dialogo”, un Dio che lascia correre e udire le Sue parole affinché si realizzi la Parola che tutto contiene e riassume, quella che troviamo sulle labbra del Padre che dice: “Figlio tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo” (Lc 15, 13).

L’accoglienza di questo Dio provoca la gioia quale elemento caratterizzante la fede cristiana: “Il Cristianesimo – scrive J. Ratzinger – è, a partire dal suo centro, gioia, potere realmente essere lieti - il χαίρει, “rallegrati”, con cui inizia ne esprime l’intera natura”². Le molte definizioni che Benedetto XVI ha offerto della gioia, si lasciano ricondurre, dal punto di vista teologico, a quella pienezza e sovrabbondanza che, sola, è capace di “saziare” l’uomo; la gioia non è dunque uno stato emotivo, un sentimento fugace e passeggero, ma la definizione dell’uomo nel suo stato di compiutezza, dove “la radice della letizia è l’armonia dell’uomo con se stesso”³.

Anche se la dimostrazione di quest’affermazione richiederebbe ben altra sede e spazio, non è sbagliato dichiarare che, nel pensiero di papa Benedetto XVI, è proprio la gioia a rivelare la natura profondamente dialogale non solo dell’uomo, ma anche di Dio: il desiderio di gioia da parte dell’uomo e l’offerta di gioia da parte di Dio rivelano che relazione e dialogo sono i tratti fondamentali dell’uno e dell’altro. Nella sua ricerca e invocazione di gioia, l’uomo si rivela come attesa di un “Tu” e manifesta così che ciò che gli è umanamente più necessario, la gioia, egli non la trova nella solitudine del proprio sé; al tempo stesso, anche l’offerta di gioia che Dio

¹ RATZINGER J., «Vorwort zur Neuausgabe» in *Einführung in das Christentum*, München 2000, 15.

² RATZINGER J., *Strukturen, Inhalte und Haltungen*, in „Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie”, München 1982, 85.

³ *Ibidem*, 83.

fa all'uomo, rivela una capacità di andare verso l'altro, di dialogare con l'altro e di offrirsi all'altro, che non nasce nel momento in cui la offre ma può offrirla proprio perché già da Lui posseduta. In altre parole, solo chi ha una parola da rivolgere può istituire un dialogo, solo chi ha un *Logos* ha qualcosa da mettere in *dia-logo*.

Che Dio è *Logos* significa che ha qualcosa da dire e, poiché l'essere-Logos caratterizza l'essere di Dio, quando Dio dice, Dio Si dice: Dio parla per lasciare giungere, nella Parola che dice, il proprio essere, il dono di Sé. Il dire di Dio è darsi di Dio: ed è proprio in questo darsi e darsi di Dio che l'uomo viene costituito come destinatario, attesa, relazione al venire del Dono, in breve: "essere della relazione". L'uomo è creato dal Logos di Dio che vuole giungere a lui: è *dia-logos* in quanto destinatario del *Logos* che porta, dicendola, l'*Agape*.

L'uomo nel dialogo trinitario

Nel recente libro su Gesù di Nazaret, il Papa ha mostrato ancora una volta che il "discepolo", nella prospettiva evangelica, non ha connotazione funzionale, ma teologica: è discepolo chi si lascia coinvolgere nel dialogo tra Padre e Figlio, divenendone visibilità, testimonianza e diffusione. Dio è dunque "dialogo", e osserva il papa che l'affermazione di termini come "Figlio" e "Parola", espressivi della natura del Cristo, è stata determinata dal carattere dialogico di Dio: la "parola", infatti, non sta mai per se stessa, ma rimanda sempre a colui dal quale proviene e a colui al quale si dirige: la parola sussiste solo nella relazione "da qualcuno per qualcuno". La stessa cosa dicasi per il Figlio: un figlio rimanda sempre a un padre e ad una madre. "Parola" e "figlio", dunque, hanno in comune il riferimento ad un'origine e denotano totale apertura⁴: sono "dialoganti", cioè legati nella loro natura all'altro senza del quale non sarebbero. L'uomo è pensato, creato e accolto in questo dialogo: "L'uomo, in definitiva, è determinato in vista dell'altro, del veramente altro, di Dio; tanto più è presso se stesso, quanto più è presso il totalmente Altro, presso Dio. Di conseguenza, è totalmente se stesso quando ha cessato di star fermo in sé, di rinchiudersi in sé imponendo se stesso, quando è la pura apertura verso Dio. Sia detto ancora una volta con altre parole: l'uomo perviene a sé, in quanto fuoriesce da sé. Ma è Gesù Cristo colui che è totalmente fuoriuscito da sé, divenendo così l'uomo veramente pervenuto a se stesso"⁵.

Possiamo, a questo punto, meglio comprendere l'insistenza del Papa sulla gioia: nella ricerca e attesa della gioia, l'uomo riconosce che la propria origine è il sopraggiungere di un dono che è tutto per lui, viene a lui ma non viene da lui; desiderare la gioia è pertanto riconoscere il carattere profondamente dialogico e relazionale del proprio io, che perviene realmente a se stesso solo nell'orizzonte di legame e accoglienza del "Tu". E poiché l'uomo è definito dalla misura dell'Amore di Dio, l'uomo giunge alla verità di sé trascendendo se stesso in direzione del Tu di Dio⁶.

Ratzinger riprende in merito una celebre pagina del "Diario di un curato di campagna" di George Bernanos, dove è scritto: "Odiarsi è più facile di quanto si pensi. La grazia consiste nello dimenticarsi", proprio per sottolineare come la dimenticanza o il tradimento della dimensione dialogica-relazionale conduce alla negazione dell'"io" e che l'"io" – se vuole realmente diventare "io" – deve trascendersi costantemente nel "Tu" di Dio. L'"io" che ignora il "tu", sembra voler dire il Papa, non compie innanzitutto un oltraggio verso il "tu", ma verso di sé: questo perché all'uomo non è sufficiente vivere, ma deve vivere in quanto accettato, accolto e

⁴ Cfr. RATZINGER J., *Ich glaube an Christus Jesus, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn*, in „Einführung in das Christentum“, München 2000, 196.

⁵ Cfr. *Ibidem*, 221.

⁶ Fa osservare Michael Schulz che la filosofia di Ratzinger ben si presta a dialogare con filosofie trascendentali del soggetto, qualora sia possibile includere il "Tu" trascendente di Dio nell'autocoscienza dell'io umano. Cfr. SCHULZ M., «Wenn das Salz des Evangeliums "dumm" geworden ist. Zu Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft», in MÜLLER G. L. (Hg.), *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI.*, Regensburg 2007, 47.

amato. Solo in quanto accettato dall'altro, l'uomo può accettare se stesso: un "io" che voglia essere soltanto sé, si snatura in quanto tradisce il carattere profondamente relazionale del proprio sé⁷. Si può quindi concludere che "la chiave per l'io si trova nel tu; il cammino verso il tu passa attraverso l'io"⁸. Questo è vero in modo così profondo che "affinché l'uomo possa accettarsi bisogna dirgli: 'È bello che tu ci sia'"⁹, deve cioè trovare il proprio "io" come già da sempre accolto, riempito e custodito da un "Tu" assoluto e stabile quale è, appunto, il "Tu" di Dio.

In un celebre commento alla "Dei Verbum", per molti aspetti ancora attuale, Ratzinger metteva in evidenza come la rivelazione abbia una natura profondamente dialogica e personale¹⁰: il Concilio infatti vuole evidenziare che nella Rivelazione "il Dio invisibile (cf. Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore (*ex abundantia caritatis suae*) parla agli uomini come ad amici (cf. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cf. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé (*ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat*)"¹¹.

Del resto, fa osservare Ratzinger, la sostituzione del termine "revelare", quale appariva nella "Dei Filius", con i più dinamici "communicare ac manifestare", rivela chiaramente l'intenzione di porsi oltre un'idea intellettualistica e astorica di rivelazione per recuperarne la dimensione dialogico-personale: la Rivelazione non si riduce ad un servizio informativo, ad un bagaglio di proposizioni, ma è l'invito di Dio stesso a condividere la sua stessa vita, un invito che si fa storia e si realizza come storia di persone in scambievole dialogo¹². La rivelazione, dunque, appare essenzialmente una "communio personarum", un evento divino-umano e, sottolinea Ratzinger, "sponsale": infatti, nel suo realizzarsi nel corso dei tempi come già e non-ancora, la rivelazione è dialogo del Figlio con la sua Sposa, la Chiesa. Anche la Chiesa, conclude Ratzinger, è un evento dialogico, e questo in forza della sua natura sponsale¹³.

L'uomo è dunque definito dal dono che Dio fa di sé: non esiste prima l'uomo e poi il dono di Dio, ma è il dono di Dio che definisce l'uomo. Ne deriva che non esiste un uomo "monadico", chiuso, ma da sempre l'uomo trova la propria identità nella dialogicità: il "tu", pertanto, non si aggiunge all'"io" ma lo costituisce, così come l'apertura-accoglienza al "Tu" è fedeltà al proprio "io".

La ragione dialogale dimensione dell'agape

Se è evidente che è l'Agape il centro focale della riflessione/predicazione di Benedetto XVI, è non meno evidente la frequenza con cui il rapporto fede-ragione viene costantemente ripreso e richiamato¹⁴.

Ora, considerando insieme le due cose, e cioè l'Agape come orizzonte dell'intero annuncio, e il rapporto fede-ragione come tema permanente della sua predicazione, appare

⁷ Cfr. RATZINGER J., *Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms*, in *Dogma und Verkündigung* München 1973, 157-177.

⁸ RATZINGER J., *Strukturen, Inhalte und Haltungen*, 84.

⁹ RATZINGER J., *Ibidem*, 83.

¹⁰ Cfr. RATZINGER J., *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum II Kapitel*, in "Lexikon für Theologie und Kirche", Freiburg-Basel-Wien 1986, Band 13, 515-528; qui, 516.

¹¹ *Dei Verbum*, 2.

¹² "Il messaggio cristiano non era solo «informativo», ma «performativo». Ciò significa: il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita". BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 2.

¹³ Cfr. RATZINGER J., *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum II Kapitel*, in "Lexikon für Theologie und Kirche", Freiburg-Basel-Wien 1986, Band 13, 522.

¹⁴ Riferendosi al rapporto fede-ragione, lo stesso Ratzinger scrive: "... mi sono reso conto pienamente, per la prima volta, in quale misura le domande poste allora siano rimaste fino ad oggi, per così dire, il filo conduttore del mio pensiero. Queste domande ritornano nella mia *Einführung in das Christentum* (1968), ma specialmente nella conferenza da me tenuta nel 1999 a Parigi, alla Sorbona, sotto il titolo "*Das Christentum — die wahre Religion?*" (...), naturalmente aggiornate e opportunamente presentate nei nuovi contesti dei rispettivi tempi". RATZINGER J., - BENEDETTO XVI, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*, Venezia 2007, 7-8.

inevitabile una domanda: perché un papa che, a pieno diritto, può essere definito “teologo dell'amore” è al tempo stesso fermo assertore dell'uso integrale della ragione? Perché non è possibile, in forza e in nome dell'Amore, liquidare o ignorare la ragione? Perché non è possibile dire “Amo, quindi non penso” ma, come suggerisce lo stesso Pontefice, bisogna piuttosto dire “Amatus sum, ergo cogito?”

In definitiva: qual è realmente la posta in gioco nel rapporto fede-ragione?

Per avviare una riflessione che conduca ad un'adeguata risposta, vorrei procedere da un'osservazione apparentemente marginale e secondaria ma, a mio avviso, quanto mai illuminante e decisiva: l'enciclica “Deus caritas est” contiene, proprio nell'orizzonte del dono dell'Agape, una duplice menzione della ragione congiuntamente all'auspicio di una sua “purificazione” e di un suo “aprirsi”. Ciò che è tuttavia ancora più significativo è che l'invito all'uso integrale e pieno della ragione non si trova nel suo luogo, per così dire, “naturale”, cioè nella prima parte dell'Enciclica dallo stesso Pontefice definita di “indole più speculativa”, ma nella seconda, quella che, sempre per usare le parole del suo stesso autore, riveste “carattere più concreto”¹⁵.

Ma non si tratta né di una svista né di uno sbaglio di collocazione.

Infatti, la distinzione in parte “speculativa” e parte “pratica” non mira a dividere lo scritto in due capitoli separati, di cui il primo, teorico-astratto, contiene quelle verità che il secondo, operativo-pratico, deve poi tradurre in prassi: una simile lettura dell'enciclica costituirebbe un suo totale fraintendimento, assai più deleterio di altre letture parziali o riduttive. In realtà, la “Deus caritas est” non consta di due tematiche, una teorica e l'altra pratica, ma contempla il mistero dell'unico Dio che, in Gesù Cristo, diventa visibilità, sperimentabilità ed efficacia storica¹⁶: l'unico Dio, che è amore, *Agape*, diventa *Emmanuele*, cioè esperienza umana, Chiesa e fruibilità di Sé. Nell'orizzonte di papa Benedetto, in altre parole, non ci sono il “teorico” e il “pratico”, che sono categorie non bibliche, ma l'“assoluto” e lo “storico”, il divino e l'incarnato, cioè l'unico Dio vivo e vero che, in Gesù Cristo, ammette l'uomo all'esperienza di Sé.¹⁷ La scelta di papa Benedetto di collocare l'appello alla ragione “aperta” nel contesto storico-ecclesiale della rivelazione dell'amore di Dio si attesta alquanto illuminante: l'importanza della ragione è decisa dall'Amore che si vuole donare, facendosi riconoscere come Amore di Dio e, più ancora, Amore che è Dio.

Abbiamo così una prima e fondamentale risposta circa l'insistenza del Papa sulla ragione: poiché Dio come Amore agisce praticamente, cioè dentro la storia, una conoscenza di Dio, della sua singolarità e della sua trascendenza fa parte delle condizioni che consentono di riconoscere e di distinguere, nella scena della storia, l'agire di Dio da qualunque altro agire che aspiri a presentarsi come “divino”. La ragione deve svolgere quindi un duplice ruolo: attingere la singolarità di Dio e al tempo stesso sottoporre a rigorosa critica demistificatrice ogni presunta “divinità”; in questo senso il Papa parla anche di una “ragione che agisce storicamente” (*geschichtlich handelnden Vernunft*), intendendo così richiamare la dimensione “pratica” della ragione, cioè il ruolo che la conoscenza della verità assume nello spazio della scelta libera e responsabile.¹⁸

¹⁵ “La prima avrà un'indole più speculativa, visto che in essa vorrei precisare — all'inizio del mio Pontificato — alcuni dati essenziali sull'amore che Dio, in modo misterioso e gratuito, offre all'uomo, insieme all'intrinseco legame di quell'Amore con la realtà dell'amore umano. La seconda parte avrà un carattere più concreto, poiché tratterà dell'esercizio ecclesiale del comandamento dell'amore per il prossimo”. *Lettera enciclica “Deus caritas est”*, n. 1.

¹⁶ Cfr. HILBERATH B. J., *Ein Hohes Lied der Liebe*, in “Theologische Quartalschrift”, 2006, 160-161.

¹⁷ Scrive il Papa: “Sì, esiste una unificazione dell'uomo con Dio il sogno originario dell'uomo, ma questa unificazione non è un fondersi insieme, un affondare nell'oceano anonimo del Divino; è unità che crea amore, in cui entrambi Dio e l'uomo restano se stessi e tuttavia diventano pienamente una cosa sola”. *Lettera enciclica Deus caritas est*, n. 10. E per questo può anche aggiungere che “il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano” (n. 11).

¹⁸ Cfr. RATZINGER J. - BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazareth*, Freiburg-Basel-Wien 2007, 159.

L'Agape esige il Logos: ben lungi dal congedare la ragione o dichiararla inutile, ben lungi dal presentarsi come scorciatoia che offre agevolmente e senza fatica le risposte che la ragione affannosamente ricerca e insegue, l'Agape si manifesta in realtà come la sorgente più severa ed esigente della ragione, risiedendo nella natura dell'amore né di poter essere cieco né di sopportare l'inganno quando si tratta del volto dell'Amato. "Ubi amor, ibi oculus", ha efficacemente sintetizzato Riccardo di S. Vittore.¹⁹ L'insistenza sulla ragione, ora lo capiamo meglio, non ha la ragione al suo centro, ma l'Amore: quando si tratta di Dio come Amore, vuole dire il Papa, la ragione non solo non è da considerare come un ospite abusivo e indesiderato, ma, al contrario, va letta e accolta come la dimensione intelligente di quella libertà che, in quanto chiamata a comprendere e a valutare l'offerta che le si dona, è chiamata innanzitutto a conoscere, pensare e valutare il dono stesso: là, dove Dio vuole "che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità" (1Tim 2, 4), la "quaestio de veritate", unico vero compito della ragione, acquista tutto il suo peso e la sua decisività.

È la stessa natura dell'autocomunicazione dell'Agape di Dio a istituire l'"apertura" della ragione, poiché dove il dono è pieno, definitivo e assoluto, è proprio qui che è richiesta quell'intelligenza senza della quale il Dono stesso resterebbe oscuro o non percepito secondo la ricchezza della sua reale intensità.²⁰ Ne consegue che ogni forma contratta o ridotta della ragione non può non ripercuotersi sulla comprensione dell'assolutezza del Dono e sull'intensità dell'Amore: una ragione cieca nei confronti dell'essere, infatti, non potrà non diventare una ragione cieca anche nei confronti dell'Agape, allo stesso modo in cui "una ragione aperta per la totalità del reale non può, a partire dalla sua stessa natura, non incontrare la realtà della fede".²¹

La ragione strumentale come negazione del carattere dialogale

Un autore che ha espresso in modo efficace il passaggio dalla ragione "contemplativa" alla ragione "pragmatica" è stato Giambattista Vico, con un'espressione che Joseph Ratzinger legge come paradigmatica circa la fine dell'antica metafisica e l'inizio del pensiero moderno: sostituendo l'adagio scolastico "verum est ens" con il detto "verum est factum", Vico dichiara realmente conoscibile in senso pieno soltanto ciò che l'uomo produce e inventa.²² Come Bacone, anche Vico crede che la definizione di scienza data da Aristotele, "*scire per causas*", sia troppo inficiata di teoreticismo: una reale scienza, infatti, può dire di conoscere in modo compiuto non quando "trova" qualcosa (la *Vor-stellung* di Hegel), ma in quanto fa e produce ciò che considera, poiché così soltanto ne domina gli elementi e le componenti fin dagli inizi. Ne consegue allora che non è più la riflessione sull'essere a costituire il compito della ragione, ma la produzione-organizzazione del fatto: comincia così ad affermarsi quella che potrebbe essere definita la "signoria del fatto", cioè quella tendenza a considerare reale solo ciò che può essere dominato, ignorando o considerando come forma spuria di conoscenza ogni realtà irriducibile al dominio del pensiero.

Nello spazio concesso al presente contributo non è possibile percorrere l'intera parabola del mutato paradigma che, in non pochi casi, ha condotto a veri e propri esiti nichilisti; vorremmo, tuttavia, accennare, pur brevemente, alla posizione di Immanuel Kant che, se da un lato compie in modo coerente alcune fondamentali premesse tipicamente moderne, dall'altro manifesta parimenti anche le aporie e i disagi di una ragione che, se rinchiusa nella sola sfera del misurabile e dell'organizzabile, quasi si ribella e anela in modo naturale a riconquistare il proprio legame con l'Assoluto (come la Critica della Ragion pratica e la Critica del Giudizio

¹⁹ *De praeparatione animi ad contemplationem (Benjamin minor)*, c. 13; PL 196, 10.

²⁰ Cfr. SÖDING TH., *Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger*, in MEIER-HAMIDI F. - SCHUMACHER F. (Hg.), "Der Theologe Joseph Ratzinger", Freiburg i.B. 2007, 12-55.

²¹ KASPER W., *Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.*, in „Stimmen der Zeit“ 4, 2007, 224.

²² Cfr. RATZINGER J., *Einführung in das Christentum*, 52 ss.

testimoniano).²³ Il pregiudizio che Kant condivide con la modernità è quel tipico dualismo gnoseologico che, già presente in certe frange decadenti della tardo-scolastica, caratterizza sia il razionalismo che l'empirismo moderni²⁴: pur tentando una mediazione tra queste due opposte tendenze, anche Kant si muove nella convinzione che il soggetto conoscente non afferra le "cose stesse", la realtà per ciò che essa è, ma solo l'azione che le cose esterne al pensiero esercitano su questo. La "cosa", non a caso definita dalla "scienza nuova" come *res naturae*, è infatti capace di esercitare sui nostri organi delle azioni fisiche che danno origine alle sensazioni; e poiché il senso, che per sua natura è passivo e recettivo, ci trasmette solo le azioni delle cose in quanto causano sensazioni, la realtà conoscibile viene a ridursi all'azione delle cose sul soggetto, cioè ai "fenomeni". Il risultato di tutto ciò è evidente: poiché la realtà è ridotta alla determinazione meccanicistica delle cose sul soggetto, conoscere non significa più lasciar apparire ciò che è in quanto è e come è, ma si riduce a un semplice registrare l'azione fisica delle cose alle quali le categorie dell'intelletto danno poi forma e ordine: l'"esperienza" (*Erfahrung*) non è più, per Kant, l'apparire dell'essere, ma il darsi del molteplice unificato secondo leggi universali.

Le celebri pagine in cui Max Horkheimer e Theodor Adorno accostano Kant, il rigoroso professore prussiano, aristocratico e consacrato all'etica del dovere, al marchese De Sade, il libertino amorale e dedito alla perversione e al male, suscitano immediatamente una reazione di stupore e incredulità, dando l'impressione di trovarsi di fronte ad un eccesso di originalità, provocatoria e compiaciuta²⁵. Percorrendo il testo con attenzione, pur nella paradossalità che lo contraddistingue, l'intento degli autori emerge con chiarezza: kantismo e sadismo, così diversi e perfino opposti, condividono in realtà il mito della ragione strumentale, teorizzata da Kant e realizzata da Sade, come istanza di dominio e di potere. Nell'illuminismo, ed in particolare nella riflessione di Kant, trova compimento quel disegno di formalizzazione della natura iniziato con Machiavelli, Bacone, Galilei, Hobbes e altri, che procede dalla separazione dell'uomo dalla natura: la vecchia metafisica delle essenze viene soppiantata da una scienza quantitativa e meccanica, che traduce tutto in misurabilità e dominabilità²⁶. Il compimento dell'Illuminismo è quindi il trionfo della ragione strumentale su quella noetica, che la "Critica della Ragione Pura" presenta come identificazione di formalismo razionale e ideale scientifico. A questo punto, però, la dialettica dell'Illuminismo si scopre: la ragione, scadendo a pura organizzazione tecnica, elimina dal proprio orizzonte la conoscenza dell'Assoluto: questo, tuttavia, non si risolve nella negazione dell'Assoluto come tale, ma nella sua sostituzione ad opera della stessa ragione. In forza del carattere naturalmente legato all'Assoluto, la ragione, orfana dell'Assoluto realmente tale, finisce per autoassolutizzarsi essa stessa: ora, però, senza reale Trascendenza alla quale riferirsi e dalla quale venire illuminata in ordine ai propri limiti, questa ragione autocelebrantesi finisce per diventare dogmatica e repressiva.

Lo strapotere della ragione strumentale, come Romano Guardini ha ricordato²⁷, tende ora a creare un mondo meramente "mondano", dove tutto è slegato e sfaccettato, un mondo che, non

²³ Cfr. SEIFERT J., *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft. Die Widerspruchsfreiheit der Wirklichkeit*, Freiburg i. B. 2001.

²⁴ Il dualismo gnoseologico, scrive Gustavo Bontadini, "si pone, nell'ambito della filosofia moderna, come la sostanza o almeno come il tema speculativo, rispetto a cui gli altri motivi appaiono relativamente contingenti o accidentali". L'"esplosione" del gnoseologismo nella critica kantiana, in "Studi di filosofia moderna", Milano 1996, 285.

²⁵ Cfr. HORKHEIMER MAX - ADORNO THEODOR W., *Excursus II. Juliette, o illuminismo morale*, in "Dialettica dell'illuminismo", Torino 1974, 90-129.

²⁶ Questo aspetto è stato evidenziato anche da Hanna Arendt, che mostra come la predilezione di Kant per l'intelletto (*Verstand*), capace di garantire risultati in vista di bisogni, corrisponde al primato del modello scientifico-naturale, dimenticando così che il pensiero e la ragione possono trascendere il mero ambito cognitivo. In questo modo, Kant non fece "spazio alla fede" ma ad un "pensiero" inteso come ricerca di "senso" e non più di "verità": e, ricorda la Harendt, "verità e significato non sono la stessa cosa". *La vita della mente*, Bologna 1987, 97 ss.

²⁷ Cfr. Guardini R., *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Mainz 1989, 53-60.

essendo più sacramento della presenza dell'Eterno, è soltanto luogo di raccolta e classificazione delle cose, valutate ora dalla sola azione pragmatica e utilitaristica dell'uomo stesso. Uomo e natura, privati del "Mistero", non costituiscono più un luogo d'invocazione e di fiducia, non più una norma stabile e un luogo di certezza, ma solo un materiale, vasto e informe, che attende la forma che l'uomo, senza alcuna legge o scrupolo, vorrà imprimergli. Nel mondo rimasto privo del Mistero, ogni cosa è ridotta a strumento dell'io, unico giudice dell'esistenza: ora, però, in questo stato di "assolutezza", cioè di solitudine, viene ad affermarsi la paura del proprio essere "assoluto", cioè quel sentimento profondo che afferra l'uomo che sa di essere solo e di non poter invocare più nessuno, specie nelle situazioni limite della propria esistenza.

Possiamo, a questo punto, meglio comprendere il paradossale accostamento di Kant a De Sade. L'apoteosi della ragione "autonoma", cioè sola e senza la guida di un altro, assume i tratti delle imprese di De Sade: se il soggetto è assoluta solitudine, per nulla determinata dalla presenza dell'altro, ogni altro che l'io incontra non è realmente un "altro", ma solo lo strumento necessario al dominio dell'io. L'altro, detto con parole diverse, è adeguato a sé dall'io, che lo attende non per incontrare una reale novità e una vera alterità, ma per dissolverlo nella funzione di offrire un contenuto alla struttura imm modificabile delle proprie pretese; ogni altro, pertanto, è solo materia di dominio da parte dell'io e di adeguazione senza novità al suo status perenne, perfettamente indifferente e apatico nei confronti della reale alterità dell'altro: De Sade, infatti, non solo non si abbandona mai al sentimento e all'amore, ma è sempre perfettamente padrone di sé, tutto teso a rendere impossibile ogni forma di sorpresa o di gioia, avendo sacrificato tutto alla razionalità del calcolo e del dominio.²⁸

Tocchiamo qui un punto decisivo del nostro discorso: la vittima estrema e al tempo stesso immediata della ragione "chiusa" è il "tu", cioè l'altro nella sua alterità. Come la salute della ragione è la relazionalità all'essere, cioè il legame originario con la realtà che, offrendosi al pensiero, sostiene e dà al pensiero di essere pensiero della realtà, così ogni patologia della ragione manifesterà inevitabilmente i tratti della violenza, della solitudine, del dominio e della negazione dell'altro.²⁹ È proprio questa la temibile conseguenza che il Papa denuncia quando mette in guardia contro le contrazioni della ragione: se la ragione non coglie razionalmente il senso assoluto e trascendente di Dio, come il "primo Altro" che garantisce e fonda ogni altra alterità, risulterà alquanto problematico ricondurre la ragione al riconoscimento di quella "limitatezza" che, in senso positivo, testimonia la sua natura di interlocutrice dell'Assoluto, ontologicamente sottratta alla solitudine o alla pretesa di farsi "ab-soluta", cioè slegata da ogni alterità e da ogni esperienza.³⁰ Quando la ragione, tradendo se stessa, si fa *ab-soluta*, questa ragione, senza Dio da pensare, finirà per pensare se stessa come Dio, riprecipitando nella solitudine³¹.

²⁸ "La neutralizzazione della ragione, che la priva di ogni rapporto con il contenuto oggettivo e della sua capacità di giudicare quasi l'ultimo cui il come importa più del che, la trasforma in sempre maggior misura in un apparato buono solo a registrare dati. La ragione soggettiva perde di ogni spontaneità e produttività, ogni capacità di scoprire e affrontare contenuti nuovi: perde, in una parola, la sua soggettività". Horkheimer M., *Eclisse della ragione*, Torino 1977, 52. Cfr. anche Morra G., *Kant e Sade tra illuminismo e nichilismo*, in "La scure del nulla. Nichilismo e società", L'Aquila-Roma 1984, 35-52.

²⁹ Ratzinger si spinge ad affermare che l'assolutizzazione di un solo modo di conoscenza (*aus der Absolutsetzung einer einsigen Weise des Erkennens*) è una falsificazione della realtà che conduce, quale esito estremo, alla distruzione dell'uomo. L'uomo, infatti, così conclude il saggio, "necessita della Trascendenza" poiché "è fatto per più" (*Er ist für mehr geschaffen*). Cfr. *Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte*, München 1988, 15; 18.

³⁰ Non a caso Ratzinger, nel saggio *Freiheit und Wahrheit* (contenuto nel volume „Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen", Freiburg 2003, 187-209), non parla più di "dialettica dell'Illuminismo", segnata dal dominio del pensiero tecnico, ma di "dilemma dell'Illuminismo", volendo così designare la tipica ondata di anarchia che travolge ogni ordinamento sconvolgendo gli stessi principi illuministici.

³¹ "Ciò che rende così pesa la religione all'uomo d'oggi è anche, e non da ultimo, il fatto che ha la sensazione che questa sia a tal punto diventata un sistema così complicato e complesso, che solo uno specialista può, di fatto, ancora dominarla. Ma così la religione viene fraintesa in senso "cosmologico": perché la religione, in ultima

Un dialogo creatore di dialogo: dalla paternità alla fraternità

Di un Dio padre può parlare qualunque religione, ma la fede cristiana lo fa in modo del tutto singolare: nelle religioni mitiche, ad es., non c'è un rapporto personale, ma tutto si risolve nel vago. Un Dio capace di fondare la solidarietà umana è solo quello della Bibbia, il Dio di Gesù Cristo: e questo perché, offrendo ad ogni uomo la vita dialogale-relazionale (Padre-Figlio) dell'unico Dio, coinvolge ogni uomo nell'unico dialogo unificante.

Anche Platone, lo Stoicismo e il deismo moderno parlano di paternità di Dio, ma si tratta di una paternità impersonale (l'idea di Bene) che non accenna alla relazione con l'uomo e con il mondo, limitandosi a restare il vertice di un cosmo pieno di forze sublimi; al contrario, la paternità di Dio in Gesù Cristo non è cosmica, ma personale e si dischiude solo allo sguardo della fede e della Parola biblica. Tale paternità si rivela come "concretezza di Dio" (*Konkretheit Gottes*) e della sua "personalità riferita all'uomo" (*menschbezogene Personhaftigkeit*): in Gesù Cristo, Dio non solo ha interpellato l'umanità, ma si è fatto anche da essa interpellabile, Dio è uscito dalla sua radicale alterità ed è entrato nella sfera della dialogicità con l'uomo:

"In Gesù Cristo, Dio ha afferrato un frammento di tempo di questo mondo e della creatura mutevole e se ne è rivestito, aprendo così definitivamente l'accesso tra sé e la creatura. In Cristo, Dio è diventato profondamente concreto, personale e interpellabile, "partner dell'uomo".³²

Se è vero che nella struttura dialogica della fede si configura una ben precisa immagine di uomo, è altrettanto vero che va delineandosi una ben precisa immagine di Dio. Nella fede, accade che l'uomo abbia a che fare con Dio in quanto comincia ad avere a che fare con il prossimo: "rapporto a Dio e co-umanità (*Mitmenschlichkeit*), a partire dall'intrinseca struttura della fede, non si possono separare; il rapporto a Dio, al tu, e al noi, si intrecciano l'uno con l'altro, non stanno l'uno accanto all'altro".

Dio è nostro Padre nella misura in cui noi viviamo dalla parte della comunione, in cui ciascuno è dentro al "noi" della Chiesa: il "Padre nostro" non è pertanto il grido di un'anima solitaria che non conosce altro che Dio e se stessa, ma è legato alla comunione con i fratelli. Non è esatto dire che Gesù ha insegnato a dire soltanto "padre": ha insegnato anche a dire "nostro", con un'importanza non inferiore a quella in cui ci ha insegnato a dire "padre": la fede nel Padre implica la fraternità con tutti in quanto il riconoscimento di Dio in Cristo implica anche il riconoscimento dell'uomo come fratello.

In breve: il dialogo tra Dio e l'uomo si gioca solo nel dialogo degli uomini fra di loro. Per questo, pur senza nulla togliere all'amore per Agostino che caratterizza il suo pensiero, Ratzinger scrive che «il programma del primo Agostino, "solo Dio e l'anima" non solo non è realizzabile, ma è anche anticristiano. Fondamentalmente, la religione non sussiste nella solitudine del mistico, ma nella reciproca comunanza di annuncio e ascolto».³³

Infine, un vero dialogo non ha luogo dove gli uomini parlano soltanto di qualcosa o su qualche cosa: vero dialogo accade là, dove il dialogo diventa comunicazione, cioè reciproco dire sé all'altro. E da come l'uomo parla di sé, dipende il linguaggio sugli altri: se l'io si concepisce come dialogo, anche l'altro appare come dialogo, cioè come coappartenenza. Agli effetti dell'annuncio, è pertanto importante anche il linguaggio: Dio infatti non può manifestarsi in un linguaggio che è solo veicolo di tecnica o misura o calcolo.

analisi, infatti e detto in termini specialistico-scientifici, è qualcosa di assolutamente semplice, ed è proprio a causa di questa sua estrema semplicità che risulta così esigente per l'uomo: è infatti il dire "sì" del mio "io" al Tu eterno di Dio che mi incontra e mi sollecita (...) E proprio questa era l'opera grandiosa e al tempo stesso così irritante di Gesù, liberare la religione dall'asfissia della pastoria farisaica che identificava la religione con se stessa (...), per ricondurla a questa sua semplicità ultima, al suo vero centro. Resta questo il compito della predicazione cristiana di fronte al pericolo, sempre sussistente, di ritorno del fariseismo". JOSEPH R. - BENEDIKT XVI., *Gedanken zur Krise der Verkündigung (1958)*, in „Priester aus innerstem Herzen. Beiträge im Klerusblatt aus fünf Jahrzehnten“, München 2007, 19.

³² RATZINGER J. - (BENEDIKT XVI), *Die christliche Brüderlichkeit*, München 2006, 81.

³³ RATZINGER J., *Einführung in das Christentum*, 86.

In un linguaggio di calcolo, il “Tu” di Dio non può esprimersi. Forse la difficoltà di parlare di Dio, oggi, dipende proprio dal fatto che il linguaggio è notizia o calcolo, e non più contatto reciproco nel logos dell’essere comune, dove si annuncia, più o meno esplicitamente, il fondamento personale dell’essere.

Conclusione

Il dialogo si fonda sul dono, cioè sul Logos che è Agape: per questo, costituito dialogalmente dal dono, “soltanto l’uomo capace di accogliere il dono può pervenire a se stesso”.³⁴ Ma giungendo a sé per mezzo dell’Altro, l’uomo è permanentemente aperto all’Altro e, in esso, ad ogni altro: il Logos fonda quindi non solo il dialogo, ma anche la *communio personarum*, nella quale l’uomo trova costituita la propria identità.

“L’uomo non raggiunge veramente se stesso tramite ciò che fa, bensì tramite ciò che riceve. Egli è tenuto ad attendere il dono dell’amore, e non può accogliere l’amore che sotto forma di gratuita elargizione (...) Non si può divenire integralmente uomini se non venendo amati, lasciandosi amare. Siccome l’amore rappresenta per l’uomo la più alta possibilità e al contempo la più profonda necessità, e l’elemento più necessario è contemporaneamente il più libero e inesigibile, ne consegue appunto che l’uomo, per ottenere la ‘salvezza’, si trova preordinato al ricevere. Qualora egli rifiuti di sottomettersi a questa legge, ossia ad accettare tale dono, rovina e distrugge se stesso. Un’attività di stampo assolutamente autonomo, che volesse edificare l’esistenza umana unicamente di propria iniziativa, sarebbe una contraddizione in termini”³⁵.

³⁴ *Ibidem*, 244.

³⁵ *Ibidem*, 251.

AMEDEO CENCINI

Il dialogo nell'accompagnamento vocazionale come pedagogia alla relazione con Dio

Partiamo da una premessa assolutamente fondamentale: l'uomo è un essere *relazionale*, non solo *razionale*. La sottolineatura, che ha radici evidenti nell'antropologia biblica, è sostanziale, ma la sensazione è che siamo ancora ben lontani dal trarne le conseguenze logiche, a livello credente e non solo.

In questa riflessione cercheremo di cogliere che senso questo possa avere per quel particolare tipo di relazione che si stabilisce nel cammino di accompagnamento personale vocazionale. Relazione del tutto peculiare, poiché è relazione in funzione d'un'altra relazione, come dice il nostro titolo e come vedremo subito.

1. Spiegazione dei termini

Occorre prima definire bene i termini della questione, ovvero dialogo, accompagnamento vocazionale, relazione con Dio, dialogo d'accompagnamento vocazionale.

1.1 Dialogo

Dialogo è *uno scambio più o meno intenso tra due persone, normalmente attraverso lo strumento verbale (dia-logos), esplicito o implicito, in funzione della vita e della realizzazione d'entrambi*¹.

Tale scambio è reso possibile da un riconoscimento reciproco: ognuno riconosce e attribuisce all'altro la capacità (e dignità) di cercare la verità (che è ancora il *logos*, ma sul piano del contenuto). Il dialogo cresce nella misura in cui si cerca effettivamente la verità, e lo sguardo d'ognuno è fisso su di essa (più che sull'altro). La verità è relazionale².

Inoltre, come accennato nella definizione, il dialogo avviene attraverso la parola; un dialogo senza parole è improbabile, ma chiede comunque anche i suoi spazi di silenzio e di comunicazione non verbale.

1.2 Accompagnamento vocazionale

Accompagnamento vocazionale è *un viaggio mirato verso la maturità della fede o lo stato adulto dell'essere credente, chiamato a decidere di sé e della propria vita in libertà e responsabilità, secondo la verità del misterioso progetto pensato da Dio per lui; tale viaggio procede per tappe in compagnia d'un fratello o sorella maggiore nella fede e nel discepolato, che conosce la strada e la voce e i passi di Dio, aiuta a riconoscere il Signore che chiama mentre viene incontro, e a discernere la via lungo la quale andare verso Lui e risponderGli. Dunque avviene – come sappiamo - attraverso la parola, quale strumento comunicativo tra i due esseri umani, ma al tempo stesso mira a riconoscere un'altra parola, ben più importante di quella umana, quella di Dio e con la quale Dio chi-ama.*

In termini "dialogici" l'animazione vocazionale è un dialogo tra un fratello maggiore (nella fede e nel discepolato) e un fratello minore, reso possibile dal dialogo costante che il primo ha con Dio, e per render possibile il dialogo col Dio-che-chiama del secondo.

¹ Martin Buber, che con Ebner e Rosenzweig è annoverato tra i cosiddetti maestri del pensiero dialogico, afferma che l'autentico dialogo è uno «scambio profondo con il reale inafferrabile» (M.Buber, *Dialogo*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo 1993, 206).

² Cf A.Cencini, *La verità della vita. La formazione continua della mente credente*, Cinisello B. 2007, pp.127-134.

1.3 Relazione con Dio

Relazione con Dio è *il rapporto che il Padre-Creatore vuole stabilire con la singola sua creatura*: da un lato è segno dell'amore e tutto avvolto d'amore in ogni sua fase, per sottolineare quanto Dio ci tenga a vivere a contatto con l'uomo, da lui reso suo interlocutore; dall'altro è lui che ne tiene l'iniziativa, ovvero è uno scambio che ha le sue regole, e queste sono fissate da Dio. Anche il rapporto con Dio avviene attraverso la parola, quella divina (la Parola di Dio) che chiama e quella umana che risponde.

1.4 Dialogo nell'accompagnamento vocazionale

Dialogo nell'accompagnamento vocazionale è dunque *un tipo particolare di dialogo, poiché si dà tra due persone, ma implica un terzo (Dio), avviene sotto il suo sguardo o addirittura è in funzione dello scambio con lui*³: sarà importante che tale attenzione verso il terzo sia esplicita e consapevole.

Al tempo stesso, però, questo "principio del terzo" funziona anche sull'altro versante: ci ricorda, cioè, che anche il dialogo con Dio suppone un terzo, un terzo umano, o si attua attraverso una mediazione, che è appunto la guida. Sarebbe pericoloso, ci ammoniscono le Scritture sante, pretendere un rapporto con l'Assoluto diretto e immediato (senza mediazioni)⁴, come oggi forse vorrebbe una certa cultura o spiritualità.

Queste note mi sembrano già significative sul piano pedagogico e indicative di alcune importanti attenzioni.

2. Tre interpretazioni

Il nostro titolo sostiene che il dialogo di accompagnamento vocazionale educa il soggetto alla relazione con Dio. Ora, vi sono almeno tre modi d'intendere ciò, come tre interpretazioni che non necessariamente s'escludono l'un l'altra.

2.1 Propedeutico-pedagogica

La prima è quella che potremmo chiamare *propedeutica*. Forse è quella più evidente, ma non per questo è da darsi per scontata nelle sue conseguenze. Secondo questa interpretazione il dialogo quale si dà nell'accompagnamento vocazionale, tra la guida che accompagna e colui che è accompagnato, ha senso o è autenticamente vocazionale solo se è *propedeutico alla relazione con Dio, solo se prepara esplicitamente a essa, o tout-court è valido solo se fa entrare in rapporto con lui o fa entrare in scena Dio*.

Secondo questa interpretazione la guida si pone intenzionalmente tale obiettivo, o dovrebbe porsi, anche se non sempre riuscirà a raggiungerlo, o vi riuscirà più o meno bene, favorendo o compromettendo la relazione del giovane con Dio.

2.2 Simbolico-proiettiva

Secondo un'altra interpretazione, forse meno sottolineata, il dialogo nell'accompagnamento vocazionale *di fatto educa e forma in tal senso*, lo sappiano o no i suoi protagonisti; la guida, in altre parole, si pone *sempre* di fronte al giovane come simbolo o mediazione, misteriosa quanto si vuole, di Colui-che-chiama, e dunque inevitabilmente diviene, con la sua persona e il suo stile comunicativo-dialogico, *parametro o modello della relazione di Dio col giovane*.

Fatte le debite proporzioni, è quel che succede con le relazioni primitive del bambino con l'ambiente che lo circonda, specie quello umano: da tempo la psicologia dell'esperienza religiosa ripete che il rapporto vissuto coi propri genitori offre la prima idea di Dio e su Dio, per cui

³ Su questo principio cf A.Cencini, *Dalla relazione alla condivisione. Verso il futuro...*, Bologna 2002, pp.47-56.

⁴ Sarebbe il caso di chi fa per conto suo, o di pretende la mediazione perfetta, o del "pellegrino", che s'apre con tanti, ma non si consegna a nessuno.

avverrà che il bambino proietti su Dio l'immagine del genitore. Così è portato a fare chi è guidato lungo un cammino spirituale nei confronti di colui che lo guida e della sua immagine proiettata su Dio. Lo voglia o no, lo sappia o no, la guida è immagine di Dio, e la relazione che stabilisce con il guidato diventa per lui come un'esperienza viva di Dio, o come una catechesi esistenziale su Dio.

Come dire, da un lato (o secondo la prima interpretazione) il dialogo nell'accompagnamento vocazionale dovrebbe fare spazio a Dio, o è un modo d'apprendere a relazionarsi con Dio, apprendimento che è sempre lento e progressivo e che dev'esser continuamente esplicitato; d'altro lato (seconda interpretazione) lo stesso dialogo non solo condiziona e modella fin da subito tale apprendimento, ma lo mostra già in atto, o spinge il giovane, in maniera più o meno inconscia, a stabilire con Dio l'identico rapporto, sostanzialmente, che sta vivendo con la guida.

2.3 Terapeutico-correctiva

Ma c'è un'altra possibile interpretazione, sempre molto legata alle prime due ora viste. La relazione con la guida, proprio perché interviene a un certo punto della vita, e quando il giovane ha già interiorizzato determinati modelli relazionali o immagini del divino (a partire dal rapporto primordiale coi suoi genitori), da un lato è inevitabilmente condizionata – come accennato - da questi modelli o da questa immagine che già il giovane si porta dentro, ma d'altro lato potrebbe anche divenire *terapeutica* nei confronti sia dei modelli che dell'immagine, poiché potrebbe (o dovrebbe) lentamente aiutare il giovane a correggerli e cambiarli.

Tale relazione possiede dunque anche una funzione che potremmo considerare curativa, anche se non in senso clinico, ma perché essa può progressivamente modificare alcuni modi ereditati dal passato d'intendere il volto di Dio e di porsi in dialogo con lui.

2.4 L'accompagnamento vocazionale, strada e modello

Alla luce di questa interpretazioni potremmo ancora aggiungere che nel primo senso il rapporto con Dio è la *condizione* che rende un dialogo evento spirituale, ed è molto legato alla libertà interiore e volontà esplicita della guida che non attira a sé, ma verso Dio; nel secondo è un *dato di fatto*, che svela –da un lato - come il soggetto viva (o si predisponga a vivere) il rapporto stesso col divino, e come – d'altro lato - la relazione con la guida lo possa disporre a continuare a vivere tale rapporto, anche senza che la guida se ne renda conto. È come se la relazione d'accompagnamento fosse non solo la strada che porta o dovrebbe portare a Dio, ma divenisse subito un modello, un esempio (anche in negativo, ovviamente) o ciò che ispira la relazione con Dio e i modi relazionali possibili con lui (in entrambi i sensi: di Dio verso di me e di me verso Dio), modi che il soggetto ha appreso nel suo passato e sta apprendendo nel presente, e che può sempre più migliorare (terza interpretazione).

E forse le tre interpretazioni non sono così distinte o distanti tra loro. Noi infatti le vogliamo tener tutte presenti contemporaneamente, tutt'al più specificando nel corso della conversazione a quale delle tre ci riferiamo di volta in volta.

Ciò esige una serie di attenzioni e atteggiamenti da parte della guida stessa, mentre determina un certo modo d'interpretare il dialogo e di viverlo in pratica.

3. Il dialogo, dimora del mistero

Anzitutto occorre recuperare una dimensione assolutamente essenziale del dialogo umano, tanto più del dialogo d'accompagnamento vocazionale, la dimensione del mistero, inteso in modo positivo e ...luminoso, come spazio di risonanza ulteriore significativa della parola detta o ascoltata, dell'immagine usata e lasciata intravedere, della relazione offerta o cercata, del gesto proposto e accettato, o temuto e rifiutato...

3.1 L'uomo è mistero, sempre...

E si badi bene, non intendiamo per mistero una realtà subito trascendente, che rimanda al soprannaturale o al religioso, né qualcosa di inconoscibile; ma vogliamo dire che *l'uomo è mistero*, è *sempre* qualcosa che va (o è) al di là di se stesso. Più precisamente vuol dire che in tutto quel che fa l'uomo

- tende verso qualcosa che va *oltre* quel che fa e che lui stesso intende,
- va pure *oltre* il tempo e lo spazio in cui vive,
- e manifesta d'esser *molto più* di quanto si vede e che lui stesso sente dentro di sé.

Ma tutto questo accade in ogni momento, ovvero, l'uomo se lo porta dentro il mistero, non può far nulla senza in qualche modo "dire" il mistero che lo abita, senza che frammenti d'esso vengano comunque alla luce nel suo fare e nel suo dire, anche al di là della sua consapevolezza, nelle sue aspirazioni come nelle sue tentazioni, in ciò che lo attrae istintivamente e in ciò che teme, nella sua virtù e nel suo peccato, nei segni della sua maturità come nei sintomi della sua immaturità... e in tutto quanto, insomma, può cadere sotto lo sguardo di chi ha scelto d'essergli accanto per aiutarlo a capire e capirsi.

Qualche esempio: un atto d'amore, magari con quell'insoddisfazione che accompagna sempre l'amore, o il giovane che va in discoteca a celebrare un rito collettivo di divertimento più o meno sfrenato, o persino un sentimento come la gelosia..., sono tutte espressioni che vanno molto al di là di quel che sembrano significare apparentemente, e che non vanno nemmeno giudicati subito sul piano morale né analizzati solamente su quello psicologico (o psicogenetico), ma stanno a dire qualcosa di più: indicano quella sete indistruttibile nel cuore umano di un amore, d'una felicità, d'una relazione che siano grandi e per sempre. Mistero grande, anche se l'espressione esterna può esser misera e addirittura contraddittoria, tanto che l'individuo stesso può non rendersene conto!

3.2 ..., ma soprattutto quando entra in relazione

Ciò significa che *in particolare le operazioni psichiche legate alla comunicazione e alla relazione "parlano" sempre di qualcosa che non è solo psichico*, ma contengono l'indizio d'un significato ulteriore, di qualcosa di più grande, che tocca l'essere dell'uomo, *essere relazionale* per natura sua, aperto all'altro e chiamato a costruire assieme all'altro, a cercare assieme a lui la verità del vivere e del morire, dell'amare e del soffrire⁵. Sempre, non solo qualche volta o con qualcuno.

In tal senso, non esistono comportamenti o conflitti o quesiti o parole o atteggiamenti relazionali insignificanti o neutri, o troppo meschini o muti, ma in ogni parola, potremmo dire, e soprattutto in quella parola che è strumento di relazione, è implicita una domanda, una ricerca, forse una lotta e un'ansia. E che – a sua volta - in ogni domanda e ricerca, in ogni lotta e in ogni ansia (e dunque in ogni parola che rimanda a esse) sono contenute, come in un seme, la domanda, la ricerca, la lotta e l'ansia fondamentali e radicali del mistero; e le questioni, le paure, i conflitti specifici e magari nascosti vanno visti e interpretati come il prender forma, il manifestarsi più o meno adeguato d'una ricerca, d'un desiderio, d'un confronto che in ultima analisi è la ricerca, il desiderio e il confronto del Mistero⁶, con la M maiuscola.

3.3 La relazione con Dio nella relazione umana

Dire questo, allora, è come dire che nella relazione umana è sempre nascosta in qualche modo e già presente la relazione con Dio, al punto che, come dice Imoda, la seconda in qualche modo dipende dalla prima, e questo è "meraviglioso e 'tremendum'". Più precisamente: "che la dignità umana, l'immagine stessa di Dio sia consegnata e venga a dipendere da fragili relazioni con altri

⁵ Sarebbe il livello ontologico, per cui tutta l'animazione vocazionale mai s'esaurisce nelle operazioni psichiche, cf A.Manenti, *Il pensare psicologico. Pretese e prospettive*, Bologna 1996, pp.26-27.

⁶ Cf F.Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Casale M. 1993, p.345.

soggetti umani in cui la vulnerabilità delle parti predispone a illusioni, a limitazioni, ad abusi; e che, allo stesso tempo, siano proprio queste fragili relazioni umane a divenire il canale e la mediazione per la costituzione, per l'offuscamento o spesso per la ricostituzione di questa dignità, è qualcosa di meraviglioso e di 'tremendum'⁷. Mistero grande!

Ma questo mistero non fa che caricare d'importanza il dialogo stesso, poiché vi abita dentro. E nessuno degli agenti del dialogo, tanto meno chi fa da guida, può pensare d'ignorarlo. Poiché lo riempie di responsabilità: egli dovrà capire che *tutto nella relazione che stabilisce con l'altro (specie con chi è in ricerca e in crescita) viene percepito e vissuto (per quanto inconsciamente) come relazione con Dio*. Quel modo d'accogliere o, ancor prima, la disponibilità ad accompagnare un altro, il tempo concesso, e poi lo stile nel gestire la conversazione, lo sguardo, il silenzio, l'interesse nell'ascolto, il messaggio di stima veicolato da tanti segnali, la fedeltà e regolarità del colloquio stesso..., tutto ciò e altro ancora prima di tutto non è solo accorgimento pedagogico o strategia per facilitare l'incontro e "stanare" o consolare l'altro, ma è quel piccolo frammento ove l'Eterno in questo momento "dimora" o attraverso il quale si comunica al giovane, ove l'attende e gli lancia un messaggio, e ove il giovane stesso lo percepisce in qualche modo o impara a riconoscerlo, rispondendogli. Ossia, lo stesso modo del giovane –a sua volta- di reagire alla proposta della guida, va oltre se stesso, non è semplice modalità relazionale, positiva o negativa, attraverso cui uno risponde alla proposta dell'altro, ma rappresenta –in modo più o meno marcato ed evidente- il modo del giovane di relazionarsi con Dio, o quanto meno indica alcuni aspetti di questa relazione, più o meno indotti dalla guida.

Questo deve continuamente tener presente la guida, altrimenti fa solo semplice consulenza, più o meno improvvisata o presuntuosamente "carismatica", o - se è un tecnico della psiche - pura psicoterapia.

Cosa implica questo nella guida?

4. La guida dinanzi al mistero

Collegiamo la nostra riflessione con le fasi classiche pedagogiche d'un cammino di crescita: l'educare e il formare, premettendo una breve analisi delle condizioni fondamentali che consentono alla guida di porsi accanto a chi sta scegliendo il proprio futuro, e che evocano in modo particolare la libertà dell'educatore⁸.

4.1 Libertà "da"... (condizioni fondamentali)

Esige, anzitutto, oltre alla coscienza chiara ed esplicita, una grande *libertà interiore*. O, quanto meno, la libertà progressiva dalla *ricerca di sé, dalla preoccupazione esagerata per se stesso e i suoi interessi*, magari nobili a prima vista. Per cui, in qualche maniera, nello stabilire il contatto con l'altro, rischia di mettersi al centro della relazione, di personalizzare eccessivamente il rapporto, di sottolinearne troppo il versante emotivo, di finalizzarlo a scopi un po' troppo interessati e soggettivi.

Ad esempio, una guida non è rispettosa del mistero

- quando vive il rapporto come un'occasione per manifestare le sue doti (di fronte agli altri o all'altro che sta seguendo);

⁷ Imoda, *Sviluppo*, 338.

⁸ La definizione di Buber prima riportata (cf nota 1) ripropone esattamente la funzione del dialogo in termini educativi. Infatti, il dialogo costituisce sempre uno *scambio* tra l'*io* (l'educatore che propone e si propone), il *tu* (l'educando che viene introdotto alla realtà totale). Scambio che è reso possibile dalla stessa *realtà* che per il suo carattere di segno non è mai meccanicamente *afferrabile*. Non esiste vero dialogo senza che si mettano in gioco la libertà dell'educatore e dell'educando nell'incessante paragone con il reale. Se mancasse uno solo di queste tre fattori, il trittico dell'educazione verrebbe inevitabilmente meno. Se mancasse la libertà, integralmente giocata, dell'educatore o dell'educando, il dialogo diventerebbe essenzialmente monologo; se manca l'immersione nella realtà è preclusa la strada all'esperienza (cf A.Scola, *L'avventura educativa nella società in transizione*, 50mo della fondazione del collegio Pio XII, Lugano-Trevano, 24 ottobre 2007).

- o quando, più sottilmente, lo sente come una sfida che deve assolutamente vincere di fronte a se stesso;
- o quando si pone come obiettivo un traguardo già stabilito da lui, come –ad es- l'ingresso in seminario,
- o quando pretende di conoscere perfettamente l'individuo e di sapere già il progetto di Dio su di lui;
- o quando non s'è ancora liberato da forme varie di dipendenza affettiva, per cui avverte troppo il bisogno del consenso emotivo dell'altro, che cercherà di ottenere in tutti i modi (più o meno dignitosi, in certi casi), guardandosi bene dal confrontarlo e contrariarlo minimamente (niente *optimal frustration*), e compiacendolo per ottenerne affetto di ritorno;
- o quando vive il rapporto come una forma di dominazione sull'altro, per cui il dialogo diventa assertivo poiché il tipo non sopporta il dissenso, quasi volesse una sorta di sottomissione dell'altro nei suoi confronti;
- o quando si sente capace di affrontare tutti i casi, e con un po' d'onnipotenza s'improvvisa, magari giovanissimo, padre spirituale di mezzo mondo, esibendo una sapienza ed esperienza piuttosto improbabili, e non è minimamente attraversato dal dubbio che forse non può dir di sì a tutti né può fare il salvatore della patria...

In tutti questi casi, e altri ancora, anzitutto il colloquio non può non esser condizionato da tutte queste contaminazioni, come dei *virus*, la cui più diretta, e grave conseguenza sarà lo smarrimento della finalità precipua del dialogo di accompagnamento vocazionale, cioè la possibilità per il giovane d'entrare in contatto con Dio (almeno per quanto gli offre la guida, con la sua personalità e il suo stile relazionale). È come se Dio fosse praticamente estromesso da questo dialogo, anche se ufficialmente ammesso. Dunque il colloquio vocazionale verrebbe meno alla sua funzione specifica, quella di favorire l'ascolto del Dio-che-chiama, visto che qui la voce di Dio viene come soffocata: Dio parla, ma l'uomo non ascolta, non può ascoltare e sentire la voce perché –per lo meno per quanto dipende dallo stile relazionale comunque “imposto” o impresso da chi dirige (il “*direttore* spirituale”)- la relazione e il dialogo conseguente non conducono a Dio, perché la guida s'è messa un po' troppo al centro ed è diventata, di fatto, il punto d'arrivo, l'interlocutore unico o principale. C'è troppa guida... E la sua invadenza rende la strada verso Dio interrotta o deviata e smarrita. Con conseguenze ...antivocazionali (il documento del Congresso Vocazionale Europeo parlerebbe in tali casi di “aborti vocazionali”)⁹. Oppure il giovane che è accompagnato viene praticamente indotto, in qualche modo, a stabilire con Dio un rapporto strano e non vero, come quello che ora sta vivendo con la guida. Come abbiamo visto, infatti, in ogni caso la relazione d'accompagnamento vocazionale diventa mediazione o immagine della relazione con Dio, anche in negativo, ovviamente, e dunque in tal caso verrebbe a esser contaminata da quelle stesse contaminazioni prima menzionate. Come se su Dio venissero proiettati, naturalmente in modo inconscio, quegli aspetti che abbiamo prima ipotizzati nella guida, e di conseguenza è come se il giovane fosse psicologicamente provocato a stabilire sì un rapporto con Dio, ma “viziato” da atteggiamenti *difensivi*, come quando ci si difende da una persona che s'impone, magari con sottile violenza, o modi di reagire *infantili*, come quando ci si sente braccati da un altro o messi eccessivamente al centro della sua attenzione (o del suo bisogno d'affetto o di potere), o è possibile addirittura un atteggiamento di *rifiuto* o di *fuga* dinanzi a una guida che pratica ancora un'animazione vocazionale mercantile, ovvero così preoccupata di reclutare soggetti da forzare libertà e volontà dell'altro, a volte con subdoli e ingenui ricatti...

Insomma, qui c'è un certo rapporto con Dio, ma errato e malinterpretato; la strada non è interrotta, ma va per sentieri sbagliati; il giovane parla con Dio, così dice e così pare, in realtà potrebbe comunicare solo con i suoi idoli; forse addirittura prega, ma in pratica è come fosse

⁹ Cf *Nuove vocazioni per una nuova Europa*, Roma 1998, 35 a).

dinanzi a uno specchio, comunicando dunque solo con se stesso e le sue paure, o con le sue ossessioni e presunzioni. È il caso di quei dialoghi d'accompagnamento vocazionale che sembrano porre il giovane come in un'orbita eterna, costringendolo a girare attorno a se stesso senza arrivare mai a una decisione finale. Ma non è da escludere che questo modo errato di vivere la relazione possa dar luogo a decisioni vocazionali altrettanto errate (per quanto all'apparenza positive), sempre per lo stesso motivo.

4.2 Libertà “di”... (educare)

Chi accompagna nell'accompagnamento vocazionale deve possedere la libertà interiore di porsi in un certo modo dinanzi a chi è accompagnato. Tale libertà gli deriva dalla sua personale maturità psicologico-spirituale o, come abbiamo all'inizio specificato, dal fatto di aver già percorso una certa strada e d'aver vissuto (o d'essere stato aiutato a vivere) un certo rapporto con il Dio-che-chiama.

È dunque anzitutto una libertà “da”... (come abbiamo or ora visto), ma è pure una libertà “di”. Fondamentalmente è la libertà di *rendersi responsabile dell'altro, di farsi carico di lui, di dedicargli tempo ed energie per la sua crescita, di considerarlo degno di tutto ciò, di sentire questo servizio come un modo dignitoso di occupare il proprio tempo e servire la comunità.*

Più in particolare e in riferimento al nostro tema, tale atteggiamento, o questa libertà responsabile, consentirà alla guida anche un'altra libertà molto importante, quella che potremmo chiamare la *libertà di educare, di far emergere la verità dell'altro.* In concreto, la libertà di confrontare l'altro, di affrontare certi temi, di spingere l'analisi oltre l'evidente e il comportamentale, oltre il già noto o il già buono, oltre l'apparente e lo scontato..., per far emergere il sommerso. E non solo, ma sarà indispensabile, se davvero si vuole accompagnare il giovane verso Dio (e si è liberi dentro di farlo) e non illuderlo facendolo girare attorno a se stesso (o attorno alla guida), aver anche la *libertà di affondare ancor più la lama della parola, perché penetri fino al punto di divisione delle midolla e delle giunture, senz'aver paura di ...”far male”*, senza temere se a un certo punto il dialogo di accompagnamento vocazionale assomiglia un po' a una lotta (ed è poco gratificante per entrambi), perché ciò è indispensabile per il giovane e per la conoscenza di sé, delle proprie inconsistenze e schiavitù, e perché si lasci poi liberare dentro.

L'arte della guida, soprattutto in questa delicatissima fase, è quella di far capire che l'obiettivo non è una migliore integrità psichica o la semplice accettazione di sé, ma il coraggio di lasciarsi liberare dentro dalla Parola che salva, o di entrare in dialogo con Dio. Ed è già atteggiamento vocazionale. Anche se passa attraverso la *lotta*, purché sia *lotta con Dio*, col suo amore e l'esigenze e attese del suo amore... Lotta, a questo punto, che sarà come un riflesso della “lotta” con la guida; e che restituisce all'accompagnamento vocazionale la sua dimensione in qualche modo *drammatica*, di ricerca sofferta del volere dell'Eterno, sempre così tanto al di là dei desideri e progetti umani.

In tal modo il giovane ha la garanzia d'entrare davvero in contatto con Dio, col Dio dei patriarchi e dei profeti, degli uomini e degli amici di Dio che hanno tutti, senza eccezioni, lottato con lui.

Un'animazione vocazionale senza lotta con Dio è cammino verso il nulla.

4.3 Libertà “per” ... (formare)

Formazione vuol dire dare una forma, imprimere alla vita un orientamento, proporre un modo generale d'essere, qualcosa che –in termini vocazionali- diventa poi scelta decisiva di vita. Esattamente a questo mira il dialogo di accompagnamento vocazionale. La guida deve giungere a questo punto, ma evidentemente senza imporre nulla a nessuno e favorendo al massimo grado la libertà di scelta. Come farebbe e fa Dio con noi.

Ebbene, la guida è qui ancor più che nella fase precedente richiamo del volto di Dio e immagine di come l'Eterno si prende cura della creatura, perché sia felice e si realizzi al massimo grado delle sue potenzialità, ovvero secondo il misterioso suo disegno che di solito non coincide

immediatamente con i pensieri e progetti umani. È l'arte di saper bilanciare provocazione (al massimo grado) e appello alla libertà di scelta, o di equilibrare la dimensione trascendente della vita e l'attenzione al proprio cuore e a ciò che uno sente dentro, evitando in tutti i modi di sostituirsi all'altro nella decisione o di pilotarla, da un lato, ma anche di arenarsi nelle secche d'una situazione bloccata dal punto di vista della scelta, o di non saper come smuovere l'iniziativa decisionale del giovane. Come troppo spesso oggi accade, magari a causa di guide troppo deboli e incapaci di innescare il dinamismo della lotta, o paurose così di "perdere" qualcuno.

Ma altrettanto spesso –sul versante del giovane- certe incapacità di scelta o inerzie decisionali sono legate a paure che il soggetto si porta dietro da molto tempo, forse fin dai tempi remoti della prima educazione: fa paura il semplice fatto di doversi decidere, di prendere una decisione definitiva sulla propria vita, c'è la paura di non esser capaci di far qualcosa che pure attirerebbe il cuore (quanti giovani hanno questo timore!)¹⁰, c'è la paura dell'altro, vi sono paure legate a uno sbagliato rapporto con figure significative dell'infanzia e che ora possono rimbalzare su Dio e le sue esigenze impossibili. Ecco perché può risultare decisivo il dialogo di accompagnamento vocazionale.

Riprendiamo la già citata affermazione di Imoda: "che la dignità umana, l'immagine stessa di Dio sia consegnata e venga a dipendere da fragili relazioni con altri soggetti umani in cui la vulnerabilità delle parti predispone a illusioni, a limitazioni, ad abusi; e che, allo stesso tempo, siano proprio queste fragili relazioni umane a divenire il canale e la mediazione per la costituzione, per l'offuscamento o spesso *per la ricostituzione di questa dignità* (e di quella immagine), è qualcosa di meraviglioso e di 'tremendum'"¹¹. Ciò che ora c'interessa è la seconda parte della citazione, che poi è un recupero o una sottolineatura della terza nostra interpretazione del dialogo di accompagnamento vocazionale: spesso sono le nostre relazioni umane (per quanto fragili) a divenire il canale e la mediazione per la costituzione, per l'offuscamento o *spesso per la ricostituzione di questa dignità e dell'immagine di Dio!*

L'accompagnamento vocazionale è una di queste umane relazioni pur fragili, ma che può costituire il luogo e l'occasione per correggere la percezione di Dio, per riconsegnare al cuore umano la visione autentica del suo volto, per metter il soggetto in condizione di relazionarsi con Dio, di udirne la voce, di lasciarsi chiamare senza paura.

E di riconoscere tutto questo in e attraverso un fratello o sorella maggiore che col suo stile relazionale e la sua parola, con la sua accoglienza e la sua capacità di provocazione, col suo esser comprensivo e assieme fermo, riesce a ridisegnare nel suo il volto di Dio.

Più in concreto, la fase squisitamente formativa nel dialogo di accompagnamento vocazionale comporta l'esplicitazione e il confronto del giovane con quei tre elementi costitutivo-esplicativi del mistero.

Mistero vuol dire -abbiamo detto- che in tutto quel che fa l'uomo

- tende verso qualcosa che va *oltre* quel che fa e che lui stesso intende,

- va pure *oltre* il tempo e lo spazio in cui vive,

- e manifesta d'esser *molto più* di quanto si vede e che lui stesso sente dentro di sé.

Sarà importante metter il giovane dinanzi a questa realtà, per una verifica puntuale che dovrà esser in grado di fare sempre più da solo, perché divenga la chiave di lettura della realtà, della sua realtà personale, e dunque per esercitarlo progressivamente a leggere il Mistero e ad assumerne la logica, applicandola a ogni situazione di vita. A cominciare dal dialogo di accompagnamento vocazionale, ovvero dalla relazione stabilita con la guida.

¹⁰ Non dimentichiamo che, secondo la ricerca di Garelli, una quantità notevole di giovani (sul 10% della popolazione giovanile, un milione circa) confessa di aver tenuto in cuore l'interesse e il desiderio di offrire a Dio la propria vita (e pure per un tempo significativo, quasi tre anni, per il 20% di questi: cf F.Garelli (a cura di), *Chiamati a scegliere. I giovani italiani di fronte alla vocazione*, Cinisello B. 2006).

¹¹ Imoda, *Sviluppo*, 338.

È solo all'interno di questa logica che può nascere un'autentica opzione vocazionale. Vocazione, infatti, è mistero, e la si può capire e scoprire solo se s'impara a legger il Mistero.

4.4 Libertà "con"... (accompagnare)

Di fatto, quando colui che guida vive così il proprio ministero dinanzi al Mistero, arriva a una scoperta ed esperienza personale estremamente significativa: accompagnando il giovane nel suo cammino alla scoperta della propria vocazione, la guida stessa *si ritrova a fare una nuova esperienza di Dio, o a incontrare Dio che gli viene incontro in qualche modo attraverso la mediazione del giovane*. È, ancora una volta, il "principio del terzo", ma stavolta visto dal versante di colui che guida: si è offerto per dare un aiuto, s'è reso libero da se stesso e da certi suoi interessi troppo personali per accompagnare un altro verso Dio, e si scopre ora lui stesso "accompagnato" nella stessa direzione, ma per una strada inedita.

È il senso pieno, credo, dell'autentico accompagnamento vocazionale, laddove un chiamante accompagna un chiamato e scopre solo allora in pienezza la sua propria vocazione. O è il punto, questo, ove l'animazione vocazionale si salda con la formazione permanente, come due aspetti apparentemente diversi, in certo senso polari tra di loro, ma profondamente legati proprio dalla logica del mistero.

Che bellezza e quale arricchimento per chi accompagna, quando ogni persona accompagnata diventa per lui come una strada nuova e assolutamente inedita lungo la quale Dio gli viene incontro, lo interroga, lo scuote, lo chiama, gli apre orizzonti, lo ama di nuova benevolenza, lo plasma e trasforma secondo l'immagine del Figlio... E l'accompagnamento, allora, diventa sempre più un *lasciarsi accompagnare*, un esser accompagnato. Sarebbe la massima espressione di libertà: la libertà "con", che è la libertà del direttore spirituale di fidarsi e abbandonarsi, a Dio, certo, ma attraverso la mediazione misteriosa di chi a sua volta s'è affidato a lui, e col quale ora scopre di poter crescer assieme.

C'è però una condizione perché sia così, oltre quanto già detto: che sia un reale accompagnamento, vera e propria condivisione del "pane del cammino"¹², ovvero della propria esperienza e sapienza spirituale; sarà necessario che la direzione spirituale vocazionale non si riduca a distaccata interazione o a semplice trasmissione di conoscenze, né che sia interpretata secondo il registro didattico o moralistico o, all'opposto, con tonalità solo amicale e banale, e nemmeno proceda in senso solo unidirezionale, da un superiore a un inferiore, secondo ruoli fissi. Ma che provochi, invece, la guida a lasciarsi guidare dal Mistero, o a coinvolgersi profondamente in una relazione che lo porterà progressivamente a scoprire ogni volta in modo nuovo e originale come il mistero (umano) apre al Mistero (divino)!

Allora sarà vero dialogo di accompagnamento vocazionale per entrambi gl'interlocutori, come pedagogia o via alla relazione con Dio. O come esperienza di quel Dio che non cessa di venire a noi. Mistero grande!

¹² Dal latino medievale sappiamo che accompagnamento deriva da *cum-panio*, che rimanda all'idea di "colui che mette il pane in comune"

LUCIANO MANICARDI

L'apertura del cuore alla scuola dei padri

I parte

L'apertura del cuore nel monachesimo antico

La tradizione monastica è unanime nel dire l'assoluta necessità dell'apertura del cuore. Ma chiediamoci: che cos'è l'apertura del cuore?

1. Manifestazione di pensieri, non confessione di peccati

L'apertura del cuore non coincide con la confessione dei peccati. Si tratta piuttosto della *manifestazione di pensieri*. Non è neppure un'anamnesi del passato, una rievocazione della vita passata, uno scavo all'indietro alla ricerca dei motivi che stanno alle radici di comportamenti attuali ed eventualmente di patologie attuali. Negli antichi testi monastici la vita passata prima di entrare in monastero è ricordata essenzialmente per suscitare la compunzione, il pentimento per i peccati commessi e per il genere di vita che si conduceva prima. Può essere interessante sapere che per gli antichi il ricordo del passato era considerato anche pericoloso. Marco il Monaco scrive: "Il ricordo dettagliato nuoce alla speranza, se si accompagna alla tristezza; se invece si rinnova senza tristezza, riconduce all'antica sozzura" (*A quelli che si credono giustificati* 153).

Questo non significa che nella pratica attuale dell'accompagnamento spirituale non vi debba essere posto per dire il proprio passato. Non foss'altro che per il fatto che il passato non è semplicemente dietro, ma dentro di noi. Dicendolo a qualcuno si impara a conoscerlo meglio e si può più facilmente "farne qualcosa". Vi è infatti una responsabilità del nostro passato che grava su di noi: ciò che la vita ha fatto di noi, ciò che abbiamo subito, ciò che abbiamo vissuto, ha a che fare con chi noi siamo. Si tratta di assumere la responsabilità di ciò che facciamo del nostro passato. Il monaco, ovviamente, vive questa responsabilità davanti al vangelo e per questo motivo oggettiva questo lavoro davanti a un padre spirituale.

Ma è certo che in questa letteratura monastica l'insistenza è sul confidare al padre spirituale le inclinazioni attuali, quelle che il giovane sente pulsare dentro di sé attualmente. *Ciò che l'accompagnato ha bisogno di dire e la guida spirituale di sapere sono le suggestioni e gli impulsi interiori*. Se si lascia sviluppare questi impulsi fino al gesto, fino all'atto esterno, cioè fino all'acconsentimento della volontà, la manifestazione al padre spirituale sarà troppo tardiva. Occorrerà rivolgersi al confessore. Che dunque è figura distinta dal padre spirituale e che è bene che non vi coincida. In questo modo, confidando cioè al padre spirituale le suggestioni e gli impulsi interiori attuali, l'accompagnato accetta di esporsi al padre nel suo desiderio attuale, accetta di lavorare il suo *desiderio*.

2. L'apertura del cuore nel dinamismo dello sviluppo della tentazione

La manifestazione dei pensieri si esercita, in modo particolare, in un momento preciso dello sviluppo della tentazione secondo i padri monastici. Essi hanno intravisto questo movimento che si snoda in alcune tappe:

<i>prosbolé</i>	<i>suggestione</i>
<i>syndyasmós</i>	<i>colloquio interiore</i>
<i>pále</i>	<i>lotta interiore</i>
<i>synkatáthesis</i>	<i>acconsentimento</i>
<i>páthos</i>	<i>passione</i>
<i>aichmalosía</i>	<i>prigionia</i>

La *prosbolé*, cioè la *suggestione*, è un movimento innocente (*anaítios*), che si produce naturalmente. Ed è a questo punto, quando sorge la suggestione del pensiero, che deve intervenire la *exagóreusis tôn loghismôn* (*manifestazione dei pensieri*), altrimenti il cammino del pensiero nel cuore dell'uomo si approfondisce dando origine al dialogo interiore. Il *syndyasmós*, cioè il *colloquio interiore*, il più delle volte è un momento colpevole perché con esso il soggetto cerca di adattarsi al pensiero malvagio, cerca di farlo inabitare in sé giustificandolo. Il momento chiamato *pále*, cioè *lotta*, è invece il momento della reazione interiore alla suggestione: ma la lotta può avere successo oppure terminare con l'acconsentimento. Il termine *synkatáthesis* designa appunto l'*acconsentimento*: esso conduce a esternare in un gesto o in un comportamento il pensiero coltivato nel cuore. Se gli acconsentimenti si succedono e si ripetono, il monaco cade nella *passione*, nel vizio chiamata dai padri greci *páthos*. La *aichmalosía*, *prigionia*, indica il momento in cui si rimane prigionieri e schiavi della propria passione: l'esito del pensiero che ha occupato il cuore dell'uomo è la riduzione in schiavitù dell'uomo stesso. Certamente, scorrendo quanto hanno scritto i diversi padri su questo argomento si scoprono differenze nella descrizione delle varie fasi della tentazione. Questa, per esempio, l'analisi di Giovanni Climaco, che appare una sintesi del pensiero di Marco il Monaco con alcuni tratti evagriani:

“I padri dotati di discernimento hanno distinto l'uno dall'altro l'assalto, la relazione, il consenso, la prigionia, la lotta e ciò che si chiama passione dell'anima. Quegli uomini beati definiscono 'assalto' la semplice parola o l'immagine di una cosa qualsiasi che si presenta improvvisamente nel cuore. La 'relazione' è poi l'intrattenersi con ciò che è apparso, con o senza passione. Il 'consenso' è l'assenso che l'anima rivolge con compiacimento a ciò che le viene mostrato. La 'prigionia' è un rapimento violento e involontario del cuore, oppure l'attaccamento ostinato all'oggetto, che distrugge le nostre migliori disposizioni. Definiscono quindi 'lotta' un confronto a forze pari con l'avversario, in cui, a seconda della propria volontà, si riporta la vittoria o si subisce una sconfitta. Affermano, infine che la 'passione', in senso proprio, è un moto che si nasconde nell'anima da lungo tempo e che ormai l'attrae frequentemente a sé, come per abitudine, sì che essa va corre da sola, volontariamente e spontaneamente. Di tutti questi moti il primo è esente da peccato; il secondo, non sempre; il terzo, a seconda della disposizione interiore di colui che combatte; la lotta può procurarci corone o castighi; la prigionia è valutata diversamente se avviene nel momento della preghiera o in un altro momento, a motivo di cose di scarsa importanza o di pensieri cattivi; una penitenza proporzionata, altrimenti incorrerà nel castigo futuro. Perciò, chi resiste in modo impassibile al primo moto del pensiero, recide in un sol colpo tutti gli altri” (*La Scala XV,73*).

Situandosi dopo la suggestione, la manifestazione dei pensieri appare il fondamento dell'ascesi, il momento basilare della lotta spirituale.

3. Paternità spirituale

La manifestazione dei pensieri rientra nella paternità spirituale, anzi ne è l'essenziale. La tradizione orientale sintetizzata nel *Synagoghé* di Paul Everghetinos (XI sec.) si esprime così:

“Se dei pensieri malvagi ti turbano, non nasconderli, ma dilli immediatamente al tuo padre spirituale; più i pensieri vengono nascosti, più si moltiplicano e diventano forti. Come un serpente uscito dalla sua tana, subito, fugge, così il pensiero malvagio, appena manifestato, svanisce. E come un verme nel legno, così il pensiero malvagio demolisce il cuore. Chi manifesta i pensieri è presto guarito. Chi li nasconde si ammala di orgoglio” (I,20).

In questo testo i guai di quella che noi oggi chiamiamo “rimozione” sono già intravisti. Il diniego o la rimozione non aiutano certo a guarire e a risolvere i problemi.

La necessità di un padre spirituale è ben espressa da Gregorio di Nissa:

“Come per imparare una lingua straniera nessuno può essere maestro a se stesso, ma si fa istruire da coloro che la conoscono e diventa così capace di parlare con gli stranieri, così la vita monastica non procede dalle vie della natura, essendo straniera per la novità dei costumi; non c'è dunque altro mezzo che apprendere questa scienza spirituale da un maestro che eserciti lui stesso questa arte” (*La verginità XXIII,2*).

La rimozione dei pensieri rinvia a un fattore di ordine psicologico che sta alla base della necessità della manifestazione dei pensieri, ma questa necessità è richiesta anzitutto da motivi di ordine spirituale: essa è essenziale per acquisire il discernimento e per la liberazione del monaco dalla volontà propria.

4. In vista del discernimento

La manifestazione dei pensieri è necessaria in vista dell'ottenimento del dono del discernimento. Un apoftegma dei padri del deserto recita: “Ho visto monaci dopo molte fatiche cadere e uscir di senno perché avevano confidato nella loro opera e trascurato il precetto che dice: Interroga tuo padre ed egli te lo annunzierà” (Antonio 37). E ancora: “Quando è possibile, il monaco deve affidarsi ai padri riguardo al numero dei passi da fare e delle gocce d'acqua da bere nella sua cella, se in queste cose non vuole cadere” (Antonio 38).

La manifestazione dei pensieri attua di per sé la liberazione del monaco e lo situa nella verità:

“Quand'ero più giovane, vivevo con il mio abba. Quando mangiavamo, alzandomi da tavola, per azione del demonio, rubavo del pane (galletta) e lo mangiavo all'insaputa del mio abba. Così feci per lungo tempo ed ero totalmente dominato da questa passione, la mia coscienza mi condannava, ma io mi vergognavo a dirlo all'anziano. Per disposizione della bontà di Dio accadde che dei fratelli vennero a trovare l'anziano a loro edificazione e lo interrogarono sui loro pensieri. L'anziano rispose: ‘Niente danneggia tanto i monaci e rallegra i demoni come il fatto di nascondere i propri pensieri ai padri spirituali’. E parlò loro del dominio di sé. All'udire queste parole, rientrai in me stesso e pensai che Dio aveva rivelato all'anziano le mie colpe; preso da compunzione, mi misi a piangere e tirai fuori il pane che avevo rubato secondo la mia cattiva abitudine e, gettatomi a terra, domandai perdono delle mie colpe passate e chiesi preghiere per essere al sicuro per il futuro. Allora l'anziano disse: ‘Figliolo, anche se io resto in silenzio, la tua confessione ti ha liberato e il demonio che grazie al tuo silenzio ti feriva, lo hai ucciso svelando i tuoi segreti. Fino ad ora tu lo rendevi signore di te non ribellandoti a lui e non contraddicendolo, d'ora in poi non troverà più spazio in te poiché è stato trascinato allo scoperto, fuori del tuo cuore’. L'anziano non aveva ancora finito di parlare che la potenza demoniaca apparve come una fiamma di fuoco che usciva dal mio seno e riempì la cella di un odore nauseabondo tanto che quelli che erano presenti pensavano che stesse bruciando un mucchio di zolfo. Allora l'anziano riprese: ‘Ecco che il Signore ha mostrato con questo segno la verità delle mie parole e la tua liberazione’. Così dunque la confessione ha scacciato via da me il vizio della gola e questa azione diabolica, così che non trovai mai più alcun piacere per questo desiderio disordinato. Da queste parole di abba Serapione impariamo dunque che diventiamo degni del carisma del discernimento quando non ci affidiamo al criterio dei nostri pensieri, ma all'insegnamento e all'esempio dei padri. Non c'è infatti altro difetto che più serva al diavolo per gettare giù dai precipizi

il monaco quanto il fatto che egli si fidi di se stesso, disprezzi gli ammonimenti dei padri, segua il proprio giudizio e la propria volontà” (Cassiano il Romano, *A Leonzio igumeno*).

5. Per la liberazione dalla “volontà propria”

Che cosa si intende per volontà propria? La volontà propria non indica la libera determinazione dell'uomo, ma la sua volontà malata, frutto delle passioni che lo abitano: essa, diceva abba Poemen, “è come un muro di bronzo fra l'uomo e Dio” (Poemen 54) che impedisce ogni progresso spirituale. Per essere liberato dal soggettivismo occorre dunque la netta recisione (*ekkopé*) di tale volontà per mezzo dell'obbedienza e della sottomissione al padre spirituale. “Di nessuno il diavolo gioisce tanto come di chi non manifesta i suoi pensieri”: questo è una sorta di ritornello che ritorna spesso nella letteratura monastica. I pensieri possono impossessarsi di una persona portandola al distacco dalla realtà (la propria interpretazione sostituita ai fatti) e perfino alla follia. O addirittura al suicidio. Scrive Giovanni Cassiano nelle sue *Conferenze*:

“Un vecchio monaco fu vittima di una illusione diabolica e precipitò dalle vette agli abissi: lui che per ben cinquant'anni era vissuto in questo deserto, sempre fedele all'astinenza, sempre meravigliosamente affezionato alla solitudine. Come poté, quel caro vecchio, farsi mettere in trappola dal tentatore, dopo tante penitenze? Non è forse perché era privo del discernimento, e preferiva lasciarsi guidare dal suo giudizio anziché ispirarsi ai consigli e ai pareri dei fratelli? Anziché obbedire alle regole dei nostri padri?

Per lui il digiuno era legge così rigorosa e di cui si mostrava talmente osservante, da non voler ammettere la compagnia dei confratelli neppure nella refezione del giorno di Pasqua. Ogni anno, per la solennità pasquale, tutti i monaci si radunavano in Chiesa: lui sdolo non vi partecipava, per paura di apparire infedele ai propositi formulati, qualora avesse mangiato un po' di legumi in compagnia dei suoi confratelli.

Questa presunzione lo rovinò. L'angelo di Satana si presentò a lui e fu ricevuto col massimo rispetto, quasi fosse un angelo di luce. Per istigazione del demonio Erone si gettò a capofitto in un pozzo, del quale l'occhio non poteva scorgere il fondo: egli confidava sulla promessa che i suoi meriti e le sue virtù lo avrebbero liberato da ogni pericolo. ‘Questo è certo – gli sussurrava il demonio – e l'esperimento ne sarà la riprova’. Il merito delle sue virtù avrebbe mandato bagliori, quando lo avessero visto uscire sano e salvo dal pozzo. Così, nel cuore della notte, quello si gettò nel pozzo pensando che avrebbe fatto riconoscere i suoi meriti uscendone illeso. Ma i monaci dei dintorni, dopo aver faticato a lungo, lo tirarono a fuori più morto che vivo, e dopo due giorni il disgraziato morì.

Il peggio è che morì ostinato: neppure un esperimento che gli era costato la vita lo convinse di essere stato illuso dal demonio. I monaci, profondamente commossi dalla sua fine, nonostante che facessero valere i meriti di tante fatiche e di tanti anni passati nel deserto, a mala pena poterono ottenere dal sacerdote (che era l'abate Pafnuzio), che Erone non fosse computato tra i suicidi e, come tale, fosse giudicato indegno del ricordo e del sacrificio che si offre in suffragio dei morti” (*Conferenze II,5*).

La manifestazione dei pensieri conduce all'umiltà vera perché fa passare attraverso l'umiliazione. Rifiutare questo stretto passaggio può avere conseguenze disastrose nella vita psichica. Scrive s. Pacomio: “Molti si sono dati la morte, uno gettandosi da una roccia in un accesso di follia, un altro squarciandosi il ventre con un coltellaccio. È un grande male non manifestare i propri pensieri a chi possiede la scienza, prima che la malattia diventi cronica” (*Vita I*, n. 96).

6. Valenza terapeutica della manifestazione dei pensieri

Il paragone con le malattie del corpo è spesso usato per indicare la valenza terapeutica, liberatoria della manifestazione dei pensieri: “le piaghe manifestate in pubblico non potranno incancrenire, ma guariranno” (Giovanni Climaco, *La Scala* IV,13).

Il discernimento non è facile e la manifestazione è una via maestra che conduce ad esso. Difficilmente noi vediamo chiaro in noi stessi. Spesso siamo stranieri a noi stessi. E abbiamo bisogno di dirci stranieri davanti a qualcuno per oggettivarci.

Ha scritto il teologo Romano Guardini:

“Per me stesso io non sono solo evidente, ma anche strano, enigmatico, anzi sconosciuto: al punto che possono accadere cose come queste: un giorno guardo nello specchio e m’interrogo straniato – quant’è rivelatrice la parola ‘straniato’ –, toccato da estraneità, respinto da estraneità tra me e la mia stessa immagine! Io allora mi domando: chi è mai questi? Lo specchio è certo una cosa strana. Le fiabe sanno dirne cose misteriose; e gli allievi delle fiabe, i poeti, hanno imparato da quelle. Nello specchio si mostra come io, che sembravo essere tanto solidamente ed esattamente una cosa sola con me stesso, divento per me ‘oggetto’ (*ob-iectum*: posto di fronte). Che significa allora questo: io sono io-stesso? Non dovrei dire con egual diritto: io non sono io, ma spero di diventare io? Io non mi possiedo, ma sono sulla strada che conduce a me stesso? Io non mi conosco, ma tento di conoscermi?”¹.

In questo modo la manifestazione dei pensieri rientra nel cammino della conoscenza di sé. E la *filautía*, l’amor proprio spesso, grazie all’aria pia e agli atteggiamenti devoti riesce a travestirsi e camuffarsi in amore di Dio (che ne è l’esatto contrario). La manifestazione dei pensieri, se assunta, può eliminare ipocrisie, doppiezze, menzogne. Questo interpella il padre spirituale: egli deve saper creare condizioni di fiducia e di confidenza perché l’altro possa dirsi: infatti, manifestare i pensieri richiede *coraggio*. E da parte del figlio spirituale occorre perseverare nella sottomissione e nel rapporto con il padre spirituale. Il buon padre (o la buona madre) spirituale dev’essere severo e buono, austero e dolce, vigoroso e tenero. Uscire dai rischi della complicità, dell’affettività fusionale, per essere libero. Occorre molta libertà da parte dell’accompagnatore spirituale, che potrà così generare alla libertà l’accompagnato.

Dice Barsanufio: “Tronca queste tre cose: la volontà propria, l’autogiustificazione, il desiderio di piacere” (*Lettera* 237). Possiamo riformulare queste tre cose nei termini di: egocentrismo, deresponsabilizzazione, dipendenza. Ma questa opera di liberazione avviene attraverso la parola che dice ciò che abita nel cuore. Occorre saper

- vedere e nominare i pensieri
- resistere alla tentazione di rimuovere, minimizzare, cercare giustificazioni per non dirli
- avere il coraggio di esprimerli
- accettare il cammino di paternità spirituale

Allora il padre spirituale può far fare alla persona accompagnata il cammino da schiavo
a servo fedele
a figlio, uomo libero.

7. La pratica della manifestazione dei pensieri

Chi non entra nel cammino di maturazione verso il discernimento e la libertà (che passa attraverso l’abnegazione, l’escissione della volontà propria), in realtà sta cercando altro, forse una complicità. Scrive Giovanni di Gaza: “Una cosa è l’amore dei padri per i loro figli e altra

¹ R. Guardini, *Accettare se stessi*, Morcelliana, Brescia 1993², p. 9.

cosa è l'amore dei fratelli per i loro fratelli. La perfezione della carità dei padri spirituali per i loro figli è tale che essa non ha nulla di dannoso e di carnale; i padri hanno la garanzia del loro stato d'animo tutto spirituale: qualsiasi cosa dicano e facciano, loro unica preoccupazione è il bene dei giovani, in ogni cosa. Animati da questa carità, non tacciono i loro difetti; al contrario, assiduamente essi riprendono e correggono i loro figli. È a essi che si rivolge la parola di Paolo: 'Riprendi, correggi, esorta' (2Tm 4,2). È ciò che fa spesso con te il tuo padre spirituale e tu non comprendi quando ti riprende, ti corregge, ti esorta. Il fatto che, a motivo della carità, egli non passi sotto silenzio le tue colpe, mostra che il suo affetto per te è spirituale" (*Lettera* 342).

Inoltre, è solo vivendo la paternità di un altro che si può dopo esercitare la paternità spirituale in prima persona. Abba Poemen (nome che significa "pastore") era serio e rigoroso nel dire i propri pensieri al padre spirituale.

"Quando era giovane, il padre Poemen andò un giorno da un anziano, per sottoporgli tre pensieri. Giunto che fu dall'anziano, ne aveva dimenticato uno. Ritornò nella sua cella e, nel porre la mano sulla chiave per aprire, si ricordò della domanda che aveva dimenticato. Lasciò la chiave nella toppa e ritornò dall'anziano; e questi gli disse: 'Hai fatto presto a venire, fratello!' Ed egli gli raccontò: 'Nel muovere la mano per prendere la chiave, mi sono ricordato del pensiero che cercavo; per questo non ho aperto e sono ritornato. Ma la strada era molto lunga'. L'anziano gli disse: 'Pastore di greggi; e il tuo nome sarà rinomato in tutto l'Egitto'" (Poemen 1).

Poemen aveva appreso questo dagli anziani:

"Il padre Poemen raccontò che il padre Pafnuzio diceva: 'In tutto il tempo della vita degli anziani, mi recavo da loro due volte al mese, ed ero dodici miglia distante da loro, e dicevo loro ogni pensiero, e non mi rispondevano altro che questo: 'In qualsiasi luogo tu vada, non misurare te stesso² e starai in pace'" (Pafnuzio 3).

L'*Insegnamento* V di Doroteo di Gaza ("Non bisogna affidarsi ai propri giudizi") è molto interessante a questo proposito:

"Sta scritto nel libro dei Proverbi: 'Colui il quale non ha chi lo guidi, cade come una foglia; la salvezza sta in un gran numero di consigli' (Pr 11,14) ... La Scrittura ci mette in guardia perché non contiamo su noi stessi, non ci riteniamo saggi, non crediamo di essere capaci di essere guide e maestri a noi stessi. Abbiamo bisogno di aiuto, dopo Dio, abbiamo bisogno di persone che ci guidino. Non c'è niente di più miserabile e fragile di chi non ha nessuno che lo guidi sulla via di Dio ... L'uomo che non ha nessuno che lo guidi all'inizio è sempre pieno di zelo e di fervore per i digiuni, le veglie, la solitudine, l'obbedienza e ogni altra opera buona; poi poco per volta l'entusiasmo iniziale si spegne; se non c'è nessuno che lo guidi, che alimenti e riaccenda quel fervore, inaridisce senza neppure accorgersene, cade e si trova in potere dei nemici che fanno di lui tutto quello che vogliono.

Ma di quelli che rivelano i loro pensieri e che chiedono consiglio in tutto quello che fanno, la Scrittura dice: 'La salvezza sta in un gran numero di consigli'. Non dice 'un gran numero di consigli' perché chiediamo consiglio a tutti, ma perché chiediamo consiglio in tutto, evidentemente, a colui in cui dobbiamo aver piena confidenza; e non dobbiamo tacere alcune cose e dirne altre, dobbiamo dire tutto, e chiedere consiglio, come ho detto, su tutto. Per chi si comporta in questo modo, la salvezza sta veramente in un gran numero di consigli.

² L'espressione significa non giudicare se stessi, la propria anima, con il proprio metro di misura senza rimettersi a Dio e al suo giudizio. È un atteggiamento di ripiegamento su di sé, di egocentrismo e di autonomia spirituale.

Infatti, se l'uomo non rivela tutto quanto vi è dentro di lui, soprattutto se ha abbandonato da poco una vita di cattive abitudini, il Divisore trova in lui una volontà propria o una pretesa di auto giustificazione e subito se ne serve per farlo cadere ... 'Il Maligno fa del male quando è accompagnato da pretese di giustizia' (Pr 11,15). Il Maligno è il Divisore; fa del male quando si unisce a pretese di auto giustificazione, cioè alle nostre pretese di autogiustificarci. Allora diventa ancora più forte, il danno che può fare è maggiore, può agire con più energia.

Quando infatti ci attacchiamo alla nostra volontà e ci fidiamo delle nostre pretese di giustizia, allora proprio quando crediamo di far qualcosa di buono, inganniamo noi stessi e non ci accorgiamo neppure che ci stiamo perdendo" (*Insegnamenti* V,61-62).

I pensieri che si devono dire al padre spirituale non sono solo quelli cattivi, ma anche quelli buoni perché spesso Satana si traveste da angelo di luce. Giacomo di Gerusalemme ogni volta che si lasciava guidare dalle ispirazioni della sua bontà commetteva stupidaggini in serie.

Il metodo della manifestazione dei pensieri è quello della domanda (dell'accompagnato) e della risposta (del padre spirituale) che avviene nel colloquio con il padre spirituale. Scrive ancora Doroteo nello stesso testo:

“Prima ancora che chi chiede consiglio sull'utilità di quello che vuol fare faccia qualcosa, prima ancora di sapere se osserverà o meno quello che gli vien detto, il Nemico odia il fatto stesso di chiedere e ascoltare consigli utili; non sopporta nemmeno di sentire queste parole e se ne va. Ve ne spiego il motivo: sa che per il solo fatto che si chieda o si parli dell'utilità di quella cosa, verrà scoperto il suo disegno malvagio e non c'è niente che odi e tema quanto l'essere scoperto, perché in questo modo non può più tendere tranelli come gli pare. Se infatti l'anima si mette al sicuro rivelando tutto e ascoltando da qualcuno che sa: 'Fa questo, non fare quest'altro; questa cosa è buona, quest'altra non è buona, questo è solo un tentativo di autogiustificarsi, quest'altro è volontà propria' e ancora: 'Non è il momento di fare questa cosa' e un'altra volta: 'È ora il momento giusto', allora il demonio non troverà più un'occasione per procurarle danno, non saprà come farla cadere, perché, come dicevo, si lascia guidare in ogni cosa ed è al sicuro da ogni parte. Si compiono allora in essa quelle parole: 'La salvezza si trova un gran numero di consigli'. Invece il Malvagio non vuole questo, lo odia perché vuole fare il male e gode soprattutto di chi non ha nessuno che lo guidi. Perché? Perché 'cade come una foglia'" (*Insegnamenti* V,64).

Più avanti, nel medesimo insegnamento, Doroteo ripete quello che è un *leit-motiv* dell'insegnamento dei Padri sulla paternità spirituale e sulla manifestazione dei pensieri:

“Vedi perché il Nemico 'odia la parola che ammonisce?' Perché desidera sempre la nostra rovina. Vedi perché ama quelli che ripongono la fiducia in se stessi? Perché collaborano con il demonio, e così si ingannano da soli. Per conto mio, non conosco altro motivo di caduta per il monaco che il fidarsi del proprio cuore. Alcuni dicono: 'L'uomo cade in peccato per questo o per quest'altro motivo', ma io, come ho detto, non ho mai visto altra caduta che non sia dovuta a questo. Vedi uno cadere? Sappi che contava su se stesso. Non c'è niente di più grave che contare su di sé, non c'è niente di più dannoso" (*Insegnamenti* V,66).

La pratica della manifestazione dei pensieri è necessaria per combattere il rischio dell'illusione, dell'esagerazione, della sostituzione del nostro pensiero o immagine alla realtà, dei giudizi che noi diamo su di noi, sulla vocazione, sugli altri e che in realtà falsificano noi stessi, la vocazione e gli altri. Gregorio di Nissa mette in guardia dal disordine del pensare che fa

scambiare i propri sogni e le proprie fantasie con la realtà: egli parla dei “sognatori che accordano più peso e credito agli inganni dei loro sogni che alle parole del vangelo e che prendono per rivelazione le loro immaginazioni” (*La verginità XXIII,3*).

I pensieri devono essere detti *subito*, appena prendono forma nel cuore dell'uomo. Tra gli strumenti delle buone opere elencati da Benedetto nella sua Regola, troviamo: “Spezzare subito su Cristo i cattivi pensieri che si affacciano al cuore e manifestarli al padre spirituale” (*Regola di Benedetto IV,50*). Benedetto eredita qui un'interpretazione allegorica dell'espressione del Salmo 137(136),9 che chiede che si vengano sfracellati sulla roccia i bambini appena nati, i lattanti di Babilonia. Fin da Origene il testo viene interpretato in senso allegorico in riferimento ai pensieri che vanno spezzati su quella roccia che è Cristo (cf. 1Cor 10,4) non appena formulati, al loro sorgere.

Se non si spezzano subito i pensieri, il rischio è che essi arrivino a dominare il cuore dell'uomo e lo conducano a fare ciò che egli stesso non vorrebbe.

8. Le resistenze alla manifestazione dei pensieri

Certo, è utile interrogarsi sul perché delle proprie resistenze a dire i pensieri: che cosa temiamo? In effetti, *ciò che tacciamo è ciò che temiamo*. Ma cosa temiamo in profondità? Di compromettere un'immagine di noi stessi? Cassiano ci fornisce una pista di risposta. Parlando dei padri spirituali che educano i giovani monaci per condurli rapidamente verso la via della crescita spirituale e per verificare se essi “sono fondati sulla basi di un'umiltà vera, oppure falsa e immaginaria”, egli afferma che i giovani

“vengono naturalmente convinti a non tener nascosto in nessun modo, per falso pudore, alcun pensiero che s'annidi con lusinga nel loro cuore, e sono indotti invece a manifestarli immediatamente al loro superiore, non appena se li vedono sorgere. Ne risulta che l'astuzia del demonio non potrà in nessun modo assalire il giovane, approfittando della sua inesperienza e della sua ignoranza, e tanto meno potrà circonvolverlo con le sue frodi, vedendolo difeso dal discernimento del più anziano, e non chiuso nell'esperienza sua propria. Così il nemico non riuscirà a indurre il giovane a nascondere al padre anziano le sue suggestioni che, come frecce di fuoco, il demonio avrà cercato di lanciare in direzione del suo cuore. Il nemico, nonostante tutta la sua astuzia, non riuscirà a ingannare e far cadere il giovane in altro modo, se non col convincerlo a nascondere al padre anziano i suoi pensieri *per orgoglio o per vergogna*. I nostri padri indicano come un segno generale, evidente e dimostrativo della condotta diabolica, quando noi ci asteniamo per vergogna di manifestarla al padre anziano” (*Istituzioni IV,9*).

L'indicazione di Cassiano “per orgoglio o per vergogna” indica i due moventi profondi più frequenti che stanno alla base del rifiuto di manifestare i pensieri al padre spirituale.

La *vergogna* è un motivo che spinge a tacere i pensieri, a non manifestarli. Si tratta di un movente particolarmente potente perché, se il senso di colpa esprime odio o fastidio per ciò che si fa, per ciò che si è commesso, la vergogna ha di mira l'essere, ed è odio o fastidio per ciò che si è. Dire i pensieri è dunque atto di maturità umano-spirituale e indizio di libertà. L'insegnamento dei padri mostra che il giovane monaco svela la sua libertà verso i pensieri scoprendo completamente il pensiero all'anziano che egli interroga, non nascondendogliene e mascherandone nulla per vergogna e neppure attribuendone la colpa ad altri.

Se poi il giovane avanza la scusa di non voler disturbare l'anziano, questi non deve prestare il fianco a questa eventualità. Il padre spirituale che si scherma dietro ai molti impegni, che dà un'immagine di sé di super-impegnato che non ha tempo per nulla, incoraggia, evidentemente, presso i giovani, l'atteggiamento di chi non osa avvicinarsi a lui per manifestargli i pensieri. Spesso il padre spirituale sa che questo atteggiamento è una forma di protezione, di autodifesa. Nascondere i pensieri impuri è indizio che si è malati di orgoglio.

La vanagloria è un altro movente che sta alla radice della non volontà di manifestare i pensieri: si infrangerebbe l'immagine (bella e pura) di noi stessi che diamo agli altri. Il timore di essere rimproverato o giudicato è un altro fattore di resistenza alla manifestazione dei pensieri. E anch'esso, come la vanagloria, rientra nell'ambito dell'orgoglio. Oggi diremmo che questa manifestazione dei pensieri produce una ferita al narcisismo dell'individuo che viene sentita come intollerabile.

Le resistenze all'apertura del cuore sono dovute anche al senso dell'inutilità di tale operazione: ritenere che sia inutile è un alibi con cui ci se ne dispensa. Oppure sono dovute all'idea che una persona sappia già darsi da sé le risposte, sappia risolvere il problema da solo, ma in questo modo si evita la fatica liberante dell'esodo da sé e dell'apertura all'altro, ci si rifiuta di nascere a se stessi e quindi di progredire spiritualmente.

9. La responsabilità del padre spirituale

Occorre anche ricordare come lo stesso padre spirituale può divenire un ostacolo all'apertura del cuore del giovane.

“Viveva in Siria un certo monaco che fra gli anziani teneva il primo posto: un giorno venne da lui un fratello per manifestargli con la massima semplicità i pensieri che lo tormentavano. Ma il vecchio monaco era in un momento di collera e lì per lì non seppe far altro che rimproverare aspramente chi gli si apriva” (Cassiano, *Conferenze* II,12).

Nei momenti in cui si è in collera è bene astenersi dal fare colloqui, altrimenti si rischia di fare danni riversando su altri la collera a cui essi sono completamente estranei. Inoltre non si è in grado di ascoltare adeguatamente l'altro quando la collera ci domina. Se poi si accoglie ugualmente l'altro, ma a causa della collera, invece di dimostrare comprensione per i suoi problemi, lo si giudica, invece di fare opera di edificazione, si fa opera di distruzione. Un altro racconto riportato da Cassiano è illuminante:

“Un anziano che io ben conosco, ricevette una volta un giovane e bravo monaco, che veniva a cercare occasione di progresso spirituale e rimedio ai suoi mali: egli era infatti tormentato dagli stimoli della carne e dallo spirito di fornicazione. Pensava di poter trovare nelle preghiere dell'anziano una consolazione al suo tormento e una medicina alla sue ferite. Ma l'altro usò parole amare e disse: ‘È un uomo miserabile e indegno di chiamarsi monaco chiunque senta gli stimoli di un tal vizio e d'una tale concupiscenza’. I rimproveri ferirono profondamente il giovane monaco, che uscì da quella cella sprofondato nella disperazione, in preda a una mortale angoscia. Vinto ormai dallo scoraggiamento, non pensava più a guarire dal suo male, ma cercava il modo di soddisfare la passione che aveva concepita. Era tutto immerso in questo pensiero, quando incontrò abba Apollo, il più santo fra tutti gli anziani. Osservando il volto del giovane e l'abbattimento che vi era dipinto, Apollo comprese il dolore e la violenza del combattimento che silenziosamente gli dilaniavano l'anima. Gli domandò quindi la causa di un sì grande turbamento e fu dolcemente insistente. Ma l'altro non riusciva a dir parola. Il vecchio si convinse ancor di più che doveva esserci una causa assai grave a indurre quel giovane a tacere ostinatamente la ragione di una tristezza tanto grande da non potersi dissimulare nel volto, e moltiplicò le sue domande per conoscere il dolore nascosto. Vinto dalle dolci insistenze, il giovane disse tutto. Poiché, a giudizio dell'anziano che aveva consultato, non poteva essere monaco e non poteva avere i mezzi atti a respingere gli assalti della carne, disse che sarebbe andato al villaggio vicino a prender moglie. Intanto salutava la vita monastica per tornarsene nel mondo. Apollo prese allora a consolarlo con parole piene di dolcezza, affermando che anche lui era combattuto ogni giorno dagli stessi stimoli e ardori.

Non bisogna abbandonarsi alla disperazione – diceva l'abba – né meravigliarsi della violenza della tentazione; infatti a vincere le tentazioni non sono i nostri sforzi, ma la misericordia di Dio e la sua grazia. Gli domandò di attendere ancora un giorno, prima di prendere la decisione, e lo pregò di ritornarsene alla sua cella; egli, a sua volta, si incamminò immediatamente alla capanna di quel tale anziano.

Nell'avvicinarsi pregava così, versando lacrime e allargando le braccia: 'Signore, tu solo vedi con occhi compassionevoli le forze di ciascuno e la debolezza della nostra natura, tu solo sai porvi rimedio con mano invisibile. Ti prego, trasferisci la tentazione del giovane monaco nell'anima dell'anziano, affinché egli impari, almeno sul finire dei suoi giorni, a compatire le debolezze degli afflitti e a comprendere la fragilità della gioventù'. Mentre terminava, tra gemiti, questa preghiera, vide davanti alla cella dell'anziano un demone mostruoso che scagliava frecce contro quel monaco saette infuocate. Colpito da quelle frecce, il vecchio monaco usciva dalla cella e cominciava a saltare di qua e di là, come se fosse ubriaco o avesse perduto la ragione. Ora entrava, ora usciva: non era capace di trovar quiete. Alla fine si incamminò veloce sulla via che aveva preso il giovane monaco.

Abba Apollo, vedendolo come un pazzo agitato dalle furie, capì che era stato colpito al cuore dal demonio e si convinse che da ciò derivava la confusione della mente e il turbamento dei sensi. Gli si avvicinò e disse: 'Dove vai con tanta fretta? Che cosa è che ti fa dimenticare la gravità senile, e ti agita come un bambino, e ti fa correre da ogni parte?'

Quello, umiliato dal rimorso di coscienza e dalla passione vergognosa che lo tormentava, pensò che Apollo avesse indovinato la fiamma che gli si era accesa nel cuore e, credendo svelato il suo segreto, non ardì rispondere. Allora Apollo disse: 'Torna nella tua cella e impara che fino ad oggi sei stato ignorato o disprezzato dal demonio: comunque non sei stato nel numero di coloro che impongono al demonio una lotta continua, col loro progresso e i loro santi desideri. Vergognati! Dopo tanti anni di professione monastica, per una sola freccia che ti ha scoccato il tentatore non sei stato capace di respingerla, ma non hai saputo resistere neppure un giorno. Ecco che il Signore ha permesso che tu fossi ferito affinché, sul finir della vita, imparassi per esperienza personale a compatire le debolezze altrui e a comprendere la fragilità dei tuoi fratelli più giovani. Pensa ora a quel che hai fatto: hai ricevuto un giovane monaco che sperimentava un duro assalto del demonio, e invece di incoraggiarlo con parole di consolazione, l'hai gettato nelle mani del nemico, inducendolo alla disperazione: per quanto è dipeso da te, il giovane monaco poteva finire assai male. Sappi ora che quel giovane non avrebbe avuto da sopportare una guerra così violenta, se colui che finora mai ne ha mossa a te una somigliante, non avesse visto con occhio invidioso il suo progresso spirituale. Quel giovane monaco aveva in cuore ricchezza di virtù, perciò Satana lo assaliva con le sue frecce infuocate. Senza dubbio il demonio lo ha stimato più forte di te, se ha creduto necessario attaccarlo con tanta violenza. Impara dunque a tue spese la compassione verso gli afflitti; impara a non atterrire con lo spauracchio della disperazione il fratello che versa in pericolo; impara a non esasperare la gente con parole dure; impara piuttosto a confortare tutti con parole dolci e miti, secondo il sapientissimo consiglio di salomone: 'Liberare coloro che sono condotti a morte, salvare coloro che stanno per essere uccisi' (Pr 24,11LXX). Sull'esempio del Salvatore, guardati dallo spezzare la canna fessa e dallo spegnere il lucignolo fumigante (Mt 12,20); domanda piuttosto la grazia di poter cantare fiduciosamente e sinceramente: 'Il Signore mi ha dato una lingua sapiente per fortificare con la mia parola chi è debole e affaticato' (Is 50,4).

Nessuno potrebbe fuggire le insidie del nemico se la grazia di Dio non venisse in aiuto alla nostra debolezza, per proteggerla e difenderla ... L'insegnamento di questa storia è chiaro: oltre a non rimproverare ai fratelli le debolezze che ci manifestano, non dobbiamo neppure disprezzare le loro pene, fossero anche molto leggere" (Cassiano, *Conferenze* II,13).

10. Esame di coscienza e vigilanza

Se non si può dire a parole al padre spirituale il pensiero, si può metterlo per iscritto precisando le circostanze del suo apparire per comunicarglielo poi, quando sarà possibile.

Scriva Giovanni Climaco:

“Guardai con attenzione la persona che era incaricata del servizio i refettorio e notai che aveva un’abitudine particolare. Vedendo che teneva appesa alla cintura una piccola tavoletta, scoprii che vi annotava ogni giorno i propri pensieri, per poi rivelarli tutti al pastore. E vidi che non solo lui, ma anche moltissimi altri del monastero si comportavano in quel modo” (*La Scala* IV,32).

Nella manifestazione dei pensieri è importante la non-omissione. “Non bisogna dire e non dire; dire alcune cose e tacerne altre, ma rivelare tutto e in tutto chiedere consiglio” (Doroteo di Gaza, *Insegnamenti* V,61). Ma è chiaro che occorre tempo al giovane per arrivare a una simile apertura del cuore.

Per manifestare i pensieri occorre prima di tutto rendersi conto di ciò che avviene nel proprio cuore, nella nostra mente, nel nostro profondo, nella nostra immaginazione, nella nostra affettività. La manifestazione dei pensieri è preceduta da un lavoro di ascolto di sé, di dialogo interiore. *Fondamento di questa pratica è la vita interiore.*

Essa è aiutata da un *esame di coscienza*. Il testo di Paolo in 1Cor 11,28 che nel latino della Vulgata suona: “*Probet autem se ipsum homo*”, è divenuto capitale per esortare il monaco all’esame di sé in vista del discernimento e della manifestazione dei pensieri. Chiedersi: che cosa desidero? che cosa mi ripugna? che cosa mi attira? che cosa rifuggo? che cosa mi fa andare in collera? ecc., è una maniera per giungere a conoscersi e a governare la propria interiorità. Doroteo, riprendendo la tradizione (“Bisogna che il monaco si esamini mattina e sera”: Nisteroo 5) consiglia di praticare tale esame al mattino e alla sera, anzi perfino ogni sei ore: “I padri hanno spiegato come ciascuno debba purificare il suo cuore, come debba ogni sera esaminare se stesso e chiedersi come ha trascorso la giornata e di nuovo al mattino chiedersi come ha trascorso la notte e poi far penitenza davanti a Dio dei peccati che probabilmente ha compiuto. In verità, noi che facciamo molti peccati e che facilmente dimentichiamo, dovremmo esaminare noi stessi ogni sei ore, dovremmo chiederci come le abbiamo passate, in che cosa abbiamo peccato” (*Insegnamenti* XI,117). Doroteo fornisce anche una sorta di traccia per tale esame di coscienza.

“Ci si deve chiedere come si è passata la giornata e come si è passata la notte. Siamo stati attenti alla recita dei Salmi e alla preghiera? Ci siamo lasciati distogliere da pensieri generati dalle passioni? Abbiamo ascoltato attentamente le divine Scritture? Abbiamo abbandonato a metà la recita dei Salmi e siamo usciti di chiesa con leggerezza? Se ci esamineremo così ogni giorno, se cercheremo di far penitenza dei peccati compiuti e di correggerci, poco a poco i nostri peccati saranno meno frequenti; peccheremo ad esempio otto volte, invece di nove e così poco per volta con l’aiuto di Dio faremo progressi, non lasceremo che le passioni diventino forti contro di noi. È pericoloso abituarsi a seguire una qualche passione; chi si è lasciato vincere dall’abitudine, come abbiamo detto, non potrà più riuscire da solo, per quanto lo desideri, a dominare quella passione, a meno che non riceva aiuto da qualche santo” (*Insegnamenti* XI,120).

Ma certamente ciò che più vale, secondo i padri monastici è la *vigilanza*, la *népsis*.

“Esaminare i pensieri è questo: quando viene un pensiero, fare attenzione a che cosa esso genera. Faccio un esempio: supponi che qualcuno ti abbia offeso, e ti disturba il pensiero di farglielo notare; tu allora di’ al pensiero: Se io gli parlo, lo turbo ed egli se la prenderà con me. Allora io sopporto un poco e poi mi passa. Se invece il pensiero non è rivolto a

un'altra persona, ma è un pensiero cattivo che uno ha in se stesso, allora bisogna esaminare il pensiero e dire: Dove conduce il pensare il male? E il pensiero di Dio ti dirà: il pensare il male conduce nella geenna; e il cattivo pensiero ti lascerà in pace. E con tutti i pensieri fa' la stessa cosa. Subito, appena il pensiero ti assale, esaminalo e taglialo. Quanto alla schiavitù delle passioni è necessaria molta vigilanza, affinché come dicono i padri, se essa trascina la tua mente verso la fornicazione, tu devi rivolgerla alla purezza; se la trascina verso l'ingordigia, tu conducila verso l'ascesi; se all'odio, tu rivolgilà all'amore, e similmente per le altre passioni. Non affliggerti, poiché troverai misericordia, secondo le promesse che hai ricevuto: Se infatti viviamo, viviamo per il Signore; e se moriamo, moriamo per il Signore" (Barsanufio, *Lettera* 87).

Un rischio è quello degli spiriti scrupolosi che direbbero capricci e futilità ripetendo all'infinito le stesse bazzecole. Ecco allora che i padri insegnano a dire i *pensieri assillanti*: "Fratello, non bisogna interrogare a proposito di tutti i pensieri che nascono nel tuo spirito: perché sono fuggitivi. Ma a proposito di quelli che persistono e fanno guerra all'uomo" (Barsanufio, *Lettera* 165). Insomma la pratica della manifestazione dei pensieri non dispensa certo il giovane monaco dall'esercizio del buon senso e del discernimento.

Certo, per la tradizione monastica, vale ciò che scrive Basilio circa la potenza della manifestazione dei pensieri nel progresso spirituale del giovane.

"Ciascun fratello sottomesso all'obbedienza, se vuole dar prova di progresso apprezzabile, e trovarsi in quella disposizione d'animo propria di una vita che sia secondo i precetti del Signore nostro Gesù Cristo, non deve tenere nascosto dentro di sé alcun moto della propria anima; non deve neppure manifestare con leggerezza i segreti del cuore, ma svelarli piuttosto a quelli a cui è stata affidata la cura di occuparsi con benevolenza e misericordia dei fratelli deboli. Così quanto in loro merita lode sarà confermato e quanto merita riprovazione sarà opportunamente corretto. E da quest'opera comune, attraverso un continuo progresso, ci verrà la perfezione (Basilio, *Regole diffuse* 26).

II parte

Considerazioni pratiche ed esperienziali sul colloquio tra accompagnatore spirituale e giovane

Ritengo utile terminare questa carrellata sul pensiero patristico circa la manifestazione dei pensieri con alcune considerazioni pratiche derivanti dall'esperienza diretta dell'accompagnamento spirituale nel quadro di un noviziato monastico e riguardanti, in particolare, il luogo della manifestazione dei pensieri e dell'apertura del cuore, ovvero il colloquio tra novizio e maestro, tra giovane e anziano.

Dire è anche dirsi, e dirsi è anche darsi. Ma è anche ricevere e riceversi nuovamente. Riceversi ascoltati, accolti, con tutto il diritto di avere i dubbi e i pensieri che uno ha nutrito, ma anche con la responsabilità di farne uno strumento di conoscenza di sé per camminare più speditamente dietro a Cristo. Il luogo di questo scambio è il colloquio. Che cosa suggerisce l'esperienza a questo proposito?

Occorre *distinguere le tipologie di colloqui*. Non basta fare colloqui, ma occorre sapere perché li si fa, a cosa si mira (ci sono colloqui di vario tipo, anche con lo stesso novizio: in momenti di crisi, in cui è importante lasciare all'istante tutto ciò che si sta facendo per essere totalmente disponibili; altri che sono di routine, in cui si ascolta la persona anche se non ci sono problemi né urgenti né particolari, perché occorre non lasciare troppo tempo senza vedersi; ci

sono colloqui spirituali, in cui si trasmettono dei “saperi” e dei vissuti spirituali e si sollecita il novizio su certi temi spirituali: preghiera personale, lectio divina, liturgia, ecc.; ci sono colloqui formativi, in cui si prendono in mano problemi psicologici o sessuali o affettivi o relazionali della persona).

Occorre anche e sempre essere *aperti a temi e sollecitazioni che il novizio dà*: Dunque essere capaci di novità, di lasciare che lui stesso ponga dei temi e dei problemi come oggetto di colloquio. Si tratta di una cammino certamente guidato dal maestro, ma a cui partecipa attivamente anche il giovane. Il fatto di accogliere e di sapere trattare i temi proposti dal giovane, accresce la fiducia del novizio nel maestro e consente al maestro di meglio conoscere ciò che sta a cuore del novizio.

Ci sono colloqui che si rivelano dannosi. Ci rendiamo conto dopo averli fatti, quindi troppo tardi, che sarebbe stato meglio non farli. *Non sempre si può fare un colloquio*. Nei casi di troppa stanchezza del maestro dei novizi, o di suo nervosismo, o di sua arrabbiatura, bisogna non fare colloqui e disdire quelli che si erano messi in cantiere. Si farebbero solo dei danni. Se si fa un colloquio con un novizio e si è arrabbiati per un'altra situazione a cui egli è totalmente estraneo, e poi lo si investe con veemenza scaricando su di lui la collera che è dovuta ad altri motivi, si inibisce il novizio dall'esprimersi e si fa di lui la valvola di sfogo delle frustrazioni del maestro. E si crea in lui paura e sfiducia nei confronti del maestro dei novizi.

È delicato anche il *parlare di un terzo* con il novizio all'interno di un colloquio. Occorre parlare di altri, ma senza mai dimenticare che si sta facendo un colloquio con il tale che si ha davanti, e senza mai lasciarsi andare a giudizi o a indiscrezioni o maldicenze. Il novizio fa immediatamente questo ragionamento: ‘se il maestro parla male del tale con me, chissà quante volte parlerà male di me con altri’. In questo modo si provoca il crollo verticale della fiducia del novizio nei confronti del maestro. C'è una *discrezione* che è vitale da osservare. Se il novizio sente che, parlando di un altro, il maestro ne parla con discrezione e con delicatezza, anch'egli sentirà che potrà godere di trattamento simile. Si sentirà sicuro. A volte il parlare di un terzo può divenire per chi conduce il colloquio una maniera di non affrontare i veri problemi della persona che ha davanti. Questa può essere una scappatoia con cui il maestro maschera la paura di affrontare apertamente il problema del novizio davanti a lui senza riconoscere la sua attuale incapacità e facendo (illudendosi di fare) una bella figura. Inoltre, parlare di un altro in termini stizziti o manifestando insopportazione rischia di incitare inconsciamente il novizio ad avere un analogo atteggiamento nei confronti del terzo in questione. Così si diseduca, invece di educare.

Il colloquio *non è un discorso tra amici*. Vi è una asimmetria da salvaguardare. Se il maestro (o la maestra) decade da questa posizione simbolicamente paterna (materna) crea fusionalità, complicità, ma non relazione adulta. Ne va di mezzo la libertà del maestro dei novizi e del novizio stesso.

Il colloquio non è nemmeno una lezione: ogni atteggiamento magisteriale è fuori luogo. Non è il luogo in cui mostrare che si sanno delle cose. Questo può essere un atteggiamento dettato da paura di inadeguatezza, di non essere all'altezza. Allora, per salvarsi, ci si rifugia in ciò che il novizio non conosce. Occorre l'umiltà di riconoscere che a volte il novizio conosce meglio di noi certe cose, e dichiararglielo. Normalmente, l'onestà e la non saccenteria è apprezzata e fonte di fiducia.

Vitale è non mentire. Chi ha l'abitudine a dire bugie, a dire cose inventate, a dire cose per ottenere certe reazioni, certe risposte, a riformulare la realtà per condurre il novizio da una certa parte che lui vuole, dovrebbe ricordare il principio di ogni buona comunicazione: non esercitare potere sull'altro. Il novizio prima lo sente vagamente, poi con sempre maggiore certezza, infine, quando ne è certo e ne ha piena coscienza, il rapporto con il maestro è minato e forse non potrà più essere ricostruito: si sentiva manipolato, usato, un oggetto, non un soggetto.

Occorre saper *mettere dei limiti al novizio che parla*. A volte ci si imbatte in novizi che hanno la tendenza a chiacchierare, invece che a fare un colloquio. Novizi che parlerebbero di

tutto (facendo una sorta di telegiornale) fuorché di se stessi. All'inizio è importante accogliere anche questa maniera di fare, ma quando si vede che si tratta di una vera via di fuga, occorre saper mettere dei limiti. Si può farlo in modo indolore proponendo che il prossimo colloquio sia su un certo tema. E solo su quello. Dunque ci si preparerà e si rifletterà su quel tema.

Chi conduce il colloquio deve guardarsi dal servirsi della sua posizione di autorità come potere che schiaccia. Per esempio: l'ammissione alla professione sarà molto legata al giudizio del primo responsabile del novizio. Se nei colloqui si usano frasi del tipo: "io non ti faccio fare i voti" o "io non ti ammetto alla professione" o simili, si compie un atto grave. Perché della professione di una persona non è certamente padrone il maestro dei novizi o il formatore, ma è un evento della libertà di Dio e del chiamato al cui servizio si pone il formatore.

Può essere utile elencare alcuni atteggiamenti che il maestro è bene che metta in atto all'interno dei colloqui e che sono essenziali per favorire la crescita umana e affettiva del novizio sono.

Dare la parola: è essenziale ascoltare e dare la parola al giovane perché impari a dirsi, cresca in soggettività. A volte certi candidati alla vita monastica sono buoni e remissivi, obbedienti e docili, ma carenti di soggettività. Se la comunità religiosa non aiuta a far crescere la soggettività del giovane, questa soggettività facilmente sarà trovata dal giovane *contro* la comunità stessa. E la presa di parola è decisiva per l'assunzione della soggettività.

Parlare di sessualità: è essenziale che l'educatore o il maestro dei novizi osi parlare della sessualità con i giovani in formazione. Questo aiuta a sgonfiare i fantasmi e le paure, a superare le incertezze e i problemi. Questo aiuta anche a oggettivare ciò che altrimenti può assumere la figura di una presenza mostruosa e inibente.

Ascoltare la sofferenza dell'altro: solo con l'ascolto della sofferenza dell'altro ci potrà essere anche ascolto reale e terapeutico della persona. "Non giudicare prima di esserti messo nei panni dell'altro", recita un antico testo ebraico. La compassione è linguaggio che raggiunge l'altro e gli comunica.

Far sapere che il male che affligge l'altro è anche nostro: la guida spirituale non è un superman e se, con discernimento, sa mostrare anche la propria debolezza e fragilità, si porrà in una posizione di umanità e sincerità, di credibilità e di autorevolezza.

Dare all'altro il diritto di sentire ciò che sente: è importante accordare esplicitamente all'altro il permesso di essere chi lui è, di sentire ciò che sente e di esprimerlo senza doversi colpevolizzare di questi movimenti interiori. Da questo punto di vista, le nostre comunità religiose e monastiche devono chiedersi se sono luoghi che favoriscono il coraggio o la paura.

Aiutare una persona ad amare ciò che detesta in sé: è operazione importante perché la persona si accolga e si sappia accolta e amata da Dio così come essa è. Radice della possibile guarigione dalle proprie deficienze è infatti l'esperienza dell'amore di Dio.

Bibliografia Minima

Il testo di riferimento per il problema affrontato è:

Irénée Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Pont. Inst. Orientalium Studiorum, Roma 1955, soprattutto le pagine 152-177; 212-229 (con gran quantità di testi antichi citati)

Cf. anche:

Julien Leroy, *La vie quotidienne du Moine Studite*, in *Irenikon* 27 (1954), pp. 21-50

Più in generale, sulla paternità spirituale in epoca antica:

Giovanni Filoramo (ed.), *Storia della direzione spirituale, 1. L'età antica*, Morcelliana, Brescia 2006

Alcune edizioni di testi patristici in cui ritrovare i passi citati nel corso della relazione:

Basilio, *Le Regole. Regulae fusius tractatae, Regulae brevius tractatae* (introduzione, traduzione e note a cura di Lisa Cremaschi), Qiqajon, Bose 1993.

Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Epistolario* (traduzione, introduzione e note a cura di M. Francesca Teresa Lovato e Luciana Mortari), Città nuova, Roma 1991.

Deti inediti dei padri del deserto (introduzione, traduzione e note a cura di Lisa Cremaschi), Qiqajon, Bose 1986.

Doroteo di Gaza, *Scritti e Insegnamenti spirituali* (introduzione, traduzione e note a cura di Lisa Cremaschi), Paoline, Roma 1980.

Evagrio Pontico, *Contro i pensieri malvagi. Antirrhetikos* (introduzione di Gabriel Bunge; traduzione e note di Valerio Lazzari), Qiqajon, Bose 2005.

Giovanni Cassiano, *Conferenze spirituali*, 3 voll., Paoline, Roma 1965.

Giovanni Cassiano, *Le istituzioni cenobitiche* (introduzione, traduzione e note a cura di Luigi d'Ayala Valva), Qiqajon, Bose 2007.

Giovanni Climaco, *La Scala* (traduzione e note a cura di Luigi d'Ayala Valva; introduzione di John Chrissavgis), Qiqajon, Bose 2005.

Gregorio di Nissa – Giovanni Crisostomo, *La verginità* (traduzione, introduzione e note a cura di Salvatore Lilla), Città Nuova, Roma 1976.

Palladio, *La Storia Lausiaca* (introduzione di Christine Mohrmann; testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink; traduzione di Marino Barchesi), Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1974.

Regole monastiche d'Occidente. Da Agostino a Francesco d'Assisi (introduzione, traduzione e note a cura di Edoardo Arborio Mella e Cecilia Falchini), Qiqajon, Bose 1989.

Teodoro Studita, *Nelle prove la fiducia. Piccole catechesi* (introduzione, traduzione e note a cura di Luigi d'Ayala Valva), Qiqajon, Bose 2006.

Vita e detti dei padri del deserto (a cura di Luciana Mortari), 2 voll., Città Nuova, Roma 1975.

LUCA BALUGANI

Accoglienza, ascolto, interventi nel dialogo di accompagnamento

Introduzione

Direzione spirituale e psicologia: un rapporto variegato...

Accoglienza (incondizionata?)

Attenzione minuziosa, sì; perché il comportamento parli nella sua totalità, occorre fare domande, spingere e fare violenza.

L'accompagnatore prende atto delle traduzioni pratiche che la persona dà di cosa significhi per lei vivere da uomo. E' quella la via che la persona ha trovato per dare una risposta a cosa significhi vivere.

Verrà però fuori anche il cuore diviso e – anche questo – è accettato incondizionatamente come è. Il suo cuore non sarà tutto bello, come quello di tutti.

L'umanità spinge per venire fuori: Dio vuole scrivere nella vita di S e qui un giudizio ci deve essere. Non è però un giudizio di condanna, è piuttosto un giudizio d'amore. Se la guida non interferisce sul risultato (decisione), interferisce però sul processo che l'altro ha usato per arrivare a quella decisione.

I verbi dell'accompagnamento spirituale-psicologico

Notare

Notare vuol dire introdurre la persona a una lettura cristiana della sua vita, di modo che ciò che fa o ciò che le accade, lo viva come luogo di incontro fra la sua iniziativa (più o meno ampiamente libera) e quella di Dio.

Notare non è un esercizio intellettuale di astrazione, ma un impegno di introspezione *affettivamente* coinvolgente. Infatti la direzione spirituale vuole favorire una migliore "ortopatia" oltre che "ortodossia". L'introspezione è il contrario dell'astrazione che mantiene erroneamente il colloquio spirituale a un livello intellettuale.



Rispondere

Agire di conseguenza: quali risposte la persona dà alla chiamata?

- il contenuto della fede deve ispirare e guidare l'uso delle potenzialità psichiche che la persona è consapevole di possedere.
- il contenuto della fede deve stimolare la persona a recuperare le energie psichiche rimaste inevase e finora inutilizzate perché non convinta di averle o timorosa di usarle o perché non ritenute importanti.¹

¹ Come si vede, fra atteggiamento interiore e atto c'è un rapporto di circolarità: l'atto deriva dall'atteggiamento, ma a sua volta stimola quello ad approfondirsi.

- impegnarsi in questa progressiva totalità di dono di sé per la gloria di Dio e non per altri fini più o meno utilitaristici.

Rielaborare

La direzione spirituale rientra nella categoria delle relazioni educative che si ispirano alla "identificazione proiettiva" intesa non come meccanismo di difesa o stile di comunicazione, ma come mezzo di cambiamento. L'identificazione proiettiva indica che una persona consegna alcuni aspetti del proprio io alla cura di un altro (proiezione) per poi riappropriarsene in versione modificata, cioè corretta ed evangelizzata dall'altro (identificazione) così che è migliorata la propria identità umana e cristiana. Dal punto di vista della guida questo tipo di relazione significa la disponibilità a funzionare come "contenitore" della realtà dell'altro (da accogliere con empatia, comprensione, accettazione), ma soprattutto la capacità di "riciclare" tale realtà alla luce della propria maggiore maturità e di criteri oggettivi, in modo da provocare nell'altro il desiderio di fare altrettanto.

Oggettivare

Rielaborare, allora, vuol dire sottoporre quanto l'altro ci ha rivelato a un processo di oggettivazione. L'individuo, con tutto ciò che ha detto di sé, viene confrontato con ciò che potrebbe essere (maturità umana) ed è chiamato a essere (maturità cristiana). Qui si rivela la maturità della guida.

Il dialogo si popola: non più due persone, una che parla e l'altra che registra anche se con accoglienza e comprensione. Non più un domandare e un rispondere, ma il discepolo che domanda e una guida che controlla la qualità di questo domandare, affinché, con il tempo, il discepolo faccia altrettanto, da solo.

Detto altrimenti:

A) ASCOLTA L'INTERIORITÀ INESPRESSA E FORSE TRADITA.

B) ASCOLTA CON L'EMPATIA CHE È PER IL SÉ TOTALE DELL'ALTRO COME MISTERO E NON (SOLO) PER LE ATTUAZIONI COMPORTAMENTALI O PER LA PSICODINAMICA DELL'ACCOMPAGNATO.

C) RESTITUISCE AL SOGGETTO LA RAPPRESENTAZIONE ABITUALE INCONSCIA CHE QUELLO USA SENZA SAPERLO (OGGETTIVIZZA) E LO FA CON LA «COMPRESIONE» E «SPIEGAZIONE».

D) CONFRONTA CON IL DATO OGGETTIVO (INTERPRETAZIONE)

ESEMPIO DI PRIMO INCONTRO SCORRETTO:

D: che cosa ti aspetti dalla DS?

S: Credo che dia la possibilità di riflettere su me stesso e migliorare la mia preghiera. Leggo sempre il breviario ma da distratto.

D: vorresti qualche suggerimento da me?

S: Sì, potresti ad esempio suggerirmi qualche passo della scrittura e questo mi aiuterebbe, oppure qualche altro modo di pregare

D: bene, potresti iniziare con leggere il passo di Geremia dove lui riceve la chiamata del Signore. Oppure potresti prendere l'ultima Cena nel vangelo di Giovanni dove Gesù parla del sacerdozio. Ci sono altri testi a cui pensi potresti ricorrere?

S: no. Questi bastano.

D accetta subito il desiderio di S. di ottenere un programma, senza verificare la qualità di tale desiderio. D. parte da due ipotesi gratuite: S. sta veramente facendo l'esperienza di Dio, e la può migliorare usando i testi della Scrittura.

ESEMPIO DI PRIMO INCONTRO CORRETTO

D: che cosa ti aspetti dalla DS?

S: Credo che dia la possibilità di riflettere su me stesso e migliorare la mia preghiera. Leggo sempre il breviario ma da distratto.

D: vorresti qualche suggerimento da me?

S: Sì, potresti ad esempio suggerirmi qualche passo della Scrittura e questo mi aiuterebbe, oppure qualche altro modo di pregare

D: prova a dirmi qualcosa sul tuo modo di pregare

S: Più che dal breviario, traggo più insegnamenti dal rapporto con la gente. A volte mi dico "lascio il Signore (nella preghiera) per il Signore (nel rapporto sociale)

D: ci sono dei passi della Bibbia che preferisci e ti aiutano in questo incontro con Dio?

S: Non mi sembra; mi piacciono certi passi di S. Paolo.

D: quali passi di S. Paolo ti parlano di Dio in modo più efficace?

S: non saprei uno in particolare.

Come si vede, la teoria dell'incontro del Signore negli altri è valida in sé, ma una razionalizzazione per S. Per vivere tale contemplazione nell'amore occorre un alto grado di spiritualità che S. non ha, poiché la Scrittura rimane per lui una realtà generica. S. ha un'esperienza carente di Dio: prende per trascendenza teocentrica ciò che è solo trascendenza filantropica sociale.

Occorre verificare quale è l'attuale esperienza di Dio:

S: Prova a pensare: quale è per te l'immagine di Dio più luminosa, quella che ti piace di più, quella che te lo descrive meglio?

S: L'immagine della natura; la vista della primavera mi placa, mi fa sentire vivo.

D: ma in che modo la natura ti parla di Dio?

S: mi ricorda il Dio della pace.

D: pace?

S: lontano dalle preoccupazioni del lavoro, dell'avvenire. In pace. Quando finisco una giornata in cui ho avuto molte preoccupazione, faccio un giro e mi rappacifico con il mondo

D. ha fatto una indagine circa l'esperienza che S. ha di Dio. Ne deriva:

1. Il suo punto di partenza non è la Scrittura, ancora per lui inaccessibile, ma la natura (valore naturale).
2. Più che una esperienza di Dio fa una esperienza psicologica di tranquillità di se stesso fuori dal frastuono della vita (trascendenza egocentrica).
3. S. si illude di essere un contemplativo nella azione: il valore naturale è preso per valore religioso (fede sottoposta ad un processo di riduzionismo).

Da questa constatazione e tenuto conto dell'obiettivo da raggiungere, si deduce il piano di lavoro: bisognerà preparare S. all'incontro con la Scrittura facendogli prima fare delle debite distinzioni: cercare la pace di sé è un conto e cercare il Dio della pace è un altro; contemplare la natura è un conto e contemplare Dio nella natura è un altro.

S. dovrà partire da quello che è capace di fare: preghiera attraverso la natura, ma dovrà poi fare il salto verso una spiritualità più purificata. Si può allora procedere così:

D: Mi sembra che hai una buona base di partenza: ti servi delle realtà create come mediazioni per Dio e questo è proprio uno degli aspetti più importanti della spiritualità cristiana. Tuttavia credo che questa base vada letta meglio: puoi correre il rischio di fermarti alla natura o al fratello e non passare all'incontro del volto di Dio.

Inoltre Dio è, sì, colui che dà pace, ma è anche colui che interpella e chiede di imitarlo nella sua morte e risurrezione: qui forse sta la tua difficoltà di usare la Scrittura come base per la tua preghiera e quindi la noia nel dire il breviario.

Il mio aiuto consiste quindi in questo: aiutarti a vedere cosa davvero cerchi nelle tua vita concreta e lo possiamo vedere insieme prendendo in esame dei fatti concreti che ti sono capitati e che tu consideri particolarmente significativi di come tu organizzi la tua vita. Pensaci e fammi sapere la tua risposta entro una decina di giorni.

Il caso di Stefano

Stefano, un universitario di 22 anni, ha già fatto un percorso di accompagnamento spirituale. Si incontra con la sua guida per un nuovo colloquio, dopo aver messo a fuoco il fatto di essere insicuro, che gli causa ulteriori difficoltà.

S: Ho ripensato a quello che mi ha detto l'ultima volta... ho scoperto che io sono un... "paravento".

G: Quando ti sei accorto di essere un "paravento", in quali fatti?

S: Per esempio, quando spero che gli altri si accorgano di me.

G: Ad esempio?

S: Ad esempio, ieri ho lavato l'automobile della mia ragazza, sperando che si accorgesse e fosse contenta e invece non mi ha detto niente.

G: Che conclusione tiri?

S: Ho sbagliato, volevo fare qualcosa di bello...

G: E' bello vedere che ti preoccupi degli altri, ma questo può rientrare in quanto abbiamo già visto:

che tu sei accondiscendente e remissivo. Allora, che cosa concludi?

S: Sarebbe bello essere più intraprendente!

G: Quando vuoi, ci riesci.

S: Sì, però mi sento bloccato...

G: E allora?

S: Penso che sono cambiato tanto e posso cambiare ancora.

G: Quindi possiamo concludere che non sei condannato ad essere un "paravento"?

S: Sì, posso!

Ora la guida focalizza la questione: è giunto il momento della RESPONSABILITÀ e non più dell'INTROSPEZIONE. Prendendo spunto da fatti di coraggio precedentemente riferiti, la G. fa esplicitamente il discorso dell'insicurezza che Stefano usa come difesa, senza saperlo, concludendo che è davvero furbo nell'aver escogitato una scusa così ben articolata, peccato però che non lo renda contento. S. si rasserena in volto, sente che sta ascoltando qualcosa di vero su di sé. La G. se ne accorge e glielo verbalizza, quindi conclude: «Ad essere meno paravento ci si guadagna e forse sei più contento». Il discorso si sposta poi sull'ambito dello studio universitario.

S: E' bello quello che mi ha detto, però non so... Il problema è che la teoria non è la pratica. Lei mi ha detto che gli altri studiano di più, però se devo diventare un libro stampato, io preferisco così. E poi passerei all'estremo opposto, diventerei orgoglioso e supponente...

G: Sta pur sicuro che questo non è il tuo pericolo! Sono solo delle scuse, non resta che buttarle...

Silenzio

G: Che reazione provi a questo discorso?

S: Mi dà coraggio.

G: Allora basta con le esitazioni. Ritorneranno, ma ora sappiamo che sono cose da non prendere sul serio. Adesso andiamo avanti: qual è il passo successivo?

S: Bisogna che mi dia una mossa.

G: In concreto come?

S: Ad esempio, fra 15 giorni ci sarebbe un appello d'esame, non so se andarci... ci penserò...

G: Puoi già decidere ADESSO e assumerti la responsabilità di calcolare bene il tempo.

La guida continua e gli propone L'IDEALE DI RISCHIARE riportando anche dei brani evangelici, che gli suggerisce di pregare..

S: Il problema non è di essere bocciato: sento una responsabilità troppo grossa, come faccio un domani verso gli altri? Ho paura di far loro del male, finché si tratta solo di me..., ma danneggiare gli altri mi farebbe sentire troppo in colpa. In questo caso si tratta di decidere cose piccole, ma se si tratta di una decisione grossa ho paura di implicare anche gli altri, di condizionarli e portare loro danno.

G: E' chiaro, se tu ti assumi le tue responsabilità e rischi, devi anche essere disposto a pagarne le conseguenze in te e sugli altri.

S: Se fossi più sicuro, riuscirei meglio a prendere delle decisioni.

G: Non è solo questione di capacità personali. E' anche questione di valori da accettare e dai quali dedurre la logica di vita. Per questo prova a contemplare il modo di vivere di Gesù, le scelte che ha fatto...

La guida gli spiega la vera gerarchia di valori proprio a partire dalla vita di Gesù e la distorsione da lui fatta. Gli spiega anche che in parte ha già seguito i valori proposti da Cristo, vista la sua decisione di vita cristiana.

S: Ma in questo c'è Dio... è come se fossi tutelato: metà del peso è suo!

G: No, Dio ti darà la forza perché tu vada fino in fondo.

S: E... a volte si è soli...

Si apre a questo punto una nuova pista: rispettare la vera gerarchia dei valori significa apprendere le nuove esigenze inerenti alla vita cristiana.

Domande

1. Qual è la vostra prima reazione al modo di condurre questo colloquio da parte della Guida?
2. Perché e in quali punti del dialogo la guida lavora sul versante delle predisposizioni umane?
3. Perché e in quale punto la guida si sposta invece sul versante dei valori?
4. Dove l'accompagnatore aiuta l'integrazione tra le predisposizioni umane e i valori?

MARIA BOTTURA

“Trappole” nel dialogo di accompagnamento

Per quanto evento primariamente spirituale, il dialogo di accompagnamento non può essere considerato come evento staccato dalla relazione umana che unisce ed implica le due persone, in un rapporto che è connotato dalla reciprocità e dallo scambio affettivo, oltre che razionale e spirituale. E' perciò importante riflettere sugli elementi che caratterizzano questa relazione, in quanto essa è “luogo” in cui si rende concreto l'evento spirituale. La relazione umana, con tutte le sue possibilità, ma anche con i suoi limiti, si mette a servizio dell'evento spirituale: è necessario dunque curare la qualità della relazione, perché l'incontro, anziché aiuto, non divenga fattore di impedimento per la crescita e il cammino della persona.

Quella che si instaura tra “direttore” e “diretto”, tra “accompagnatore” e “accompagnato”, tra “educatore” e “formando”, è una relazione intensa, che dovrebbe essere segnata dai caratteri dell'amore vero, dalla tenerezza e dalla fermezza insieme, che chiede all'accompagnatore un autentico coinvolgimento, senza il quale l'accompagnamento non riesce ad essere via all'incontro con il mistero di Dio, esperienza di incontro con Lui. Per la guida è un esercizio di paternità e di maternità, che spinge la persona accompagnata verso una crescente autonomia, verso una sana vita spirituale ed un pieno sviluppo della persona, che sono lo scopo di ogni accompagnamento.

L'amore vero è la capacità di uscire da noi stessi per andare verso l'altro, senza nessun ritorno su di sé; è gratuità, capacità di donarsi all'altro senza nulla attendere in cambio. Ma questo non è qualcosa che si realizzi facilmente, né in modo automatico; è piuttosto un processo nel quale l'accompagnatore cresce e matura continuamente, a partire dalla disponibilità reale a lasciarsi incontrare e plasmare da Dio: vedremo in definitiva come le “trappole” nel dialogo di accompagnamento hanno le loro radici nell'ambiguità del cuore umano, che continuamente fatica a realizzare l'amore vero, pieno e gratuito.

Una premessa

Prima di addentrarci del tutto nel tema delle “trappole” che si incontrano nel dialogo di accompagnamento, mi sembra necessaria una premessa che riguarda il processo della **comunicazione** e l'**orizzonte** entro cui la consideriamo.

La pragmatica della comunicazione ci aiuta a considerare come la relazione e l'interazione siano due processi distinti e interdipendenti: la prima rappresenta la base a partire dalla quale si realizza la seconda, mentre a sua volta l'interazione costruisce la relazione. La pragmatica si pone degli interrogativi su quali siano gli effetti della comunicazione sul comportamento: che reazione provoca un dato messaggio nel ricevente? In quale contesto emotivo l'emittente formula il suo messaggio? Che atmosfera emotiva crea? Come viene interpretato? Questa prospettiva ci suggerisce che nel dialogo non dobbiamo guardare solo alle parole e ai loro significati oggettivi, ma anche all'ambiente relazionale in cui avviene l'interazione e agli effetti che essa produce, che a loro volta influenzano il significato recepito di ciò che viene detto. La relazione è ciò che precede e che segue la sequenza comunicativa, ed è la relazione che orienta il significato e permette l'interpretazione dell'interazione stessa.

La comunicazione è un processo estremamente complesso, che utilizza solo in parte il linguaggio verbale, e che fa invece riferimento in modo sostanziale all'universo simbolico della persona. Poiché il simbolo ha la caratteristica di non avere un significato univoco, si presta facilmente a interpretazioni diverse, per cui può essere interpretato in maniera opposta all'intenzione con la quale era stato formulato: un esempio può essere quello di un regalo, dato per riconoscenza e interpretato da chi lo riceve come mezzo per corrompere. O ancora pensiamo al sorriso, che in genere conquista ed esprime molto di più di una spiegazione o di un discorso,

ma che può essere recepito come segno di stima o di commiserazione o di seduzione: deve essere chiarito dalla parola, pur sapendo che le parole non saranno mai del tutto appropriate ed esaurienti. La relazione che esiste tra le due persone che stanno comunicando permette di dare un significato piuttosto di un altro a ciò che viene detto. Se la relazione è di amicizia, il sorriso sarà interpretato come “incoraggiamento” o “comprensione”, ma se c'è rivalità o tensione, allora verrà letto come “commiserazione”.

L'**orizzonte** in cui si muoverà la nostra riflessione sul dialogo di accompagnamento, che è “comunicazione”, è dunque quello della relazione, e più precisamente ancora è quello dell'**intersoggettività**. Non ci fermeremo agli aspetti “tecnici” di questo dialogo, ma lo considereremo nel contesto della relazione che si stabilisce tra la guida e la persona, relazione che osserviamo dentro l'orizzonte dell'intersoggettività.

La persona infatti esiste non come essere isolato, ma dentro un contesto di relazioni attraverso le quali si costruisce: non c'è un Io preconstituito che si mette in relazione con gli altri, ma un soggetto che mentre interagisce con gli altri, a partire dalle prime figure di accudimento, diventa “questa” persona, e mai totalmente compiuta, ma sempre in divenire (tant'è vero che il concetto di **maturità** è un concetto dinamico, non un punto di arrivo statico). La relazione è dunque il luogo non solo della manifestazione, ma della crescita della persona, del suo divenire “questa” persona, con queste caratteristiche, questo modo di rapportarsi o di sfuggire all'incontro, con queste capacità e questi limiti. L'uomo in questa prospettiva ha bisogno di qualcuno (e in ultima analisi di Qualcuno) che stia con lui e parli con lui; è attraverso la relazione che si rende accessibile il mistero dell'altro e di se stessi.

Il significato del termine “intersoggettività” ci parla dunque di relazione, ma in modo molto specifico, che va al di là della dimensione relazionale dell'Io. Per “dimensione relazionale” infatti si intende un Io che è in maniera costitutiva aperto ad un Tu, quindi connotato da una dimensione sociale. Ma questo non è sufficiente: intersoggettivo ci dice infatti che senza questo Tu, neppure l'Io ci sarebbe, che senza il contesto sociale, e in particolare senza questo specifico contesto relazionale, questo soggetto non ci sarebbe, sarebbe diverso. Non si tratta di un semplice contatto con l'altro (due mondi che si incontrano: siamo ad un livello interpsichico), né di semplice collaborazione o scambio (i due soggetti sono capaci di indirizzare le proprie energie su un obiettivo comune: parliamo qui di un livello interpersonale), ma di un reciproco influsso esercitato dai soggetti che si incontrano, e che da quell'incontro escono modificati, si lasciano cambiare da esso. Senza quell'incontro, la loro identità sarebbe diversa.

Dentro l'orizzonte intersoggettivo assume importanza il contesto dell'incontro più che il contenuto: la disponibilità e la capacità di lasciarsi cambiare, trasformare e ridefinire sono più importanti delle cose che si dicono, o almeno lo sono “prima” di queste e della modalità con cui avviene l'interscambio. La “ragione” dell'uomo è sempre e solo una ragione che risponde ad un appello: se nel dialogo questo appello non viene percepito, se la persona non sente che le parole sono dirette a lui, proprio a lui, allora rischiano di perdere la loro forza e il loro senso.

Parlare di intersoggettività significa riconoscere che una relazione è sempre determinata, resa possibile e concreta dall'apporto di entrambi i soggetti. La guida aiuta l'altro a crescere con la sua presenza, che comprende anche le parole, ma non con le parole soltanto.

In questo orizzonte diventa comprensibile anche la considerazione sulla necessità di una guida spirituale: se è vero che la chiave che dà accesso alla propria vita interiore si trova dentro la persona, e non nell'altro, è vero anche che occorre che qualcosa dall'esterno, una parola, un gesto, l'intensità di una relazione, raggiunga la persona in modo decisivo. Dalla guida spirituale ci si attende che raggiunga e “chiami” il mistero che ciascuno porta in sé, e per questo è importante che l'accompagnatore sia riuscito a incontrare se stesso e il proprio mistero, che si tratti cioè di una persona “autentica”. La qualità della relazione di accompagnamento coinvolge così intensamente le due parti che anche l'accompagnatore ne esce trasformato: ciò che capita all'uno interpella anche la libertà dell'altro, e i due crescono insieme. All'accompagnatore è chiesta un'ascesi interiore: si tratta di abbandonare il proprio essere superficiale, per penetrare

maggiormente nel proprio vero Io, e di imparare a camminare con l'altro verso il misero che si rende presente in entrambi.

Queste premesse che abbiamo posto ci dicono che esiste in realtà un circolo comunicativo: c'è una persona che prende l'iniziativa, formula il messaggio, lo esprime, e riceve un feed-back di ritorno, che a sua volta determina la nuova iniziativa, senza che si possa realmente stabilire in quale punto esatto ha inizio il processo comunicativo. Se riflettiamo sulla nostra esperienza, ci rendiamo conto che di una persona ciò che rimane impresso non sono solo i suoi discorsi e le parole usate, ma la reazione che provoca in noi, e che ci spinge a parlare o a tacere, ad avvicinarci o ad allontanarci. L'esito della comunicazione dipende sempre anche dalla risposta del destinatario.

Buona parte del circolo comunicativo avviene in maniera inconscia: c'è in ogni persona un bisogno/desiderio di accettazione e un timore del rifiuto, che danno vita a dei "filtri", delle lenti attraverso le quali il messaggio passa, sia quando viene formulato che quando viene recepito, e questo determina il risultato finale della comunicazione. Questi filtri sono fatti dalle paure e dai desideri, dai pregiudizi sull'altro e dalle immagini che si hanno di se stessi. Un esempio per tutti può essere quello di una persona che ha un'immagine di sé come di uno di poco valore, e che finisce per interpretare ogni messaggio come conferma del suo poco valore, e viceversa chi teme di essere svalutato dall'altro formulerà tutti i messaggi con un grado di aggressività sconosciuto a sé, ma molto percepito dagli altri.

Queste premesse ci portano ad osservare l'interazione tra chi è accompagnato e chi accompagna con uno sguardo ampio, che spazia dagli atteggiamenti interiori dei due soggetti fino a considerare gli effetti provocati da quanto viene trasmesso, verbalmente e non. La persona che è poco in contatto con il proprio mondo interiore difficilmente sarà consapevole di tutto ciò che sta comunicando, con il risultato che il dialogo di accompagnamento può prendere strade non desiderate.

La relazione

Comprendiamo a questo punto che per parlare delle "trappole" disseminate lungo il percorso di accompagnamento occorre considerare con attenzione la relazione: quella con la guida è una relazione del tutto particolare all'interno della quale il soggetto può progredire nella capacità di comprendere se stesso utilizzando quanto l'educatore dice, ma senza la quale gli interventi della guida risulterebbero inutili o addirittura controproducenti. E' la buona relazione che induce l'altro ad ascoltare, a comprendere e ad aver fiducia in ciò che la guida sta cercando di comunicare, per quanto scomodo possa essere il messaggio. Senza la relazione, le migliori intuizioni teologiche e le affermazioni meglio costruite sono rivolte ad orecchie sorde.

Ma quali sono gli elementi che caratterizzano queste relazioni?

Transfert e controtransfert

Un primo ed importante aspetto da considerare è il fenomeno del transfert/controtransfert. Già nel 1905 Freud aveva concettualizzato il transfert come la ripetizione e riedizione di un antico rapporto oggettuale, nel quale sentimenti e impulsi diretti ad una persona significativa del passato vengono trasferiti su un'altra persona del presente. In genere i sentimenti di transfert sono connotati da inappropriata ed esagerazione delle reazioni, e da queste caratteristiche si riconoscono. Ad es. una classica reazione di transfert è la perdita di controllo di fronte ad un piccolo imprevisto: il soggetto che ha vissuto forti sentimenti di abbandono li proverà con la stessa intensità anche di fronte ad un piccolo ritardo di una persona che sia per lui "significativa". In psicoterapia il transfert è un veicolo indispensabile per il processo, perché attraverso la sua analisi si può arrivare a conoscere il paziente più in profondità.

Pur non accettando una visione deterministica dell'uomo come è quella freudiana, possiamo però constatare come il passato costituisca per ciascuno la radice che influenza poi le nostre relazioni attuali, spesso in modo inconsapevole. Chi non accetta il proprio passato, è destinato a ripeterlo senza saperlo: percepisce solo alcuni aspetti delle situazioni (solo il ritardo), le interpreta secondo il proprio schema (abbandono) e reagisce in maniera ripetitiva (con esplosioni di rabbia, o con un ritiro emotivo).

La presenza di relazioni non orientate prevalentemente secondo una percezione corretta dell'altro, di sé e della relazione è qualcosa che si osserva anche come fenomeno non patologico. Nella relazione con gli altri è inevitabile il formarsi di modalità complesse che riflettono, oltre agli ideali, anche certi schemi operativi, spesso frutto di pregiudizi, connessi con il proprio passato e ripetitivi.

I primi anni di vita sono infatti vissuti da ciascuna persona con un approccio alla realtà quasi esclusivamente emotivo: ogni esperienza, incontro, avvenimento, ha lasciato in noi delle tracce, anche se abbiamo dimenticato molti fatti del nostro passato. Queste tracce emotive continuano a influenzare l'oggi, in particolare il modo di percepire l'altro e di reagire ad esso. Ad es. chi era abituato a genitori silenziosi e taciturni quando erano arrabbiati, si sentirà a disagio in una situazione di silenzio e avrà bisogno di sollecitare una comunicazione per verificare se l'altro è arrabbiato con lui; oppure chi è abituato ad un ambiente in cui la comunicazione è prevalentemente indiretta e fatta di gesti, sguardi e modi di fare, può tendere ad usare con gli altri lo stesso stile, magari aspettandosi la stessa comprensione immediata, senza parlare; o ancora chi ha vissuto relazioni con persone particolarmente aggressive, può temere l'aggressività e cercare in tutti i modi di neutralizzarla, a partire dal proprio tono di voce e dal proprio atteggiamento.

In altre parole possiamo definire il transfert come l'attribuzione di un significato ad una situazione, dove quel significato nasce dalle precedenti esperienze del soggetto. "Abituato" a sentirsi rifiutato, il soggetto interpreterà come "rifiuto" ogni situazione, ad esempio anche il più benevolo confronto. La terapia mira a far riconoscere al paziente questi significati inconsci, ampliando la libertà di leggere negli avvenimenti attuali significati nuovi e più adeguati. Il riconoscimento naturalmente deve essere emotivo, e non solo cognitivo, perché il cambiamento avvenga realmente, e deve essere accompagnato da una più ampia lettura della vita dentro un orizzonte di senso che si allarga progressivamente.

Perché questo avvenga è necessario naturalmente che il transfert si sviluppi: la relazione precede l'interpretazione, ed è perché la relazione è diventata significativa che si possono mettere in evidenza le distorsioni. E' dentro la relazione con il terapeuta che il soggetto fa esperienza di possibilità diverse da quelle del passato, e può progredire verso modalità più adeguate di aprirsi alla realtà.

Inoltre oggi si sottolinea sempre più che il transfert non è opera solamente del cliente, ma è il risultato dell'interazione dei due soggetti e dell'attivazione degli schemi relazionali di entrambi. Anche il terapeuta è parte attiva del processo di transfert, attraverso il suo mondo interiore, la sua storia, il suo modo attuale di interagire e di percepire il cliente che ha davanti a sé. Il terapeuta è dunque chiamato a prendere in considerazione quanto e in che modo egli abbia contribuito all'attivazione del transfert. Il termine utilizzato in questo caso è controtransfert. Che la guida se ne renda conto o no, la persona che ha davanti suscita in lui delle reazioni emotive che lo spingono a reagire in un modo piuttosto che in un altro. Anche lui ha un modo particolare di attribuire significato alle situazioni, a partire dalle proprie esperienze. Gli autori di psicoterapia fanno poi un'ulteriore distinzione: esiste un controtransfert generico, quello che nasce ad es. dal semplice fatto di rivestire un ruolo di autorità, e un controtransfert specifico, che nasce dalle caratteristiche di quel paziente, che riattiva in me delle dinamiche particolari (ad es. una persona molto dipendente, una persona depressa, una persona che tenta di manipolare).

I fenomeni del transfert e del controtransfert non sono però all'opera solo nella relazione terapeutica: ogni relazione umana è un misto di dati di realtà e di elementi di

transfert/controtransfert, e le deformazioni sono tanto maggiori quanto più le persone sono immature, e quanto più la relazione è significativa e connotata dai tratti della paternità e della maternità. E' dunque evidente che una relazione di accompagnamento risulta un terreno particolarmente fertile per lo sviluppo di un tale fenomeno. Niente di necessariamente patologico, ma qualcosa che comunque va preso in considerazione, in quanto si attiva molto facilmente quando ci siano alcune condizioni di "contorno". Il transfert è presente, lo si voglia o no, nella vita quotidiana di ciascuno. Senza voler trasformare l'accompagnamento in terapia, è però importante riconoscere che anche nella relazione di accompagnamento ciò che si verifica va oltre gli aspetti immediati dell'interazione: negarlo è già disseminare il terreno di infinite trappole, nelle quali prima o poi cadere.

L'analisi e la consapevolezza degli aspetti transferali e controtransferali della relazione riveste un'importanza fondamentale per la buona riuscita del processo di accompagnamento: questo significa che il lavoro con ogni persona comporta sempre per l'accompagnatore un lavoro su di sé come condizione necessaria per la buona riuscita del percorso; se questo non avviene, infatti, i sentimenti esistono comunque, e vengono agiti anziché gestiti, finendo per ostacolare il processo. L'accompagnatore è dunque chiamato a prendere in considerazione quanto e in che modo egli stesso abbia contribuito a ciò che sta accadendo nella relazione con il soggetto accompagnato. Ogni rapporto è occasione di approfondimento della conoscenza di sé e di trasformazione, perché l'educatore fa continuamente i conti con la propria umanità e con le immaturità da cui è segnata.

Il fenomeno del transfert/controtransfert è fatto di attese reciproche, bisogni e speranze; non considerarlo significa far entrare la relazione in una sorta di cortocircuito: la persona non viene compresa, ma usata dalla guida per gratificare i propri bisogni.

In ogni rapporto educativo l'adulto è chiamato a farsi carico dei compiti che nascono dal transfert/controtransfert per entrare realmente in contatto con il mistero rappresentato dalla persona che gli è affidata. Deve imparare a riconoscere ciò che nella relazione appartiene all'altro e ciò che invece appartiene a lui stesso, decidendo di volta in volta cosa fare di ciò che prova, quanta gratificazione concedere al soggetto o quanta frustrazione somministrare nell'intento di risvegliare nuove e più profonde domande², riconoscendo da dove nasce la sua tendenza a concedere o a frustrare. Se non fa questo, è come un cieco che volesse guidare un altro cieco. Solo conoscendo se stesso, l'accompagnatore può mettere in atto un amore autenticamente gratuito, che non cattura l'altro.

Paternità e maternità

E' necessario che quello dell'accompagnamento sia un processo "autentico", cioè determinato principalmente dalla logica interna della relazione che si sviluppa, piuttosto che da una teoria o da un modello asettico. Perché l'accompagnamento funzioni occorre che nella relazione vengano considerati anche i bisogni reali che la relazione mette in gioco, bisogni che talvolta possono essere infantili e che necessitano quindi di essere trasformati e fatti maturare. A causa del meccanismo del transfert, infatti, la persona metterà in campo le modalità relazionali abituali, quelle che appartengono alla sua storia, e in questo processo riemergono tutti i bisogni e le paure infantili che successivamente, se vengono considerati in maniera sincera ed onesta, possono lasciare spazio a modalità più mature di relazione, capaci di rimodellare gli atteggiamenti e l'orientamento del soggetto.

Poiché sono le relazioni che ci costruiscono, la persona non può che cercare nell'accompagnamento non solo un insegnamento, un'indicazione, ma una esperienza di relazione in cui l'empatia della guida rappresenta una fonte di approvazione, di sostegno e di stimolo; quanto più queste esperienze sono mancate nel passato, tanto più i bisogni immaturi emergeranno nella relazione attuale, e poiché alla guida è chiesto di occuparsi di tutta la persona,

² Imoda, *Sviluppo umano: psicologia e mistero*. PIEMME 257.

non solo della sua parte spirituale, egli svolge spesso una funzione di sostegno, non solo di insegnamento. In altri termini le persone che accompagniamo non hanno soltanto bisogno di conoscere una verità, ma anche di sperimentare un rapporto significativo, dentro il quale fare esperienza della verità.

Tutti sappiamo che la madre e il padre sono le figure che in tutte le culture presiedono al processo che trasforma un bambino in un adulto: la prima gli fornisce una base sicura, un contenitore protetto che prolunga il contenitore prenatale, in cui il bambino può sentirsi incondizionatamente accolto. Il secondo ha il compito di farlo uscire da quella base e di accompagnarlo nel mondo esterno, dove non c'è più nulla di garantito e tutto deve essere conquistato con la lotta e con il lavoro. Non importa chi in pratica si assuma questi ruoli (se per esempio il padre sia colui che lo ha generato o lo zio materno): la mancanza o l'insufficienza di questi ruoli porta quasi inevitabilmente a disturbi dello sviluppo e alla ricerca, nella vita adulta, di figure vicarie³.

Facilmente, nella nostra cultura, il sacerdote, la suora, il "padre spirituale" o "la madre maestra", il formatore o l'insegnante, sono figure sulle quali si depositano richieste di vicarianza parentale, e sarà quindi di vitale importanza per questa persona saper discernere in ogni momento del processo la parte realistica di quella richiesta, che lo impegnerà in una funzione educativa, talvolta riparativa, nella quale si dovrà porre come "oggetto di esperienza", da quella non realistica, esagerata, che dovrà essere riconosciuta come tale ed elaborata. Spesso le persone cercano chi possa assumersi alcune delle funzioni paterne o materne, e chiedono alla guida di farsene carico, indipendentemente dal suo essere uomo o donna. Le domande possono essere ad es. sia di uno sguardo materno, compiaciuto, sia di un'indicazione paterna di modi "adulti" di gestire l'affettività. Nel rapporto con la guida è possibile riconoscere quello che Kohut⁴ definisce "transfert speculare", nel quale viene espressa la richiesta di approvazione e ammirazione, diretta verso una madre empatica che aiuta a mantenere un senso di integrità e di considerazione di se stesso, oppure quello che sempre da Kohut viene detto "transfert idealizzante", che è una richiesta diretta verso una figura paterna idealizzata che sostenga nella crescita e nella realizzazione delle sue possibilità.

Di fronte alla guida-madre, la persona può mettere in atto le proprie modalità infantili; rassicurato dalla sua presenza, lo può fare senza ansia, e quindi riuscire a vederle come infantili, inquadrarle in un contesto più ampio, prenderne le distanze e considerarle inutili, sorridendo di se stesso. Di fronte alla guida-padre idealizzato, può identificarsi con il funzionamento più evoluto che permette di abbandonare i vecchi comportamenti perché, nel frattempo, è diventato più consapevole dei propri reali obiettivi.

Se dunque ciò che si propone un accompagnamento è di "generare un soggetto adulto nella fede", è necessario rendersi conto che si tratta di un processo di aiuto alla crescita, e quindi che necessita di interventi in qualche modo "genitoriali".

Per di più, senza voler affermare che tutte le persone che vengono accompagnate hanno bisogno di una terapia, possiamo però constatare che oggi si incontrano sempre di più persone le cui figure genitoriali sono cariche di reali problemi di ambivalenza e di conflittualità e vi è una oggettiva necessità di trovare qualcuno che sia in grado di trasmettere una parte di ciò che non è venuto dai genitori, o che riesca a riparare alcuni problemi generati dalla loro azione educativa.

³ T. CARERE-COMES, «Il campo della psicoterapia: un modello a quattro vertici», PM (Marzo 1998), www.psychomedia.it.

⁴ H. KOHUT, *La cura psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino 1986, 238.

Maestro e interprete del mistero

Ma allo stesso tempo la persona che chiede un accompagnamento viene con uno scopo preciso, che non è quello della relazione, ma quello di essere aiutato nel processo di discernimento a far luce sul suo cammino e sul progetto che Dio ha per lui, o di essere aiutato ad affrontare un particolare momento di difficoltà. Questo significa che la relazione è il mezzo, non il fine, e che la guida deve mantenere uno sguardo distaccato, mai eccessivamente coinvolto, e la capacità di confrontare ciò che progressivamente conosce del soggetto con il dato oggettivo che è la realtà di un cammino spirituale autentico. Bion parla di un punto “O”, che è la realtà più personale e profonda di una persona, e di un punto “K”, che corrisponde all’idea che chi ascolta si fa dell’altro, e che nel dialogo deve trasmettergli, perché l’altro possa comprendere meglio se stesso. O e K non coincidono: nell’accompagnamento la guida deve saper dire “qualcosa di più” all’altro, qualcosa che vede dalla sua prospettiva più distaccata, ma sempre mantenendo quell’atteggiamento di umiltà che nasce dalla consapevolezza di essere “cercatore della verità” e non possessore, l’umiltà di chi si pone di fronte all’altro come davanti ad un “mistero” mai totalmente conosciuto: l’altro, sappiamo, è sempre molto di più di quanto noi possiamo arrivare a conoscere.

Un campo a quattro vertici

Per metter insieme queste osservazioni, prendo a prestito da una riflessione sulla psicoterapia un modello con il quale si tenta di raffigurare il rapporto terapeuta/paziente e che, con le opportune modifiche, ci può aiutare a entrare nel processo del dialogo di accompagnamento e di evitarne le trappole. Si tratta di un modello “a quattro vertici”, in cui l’asse orizzontale rappresenta il vissuto della relazione e l’asse verticale il lavoro di ricerca di una comprensione più profonda dei significati della vita della persona e della volontà di Dio.

Ai vertici dell’asse orizzontale sono collocati i ruoli parentali che in ogni relazione di accompagnamento è probabile che la persona attribuisca occasionalmente o sistematicamente alla guida, la quale in parte accoglie la richiesta che gli è rivolta come legittima e si fa carico di alcune funzioni di competenza dell’uno o dell’altro ruolo.

Ai vertici dell’asse verticale sono invece collocate le funzioni della guida che stabilisce un’alleanza con un soggetto motivato e determinato a confrontarsi con la Parola di Dio e a cercare il Suo progetto per la propria vita, prendendo coscienza dei condizionamenti, delle immagini distorte di Dio e della propria realtà di persona segnata dall’esperienza del peccato e del limite, ma anche carica di risorse e di talenti. Ad un estremo dell’asse collochiamo quindi l’accompagnatore capace di fare riferimento ad una verità oggettiva, conoscitore della Parola di Dio e dell’animo umano, e dall’altro la guida consapevole dei limiti inevitabili che ogni processo di conoscenza deve accogliere, perché sempre in presenza di un “mistero” che non si può pretendere di conoscere totalmente.

All’interno del quadrilatero che ne risulta si sviluppa il gioco relazionale dell’accompagnamento, che di volta in volta si porrà più vicino ad un vertice o all’altro a seconda dei bisogni e della soggettività della persona che chiede accompagnamento e della guida, evitando il pericolo di una rigidità che appare con tutta probabilità difensiva. Nella situazione di accompagnamento si esprimono contemporaneamente il bisogno di “comprendere” e di approfondire le tematiche emergenti (asse verticale) e il bisogno di sperimentare una relazione con una persona capace di rispondere alle esigenze più profonde del soggetto (asse orizzontale).

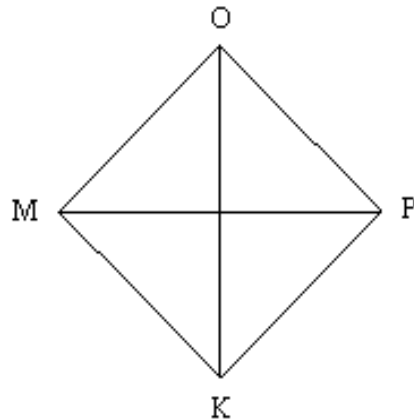


Fig. 1. Il quadrato della psicoterapia. Tratto da: T. CARERE-COMES, «Il campo della psicoterapia: un modello a quattro vertici», PM (Marzo 1998), www.psychomedia.it.

La sfida è quella di mantenere la padronanza di sé per riuscire a identificare quanto sta accadendo distinguendo i vari elementi che contribuiscono ad originare la relazione e a connotarla in quel modo. Per questo è necessario che la guida sia in grado di riconoscere e tollerare i bisogni infantili dell'altro, distinguendo anche il proprio contributo, e sappia di volta in volta scegliere come rispondere per non perdere di vista l'obiettivo, ma sempre mantenendo viva la relazione.

Ogni accompagnatore che voglia capire qualcosa della persona che ha davanti deve saper oscillare tra una posizione "oggettiva" di osservatore distaccato e una "empatica" di osservatore partecipe, deve muoversi da un vertice materno in cui contenere e sostenere la fragilità e debolezza dell'altro ad un vertice paterno dal quale sollecitare al lavoro, all'impegno e alla responsabilità; deve ricostruire ciò che non è direttamente espresso per poter comprendere meglio e più in profondità, ma deve anche riconoscere un limite alla sua attività conoscitiva, oltre il quale si estende un mistero, che è il mistero di quella persona, con il quale dovrà continuare a rapportarsi.

Ad esempio nel dialogo la guida si rende conto che la persona che ha di fronte non si sente abbastanza amata, e glielo comunica. Come mai non si sente amata? Non ci deve essere fretta di capirlo: per il momento è importante restare in questa esperienza assieme all'altro, fargli sentire che si sta sentendo ciò che lui sente, senza troppa fretta di capire e di fare qualcosa (posizione materna).

Dopo un certo tempo la guida avverte però il bisogno di un esame più distaccato di ciò che sta accadendo, e credo che anche la persona in questione abbia il diritto di attendersi questo (posizione paterna). Cominciamo a chiederci allora: perché questa persona non si sente abbastanza amata? Forse non si è sentita abbastanza amata nel suo passato infantile, e ora si aspetta che sia la guida a darle almeno una parte di ciò che le è mancato? In questo caso, troviamo almeno una parziale legittimità nella sua richiesta? Oppure è una persona cresciuta con la convinzione di avere diritto a rifornimenti continui e illimitati di amore da parte del mondo, dal cui centro non si accorge ancora di doversi spostare?

Questa analisi può portarci a conclusioni diverse. Semplificando, potremmo arrivare alla convinzione che questa persona ha veramente una storia di povertà affettiva, che lo ha privato delle condizioni necessarie per divenire capace di contenere e tollerare gli inevitabili conflitti dell'esistenza; pertanto la sua richiesta che gli forniamo noi questo contenitore "sufficientemente buono", che dunque ci collochiamo al posto della madre e ne svolgiamo per un certo tempo la funzione basilare, è legittima. In questo caso non ci limiteremo più ad una comunicazione neutra, ma cercheremo di fare da madre, cioè di sostenere e di assumerci la responsabilità di aiutarlo a contenere le inevitabili frustrazioni della vita. Il dialogo sarà dunque più "caldo" e meno

esigente, gli si daranno indicazioni precise e si eviterà di confrontare troppo la persona con le sue contraddizioni, per lo meno in maniera diretta, fino a quando non si sarà rafforzato (vertice materno).

Oppure, la stessa analisi ci può condurre alla conclusione che questa persona si ritrova con aspettative improprie e irrealistiche, che dovranno dunque essere riconosciute come tali e sostituite da altre, più ragionevoli e appropriate alle circostanze. Ad esempio ci possiamo rendere conto che il giovane si aspetta di ottenere sempre il massimo successo in tutto ciò che fa, identifica la felicità con la gratificazione immediata, e non mette in conto la realtà della fatica e della rinuncia. Se la persona manifesta una chiara resistenza ad abbandonare le sue pretese (supponendo che si tratti di resistenza effettiva, cioè del rifiuto di affrontare un'esperienza spiacevole da parte di un soggetto che è *in grado* e *ha bisogno* di affrontarla), la situazione mi chiede di assumere una posizione paterna, dalla quale riportarlo sistematicamente a quella realtà che egli cerca di evitare.

Infine, potrei trovarmi di fronte una persona che avendo già raggiunto un buon livello di maturità affettiva, non ha bisogno di essere contenuta né responsabilizzata, essendo di per sé ben motivata a un lavoro di discernimento. In quest'ultimo caso non avrei motivo di diventare troppo materno o paterno, e sarò chiamato invece a focalizzare la comunicazione sul cammino spirituale, sulle sue esigenze e su che cosa Dio stia chiedendo a questa persona.

Va da sé che le tre eventualità considerate non si escludono reciprocamente. Al contrario, la situazione più frequente è quella di trovarsi di fronte a persone che in fasi diverse del percorso, e persino in momenti diversi dello stesso incontro, occupa l'una o l'altra delle tre posizioni descritte. Nella realtà della relazione è più facile trovare situazioni miste, risultanti dalla combinazione dei tre casi in questione, che situazioni pure, interamente ascrivibili a un solo vertice.

Le trappole sono in questo modello rappresentate dall'irrigidirsi su uno dei quattro vertici del campo, che viene considerato come la sola prospettiva da cui osservare la relazione e il dialogo di accompagnamento.

Il maternalismo

Questa prima trappola nasce da una lettura troppo ingenua e letterale dei bisogni dell'altro, e ha radici in genere in quel controtransfert di cui abbiamo parlato e nell'incapacità di riconoscerlo. Certamente abbiamo visto che l'idea che ai bisogni reali portati nel dialogo di accompagnamento possa essere data una risposta semplicemente "cognitiva", che renda superfluo un coinvolgimento personale e attivo della guida, è un'operazione difensiva in cui maestro e discepolo possono trovarsi a colludere, creando una relazione distante che rischia di non portare reali cambiamenti a livello emotivo.

Collocandosi in un registro materno, la guida si offre come contenitore e come "base sicura"⁵ attraverso la disponibilità e la fermezza. La guida disponibile offre al soggetto uno spazio e un tempo che potrà utilizzare come preferisce; la guida che esprime fermezza protegge la persona dalle situazioni di pericolo generate dalla sua stessa impulsività attraverso alcune regole necessarie perché il percorso proceda. Come una buona madre, la guida deve essere in grado di contenere le contraddizioni senza lasciarsi prendere dall'ansia e dal senso di colpa per non poter dare tutto ciò che l'altro chiede, e questo perché l'altro possa in un secondo tempo acquisire lui stesso la capacità di contenere le contraddizioni e le frustrazioni. La funzione di contenimento si

⁵ La nozione di "base sicura" è così definita da Bowlby: "È la caratteristica più importante dell'essere genitori: fornire una base sicura da cui un bambino o un adolescente possa partire per affacciarsi nel mondo esterno e a cui possa ritornare sapendo per certo che sarà il benvenuto, nutrito sul piano fisico ed emotivo, confortato se triste, rassicurato se spaventato. In sostanza questo ruolo consiste nell'essere disponibili, pronti a rispondere quando chiamati in causa, per incoraggiare e dare assistenza, ma intervenendo attivamente solo quando è chiaramente necessario". J. BOWLBY, *Una base sicura. Applicazioni cliniche della teoria dell'attaccamento*, Raffaello Cortina, Milano 1989, 10.

esprime in una sostanziale accettazione di sé, dell'altro e della situazione così com'è, prima ancora che inizi o si prospetti una maturazione. Questa calma accettazione della situazione, anche quando problematica, permettendo di contenere l'angoscia, crea la base di sicurezza su cui potrà essere svolto ogni successivo lavoro. La guida si offre come madre ad esempio quando mostra di non scandalizzarsi di fronte ai limiti e alla fragilità del discepolo, quando è paziente o quando mantiene la calma e accoglie l'angoscia o la rabbia dell'altro.

La posizione della guida nel vertice materno non può essere definita da alcun accorgimento tecnico, ma solo da un atteggiamento, perché non esistono risposte generali e uniformi alle domande di base sicura o di contenimento. Ma nessuno trova mai, in nessuna relazione, tutta la comprensione che vorrebbe. All'accompagnatore non è affidato il compito impossibile di soddisfare pienamente il bisogno di accoglienza che una persona esprime: è scontato che in un compito simile egli non potrà che fallire, e chi pretendesse invece di poter colmare questo bisogno cadrebbe nella trappola del "**maternalismo**". Quando nell'accompagnamento la persona esprime richieste di affetto, comprensione e considerazione superiori a quelle che possono normalmente essere accolte in una relazione, la guida deve saper riconoscere questo "eccesso" e contenerlo, senza criticarlo ma anche senza gratificarlo, evitando quindi quel "maternalismo" che fa diventare la relazione e la gratificazione che si riceve da essa, più importanti dell'obiettivo dell'accompagnamento. Accompagnatori che non hanno una sufficiente conoscenza del proprio bisogno di affetto, possono sentirsi gratificati da persone che si mostrano particolarmente assetate di relazione, e che rivelano un grande bisogno della presenza e del calore dell'accompagnatore, e finiscono per non riconoscere quando la richiesta è eccessiva. Ugualmente "maternalista" può diventarlo la guida che non ha fatto pace con i propri sensi di colpa irrazionali, e si sente in dovere di rispondere ad ogni desiderio dell'altro.

Il paternalismo

Nel vertice paterno la guida spinge invece il soggetto verso la responsabilità: propone una relazione di lavoro, che implica sforzo e fatica, e chiede collaborazione e impegno. In questo modo mette in moto le forze presenti in lui e lo pone di fronte alla necessità di padroneggiarle ed equilibrarle. La guida/padre è una presenza che incoraggia, che ha fiducia nelle possibilità dell'individuo e che lo stimola a dare il meglio di sé, anche quando questo costa fatica.

Mentre nel vertice materno ci si prendeva cura di un soggetto non ancora fornito di un centro decisionale autonomo - o in cui questo centro non aveva ancora un ruolo preminente, nel vertice paterno ci si rivolge al soggetto inteso come *essere responsabile*, cioè capace di rispondere.

Dal punto di vista materno la persona deve essere sempre contenuta, sostenuta e protetta. Certamente la madre, in quanto comincia a vedere nel figlio un abbozzo di autonomia, lo sollecita e lo stimola, ma sempre all'interno di una relazione i cui tratti dominanti restano di tipo simbiotico. Essa si prende cura di una persona embrionale, il cui confine non è ancora sufficientemente formato, e fornisce il proprio come recinto provvisorio in cui il figlio può muoversi. Tutto ciò che avviene entro questo confine è governato da un unico centro, l'io materno, perché l'altro non esiste ancora, o esiste solo in modo marginale e ininfluenza.

Quando lo sviluppo del bambino è sufficientemente avanzato da rendere percepibile il primo nucleo di autonomia responsabile, a questa si rivolge il genitore - padre o madre, ma in un ruolo paterno - per sollecitare le prime uscite dal recinto simbiotico. Un modo iniziale di caratterizzare la funzione paterna consiste nel dire che in essa il bambino è accettato in modo *condizionato*, non più incondizionato come nello spazio materno. In questo il bambino sapeva di avere un valore per il solo fatto di esistere, ora entra in una nuova dimensione in cui il valore deve essere dimostrato e conquistato. Questa nuova dimensione è rischiosa: il bambino può fallire ed essere sconfitto, e il rispetto e la stima che riceverà non sono più gratuiti, ma dipendono dall'esito delle sue lotte e delle sue fatiche.

Anche nel dialogo di accompagnamento ad un certo punto alla persona viene chiesto un impegno di lotta che lo veda responsabile in prima persona. Collocandosi al vertice paterno, la guida potrà allora far notare al discepolo ad esempio che quell'atteggiamento è decisamente infantile, e che va superato, perché lui può fare di meglio.

La responsabilità è, letteralmente, la capacità di *rispondere* delle proprie azioni. Quando questa capacità è matura, si risponde a sé stessi, cioè a delle esigenze che nascono nella persona stessa, ma si comincia con i richiami che vengono dagli altri. Perché il bambino impari a rispondere bisogna chiamarlo, e spetta soprattutto al padre farlo, perché la madre ha un rapporto primario con l'*infante*, che non parla e non risponde se non all'interno di una corrispondenza simbiotica. Il passaggio dalla *corrispondenza* alla *responsabilità* è governato dal padre, o da chi gli subentra nel ruolo.

La guida chiama il soggetto a compiere un lavoro: in tal modo "mette in movimento le forze del suo animo", e quindi lo pone "nella necessità di padroneggiarle e equilibrarle". Uno dei compiti più delicati dell'accompagnamento consiste nel discriminare quando una persona "non può" e quando "non vuole" affrontare una difficoltà. Nel primo caso si ipotizza una condizione di reale incapacità, per debolezza o immaturità dell'io, ad affrontare determinate esperienze, e quindi di effettivo bisogno di protezione, sostegno, offerta di condizioni che favoriscano il rafforzamento e la crescita. Nel secondo caso si ipotizza l'esistenza di un io sufficientemente forte e capace di compiere delle scelte, ma "non vuole", cioè resiste a farlo, perché l'impresa comporta rinunce e fatica. Da queste due situazioni emergono domande diverse, cui la guida risponde con interventi rispettivamente sul registro materno e su quello paterno. In un caso offre una base sicura, nell'altro propone un laboratorio.

Così come la posizione sul vertice materno può trasformarsi in maternalismo, gli interventi di una guida-padre possono trasformarsi in **paternalismo**. Nel porsi al vertice paterno, occorre ad esempio prestare attenzione al contributo del soggetto nello sviluppo del percorso. Se la guida è convinta di dover dirigere totalmente il percorso, non gli permetterà di contribuire a definire diversamente gli obiettivi, che cammin facendo possono rivelarsi diversi da quelli ipotizzati in partenza. Le persone hanno spesso una grande capacità di adattamento ai desideri della guida, e se capiscono che questi apprezza molto i discorsi su un certo tema, lo accontentano, e il percorso procede; ma procederebbe anche meglio se il tema affrontato nel colloquio fosse realmente quello che sta assorbendo le energie del soggetto nella vita quotidiana. In ogni incontro si crea inevitabilmente una situazione in cui è necessario decidere la direzione da prendere, il "prossimo passo" da fare: se questa decisione spetta unicamente alla guida, la persona viene deresponsabilizzata. Se al contrario si stabilisce il principio che alla persona è consentito in qualsiasi momento di rinegoziare gli obiettivi e le modalità del dialogo, lo si rende sin dall'inizio corresponsabile dell'andamento del percorso, in ogni sua fase e aspetto. La responsabilità maggiore nella conduzione dell'accompagnamento rimane della guida, ma non è esercitata per chiedere obbedienza e sottomissione, bensì per ottenere che l'altro a sua volta si assuma la propria. È questa la funzione essenziale del ruolo paterno, quando è esercitato correttamente. Responsabilità significa capacità di rispondere, dove la *risposta* si contrappone alla *reazione*, atto automatico e inconsapevole. La capacità di rispondere si sviluppa, come ogni altra funzione, in quanto viene esercitata praticamente: questo è l'esercizio proposto dalla guida quando chiede al soggetto di *fare qualcosa*.

Sebbene con l'intenzione di scegliere "per il bene dell'altro", la guida "paternalista" finisce per tenere la persona dall'inizio alla fine in uno stato di dipendenza infantile senza lasciargli e senza stimolare la facoltà di contribuire responsabilmente alla regolazione del rapporto.

Naturalmente, una volta stabilito il principio della partecipazione responsabile della persona, questa potrebbe servirsene per mettere in discussione ogni cosa in ogni momento, impedendo di fatto lo svolgimento di qualsiasi lavoro: è ovvio che il diritto di avere voce in capitolo può essere utilizzato in maniera infantile, ma è altrettanto evidente che non necessariamente è così. Si tratta

di non inseguire una fantasia onnipotente di competenza totale, ma di creare un clima di dialogo in cui i modi di vedere e di procedere del soggetto e della guida possano essere messi a confronto, in un contesto in cui ciascuno dei due possa imparare dall'altro: contesto creato dalla rinuncia da entrambe le parti, ma per cominciare da parte della guida, alla pretesa che le proprie convinzioni siano necessariamente superiori a quelle dell'interlocutore, con la conseguente disponibilità a mettere sistematicamente in gioco le une e le altre.

La guida "paternalista" è poi quella che non tollera alcuna debolezza che possa rallentare il cammino, o che non si ferma ad ascoltare quelle che sono le reali difficoltà del soggetto, e che giudica subito come "disobbedienza" o "resistenza" ogni tentativo della persona che sta accompagnando di dare un orientamento alla propria vita e di prendere iniziative, o ancora è l'accompagnatore che sa sempre che cosa l'altro dirà prima ancora che inizi a parlare.

Alla guida può essere chiaro sin dall'inizio che il problema principale non è là dove il soggetto crede che sia, ma il punto è che la cosa deve diventare chiara anche a lui. Non è detto che la via migliore per fare comprendere una cosa sia imporla. La pazienza e la capacità di attendere i tempi dell'altro, continuando a sollecitarlo e a "chiamarlo", diventa allora virtù indispensabile per un padre che sia realmente tale: chiamare un soggetto ad assumersi le sue responsabilità prima che sia pronto a farlo equivale a porsi in un vertice paterno quando un'accoglienza di tipo materno corrisponderebbe meglio alla domanda, e di conseguenza diventare "paternalisti".

Nel vertice paterno, la guida continua ad essere emotivamente coinvolta: è un padre che ha a cuore la crescita di un figlio e, mosso da questo desiderio, segue con sollecitudine i movimenti del suo discepolo, rivolgendogli le richieste da cui si attende una risposta evolutiva e dirigendo la sua attenzione su tutte le difficoltà e contraddizioni che l'altro istintivamente cerca di evitare.

Anche su questo vertice non esiste una tecnica, ma si tratta prima di tutto di un atteggiamento. Un intervento può essere formulato quasi con le stesse parole dai diversi vertici, ma ciò che ne muta interamente il significato è l'intenzione della guida, che traspare dalla scelta delle parole, dall'atteggiamento e dal tono di voce, e che prima ancora influenza in modo decisivo la scelta di fermare l'attenzione del soggetto su una cosa o su un'altra. Il padre non vuole che il figlio rimanga troppo a lungo prigioniero di illusioni infantili, né che protragga più del necessario la permanenza nello spazio protetto e garantito dalla madre. D'altra parte non vuole nemmeno strapparla troppo bruscamente alla sua base sicura, ma cerca di accompagnarlo con gentilezza e fermezza in un cammino in cui le prove da affrontare siano graduate e proporzionate alle sue forze.

L'accompagnatore-padre che non cade nel paternalismo è dunque colui che incoraggia.

Il coraggio è un atteggiamento che dipende dall'autostima, cioè dalla valutazione che l'individuo dà di se stesso e delle proprie capacità di affrontare le situazioni, e permette di prendere l'iniziativa in quanto canalizza l'energia aggressiva, liberandola dalla componente distruttiva. La persona coraggiosa è capace di vincere la paura, sa operare in contrapposizione ai pericoli e alle loro conseguenze, ma allo stesso tempo valuta il rischio, al contrario di quella temeraria che agisce senza prudenza⁶.

La persona scoraggiata sente di non avere la capacità di affrontare autonomamente le difficoltà e le sfide che la vita quotidiana pone. Lo scoraggiamento è uno stato d'animo che paralizza, che fa venir meno la fiducia in se stessi e fa cadere l'individuo in modo ripetitivo dentro dinamiche improduttive ed inefficaci, in rapporti negativi, in circoli viziosi che restringono l'orizzonte e dai quali sembra impossibile uscire. Difficilmente l'individuo scoraggiato sarà in grado di trovare un proprio personale modo di affrontare le difficoltà.

⁶ G. G. ROVERA, «Transmotivazione: proposta per una strategia dell'incoraggiamento», *Rivista di Psicologia Individuale*, 17-18 (1982-1983), 28-47.

Il coraggio riattiva invece la fiducia in sé e la capacità di rispondere alle situazioni e di non sentirsi sconfitto, neppure in caso di insuccesso, perché il coraggio invincibile è quello di saper essere imperfetti, di accettare i propri limiti, senza esagerare né minimizzare le difficoltà.

Incoraggiare è dunque prendersi cura dell'individuo scoraggiato per restituirgli fiducia in se stesso e nelle sue possibilità. Non si tratta di lodare o esprimere compiacimento: un simile atteggiamento può risultare poco empatico quando l'altro sta sperimentando insoddisfazione, e potrebbe suscitare il timore di "dover essere all'altezza", oppure potrebbe spingere verso la negazione delle reali difficoltà o dei limiti. L'incoraggiamento concentra piuttosto l'attenzione sulle forze e sulle possibilità, fornendo sicurezza e fiducia, e contemporaneamente stimola il soggetto a trovare motivazioni mature per le proprie scelte. Il vero incoraggiamento fa sentire all'individuo che vale la pena impegnarsi, e gli fornisce la sicurezza necessaria per rischiare. Tale incoraggiamento si realizza solo in un'atmosfera improntata al rispetto reciproco e alla fiducia, ma non abolisce le frustrazioni "positive", cioè quelle che spingono il soggetto a cercare adattamenti più adeguati e lo mettono di fronte alla necessità di non accontentarsi, di dare risposte nuove alle richieste della realtà, rinunciando a qualche gratificazione infantile, perché spinto da motivazioni più mature.

Sostenuto dall'atteggiamento incoraggiante della guida, l'elemento correttivo che viene introdotto ad esempio da una sottolineatura di un atteggiamento infantile, non è qualcosa di estraneo e opposto al mondo attuale del soggetto come potrebbe esserlo una critica o una correzione, ma una risposta ad una domanda del soggetto, e quindi è desiderata e accolta.

Il dogmatismo

La direzione spirituale è educazione, stimolo verso la maturità spirituale, dove la maturità è accoglienza della libertà dei figli di Dio, e quindi non di una qualunque libertà che diventa arbitrarietà. Sull'asse verticale della relazione di accompagnamento, si riconosce alla guida il ruolo di "esperto", cioè di chi conosce non solo come è la persona umana nel dialogo con Dio, ma anche come "dovrebbe essere". Egli è in un certo senso il "garante" di una verità che si sta cercando.

Rivolgersi ad una guida spirituale è comunque sempre rivolgersi a qualcuno che è davanti a noi nel cammino; in qualche modo lo si riconosce come un "esperto", ed è necessario anche che la guida si sia formata in maniera da avere una sufficiente chiarezza dei temi spirituali che si affrontano nel cammino di accompagnamento e degli obiettivi da mettere in campo, e che sia mediatore autorevole e competente della Parola di Dio. Ma l'accompagnare non è solo né principalmente un insegnare né un indicare la verità. E' vero che, in occasione del colloquio, si potrà chiedere alla guida anche un annuncio della Parola e una sua lettura corretta, ma la sua azione non si colloca nel filone dell'attività magisteriale. Per quanto decisiva sia la comunicazione della verità per la formazione della coscienza, nel dialogo di accompagnamento non si tratta di trasmetterla come a scuola: l'accompagnatore non è un insegnante, né un istruttore, né un professore, ma un educatore che suscita esperienze spirituali. Il rischio qui è quello di cadere in un'impostazione pedagogica di stampo razionalistico che porterebbe da una parte il giovane a preoccuparsi unicamente della comprensione di quanto recepito attraverso la comunicazione verbale, cioè delle idee, dei principi e dei concetti, da applicare automaticamente alla realtà con un impegno volontaristico, senza un'assunzione responsabile delle proprie decisioni di fede e senza un coinvolgimento anche affettivo della persona; dall'altra la guida sarebbe indotta a preoccuparsi unicamente della correttezza dell'intervento più che dell'ascolto. Il cammino sarebbe un percorso logico più che un'esperienza di vita. Nella trappola del **dogmatismo** cade facilmente la guida insicura, che ha poca fiducia nelle proprie capacità e che pensa di dover sempre "essere all'altezza".

L'accompagnatore non deve essere troppo preoccupato di dare risposte immediate. Spesso è necessaria molta pazienza per giungere a comprendere la persona e ciò che sta vivendo, e questo

può generare una certa ansia, alla quale la guida può reagire irrigidendosi sul polo della conoscenza della verità, diventando “dogmatico”, presentando delle verità che, se pur corrette, non sono la risposta alla domanda che il giovane sta portando nel dialogo. La migliore rassicurazione per la guida deriva dal ricordare che è naturale non capire sempre: la vera comprensione avviene in modo saltuario, non uniforme. Non ha senso rispondere solo per il gusto di farlo o perché si teme di fare brutta figura, finendo per lasciar capire di aver capito prima di aver realmente compreso. Si può dominare l'ansia per la propria abilità di accompagnatori accettando l'idea che la necessaria comprensione e conoscenza di come rispondere arriverà con il tempo. L'accettazione di questo fatto è un elemento della pazienza che si rivela utile sia per chi accompagna, sia per chi è accompagnato. Dopo un po' di lavoro fatto insieme, infatti, anche nell'accompagnato si svilupperà un processo parallelo di ascolto di se stesso e di attesa operosa di una luce che apra la strada.

Un'altra modalità di irrigidirsi nel dogmatismo è quella di chi dà risposte sull'onda dell'impulso. Frequentemente queste risposte hanno origine nel controtransfert: sono cioè risposte che la guida dà a se stesso, e non all'altro. Si rischia di rispondere a partire dal proprio vissuto e dalle proprie reazioni alla situazione di cui la persona ci sta parlando (es. suggerendo che si deve assolutamente affermarsi, o ritirarsi, o staccarsi, o sottomettersi, ...), anziché giungere a scoprire qual è il bene per questa persona, in questo momento. Oppure si danno risposte che ci vedono troppo coinvolti, senza aver preso una debita distanza per riflettere e analizzare. Oppure possiamo essere vittime di un contagio di umore (sappiamo ad esempio che i sentimenti depressivi sono contagiosi), o rispondere sull'onda di quell'emozione che il soggetto ci ha trasmesso, ma che siamo chiamati a portare e custodire per restituirla elaborata, e non ad agirli. O ancora possiamo rispondere in modo conforme alle aspettative negative dell'altro: ad es. possiamo dare un consiglio che rende dipendente l'altro, che ci sta parlando dei genitori che non favoriscono la sua separazione.

La psicologia sociale ci suggerisce che il ruolo di guida suscita in chi lo riveste molte emozioni che potrebbero spingerlo a servirsi di tale ruolo per mantenere alta la stima di sé. In tal caso si dà vita ad una modalità di essere guida connotata dall'autoritarismo, o dall'incapacità di tollerare di non avere la soluzione immediata ai problemi, o che ci possa essere un punto di vista diverso dal proprio.

Il relativismo

Se da un lato abbiamo visto la necessità di far incontrare la persona e la sua soggettività con un dato oggettivo di fede, dall'altro dobbiamo ricordare che la persona resta sempre un “mistero”, mai conosciuto interamente, ed è quindi necessario che l'accompagnatore sappia porsi anche al vertice opposto dell'asse verticale, quello che lo vede “contemplare” la realtà dell'altro, camminargli accanto con rispetto, senza pretendere di sapere esattamente che cosa Dio vuole da lui. Se un cammino si può riconoscere oggi nell'aver superato un certo dogmatismo del passato che tendeva a privilegiare in modo esclusivo i dati dall'alto e i principi universali, che dovevano poi essere applicati, un po' come ricette morali, in modo univoco e legalista alla realtà di ciascuno, perchè c'era la paura di cadere nel soggettivismo morale, oggi bisogna riconoscere che il pericolo di cadere in tale soggettivismo è piuttosto reale. La coscienza individuale rischia di divenire norma assoluta ed unica. L'affermazione che: “La mia coscienza mi dice che ...” dovrebbe, secondo alcuni, mettere a tacere ogni pretesa che esista un dato oggettivo con cui confrontare tale coscienza e alla luce del quale formarsi. Se in passato si rischiava di cadere nella schiavitù della legge, oggi si cade nella schiavitù del soggetto, il quale pensa di poter fare ciò che gli pare e piace, e finisce per attuare ciò che sembra bene, ma che bene non è, per lo meno non Bene con la B maiuscola.

Riconosciamo qui la trappola del **relativismo**, nella quale la guida tende a non esporsi mai con affermazioni oggettive, e in nome di un presunto rispetto o del proprio non possedere la verità, si

limita ad accogliere tutto quanto l'altro pensa, fa e decide appoggiandosi alla sua coscienza, senza preoccuparsi di formarla.

E' vero che l'accompagnatore non deve sostituirsi alla persona accompagnata, ma neppure evitare ogni funzione un po' più direttiva, esonerarsi dal compito di comunicare ciò che gli sembrerà più utile per far camminare chi si affida a lui verso un'assunzione sempre più libera e responsabile delle decisioni da prendere. L'uomo infatti è un essere capace di desiderare, abitato dal desiderio di Dio, e insieme da un tumulto di altri desideri, aspirazioni, seduzioni. Nel suo desiderio, in qualunque desiderio, c'è sempre almeno una traccia del desiderio divino, di ciò che Dio desidera per lui, e nella tensione messa in atto dal desiderio si mette in moto il cammino. Ma è necessario che l'obiettivo verso cui si cammina sia la verità di se stessi, la pienezza dell'identità, il bene vero, e non la gratificazione e il piacere in sé. La dinamica del desiderio parte dalla percezione del proprio limite, che fa sentire inappagati, e tende verso un obiettivo percepito come in grado di dare soddisfazione, quindi attraente e desiderabile. E' dal desiderio che prende il via l'intero dinamismo psichico, quindi anche il processo decisionale: non è la volontà, ma il desiderio che spinge ad agire. E' evidente quindi che occorre accompagnare la persona a camminare a partire dal desiderio, ma verso obiettivi che diano un senso vero alla vita, e a non accontentarsi di ciò che soddisfa solo per un istante.

Il desiderio va educato. Questo significa che è importante lasciare emergere ogni desiderio, senza bloccarlo con un giudizio non appena lo si veda comparire all'orizzonte, perché si riconosce che anche un desiderio che può sembrare solamente "umano" porta in sé le tracce del desiderio divino, e quindi si cerca di riconoscerle. Si tratta di mantenere una posizione non giudicante rispetto a desideri, pensieri e sentimenti dell'altro, e in un certo modo anche ai comportamenti. Questo aiuta la persona ad aprirsi maggiormente, quando sente che la guida non si scandalizza di quanto lui può rivelare. Ma è altrettanto vero che non ogni desiderio è buono. Occorre dunque che la persona abbia anche una chiara consapevolezza della realtà di ciò che desidera: qualcosa che sia "buono", che possa veramente dare senso alla vita. Occorre "scalare il desiderio", scrutarne la direzione, il fine, l'orizzonte al di là dell'immediata gratificazione (posso desiderare qualcosa di effimero, o addirittura di dannoso), e le modalità necessarie per realizzarlo in pienezza. L'accompagnatore non può fare a meno di portare il soggetto "oltre se stesso", oltre l'immediato, per accogliere il "di più" che è dono gratuito di Dio e scoprire nella fede il mistero della sua vita, e per confrontare il proprio desiderio con il progetto di Dio. Dunque porsi di fronte al mistero dell'altro non significa affermare che "tutto va bene": sarebbe relativismo, che non aiuta l'altro a crescere nella verità di se stesso e nella libertà, che è innanzitutto libertà di compiere la volontà di Dio.

Tentiamo qui di fare un esempio, che non può che essere parziale e riduttivo, ma che ci può essere di aiuto per immaginare le quattro trappole di cui abbiamo parlato nel concreto di una situazione.

Immaginiamo di avere davanti a noi un giovane, che da un po' di tempo sentiamo in crisi, per l'ennesima volta insoddisfatto della attuale situazione, e che ci sta parlando della sua voglia di cambiare lavoro, di lasciare la ditta in cui si trova, dove vive delle tensioni con i colleghi. Cosa rispondiamo a questo giovane?

Una risposta *maternalista* potrebbe suonare così:

"Certo che non puoi essere soddisfatto: non ti pagano molto e ti trattano male!". La guida sta accogliendo incondizionatamente ciò che il giovane racconta, e questo è positivo, lo aiuta ad aprirsi, ma non sembra neppure chiedersi se queste lamentele, che si sono già presentate altre volte e in altre situazioni, non nascano da un'incapacità del giovane di sentirsi accolto, o dalla pretesa di essere "al centro del mondo".

Anche una risposta come "Tutti possiamo essere scoraggiati: non farci caso, vedrai che passa" ha degli aspetti *maternalisti*: è come se avendone parlato con la guida, tutto dovesse essere a posto.

Una risposta *paternalista* potrebbe invece essere questa: “Neppure io sono sempre contento delle cose che faccio: non ci si può sottrarre alla responsabilità”. E' paternalista perché chiama ad un lavoro, ad un impegno, ma non si chiede se il giovane è in grado di farlo, ed esprime un giudizio (ti stai sottraendo alle responsabilità) che può risultare pesante, anche se vero.

Un intervento *dogmatico* suonerebbe così: “La vita è fatta di fatica: è la logica del seme che muore per portare frutto”. Vero, ma qui la guida evita di chiedersi che cosa ci sia dietro all'insoddisfazione di questo giovane.

Infine la guida *relativista* potrebbe semplicemente rispondere con un incoraggiamento a cercare un nuovo lavoro.

Quale potrebbe essere invece una risposta che resti in equilibrio tra i quattro vertici? Qualcosa come: “Mi sembri scoraggiato: vuoi parlarne?” sembra essere adeguato: accoglie l'insoddisfazione (è cioè sufficientemente materno), chiama ad un lavoro (“parliamone”, cioè verifichiamo cosa c'è dietro), e non si sbilancia su un significato che è prematuro esprimere; forse da questa ennesima insoddisfazione la persona può giungere a comprendere a cosa è veramente chiamata, ma c'è bisogno di tempo perché la sua vera vocazione prenda forma. E forse parlandone il giovane può scoprire che quella di trovarsi insoddisfatto e di pensarsi trattato male è una costante nella sua vita: da qui può prendere coscienza di dover crescere e spostarsi dal centro del mondo.

Il tecnicismo

E' a questo punto che ci vengono in aiuto gli studi sulla comunicazione e sull'effetto di questa nella relazione. A partire da questi studi possiamo fare esercizio di tecnica, distinguere tra una risposta empatica ed una svalutante, tra un'ipotesi e un giudizio, tra un intervento che sollecita a dire di più e uno che invece fornisce tutte le risposte e non lascia all'altro che la possibilità di tacere. Al di là delle buone intenzioni, è anche importante sapersi realmente mettere nei panni dell'altro e prevedere che effetto può avere su di lui il proprio intervento⁷. La libertà d'azione dell'educatore e di scelta di che cosa e come dire è limitata in primo luogo dall'autodisciplina, che si confronta continuamente con un metodo e una tecnica. Chi non pone limiti alle proprie possibilità d'intervento, non definisce il proprio metodo e non si autodisciplina secondo le regole di questo, rischia di fare danni. Anche un terapeuta che non si autodisciplina, è giustamente detto "selvaggio". In questo senso il metodo e la tecnica sono dei buoni “confini” che delimitano un intervento corretto da uno che invece non lo è. Ma un controllo eccessivo e troppo rigido di quanto l'accompagnatore fa e dice è controproducente.

Un'ultima trappola nasce infatti da una considerazione generale su quanto stiamo dicendo. Se è vero che l'accompagnatore è chiamato a muoversi all'interno del campo che abbiamo identificato, mantenendo costantemente uno sguardo oggettivo su di sé, sull'altro e sulla relazione che si sta realizzando, non possiamo che constatare come questa sia una posizione “scomoda”, perché è una posizione “tra”, una posizione instabile, che chiede continue verifiche e bilanciamenti. La trappola sta allora nella ricerca di sicurezza eccessiva, che può trovare nella tecnica un appiglio rassicurante, spingendo la guida a valutare continuamente il proprio operato in base alla padronanza di una tecnica. Un accompagnatore di questo tipo cercherà di mantenere un “controllo” su ciò che prova, ma risulterà asettico ed impersonale, e raramente questo risulta appropriato.

In generale la guida interagisce con l'altro in una molteplicità di modi, e porta nella relazione affetti, emozioni, pensieri, valutazioni, scelte. Porta a volte anche emozioni negative: dolore, paura, rabbia. Tutto, incluse le emozioni negative, può essere messo al servizio dell'accompagnamento, oppure può essere di ostacolo e rappresentare un'interferenza indebita

⁷ Per quanto riguarda le tecniche del colloquio, cfr. L. CIAN, *La relazione d'aiuto*. Elementi teorico-pratici per la formazione a una corretta comunicazione interpersonale. LDC, 1994.

della sua soggettività nel percorso. Si tratta allora di distinguere le interazioni adeguate da quelle non adeguate, e di *neutralizzare* queste ultime. Ma come distinguerle?

La guida deve sapersi affidare al buon senso e all'intuito del momento per rispondere in tempo reale alle diverse circostanze, anche secondo modalità non previste dal suo metodo: questo è possibile a patto che all'intuizione segua sempre un momento di riflessione, in cui verificare l'effetto dell'intervento effettuato.

E' l'attenzione continua all'interazione, a ciò che ciascuno dei due fa e dice, e al modo in cui ciascuno intende ciò che l'altro dice e fa, che permette di registrare le conseguenze di ogni azione: può accadere, ed è stato spesso notato, che un errore produca effetti utili, mentre un intervento teoricamente corretto porti a risultati indesiderati.

Conoscere e utilizzare un metodo, dunque, non è assumere una posizione statica, uniforme e impersonale - questa è se mai la caricatura dell'accompagnatore - ma la capacità dinamica di recuperare in continuazione una posizione dalla quale comprendere ciò che viene detto e osservare l'effetto di ciò che si esprime, riconoscendo e prendendo distanza il più possibile dalle proprie motivazioni meno nobili, dai preconcetti e dalle proprie modalità difensive. In questo modo la tecnica rende possibile la relazione ed efficace la comunicazione. Ma la tecnica da sola, senza un "cuore", diventa tecnicismo.

E' solo nel gioco tra vicinanza e lontananza, tra gratificazione e frustrazione, tra rassicurazione e stimolazione, che si mette in movimento il processo di accompagnamento, in un equilibrio che deve essere quello più conveniente alle caratteristiche uniche e specifiche di ogni individuo e al suo modo di percepire la presenza dell'altro. Di fatto ciò che per qualcuno è presenza stimolante, per un altro può essere approvazione delle sue pretese di dipendenza infantile, e per un altro ancora invadenza; ciò che per qualcuno è rispettosa distanza, per un altro può essere disinteresse e abbandono. L'arte della guida sta anche nel riuscire ad essere una presenza in sapiente equilibrio tra sufficiente vicinanza e corretta distanza che può contribuire a mettere in moto lo sviluppo, a far sorgere nuove domande, a recuperare e maturare coraggio e motivazione al di là delle ansie e delle paure.

L'equilibrio ottimale sta in un atteggiamento improntato alla sobrietà e all'autodisciplina che riassume in sé i principi di tecnica e lascia aperta la possibilità di partecipare al mondo interno dell'altro, mantenendo la capacità di osservarlo.

Insieme alle conoscenze tecniche, rispetto ed empatia sembrano essere i requisiti fondamentali per mantenere questo equilibrio. In essi c'è la possibilità di rimanere disponibili, aprendo uno spazio di comunicazione che riconosce la diversità dell'altro, lasciandogli la libertà di prendere l'iniziativa "quando si sente pronto"; frutto del rispetto è la capacità di attendere, provando ad avanzare pronti a ritirarsi, ma anche di provocare, confrontare e sfidare.

In questo modo la relazione diventa il luogo abitabile dall'altro, quello in cui l'altro può muoversi con libertà, sentirsi riconosciuto e accolto nella sua verità. La guida deve dunque tendere alla libertà di un amore inteso come dono di sé e sviluppare la capacità soggettiva di interpretare la realtà secondo il suo vero significato, che va oltre le apparenze. Deve "lasciarsi disturbare" dall'altro, come Eli che si lascia svegliare per tre volte da Samuele (1Sam 3) e farsi coinvolgere in una vera relazione. Solo con l'intelletto, la guida diventa un "esperto", e cade nelle trappole del dogmatismo o del relativismo; solo con la dedizione, senza un pensiero critico, la relazione degenera in manipolazione (tengo l'altro legato a me, o mi lascio legare da lui), e cade nelle trappole del maternalismo o del paternalismo. Servono entrambi gli assi del campo: con l'intelletto l'educatore conosce il tu, con l'amore si compromette.

La guida deve funzionare come contenitore della realtà dell'altro, capace di accoglierla con comprensione, e capace di riciclarla alla luce dei criteri nuovi, riferiti a qualcosa di più oggettivo e meno condizionato da resistenze, difese, paure personali. La maturità dell'educatore è sempre

messa alla prova, emergono inevitabilmente i suoi limiti: per accettare di essere disturbati bisogna accorgersi che si è disturbati e in che cosa si è disturbati, quali sono le proprie personali resistenze che si attivano nel processo di accompagnamento in generale, e nell'accompagnamento di quel particolare soggetto in specifico. La resistenza di fondo nell'educatore si manifesta come non disponibilità, spesso inconscia, a pagare troppo in certe aree. In lui possono essere attivi i bisogni di essere accolto e gratificato dall'affetto riconoscente dell'altro, il bisogno di riuscire, fino a vivere il cammino dell'altro in funzione del proprio successo personale, la paura di farsi coinvolgere in una relazione più profonda, la paura di sbagliare, la paura di affrontare alcune tematiche che lui stesso non ha risolto, ...

In sintesi possiamo affermare che l'educatore deve rinunciare a capire tutto subito, e aiutare l'altro ad avere la stessa pazienza, a rinunciare ad essere magicamente aiutato senza sforzo. Il direttore spirituale non è un mago onnipotente, ma uno che con la propria presenza insegna cosa significa mettersi in ascolto, poter non capire, pazientare e perseverare, senza supporre di capire facilmente e di giudicare. Talvolta è difficile accettare di non capire, scatta la paura di non sapere che cosa dire, la paura delle aspettative dell'altro, del silenzio che sembra dimostrare la propria incompetenza, oppure il senso di colpa per non essere forse molto di aiuto, o la rabbia per il trovarsi dipendenti nella propria autostima da un ragazzo o da una ragazza. Perfezionismo, desiderio inconfessato di onnipotenza, ... In tutto questo gioca l'insicurezza della guida, che si rifugia nel pensiero dogmatico o in quello superficiale, che non accetta il rifiuto del discepolo a cambiare, la sua resistenza inevitabile, perché ogni cammino serio e vero innesca nel soggetto una lotta tra l'io che vuole crescere e l'io che vuole mantenere le cose come stanno, tra l'esigenza di un "di più" e la paura di non farcela. Ma l'educatore che accetta la fatica di non sapere e di cercare sta dando molto di più di chi fornisce una risposta immediata, e forse impersonale.

Infine la guida deve saper non manipolare l'altro: siamo chiamati a portare le persone a Dio, non a noi stessi. Lo "sfruttamento affettivo" è sempre in agguato nella direzione spirituale: se l'insicurezza e la paura spingono a disinteressarsi della persona, a scaricarla in qualche modo, il bisogno di affetto spinge a legarla a sé, e a volte è proprio duro fare esperienza del "lasciar andare" l'altro, che ha trovato la propria strada, così come è dura per un genitore talvolta accettare che il figlio cresca e se ne vada.

Lo scopo dell'accompagnamento è che la persona possa assumere personalmente i valori della vita cristiana: comincia a farne esperienza nell'incontro con la persona della guida. Occorre dunque crescere per aiutare a crescere.

STEFANO GUARINELLI

Avviare il dialogo: dall'intuizione vocazionale ai primi passi del discernimento

Schema della relazione-laboratorio

1. Introduzione
2. Presentazione del caso di Roberta
 - 2.1. Introduzione
 - 2.2. Alcune osservazioni dopo il primo incontro
 - 2.3. Alcune osservazioni dopo il secondo incontro
 - 2.4. La famiglia
 - 2.5. L'immagine di Dio
 - 2.6. L'esperienza della chiamata
3. La resistenza: un dato in più
4. Raccogliamo i dati sul caso di Roberta
 - 4.1. Dati emergenti dall'introduzione
 - 4.2. Dati emergenti dal processo del primo incontro
 - 4.3. Dati emergenti dal processo del secondo incontro
 - 4.4. Dati emergenti dalla famiglia
 - 4.5. Dati emergenti dall'immagine di Dio
 - 4.6. Dati emergenti dall'esperienza della chiamata
5. Un'interpretazione del caso di Roberta
 - 5.1. Un'ambivalenza affettiva
 - 5.2. La ricerca dell'identità
6. Considerazioni vocazionali
 - 6.1. Esperienza spirituale e personalità
 - 6.2. Partecipazione e purificazione
7. Verso l'accompagnamento spirituale
 - 7.1. Primo stadio: l'accoglienza dell'intuizione vocazionale
 - 7.2. Secondo stadio: il superamento dell'ambivalenza affettiva
 - 7.3. Terzo stadio: la rielaborazione della colpa e del rifiuto
8. La conclusione di un accompagnamento
 - 8.1. Ancora sul caso di Roberta
 - 8.2. Obiettivi raggiunti?

2.1. Introduzione

Roberta ha ventinove anni, una laurea in Matematica, e insegna Matematica e Fisica presso un liceo scientifico statale. Ha chiesto di poter avviare un percorso di conoscenza di sé all'interno di un cammino di ricerca vocazionale che ha iniziato da qualche tempo. Non ha ancora maturato un orientamento specifico, ma dice di oscillare fra due possibili modalità: la consacrazione presso un istituto secolare e l'ingresso in una comunità religiosa dedicata al servizio pastorale parrocchiale. In ogni caso non è sicura nemmeno di queste due possibilità e dice di essere aperta ad ogni ulteriore sviluppo.

Roberta vive da sola in un piccolo appartamento del centro storico, da circa tre anni. I suoi genitori si erano separati quando lei aveva sette anni. Roberta era rimasta con la madre e con la sorella Elisa, maggiore di Roberta di otto anni. Il padre, invece, era andato ad abitare per conto proprio e di lì a tre anni aveva avviato un nuovo legame affettivo e, dopo avere ottenuto il divorzio dalla madre di Roberta, un secondo matrimonio.

2.2. Alcune osservazioni dopo il primo incontro

Roberta giunge con un paio di minuti di ritardo all'appuntamento. Appare un pizzico trafelata, come di chi ha corso almeno un po' e nel presentarsi sbircia infastidita al proprio orologio da polso. Si limita a poche parole formali e non sembra troppo a suo agio. È di corporatura piuttosto minuta, il viso ovale con due occhi scuri brillanti e vivaci che si muovono veloci come a scrutare tutt'intorno, i capelli castani abbastanza lunghi che scendono sulle spalle, un po' scompigliati per la probabile corsa. Veste in modo semplice, ma curato: una camicetta di tessuto chiaro con alcuni piccoli motivi floreali ricamati attorno al colletto, piuttosto ampio, che lascia intravedere una medaglietta d'argento o d'oro bianco, con un piccolo crocifisso; un paio di pantaloni di lino blu; scarpe nere con un tacco non troppo pronunciato. Ha con sé, a tracolla, una valigetta di pelle nera, da lavoro, che potrebbe ospitare un computer portatile.

L'andamento del colloquio presenta una evoluzione significativa. All'inizio Roberta risponde alle mie domande in modo essenziale, telegrafico, riportando i dati, ma senza mostrare una significativa partecipazione emotiva. Con il procedere dell'intervista, però, noto un progressivo aumento del tempo dedicato alle risposte, e contemporaneamente la tendenza a sembrare almeno più rilassata.

Comincia ad affiorare un certo coinvolgimento emotivo quando le chiedo della prospettiva vocazionale. Qui – oltre a dilungarsi parecchio – sorride e trasmette anche un pizzico di calore. A quel punto provo a domandarle se ritenga di potere – e volere – interpretare le ragioni che condussero i suoi genitori alla separazione. Le dico anche che non è necessario che oggi parliamo di tutto, ma sottolineo come una sua interpretazione dell'accaduto comunque sarebbe importante. Dopo un'istantanea, breve, reazione di apparente irrigidimento, Roberta entra nel tema portando la propria lettura dell'accaduto. C'è un accenno di intensa commozione quando collega la propria nascita all'inizio del conflitto dei suoi genitori fra di loro. Però si controlla subito.

Concludo questo primo colloquio – della durata di poco più di due ore – con alcune domande sul tempo libero, lo sport, eccetera... e noto che Roberta appare assai più rilassata; ho perfino la sensazione che se le chiedessi di continuare lei accoglierebbe l'invito.

Al termine le domando come si senta. Risponde subito: «Molto bene... tranquilla» e sorride. Effettivamente appare serena. Aggiunge anche di essere però «un po' stanca». Congedandosi mi saluta in modo cordiale.

2.3. Alcune osservazioni dopo il secondo incontro

Roberta giunge con quasi quindici minuti di ritardo all'appuntamento, ma questa volta non appare trafelata. In ogni caso non fa commenti di nessun genere. A tracolla porta la medesima valigetta di pelle nera; l'abbigliamento, invece, è leggermente diverso: oggi indossa un paio di

blue-jeans e scarpe sportive. Inoltre ha raccolto i suoi capelli a coda di cavallo, con un semplice fermaglio colorato. L'inizio del colloquio appare abbastanza simile a quanto già osservato nel colloquio precedente. Di più, direi che questa volta il distacco è perfino lievemente accentuato. Mi pare di trovare una conferma di questo stato di cose nell'evoluzione dell'incontro. Se nel primo, progressivamente, Roberta aveva mostrato un maggiore calore e contatto con il proprio mondo emotivo, oggi Roberta mantiene costantemente un tono distaccato e a tratti – dal mio punto di vista – perfino un po' sgradevole.

Il contenuto del colloquio tutto sommato non si distacca troppo dal contenuto del colloquio precedente, anche perché mi limito a chiederle di sviluppare alcuni temi già emersi, cercando qualche informazione in più. Roberta «collabora», però mi fa sentire come un impiegato dell'ufficio anagrafico. Anche rispetto alla questione del legame dei suoi genitori fra di loro, Roberta si limita ad offrire i dati che le chiedo, senza mostrare alcun coinvolgimento emotivo.

Al termine ringrazia e saluta in modo cordiale, ma piuttosto formale.

2.4. La famiglia

Roberta descrive la madre come donna molto energica, attiva, simpatica, ma «sempre un po' troppo preoccupata di far quadrare il cerchio». Descrive il padre come uomo dal carattere altrettanto forte, però meno espansivo della madre e perfino un po' misterioso. È Roberta stessa, tuttavia, a riconoscere che alcuni aspetti della personalità di suo padre non le sono troppo noti perché, appunto, lui lasciò la famiglia quando lei aveva sette anni. Da lì in poi lo avrebbe visto soltanto per un giorno alla settimana. La sorella Elisa – ora sposata e madre di tre bambini – viene descritta come, ai tempi, «troppo grande per me, per essere un'amica o una compagna di giochi».

Roberta non ricorda molto del periodo che precedette la separazione dei suoi genitori. Tuttavia, i pochi episodi che riesce a evocare sono quasi tutti di tipo conflittuale o, comunque, che rimandano ad un clima complessivamente teso in famiglia. In particolare, nel tempo immediatamente successivo alla separazione, la madre – in un momento di sfogo e di rabbia contro il marito – le aveva confidato malamente che dopo la nascita di Elisa il padre non avrebbe voluto altri figli e che con l'arrivo inatteso di Roberta lui andava ripetendo spesso che la moglie lo aveva «fregato». Effettivamente da lì erano iniziati (o si erano manifestati) i problemi fra di loro, degenerati al punto da condurre alla rottura del legame, quindi alla separazione e infine al divorzio.

2.5. L'immagine di Dio

Quando Elisa e Roberta erano piccole, i genitori di Roberta non mostravano particolare interesse per la fede cristiana. Frequentavano la messa irregolarmente e si sarebbero allontanati definitivamente da ogni «pratica» religiosa dopo il divorzio. Tuttavia avevano voluto per le proprie figlie il battesimo e la cresima. Elisa, a partire dalla catechesi per l'iniziazione cristiana, aveva iniziato a frequentare assiduamente la vita della parrocchia. Roberta si era trovata in qualche misura «agganciata» all'oratorio fin da piccola, a motivo della presenza della sorella. Tuttavia, relativamente a quegli anni, Roberta dichiara un'immagine di Dio piuttosto vaga e forse nemmeno tematizzata. Essere cristiana significava partecipare alle attività dell'oratorio e non molto di più.

Durante gli anni dell'università, Roberta approfondisce la propria fede iniziando a frequentare alcuni giovani di Comunione e Liberazione. Pur partecipando ad alcune attività del movimento si mantiene ad una certa distanza e in quel periodo, però, accoglie l'invito del proprio parroco a dare una mano nella catechesi dei preadolescenti. In ogni caso, sia l'esperienza del movimento, sia quella della catechesi, la conducono a riflettere maggiormente anche sui contenuti della propria fede. Tuttavia, relativamente a quel periodo, Roberta dice che allora «Dio era soprattutto un concetto astratto».

Attualmente Roberta dice di sentirsi fortemente attratta dalla realtà dello Spirito Santo. E si stupisce del fatto che questa «che secondo me è la dimensione più importante della Trinità sia paradossalmente quella di cui non parla nessuno e che nessuno prega mai». Ancora: «In fondo è proprio lo Spirito Santo ciò che differenzia il cristianesimo dalle altre religioni, perché sul Padre tutto sommato siamo d'accordo, ma perfino sul Figlio c'è almeno un certo consenso. Lo Spirito no: quello è proprio e solo cristiano». Roberta insiste molto sullo Spirito Santo come «realtà di Dio che abita nel cuore della persona umana». Aggiunge: «La scoperta di questi anni è stata proprio questa: che Dio è dentro di me, che sempre mi segue... Certo quelli di CL e il mio parroco mi hanno aiutata molto, ma ho sempre avuto la sensazione che cercassero Dio dappertutto fuorché là dove veramente si trova: dentro di me, dentro ciascuno di noi...».

2.6. L'esperienza della chiamata

Un anno dopo la laurea, e benché il lavoro non le consenta un livello di vita elevato, Roberta decide di andare a vivere per conto proprio. Con la conclusione degli studi universitari, Roberta aveva iniziato ad attraversare un momento da lei stessa qualificato come «di pesantezza». Di fatto si erano allentati di molto i suoi legami con gli amici del movimento, conosciuti in università; inoltre, con l'avvio del lavoro, aveva chiesto al parroco di poter sospendere la propria collaborazione alla catechesi. Allo stesso tempo in questo periodo non emergono amicizie significative; nemmeno Roberta sembra interessata a stabilire una relazione sentimentale. A dire il vero le cose non sono troppo diverse dal periodo universitario. Là, tuttavia, c'erano – almeno sullo sfondo – molti legami, anche se nessuno sembrava avere i tratti caratteristici di un'amicizia intima, femminile o maschile che fosse, e nemmeno emergevano particolari interessi in proposito. Di fatto, Roberta – seppure in un modo che non appare troppo convincente nemmeno per se stessa – collega quella situazione di pesantezza alla relazione con la madre che «a volte mi faceva mancare l'aria!». Da qui il desiderio di andare a vivere per conto proprio.

L'appartamento del centro storico in cui Roberta abita ora fa riferimento ad una parrocchia diversa da quella originaria. Tuttavia, se già con il parroco precedente Roberta si era trovata a proprio agio, qui le cose vanno ancora meglio. In particolare, la parrocchia ha un centro culturale piuttosto attivo e frequentato da persone di età diverse (nonostante i giovani come Roberta siano in piccolo numero) e Roberta si coinvolge molto nelle diverse iniziative portate avanti dal gruppo, che sono perlopiù di riflessione intellettuale e spirituale, ma anche di servizio concreto, seppure queste ultime si concentrino soprattutto nel tempo estivo. Pochi mesi dopo aver conosciuto il suo nuovo parroco, Roberta si offre come segretaria del centro culturale – servizio allora vacante – cui spetta il compito della gestione materiale degli incontri, della predisposizione degli inviti, delle locandine, eccetera... Il servizio svolto e i temi trattati dal gruppo sono di grande stimolo per Roberta. È lei stessa a riconoscere come in alcuni momenti il centro della sua attenzione quotidiana siano le attività del gruppo e non altre cose *quantitativamente* assai più significative, quali, ad esempio, il suo lavoro di insegnante.

In questo percorso, una sera, di ritorno da un incontro di preghiera sul testo del battesimo di Gesù secondo Matteo¹, Roberta sente chiaramente di dover porre a se stessa un interrogativo più radicale sulla propria vita e da qui il desiderio di rispondere ad un'attrazione, seppure ancora vaga, verso una qualche forma di consacrazione. Roberta collega la sua «passione» per lo Spirito Santo alle intuizioni seguite a quel momento di preghiera.

¹ Mt 3,13-17: «In quel tempo Gesù dalla Galilea andò al Giordano da Giovanni per farsi battezzare da lui. Giovanni però voleva impedirglielo, dicendo: "Io ho bisogno di essere battezzato da te e tu vieni da me?". Ma Gesù gli disse: "Lascia fare per ora, poiché conviene che così adempiamo ogni giustizia". Allora Giovanni acconsentì. Appena battezzato, Gesù uscì dall'acqua: ed ecco, si aprirono i cieli ed egli vide lo Spirito di Dio scendere come una colomba e venire su di lui. Ed ecco una voce dal cielo che disse: "Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto"».

ANDREA ARVALLI

Dialogo di accompagnamento vocazionale: dal primo discernimento alla decisione vocazionale

Il titolo, come spesso accade, è troppo ambizioso, in questo caso è decisamente esuberante, ed invita il povero relatore ad una sintesi impossibile! Io non mi sento capace di sintetizzare una simile materia in una lezione unica, come, apparentemente, viene richiesto. Molto più pragmaticamente proporrò non grandi visioni d'insieme (soddisfano le esigenze intellettuali, ma non colmano le nostre lacune d'accompagnatori), così mi limiterò a dare alcune piste (incomplete...!) che abbiano insieme un valore didattico, esemplificativo, e contenutistico, speriamo *pratico* in vista di quella *utilità spirituale* ben chiara e nota, a questo punto del corso, agli accompagnatori e formatori! Il taglio di questo intervento è dichiaratamente pastorale, giocato su quella fertile, ed imprevedibilmente feconda integrazione psicologico-spirituale che è stata la linea largamente seguita durante questo laboratorio di spiritualità 2007 in questa sede. Quest'integrazione è in larga parte debitrice all'apporto teorico insostituibile e della metodologia interdisciplinare elaborate dal P. Rulla e collaboratori a partire dagli anni '70. Metodologia e teorie tuttora ininterrottamente sviluppate, e che si avviano ad avere quasi quarant'anni d'incessante sperimentazione interculturale.

Tralascio dunque l'opzione di tratteggiare un piano programmatico, ed opto per un'indicazione di alcune piste, esse riguardano la formazione di alcuni atteggiamenti spirituali che paiono importanti perché una persona maturi, all'interno d'una *coscienza persuasa*, una decisione vocazionale stabile.

1. Facilitare – accompagnare al risveglio spirituale.

Leggendo la letteratura spirituale alla fine ci si fa l'idea che in ultima analisi libri e libri son tutti su questo tema: formare all'attenzione. La terminologia può essere varia, e le sfumature, evidentemente diverse, ma alla fine è davvero importante che avvenga il risveglio della coscienza personale. Non sempre questa sembra essere l'attuale prassi pedagogica anche all'interno della chiesa. Mi pare che uno dei punti da cui potremmo iniziare per avviare una persona ad una maturità e stabilità decisionale potrebbe essere proprio la formazione all'attenzione. Dal punto di vista psico - pedagogico è davvero fondamentale imparare ad agire e non ad *essere agiti*, tante volte siamo invece agiti dalle nostre emozioni, passioni, o dalle pressioni sociali esterne a noi. Agire *inavvertitamente*, cioè per *inavvertenza*, significa ancora essere nel sonno (della coscienza). L'*avvertenza* ai nostri moti interiori, emozioni, stati d'animo, reazioni all'ambiente circostante, e alle sollecitazioni, ed agli inviti che ci giungono dagli altri ci porta ad essere maggiormente *consapevoli*, e quindi ad essere meno *incoscienti* riguardo la nostra vita. In fondo l'accompagnamento spirituale, sotto qualunque forma essa venga condotto, è sempre una via per fare luce interiore, per diminuire l'*in-coscienza*, ed aumentare la *coscienza*, nel nostro modo di essere, vivere, decidere, agire.

Ne faccio solo un cenno, e poi non intervengo più su questo punto, con mia meraviglia ho visto in questi anni rinascere la tentazione in alcuni (pochi) teologi spirituali a negare (!) l'esistenza di una interiorità nel cristiano, perché la vita cristiana si gioca tutta nelle *opere*. Vi è in questa posizione, evidentemente forzata, una reazione a dottrine, discipline, spiritualità e pratiche orienteggianti, e la riaffermazione dell'importanza cristiana delle opere, bene, dunque! Tuttavia attenzione: di quale interiorità si sta parlando? parliamo qui dell'interiorità cristiana,

non induista o altro... Interiorità e non intimismo, radice profonda di un decidere e di un agire secondo coscienza, stabile e responsabile. Sembrerebbe pericoloso, e poco saggio, pensare, vista la concorrenza scatenata dei rizomi, e dei bonsai, che le radici degli alberi siano inutili perché quello che conta sono la chioma ed i frutti maturi....

Possiamo ora tornare a noi per dire che dunque avviare ad una maturità decisionale significa innanzitutto far progredire dall'incoscienza alla coscienza... Una persona *incosciente* di quanto si agita in lei, a livello di conflitti, emozioni, ansie, ecc..difficilmente potrà decidere in modo *responsabile* sarà sempre alquanto *irresponsabile* e dunque a discreto rischio d'*instabilità* decisionale. L'inavvertenza dei propri moti interiori può portare ad agire inavvertitamente, o irresponsabilmente, solo attraverso l'avvertenza e la responsabilità possiamo divenire capaci di seguire quella semplice regola aurea, vera bussola del cammino spirituale, che ci dice: *fa il bene, ed evita il male*. Bravo direttore spirituale è colui che è capace, ed insegna a semplificare le cose, attraverso poche direttrici spirituali davvero essenziali.

Dietro il discorso dell'avvertenza c'è il portare a casa il frutto dei primi passi dell'accompagnamento – discernimento, quelli che insegnavano a riconoscere e ad accogliere le nostre spinte interiori. Adesso si tratta d'insegnare che noi avremo sempre delle spinte interiori e che non ne saremo mai liberi, avremo e vivremo sempre affetti, sentimenti, emozioni, pensieri, fantasie ecc.... Dobbiamo insegnare che non è questo il problema, ma che il problema vero è come riconoscerli, e a quali assentire (dire di sì), e da quali dissentire (dire di no), cioè quali seguire e quali non seguire. La chiave è imparare a domandare ai singoli sentimenti, pensieri, emozioni: dove mi conduci? Se ti seguo dove mi porterai, condurrà? Vedendo dove un certo pensiero, una certa emozione ci conduce potremo anche decidere di fare ciò che è buono, e di respingere invece ciò che è male. Non siamo dunque sempre liberi di sentire, provare, sperimentare quello che vogliamo, ma possiamo, attraverso il risveglio della coscienza, l'attenzione, la vigilanza, l'avvertenza, e la responsabilità della decisione, imparare a fare il bene, e ad evitare il male.

Tutto questo evidentemente va sostenuto ed accompagnato con una solida ed intensa formazione alla preghiera personale che è il requisito indispensabile.

2. Liberazione della coscienza morale.

Potrà apparire strano ma se dovete aiutare una persona a formarsi ad una solida maturità decisionale non abbiate paura di *buttare* molto tempo ad aiutarla a crescere nella sua coscienza morale. Non è evidentemente un problema di catechismo, e/o di dottrina morale, magari fosse solo quello! Sarebbe così facile! Sappiamo tutti come è delicata e difficile l'arte di educare alla crescita della coscienza morale che intreccia in sé elementi cognitivi, volitivi, affettivi, simbolici, conativi.... Anche qui lasciamo le cose complete ai dotti, ed accontentiamoci di qualche piccola briciola.

Seguite il fedele con viva attenzione per cercare d'individuare dove e come il male cerca di adescarlo e sedurlo. In questo si farà bene a prestare attenzione all'effetto *famigliarità* una delle trappole nel dialogo di accompagnamento (cfr. seminario del 4 dicembre) nella fase prolungata ed avanzata. Essa è quella tendenza, dopo il primo discernimento, a non vedere più le difficoltà del candidato, o quanto meno a, in certo senso, scolarle di grado, come non fossero più particolarmente preoccupanti. All'inizio ci preoccupiamo, e forse ci scandalizziamo anche un po', quando il nostro seminarista ci dice che la notte gli piace andare in qualche *pub* a farsi una birretta con gli amici, ma dopo un po' il fatto che di tanto in tanto faccia qualche scappatella di questo tipo non ci allarma più di tanto, ci pare normale, è giovane ed esuberante deve un po'

sfogarsi, e lui ci manda il messaggio che se lo comprendiamo e accogliamo liberalmente questo suo stile, questo suo modo di essere ed esprimere la sua personalità, davvero siamo aperti, democratici, *liberals*, non rigidi e parrucconi ecc... Aiutiamo a discernere come il male sappia allettarci con la promessa di false felicità, con la ricompensa di piaceri effimeri.

Cosa sto cercando di dire? È importante insegnare a chiamare le cose con il loro nome, indipendentemente da quanto simpatico, o antipatico, ci sia il nostro candidato... e da quanto liberali o austeri noi si sia. Due dimensioni importanti: la prima insegnare a distinguere la felicità data dal piacere, dalla felicità che ci proviene dalla gioia. Tema difficile ed articolato, in sintesi dico: -la felicità proviene fondamentalmente dalla soddisfazione di bisogni psico-fisici, psico-sociali, relazionali, -la gioia proviene dalla realizzazione progressiva e graduale dei nostri ideali di vita, è la ricompensa che il nostro io-ideale infonde nel profondo del cuore, e proviene da un'apertura, relazione, ed amore verso gli altri, e verso l'Altro, sommamente amato. Il consumo della felicità invece alla lunga ci consuma, non solo non mantiene le promesse, ma alla lunga produce un'insoddisfazione misteriosa e generalizzata che s'estende, s'allarga, toglie la gioia, ed induce alla ricerca del *piacere*, con tutto il rischio che questo comporta.

Insieme a questo occorre richiamare ed aiutare a formare ad una chiara distinzione fra un sano senso di *rimorso*, e un morboso *senso di colpevolezza*. Il rimorso è un campanello d'allarme molto importante, sano, che richiama a prendere coscienza di una realtà disordinata in noi, non si tratta di togliere il rimorso, ma di educare ad un sano senso di colpa. E' bene che siamo liberi dall'incombenza sacramentale del sacramento della riconciliazione, per poter esplorare ed indagare più a fondo, su come vive ed elabora i suoi sensi di colpa il candidato. Da questo, inutile dirlo, dipenderà molto della solidità della sua decisione vocazionale. Non si tratta di usare scorciatoie buoniste e perdoniste, ma di aiutare ad affrontare e superare una sana ansia di colpa attraverso l'assunzione consapevole e matura delle proprie responsabilità e dei propri comportamenti. Occorrerà pertanto far passare l'ansia di colpa dalla pancia alla testa: intendo dire che da sentimento oscuro di sofferenza, disagio, timore, vergogna, occorre divenga consapevole comprensione del male fatto, della sua malizia intrinseca, e delle sue nocive conseguenze. Insieme occorre assicurarsi che cresca interiormente un nuovo desiderio ed amore per il bene, in quell'area specifica, in modo che il *propositum* di rinnovamento non sia un proposito volontarista, ma un vero e proprio desiderio di novità di bene, di pulizia, di ordine che rimotiva la persona dall'interno.

Non pare ma così facendo stiamo già attuando una profonda pedagogia verso una decisionalità virtuosa, radicata non in un volontarismo eroico.

3. *Aiutare a non lasciarsi raggelare da paure indistinte (effetto freezing).*

L'effetto *freezing* (congelamento) in psicologia è quello stato d'animo di terrore misto ad angoscia che paralizza le vittime che si trovano in una situazione d'imminente disastro, e che impedisce loro di mettersi in salvo (in un terremoto, in un naufragio, in un incidente stradale, in un'incursione di guerra ecc...) come invece, se si muovessero, potrebbero.

Alle volte ai nostri candidati il male fatto, o subito sembra un ostacolo insormontabile, per cui il candidato è invaso da pensieri, stati d'animo, sentimenti, che lo ostacolano in ogni modo, invadendolo di ansie, turbamenti, paure irragionevoli. Il male ipnotizza come il cobra fa con il colibrì, induce a fissare la propria attenzione sulle difficoltà della scelta, ingrandendole sempre di più di volta in volta, di seduta in seduta: non ce la faccio, non ce la farò mai, come potrò andare avanti, non vede che disastro che sono, (dopo una caduta) adesso è convinto che questo non è per me? Come potrò restare fedele alle promesse per una vita?

Occorre resistere alla tentazione di dare ragione ai nostri candidati per un malinteso *tuziorismo* presi da paura per queste affermazioni le rincariamo nel loro effetto destabilizzante, oppure rischiamo di annullare tutto, negando le difficoltà. Le difficoltà vanno viste, il colibrì deve accorgersi che lì c'è veramente un cobra pericoloso, ma il punto è non lasciarsene ipnotizzare.... La prima via di aiutare è quella di una progressiva razionalizzazione: dove sono concretamente le difficoltà, quali, come, perché. Non è segno di particolare intelligenza vedere sempre, comunque, e dovunque tutte le difficoltà possibili ed immaginabili, è altrettanto, e maggiormente, segno d'intelligenza vedere il bene e gli aspetti positivi. Si apre così la seconda via cioè quella è provare ad infondere nella mente e nel cuore fiducia, e speranza, sottolineando i punti forza, perché gli ostacoli non dovrebbero essere superati? Perché non dovrebbe essere possibile riuscire ad essere fedele?

4. *Lottare sempre senza scoraggiarsi, è nato per faci vincere!*

Una prova per gli accompagnatori sono i momenti di demoralizzazione, sconforto, e prova dei candidati. Occorre essere attenti e pronti a smascherare le insidie del vittimismo, che è sostanzialmente un lasciarsi coccolare dalle nostre disgrazie, prove, sventure, e difficoltà. Permettere che l'accompagnato si sieda troppo, lasciandosi avvolgere, permeare e guidare da questi stati d'animo è un'insidia pericolosa nel cammino di accompagnamento. E' il ben noto problema della svogliatezza, non si ha *voglia in quel momento*, per cui *non si è nelle condizioni giuste*, la conseguenza è quasi inevitabile dunque *non sarei sincero se...*

Alcune chiavi: scoprire ciò che è la nostra vera *voglia*, in mezzo alle tante *voglie*, riflettere utilmente sulla diversità fra sincerità (coerenza con se stessi) e verità (coerenza con un dato oggettivo), educarsi ad una progressiva stabilità. Aiutare a considerare come le prove non siano permesse dal Signore perché noi siamo sconfitti, ma perché Egli vuole darci la gioia di sperimentare come sia bello permettergli di poter vincere attraverso di noi.... Era di moda anni fa un libretto tutto americano (ovviamente) che aveva come titolo *nati per vincere*, titolo assai poco teologico, e pochissimo cristiano, a tale formula dovremmo sostituire quella azzecatissima del p. Silvano Fausti: *Lui è nato per farci vincere*. Le tentazioni, i momenti di sconforto, di avversità, di prova, ci sono lasciati proprio perché Lui sia fedele in noi, ed attraverso di noi. In un libretto della Bollati Boringhieri L'autoreverse dell'esperienza, euforia ed abbagli della vita flessibile F. La Porta mette in luce come l'exasperazione della flessibilità impedisca il formarsi stesso dell'esperienza.

Se introduciamo la possibilità di poter sempre, ad un certo punto, tornare indietro non facciamo mai veramente esperienza di nulla, ed affettivamente non maturiamo mai. Di fatto ogni esperienza autentica comporta non solo la fatica, ma anche il rischio di morire, se possiamo sempre tornare indietro, recedere da ogni nostra decisione, non faremo mai autentiche esperienze, e rimarremo sempre immaturi. Questo è vero come persone, e come istituzioni. La fatica, il rischio non sono una disfunzione, un errore, ma una dimensione normale, costituiva dell'esperienza, che nel suo senso più pieno significa attraversare ciò che non è, di per sé, attraversabile.... Si fa esperienza solo quando si decide di fare qualcosa *fino in fondo*, sia la discesa di un torrente ghiacciato, sia sposarsi con un uomo, sia portare a termine un corso di studi. E' impensabile educare al valore ed anzi al senso stesso di un'esperienza fatta per sempre, una volta per tutte, senza rieducare prima al valore dell'esperienza. E' questo un valore ormai sfumato, annacquato, nell'indistinto del postmoderno, dove non si cercano esperienze ma solo *sensazioni*.

Il valore dell'esperienza è oggi in piena crisi.....: tutto deve essere nuovo, ultimo modello, se no non lo compriamo, né lo leggiamo (l'ultima enciclica è certo meglio della penultima,

l'ultimo manuale di teologia spirituale del penultimo, e pure l'ultimo arrivato soppianta il penultimo...). Provate a cercare lavoro: se avete compiuto venticinque anni siete troppo vecchi, se dite che avete una buona esperienza in un determinato settore, vi guarderanno con degnazione, anzi sarete scartati per primi. La vostra esperienza non interessa a nessuno, anzi è una minaccia, è un capitale non più spendibile, o tesoro che non vale più nulla, buono neanche da riciclare. Va perdendosi il senso e l'importanza del ricordare, dell'accumularsi quotidiano di sapere nell'incontro con le cose che ti segnavano, ti formavano il carattere, facendoti diventare te stesso.... E' così non solo nel mondo del lavoro: la mentalità post-moderna sta erodendo il senso ed il valore dell'esperienza in ogni campo. E' la vittoria dell'artificiale sul naturale, del virtuale sul reale, della simulazione sul vissuto. All'esperienza diretta preferiamo la riproduzione o l'interpretazione fattane da altri, ad una scolaresca preferiamo mostrare il dvd degli animali anziché portarla in una fattoria vera, il mondo virtuale fa meno paura di quello che incontriamo fuori di casa. Accettare la realtà significa accoglierne sfide e rischi, tentando, sperimentando e cimentandosi in imprese nuove. Così preferiamo restare nel mondo delle idee, astratto e rassicurante, anziché entrare concretamente a sporcarci le mani nel vissuto storico. E' meno faticoso studiare, conoscere, e sapere tutto sui valori cristiani, piuttosto che scendere per le strade e darsi un po' la pena di viverli..... per vedere poi che cosa succede...

Rendiamo un pessimo servizio ai candidati alla scelta vocazionale quando non li aiutiamo a mettere alla prova loro stessi all'interno di tante minori, e meno rischiose, *esperienze di aver fatto esperienza...* Solo chi è cresciuto nell'esperienza dell'aver fatto vincere il Signore in sé sarà pronto per una decisione vocazionale stabile e matura.

5. L'inganno del bene, bene reale o solo apparente?

Non tutto il bene è sempre buono, in esso spesso può nascondersi il fumo del male. E' un famoso classico la grande pagina di Bernanos:

“Il nemico... è inutile lo cerciate nella carne più segreta che il vostro spregevole appetito attraversa senza saziarsi...ma nella preghiera del solitario, nel suo digiuno e nella sua penitenza, nell'estasi più profonda e nel silenzio del cuore, lì il nemico è presente. Avvelena l'acqua lustrale, arde nel sacro cero, respira nell'alito delle vergini, si nasconde nel flagello e nel cilicio, guasta tutte le vie. Mente sulle labbra che si aprono per dispensare la parola della verità, perseguita il giusto fra i tuoni e i lampi dell'estasi benefica, lo raggiunge persino tra le braccia di Dio. Perché disputare alla terra tanti uomini che vi brulicano come vermi, aspettando che essa li inghiotta di nuovo domani? Quel gregge cieco fa da solo al suo destino. L'odio di Satana è riservato ai santi.”

G. Bernanos Sotto il sole di Satana, Milano, 1992

E' davvero necessario insegnare a smascherare il male sottile nascosto dentro le cose più buone, perché i nostri candidati siano pronti e capaci di smascherare le funi, più o meno sottili, o robuste, che tengono legata la decisione vocazionale più, apparentemente sicura, ma che rischia poi di naufragare dopo pochi mesi solamente. Ecco dunque la necessità d'insegnare a smascherare il male presente, ma nascosto, dentro il bene. Sono davvero tanti i criteri, e le linee guide date qui dai diversi autori, mi limito ad alcuni.

5.1. Il primo vorrei desumerlo da Francesco d'Assisi il quale nell'Ammonizione XIV ci dà un principio aureo, leggiamo: “*Ci sono molti che, applicandosi insistentemente a preghiere e occupazioni, fanno molte astinenze e mortificazioni corporali, ma per una sola parola che sembri ingiuria verso la loro persona, o per qualche cosa che venga loro tolta, scandalizzati,*

tosto si irritano. Questi non sono poveri in spirito, poiché chi è veramente povero in spirito odia se stesso e ama quelli che lo percuotono nella guancia. (Ammonizioni, XIV, FF.163).

L'insegnamento, probabilmente autobiografico, è semplice e luminoso, la qualità e la misura delle nostre pratiche religiose è verificata dal metro dell'umiltà, e della povertà in spirito, che rende capaci di portare con vera pazienza le umiliazioni ingiustamente subite, questo conta più di qualunque lunga, complessa, o sofisticata, ma inutile, prassi ascetica, che rischia solo di rendere più duri, orgogliosi, e forse litigiosi.

5.2. Citando invece S. Benedetto vorrei ricordare ancora la *discretio*, una *caritas indiscreta* è quanto di peggio possa fare un credente! La mancanza di discrezione la possiamo notare in diversi campi, da quello ascetico, a quello dell'azione apostolica o caritativa, a quello della ricerca del bene. Ricordo ancora l'insistenza con cui un anziano e saggio padre spirituale cercava, quasi disperatamente, di farmi convinto che solo dicendo molti no avrei iniziato a dire qualche sì, nulla da fare, non ero proprio convinto! Eppure è proprio della *discretio* imparare a contenersi e trattenersi anche nel fare il bene, voler fare sempre tutto il bene che si vorrebbe o potrebbe rischierebbe di farci cadere in una sorta di pensiero delirante. Non di rado alcune vocazioni sembrano sfiorare il delirio di onnipotenza nella loro pretesa di rifare tutto. Dovremmo imparare a limitarci a fare quel bene che avvertiamo e valutiamo come più importante, e che possiamo fare con vera pace e gioia intima, lasciando perdere tutto ciò che porta eccessiva inquietudine, affanno, resistenze, turbamento. Il Signore non pretende da noi il bene *assoluto*, che è un ideale astratto, ma il bene *concreto* quello che sarebbe, o è, possibile qui e ora, forse molto piccolo, ma *concreto*. Occorre invitare a scegliere e decidere di fare il bene con spirito d'iniziativa personale, libero ed attivo, evitando accuratamente il bene fatto per pressione di gruppo o sociale, fatto solo per scimmiettare qualcuno, o per reazione agli altri. E' importante anche qui che sia espressione di una decisione stabile per il bene, non qualcosa d'inquieto, agitato, frenetico, velleitario, provvisorio. La pace interiore, il raccoglimento continuo dell'anima e della mente dovrebbero essere i segni guida di questa *discretio* nel bene.

5.3. Il vero bene, reale, e non apparente infonde nel nostro cuore vera ed autentica letizia.

La vera ed autentica letizia la si riconosce dalla falsa felicità data dalle cose perché è una realtà spirituale. Spirituale significa che non è superficiale, non è provvisoria, ma profonda e duratura, autentica significa che non lascia vuoti, ma dà un senso di pienezza e sazietà, non lascia delusi, ma soddisfatti. E' la gioia che dà il Signore quando si trova la perla preziosa, od il tesoro nel campo, quando ci si decide per Lui, e s'inizia il grande viaggio, è la gioia che deriva dal compimento del vero bene. Essa è contenuta, prende dentro, ma muove potentemente sciogliendo paure, incertezze, blocchi, domande. La presenza o l'assenza di gioia sono infatti un test alquanto importante per comprendere dove e come stiamo camminando nel bene. Se manca costantemente la gioia dobbiamo invitare a cercarne il motivo: forse nel bene che facciamo ci sono molti motivi di bene apparente, oppure si è trascurati nella propria vita spirituale e di preghiera, oppure si cerca Dio dove non c'è più....

La mancanza continua di gioia (interiore) in una persona dovrebbe interrogare e suscitare un desiderio di approfondire la sua conoscenza.

6. Fare il bene dalla testa ai piedi.

Se un albero è buono, veramente buono, allora non produrrà frutti cattivi. Se una persona sta camminando autenticamente nella luce del Signore, e mosso dal suo Spirito, ne vivrà i frutti: amore, pace, gioia, pazienza, benevolenza, mitezza, fedeltà e libertà. Se manca qualcuna di queste caratteristiche dovremmo essere attenti, forse la persona sta iniziando un'inconsapevole, od inavvertito processo di allontanamento e sta allontanandosi da quel progetto eccellente e buono verso il quale era partito, e che voleva eleggere in una decisione vocazionale stabile.

L'inganno anche qui è molto sottile, eppure ha ragione ancora p. Silvano Fausti quando osserva che, con un contatto elettrico bruciato anche una Ferrari è di fatto meno utile di uno ...skateboard!

E' inevitabile che al bene si mescoli sempre anche il male, ma proprio per questo occorre vigilare, ed usare avvertenza, non si tratta di permettere che il nostro accompagnato, demoralizzato, tralasci la buona impresa nella quale, con entusiasmo si sta accingendo, ma di pungolarlo a vigilare sulle sua intenzionalità profonda per purificarla, e tornare ad orientarsi con più vigore e decisione al solo bene. In termini tecnici noi diremmo che occorre imparare a trattare le consistenze difensive: aspetti buoni (per esempio servire gli handicappati), ma vissuti, od attuati con sentimenti o motivazioni compensatori, immaturi, egocentrici, od inadeguati. Non si tratta di spegnere gli entusiasmi ma di faremeglio il bene! In caso contrario piano piano nell'acqua fresca di fonte s'infiltra un pericoloso veleno che prima intorbida, poi rende amara, ed infine avvelena del tutto l'acqua.

6.a.) Un esempio classico per questi casi, in cui dentro il bene s'insinua il male, chissà quante volte l'avete sentito!, è quello della giovane animatrice parrocchiale, brava, impegnata, molto preparata, entusiasta, si rivolge a don L. in cerca di una crescita spirituale, da qui conversazioni sempre più frequenti (1° stadio), nelle quali nasce un bel sentimento pulito (2° stadio), tuttavia alquanto umano, che s'intensifica (3° stadio), dopo qualche tempo anche questo terzo stadio lascia il posto ad una diffusa tenerezza (4° stadio) che avvolge di dolce profumo la relazione che scivola sempre di più verso conversazioni inutili, ed inavvertitamente si varca una soglia invisibile, il risveglio dell'attrazione erotica reciproca (5° stadio), qui inizia tutto un intenso dibattito interiore che indurrà a piccole gratificazioni erotiche (6° stadio), ad una fitta contrattazione dialogica, fino alla ricerca di gratificazioni progressivamente più complete. Tutto era iniziato nel bene, come una bella direzione spirituale, ma l'inavvertenza, la poca vigilanza, e forse una certa sprovvedutezza ha fatto prendere una piega distorta alla relazione.

Potremmo andare ad analizzare tanti movimenti spirituali, caritativi, apostolici iniziati bene, ma poi, malauguratamente, per inavvedutezza sono finiti impantanati nel gregarismo, proselitismo, od in altri *-ismi* (individualismo, personalismo, ecc...). Aiutare a crescere in questa capacità di discernimento, è molto utile per educare ad una deliberazione vocazionale matura.

6.b.) Alcuni segni d'identificazione per vedere quando un certo egocentrismo, o comunque una motivazione non evangelica o non spirituale, è entrato nel cuore, potrebbero essere questi:

- Dalla serenità di fondo la persona tende a passare, senza apparente ragione, ad una certa inquietudine, ansia, agitazione.
- Dalla semplicità lineare una tendenza a divenire ambigui, con piccole doppiezze, una trasparenza che si offusca e rannuvola.
- Dall'affabilità la persona inizia a mostrare con gli altri alcune durezza, rigidità, impuntature.
- Dall'apertura dialogica, e disponibilità ad accogliere le osservazioni, la persona inizia ad essere eccessivamente sulle sue e difensiva, deve sempre ribattere a tutto.
- Dalla fiducia cordiale vi è un ripiegamento verso la sospettosità, il nascondimento, la diffidenza.
- Da umile che era la persona pare divenire arrogante, sprezzante in modo più o meno esplicito nei confronti degli altri, facile a scontrarsi.

7. Una linea d'ombra.

Nulla, ma proprio nulla, nella vita va mai, assolutamente mai, come avevamo previsto, o avremmo voluto. Sempre ci sono ostacoli, intoppi, deviazioni, scalini, arresti più o meno forzati. Nessun santo è diventato mai *quel santo* che si era sognato di divenire nella sua giovinezza, e, forse proprio per questo, nessuno mai si è sognato di pensare di essere diventato santo....

Pietro che per rivelazione divina riconobbe Gesù come il Cristo, non lo conosceva com'egli in effetti era, lo stesso dicasi per profeta Giovanni Battista interdetto di fronte a colui che aveva battezzato, Antonio il grande una volta arrivato nel deserto pensò che avrebbe resistito solo pochi giorni perché *noi giovani d'oggi non abbiamo più la resistenza degli uomini del passato*, S. Leopoldo Mandic pensò e sognò per sé una vita assai diversa... e gli esempi potrebbero essere numerosi. Il fatto è che l'esperienza vissuta di Dio è sempre diversa dall'idea di Dio che noi ci facciamo. In questa differenza sta tutto lo spazio necessario per quell'indispensabile torsione dei desideri che costringe a rivedere, purificare, rinnovare le nostre rappresentazioni di noi stessi, di Dio, e della realtà.

Secondo Joseph Conrad l'esperienza è la linea d'ombra oltre la quale scopriamo la realtà così com'è. Il suo romanzo più famoso (Linea d'ombra) era il richiamo profetico ad un'epoca che avrebbe pian piano imparato a sostituire all'esperienza diretta delle cose il racconto d'esse. Il protagonista del romanzo è un entusiasta ufficiale al comando del suo primo veliero. Giovane proteso verso un'impresa eroica (tempeste da attraversare, mari difficili da varcare ecc...) incontrerà invece una lunga bonaccia. La forzata sospensione, la prolungata immobilità, erano l'esperienza, l'incontro con la realtà (così diversa da quanto vogliamo e cerchiamo) che lo attendevano. Attraverso tale esperienza avrebbe varcato la linea d'ombra che separava la giovinezza dall'età adulta con le sue responsabilità. Da Conrad apprendiamo che l'esperienza ha un lato attivo, che consiste nel tentare, intraprendere, agire, ed un lato passivo consistente nel subire, sottostare, accettare e patire le conseguenze. Per il marinaio di Conrad l'esperienza consistette non nei rischi spavaldate cercati, ma nell'umile apprendimento che un limite imprevisto (la bonaccia) gli avrebbe impartito. Pertanto l'esperienza è sì coraggioso protendersi ed audace cimento, ma anche umile confronto con l'evento che sopravviene, anzi la sua preziosità sta soprattutto nell'incontro con un'alterità ed un limite oggettivo capace di tradursi in conoscenza, e trasformazione personale.

La morale da trarre è educare a non fuggire a tale incontro. Nell'eclissi dell'esperienza, segnata dai tentativi di aggirare la realtà, si nasconde un serio pericolo, quello di non incontrarci mai con il mondo dei limiti. Una volta evitata la realtà, la noia, il dolore, il fallimento, l'errore, la separazione, che rimane della vita? Dove e quando impareremo a conoscere, amare, accettare i limiti, nostri ed altrui? Se poi il nostro limite è anche il luogo d'incontro con l'altro, come farà un *io senza limiti* a riconoscere, rispettare, amare gli altri? Come imparerà a rendersi responsabile? Un io iper-trofico e massimizzato è alla radice di tanti comportamenti violenti ed aggressivi che si scatenano in modo incontrollato anche tra le pareti domestiche. Come diceva S. Weil se il reale non esiste tutto è permesso....

Avviando un giovane alla deliberazione vocazionale dovremmo vedere se è capace d'apprendere anche, anzi soprattutto, dall'esperienza del limite proprio ed altrui. Sarebbe certo un buon segno se i nostri candidati fossero un poco profetici (ahimè evenienza alquanto rara), ma ancora di più se imparassero che le loro intuizioni, per quanto belle, e giovanilmente geniali, non sono necessariamente vere, o comunque non vere come le intendono loro. C'è sempre una linea d'ombra fra ispirazione e realtà, in particolare poi questa linea d'ombra è particolarmente marcata nel segnare il passo fra le proprie idee e l'ispirazione di Dio. Guai se il nostro giovane,

sia che sia profetico, sia che sia devotamente retrogrado, non si dimostra capace, con umile flessibilità, di ridimensionare le sue opinioni personali, che tende a tenere sempre come ferme verità... Un grande pericolo per le persone devote (e nessuno è più devoto di un giovane che è avviato ad una decisione vocazionale...) è il ritenere (fallacemente) che ciò che loro pensano e vogliono, sia veramente *volontà di Dio*...

Insegniamo loro che i nostri progetti tutto hanno bisogno fuorché di essere difesi da noi, la verità cammina molto lentamente, ma cammina e arriva sempre a destinazione, così il tempo mostrerà la tenuta, la verità, e la forza di tanti progetti, e di tante idee. Vedere un giovane fermarsi davanti alla realtà dei fatti, lasciarsi interpellare dalla loro evidenza per rivedere le proprie convinzioni in termini, non diversi, ma resi più realistici, e crescere quotidianamente nell'impegno di un ascolto evangelico che diventa vita vissuta è una delle migliori assicurazioni sulla bontà di un cammino verso una scelta vocazionale fatta con profondità di cuore e coscienza.

Allegato: **SCHEDA: LA COSCIENZA PERSUASA**

La coscienza persuasa (abbreviato: cp) è lo stato spirituale del credente che permette di fare scelte concrete, di passare dalla teoria alla pratica, di entrare cioè nel momento più direttamente applicativo. E' il momento in cui matura nel credente quella certezza sufficientemente convinta e stabile da permettere di dirsi interiormente: *sì, sono persuaso, e mi sento convinto che tutto nella mia vita mi porta a dire che il Signore da me e per me vuole questo e questo...*

Si comprende che avere una cp è qualcosa di più, e di diverso dal possedere un'idea nuova, o dal prendere una decisione in modo volontaristico, impulsivo, od estetico - emozionale. La cp deriva al contrario da una prudente ed attenta valutazione di ogni aspetto, e giunge al termine di un processo completo di decisione che ha utilizzato vari strumenti, umani, spirituali, razionali, e di grazia.

Dal momento che la cp parte e si fonda dal dato serenamente convinto che il progetto di Dio sul mio conto passa per quella via, quella strada che ora concretamente sto scegliendo e facendo definitiva per me, si comprende come la cp può nascere solo nella preghiera, e nell'adorazione. Essa matura in un atteggiamento profondo in cui il credente si è posto umilmente, *creaturalmente*, dinanzi a Dio (è un'educazione che dovrebbe essere avvenuta nella prima fase di accompagnamento): *Signore cosa desideri da me? Come vuoi che io viva l'alleanza con te, nella chiesa? Come ed in quale parte del popolo santo di Dio tu vuoi che io cammini nel deserto della storia?* Si suppone che qui si siano già formati gli atteggiamenti di abbandono, di povertà, di disponibilità piena al piano di Dio su di sé, e ci si sia impegnati in un serio lavoro per scoprire cosa fare. Occorre sia nutrita la fiducia sempre rinnovata nell'immane risposta di Dio. Dio non lascia inascoltata la voce dei suoi figli che lo implorano, e non trascura di rispondere con le sue luci, e la sua grazia. Accanto e insieme alla preghiera vi è ovviamente anche un'incessante attività di ricerca, giocata su di un piano più razionale. Fides et ratio sono le due ali della formazione di una cp.

Una cp non si forma automaticamente di fronte alla presenza di alcuni *segni*, come sappiamo i segni sono sempre poveri, ed ambivalenti, soggetti ad interpretazioni diverse. I segni sono solo vie di comunicazione, la chiarezza con cui una cp legge le situazioni, non è il risultato d'un *pensarci sopra*, si può stare a pensarci intere giornate di ritiro e di esercizi spirituali senza fare un passo nella linea di una maggiore chiarezza! D'altro canto la cp è distante anche da una forza di volontà lanciata ad alta velocità. La cp è un tipo di convinzione interiore particolare, del tutto nuova, capace di dare alla persona una *risolutezza*, ed un vigore interiore inaspettato. Il risultato va dunque ben oltre il metodo, i mezzi, e le vie di ricerca. La cp si forma attraverso diverse *esperienze* vissute, lette, verificate, ed interpretate sia alla luce della fede, sia con mezzi razionali, sia con le mediazioni umane ed educative proporzionate. Per intenderci non si può formare in me la cp che sono chiamato a sposarmi con Luisa se dentro di me non sono cresciuti determinati parametri: convinzioni umane, religiose, valoriali, esperienze affettive, sentimentali, emotive, relazionali, che intrecciano e collegano insieme molti elementi sia emozionali – affettivi, che razionali e spirituali. Come sappiamo tutto ciò non avviene miracolosamente o d'incanto, ma attraverso percorsi formativi. Accompagnare un credente dal primo discernimento alla decisione vocazionale vuol dire anche farsi un po' i formatori e supervisori d'una coscienza persuasa sempre più matura e convinta.

Quando alla vigilia dell'ordinazione diaconale, del sacerdozio, o della professione religiosa un credente esclama : *Io sento con sicurezza che questa è davvero la strada che Dio ha tracciato per me!* Cosa esprime?

Occorre fare attenzione a come viene usato il verbo sentire... C'è infatti un *sentire* riferito ad emozioni transitorie, ad una spinta emotiva, che dura poco tempo, ma c'è un modo di *sentire* ben più profondo, completo, integrato, ed è quello che si verifica quando tutti gli aspetti principali della decisione sono stati affrontati ed elaborati trovando per ognuno una strada, e una modalità di risposta. All'interno di una coscienza persuasa la forza di volontà diviene allora espressione matura d'una capacità di oblazione e d'amore che diviene progressivamente la forza trainante di tutta la vita del credente. Nella coscienza persuasa di un credente che giunge a prendere la massima decisione della sua vita la luce della relazione con Dio si è unita profondamente, ben dentro alla persona, al vissuto personale, alla sua capacità di valutazione critica, e al suo desiderio, motivando profondamente la decisione.

INDICE

Presentazione	p.	1
----------------------------	----	---

MAURIZIO MARCHESELLI

Il dialogo tra Gesù e la donna di Samaria (Gv 4,4-26)

1. Dialogo e costruzione del personaggio	p.	3
2. Individualità e tipologia.....	“	3
3. Il quadro complessivo dell'episodio	“	3
3.1 <i>Due parti maggiori (vv 4-26 e vv 27-42)</i>	“	3
3.2 <i>La prima grande parte dell'episodio (vv 4-26)</i>	“	4
4. Il dialogo sull'acqua e il bere (vv 4-15)	“	4
5. Il dialogo sul luogo del culto (vv 16-26).....	“	5
6. Il motore del racconto: la sete.....	“	5
7. La dinamica sponsale del brano.....	“	6
7.1 <i>Il significato dei vv 16-18</i>	“	6
7.2 <i>La pervasività del motivo sponsale</i>	“	7
8. Dialogo interpersonale ed evangelizzazione.....	“	7
9. In Gesù il Padre.....	“	7
10. La donna di Samaria e i discepoli di Gesù: donna/discepola	“	8
<i>Indicazioni bibliografiche</i>	“	8

GIORGIO SGUBBI

« Non vincit, nisi veritas. Victoria veritatis est caritas » (Agostino)

Dia-logo e comunicazione della fede in Benedetto XVI

Introduzione.....	p.	9
“Io – Tu”: da Dio All'uomo	“	9
L'uomo nel dialogo trinitario	“	10
La ragione dialogale dimensione dell'agape	“	11
La ragione strumentale come negazione del carattere dialogale	“	13
Un dialogo creatore di dialogo: dalla paternità alla fraternità	“	16
Conclusione	“	17

AMEDEO CENCINI

Il dialogo nell'accompagnamento vocazionale come pedagogia alla relazione con Dio

1. Spiegazione dei termini	p.	18
1.1 <i>Dialogo</i>	“	18
1.2 <i>Accompagnamento vocazionale</i>	“	18
1.3 <i>Relazione con Dio</i>	“	19
1.4 <i>Dialogo nell'accompagnamento vocazionale</i>	“	19

2. Tre interpretazioni	“	19
2.1 Propedeutico-pedagogica	“	19
2.2 Simbolico-proiettiva	“	19
2.3 Terapeutico-correttiva	“	20
2.4 L'accompagnamento vocazionale, strada e modello.....	“	20
3. Il dialogo, dimora del mistero	“	20
3.1 L'uomo è mistero, sempre.....	“	21
3.2 ..., ma soprattutto quando entra in relazione	“	21
3.3 La relazione con Dio nella relazione umana	“	21
4. La guida dinanzi al mistero	“	22
4.1 Libertà “da”... (condizioni fondamentali)	“	22
4.2 Libertà “di”... (educare)	“	24
4.3 Libertà “per” ... (formare).....	“	24
4.4 Libertà “con”... (accompagnare)	“	26

LUCIANO MANICARDI

L'apertura del cuore alla scuola dei padri

I parte

L'apertura del cuore nel monachesimo antico	p.	27
1. Manifestazione di pensieri, non confessione di peccati.....	“	27
2. L'apertura del cuore nel dinamismo dello sviluppo della tentazione	“	27
3. Paternità spirituale.....	“	28
4. In vista del discernimento	“	29
5. Per la liberazione dalla “volontà propria”	“	30
6. Valenza terapeutica della manifestazione dei pensieri.....	“	31
7. La pratica della manifestazione del pensieri	“	31
8. Le resistenze alla manifestazione dei pensieri	“	34
9. La responsabilità del padre spirituale.....	“	35
10. Esame di coscienza e vigilanza	“	37

II parte

Considerazioni pratiche ed esperienziali sul colloquio tra accompagnatore spirituale e giovane.....		38
<i>Bibliografia Minima</i>	“	40

LUCA BALUGANI

Accoglienza, ascolto, interventi nel dialogo di accompagnamento

Introduzione	p.	42
Accoglienza (incondizionata?)	“	42
I verbi dell'accompagnamento spirituale-psicologico	“	42
<i>Notare</i>	“	42
<i>Rispondere</i>	“	42
<i>Rielaborare</i>	“	43

Oggettivare	“	43
Il caso di Stefano	“	46
Domande.....	“	47

MARIA BOTTURA

“Trappole” nel dialogo di accompagnamento

Una premessa	p.	48
La relazione	“	50
<i>Transfert e controtransfert</i>	“	50
<i>Paternità e maternità</i>	“	52
Maestro e interprete del mistero.....	“	54
Un campo a quattro vertici.....	“	54
<i>Il maternalismo</i>	“	56
<i>Il paternalismo</i>	“	57
<i>Il dogmatismo</i>	“	60
<i>Il relativismo</i>	“	61
<i>Il tecnicismo</i>	“	63

STEFANO GUARINELLI

Avviare il dialogo: dall'intuizione vocazionale ai primi passi del discernimento

Schema della relazione-laboratorio.....	p.	66
2.1. <i>Introduzione</i>	“	67
2.2. <i>Alcune osservazioni dopo il primo incontro</i>	“	67
2.3. <i>Alcune osservazioni dopo il secondo incontro</i>	“	67
2.4. <i>La famiglia</i>	“	68
2.5. <i>L'immagine di Dio</i>	“	68
2.6. <i>L'esperienza della chiamata</i>	“	69

ANDREA ARVALLI

Dialogo di accompagnamento vocazionale: dal primo discernimento alla decisione vocazionale

1. Facilitare – accompagnare al risveglio spirituale	p.	70
2. Liberazione della coscienza morale.....	“	71
3. Aiutare a non lasciarsi raggelare da paure indistinte (effetto freezing).....	“	72
4. Lottare sempre senza scoraggiarsi, è nato per faci vincere!.....	“	73
5. L'inganno del bene, bene reale o solo apparente?	“	74
6. Fare il bene dalla testa ai piedi.....	“	75
7. Una linea d'ombra.....	“	77
Allegato: SCHEDA: La coscienza persuasa	“	79