

S.T.A.B.
in collaborazione col Centro Regionale Vocazioni dell'Emilia Romagna
LABORATORIO DI SPIRITUALITÀ 2003-2004
**Accompagnamento spirituale,
affettività e sessualità**
Approfondimenti per formatori con metodo di laboratorio

G. COVA

Sessualità e trascendenza nel Cantico dei Cantici

L. LUPPI

Corporeità e santità nell'epoca contemporanea

L. MANICARDI

Lotta spirituale e maturazione affettiva

L. MAINARDI

Educazione della corporeità nell'accompagnamento spirituale

S. GUARINELLI

L'ascolto di sé. Verso un "realismo mistico" dei desideri

A. CENCINI

Discernimento vocazionale di fronte alle problematiche dello sviluppo affettivo e sessuale

G. GILLINI-M.T. ZATTONI

*Maturazione affettiva nel matrimonio cristiano
e nella verginità per il Regno*

Il *Laboratorio di Spiritualità* per formatori, presbiteri e guide spirituali, avviato in collaborazione tra la Sezione Seminario Regionale dello S.T.A.B. e il Centro Regionale Vocazioni dell'Emilia-Romagna, nel suo quarto anno di vita prosegue nella linea degli *Approfondimenti* sul tema **"Accompagnamento spirituale, affettività e sessualità"**.

L'inquadramento teologico-biblico del tema sarà svolto nelle quattro *Lezioni introduttive* collocate i martedì 9 e 16 dicembre 2003, mentre i sei *Laboratori* - nei martedì dal 13 gennaio al 17 febbraio 2004 - affronteranno il tema nella chiave dell'accompagnamento spirituale, con una esposizione magistrale e una successiva attività pratica per gruppi, coordinata dai docenti.

Docenti e coordinatori dell'iniziativa saranno don Lorenzo GHIZZONI, Rettore del Seminario Vescovile di Reggio Emilia e Vice-direttore del Centro Nazionale Vocazioni e don Luciano LUPPI, Docente di Teologia spirituale presso lo S.T.A.B. e Direttore del Centro Regionale Vocazioni dell'Emilia-Romagna.

Gli altri relatori saranno: padre Paolo BIZZETI, superiore della Casa per Esercizi Spirituali "Villa S. Giuseppe" di Bologna, padre Amedeo CENCINI, psicologo e docente di Pastorale Vocazionale all'Università Salesiana di Roma, don Giandomenico COVA, Biblista e docente allo S.T.A.B., i coniugi Gilberto GILLINI e Maria Teresa ZATTONI, pedagogisti membri della Consulta Nazionale della famiglia della CEI, Luciano MANICARDI, biblista e maestro dei novizi della Comunità monastica di Bose, Sr. Lucia MAINARDI, Docente di psicologia e formatrice, don Ermenegildo MANICARDI, biblista e preside dello S.T.A.B. Sezione Seminario Regionale, don Marco URIATI, Rettore del Seminario Maggiore di Parma e docente presso l'Istituto Teologico di Reggio Emilia.

GIAN DOMENICO COVA

Sessualità e trascendenza nel Cantico dei Cantici

Sintesi introduttiva

Innanzitutto vorrei esporre come si pone la lettura del *Cantico dei Cantici* e di testi simili dell'Antico Testamento. Il *Cantico dei Cantici* è sotto questo profilo un caso emblematico. D'altra parte non è così scontato che questo testo parli immediatamente di questo nodo così significativo: sessualità e trascendenza. Paradossalmente, se qui si parlasse solo dell'amore umano, la tradizione ebraica non lo avrebbero canonizzato, perché la Scrittura deve parlare di Dio. Il nostro recupero tematico dovrà essere allora più profondo, e tener conto di tutti i valori che nei secoli si sono accumulati attorno a questo testo. Noi moderni abbiamo ultimamente superato il fatto che faccia problema perché parla di sesso, ma dobbiamo riuscire anche a superare la pura e semplice utilizzazione a proposito di questo tema, tenendo appunto conto del grande insieme canonico-ermenutico che abbiamo sotto gli occhi.

Fase precedente al Canone

Il processo che ha prodotto questo straordinario corpo di scritti che è la Bibbia e che è il Cantico è molto lungo (molto più lungo di quello relativo al Nuovo Testamento, per esempio). Sulla datazione del Cantico si possono fare solo ipotesi: da quella che vede un testo di una grande antichità (poesie popolari di Canaan dell'VIII-VII sec. a. C.) fino a quella che riconosce un testo molto meditato dell'epoca ellenistica, con cui il giudaismo si confronta (III a. C.). Tutte le tradizioni bibliche si distendono lungo i secoli, interagiscono con le realtà culturali coeve, ma a un certo punto la produzione del testo viene conclusa (da chi? una figura molto autorevole? una comunità autorevole di lettori?), fissata definitivamente dal costituirsi del canone delle Scritture. Il canone biblico è molto rigido: una volta costituito nessun testo può più entrare né uscire.

Canonizzazione

Quando è entrato nel canone il Cantico? Ha faticato a entrare (come il Qohelet) fino al I sec. d. C.

E non solo a causa di una difficoltà di contenuto (quello erotico). L'attribuzione a Salomone attesta il desiderio di collocarsi in una scia sapienziale autorevole e di dare in qualche modo il senso dell'acquisizione di questo testo: la lettura in termini teologici di un insieme di testi di origine non sappiamo quanto antica o ravvicinata rispetto alla canonizzazione.

Fase successiva

L'utilizzazione del testo fedele alle ragioni della canonizzazione occupa gran parte della tradizione successiva. Un testo, infatti, benché il suo luogo e la sua interpretazione siano già fissati in maniera definitiva, ha una vita successiva molto articolata, che si è normalmente in grado di ricostituire (a differenza della vita precedente). La vita successiva del *Cantico* è abbastanza chiara, sia all'interno della tradizione ebraica che in quella della tradizione cristiana.

Tuttavia, prima di dare un'occhiata a questa vita successiva, chiariamo come si pone il nostro problema in rapporto a questo snodo: fase precedente, canonizzazione, fase successiva.

Dopo secoli di lettura "canonica", l'esegesi contemporanea – nel contesto della quale si pone la nostra domanda "sessualità e trascendenza" – si è dedicata a ricercare la condizione originaria dei testi biblici, come essi hanno avuto la luce e perché, per individuare gli ambienti vitali in cui sono nati. In base a un'ipotesi che ha dominato nella punta avanzata dell'esegesi europea almeno fino alla metà del novecento – non solo per la Bibbia, ma per gran parte dei testi antichi – tutto

ciò che si trova delle condizioni originarie, offrirebbe la dimensione autentica di un testo. Questa impostazione della ricerca e dell'interpretazione divenne possibile perché erano venute alla luce documentazioni possenti delle civiltà antiche, per cui oggi possiamo ricostruire quattro millenni di storia egizia, tre millenni di storia mesopotamica e due millenni di storia di Canaan, cosa che gli antichi che si trovavano davanti a un testo non potevano in alcun modo ipotizzare.

Tuttavia, di fatto, non abbiamo sempre gli elementi per collocare con esattezza un testo in un punto preciso della durata di queste grandi tradizioni culturali, soprattutto quando abbiamo testi la cui vita è testimoniata soltanto dal testo medesimo. Quindi abbiamo un quadro sufficientemente completo e alcuni indizi, ma non dati a sufficienza per ricostruire il contesto originario di ogni singolo testo o documento.

Questo problema ha fatto capire al mondo della interpretazione biblica che probabilmente ciò che caratterizza un testo nella sua portata, nel suo significato autentico, non sta necessariamente nel momento in cui è nato fisicamente, in cui è stato scritto per la prima volta, ma nel momento in cui è nato al canone, ovvero nella sua condizione ultima, non in quella prima. In altre parole – e questo vale non solo per il *Cantico* o per la Bibbia, ma per tutti i documenti antichi – dopo tutto questo straordinario lavoro di reperimento di documenti sulle origini materiali dei testi, ci si è resi conto che la portata reale di questi testi, il loro significato fondamentale, non sta necessariamente nel momento in cui qualcuno li ha prodotti per la prima volta, ma quando una comunità si è accorta della loro presenza utilizzandoli, vivendoli in un certo modo, che poi è diventato quello definitivo, o comunque quello consegnato al corso della storia e della ricezione. Questo è un cambiamento di prospettiva che ha interessato in questi ultimi trenta-quarant'anni tutta la ricerca esegetica biblica, in particolare quella dell'A.T. a causa della lunga durata del processo di formazione dei testi e dell'insieme dei testi.

Quando nasce la Bibbia propriamente? Non nasce quando qualche tribù raccontava storie nel deserto – quella è una sorta di preistoria – ma nasce quando una comunità di scribi, un popolo ridotto a un piccolo resto, ha visto in quelle tradizioni la parola di Dio in modo definitivo: quella, solo quella e organizzata in un certo modo, poiché il canone non è un insieme casuale di testi autorevoli che sono stati a un certo punto raccolti, ma è un'operazione estremamente complessa ed estremamente studiata, scrematura di tanti testi, fino ad ottenere un insieme dotato di senso in quanto insieme.

Negli ultimi decenni si sono allora moltiplicate le ricerche in tutt'altra direzione rispetto a quelle praticate nei decenni precedenti: studiamo – se è possibile – come è avvenuto questo lavoro di canonizzazione, cerchiamo di sapere il più possibile non sui primi tempi di questi testi, ma sugli ultimi tempi di questi testi, perché ci si è resi conto che nel cercare molto all'indietro si sapeva poi poco delle fasi più recenti. In certi ambiti della ricerca ormai i giochi erano fatti: quello che gli archeologi avevano distrutto per arrivare al livello più profondo, quindi negli strati più superficiali, non era più ricostruibile. Per tutti gli altri dati ancora disponibili, invece, si tratta di arricchire la documentazione sulle fasi più recenti.

Tutto ciò riguarda il *Cantico* per un motivo molto semplice: ci siamo ritrovati in questi ultimi decenni ad attribuire un significato molto importante a quello che nel corso dei secoli era sempre stato fatto, cioè il suo significato teologico, e a dare per scontato, ma senza attribuire un significato particolare, alla sua portata in senso antropologico, o per quanto dice sulle relazioni fra i protagonisti. Questo è il livello originario del testo, ma questo anche gli antichi lo sapevano benissimo. Qui si parla di un rapporto amoroso, non c'è alcun dubbio, e d'altra non è stato canonizzato per questo. Come ha agito allora questa canonizzazione? Cosa ha significato tuttavia in quanto testo amoroso? Come si pone per noi oggi rispetto a questo testo un rapporto completo, acuto, profondo, che tenga conto di tutti gli aspetti?

Nella tradizione ebraica e nella tradizione cristiana il *Cantico* è stato recepito e commentato come testo teologico, accanto ad altri testi della Bibbia ebraica, per esempio quelli che nella tradizione profetica individuano il rapporto tra il Signore e Israele come una relazione nuziale,

soprattutto quando si sottolinea la dimensione del patto che lega i due, o come una relazione semplicemente sessuale quando l'aspetto del patto non è in primo piano. In tutt'e due i casi si tratta sempre della medesima rappresentazione. Quando il patto è in prima linea, si tratterà di una relazione nuziale, dove il patto non è messo immediatamente in evidenza, come nel *Cantico*, ci si può concentrare allora semplicemente sulla relazione o sulle figure dei due.

Determinazioni esplicitamente teologiche nel *Cantico*, infatti, non sussistono: non emerge la figura del Signore con il suo nome, e non emerge la figura del popolo con il suo nome, e d'altra parte anche questo fatto non è esclusivo del *Cantico*. Ci sono altri testi biblici in cui le figure emergono di per sé indipendentemente dal patto che le lega, solo che in altri testi, il fatto che ci siano delle riprese, fa sì che l'insieme risulti più chiaramente teologico. Nel caso dei profeti, anche se ci possono essere delle sezioni in cui il patto non è esplicitamente nominato, il contesto però è quasi sempre tale per cui resta sullo sfondo. In realtà l'oscillazione fra queste due posizioni è molto frequente in tutta la Bibbia. Quindi l'operazione di canonizzazione del *Cantico* è stata abbastanza semplice: il fatto che qui non siano nominati esplicitamente il Signore e Israele non è un grande problema, perché comunque nell'insieme canonico ci sono e quindi chi leggerà questo insieme – perché si dà per scontato che si tenga presente tutto ciò che fa parte del canone – troverà quello che l'insieme dice. E questo effettivamente è accaduto, con risvolti che cominciano a interessarci anche rispetto alla nostra domanda.

A un certo punto sia nella tradizione ebraica sia in quella cristiana - che procede anche alla sostituzione della Chiesa a Israele in rapporto a Dio per quanto riguarda il patto (fatto abbastanza scontato in una certa teologia, con una serie di gravissimi problemi che però qui non ci riguardano direttamente) – abbiamo un successivo passaggio: la trasposizione da Israele (e dalla Chiesa) all'anima, ovvero al soggetto spirituale che si relaziona a Dio, di tutto ciò che attiene alla figura femminile del *Cantico*. Di conseguenza anche Dio non è più in termini espliciti il Dio di Israele, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Abbiamo quindi un processo di allontanamento dalle ragioni canoniche originarie. Questa è una lunghissima storia. La storia del *Cantico* nelle riletture che hanno spostato un poco i termini originari (ossia canonici) della sua lettura è veramente interessante e credo che potrebbe essere un campo di indagine molto ricco. Noi potremmo trovarci oggi in una situazione molto imbarazzante: nel leggere il *Cantico* come un testo relativo alla relazione sessuale potremmo trovarci a utilizzare la lettura dell'esegesi moderna, che ha ritrovato le origini pre-canoniche del testo con un po' di ritardo, dando esclusivo valore a qualcosa che l'esegesi moderna ha scoperto. Dopodiché, siccome ci interessa per quello che noi oggi viviamo, stiamo dentro a questa cosa con tutte le capacità di ricerca che sono a nostra disposizione, salvo poi renderci conto che di per sé il *Cantico* nel canone non si concentra su quella cosa lì, come stiamo riscoprendo in base alla percezione dell'insieme canonico.

Allora è molto importante che questa nostra domanda possa dirigersi al testo osservandone tutte le dimensioni e tutte le dinamiche e credo che un passaggio essenziale nella frequentazione del *Cantico* - da parte delle medesime comunità che lo hanno recepito come canonico - sia il passaggio da una lettura esclusivamente concentrata sulle relazioni fra il Signore e il suo popolo, Israele e/o la Chiesa, a una rilettura che “vada oltre” la prima applicazione. Che il *Cantico* parli di Dio e dell'anima è un passo nello stesso tempo più audace – spesso queste riletture subiscono all'inizio una certa condanna ma alla fine si impongono - e comunque più corretto di quello che si limita a sostituire Israele con la Chiesa nel rapporto con Dio. Perché questa rilettura non fa che giustapporre in modo meccanico e ideologico a uno dei due termini un altro soggetto, mentre la dinamica resta quella della lettura precedente, quindi è un atto solo apparentemente audace – e, infatti, costituisce ben presto un'altra ortodossia, pure abbastanza restia alla lettura spirituale – mentre nell'altro caso – quello della rilettura mistica o spirituale - abbiamo una rilettura di tutt'e due le figure: sia Dio sia l'anima (ad esempio). Si approfondisce quindi la soggettività di ambedue.

Voi sapete che gran parte della letteratura mistica o spirituale non si limita a indagare sull'anima, ma va a indagare anche su Dio, cosa che la tradizione biblica non fa: gli approfondimenti sulla soggettività divina nei testi biblici sono molto rari, limitandosi ad alcuni pochi testi della Legge e alcuni pochi testi della letteratura sapienziale, compresi alcuni salmi. Di per sé, la maggior parte della riflessione biblica si concentra sulla relazione che intercorre fra il Signore e il suo popolo, la sua azione nei confronti della creazione e della creatura e così via.

Noi abbiamo invece nella lettura spirituale del *Cantico* questo passaggio singolare in cui i due soggetti vengono sondati nelle loro profondità. Abbiamo allora nella tradizione cristiana tutte le applicazioni per esempio alla vita religiosa, nei testi di approfondimento della consacrazione religiosa, nei testi liturgici delle professioni religiose, in cui il *Cantico* è sostanzialmente il punto di riferimento fondamentale. Lo abbiamo in alcuni testi di carattere paraliturgico ovvero di riletture anche di carattere sociologico o comunitario, per l'ingresso del Vescovo nella sua Chiesa per esempio. Abbiamo tutta una serie di riletture del *Cantico* che saccheggiano tutte le possibili applicazioni per identificare una relazione che sia teologicamente fondata. Credo che sarebbe un'indagine straordinariamente significativa e per certi è anche stata fatta in questi ultimi decenni, soprattutto nell'ambito delle ricerche sulle tradizioni popolari, sulla storia delle donne, sulla santità femminile (perché molto spesso si tratta di testi sulla vita e professione religiosa femminile, per una certa eco delle relazioni dei due soggetti: Dio e l'anima, come figura comunque femminile). La cosa interessante è che tutte queste applicazioni non arrivano mai ad applicare il *Cantico* al matrimonio, non perché non lo vedano, ma perché quella è una lettura troppo immediata, mentre ci si aspetta dal testo che dica qualcosa d'*altro*, qualcosa che riguarda non solo Dio ma anche il soggetto umano *oltre* la loro posizione immediata.

E' su questo *altro* che si fonda il discorso della trascendenza che andiamo ricercando. E' importante che poniamo la nostra domanda non solo al livello della pura e semplice riscoperta del significato immediato del *Cantico*, ma - anche nel caso che noi giustamente cerchiamo di capire cosa significa la relazione sessuale di cui si sta parlando - ci poniamo in questa prospettiva, che parla anche e soprattutto di qualcos'altro.

Proprio perché pone la relazione amorosa esibita nel testo in questi termini così essenziali e assoluti, proprio per questo la pone in un altro terreno. Il terreno della relazione con Dio è evidentemente un terreno di trascendenza, ma ponendola in questi termini suggerisce il fatto che si tratti di trascendenza, cioè di un altro realmente tale e non solo apparentemente tale, anche per quanto riguarda la relazione sessuale.

La nostra ipotesi di lavoro oggi, appunto per non essere semplicemente dei fruitori in ritardo della percezione che si tratta di un testo erotico - come l'esegesi dell'Ottocento e del Novecento ha "scoperto" o meglio valorizzato - e per dare tutto il suo peso a ciò che il *Cantico* è stato ed è anche per la sua posizione canonica, consiste nel metterci in questa prospettiva: cercare di approfondire cosa significa e perché il *Cantico* ha potuto funzionare per tanti secoli come scoperta di qualcos'altro rispetto all'esperienza comune. E questo può riguardare anche la sua lettura in quanto relazione sessuale: cerca di dire della relazione sessuale, nel momento in cui la pone in questi termini, qualcosa che va oltre la pura esperienza, qualcosa che dà significato, senso e portata all'esperienza comune a un livello diverso.

*Il punto è riuscire a dare significato alla nostra domanda sul/al *Cantico* e a recepire quello che può rispondere senza doverci chiudere in una sterile valorizzazione di una sua eventuale portata originaria remota. Perché qui accade in alcuni casi qualcosa di abbastanza ridicolo: pensare di avere riscoperto dopo tanti secoli che il *Cantico* parla di sesso, dopodiché attribuirlo alle nostre problematiche contemporanee, finendo per modellarci noi per primi su dei canti d'amore di non si sa quale secolo del Medioriente antico, dopo secoli e secoli di letture completamente diverse. Operazioni di questo tipo sono sempre sostanzialmente false, perché non hanno fondamento reale nella storia del testo. Il *Cantico*, invece, ha una sua straordinaria portata, nel senso di suggerire che*

questa relazione – che è alla base di gran parte delle rappresentazioni bibliche della relazione teologica – consente di vedere l'alterità . Questa straordinaria portata è stata vissuta come tale per secoli e secoli da grandi tradizioni spirituali, in modo da scoprirvi una possibilità di coscienza di soggetti in posizioni di scelte difficili davanti a Dio e nel loro tempo, e può voler dire qualcosa del genere anche per la relazione sessuale che vive il soggetto e per ogni figura che impegna, che sia ciò che di fronte può essere altro.

Il Cantico luogo di (ri)scoperta dell'alterità

Cerchiamo adesso di vedere come può essere colto il testo da questo punto di vista.

Noi abbiamo nel testo la presenza di due figure che si dichiarano con una chiara determinazione della propria soggettività. E' uno dei pochi testi della Bibbia ebraica in cui i pronomi IO e TU vengono dichiarati in tutta la loro portata esplicitamente. E' qualcosa di raro nell'A.T., dove spesso l'IO scompare nella pura e semplice funzione pronominale che si esprime come suffisso o prefisso.

L'IO e TU si alternano invece qui in una modalità riconoscibilissima, per cui in quasi tutte le traduzioni abbiamo anche dei sottotitoli (lo Sposo e la Sposa, oppure Lui e Lei). In questi casi abbiamo una trascendenza relativa molto esplicita. Si passa dallo sposo alla sposa, dall'uno all'altro, sapendo benissimo che l'uno è altro per l'altro. Nel testo le cose non sono spesso così nette, e questo fa parte delle ragioni per cui è stato messo insieme in un certo modo.

Il *Cantico* è attraversato da una grande tensione di ricerca reciproca e qui sta gran parte del segreto poetico di questo testo. I due si ricercano, a volte si perdono, a volte si trovano: non è mai una condizione statica di possesso reciproco o di incontro raggiunto una volta per tutte. E questo accade anche nella posizione dell'IO e del TU. E' come se anche nel porsi l'uno di fronte all'altro si debbano vedere e capire a poco a poco come si pone l'IO e come si pone il TU. Questa ricerca, con la scoperta dell'altro, è basata in gran parte sulla descrizione delle qualità, della bellezza dell'altro. Ognuno dice come e quanto l'altro gli si mostra in tutta la sua bellezza. Poco a poco le due figure vengono definite, anche se a volte si tratta di qualità che messe tutte insieme non possono rappresentare una figura, nel senso di una rappresentazione estetica. Come spesso accade nella Bibbia, l'accumulo dei dati serve ad esprimere la grandezza dell'altro, come per esempio accade nelle descrizioni del Tempio, luogo della presenza di Dio (in cui si accumula una tale quantità di dati che suscitano noia nel lettore moderno). Il tempio viene misurato con tutto questo accumulo di elementi perché è grande e la sua trascendenza è incommensurabile. Se qualcuno riesce a superare la fatica del procedere e riesce a leggersi tutti gli ultimi capitoli di Ezechiele, poco a poco percepisce cosa significa la presenza del Tempio nella vita di Israele. Il *Cantico* si legge più agevolmente anche perché è più corto e piacevole e però il tipo di poetica è esattamente lo stesso.

Abbiamo un *altro* che non possiamo misurare - anzi il fatto stesso che mi si presenti come *altro* implica che io non lo possa misurare – e però posso accumulare dati per esprimere la sua grandezza -e bellezza insieme- davanti a me. Una presenza che si pone davanti a me e non si impone, perché implica costantemente la mia accoglienza, la mia capacità di guardare, di vedere, di desiderare, di conoscere le cose e che però si può perdere, come è avvenuto per il Tempio. E c'è stato poi il desiderio di ritornare a conoscersi, di conoscersi anzi molto più profondamente dopo il rischio della perdita. Qui sta certamente quanto possiamo cogliere della trascendenza dell'altro, anche e in particolare nella relazione sessuale.

Non c'è dubbio che il *Cantico* esalti – concentrandosi esclusivamente su questo punto – qualcosa che percorre tutto il testo biblico, perché viene percepita come quella che più di ogni altra consente di esprimere ciò che è tipico di tutta la teologia biblica e cioè il fatto che la relazione fra il Signore e il suo popolo, fra Dio e il soggetto umano, tra Creatore e creatura, è una relazione di

alterità, destinata - ma non fatalmente, perché c'è a un certo punto un impegno reciproco - a un incontro. Ed è questo che distingue la tradizione biblica rispetto ad altre tradizioni religiose. Si dà alterità all'inizio, e non fusione. All'inizio si dà l'atto di creazione, che pone l'alterità in modo chiarissimo. Tutto ciò è destinato per volontà del primo attore di questa storia, ma poi anche per un desiderio risvegliato anche nella creatura, a un incontro pieno, a una piena conoscenza, e tutto ciò si esprime eminentemente nella relazione sessuale fra i generi.

Abbiamo nella teologia biblica a un certo punto i due aspetti della relazione e dell'alleanza che si compenetrano, perché non si darà poi questa unità, se non c'è fedeltà al patto.

E' quindi possibile oggi non tanto recuperare questa cosiddetta portata originaria del testo nella sua eventuale testimonianza culturale, ma andare oltre e quindi acquisire pienamente tutto ciò che è stato detto nella tradizione spirituale in rapporto ad altri aspetti dell'esperienza umana o addirittura religiosa, però sempre nel senso che il soggetto cercava di percepire come potesse esprimersi la propria presenza davanti a Dio. Anche nella nostra attuale ricerca questi testi possono essere sondati in questa prospettiva. Noi per la prima volta, per certi aspetti, nella storia della spiritualità cristiana, ma anche di ogni spiritualità in generale che si riferisca a questi testi, possiamo andare oltre nella interpretazione che si fermava un tempo alla consacrazione religiosa, per percepire cosa significa anche la soggettività sessuale. Senza pretendere di interpretare in questo modo il *Cantico* così come si deve, nell'unico modo giusto: tentazione che molto spesso una certa esegesi ha avuto. Nella piena coscienza che siamo nella scia di una ricchissima storia dell'interpretazione, in cui ci si può molto giovare delle letture passate, tentando di cogliere un aspetto che non era in primo piano e che noi invece siamo portati a vedere come tale. Ma non in modo esclusivo, perché qui appunto queste due soggettività sono presenti con una tale potenza di conoscenza di sé, l'IO appunto, e di conoscenza dell'altro come tale, che possiamo andare veramente molto oltre l'applicazione a una sola forma o a una sola dinamica dell'esperienza umana.

Leggendo il *Cantico* oggi noi dovremmo essere molto attenti soprattutto a come queste due figure articolano il loro "fronteggiamento" – per restare all'espressione biblica di Gen 2,18: "l'aiuto che gli stia *di fronte* (kenegdo) ", espressione che ha un significato molto forte, perché implica veramente che l'altro ti è di fronte, simile, ma realmente diverso da te. Qui si instaura una possibile ricerca su cosa significhi la differenza di genere nella Bibbia, che si esprime nel *Cantico* in modo evidentissimo, ma non solo in questo testo, perché certamente il punto è la connessione con l'alterità. La differenza di genere nella relazione sessuale viene vissuta nella Bibbia con questa portata significativa, perché si riconosce che l'alterità di genere è di per sé capace di esprimere l'alterità piena che sussiste anche tra il Creatore e la creatura, tra Dio e l'uomo, fra il Signore e il suo popolo.

C'è nella Bibbia in tante sue parti, da Genesi fino a tutta la storia dell'elezione, una fortissima sottolineatura della portata positiva della differenza e dell'alterità -nel caso della creazione addirittura della separazione: Gen 1: *e separò, e separò, e separò...* - perché questa differenza si deve dare nella realtà, altrimenti non si dà realtà ma solo una imitazione perversa dell'unità di Dio. E quanto più la si vive e la si percepisce come portatrice di senso, tanto più ci si può porre sulla lunghezza d'onda della creazione. D'altra parte in questa piena percezione dell'alterità c'è una grande tensione all'unità, che però non è data immediatamente. La via biblica è quella dell'elezione, del patto, quella dell'attesa di un'unità donata che verrà. Nel *Cantico* tutto questo lo si può vedere da un punto di vista teologico, con questa forte percezione dell'alterità posta da Dio, anche se cominciamo a mettere al centro della nostra attenzione questi due soggetti secondo l'esperienza e la dinamica sessuale della vita umana così come oggi riteniamo di avere soprattutto sotto i nostri occhi.

LUCIANO LUPPI

Corporeità e santità nell'epoca contemporanea

1. La dialettica anima/corpo nel pensiero occidentale¹

a) *visione platonica*

Attribuisce al corpo una sostanzialità sua propria, in irrimediabile conflitto con l'anima, che si trova nel corpo come in un carcere, da cui liberarsi ("soma" viene collegato a "sema" [= cadavere], cioè corpo morto, senza l'anima [= psyché]), e tutto pensato in un'ottica puramente individualistica.

Dal punto di vista morale il piacere viene considerato come una motivazione dell'agire assolutamente inattendibile.

b) *visione aristotelico-tomista*

Unità radicale dell'uomo in quanto spirito incarnato in un corpo; l'anima non preesiste al corpo, ma dà forma al corpo, che non ha una sostanzialità sua propria, e lo dirige esercitando un potere non dispotico, ma "politico" (come quello di un padre verso un figlio).

Il piacere e le passioni - propri degli appetiti sensitivi - non debbono essere considerati come un'insidia alla perfezione spirituale, ma debbono essere sottomessi al dominio della ragione.

La conoscenza avviene attraverso la percezione sensibile, elaborata dalla ragione. Tuttavia piacere e passioni non hanno rilevanza in ordine al discernimento della qualità morale dell'agire.

c) *visione cartesiana*

Corpo e anima come due sostanze ("res extensa" e "res cogitans"), sullo sfondo dello spiritualismo agostiniano e della nuova cultura scientifica. Il corpo diventa una "macchina", un congegno deterministico da fare oggetto di un sapere metodico, ma del tutto staccato dalla coscienza, letta in termini spiritualistici.

Ecco allora la reazione di Shopenhauer o di Nietzsche, che invocano il ritorno al corpo, ma nel senso di un superamento o una cancellazione dell'anima o del "cogito", ridotti a inoffensivi giocattoli nelle mani del corpo sovrano o meglio nelle mani di un agire spontaneo vitalistico.

2. Un ritorno al corpo tra provocazioni e ambiguità²

In epoca contemporanea, accanto a un dualismo cartesiano rovesciato, con l'ossessione per il corpo, una sorta di culto per la forma fisica e il benessere psicofisico duraturo a tutti i costi, abbiamo assistito al sorgere di diversi movimenti di riappropriazione del corpo con le loro intelligenti provocazioni, anche se non privi di ambiguità:

¹ Vedi Carlo ROCCHETTA, *Per una teologia della corporeità*, ed. Camilliane, Torino 1993, 50-61; Giuseppe ANGELINI, "Corpo proprio e forma morale", in: SEMINARIO DI BERGAMO (a cura di), «L'io e il corpo» (Quaderni di Studi e Memorie, 12), Glossa, Milano 1997, 208-212.

² Vedi Carlo ROCCHETTA, *Per una teologia della corporeità*, ed. Camilliane, Torino 1993, 62-81; Sandro SPINSANTI, "Corpo", in: S. DE FIORES - T. GOFFI (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma 1979, 295-306.

- contestazione del corpo-oggetto

- *Fenomenologia* (E. Husserl) ed *esistenzialismo* (M. Heidegger, J.P. Sartre, M. Merleau-Ponty, G. Marcel) rivendicano la distinzione tra *corpo-oggetto* (körper) e *corpo-vissuto* (leib). Il primo corrisponde al corpo quale risulta da una considerazione puramente esterna, come può essere analizzato e concettualizzato da scienze come la biologia, l'anatomia, la fisiologia. Il secondo si riferisce al corpo reale in quanto è sperimentato dal soggetto stesso, come espressione diretta della sua identità. Il corpo non è qualcosa che io possiedo: il corpo che io vivo in prima persona sono io stesso.

- La *filosofia neo-marxista* del corpo mette in discussione due punti ritenuti dal marxismo classico “istanze piccolo-borghesi”: a) il sacrificio della singola persona in nome della collettività socialista; b) il rinvio al domani della valorizzazione dell'esistenza corporea dell'uomo e dei suoi desideri. Dietro questa revisione c'è la convinzione che il cambiamento non passa più primariamente per la lotta di classe, ma per il corpo umano: l'uomo deve essere innanzi tutto liberato dai modelli alienanti che riflettono una “logica di dominio” sul corpo, operanti sia nelle catene di produzione della società dei consumi che nelle strutture oppressive familiari (padre-padrone). La liberazione sociale non può prescindere da una rivoluzione sessuale: “il privato è politico”. Unità di militanza e gioia di vivere.

- Il *movimento femminista* denuncia la strumentalizzazione del corpo della donna operata dalla società dei consumi. Riappropriarsi del proprio corpo contro ogni sfruttamento commerciale e pornografico, contro i luoghi comuni sulla donna “sesso debole” utilizzati per tenerla sottomessa ed estrometterla dai centri decisionali, contro una sessualità vissuta “per conto terzi”, in cui la funzione riproduttiva è servita per giustificare e mascherare l'oppressione culturale. Da qui l'impegno per favorire in tutte le donne una migliore conoscenza e valorizzazione della propria sessualità (“woman is beautiful”). A tale riappropriazione non sono mancati eccessi ideologico-politici, con la rivendicazione di un uso della sessualità sganciato da qualsiasi riferimento etico (“io sono mia”) e di un potere arbitrario sul proprio corpo fino al diritto all'aborto libero (“l'utero è mio e lo gestisco io”).

- la ricerca di un corpo-rilassato

- La ricerca di un corpo-rilassato è molto sentita soprattutto nelle società occidentali alle prese con lo stress e con l'impressionante aumento delle malattie mentali e del ricorso alle sostanze stupefacenti (droghe). Da qui una vera e propria *invasione di pratiche orientali*, come lo yoga indiano, lo zen giapponese e la meditazione trascendentale – peraltro private del loro significato religioso e morale originario – ridotte a tecniche di relax psicosomatico o a discipline ginniche olistiche, finalizzate al riequilibrio e al benessere psico-fisico.

- Collegabile a questa esigenza è anche la *psicoterapia a base corporea*, con vari tipi di interventi: terapie funzionali che mirano semplicemente a ristabilire un corretto rilassamento psico-fisico (training autogeno, biofeed-back, rolfing, rilassamento progressivo, terapie comportamentali, ecc.) e terapie centrate sui conflitti, che vogliono intervenire sui blocchi psichici all'origine del disadattamento e dei disturbi delle persone (bioenergetica, Gestalt, ecc.). Tali psicoterapie si basano su due acquisizioni fondamentali: a) la reciprocità corpo-psiche nel processo di guarigione e di cambiamento; b) la storicità del corpo, che porta iscritta in sé la storia della persona (traumi, nevrosi, ansie).

- la visione olistica della salute

- Nel campo della salute si assiste a una *reazione all'imperialismo medico*, che denuncia sia il linguaggio troppo tecnico col quale i medici precludono al paziente ogni possibilità di comprensione, sia una concezione della salute e della malattia, che separa il corpo dalla psiche, con la conseguenza di ridurre la malattia a un fatto solo organico e il corpo malato a un corpo-oggetto, una sorta di macchina guasta da riparare in qualche sua parte, e contemporaneamente di

ridurre la salute a uno dei tanti beni di consumo che la società opulenta promette e garantisce a tutti (cf. I. ILLICH, *Nemesis medica. L'espropriazione della salute*, Milano 1977).

- Si avverte l'urgenza di recuperare una visione olistica della *salute - come evento globale della persona* che va coinvolta e responsabilizzata nell'*autogestione del proprio corpo* in quanto "la salute è virtù, cioè un compito personale da assumere - e di umanizzare la medicina e gli ospedali, creando una "alleanza terapeutica" tra operatori sanitari e malati in vista della guarigione.

- conoscenza esoterica del corpo

- Gli autori e cultori di questa linea esoterica vedono nella desacralizzazione del corpo in atto nella cultura contemporanea occidentale una delle principali cause della confusione e del disordine con cui viene vissuta la corporeità, da una parte repressa e atrofizzata, e dall'altra esaltata come un "idolo" con tutto il seguito di cosmesi, palestre, diete, miti salutistici, fino a ipotizzare il corpo idealizzato e perfetto che dovrebbe essere prodotto dall'ingegneria genetica. A questa desacralizzazione violenta essi contrappongono una visione del *corpo come "territorio del sacro"*, che unisce a una concezione olistica e dinamico/evolutiva del corpo, una riscoperta del corpo come riflesso del cosmo e del mondo divino, alla luce di antichissime (?) tradizioni religiose dell'umanità, con tutto il corredo di significati occulti, di legami organici, di pretese corrispondenze e proporzioni tra microcosmo e macrocosmo³.

- Si assiste anche a un filone cristiano, con la rivisitazione del tema dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio alla luce della tradizione biblica e della mistica ebraica, unita alla teoria junghiana degli archetipi divini, per cui il *corpo è come un "libro di carne"* da reimparare a decifrare. Il corpo diventa come un santuario, luogo dell'incontro con se stessi e con Dio. Ogni organo avrebbe un valore sacrale e simbolico. Nella complessa geografia del corpo - e in particolare nei vari centri di energia vitale distribuiti nella persona umana dalla sommità del capo alla base della spina dorsale - sarebbe iscritta la storia del cuore e dell'anima come potenzialità obbedienziale creaturale.⁴

- problematiche etiche sul corpo

- Molte sono le problematiche etiche che toccano da vicino la visione del corpo, dall'aborto all'eutanasia, dai trapianti di organi alla sperimentazione clinica, dalla procreazione assistita all'ingegneria genetica, dalla tossicodipendenza al doping sportivo, dalla pornografia alle violenze sessuali...

- L'approccio a queste problematiche richiede una chiarificazione dei modelli etici e operativi di riferimento. Possiamo individuarne alcuni che si stanno imponendo:

- *modello liberista*: ritiene che ogni norma etica sia sinonimo di repressione ("vietato vietare") e quindi ogni questione viene ricondotta unicamente a una scelta personale, seguendo il mito del "secondo me" (la "my opinion" di stampo anglosassone). Sarebbero i diritti individuali a fondare i valori e non viceversa. Emblematici sono gli slogan centrati sul concetto di "libero": libero aborto, libero amore, libera droga, libero suicidio, eutanasia libera...

- *modello pragmatista*: parte dal presupposto che non ci esistano valori assoluti, e quindi l'unico criterio sia quello della maggiore o minore utilità. Ogni scelta viene dettata unicamente da un'attenta valutazione degli inconvenienti e dei benefici.

- *modello scienziata*: la morale non dipende da valori assoluti e trascendenti, ma dal rimanere fedeli al principio della selezione naturale o "egoismo biologico", che ha guidato l'evoluzione

³ S. SPINSANTI, "Il corpo come spirito. Elementi della cultura contemporanea per una spiritualità del corpo", in: B. CALATI, B. SECONDIN, T.P. ZECCA (a cura di), *Spiritualità fisionomia e compiti*, Las, Roma 1981, 206-208.

⁴ Cf. Evaristo E. de MIRANDA, *Il corpo territorio del sacro*, Ancora, Milano 2002, con prefazione di p. Antonio Gentili. Dello stesso Antonio GENTILI, *Le ragioni del corpo. I centri di energia vitale nell'esperienza cristiana*, Ancora, Milano 1996.

della specie portando all'ominizzazione e al progresso attuale. Tale principio viene studiato dalla scienza – cui non si può mettere limiti – per cui sono le scoperte scientifiche a offrire le leggi cui la morale deve adeguarsi.

- *modello personalista*: è quello tipico dell'etica cristiana, che cerca di fare sintesi tra libertà e responsabilità, valori inalienabili ed esigenze di sviluppo dell'umanità, sulla base di tre direttive fondamentali:

- valore unico, sovrano e insostituibile della persona umana, creata a immagine e somiglianza di Dio (GS 26-27)
- unità dell'io spirituale-corporeo e quindi corporeità come epifania, manifestazione espressiva e autorealizzativa della persona umana, una e completa
- trascendenza dell'uomo e quindi sacralità della vita umana.

Conclusione: una sfida da raccogliere

La concezione del dualismo cartesiano - seppure rovesciato - continua a tener banco nella cultura occidentale. Se non è più il corpo a essere sacrificato in nome dello spirito, non è meno preoccupante il contrario, poiché si assiste oggi a un ripiegamento su se stessi, un ritorno regressivo all'esperienza infantile in cui il corpo è puramente gioco e sensazioni. Xavier LACROIX scrive: "La forma più tentante del dualismo è oggi quella che vorrebbe contrapporre non più l'anima alla carne, ma il soggetto al suo corpo, il che si traduce soprattutto nella strumentalizzazione di quest'ultimo, poco importa che sia in vista del lavoro o del godimento".⁵

Giuseppe ANGELINI parla di un compito preciso del cristianesimo contemporaneo: «opporsi al “trend” civile recente, che prospetta un recupero soltanto “estetico” del corpo e della religione»⁶.

Le derive gnostiche e vitalistiche - non di rado convergenti - cui assistiamo, rendono ancora più urgente il recupero della dimensione simbolica del corpo: «“Il corpo rivela l'uomo”, “esprime la persona”, ed è perciò il primo messaggio di Dio all'uomo stesso, quasi una specie di primordiale sacramento inteso quale segno che trasmette efficacemente nel mondo visibile il mistero invisibile nascosto in Dio dall'eternità”». ⁷ Un tale recupero del corpo all'interno di una visione unitaria della persona umana favorirà anche il riconoscimento del primato del corpo sulla volontà e sull'intenzione del soggetto, e quindi la riscoperta che l'esistenza è prima di tutto dono, vita ricevuta, e che nell'essere figlio/a – e non autonomia assoluta - la persona raggiunge un dato originario imprescindibile dell'esperienza umana.⁸

3. Riappropriazione attuale del corpo nella Chiesa

a) Teologia biblica

Gli studi esegetici hanno fatto riscoprire l'originalità dell'antropologia biblica, che propone una visione dell'uomo:

- unitaria
- ternaria/dinamica
- comunitaria
- storico-salvifica

⁵ Xavier LACROIX, *Il corpo e lo spirito Sessualità e vita cristiana*, Qiqajon, Magnano (BI) 1996, 131.

⁶ G. ANGELINI, “Corpo proprio e forma morale”, 232.

⁷ SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale* (1983) n. 22: EV 9, 440.

⁸ Cf. Franco MANZI – Cesare PAGAZZI, *Il Pastore dell'Essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella, Assisi 2001; Mario ANTONELLI, *Alla ricerca del corpo è perduto*, Ancora, Milano 2004.

- sia attraverso studi prevalentemente filologici (vedi per esempio le voci dei grandi dizionari GLAT e GLNT....)
- sia attraverso approcci più articolati, che uniscono all'indagine sul vocabolario la riflessione sul contesto proprio alle diverse componenti dell'A.T. (Torah, Profeti, Scritti e Apocalittica), in modo da far emergere la ricchezza degli elementi simbolico/teologici dell'antropologia biblica, che coglie la persona sempre all'interno di tutta una storia di relazioni col mondo, con la storia, con la comunità e con Dio stesso.⁹

b) Approfondimenti teologico-sistematici

Un autore che ha fortemente contribuito al ripensamento del tema della corporeità è stato Xavier LACROIX, il quale arriva ad affermare che "Il XX secolo è stato, per la coscienza cristiana, il grande secolo della riconciliazione con il corpo e con il piacere. Ma dobbiamo essere coscienti che, in questo movimento, il cristianesimo ridiventa fedele alla sua linfa più autentica, vale a dire: da una parte all'importanza che ha sempre accordato all'incarnazione e, d'altra parte, all'ispirazione autenticamente biblica. Si può e di deve affermare senza esitazione, infatti, che il pessimismo nei confronti del corpo è del tutto estraneo alla Scrittura: questa gli riconosce anzi un valore che nessun'altra religione aveva ancora osato attribuirgli".¹⁰

Lo studio più completo sull'argomento è quello di Carlo ROCCHETTA, *Per una teologia della corporeità*, edizioni Camilliane, Torino 1993 (1990¹), che segnala a sua volta gli apporti significativi di K. Barth in ambito evangelico e di K. Rahner e J. B. Metz in campo cattolico.

Il ROCCHETTA distribuisce la sua trattazione in due parti:

1. *Prospettive storiche*: in cui verifica la vicenda del corpo nella storia, dalle radici bibliche, alla storia del cristianesimo, fino alla cultura contemporanea e alla riappropriazione attuale del corpo nella Chiesa.

2. *Prospettive teologiche*: prendendo come paradigma centrale della sua teologia del corpo il corpo di Gesù, articola la sua proposta teologica secondo le tre tappe fondamentali della storia della salvezza (creazione, redenzione, escatologia) e quindi, dopo aver trattato del corpo e della sessualità alla luce dell'antropologia cristiana che vede l'uomo segnato dal peccato, approfondisce il tema del corpo di Cristo direttamente in se stesso in quanto Verbo incarnato, nell'Eucaristia e nella Chiesa.

Passa poi a sviluppare il tema del corpo del cristiano in quanto battezzato, che vive nel matrimonio o nella consacrazione, che sperimenta la malattia e la morte, ma vive nella prospettiva della risurrezione dei corpi, di cui Maria assunta è icona vivente già realizzata.

c) Interventi magisteriali

Da segnalare come particolarmente rilevanti:

1. l'insegnamento conciliare di *Gaudium et Spes* 14 e 26;
2. le catechesi tenute nel 1981-1982 da Giovanni Paolo II sulla teologia sponsale del corpo¹¹, il cui insegnamento è in gran parte confluito nella *Familiaris consortio*: «Dio è amore e vive in se stesso un mistero di comunione personale di amore. Creandola a sua immagine e continuamente conservandola nell'essere, Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione. In quanto spirito incarnato, l'uomo è chiamato all'amore in questa totalità unificata» (FC 11).

⁹ Vedi per es. il saggio di Patrizio ROTA SCALABRINI, "Il corpo: passione di Dio e dell'uomo. Elementi di una teologia biblica del corpo nell'Antico Testamento", in: SEMINARIO DI BERGAMO (a cura di), «L'io e il corpo» (Quaderni di Studi e Memorie, 12), Glossa, Milano 1997, 83-137.

¹⁰ Xavier LACROIX, *Il corpo e lo spirito Sessualità e vita cristiana*, Qiqajon, Magnano (BI) 1996, 116. Vedi anche dello stesso autore il più ampio saggio *Il corpo di carne la dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, EDB, Bologna 1997.

¹¹ Vedi GIOVANNI PAOLO II, *Teologia del corpo*, Roma 1984 (con commenti di vari autori).

d) Puntualizzazioni terminologiche

Alcune distinzioni fondamentali da precisare:

- *corpo-oggetto* (körper) e *corpo-vissuto* (leib). Il corpo non è qualcosa che io possiedo: il corpo che io vivo in prima persona sono io stesso.

- *spirito e corpo*: non giustapposizione, ma unità dell'io spirituale-corporeo

- *corporeità e cosmo*: l'uomo è situato nel mondo, ma trascende il mondo

- *corpo personale e corpo sociale*: irripetibilità personale (espressa dall'unicità del volto di ciascuno) ed esistenza comunitaria/sociale

- *corpo al maschile e al femminile*: non due facce dell'unica medaglia, ma due totalità reciproche in rapporto tra loro.

4. Corporeità e vita spirituale nell'epoca contemporanea

Premessa

Per illuminare a mo' di premessa il rapporto tra corporeità e vita nello Spirito, ci lasciamo guidare da un testo chiave del Nuovo Testamento: Gal 5,16-25 (cf. anche Rom 8, 1-13)

a) dialettica carne-Spirito

“Carne” qui non significa “corpo”, ma indica una maniera totale e globale di essere uomo, di vivere: un modo di ragionare, di scegliere, di decidere, di comportarsi, che si contrappone allo Spirito, che essendo lo Spirito di Gesù Cristo, spinge invece l'uomo ad essere e vivere alla maniera di Gesù, come una sorta di “prolungamento” e di “memoria” viva di Gesù.¹²

Dunque la carne e lo Spirito danno vita a due modi diversi e contrapposti di essere uomo: uomo carnale o uomo spirituale, ciascuno riconoscibile da una precisa fenomenologia, che l'apostolo ha abbozzato in maniera esemplificativa, anche se non esaustiva.

b) le opere della carne

E' interessante notare, per il nostro argomento, che le opere della carne segnalate sono quattordici, e solo cinque sono collegabili al disordine sul piano sessuale/corporeo: fornicazione, impudicizia, libertinaggio all'inizio dell'elenco, e ubriachezze e orge alla fine, come a indicare che queste sono effettivamente le opere della carne più evidenti e ordinarie, perché sono il terreno primo del disordine carnale e quello più grossolano a cui finisce per degradarsi chi si abbandona al peccato. Tuttavia questo elenco esemplificativo dell'apostolo mostra che la logica carnale tocca anche l'autenticità credente del rapporto con Dio (idolatria, stregonerie) e soprattutto intacca la qualità dei rapporti interpersonali e fraterni (inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie), che sono come il terreno in cui il cristiano si sa chiamato a testimoniare la novità della sua esistenza.

c) il frutto dello Spirito

Ci limitiamo a segnalare la distinzione suggerita da Paolo tra le due fenomenologie della carne e dello Spirito: che per la prima parla di “opere” al plurale e per la seconda di “frutto” al singolare. Paolo ritiene dunque che il vero frutto dello Spirito sia l'agape, posto all'inizio dell'elenco, da cui fruttifica tutto il resto. Ma forse l'Apostolo vuole anche suggerire che mentre l'uomo carnale è un uomo frantumato, che vive nella lacerazione generata dal peccato, l'uomo spirituale vive come essere unificato nell'amore.

L'agape ossia l'amore di Dio riversato nei nostri cuori dallo Spirito (Rom 5,5) ci spinge a quel culto spirituale che è l'offerta dei nostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio

¹² Per uno sviluppo introduttivo al senso della vita secondo lo Spirito, vedi Giovanni MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano 1992.

(Rom 12,1). Inseriti nel corpo di Cristo Risorto come membra vive della Chiesa in forza del battesimo e della comunione con il suo corpo eucaristico nell'unico pane spezzato (cf. 1 Cor 10,16-17; 12,12), viviamo nel culto spirituale il mistero celebrato nell'eucaristia, che ci rende conformi a Cristo fino a dare la vita e dire con Lui: "Questo è il mio corpo dato per voi".

**Il frutto dello Spirito è
un uomo che ha
nel cuore sul volto nelle mani
amore gioia pace
pazienza benevolenza bontà
fedeltà mitezza dominio di sè
= il Figlio**

d) antropologia unitaria e ternaria

La vita secondo lo Spirito è la vocazione nativa dell'uomo. Per questo i Padri della Chiesa, rifacendosi al testo di 1 Ts 5,23, privilegiavano una visione ternaria (o tricotomica) dell'uomo: corpo, anima e spirito, inteso quest'ultimo come la apertura a Dio e all'azione del suo Spirito intrinseca all'essere umano. Osserva a proposito RUPNIK:

La tricotomia paolina e patristica può familiarizzare meglio con questa visione dello spirituale e della vita spirituale. Come nell'icona del Volto di Cristo, la struttura tricotomica si può schematizzare in tre cerchi concentrici: corpo, anima, spirito/Amore. La vita spirituale ha la sua origine nell'azione dello Spirito Santo che agisce dal di dentro della persona umana e si manifesta all'esterno, nel vissuto, nell'agire e nella mentalità del cristiano. [...] lo "Spirito Santo versa nei nostri cuori l'Amore di Dio Padre" (Rom 5,5): il principio agapico sta alla radice della vita spirituale dell'uomo. Nel cerchio interno del disegno, dove abita lo Spirito Santo si può scrivere, in realtà, Amore di Dio. [...] Ecco perché lo spirituale non può essere identificato solo con il mondo psichico, etero, immateriale. Tutto l'uomo intero, tutto il mondo cosmico fisico e storico è chiamato a diventare spirituale; il cosmico, corporeo, materiale, fisico al pari del resto, altrimenti il dualismo sarà inevitabile e la salvezza mai raggiunta.¹³

¹³ Marko Ivan RUPNIK, *Nel fuoco del rovetto ardente. Iniziazione alla vita spirituale*, Lipa, Roma 1997², 40. «Nella tradizione cristiana possiamo trovare un significato autentico dello spirituale nell'icona del Volto di Cristo chiamata "non fatta da mani d'uomo". Il ritratto di Cristo e, del resto, tutti i ritratti dei santi, nelle icone vengono disegnati su una composizione di quattro cerchi concentrici. In questa struttura dei quattro cerchi, a partire da quello più interno, si cela il significato profondo dello spirituale.

Il primo cerchio si trova sulla fronte, in mezzo agli occhi, e in genere è invisibile. E' il cerchio della partecipazione dello Spirito Santo, cioè la capacità data dal Creatore all'uomo di aprirsi e di accogliere la partecipazione personale dello Spirito Santo. E' il punto vivificante, perché è l'inabitazione stessa del Signore che dà la vita.

Il secondo cerchio include la fronte e gli occhi: è il cerchio dell'anima, cioè del mondo psichico, dell'intelligenza, del sentimento, della volontà.

Il terzo cerchio abbraccia i capelli, la bocca, la barba e rappresenta il corpo, cioè la dimensione più esposta dell'uomo. I capelli cadono e imbiancano; la bocca è la parte più sensuale perché indica il bisogno di mangiare per sopravvivere. Esprime dunque il ricordo della vulnerabilità fisica e della mortalità del corpo umano.

Il quarto cerchio rappresenta il cerchio dell'oro più puro di questa icona, del giallo più dorato e luminoso. E' ciò che noi comunemente chiamiamo aureola; è la luce dello Spirito Santo che, dal cerchio più interno, penetra tutto il mondo psichico e tutto il mondo corporeo e avvolge la persona in una luminosità così percepibile che gli altri possono vederla. [...] L'icona ci mostra dove risiede lo Spirito Santo nella persona e come si vede la sua

L'azione dello Spirito – che riversa nei nostri cuori l'agape divino – trasforma tutto l'uomo, a partire dalla grazia dei sacramenti che toccano la sua sensibilità e, accolti nella fede, lo assimilano progressivamente a Cristo.

a) Corporeità nella preghiera¹⁴

In reazione a un modo di pregare intellettualistico e volontaristico che si è imposto in Occidente, si assiste alla riscoperta di tanti filoni della tradizione spirituale cristiana in cui riapprendere ad andare a Dio con tutto se stessi, dalla tradizione esicasta del pellegrino russo (che ritma le parole con il respiro e il battito del cuore), all'itinerario corporeo di preghiera di S. Domenico (testo di Ignoto che risale al periodo tra il 1260 e il 1288), alla testimonianza di quell'uomo "fatto preghiera" che fu s. Francesco d'Assisi, agli esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola, che propone un coinvolgimento metodico di tutte le facoltà dello spirito umano – a cominciare dall'immaginazione - e un'attenzione alle stesse condizioni corporee della preghiera.

Oggi si è più sensibili alla cura delle migliori condizioni psicofisiche per la preghiera:

- respirazione cosciente e regolare
- posizioni del corpo simboliche e che favoriscono l'attenzione/disponibilità
- luogo della preghiera scelto con accuratezza (raccolto, silenzioso, spoglio, immagini...)
- parole di accompagnamento: al ritmo dell'inspirazione ed espirazione.

Sui metodi psicofisici/corporei è intervenuta la Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1989 nel testo su *Alcuni aspetti della meditazione cristiana*. Si afferma che può rivelarsi utile l'attenzione agli elementi psicofisici-corporei nella preghiera, purché siano relativizzati e finalizzati alla preghiera cristiana, intesa come dialogo personale, intimo, profondo dell'uomo con Dio. Rinvia, infatti, al simbolismo psicofisico valorizzato in oriente dagli anacoreti esicasti, che coinvolge le funzioni vitali fondamentali del respiro e del battito del cuore.

Compresi in maniera inadeguata e non corretta tali metodi psicofisico-corporei possono diventare un idolo

- è difficile vivere tutte le realtà del proprio corpo come simbolo
- può degenerare in un culto del corpo
- può portare a identificare surrettiziamente tutte le sue sensazioni (quiete, distensione, luce, calore...) con esperienze spirituali
- può portare soprattutto a disturbi psichici e ad aberrazioni morali se non è accompagnato da una vera purificazione morale dal peccato e da attaccamenti peccaminosi
- da qui l'importanza di avere come guida un vero maestro spirituale.¹⁵

inabitazione. Solo quando lo Spirito Santo penetra il mondo intellettuale e psichico, muove i gesti e le azioni del corpo, dunque penetra l'insieme della persona, allora diventa visibile e chiunque può percepirlo. [...] Una persona impregnata della luce e dei frutti dello Spirito Santo diventa un orientamento vivente verso il Padre. Diventa un'immagine, una somiglianza di Dio. Diventa una Parola di Dio che la gente può vedere e toccare. [...] Ecco perché lo spirituale non può essere identificato solo con il mondo psichico, etereo, immateriale. Tutto l'uomo intero, tutto il mondo cosmico fisico e storico è chiamato a diventare spirituale; il cosmico, corporeo, materiale, fisico al pari del resto, altrimenti il dualismo sarà inevitabile e la salvezza mai raggiunta. [...]» (Ibidem, 34-36).

¹⁴ Vedi S. SPINSANTI, "Il corpo come spirito. Elementi della cultura contemporanea per una spiritualità del corpo", in: B. CALATI, B. SECONDIN, T.P. ZECCA (a cura di), *Spiritualità fisionomia e compiti*, Las, Roma 1981, 309-315; Carlo ROCCHETTA, *Per una teologia della corporeità*, ed. Camilliane, Torino 1993, 83-86.

¹⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica *Alcuni aspetti della meditazione cristiana*, 1989, nn. 26-28.

b) Corporeità nella liturgia¹⁶

La teologia e la pastorale liturgica hanno insistito sul necessario superamento della tendenza all'intellettualismo e al verbalismo invitando:

- a riscoprire *la natura simbolica del gesto liturgico*: non solo dice l'evento salvifico (= epifania della fede della Chiesa), ma lo pone in atto nella forma di un'azione simbolica (= gesto espressivo/realizzativo). Anche la liturgia – come la rivelazione - si compie attraverso eventi e parole intimamente connessi.

Conforme a questo stile dell'agire divino, la Chiesa, guidata dallo Spirito, per costruire la sua Liturgia ha assunto alcune azioni proprie delle culture umane - come riunirsi e agire comunitariamente, salutare e dialogare, cantare e acclamare, leggere un testo e interpretarlo, formulare desideri e ringraziare, chiedere perdono e darsi la pace, preparare la mensa e partecipare al convito, ... - rendendole significative dell'iniziativa divina che salva e della risposta umana che accetta e corrisponde.

Ma per risultare significativi, i riti da una parte debbono conservare la loro autenticità senza essere banalizzati con un cerimonialismo che ne estenua l'originale senso umano, dall'altra debbono risultare evocativi di ciò che Dio ha fatto per la salvezza del suo popolo e ancor oggi opera nella celebrazione.¹⁷

- a vedere tutto sempre *nell'ottica della comunione col Corpo glorioso di Cristo*, in quanto membra del suo Corpo ecclesiale e in connessione con tutta la realtà cosmica e umana;

- a prendere coscienza che *l'economia sacramentale si fonda su una premessa antropologica*:

+ la corporeità dell'uomo è l'interiorità umana in una forma visibile: ogni incontro si svolge anche per mezzo del corpo

+ attraverso la corporeità l'uomo è in rapporto col cosmo e con la società.

“Se tu fossi stato un essere incorporeo Dio ti avrebbe dato doni incorporei in modo incorporeo, ma siccome l'anima è unita al corpo, Dio ti dà doni spirituali in realtà corporee”¹⁸

- a riconoscere che tutte *le varie fasi del mio corpo hanno un significato*, una “parola” alla quale rimandano e questa parola viene detta dai sacramenti della Chiesa, viene da essi esplicitata e attualizzata: *“In ogni sacramento c'è una parola che dà forma, senso compiuto e vita a cose e gesti riguardanti il corpo umano e il suo cammino verso Dio, sempre in riferimento al Corpo di Cristo e della Chiesa”¹⁹*

c) Significato sponsale del corpo

Le catechesi tenute nel 1981-1982 da Giovanni Paolo II²⁰, il cui insegnamento è in gran parte confluito nella *Familiaris consortio*, hanno favorito lo sviluppo di una vera e propria teologia sponsale del corpo, di cui possiamo qui esporre alcuni punti fondamentali:

- fin dall'inizio il corpo umano racchiude la capacità di esprimere l'amore, di diventare dono, come testimone dell'Amore che lo ha creato

* c'è una profeticità del corpo, che possiede un linguaggio intrinseco originario, di cui l'uomo non è autore, che viene detto e attuato correttamente nella donazione nuziale attraverso il consenso irreversibile

¹⁶ Vedi Carlo ROCCHETTA, *Per una teologia della corporeità*, ed. Camilliane, Torino 1993, 86-90.

¹⁷ COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA LITURGIA, Nota pastorale *Il rinnovamento liturgico in Italia*, 1983, n. 12.

¹⁸ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelia su Matteo* 82,4 (PG 58,743).

¹⁹ C.M. MARTINI, *Sul corpo*, Milano 2000, 77. Nelle pagine 78-110 questa intuizione viene sviluppata seguendo tutti i sacramenti.

²⁰ Vedi GIOVANNI PAOLO II, *Teologia del corpo*, Roma 1984 (con commenti di vari autori).

* a causa della ferita e frattura determinate dal peccato, non c'è più la nudità senza vergogna, la capacità di leggere e vivere il significato sponsale del corpo, di ricondurlo alla totalità della persona e del dono, di coglierne la trasparenza senza lotta e senza la grazia dello Spirito.²¹

- matrimonio e verginità cristiana sono due modalità di vivere il significato nuziale del corpo, la vocazione all'amore

* viene sottolineata la sacramentalità del corpo degli sposi

* ma anche tutto il corpo del consacrato diviene una parabola in atto della condizione escatologica in cui tutti siamo chiamati ad entrare (cf. Mc 12, 25), in quanto anticipa la vocazione ultima di ogni corpo: "essere per il Signore" (1 Cor 6,13), realizzare la comunione piena e definitiva con il Cristo nel Corpo della Chiesa, condizione ultima del corpo di cui il matrimonio è segno sacramentale

- occorre una lettura della parola del corpo maschile e femminile. Una teologa latino-americana Maria Teresa PORCILE SANTISO, ha mostrato in particolare le conseguenze feconde dell'inclusione della dimensione femminile-spaziale per la missione della Chiesa sul piano del ministero antropologico a prescindere dall'aspetto funzionale:

* nella missione

* nella teologia

* nella liturgia

* nella spiritualità.²²

d) Corporeità e ascesi cristiana²³

Al di là della retorica anti-ascetica espressa dallo slogan "per piacere non per dovere", si assiste oggi alla riscoperta dell'*ascesi come "lotta spirituale"*, tema ben attestato sia nel messaggio biblico che nella letteratura patristica e monastica in Oriente come in Occidente (vedi di seguito il contributo di Luciano MANICARDI, *Lotta spirituale e maturazione affettiva*).

La libertà del cristiano non è la libertà del libertino schiavo di ogni pulsione istintiva. Nemmeno è la libertà dello stoico che nega ogni impulso. E' *libertà di amare che si esprime nel "dominio di sé"* (Gal 5,22). Tale bellezza e armonia del corpo e della sessualità sono un'arte da apprendere. Da qui la necessità dell'esercizio, dell'ascesi, che procede dalla grazia e ad essa si orienta. L'ascesi non è un fine, ma il mezzo per liberare l'amore da tutte le possibili contraffazioni che minacciano la persona e di cui il corpo non è l'autore, ma la vittima,²⁴ contraffazioni a cui la corporeità umana ferita dal peccato originale è inevitabilmente esposta se è abbandonata a se stessa.

Dopo la caduta di Adamo ed Eva, infatti, "il corpo non è più simbolo della comunione, ma è percepito come un 'avere': si accorgono di avere un corpo. Il corpo diventa un possesso, addirittura un'arma offensiva. Il tatto, la vista, l'udito, risentono di questa ambiguità: i sensi esigono quindi di essere disciplinati".

La lotta cristiana non contro il corpo ma per liberare il corpo dalle ambiguità passa attraverso gli *esercizi corporei classici*: il digiuno che esercita ad avere fame di Dio, il silenzio che fa spazio alla sua Parola, il pellegrinaggio che mantiene viva la meta, la veglia che richiama l'attesa della luce divina. Ma altrettanto necessaria è l'elemosina intesa come esercizio della

²¹ Xavier LACROIX propone di superare questa ambiguità e opacità del corpo e della sessualità passando dalla sensazione al senso (eros --> da pulsione/ spinta ad aspirazione/desiderio), che emerge nella riscoperta della relazione personale, porta al legame (alleanza nel corpo) e permette di passare da una interpretazione puramente estetica all'etica (*Il corpo di carne. La dimensione estetica, etica e spirituale dell'amore*, Bologna 2001).

²² Vedi Maria Teresa PORCILE SANTISO, *La donna spazio di salvezza. Missione della donna nella Chiesa una prospettiva antropologica*, Bologna 1994, 327-342.

²³ Vedi Carlo ROCCHETTA, *Per una teologia della corporeità*, ed. Camilliane, Torino 1993, 265ss.

²⁴ Cf. Xavier LACROIX, *Il corpo e lo spirito. Sessualità e vita cristiana*, Qiqajon, Magnano (BI) 1996, 127.

misericordia nella frequentazione dei piccoli, dei poveri e dei santi, perché i loro corpi, dotati di una “bellezza eversiva” così diversa dai canoni estetici in voga, interpella e sprigiona le energie autentiche e spesso addormentate dentro di noi, e apre più decisamente al dono e all’offerta di sé per amore.²⁵

L'obiettivo è quello di una piena integrazione spirituale della corporeità e della sessualità. Significativa è la posizione del famoso autore spirituale Anselm GRÜN, il quale sostiene che evitando la repressione della sessualità in nome della spiritualità come la tendenza opposta a trasformare la sessualità in un sostituto della spiritualità – oltre che quel misticismo euforico che di fatto costituisce una fuga dalla sessualità - si apre lo spazio per una mistica che integri la sessualità nella spiritualità.²⁶

e) Corporeità e preghiera di guarigione o salvezza integrale²⁷

La riscoperta e la pratica della preghiera di guarigione è avvenuta soprattutto negli ambienti Pentecostali (collegati alle sette protestanti di guaritori carismatici dell’Ottocento) e del corrispondente movimento cattolico del Rinnovamento nello Spirito.

Tutto si svolge in un contesto di preghiera che coinvolge tutta la persona nella sua realtà corporea: mani, ritmo, danza, lingue che gorgogliano...

Sono stati fissati dei criteri per verificare la qualità e dell’autenticità delle guarigioni (già in ambienti anglicani):

- fine ultimo: l’adorazione
- verificare se la malattia dipende da una dissociazione nelle relazioni con Dio o col prossimo (= riconciliarsi)
- valorizzare i medici e le cure tecniche
- prevenire ogni atmosfera di malsana eccitazione miracolistica
- non passare all’imposizione delle mani se non come momento culminante di un lungo cammino di preghiera, per evitare di farlo apparire come un atto magico.

Una riflessione si è sviluppata anche negli ambienti cattolici alla luce dell’esperienza concreta cresciuta negli anni:

- si insiste sul fatto che chi guarisce è solo Dio, e il guaritore è un “orante” più che un “taumaturgo”
- le guarigioni sono solo un segno che Dio è vivo, e sono importanti non in se stesse, ma in funzione della comunione con Dio e con gli uomini, e quindi della conversione, che resta la guarigione fondamentale
- la preghiera di guarigione non è individuale, ma collettiva, comunitaria: la comunità scopre così di avere un ruolo terapeutico singolare - di cui l’uomo ha bisogno per riconciliarsi con la vita e lasciare agire le forze di guarigione - offrendo a tutti relazioni umane di accettazione, sostegno, conforto
- viene ribadito il primato della guarigione dal peccato attraverso il pentimento, la conversione e la grazia dei sacramenti, in particolare la confessione sacramentale

²⁵ Vedi Mario ANTONELLI, *Alla ricerca del corpo è perduto*, Ancora, Milano 2004. Antonio Gentili enumera sette forme caratteristiche di asceti cristiani: asceti dell’unificazione interiore, della verginità del cuore, della preghiera, del possesso ed uso dei beni, dell’ascolto e dell’accettazione dell’altro, dell’accettazione delle contrarietà quotidiane, della spogliazione dell’ego attraverso il riferimento a una guida spirituale ecclesiale (cf. A. GENTILI – A. SCHÖNÖLLER, *Dio nel silenzio. La meditazione della vita*, Ancora, Milano 1986, 167-174.

²⁶ Cf. Anselm GRÜN, "La dimensione erotica dell'amore di Dio", in: *Abitare nella casa dell'amore*, Queriniana, Brescia 2001², cap. 5, 79-100.

²⁷ Cf. Sandro SPINSANTI, “Corpo”, in: S. DE FIORES - T. GOFFI (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma 1979, 307-309.

- si parla però anche di “guarigione della memoria” ossia delle ferite provocate da vicende traumatiche del passato con i problemi di natura emotiva che generano
- di fronte alle guarigioni da mali fisici, non c’è alcuna preoccupazione apologetica di accertarne l’eccezionalità (come avviene per il Bureau médicale di Lourdes o per le cause di beatificazione e canonizzazione): ciò che interessa è Dio stesso e l’incontro con Lui, non i suoi doni; il ringraziamento più che il risultato della richiesta; il ristabilimento della comunione con Dio e con gli altri più che la guarigione fisica in se stessa
- per quanto riguarda le guarigioni dagli influssi e possessioni diaboliche (esorcismi) vengono inserite nel più ampio ambito delle guarigioni interiori e si sottolinea le potenzialità della preghiera di liberazione della stessa comunità, pur demandando al sacerdote e in particolare all'esorcista che ha il mandato del vescovo, le situazioni in cui l'influsso demoniaco è più marcato (ossessioni, possessioni o infestazioni diaboliche).²⁸

Come per i miracoli di guarigione di Gesù nei Vangeli:

- segnalano una liberazione che riguarda tutto l’uomo, e perciò anche la sua corporeità
- ma sono solo segni anticipatori del regno di Dio che viene e dunque sollecitano alla fede nel Signore Gesù e la speranza nell’incontro definitivo in cui tutto il corpo sarà trasfigurato
- segni che si contrappongono al principe di questo mondo, disgregatore dell’umanità e della creazione, in quanto riconducono a quella piena relazione con Dio e con gli altri che l’infermità aveva intaccato.

f) Corporeità e fenomeni mistici straordinari

Un libro relativamente recente espone nella loro varietà i fenomeni fisici del misticismo, corredando le sue descrizioni con il riferimento alle figure dei santi mistici che ne hanno fatto esperienza: stigmatizzazione, rivelazioni particolari, visioni, apparizioni, levitazione, bilocazione, vivere senza cibo, moltiplicazione dei viveri, profumo di santità, incorruzione e assenza di rigidità cadaverica, prodigi del sangue.²⁹

Antonio GENTILI, nella prefazione al volume, sostiene che la fenomenologia mistica "appartiene a quell'ordine dei segni che accompagnano i credenti" (cf. Mc 16,) e "indica né più né meno la portata salvifica del vangelo nel suo impatto con l'uomo colto nella propria concretezza di corpo, psiche e spirito". A suo giudizio, infatti, i fenomeni fisici del misticismo "fanno appello e si radicano nella cosiddetta potenzialità o capacità obbedienziale propria della creatura sotto l'azione della grazia", cioè "indicano in quale misura l'azione gratuita di Dio possa sviluppare delle attitudini e delle inclinazioni insite nell'uomo da lui creato, e che sarebbero sepolte se non intervenisse una forza dall'alto a ridestarle. Al punto che quanto nei mistici consideriamo soprannaturale, dovrebbe costituire in prospettiva il nostro più vero 'naturale', se fossimo autentici credenti".³⁰

Il problema secondo Gentili si sposta sul piano del discernimento: "criterio sommo di discernimento sarà la misura dell'amore. Il mistico infatti è santo non per i doni soprannaturali che lo hanno accompagnato, ma per l'esercizio eroico delle virtù morali e teologali, fra cui primeggia la carità. Così che i carismi ricevuti risultano finalizzati all'edificazione della Chiesa e al servizio degli uomini". Quindi, se mettendo i mistici cristiani a confronto con la mistica

²⁸ Adolfo LIPPI, " (Studio teologico)", in: A. LIPPI - Ph. MADRE, *La preghiera per la guarigione e per la liberazione nella Chiesa*, Città del Vaticano 2003, 69-72. Il volume riporta anche la "Istruzione circa le preghiere per ottenere da Dio la guarigione" emanata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede il 14 settembre 2000 (p. 169-182).

²⁹ Paolo A. ORLANDI, *I fenomeni fisici del misticismo*, Gribaudi, Torino 1996.

³⁰ Antonio GENTILI, "Presentazione", in: Paolo A. ORLANDI, *I fenomeni fisici del misticismo*, Gribaudi, Torino 1996, 8. 6. Vedi sempre di A. GENTILI, *Le ragioni del corpo. I centri di energia vitale nell'esperienza cristiana*, Ancora, Milano 1996.

universale "potremmo individuare per certi aspetti il comune substrato antropologico dei fenomeni mistici", "la ricerca interreligiosa metterebbe in luce soprattutto che una cosa è lo sviluppo dei poteri attraverso la consapevolezza e l'esercizio, e altra cosa l'accoglimento di un dono da parte di Dio anche se radicato nella propria potenzialità obbedienziali e assecondato da doti naturali di base. Tanto è vero che i mistici autentici in qualche modo soffrono delle loro eccelse prerogative e pregano Dio di esserne dispensati".³¹

Questi fenomeni mistici "per un aspetto appaiono come una complessa reazione psicosomatica a un vissuto emotivamente intenso, il prezzo di un incontro 'eccessivo'; per un altro aspetto, diventano linguaggio per l'indicibile, linguaggio 'corporeo' che enuncia l'essenziale e spinge ad andare oltre perché Dio non è qui, è Altro".³²

Conclusione: bagliori dell'ottavo giorno?

Al termine di questo inventario della riscoperta del corpo nella vita spirituale contemporanea potremmo fare nostra l'espressione di Xavier LACROIX, che parla di "bagliori dell'ottavo giorno". Là dove l'unità fra il carnale e lo spirituale si esprime non più come uno "star bene con se stessi", ma consegna e dono di sé nell'accoglienza dell'alterità, possiamo intravedere o presentire qualche bagliore della gloria futura che è già cominciata: "bagliori, su certi volti abitati da Dio, della bellezza trasfigurante, anticipazione dell'ottavo giorno".³³

"E' un grande conforto – scrive il Card. Martini – capire che la nostra esistenza è un processo di trasfigurazione per diventare sempre più conformi all'immagine del Figlio. [...] La vita eterna, che nel futuro germoglierà in pienezza, ci è già data: è la qualità di vita propria di chi ascolta la parola del Figlio e vive da fratello. [...] E' da me vissuta, qui e adesso, nell'indistruttibilità dei gesti che compio: di amore, di fedeltà, di perdono, di amicizia, di onestà, di libertà responsabile. [...] E' bello pensare che posso riscattare l'angoscia del tempo, la storia del mio corpo, con atti di dedizione che hanno valore definitivo, depositato nella pienezza del corpo risorto di Cristo!".³⁴

Tutto ciò è raffigurato - conclude il card. Martini – da due affreschi di Giotto della cappella degli Scrovegni di Padova: la cattura di Gesù, con Giuda che bacia il Maestro mentre lo afferra con le due braccia e l'affresco dell'incontro della Maddalena con il Risorto. In quest'ultimo il Risorto "ha due movimenti contrastanti: uno verso Maria, quasi per tirarla fuori dal sepolcro verso di sé; l'altro in direzione opposta, per condurla oltre il limite stesso del dipinto [...]. I due movimenti rappresentano, attraverso immagini di corpi umani, il duplice destino del corpo stesso. Sono rispettivamente i due tipi di rapporto che abbiamo con il corpo dell'altro e con la realtà dell'Altro: il tentativo di chiuderlo in sé e soffocarlo o l'apertura ad accoglierlo ed esserne trasportati verso la luce. [...] L'abbraccio [della Maddalena] avviene dopo che il Risorto si è manifestato. Anche prima era presente, ma non lo riconosceva [...] Così la trasfigurazione avviene quando l'Altro, Colui che mi ama di amore eterno, dice il mio nome, dice chi sono io e mi dà la mia identità. Ma il mio nome viene sempre da un altro e, in ultima istanza, dall'Altro. In una semplice parola dice chi io sono e ciò che è l'altro. Questa appartenenza, reciproca e totale, alla Vita, è la vittoria sulla morte: la risurrezione".³⁵

³¹ Antonio GENTILI, "Presentazione", in: Paolo A. ORLANDI, *I fenomeni fisici del misticismo*, Gribaudi, Torino 1996, 8. 6.

³² Camillo BECATTINI, "Esperienza mistica e fenomeni mistici", in: E.ANCILLI – M. PAPARAZZI (a cura di), *La mistica: fenomenologia e riflessione teologica*. II, Roma 1984, 444.

³³ Xavier LACROIX, *Il corpo e lo spirito. Sessualità e vita cristiana*, Qiqajon, Magnano (BI) 1996, 136s.

³⁴ C.M. MARTINI, *Sul corpo*, Milano 2000, 116-122 passim.

³⁵ IBIDEM, 122-126.

LUCIANO MANICARDI

Lotta spirituale e maturazione affettiva

1. Ascesi e maturazione umana¹

Per affrontare adeguatamente il nostro tema occorre porre alcune premesse circa il rapporto tra ascesi e maturazione umana.²

a) *Necessità umana dell'ascesi*

L'ascesi è necessaria allo sviluppo dell'umanità di una persona. È lo stesso divenire uomo di una persona che richiede l'attuazione dell'ascesi. Il termine "ascesi" deriva dal greco *askein*, che significa "esercitarsi", "praticare". L'ascesi è l'insieme degli esercizi ripetuti che consentono a una persona di acquisire una competenza in un certo ambito: l'atleta deve molto allenarsi per giungere a prestazioni valide, il pianista deve passare ore e ore ogni giorno esercitandosi al suo strumento per progredire e migliorare nella sua arte. Chiunque scelga un fine, deve sottostarsi alle fatiche che questo fine richiede per essere raggiunto: negli studi, nella vita morale, nella vita spirituale. La necessità dell'ascesi si pone dunque sul piano prettamente umano, ancor prima che su quello della vita cristiana. Al tempo stesso è bene ricordare che nella vita cristiana l'ascesi è sempre un mezzo e mai un fine. L'unico fine della vita cristiana è la carità, l'agape, l'amore. La tradizione cristiana ha sempre avuto chiara questa distinzione tra mezzi e fini. Circa il digiuno, p.es., accanto a espressioni che ne mostrano l'importanza, ne troviamo altre che dicono bene la sua relatività. Isidoro il Presbitero dice: "Se praticate l'ascesi di un regolare digiuno, non inorgogliatevi. Se per questo vi insuperbite, piuttosto mangiate carne, perché è meglio mangiar carne che gonfiarsi e vantarsi" E abba Iperechio: "È meglio mangiare carne e bere vino piuttosto che sbranare con la maldicenza, la calunnia e la beffa, la carne dei propri fratelli".

Resta comunque vero che, come ognuno è chiamato a divenire uomo, ad apprendere l'arte dell'umanizzazione mediante la necessaria ascesi, mediante l'adeguamento dell'interiorità al divenire anagrafico (cf. 1Cor 13,11: "Quand'ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Ma divenuto uomo, ciò che era da bambino l'ho abbandonato"), così la vita spirituale la si impara, la si apprende mediante ascesi. Scrive Tertulliano: "Cristiani non si nasce, ma si diventa" (*Apologetico* XVIII,7). Questo *divenire cristiani* è lo spazio dell'ascesi cristiana. Un bel testo di Maurice Béjart, coreografo, ballerino dell'Opera di Parigi, famosissimo in tutto il mondo, parla dell'arte della danza dicendo cose molto profonde sul senso dell'ascesi. Egli dice: «Credo che l'ascesi sia una delle cose principali per lo sviluppo dell'essere umano e sia necessaria per la costruzione di qualunque tipo di arte. *L'ascesi consiste nello scegliere perpetuamente l'essenziale.* È solo custodendo l'essenziale che ad un certo punto si trovano le forze della vitalità e della verità. Al fondo dell'ascesi noi troviamo la gioia. Il corpo deve essere profondamente e duramente lavorato per trovare la propria libertà. La libertà è al di là della disciplina, ma non può fare a meno della disciplina. Affinché il corpo partecipi a questa gioia e a questa libertà totali deve passare attraverso diverse tappe purificatrici. Attenendoci al mestiere del danzatore, chiediamoci: chi è un danzatore? È un essere che ha cominciato tra i 10 e i 14 anni a fare una serie di esercizi ogni mattina e li fa per

¹ Cf. E. Bianchi, *È necessaria l'ascesi cristiana?*, Bose 1997.

² Molto utile è la consultazione di diverse voci attinenti il nostro tema e presenti in E. Bianchi, *Le parole della spiritualità. Per un lessico della vita interiore*, Milano 1999 (tra le altre, si vedano le voci: Ascesi, Vigilanza, Lotta spirituale, Acedia, Pazienza, Attenzione, Digiuno, Umiltà, Conoscenza di sé, Solitudine).

tutta la sua vita senza alcun giorno di interruzione, sempre. Egli si impone una specie di disciplina di partenza che gli permette di trovare la sua più grande libertà. Quando mi si chiede: che cos'è la danza? Io rispondo: al livello delle persone che non sanno danzare, è mettersi in piedi e fare qualsiasi movimento, al livello dei buonissimi ballerini è avere una disciplina di 10 o 15 anni e fare delle cose molto codificate, al livello del vero danzatore è mettersi in piedi, fare qualsiasi movimento, ma dopo aver passato 20 anni di ascesi. Significa dunque ritrovare l'innocenza e la libertà ma con tutto un lavoro preliminare, lungo, costoso. Il danzatore ideale è un essere libero." Solo al prezzo di quotidiani esercizi si arriva alla leggerezza naturale dei ballerini. Questo è verissimo per ogni disciplina umana, e tanto più per la nobilissima arte di farsi uomo e assumere la propria umanità come materiale da lavorare ed elaborare. Si tratta di imparare, ad esempio, a conoscere i pensieri, i fantasmi che ci abitano e di cui possiamo diventare ostaggi. Bisogna dare nome a queste presenze interiori che in qualche modo denunciano e rivelano qualcosa del nostro profondo. Si tratta di dare loro diritto di esistere e non tentare a tutti i costi di seppellirle e rimuoverle, perché quando si dà loro un nome si comincia un cammino che può condurre ad avere un controllo su di esse. L'ascesi è un lavoro di vigilanza che interessa tutti gli ambiti di una persona, il rapporto col cibo, con la sessualità, con gli altri, con i beni materiali, con il tempo, con lo spazio, con Dio. Si tratta di mettere ordine nella nostra vita e di "accendere" la vigilanza, di metterci in cammino per trovare la luce, sapendo che proprio le zone d'ombra che troviamo in noi possono paradossalmente indicarci tale cammino verso la luce e verso la nostra verità profonda.

Scrivono un altro danzatore a proposito del faticoso allenamento di cui abbisogna il corpo del danzatore: "È una lotta rude, selvaggia, come per arrivare a domare una bestia selvaggia. Si arriva a trasformare il proprio corpo ad immagine della propria anima. Questo significa che se si possiedono dei doni naturali, bisogna pervenire a farne qualcosa, bisogna sapersi orientare e attingere nel più profondo di sé per dilatarsi nell'autenticità. Ho visto parecchi ragazzi dotati che si sono banalizzati, che non hanno saputo andare avanti perché si volevano male. Sono arrivati a far assomigliare il loro corpo a un pianoforte non accordato. L'equilibrio passa attraverso il rigore, attraverso l'ostinazione a non lasciare le cose a metà. È così che si acquisisce una perseveranza, questa disciplina che consente al corpo di librarsi con leggerezza sulla scena". Solo l'ascesi produce la spontaneità. La spontaneità cristiana è frutto di disciplina e ascesi.

b) L'ascesi cristiana ha per fine la libertà della persona

L'ascesi cristiana tende alla libertà dell'uomo e la libertà è costitutiva della pienezza umana di una persona, della sua maturità affettiva e psicologica. Ha scritto Dietrich Bonhoeffer:

"Se parti alla ricerca della libertà, impara innanzitutto
disciplina dei sensi e dell'anima, affinché i desideri
e le membra non ti portino a caso qua e là.
Casti siano lo spirito e il corpo, sottomessi
E obbedienti nel cercare la meta assegnata.
Nessuno penetra il mistero della libertà,
se non con la disciplina".³

Questa libertà si manifesta nella capacità sempre più dilatata di amare. Si tratta di *imparare ad amare*: questo il fine dell'ascesi cristiana che evidenzia come essa sia necessaria anche alla maturazione affettiva e sessuale della persona.

c) L'amore come lavoro

Freud ha descritto così la persona matura: "Maturo è colui che si dimostra capace di amare e di lavorare". Nella capacità di amore e di lavoro efficace si manifesta la maturità personale. Io aggiungerei e specificherei, in ottica cristiana, che questo amore, per essere reale e

³ D. Bonhoeffer, «Stazioni sulla via della libertà», in *Resistenza e resa*, Milano 1969, p. 270.

non illusorio, è esso stesso anche e soprattutto un lavoro. Sta scritto nella Regola di san Benedetto: “Ascesi tutti i gradini dell’umiltà, il monaco giungerà a quella carità di Dio che, divenuta perfetta, scaccia il timore, e per essa tutto ciò che prima compiva non senza trepidazione, ora comincia ad eseguirlo senza fatica alcuna, quasi spontaneamente, in forza della consuetudine, e non già per timore dell’inferno, ma per amore di Cristo, per la stessa buona abitudine e per il gusto della virtù” (RB VII, 67-69). Fine del lungo cammino di ascesi è la carità che scaccia la paura. Nel Prologo della stessa Regola si dice: “Dobbiamo istituire una scuola per il servizio del Signore. E nell’organizzarla speriamo di non stabilire nulla di aspro, nulla di gravoso; ma se, per un’esigenza di equità ne verrà fuori qualcosina un po’ più rigido per correggere i vizi e conservare la carità, non lasciarti turbare dalla paura e non fuggire lontano dalla via della salvezza, alla quale non ci si può avviare se non per inizio angusto. Ma quando si procede nella vita monastica e nella fede, allora il cuore si allarga e si corre per la via dei comandamenti di Dio con una inesprimibile dolcezza di amore” (RB, Prologo 45-49).

Vi è dunque una fatica dell’amore, per pervenire alla capacità di amare. E di questa fatica non si deve avere paura, anche se oggi soprattutto le giovani generazioni sembrano temere la fatica, ciò che costa, ciò che non è immediatamente disponibile e sembrano rigettare l’idea stessa che per ottenere qualcosa occorran sacrifici, fatica, dedizione, molto tempo, sofferenza. Il poeta Rainer Maria Rilke ha ben compreso il nesso tra fatica, lavoro e amore e l’ha espresso magistralmente:

“Non c’è nulla di più arduo che amarsi. È un lavoro a giornata. I giovani però non sono preparati a questa difficoltà dell’amore. Di questa relazione estrema e complessa le convenzioni hanno tentato di fare un rapporto facile e leggero, le hanno conferito l’apparenza di essere alla portata di tutti. Non è così. L’amore è una cosa difficile... Prendere sul serio l’amore, soffrirlo, impararlo come un lavoro: ecco ciò che è necessario ai giovani. La gente ha frainteso il posto dell’amore nella vita: ne ha fatto un gioco, un divertimento... Ma chi ama deve cercare di comportarsi come se fosse di fronte a un grande compito: spesso restare solo, rientrare in se stesso, concentrarsi; deve lavorare; deve diventare qualcosa!”⁴

2. “Lotta” spirituale

A che cosa ci riferiamo parlando di lotta spirituale? A un tema della vita spirituale cristiana saldamente radicato nel messaggio biblico, ampiamente attestato nella letteratura patristica, approfondito nei testi ascetici, soprattutto nella letteratura monastica tanto di Oriente quanto di Occidente. Pensiamo al *De agone christiano* di Agostino (354-430), agli insegnamenti di Evagrio Pontico (345-399) contenuti nel *Praktikós* e nell’*Antirretikós*, alle *Institutiones* e alle *Conlationes* di Cassiano (360-432/3). Ma anche il secondo millennio cristiano ha prodotto importanti testi come il celeberrimo trattato del teatino italiano Lorenzo Scupoli (1530-1610) *Combattimento spirituale* (tradotto in greco dal monaco attonita Nicodemo l’Aghiorita [morto nel 1809] e giunto in Russia dove fu tradotto da Teofane il Recluso [morto nel 1894]). Di fronte a questa ricchissima tradizione ci si deve chiedere perché questo tema sia oggi poco conosciuto, largamente disatteso sia nella catechesi e nella predicazione che nella formazione e nell’accompagnamento spirituale. Certo, si tratta di un tema che necessita oggi di essere riformulato, ripensato alla luce delle categorie antropologiche e delle conoscenze psicologiche che i contemporanei possono vantare, a differenza dei padri che hanno espresso tali insegnamenti. Oggi, indubbiamente l’uso stesso del termine “lotta” o “combattimento” può suscitare più di una perplessità, e forse si può pensare che il termine “lavoro” sia più adatto e accettabile, anche se si deve aver chiaro che si tratta di lavoro duro, faticoso, aspro, a volte simile a una vera e propria guerra. Un lavoro, potremmo dire, simile al lavoro del contadino che ama certamente e profondamente la terra che lavora e che lo costringe a fatica, sforzo e lacrime e con cui a volte egli deve ingaggiare una vera e propria lotta. Tuttavia io credo che ci si possa attenere

⁴ Lettera a Friedrich del 29 aprile 1904. Cf. anche R. M. Rilke, *Lettere a un giovane poeta*, Milano 48-54.

a questa terminologia tradizionale che, nella sua durezza e impopolarità, ha il vantaggio di mettere in chiaro da subito l'asprezza che la caratterizza. La testimonianza dell'ormai anziano Patriarca di Costantinopoli Atenagoras è illuminante a questo proposito. Parlando dei poveri in spirito egli afferma che sono coloro che grazie ad una dura lotta interiore sono pervenuti a spogliarsi delle pretese del loro "io" e sanno ricevere di momento in momento la loro esistenza da Dio come una grazia. E prosegue: «Per lottare efficacemente contro il male, bisogna volgere la guerra all'interno, vincere il male in noi stessi. Si tratta della guerra più aspra, quella contro se stesso. Bisogna riuscire a disarmarsi. Io questa guerra l'ho fatta. Per anni e anni. È stata terribile. Ma ora sono disarmato. Non ho più paura di niente, perché "l'amore scaccia la paura". Sono disarmato della volontà di spuntarla, di giustificarmi alle spese degli altri. Non sono più all'erta, gelosamente aggrappato alle mie ricchezze ... Sì, non ho più paura: quando non si possiede più niente, non si ha più paura. "Chi ci separerà dall'amore di Cristo?"».⁵

L'idea che il combattimento spirituale sia più duro delle battaglie degli uomini è un *tópos* che attraversa tutta la tradizione spirituale. La sapienza dei padri del deserto tramanda: «Di un santo si diceva che durante la persecuzione aveva confessato la sua fede e che era stato torturato a tal punto che l'avevano fatto sedere su un sedile di ferro incandescente. Nel frattempo giunse il regno del beato imperatore Costantino e i cristiani furono rilasciati. Una volta guarito, questo santo ritornò nella sua cella. Come la vide da lontano disse: "Me infelice! Eccomi tornato a tanti mali!". Diceva così riferendosi ai combattimenti e alle lotte contro i demoni».⁶

3. La lotta spirituale: dati biblici

Per il NT questa lotta è connessa al battesimo ed è dunque costitutiva del cristiano, essenziale alla fede. «Il rivestirsi di Cristo nel battesimo comporta, per l'Apostolo, l'impegno di rivestirsi di un abito di vita rigenerata per entrare nella gloria di Dio, e poiché ciò non è realizzabile senza una continua tensione morale che si può paragonare ad una lotta o ad un combattimento, con il battesimo il cristiano si impegna a rimanere sempre in tenuta militare, ad indossare cioè quelle forze carismatiche che Paolo chiama "armi di giustizia" (Rm 6,13-14) e "armi della luce" (Rm 13,12); in definitiva, come suggerisce quest'ultimo testo, per combattere contro le forze del Male, bisogna rivestirsi del Signore Gesù Cristo (Rm 13,14: "Rivestite il Signore Gesù Cristo")».⁷ Questa lotta è talmente necessaria che nemmeno Gesù ha potuto evitarla: il suo confronto nel deserto con il Tentatore è lì a mostrarlo (Mt 4,1-11 e par.). Anzi, come Gesù, appena battezzato ha conosciuto l'assalto di Satana, così il neobattezzato dovrà attendersi una grande lotta contro l'Avversario che cercherà di distoglierlo dal suo cammino di discepolato. Già l'AT conosce il comando di dominare l'istinto malvagio che abita il cuore umano: "Il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è la sua brama, ma tu *dominalo*" (Gen 4,7); "Chi *domina* se stesso val più di chi conquista una città" (Pr 16,32; dove troviamo già abbozzata l'idea che la lotta interiore è molto più dura e aspra delle lotte e delle guerre che si possono combattere esternamente; "Una città smantellata o senza mura, tale è l'uomo che non sa *dominare* la collera" (Pr 25,28).

Ma è soprattutto il NT, in particolare il corpus paolino, che parla della vita cristiana come lotta. Non si tratta di una lotta contro altri uomini, ma contro le dominanti del male e del peccato (Ef 6,10-20: è il testo più citato nelle Regole monastiche orientali): è la "lotta della fede" (1Tm 6,12), che cioè nasce dalla fede, dall'incorporazione a Cristo significata dal battesimo, che avviene nella fede della vittoria già ottenuta da Cristo sul mondo con l'evento pasquale (Gv 16,33), e che tende alla fede, cioè alla sua conservazione e al suo irrobustimento (2Tm 4,7). È una lotta interiore che esprime la resistenza del credente alle "passioni che combattono nelle sue membra" (cf. Gc 4,1), ai "desideri della carne che fanno guerra all'anima" (1Pt 2,11), alla "legge

⁵ O. Clément, *Dialoghi con Atenagora*, Torino 1972, p. 209.

⁶ *Deti inediti dei padri del deserto*, a cura di L. Cremaschi, Bose 1986.

⁷ P. F. Beatrice, «Il combattimento spirituale secondo san Paolo. Interpretazione di Ef 6,10-17», in Idem, *L'eredità delle origini. Saggi sul cristianesimo primitivo*, Genova 1992, p. 150.

del peccato che, nelle membra dell'uomo, fa guerra alla legge di Dio" (cf. Rm 7,14-25). Questa lotta è rivolta contro "il peccato che ci assedia" (Eb 12,1), "il diavolo" (Ef 6,11), "il Maligno" (Ef 6,16), tutte quelle potenze indicate con nomi diversi (Ef 6,12), ma che «designano cumulativamente le forze malefiche presenti nell'uomo e fuori di lui, che tendono a ricondurre il cristiano alla sua situazione pre-battesimale e che non sono altrimenti identificabili se non nella misura in cui costituiscono insieme quel "potere delle tenebre" da cui Dio in Cristo ci ha radicalmente liberati (Col 1,13), ma con il quale si impone ancora un costante confronto»⁸

Se questi sono i nemici, queste sono le armi della lotta: armi spirituali (2Cor 10,3-5: "Le armi della nostra battaglia non sono carnali, ma hanno da Dio la potenza di abbattere le fortezze, distruggendo i ragionamenti e ogni baluardo che si leva contro la conoscenza di Dio"), la fede, la speranza e la carità (1Ts 5,8; cf. Ef 6,16; 1Tm 4,10), e particolarmente la preghiera (Ef 6,18-20; cf. Sap 18,21; Rm 15,30; Col 4,12). Lotta spirituale, essa richiede di impugnare "la spada dello Spirito, che è la Parola di Dio" (Ef 6,17), e richiede vigilanza e perseveranza (Ef 6,18; Eb 12,1), sobrietà (1Ts 5,6.8), temperanza (1Cor 9,25), rinuncia e dominio di sé (1Cor 9,27), capacità di soffrire per il Signore (Fil 1,29-30; Eb 10,32-33), pazienza (1Tm 4,8). Questa lotta è in vista della "salvezza" (1Ts 5,9), della "vita eterna" (1Tm 6,12), della "corona incorruttibile" (1Cor 9,25), corona che il Signore accorderà soltanto a chi avrà lottato "secondo le regole" (2Tm 2,5). Quest'ultima espressione conoscerà enorme fortuna nella letteratura spirituale e ascetica concernente la lotta spirituale: p. es., nelle *Institutiones* di Cassiano, il passo di 2Tm 2,5 è il testo biblico citato più frequentemente.⁹

4. Il confronto con il male che ci traversa: Gen 3 e la paura della morte

Il testo di Gen 3 ci consente di reperire la dinamica della tentazione e di individuare il suo movente profondo nella paura della morte.¹⁰ In Gen 2,16-17 Dio dà il suo primo comando all'uomo: "Tu mangerai di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare perché, nel giorno in cui ne mangerai, certamente morirai". Questo comando insegna all'uomo che la vita è sotto il segno del limite, che proprio dell'uomo è il non ambire il tutto e che la sua libertà si può dispiegare soltanto all'interno di una legge, di un limite. Inoltre questo comando mostra che la morte già entra nella vita dell'uomo: nelle parole del Signore già si parla di morte e di morire. E la morte inizia a lavorare nell'intimo della donna. Infatti, la donna è colpita dall'aspetto di interdetto presente nelle parole di Dio, e quella proibizione (di una sola cosa rispetto al tutto che è permesso) suscita il sospetto: "È vero che Dio ha detto: 'Non mangerete di nessun albero del giardino?'" (Gen 3,1). In realtà Dio ha *permesso tutto eccetto una cosa*, mentre qui la donna si sente privata di tutto. Il meccanismo della frustrazione si mostra attivo nella donna e la conduce a ragionare così: se vengo privata di una cosa io sono privata di tutto. Questo è il primo momento della tentazione: la *suggestione*. Si affaccia nel cuore e nella mente della persona umana un pensiero, una suggestione, la possibilità di un'azione... Questo momento è naturale e chiunque lo conosce. Ma ecco che la donna (in cui occorre saper vedere l'essere umano *tout court*), invece di spezzare il pensiero, lo approfondisce dialogando con esso. Il *dialogo* è il secondo momento della tentazione. La donna, infatti, dice che Dio ha proibito non solo di mangiare il frutto, ma anche di toccarlo, cosa che non è vera. Mentre è vero che la donna si sta difendendo dalla forza del suo desiderio inasprendo il divieto divino: quel frutto non dev'essere nemmeno toccato! E la donna afferma che Dio ha dato quella proibizione "per paura che moriate" (*pen temutun*: Gen 3,3). La morte, introdotta nel mondo dalla parola del Signore sta agendo nella donna suscitando paura e timore. Tant'è vero che la

⁸ R. Penna, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*, Bologna 1988, p. 251.

⁹ L. Manicardi, «Lotta, lottare», in *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*, vol. 2, Casale Monferrato 1997, pp. 275-276.

¹⁰ Cf. L. Manicardi, «La tentazione "primordiale"», in *Testimoni nel mondo* 135 (1997), pp. 8-13.

tentazione avrà successo quando il serpente pronuncerà la promessa: “Non morirete affatto” (Gen 3,4). Entrando nell’ermeneutica del serpente la donna vede mutare il proprio paesaggio interiore: la sua visione del mondo muta e tutto le appare finalizzato a se stessa. Lei è il centro del mondo. Il mondo è in sua funzione, per la sua soddisfazione, il suo potere, il suo sapere: “La donna vide che l’albero era buono da mangiare, gradito agli occhi, desiderabile per acquistare saggezza” (Gen 3,6). Il dialogo con la suggestione ha ormai acclimatato la donna alla trasgressione: ormai il gesto che consuma la trasgressione sarà solo l’esteriorizzazione di un evento che si è già consumato nel suo cuore. Ecco dunque l’*acconsentimento*, la terza tappa del cammino della tentazione: “La donna prese del frutto dell’albero e ne mangiò” (Gen 3,6). Ultima tappa di questo cammino di resa alla fascinazione del pensiero malvagio è l’abitudine, la *passione*, il *vizio*: la trasgressione ripetuta diviene una sorta di seconda pelle, un’abitudine, ed è molto difficile liberarsi delle abitudini. Questo dunque il dinamismo della tentazione: suggestione, dialogo, acconsentimento, vizio. Occorre spezzare subito, con la *memoria Dei*, il pensiero di cui si intuisce la portata peccaminosa dal fatto che ci turba e ci toglie la pace e la serenità. Ma questa pagina di Genesi suggerisce anche alla radice dell’agire peccaminoso dell’uomo vi è la *paura della morte*. La tentazione dischiude una promessa di vita illusoria ma seducente nella via dell’autoaffermazione, del possesso, dell’accaparramento, della voracità e del consumo. Si tratta dunque, nel cammino di maturazione, di dare il nome alle proprie paure, che spesso sono certamente paure di morte, di perdita, ma forse ancor più profondamente, celano la paura di vivere, essendo dato che vivere è perdere, conoscere distacchi, traversare crisi... Spesso la paura è paura di amare e di farsi amare, perché l’amore, nella sua gratuità, ci spoglia, ci rende indifesi, inermi, poveri. Non a caso il NT afferma che Gesù è venuto per liberare gli uomini dalla paura della morte, che li assoggettava tenendoli in schiavitù. Dice Eb 2,14-15: “Poiché i figli hanno in comune il sangue e la carne, anch’egli (Gesù) ne è divenuto partecipe, per ridurre all’impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo, e liberare così quelli che, per paura della morte, erano soggetti a schiavitù per tutta la vita”.

5. La lotta di Gesù (Mt 4,1-11 e Lc 4,1-13) e la lotta del cristiano (1Gv 2,15-16)

“Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto per essere tentato dal diavolo” (Mt 4,1). Secondo i sinottici la prima azione spirituale, mossa cioè dallo Spirito santo, compiuta da Gesù subito dopo aver ricevuto il battesimo da Giovanni, è stata la lotta con il tentatore. Non visioni celesti, ma la visione della possibilità dell’idolatria, della possibilità del male che traversa il proprio cuore: questa l’azione a cui Gesù è guidato dallo Spirito. Perché il luogo della tentazione, per Gesù come per ogni uomo, non è tanto il deserto (Mt 4,1-4) o il tempio della Città santa (Mt 4,5-7) o un monte altissimo (Mt 4,8-11), ma il cuore, il cuore che conosce le aridità e i miraggi del deserto, il cuore che subisce le seduzioni e gli inganni del sacro e del religioso, il cuore che nutre illusioni di altezze e di glorie che danno le vertigini. Detto altrimenti: il mondo in cui abitiamo è il mondo che ci abita, che vive nel nostro cuore. E Gesù affronta le tentazioni aderendo fedelmente alla sua realtà umana e creazionale, restando uomo e umano, custodendo il suo cuore di carne. Egli dice: “Non di solo pane vivrà l’uomo (*ho ánthropos*)” (Mt 4,4; Lc 4,4), e si tratta anzitutto di quell’uomo che è Gesù stesso.

Ma occorre chiedersi: perché le tentazioni di Gesù sono tentazioni? Ovvero: siamo così sicuri che tutti ci scandalizzeremmo e grideremmo alla bestemmia se trovassimo scritto nei vangeli un racconto di miracolo in cui Gesù muta pietre in pane? O dà compimento letterale a un brano scritturistico come il Sal 91? In realtà le tentazioni sono tali perché attentano all’umanità di Gesù, dunque al suo essere immagine e somiglianza di Dio: e Gesù reagisce custodendo austeramente e con vigore la propria umanità, senza scendere nel subumano e senza innalzarsi nel sovrumano. E così custodisce anche l’immagine di Dio rivelata dalle Scritture e non vi sostituisce una propria immagine “manufatta”. Significativamente nelle tentazioni Gesù non ha parole sue, ma solo della Scrittura.

Di fronte alla fame (Lc 4,2-4), egli non sovverte la creazione per soddisfare il proprio bisogno: egli non assolutizza il proprio bisogno, non ne cerca una soddisfazione immediata e non cede alla tentazione del miracolo che sopprime la fatica e il sudore del lavoro per trarre dalla terra il pane da mangiare (Gen 3,19). Egli non salta la condizione creaturale: Gesù condividerà certamente il pane con migliaia di persone, ma a partire dal poco messo a disposizione da qualcuno, pochi pani e pochi pesci frutto della benedizione di Dio sul lavoro dell'uomo. Gesù non si sottrae cioè alla povertà in cui consiste la verità dell'essere umano. Gesù non evade, con espedienti magici o tecnici (e la tecnica è la forma moderna della magia, capace di manipolare la realtà e di stravolgerla in base all'assunto che tutto ciò che è tecnicamente fattibile può essere fatto), dalla condizione umana. E soprattutto non sfugge la mortalità.

Di fronte poi alla vertigine delle altezze cui lo conduce il diavolo (Luca non parla di monte altissimo, ma solo di "salita in alto": Lc 4,5), alla visione "in un istante" di "tutti i regni della terra" (in un impressionante accorciamento temporale e dilatazione spaziale) e alla promessa di potere e gloria, Gesù non si sottrae ai limiti di spazio e tempo costitutivi dell'umanità. Non si sottrae alla mortalità. Gesù non cede alla tentazione del possesso, del potere, del dominio, non si lascia trascinare dal delirio dell'onnipotenza, dal fascino perverso del "tutto", non cede alla inebriante *hýbris* del potere e della gloria. Gesù non si fa Dio, non ambisce il tutto, ma custodisce il senso del limite, della unicità di Dio e della distanza rispetto a Lui: "Solo al Signore tuo Dio ti prostrerai, lui solo adorerai" (Lc 4,8). Gesù resta nell'obbedienza a Dio e alla propria creaturalità.

Infine, a Gerusalemme (Lc 4,9-12), Gesù rifiuta di fare del tempio lo sgabello della sua affermazione personale, rifiuta la tentazione del prodigioso, dello spettacolare, dello straordinario e non si sottrae al limite del proprio corpo, non impone la propria messianicità alla gente con l'evidenza di una simile ostentazione di forza prodigiosa: gettarsi dal tempio ed essere salvato dagli angeli. Gesù non violenta le coscienze, non le costringe a dargli l'adesione, non piega le Scritture a questo utilizzo "impudico", tutto volto all'affermazione di sé. Gesù non fa delle Scritture una polizza assicurativa e della fede una garanzia di riuscita personale. Gesù resta nella "castità". E nel rischio di chi accetta incondizionatamente la limitatezza della condizione umana. E anche la mortalità.

Il vangelo ci insegna così che la lotta contro le tentazioni e l'idolatria passa anzitutto per la custodia della propria umanità, che è ciò in cui consiste il nostro essere immagine di Dio. La lotta spirituale ha un aspetto umanissimo che consiste nell'accettare i limiti dell'umanità e i limiti particolari e propri. Aderire alla realtà, al principio-realtà è essenziale per vincere questo combattimento e per crescere umanamente e spiritualmente.

Questo è ribadito nel testo giovanneo di 1Gv 2,15-16 che si presenta come rilettura di Gen 3:

"Non amate il mondo né le cose che sono nel mondo. Se uno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui; perché tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la pretesa degli occhi e l'arroganza della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo".¹¹ Il testo parla di due amori in conflitto tra loro, non componibili: l'amore mondano e l'amore per Dio. È affermazione analoga a quella di Gesù: "Nessuno può servire due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro: non potete servire a Dio e a mammona" (Mt 6,24). Il giudaismo del tempo di Gesù conosceva la presenza nell'uomo di due tensioni contraddittorie: l'inclinazione buona (*jetseser tov*) e l'inclinazione cattiva (*jetseser ra*). "Ci sono due vie nei figli dell'uomo, due inclinazioni e due maniere d'agire" (*Test. Aser* 1,3-4). Questo significa che la fedeltà all'alleanza e l'obbedienza alla Torah implicano una lotta. Questa dottrina giudaica è probabilmente presente sullo sfondo del testo di 1Gv. La "concupiscenza della carne" indica le tendenze dell'uomo egoista, chiuso alla verità e alla luce, l'uomo in opposizione allo Spirito e alla

¹¹ Cf. E. Bianchi, « La lotta spirituale », in Autori Vari, *Nella cella del cuore. Primato dell'interiorità e vita consacrata*, Roma 1997, pp. 34-39.

volontà di Dio. È espressione analoga a Gal 5,17: “La carne ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate ciò che vorreste”. La “pretesa degli occhi”, o “bramosia degli occhi”, è la seduzione subita dal cuore che diviene un occhio catturato dall'idolo. Nella *Regola* di Qumran si dice: “Nessuno cammini nell'ostinatezza del proprio cuore per deviare seguendo il proprio cuore, i propri occhi e il desiderio dell'istinto” (IQS V,5). L’“arroganza della vita”, o forse “orgoglio della ricchezza”, poiché in 1Gv *bíos* designa i beni di questo mondo, le ricchezze (1Gv 3,17), indica l'arroganza di chi possiede tante cose, il senso di potere che deriva all'uomo dal sapersi sicuro per i beni posseduti. Il testo sembra indicare con “bramosia degli occhi” ciò che porta a colpe e disordini sessuali; con “orgoglio (o “arroganza”) della ricchezza” la cupidigia, il possesso; con “pretesa (o “bramosia”) della carne” qualcosa di più generale e fondamentale. Tuttavia ciò che viene indicato globalmente è la tendenza peccaminosa dell'uomo, la sua parte tenebrosa attratta dalla seduzione dell'idolatria. È contro questa tendenza che deve volgersi la lotta spirituale del credente. La tentazione, infatti, secondo la felice espressione di Origene, rende l'uomo “o martire o idolatra” (*Ad Mart.* 32). Ancora una volta la tentazione conduce a una dismisura e viene combattuta con l'adesione alla creaturalità, all'humus di cui l'uomo è fatto, con l'accettazione rispettosa dei limiti che la condizione di creatura pone all'uomo.

6. Il luogo della lotta: il cuore

La vita spirituale procede da un centro intimo, un organo centrale, una radice dell'essere che la Bibbia e i Padri chiamano “cuore”.¹² Nell'antropologia semitica presente nell'AT il cuore è il centro di tutta la vita psicologica e morale, della vita interiore. Luogo dell'intelligenza e della memoria, della volontà e del desiderio, dell'amore e del coraggio, così come di molti altri sentimenti, il cuore appare l'organo che meglio può rappresentare la vita nella sua totalità. “Sede della vita sensibile, della vita affettiva e della vita intellettuale, ... il cuore contiene gli elementi costitutivi di ciò che noi chiamiamo la “persona”. Cuore equivale alla nostra espressione “vita dello spirito”.¹³ Sede della vita morale e religiosa, “cuore” è il termine che più si avvicina a ciò che noi intendiamo per “coscienza”. È il centro della persona, la sua parte più segreta e impenetrabile (Sal 64,7; Ger 17,9), ma che Dio conosce, scruta, discerne (1Sam 16,7; 1Re 8,39; 1Cr 28,9; 29,17; Sal 7,10; Ger 17,10; Lc 16,15; At 1,24; 15,8; Rm 8,27; 1Ts 2,4; ecc. Interessante Sap 1,6 che parla di Dio come *tês kardías epískopos*). Che sia il vero centro della vita spirituale lo mostra il fatto che è il luogo dove sorge la fede (At 8,37, glossa del testo occidentale, parla di “credere con tutto il cuore”; i discepoli di Emmaus sono rimproverati per la loro lentezza di cuore nel credere alla parola dei profeti: Lc 24,25): l'incredulità è significativamente indicata come “durezza di cuore” (Mc 16,14; cf. 10,5; Mt 19,8); è l'organo che può ascoltare, accogliere e far fruttificare la Parola di Dio seminata in esso (Mt 13,19ss.). È nel cuore che si posano i doni divini: lo Spirito santo (Gal 4,6), l'amore di Dio (Rm 5,5), la pace di Cristo (Col 3,15); il Cristo stesso abita per la fede nel cuore dell'uomo (Ef 3,17). Il cuore appare così come il luogo della dimora di Dio nell'uomo. E il cuore è anche l'organo da cui sale a Dio la risposta dell'uomo con la preghiera e l'invocazione (Gal 4,6; Ef 5,19; Col 3,16), con l'amore (“amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore”: Mc 12,30). Il cuore è dunque il luogo dell'incontro intimo fra Dio e l'uomo, e tuttavia la Bibbia attesta che esso è anche sede di cupidigie e passioni: “Dal di dentro, cioè dal cuore degli uomini escono le intenzioni (*dialoghismoi*) cattive” (Mc 7,21-23). Il cuore diviene così il luogo della lotta spirituale, il campo di battaglia in cui si scontrano le tendenze di peccato, l'astuzia di Satana, e l'azione della grazia di Dio. Il cuore può infatti indurirsi e ostinarsi nel rifiuto dell'ascolto della Parola di Dio per non convertirsi (Mt 13,15; At 28,27), può chiudersi alla compassione (Mc 3,5), può essere senza

¹² *Ibidem*, pp. 39-41.

¹³ A. Guillaumont, «Les sens des noms du coeur dans l'antiquité», in *Le cœur*, (Les Études carmélitaines), Bruges 1950, p. 48.

intelligenza, incapace di comprendere e discernere (Mc 6,52; 8,17-21), può non essere retto davanti a Dio, insincero, menzognero (At 8,21; Gc 1,8; 4,8: dove il vocabolo *dípsychos* traspone in greco l'espressione ebraica "avere un cuore doppio" che significa "mentire": Sal 12,3), può nutrire gelosia e invidia (Gc 3,14), rancore e odio (Lv 19,17) ... Ancor prima di "commettere" il peccato, questo è già stato consumato nel cuore (p. es., l'adulterio: Mt 5,28). Ecco allora l'essenzialità di lasciar spazio all'ascolto della Parola di Dio e all'accoglienza del suo Spirito affinché Dio possa purificare (Sal 51,12), unificare (Sal 86,11; Ger 32,39), ricreare (Sal 51,12), rinnovare (Ez 36,26-27), circoncidere (Dt 10,16; 30,6; Ger 4,4) il cuore umano. Infatti, solo "i puri di cuore vedranno Dio" (Mt 5,8). Il cuore è dunque il luogo della lotta invisibile, il luogo in cui può cominciare il ritorno a Dio, la conversione (Ger 3,10; 29,13); in cui deve avvenire, e deve sempre rinnovarsi, la scelta a favore della vita e la rottura con la seduzione del peccato, dell'idolatria. È nel cuore infatti che noi arriviamo a generare il peccato (Gc 1,13-15), in cui usciamo dalla fedeltà al Signore per errare sui sentieri della dissimiglianza da Dio, su cammini di morte. Ma è anche nel cuore che, accogliendo la Parola di Dio - e la Parola può essere accolta solo attraverso una lotta contro le altre parole e i messaggi seducenti della mondanità che rischiano di soffocarla come i rovi e le spine rendono infruttuoso il seme caduto fra di essi (Mc 4,18-19) - ci si apre all'azione della sua grazia. In questa lotta è evidentemente essenziale la preghiera: chiedere il dono di un "cuore capace di ascolto" (1Re 3,9), invocare: "Non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal Maligno" (Mt 6,13), sono elementi essenziali di tale lotta.

Ovviamente, parlare del cuore come luogo della lotta spirituale, significa introdursi in un lavoro interiore. Un lavoro difficile e faticoso che richiede la capacità di sviluppare una dialogicità interiore, una capacità di attenzione, di abitare attivamente il silenzio e la solitudine, di pensare, di ascoltare se stessi, di leggere, di elaborare interiormente ciò che si vive esteriormente.¹⁴ La formazione alla lotta spirituale richiede che si conduca la persona alla adesione alla realtà (e anzitutto alla propria realtà personale, riconoscendo e dando il nome alle lacune, alle debolezze e alle negatività che ci abitano) e alla strutturazione dello spazio interiore. E questo, naturalmente, mentre si introduce all'ascolto della Parola di Dio nella Scrittura. L'unità fra la dimensione più prettamente umana (di maturazione umana) e quello più prettamente spirituale (lotta spirituale) è data dall'arte della vigilanza.

7. La vigilanza

Il credente si prepara alla lotta spirituale con la vigilanza: il NT chiede a più riprese di essere sobri e temperanti, di stare in guardia, di vegliare, di stare svegli, di stare attenti, di essere pronti. La vigilanza è atteggiamento umano e spirituale con cui l'uomo è presente a se stesso e a Dio: è attitudine di lucidità e di criticità che lo mantiene perseverante e non distratto, non dissipato. L'uomo vigilante è attento a tutto il reale, lucido nei confronti di se stesso e della realtà, attento agli eventi e agli incontri, sollecito al proprio ministero, responsabile, capace di pazienza e di profondità. Al contrario, chi non vigila è un uomo addormentato, intontito, che vive sotto il segno della paura, della superficialità, della pigrizia e della negligenza. E' l'uomo che teme il faccia a faccia con se stesso, che preferisce la tenebra alla luce, che evita di mettersi in discussione e di confrontarsi... In obbedienza al comando del Signore ("Vegliate e pregate per non soccombere nella tentazione": Mt 26,41), la tradizione spirituale ha associato la vigilanza alla lotta spirituale e alla preghiera, che di tale lotta è l'arma per eccellenza, ed ha fatto della vigilanza l'arte della purificazione dei pensieri, della "custodia del cuore", il momento fondamentale della lotta contro il peccato. È utile, a questo proposito, rileggere un bel testo della tradizione cristiana orientale, tratto dalla *Filocalia*, che tratta appunto della vigilanza che diviene arte della lotta:

«I nostri santi padri, udendo il Signore che dice nel santo vangelo che dal cuore escono i cattivi pensieri, omicidi, fornicazioni, adulteri, furti, false testimonianze, bestemmie, e

¹⁴ L. Manicardi, *La vita interiore oggi. Emergenza di un tema e sue ambiguità*, Bose 1999.

che questo è ciò che contamina l'uomo (cf. Mt 15,19-20), e udendolo a un certo punto ordinarci di purificare l'interno del bicchiere, affinché anche l'esterno divenga puro (cf. Mt 23,26), lasciarono ogni altra opera spirituale e lottarono con tutte le loro forze per questa sola opera, e cioè la custodia del cuore, perché erano convinti che insieme a quest'opera avrebbero acquisito ogni altra virtù. Senza quest'opera, invece, non è possibile che sia acquisita e permanga alcuna virtù. Alcuni dei nostri padri hanno chiamato quest'opera *esychía* del cuore; altri, attenzione; altri, sobrietà e confutazione; altri, esame dei pensieri e custodia dell'intelletto... Sta scritto infatti: se si leva contro di te l'assalto del diavolo, non lasciare che entri nel tuo luogo (Qo 10,4); e per "luogo" intende il cuore. E il signore nostro dice nel santo vangelo: Non distraetevi (Lc 12,29), cioè non disperdete il vostro intelletto qua e là... Chi non veglia per custodire il suo intelletto non può divenire puro nel cuore per essere fatto degno di vedere Dio (Mt 5,8). Chi non fa attenzione non può divenire povero in spirito (Mt 5,3), né può darsi all'afflizione spirituale e piangere (Mt 5,4), o essere mite e pacifico (Mt 5,5), o aver fame e sete della giustizia (Mt 5,6), o divenire misericordioso (Mt 5,7) e facitore di pace (Mt 5,9), o perseguitato a causa della giustizia (Mt 5,10) e, per dirla in generale, non è possibile che acquisisca le altre virtù fuorché con questa vigilanza».¹⁵

8. Gli ambiti della lotta spirituale e le sue armi

Dopo aver visto la dinamica della tentazione, è bene occuparsi degli ambiti in cui la tentazione si esercita. E questo lo faremo rileggendo la dottrina patristica (soprattutto monastica) degli otto pensieri della malvagità formulata da Evagrio Pontico (ca. 345-399) nel *Praktikòs* ("La pratica è quel procedimento spirituale che purifica la parte passionale dell'anima": cap. 78) e in diversi altri scritti.¹⁶ Da Evagrio, questa dottrina è passata in Occidente per il tramite di Giovanni Cassiano, dove poi è stata modificata da Gregorio Magno (che sostituendo *acedia* con *invidia* e lasciando fuori lista la *superbia* costruì un elenco di sette peccati: *vanagloria, invidia, ira, tristezza, avarizia, gola, lussuria*) per poi diffondersi, soprattutto in epoca controriformistica, nella forma dei *sette peccati capitali*. Si tratta oggi, ovviamente, di rileggere questi "elenchi" e di renderli eloquenti mostrando come questi pensieri celino il problema del rapporto con aspetti essenziali della vita umana e spirituale della persona.

Possiamo esprimere così la rilettura dell'antica tradizione evagriana:

a) rapporto con il cibo	voracità orale (<i>gastrimarghía</i>)
b) rapporto con il corpo e la sessualità	lussuria (<i>porneía</i>)
c) rapporto con i beni e le cose	avarizia (<i>philargyría</i>)
d) rapporto con gli altri	collera (<i>orghé</i>)
e) rapporto con il tempo	tristezza (<i>lýpe</i>)
f) rapporto con lo spazio	acedia (<i>akedía</i>)
g) rapporto con l'operare	vanagloria (<i>kenodoxía</i>)
h) rapporto con Dio	orgoglio (<i>hyperephanía</i>)

Il primo pensiero è chiamato da Evagrio *gastrimarghía* e noi possiamo comprenderlo come il *rapporto con il cibo*. Il rapporto disordinato con il cibo e con il bere può produrre patologie anche gravissime (anoressia, bulimia, alcolismo). Mangiare, infatti, ha a che fare non semplicemente con il nutrimento fisico ma con il registro del desiderio. Il modo di mangiare è rivelativo delle modalità relazionali di una persona: il nutrimento ha a che fare, infatti, con

¹⁵ Niceforo Monaco, *Le tre forme di preghiera*, in *La Filocalia*, vol. IV, Torino 1987, pp. 511-512.

¹⁶ Evagrio Pontico, *Trattato pratico sulla vita monastica*, Roma 1992; Evagrio Pontico, *Gli otto spiriti della malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità*, Cinisello Balsamo (MI) 1996; cf. J.-Y. Leloup, *Écrits sur l'hésychasme. Une tradition contemplative oubliée*, Paris 1990; A. Grün, *Aux prises avec le mal. Le combat contre les démons dans le monachisme des origines*, Bellefontaine 1990.

l'affettività, con l'essere amati. Del resto, l'esperienza originaria del neonato è di relazionarsi al mondo esterno succhiando il latte, "cibandosi" della sua stessa madre. Crescere umanamente e spiritualmente significherà ordinare tutti gli appetiti ordinando l'appetito fondamentale del cibo. La lotta contro il disordine in questo rapporto si combatte dunque attraverso il digiuno e l'astinenza, che sono elementi che aiutano a educare l'oralità. Imparare a mangiare significa imparare a conoscere il proprio corpo, a mangiare insieme agli altri, a ricevere il cibo, a pregare sempre prima di mangiare benedicendo il Datore dei beni, immettendo cioè una istanza di gratuità e di coscienza del dono proprio nel momento dello sfogo dell'appetito. Magistero per vivere evangelicamente questo rapporto è l'Eucaristia in cui ci cibiamo del corpo e del sangue del Signore immettendoci in quella logica di dono e di comunione che sconfessa la voracità e la smodatezza.

Il secondo pensiero è la *porneía*, il disordine nella vita sessuale, da comprendersi come riferimento al *rapporto con il corpo e con la sessualità*. Rapporto che deve sempre essere purificato e ordinato con intelligenza. Armi per combattere le tentazioni di abuso in questo campo sono la vita comune, l'amicizia, le relazioni con gli altri serie e profonde, l'amore intelligente. Tutto questo può aiutare la comprensione del senso profondo della castità che è rifiuto dell'incesto (*in-castus*, non-casto), cioè rispetto radicale dell'alterità e della differenza e rigetto della fusionalità, della sessualità scissa dal volto dell'altro e vissuta come soddisfazione immediata di impulsi. L'Eucaristia, in cui il corpo del Signore si dona ai cristiani, è magistero efficace del rapporto con il corpo: lì si verifica l'assunto paolino per cui "il Signore è per il corpo e il corpo è per il Signore" (1Cor 6,13).

Il terzo pensiero evagriano è la *filarghyría*, ovvero l'avarizia, la brama di possesso di beni e denaro, e interPELLa il rapporto con le cose.¹⁷ La lotta esige qui l'ascesi (cioè, etimologicamente, l'esercizio) della condivisione e della rinuncia. È una lotta che restituisce l'uomo alla propria libertà, che è minacciata dall'illusione di fondare la propria vita su ciò che si possiede. Rischio frequente è che colui che si sente forte per il molto che ha è in realtà debolissimo perché schiavo di ciò che possiede. Nei tempi del "tutto e subito", del "tutto dovuto", dell'avere senza sforzo, è essenziale questa lotta per un'igiene umana e spirituale. Anche qui l'Eucaristia svolge un efficace magistero di gratuità presentando il dono di Dio in Cristo Gesù, dono non contraccambiabile da parte dell'uomo e che esige come risposta la gratitudine e la gratuità da viverli nel quotidiano dell'esistenza.

Il quarto pensiero è l'*orghé*, l'ira. Essa riguarda il rapporto con gli altri, spesso minacciato dal nervosismo, dai giochi di potere, dall'insofferenza, dalla non sopportazione, dal fastidio, dalla collera espressa con violenza e disprezzo dell'altro, che Gesù stesso giudica alla stregua di un omicidio (Mt 5,21-22). La lotta qui esige l'esercitarsi alla dolcezza e alla mitezza sulle orme del Cristo mite e umile di cuore (cf. Mt 11,29). Chiedersi sempre "chi è l'altro per me?" e ricordare la risposta che viene dalla fede, per cui l'altro è "un fratello per cui Cristo è morto" (1Cor 8,11), è un utile esercizio per essere liberati dalla tentazione dell'ira violenta e per porre ogni rapporto con gli altri davanti al Signore. Dal punto di vista della maturazione affettiva occorrerà imparare a esprimere la collera in modo non violento, e a non trattenerla in sé fino a veder nascere in sé rancore e odio (e l'odio è capace di fare "a freddo" ciò che la collera potrebbe fare solo "a caldo"). La *patientia Christi* ci educa a sopportare, a entrare nella *pazienza*, che è l'arte di convivere con l'imperfezione, con l'inadeguatezza sia in noi che negli altri e nella realtà. Sempre il mistero eucaristico ci pone di fronte al memoriale dell'amore di Dio manifestato nel Cristo che ha dato se stesso per noi mentre eravamo peccatori, che è morto per noi mentre eravamo nemici (Rm 5,6-11), in una assoluta asimmetria.

Il quinto e il sesto pensiero, chiamati rispettivamente *lýpe*, tristezza, e *akedía*, acedia, da Evagrio, ci interPELLano sul rapporto con il tempo e lo spazio. Si tratta di assumere in modo pacificato il proprio passato, di aderire positivamente all'oggi e di nutrire motivi di fiducia nel

¹⁷ J. Driscoll, «Il pensiero malvagio dell'avarizia, o "amore del denaro", in Evagrio Pontico», in *Parola, Spirito e Vita* 42 (2000), pp. 219-232.

futuro fuggendo le sterili malinconie, le nostalgie regressive e cogliendo il tempo alla luce dell'oggi di Dio. Per lottare contro la tristezza occorre esercitarsi alla gioia, mai dimenticando che nel NT la gioia, e la gioia nel Signore, è un comando. Anche qui l'Eucaristia è magistero di gioia: il dono di Dio in Cristo Gesù è la gioiosa notizia, l'evangelo che suscita la gioia dei semplici e dei poveri. Il rapporto con lo spazio interpella la nostra capacità di abitare il nostro corpo prima ancora che spazi di altro tipo. E mette alla prova la nostra stabilità e capacità di perseveranza. L'acedia è un disgusto esistenziale, un'atonìa dell'anima, un non-senso, un tedio, che solo attraverso lo sviluppo di una vita interiore seria e profonda può essere sconfitta. La lotta chiede all'uomo di liberarsi dalla tentazione dell'acedia con l'operosità, il lavoro manuale, l'attività che impegna e stanca il corpo. La memoria della propria vocazione, del sì pronunciato un tempo è un efficace elemento per combattere contro la dimenticanza che porta a smarrire il senso della propria vita umana e cristiana. E l'Eucaristia, che ci conduce a riconoscere il "Cristo in noi", la sua presenza inabitante in noi, vivifica la nostra vita interiore innestandola e rendendola salda in Cristo.

La vanagloria, *kenodoxía*, interpella il nostro rapporto con l'operare. Si tratta di accordare più importanza all'essere che al fare, ricordando che la gratuità è ciò che dà il senso autentico alla vita. In tempi di attivismo, di ricerca di affermazione di sé a partire da ciò che si fa, occorre molta vigilanza su questo rapporto per lottare contro le dominati della concorrenzialità, dell'affermazione di sé contro gli altri, della volontà di primeggiare, di considerare le persone a partire da ciò che fanno e non da ciò che sono. Ma gli uomini sono dei nomi e dei volti, non dei partecipi e delle macchine. L'Eucaristia ci viene nuovamente in aiuto: essa non è solo e tanto ciò che la chiesa fa, ma soprattutto ciò che fa la chiesa, che edifica la chiesa, che costruisce la chiesa.

Infine, la superbia, la *yperefanía*, che concerne il nostro rapporto con Dio. La lotta qui esige il tendere all'adesione alla realtà, l'esercizio dell'obbedienza alla propria creaturelità, all'evangelo, ai fratelli, la rinuncia alla volontà propria per aprirsi alla volontà di Dio e al suo amore. La lotta tende a creare persone abitate dall'umiltà. L'Eucaristia, memoriale dell'impovertirsi storico di Dio in Cristo, sacramento dello svuotarsi e abbassarsi di Dio in Cristo, è magistero di umiltà al cuore della chiesa.

Se questi sono gli ambiti in cui si esercita la lotta spirituale, quali sono le armi? In parte l'abbiamo già detto, ma per concludere ricordiamo gli strumenti del combattimento interiore secondo la tradizione spirituale cristiana.

Strumento privilegiato è *l'apertura del cuore* all'interno di una relazione di paternità spirituale. Con l'apertura del cuore si sgonfiano i pensieri che ci abitano, e i fantasmi che rischiano di impossessarsi del nostro cuore e della nostra mente possono più facilmente essere messi in fuga. L'oggettivazione che il colloquio spirituale produce libera dal soggettivismo che è il grande nemico nella vita spirituale.

Quindi *l'assiduità con la Parola di Dio contenuta nelle Scritture*. "Grande sicurezza contro il peccato è la lettura della Scrittura" dicono i padri del deserto. Essa fa abitare la Parola nel credente e questo lo aiuta a smascherare i pensieri malvagi e a farli svaporare ponendoli alla presenza del Signore.

La *preghiera*, in particolare la "preghiera di Gesù" ("Signore, Gesù Cristo, Figlio del Dio vivente, abbi pietà di me, peccatore"), la ripetizione di un versetto biblico memorizzato, è arma efficace contro le presenze intrusive in quanto tiene viva la memoria del Signore nell'animo del credente e unifica il suo cuore.

Una vita reale e concreta di relazioni semplici e aperte, una vita comune fatta di lavoro serio e di rapporti autenticamente fraterni aiutano molto a vivere nello spirito delle beatitudini e a fuggire le tentazioni.

La nostra lotta sarà poi un credere di più alla misericordia di Dio che all'evidenza di miseria delle nostre vite, un *mai disperare della misericordia di Dio*. Per quanto si lotti, certamente si continua a cadere, ma se si lotta non si sarà preda dei complessi di colpa, ma ci si rialzerà confidando non in sé stessi, ma nel Dio che rialza chi è caduto.

Infine occorre fare dell'*Eucaristia il magistero della lotta spirituale*, il magistero che governa tutti i rapporti con la realtà, con gli altri, con noi stessi e con Dio. Allora sarà evidente che la nostra lotta non sarà altro che un predisporre tutto perché il Signore agisca in noi, un lasciare spazio al Signore affinché nella nostra lotta sia lui a lottare. Ogni vittoria in questa lotta, infatti, altro non è che un riflesso della vittoria pasquale di Cristo.

LUCIA MAINARDI

Educazione della corporeità nell'accompagnamento spirituale

Appartenenza come dono e conquista

"Voi siete di Cristo" 1Cor 3,23. "Il corpo è per il Signore" 1Cor 6,13

Il volto sola Icona di Dio (P. Ricoeur)

"Chi ha visto me, ha visto il Padre" Gv14,9

- Posizioni estreme: esaltazione e disprezzo del corpo
- Dimensione dialogica del corpo e somiglianza con Dio

L'uomo è un animale che pensa con le dita (Halbwachses)

"Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo, gradito a Dio" Rm12,1

- Il corpo e l'identità personale
- Il corpo: sacramento dell'incontro
- Educazione dei sensi
- Il corpo e la preghiera

LE EMOZIONI: UN PROBLEMA O UNA DOTAZIONE UMANA DA RICONOSCERE, ACCETTARE E DIRIGERE?

"Tutto mi è lecito!". Sì, ma non tutto giova. "Tutto mi è lecito!".

Sì, ma non mi lascerò dominare da nulla. Glorificate Dio nel vostro corpo" 1Cor 6,12.20

- Il sentimento, l'emozione, l'affetto.
- Emozioni e senso di colpa
- Dimensione affettiva e valori
- La preghiera e il mondo degli affetti

SESSUALITÀ E CELIBATO

"Chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come possa piacere al Signore.

Così la donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito" 1Cor 7,32.34

- Celibato, continenza, castità
- Scelta consapevole e matura
- Celibato e integrazione di eventuali esperienze dolorose nell'ambito della sessualità
- Valutazione morale: affrontarla nella Direzione Spirituale ? E come?

"Oh, non è una religione di fantasmi la nostra, non di anime spoglie e rilucenti, ma di corpi, questi corpi così come sono, gloriosi e miserabili, e che risorgeranno, come ci è stato promesso"

F. Parazzoli in *"Il giro del mondo"*

Premessa

L'argomento si presenta ampio, affascinante, complesso, con molti addentellati già trattati da diversi autori in numerose pubblicazioni, a cui si rinvia per un eventuale approfondimento. Qui ci limiteremo a prendere visione della necessità che tale argomento venga trattato nello Accompagnamento Spirituale (AS), dato che direttamente o indirettamente si ripresenta e come affrontare alcuni passaggi fondamentali.

Appartenenza: dono e conquista

L'affermazione di Paolo: "Il corpo è per il Signore" (1Cor 3,23) rimanda di primo acchito ad un tema esplicito e chiaro già nell'AT, quello della appartenenza. Ecco alcune citazioni. "Ti ho chiamato per nome: tu mi appartieni (Is 43,1). "Ascoltate la mia voce, voi sarete il mio popolo" (Ger 11,4). "Essi diverranno mia proprietà" (Mt 3,17) e altre simili.

Per meglio comprendere possiamo accostare due riferimenti della stessa lettera: "Voi siete di Cristo" (1Cor 3,13) e "Il corpo è per il Signore" (1Cor 3,23). Senza affrontare tutta la portata esegetica delle relative pericopi ci limitiamo a cogliere alcune suggestioni che sembrano significative per il nostro tema.

Premettiamo la constatazione che l'esistenza umana si snoda contemporaneamente e costantemente su tre livelli strettamente connessi e inscindibili: il livello psico - fisiologico, il livello psico - sociale, e quello razionale - spirituale. Siamo anche un corpo con tutti i bisogni relativi alla sopravvivenza, cibo, acqua, riposo, prole e difesa verso quanto minaccia la salute, la vita e i beni.

Non possiamo vivere senza gli altri e le molteplici relazioni che ne conseguono con una varietà di bisogni che non si limita alla sfera affettiva, ma anche alla necessità di realizzare, conquistare, costruire insieme. Ma non basta, quantunque fossimo in grado di soddisfare pienamente tali esigenze, resta prepotente dentro di noi la spinta ad interrogarci sull'esistenza stessa, sulla creazione, sulla storia e sulla presenza dell'Entità Superiore che governa l'universo.

*Ora l'affermazione "Voi siete **di** Cristo", sembra sottolineare con forza una appartenenza di fatto, come dono di grazia, elargizione gratuita, frutto della morte e risurrezione di Cristo, comunicata a noi per il battesimo e la fede in Lui.*

D'altra parte "Il corpo è **per** il Signore" rimanda ad altre importanti considerazioni. Innanzitutto il termine usato "**soma**" contiene un riferimento non solo alla realtà fisica ma alla situazione storica e alla vita relazionale tipica della persona umana. Si tratta dunque di una appartenenza che ingloba la totalità dell'esistenza con il proprio essere corporeo, sensoriale, relazionale, affettivo, spirituale. Non appartengono al Signore solo le belle idee, gli slanci generosi, i pensieri sublimi, ma pure la complessità emotivo- affettiva, passionale.

In secondo luogo la preposizione "**per**" indica un fine, una meta, un punto di arrivo che suppone e implica l'impegno personale affinché la propria vita appartenga sempre più al Signore. Si tratta dunque di una appartenenza come dono, un dono non statico ma dinamico, un dono in divenire, un dono che è al contempo gratuito e da conquistare. Ne consegue che lo Accompagnamento Spirituale avrà a che fare con l'educazione della corporeità, delle emozioni, degli affetti, delle passioni, della sessualità, in qualunque scelta vocazionale.

Il volto sola Icona di Dio

Le parole di Paolo, se ben intese, basterebbero per mandare in frantumi ogni visione dualistica – manichea della vita umana e dovrebbero fugare ogni dubbio circa la positività corporea. In realtà non è così e la questione si pone comunque, se non a livello teorico, di certo nel vissuto personale e nella relazione educativa. “Oggi giorno restiamo ancora marcati da una cultura di *sfiducia riguardo al corpo*, sia perché nella nostra tradizione occidentale hanno dominato in teologia due ontologie metafisiche che hanno cercato di oltrepassare o negare il corpo come un ostacolo alla salvezza (soprattutto per l’interpretazione che si è fatta di Platone e Aristotele), sia perché ai nostri giorni per una moda idolatrica, il corpo è ridotto alla ricerca del benessere e dell’apparire. In questo contesto il corpo può restare un estraneo che si accosta senza conoscere, uno sconosciuto, esteriore a se stessi. Talora si rimane ancorati a un dualismo che separa la mente dal corpo e che conduce a pensare che l’esperienza spirituale non sia corporea. Come allora lasciarsi toccare dalla Parola di Dio? Come lasciare che ci trasformi in profondità se noi restiamo insensibili, sordi e ciechi?”¹

Già il termine Accompagnamento Spirituale potrebbe trarre in inganno deducendo che ci si deve occupare delle cose dello spirito quasi fossero scisse dall’esperienza corporea, dimenticando che si ha comunque e sempre a che fare con una persona sessuata che vive in una dimensione spazio temporale, con un mondo di emozioni, impulsi desideri, insieme a ideali, valori, mete, progetti da perseguire. Il rischio sussiste.

Ad avvalorare una visione unitaria, positiva si aggiunge un’ulteriore precisazione di Paolo: “*E il Signore è per il corpo*” (1Cor 6,13). Infatti Egli dà la sua vita perché i nostri corpi mortali possano partecipare alla sua Risurrezione. “Il corpo dell’uomo non è una realtà gettata nel mondo per svilupparsi e perire, ma è legato al filo d’oro di una economia divina col corpo stesso di Cristo glorificato, un vincolo di appartenenza e di assimilazione che culminerà per i giusti nella risurrezione della gloria”.²

L’affermazione di Paul Ricoeur: “Io credo che il volto è la sola Icona che noi abbiamo di Dio”, risulta allora pregnante, e raggiunge piena realizzazione in Cristo Gesù. Egli stesso lo afferma rispondendo all’insistenza di Filippo: “*Chi vede me, vede il Padre*” (Gv 14,9). Il Verbo, fatto uomo e in tutto simile a noi fuorchè nel peccato (Eb 4,15) ha assunto le nostre sembianze, i nostri lineamenti. Se il suo volto rivela il Padre, anche il volto di ogni uomo e di ogni donna, di tutti i tempi e di tutti i continenti, riflette qualcosa del volto stesso di Dio, sebbene in modo offuscato, poco limpido e trasparente.

Il Dio che si è rivelato è il Dio Amore (1Gv 4,8), comunione perenne tra Padre e Figlio e Spirito Santo, relazione senza ombre. Ebbene il corpo umano nella sua duplice manifestazione maschile e femminile parla del rapporto interpersonale, della relazione d’amore a cui siamo chiamati per poter diventare veramente uomini e veramente donne. Il nostro corpo sessuato manifesta qualcosa di Dio stesso. Si fa Icona di Dio. E’ una realtà sorprendete, che ci interpella.

Il giovane va dunque educato a riconoscere, apprezzare e vivere questa dignità talora distorta pure oggi, da visioni estreme, sia pure con sfumature diverse rispetto al passato. Nel tentativo di superare una certa svalutazione se non addirittura il disprezzo del corpo presente anche in alcune correnti di spiritualità cristiana, come pure in certa morale laica, si vive oggi l’esaltazione del

¹ FORNOS, F., Les Exercices corporels d’écoute et d’éveil, in LUMEN VITAE, trimestrale Francese, Settembre 2000, n° 3. Una analisi illuminante ci è offerta da Giovanni Paolo II nel III Ciclo di Catechesi tenuta alle udienze generali effettuate negli anni 1980-1981. Pubblicato dalle Ed. Paoline nella collana Magistero, con il titolo Teologia del corpo.

² ROSSANO, P., *Meditazioni su San Paolo*, 1° Vol. Ed. Paoline 1971

corpo. Basta guardare la pubblicità per strada, in qualsiasi rivista o alla televisione per essere sommersi da messaggi e immagini di un corpo giovane, bello, desiderabile, inalterabile, che non invecchia, pronto a godere nelle modalità più svariate, che può essere costantemente rinnovato in palestra, sale per relax, beauty center, da interventi chirurgici di bellezza ecc. Il corpo è più che mai al centro dell'attenzione, quasi un oggetto di venerazione, di culto. Anche il libro del Siracide afferma che *“Non c'è ricchezza migliore della salute del corpo”*. Ma aggiunge *.”E non c'è contentezza al di sopra della gioia del cuore”* (Sir 30,16). Un'aggiunta importante, quella della saggezza che sa comprendere e seguire una scala di valori.³

L'uomo è un animale che pensa con le dita

*Se l'uomo è a immagine di Dio, il corpo è allora strumento e manifestazione dello spirito in particolare il volto e la mano, ce lo ricorda S. Tommaso con un'espressione sorprendente: “**Ciò che è costitutivo dell'uomo è lo spirito e la mano**”⁴. Praticamente è con la mano che l'uomo esercita quel dominio, quella signoria sul creato che Dio stesso gli ha comandato (Gn 2,28). “Si può dire che la mano sia un vero e proprio artigiano dello Spirito. E' tramite essa che alla fin fine tutti i prodotti del lavoro, della scienza, dell'arte, della cultura prolungano in un certo senso il corpo dell'uomo”⁵. Anzi secondo la sintesi plastica, offertaci da uno scrittore: **“L'uomo è un animale che pensa con le dita”**⁶, soma e psiche formano un tutt'uno inscindibile.*

Il corpo e l'identità personale

E tra corpo e identità personale sussiste una stretta relazione. Nel processo che conduce alla formazione dell'immagine di sé entra direttamente la percezione positiva o meno che uno ha della propria corporeità. Ne consegue un'idea di sé che può essere realistica, adeguata, matura, o al contrario distorta, parziale, riduttiva, auto-svalutante o grandiosa in quanto l'aspetto somatico può essere investito di un significato onnicomprensivo a scapito di altri fattori ugualmente, se non addirittura, più determinanti. Così ad esempio l'adolescente che guardandosi allo specchio deduce che non apparirà mai su una rivista di fotomodelle, può finire per ritenersi brutta, poco piacevole, non interessante ecc. e tali pensieri negativi possono, a lungo andare, influenzare il suo modo di relazionarsi a tal punto da divenire scontrosa, intrattabile, suscettibile, o aggressiva e così provocare conflitti anche con il gruppo dei coetanei e poi interpretare il tutto come conferma della sua non amabilità. Oppure il giovane che non ha una prestanta fisica o una muscolatura da “ring” può crescere con la percezione di vulnerabilità, di debolezza fino gettare ombre sulla propria identità sessuale. D'altra parte la giovane “mozzafiato”, che non passa inosservata, può crearsi l'illusione di avere tutte o quasi le strade aperte senza preoccuparsi di coltivare intelligenza, profondità di sentimenti, capacità di relazione, di dedizione, impegno, costanza ecc. Parimenti il ragazzo che si crede un “super-man” per la sua stazza, rischia di essere solo carrozzeria, farà tutt'al più un exploit come i fuochi d'artificio, ma niente più. In un cammino educativo è dunque importante che il giovane sia cosciente e possa esplicitare ciò che pensa di sé per giungere a una integrazione, a una visione globale del proprio Io.

Il corpo sacramento dell'incontro

Questa coscienza integrata di sé avrà una ricaduta positiva sulle relazioni interpersonali. “Certo, non è indifferente il fatto che il proprio corpo sia bello, delicato, armonioso: uno dei luoghi della

³ MARTINI C.M., *Sul corpo*, Ed. Centro Ambrosiano

⁴ Per questo paragrafo ho fatto riferimento a MENSIOUR J.P., *Percorsi di crescita umana e cristiana*, Ed Qiqajon 2001

⁵ Ibidem p. 21

⁶ TISSERON Serge riporta questa citazione di Halbwachs nel suo articolo *, Parler avec le corps*, in *Lumen Vitae*, n°3, 2000. Rivista internazionale di Catechesi e Pastorale, Bruxelles

più grande bellezza esistente, dal momento che non è la bellezza di una cosa, ma di una realtà vivente, attraverso la quale uno spirito dice qualcosa di quello che è, e anche perché è una bellezza precaria, minacciata e, di conseguenza, più preziosa perché più fragile. Ma anche un corpo invecchiato, ferito, malato, handicappato può essere uno strumento della presenza, e rivelare così la sua vera bellezza che è quella di essere il sacramento dell'incontro fraterno; e il corpo, anche menomato, è il luogo nel quale può mostrarsi lo spirito, nella debolezza della carne⁷. Ricordo con gratitudine e simpatia un'insegnante della scuola superiore, dal volto molto espressivo, malgrado il corpo sgraziato. Era una donna piacevole, serena e di grande comunicazione, godeva la stima di molti, per la sua competenza professionale e soprattutto per la squisita capacità di rendere interessante e piacevole lo studio.

Consapevolmente o no si inviano e ricevono significati, impressioni, idee. Non si può non comunicare, ossia produrre segni che acquistano un senso per quelli che li ricevono: stare in silenzio o semplicemente girare lo sguardo, o fingere di non aver raccolto un invito mediano dei messaggi. Il volto e il corpo tutto trascrivono delle mimiche di gradimento, di assenso, di fastidio, di collera, di impazienza, che acquistano senso per l'interlocutore sensibile e attento anche senza scambio di parole. Dal momento in cui uno si rivolge all'altro, mette in atto una serie di segni e di codici che prendono corpo: impiego corretto del linguaggio, ricorso a uno stile di parola suscettibile di essere compreso dall'interlocutore, attenzione a ciò che si può dire e a ciò che conviene tacere, uso di un discorso congruente alla situazione, alternanza di parola e di silenzi ecc. Il corpo non è il parente povero della parola, ma il suo partner a tempo pieno nella circolazione permanente del senso che offre la sua ragion d'essere al legame sociale. D'altronde nessuna parola esiste fuori della corporeità che l'avvolge e le dona carne. "I gesti, recita un proverbio Tuareg, sono i tamburi d'acqua della parola"⁸, un'amplificazione, una coloritura del linguaggio stesso. Infatti nell'ascoltare la registrazione di una conferenza ritenuta da tutti brillante, se ne può avere un'impressione in tono minore. Il corpo è dunque un messaggio costante, è il sacramento dell'incontro.

Educazione dei sensi

Questa perenne trasmissione di significati, di messaggi che innesca una moltitudine di dinamiche interpersonali, che può suscitare sentimenti che toccano l'interiorità altrui, non resta semplicemente un dato di fatto, di cui prendere consapevolezza, ma ci interpella sia personalmente sia in qualità di educatori.

Dunque non risulta fuori luogo parlare ancora oggi di "educazione dei sensi" che non va inteso quale sinonimo di mortificazione o privazione, quanto piuttosto nel senso etimologico del termine di "tirare fuori", far emergere il meglio. Richiede indubbiamente una certa disciplina, o controllo di sé per non lasciarsi dominare da tutto ciò che bussa ai propri sensi, saper distinguere tra bene e male, tra quanto è lodevole e indegno, fra quanto è lecito, ma non giova (cfr. 1Cor6,12-20) e poter agire di conseguenza. Possono bastare alcune esemplificazioni.

*In merito alla **vista**, si può dire che c'è una diversità qualitativa tra vedere ossia lasciarsi colpire dalle cose e saper guardare ossia volere guardare, per conoscere, comprendere con intenti di benevolenza, apprezzamento, attenzione, interesse verso qualcuno. Una lunga conversazione può risultare superficiale e vana se, occupati da altri pensieri, lo sguardo si volge su tutto tranne che sull'interlocutore. Certe persone danno la sensazione di essere sempre altrove, anche nello scambio di pace durante la liturgia. Al contrario guardando in volto, per un breve saluto,*

⁷ MENSOR J.P. op. cit.

⁸ Ho trascritto alcune considerazioni dell'articolo di BRETON D., *Corps et communication*, in *Lumen Vitae*, n° 3, 2000. Il proverbio Touareg deriva dal fatto che presso questi popoli esiste uno strumento musicale che consiste in una calotta ricavata da un grande frutto simile alla zucca. Posta sull'acqua e percossa a mo' di tamburo, se ne traggono dei suoni dolci e delicati. E' usato soprattutto nelle feste, come le nozze.

si può mediare accettazione, vicinanza, comprensione. Allo stesso modo uno sguardo indignato, collerico o indifferente può ferire profondamente.

*In senso lato qualcosa di simile avviene riguardo all'**udito**. Saper ascoltare è una dote non facile, richiede talora un lungo e duro tirocinio. Tutti hanno bisogno di ascolto, chi è nel dolore, tribolato o nella difficoltà, come pure chi desidera condividere una gioia, una soddisfazione o godersi una tranquilla conversazione. Altri richiami attendono un ascolto. Siamo ormai in una società multi-etnica, ebbene ci sentiamo sollecitati ad apprezzare, o meglio ancora a gustare le modulazioni dei diversi linguaggi, le flessioni vocali nel modo di cantare, di rivolgere una domanda, di dare il saluto, di offrire una informazione, di esprimere una preghiera? Potrebbe rivelarsi una modalità squisita di ascoltare e di comunicare, anche in un tram dove in gran parte si parla arabo.*

Il giovane ha bisogno di saper “ascoltare il silenzio”. Il silenzio della solitudine, dove avvertire, per così dire, il proprio peso specifico, rendersi conto delle cose che ci circondano, cogliere i rumori anche lievi: un canto in lontananza, un passo appena percettibile, una conversazione in sordina. Per certe persone silenzio e solitudine sono sinonimi di vuoto che disorienta, che provoca ansia, come minaccia. Altri non sanno ascoltare il messaggio che il proprio corpo invia quale avviso che ora di dormire o di alzarsi. In un suo recente libro, Amedeo Cencini ha un interessante e simpatico capitolo su “la disciplina della veglia del sonno”⁹.

Può sembrare paradossale, ma alcuni hanno una notevole difficoltà a saper gestire adeguatamente l'alternanza tra riposo e attività. Lo stress attuale può esigere qualche ora di palestra, di nuoto e simili, ma una vita sana ed equilibrata comporta di rispettare normalmente i ritmi fisiologici e non pretendere di stravolgerli a piacere con l'idea grandiosa del “ faccio come voglio e quando voglio”.

Il tatto, fin dalla nascita, è una delle fonti di piacere più immediato. Ebbene si può restare vincolati a una ricerca egocentrica di piacere, dove l'attenzione è focalizzata su se stessi, ma è pure possibile uno spostamento del baricentro, dove l'altro diviene il centro di interesse. La differenza può non essere avvertita ma è significativa. Nel semplice gesto di una carezza, uno può essere attento a ciò che sente, e un altro invece può avvertire il bisogno altrui e agire di conseguenza.

Il corpo e la preghiera

Se tutta la nostra esistenza appartiene al Signore, allora non si può pensare alla preghiera scissa dalla dimensione corporea. Dicendo preghiera si allude alla relazione con il Signore e non solo ai vari modi e momenti di preghiera. Paolo nella lettera ai Romani inizia la parte parentetica con questa esortazione: “Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo, gradito a Dio (Rm 12,1). L'uomo “rinnovato” dalla grazia è chiamato a vivere in novità di stile e di comportamento. E' l'etica del popolo di Dio, popolo sacerdotale, profetico e regale. Ogni credente è il sacerdote del suo sacrificio personale, esistenziale. Ha la possibilità di offrire non qualcosa di esterno a sé ma il proprio corpo, vale a dire la persona concreta e l'esistenza nella sua complessa realtà, quale sacrificio vivente: poiché la persona che si offre non muore offrendosi, come le vittime dell'olocausto, ma acquista più che mai vita. Paolo chiama questo culto spirituale, impiegando un termine (loghiké) che qualifica ciò che è interiore in opposizione al formale, all'esteriore, al teatrale. Ma non allude a qualcosa di intimistico dal momento che concerne tutta la persona (il “corpo”) e l'esistenza, bensì al culto animato dallo Spirito Santo¹⁰. “Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi? Lo

⁹ CENCINI A., *Il respiro della vita*, Ed San Paolo 2002, in particolare il Dialogo immaginario tra il giorno, la notte e il corpo a p.115 e s.

¹⁰ Ho ripreso in gran parte il commento che si trova nelle note in relazione a Rm 12,1-2, in la Bibbia, Vol. 3, Ed. Marietti 1980

avete ricevuto da Dio, e voi non appartenete a voi stessi” (1Cor 6,19). *La presenza dello Spirito impegna il credente in una nuova visione del mondo, di se stesso e della relazione con Dio. E’ di primaria importanza che il giovane scopra e viva lo stupore di essere per Dio un sacrificio santo e gradito. Diversamente la preghiera è limitata allo sforzo personale o al dovere, con il rischio che si corre in certe assemblee liturgiche anonime che potremmo descrivere con le parole di Guardini. ” Nessun moto vivace del cuore genera quel sentimento che fa esclamare: ’Ecco qui degli uomini proprio vivi e vitali come me. Sono contento che siano qui. Facciamo parte di un unico tutto’. Ciascuno sta piuttosto chiuso nel suo io, come un soldato di guardia”¹¹.*

Senza entrare in merito alla questione, è risaputo che diverse persone, anche battezzati cercano, in una nuova religiosità o in certe correnti orientali, un’esperienza spirituale che prenda in considerazione tutta la corporeità. Al di là di certe esperienze esoteriche discutibili e ambivalenti, tale ricerca può esprimere un bisogno legittimo, quello di poter stare in preghiera da soli o in assemblea con tutto se stessi, in modo che uno slancio, o una pausa contemplativa e un moto di gioia e di esultanza possano venire mediati da gesti significativi. “Nella preghiera noi pariamo con un Dio silenzioso, invisibile. Può darsi che qualcuno abbia una vivace consapevolezza della presenza di Dio, ma altri non l’hanno, oppure è sommersa, incerta”¹². Ora un gesto, un movimento, misurato (non si tratta di fare teatro), sentito e vero può facilitare o risvegliare tale consapevolezza.

Al contrario, si possono incontrare riluttanze e resistenze. Se ad esempio il Celebrante invita a pregare il Padre Nostro a braccia alzate in segno di intercessione o lode, si possono cogliere movimenti impacciati, poco spontanei, o quasi un senso di vergogna. Altri non osano cantare. Eppure tutta la Scrittura risuona di una preghiera gioiosa e canora. Non mancano gli esempi, nella storia della chiesa, di come certi gesti e posture siano collegati a contenuti teologici, come la prassi ricordata anche da Sant’ Agostino: ”Si tralasciano i digiuni e si prega stando in piedi come segno della risurrezione; per questo motivo tutte le domeniche si canta l’alleluia”¹³. Il giovane va dunque guidato alla preghiera sia silenziosa, sia partecipata, dove i vari segni, gesti, simboli acquistano senso.

Le emozioni: un problema o una dotazione umana da riconoscere, accettare e dirigere?

Con l’ausilio delle scienze umane, in particolare della psicologia del profondo si è rivalutato in campo pedagogico il significato e il peso del mondo affettivo nelle relazioni interpersonali, con la realtà esterna e con Dio stesso, e dunque l’importanza che ha nello sviluppo e nella maturità umana.

Sentimenti, emozioni, affetti.

*Emozioni, sentimenti, affetti sono termini usati talora come sinonimi, in vero una certa distinzione è praticabile. **L’emozione** può essere definita come attrazione verso un oggetto valutato intuitivamente come buono (utile, piacevole) o un allontanamento da qualsiasi cosa considerata come cattiva (dannosa, spiacevole)¹⁴, dunque una reazione affettiva ad uno stimolo esterno, percepito con i sensi o rievocato dalla memoria, che comporta una valutazione immediata, spontanea, intuitiva di piacevole o spiacevole, buono o cattivo per me, qui, ora, con possibili intense alterazioni corporee, quali ad es. accelerazione del ritmo respiratorio e cardiaco, tensioni muscolari, rossore ecc. E la possibile attualizzazione di tale spinta verso o di*

¹¹ GUARDINI R., *Lettere sull’autoformazione*, Ed. Morcelliana 1994

¹² Ibidem

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Dies Domini*, lettera apostolica sulla santificazione della domenica., cap. III.

¹⁴ Sono ormai diversi gli autori che hanno affrontato il tema delle emozioni. Uno degli studi più interessanti al riguardo è senz’altro quello della psicologa americana ARNOLD M., *Emotions and personality*, vol. I, Columbia University Press, New York, 1960.

fuga da, senza che intervenga la valutazione cognitivo riflessiva, capace di giudicare l'opportunità o meno di eseguire questa pulsione..

*Nel **sentimento** confluiscono varie emozioni come possiamo supporre pensando al complesso mondo dell'amore o al senso di colpa. Tuttavia il sentimento non può essere considerato come una semplice somma di emozioni, ma è la risultante, in perenne evoluzione di diversi stati d'animo che interagiscono fra loro, filtrati di volta in volta dal controllo critico, intellettuale, che elabora i sentimenti. Dunque la gamma di sentimenti è motivata anche dalla scala di valori della persona stessa. Ad esempio il sentimento di amicizia viene coltivato se la persona lo ritiene importante per sé.*

*In merito all'**affetto** possiamo ricordare due fondamentali accezioni. Si parla, in genere, di affetti a proposito di legami che sottendono dei rapporti che perdurano nel tempo come fra parenti, amici o conoscenze di lunga data. "Provare affetto" indica un sentimento meno intenso della passione, ma comporta un atteggiamento di benevolenza, tenerezza, dedizione, gratitudine. Cosicché il "bisogno di affetto" è inteso comunemente come richiesta di vicinanza, comprensione, conforto. Tutti sentimenti positivi presenti nel "volere bene" a qualcuno. Con un significato più ampio l'affetto indica lo stato emotivo piacevole o doloroso, intenso o diffuso percepito da una persona¹⁵.*

Al di là di queste possibili distinzioni, la componente emotiva occupa di fatto un posto notevole nella vita umana, ne rappresenta per così dire il respiro e la coloritura con una gamma di svariate sfumature¹⁶. Ci limitiamo a qualche puntualizzazione.

Emozioni e senso di colpa

L'emozione essendo di sua natura spontanea e immediata, non soggetta al controllo volitivo non può essere giudicata dal punto di vista morale. Ossia esiste una chiara distinzione tra sentire e agire, tra ciò che si avverte come desiderio, attrazione, emozione pulsione di qualsiasi genere e ciò che si decide di fare o è già accaduto. Si è responsabili eventualmente di ciò che si fa e non di ciò che si sente. Valutare certi desideri come essenzialmente "buoni" e altri come essenzialmente "cattivi" significherebbe mutuare uno schema manicheo e supporre che esistono, nell'uomo, un principio e delle forze che non verrebbero dall'unico Creatore¹⁷.

Sotto i desideri e i bisogni più strani, si nasconde talora un bisogno vero, un anelito profondo e assolutamente vitale. Qualunque sia il desiderio che si fa sentire è bene che lo si possa guardare in faccia, senza paura, lo si riconosca come proprio, come parte della propria esistenza e poi valutare se accondiscendere o meno. Infatti l'essere a contatto con o propri sentimenti può permettere un confronto più veritiero con i valori, una maggiore rettitudine, una decisione consapevole e se comporta una rinuncia costosa, risulterà salutare, senza provocare frustrazione.

Questa rappacificazione con se stessi predispone maggiormente ad accogliere gli altri, ad ascoltare i desideri altrui senza giudicare.

Mozioni affettive e valori

In senso lato il termine "affetto, indica una potenzialità, ossia quella dotazione umana, quella energia interiore profonda, quella qualità dell'esperire senza della quale c'è appiattimento e soprattutto le relazioni interpersonali e con Dio restano incolori, amorfe, blande, poco coinvolgenti, col rischio di venire facilmente meno oppure procedere a intermittenza.

¹⁵ Queste distinzioni le ho tratte in parte da SLEPOJ V., Capire i sentimenti, Ed. Mondadori A., 1996.

¹⁶ Può essere interessante al riguardo l'analisi agile e piacevole di BISSI A., *Il battito della vita*, Ed. Paoline 1998.

¹⁷ Louf A., *Generati dallo spirito*, ed. Qiqajon, 1994

Al contrario si può verificare un coinvolgimento affettivo intenso, ma superficiale, o esasperato a scapito di un adeguato contatto con la realtà. In tal caso si investe l'esperienza di significati gonfiati e viene meno un equilibrio tra percezione razionale-logico-riflessiva e l'investimento affettivo.

Possiamo allora parlare di "mozioni affettive" come capacità di lasciarsi coinvolgere in profondità, a arrivare a decidersi per qualcosa di preciso.

"La volontà scatta, solo se qualcosa impressiona la nostra intelligenza e la incanta così fortemente da spingerci a desiderarla, a volerla"¹⁸.

Nell'A.S. in particolare nel cammino vocazionale si presenta un duplice discernimento ossia verificare se c'è o meno un coinvolgimento affettivo e quali mozioni affettive fungono da propulsore.

Un valore, anche religioso, per quanto proclamato verbalmente e apparentemente suffragato da relativi comportamenti, può restare, in prevalenza, un concetto, un'idea pur bella, su cui disquisire anche nei dettagli e con un certo entusiasmo, senza che il soggetto ne resti profondamente toccato, ossia affettivamente coinvolto, quand'anche arrivasse a decisioni determinanti.

E' il caso del ragazzo tutto scuola, amici e oratorio che ha deciso di entrare in seminario. Arriva al sacerdozio senza grandi crisi o ostacoli. In qualità di vice parroco, sembra procedere al meglio, ma improvvisamente, senza un'apparente ragione, tutto crolla. E in breve decide di lasciare il sacerdozio. Quanti cercano di aiutarlo, per una eventuale chiarificazione, restano disarmati di fronte all'impossibilità di trovare dei punti di contatto, su cui fare leva. Hanno l'impressione di parlare con uno che non si è mai posto degli obiettivi religiosi, come se non fosse mai stato sfiorato da quei valori, che sembravano all'origine della sua vocazione.

L'adeguamento alle norme, con la facciata del bravo ragazzo, hanno coperto il vuoto affettivo, precludendo all'educatore di rendersi conto che c'era un coinvolgimento superficiale, insufficiente. Senza radici profonde, tutto è seccato in fretta.

La preghiera e il mondo degli affetti

La preghiera risente, non solo degli stati emotivi passeggeri, ma soprattutto del substrato affettivo più in sordina che contribuisce a dare forma a una certa immagine di Dio che si forma nel tempo, in ciascheduno, in base alle esperienze, alla educazione, alla conoscenza raggiunta e perseguita.

Razionalmente uno può affermare che Dio è Amore, misericordia, ma in realtà in modo più o meno consapevole essere interiormente mosso da altri significati. Ecco alcuni esempi.

Il Dio potente ma che non concede facilmente quanto si desidera. Si moltiplicano le preghiere, si accendono le candele, si fanno celebrare Messe, si va in pellegrinaggio ecc. al fine di ottenere la grazia desiderata. La preghiera è vissuta più o meno come "baratto": io ti do, tu mi dai. Se la richiesta è disattesa allora Dio è ingiusto, è un Dio fatale, nel momento del bisogno non c'è, non si fa sentire.

Il Dio giudice: se sbagli punisce. Ne consegue un forte senso del dovere insieme a quello di colpa. Tipico esempio lo scrupoloso. La preghiera può essere vissuta come richiesta di perdono, ma senza mai sentirsi veramente perdonati, amati.

Il Dio severo, esigente, che non è mai contento. Si vive con la spiacevole sensazione che Dio non sia mai soddisfatto di se stessi, allora la preghiera può essere vissuta come tentativo di accaparrarsi la benevolenza del Signore, ma sempre con il sottile dubbio di mai riuscirci.

Il Dio giusto: premia i buoni e castiga i cattivi. Ci si pone senz'altro tra i primi, con la pretesa di un'attenzione maggiore rispetto a quelli che sono disonesti, assassini, terroristi. Una signora

¹⁸ PELLEGRINO G., *Uomo per il 2000*, Ed. Effatà, TO 1996

proprio in questi giorni in tram predicava che bisognava pregare per la pace e si dimostrava desolata perché, a suo avviso, pochi avvertivano questo bisogno. Comunque lei stava andando alla preghiera, ma era assai dispiaciuta che la “tempesta di sabbia” non avesse “inghiottito i militari USA” e così la guerra sarebbe finita.

Il Dio accigliato, che esige il sacrificio, la fatica. La persona vive con la spinosa sensazione che il Signore non possa sopportare la felicità dell'uomo e che tutto debba essere pagato a caro prezzo. Così un'eventuale soddisfazione, un godimento, una gioia sono vissuti con il presentimento che possa succedere qualcosa di tragico. La preghiera viene allora vissuta come sacrificio per placare l'ira di Dio. Dimenticando che il Signore dona prima ancora che gli chiediamo qualcosa.

Il Dio Padre buono, che mi deve consolare. La preghiera è cercata in quanto emozione esaltante: Dio è percepito più o meno come una “torta” da gustare a proprio piacimento. Diversamente che preghiera è?

Certo Dio è L'Emmanuele, il Dio con noi. Più intimo a noi di noi stessi, eppure il Trascendente, il Tutt'altro, l'Altissimo. Il Padre che ascolta, ama, ma interviene, con tempi e modalità che non corrispondono necessariamente ai nostri criteri. Il Dio fatto uomo, in Cristo Gesù che ci rivela il suo volto nel volto del Figlio, eppure nessuno l'ha mai visto (Gv 1,18). Il Dio, dolce ospite dell'anima, lo Spirito Consolatore che abita nei nostri cuori, eppure non sappiamo esattamente come operi in noi e negli altri.

La preghiera va vissuta quale mistero, nella certezza di una relazione, del sapersi conosciuti, chiamati per nome pur senza sentirne la voce, dell'essere amati, e cogliendo il segno del suo amore nello sconcerto di certi avvenimenti laceranti, incomprensibili e apparentemente senza senso.

Di fronte alle difficoltà relative alla preghiera non basta fare appello alla buona volontà, o richiamarne il valore, se non si cerca prima di capire di quali significati affettivi viene investita.

Sessualità e celibato

*Facciamo una rapida distinzione sui termini: continenza, castità, verginità, celibato. Con il termine **continenza** si indica l'astensione dalla relazione sessuale.*

*Mentre **la castità** designa la virtù morale, che regola l'appetito sessuale e rende l'individuo capace di controllare gli impulsi e le emozioni erotizzanti. Casto è colui che sa amare in modo rispettoso sia nella vita di coppia, come nelle relazioni amicali e nel celibato. La persona che intende essere casta non considera l'altro una cosa, un oggetto, non cerca di catturarlo. Lascia che l'altro esista in quanto soggetto*

***La verginità** in senso stretto si riferisce all'integrità fisica della donna, come rinuncia temporanea a qualunque manifestazione di intimità sessuale in attesa del matrimonio. E come ben sappiamo in alcune culture la donna è sottoposta anche a pratiche dolorose pur di garantire tale integrità, ricordiamo ad esempio la famosa “cintura di castità” del passato o l'infibulazione che è stata di recente oggetto di regolamentazione parlamentare anche in Italia. La verginità è apprezzata presso alcuni ambienti cristiani, come un valore autentico e la rinuncia momentanea come un bene per un amore di coppia più genuino e costruttivo.*

***Il celibato** denota lo stato sociale, intenzionale o meno, di colui/colei che non è sposato/a. Tale stato non è, di sua natura, sinonimo di verginità, castità, continenza. Assume questi e altri significati nel cristianesimo, in altre religioni o scuole filosofiche. Già nella chiesa primitiva sia d'oriente che d'occidente è considerato un valore costruttivo, se scelto consapevolmente in*

relazione a Dio e al suo regno. Secondo le parole di Gesù (Mt 19,12), il celibato, o castità perfetta o verginità consacrata, indicano una scelta carismatica, come atto di amore a Cristo e alla sua chiesa. Evitando la contrapposizione, talora accesa dei secoli passati, si torna oggi a leggere celibato e matrimonio, nella linea del NT ponendoli uno accanto all'altro, perché l'uno spiega l'altro e vicendevolmente ricevono il loro valore, ma senza fare paragoni: sono due carismi diversi donati al popolo di Dio, in vista della santità a cui tutti siamo chiamati ed entrambi manifestano qualcosa del mistero di Cristo. Il celibato religioso altro non è che uno stato scelto in obbedienza, in ascolto a una chiamata per il regno di Dio, a un dono carismatico offerto a quanti possono capirlo¹⁹.

Scelta consapevole e matura

L'ermetico accenno evangelico "Altri ancora si sono resi eunuchi per il regno dei cieli" (Mt 19,12) è comunque denso perché include i fattori fondamentali in vista del celibato nella vita presbiterale e/o religiosa: scelta - consapevole - matura - per "il regno di Dio".

Nel processo vocazionale si constata che il giovane resta facilmente afferrato dalla prospettiva del "fare qualcosa" per gli altri, andare in missione, dedicare la vita a un ideale oblativo, altruista. Valori indubbiamente encomiabili, con il rischio di permanere "role oriented", orientato al ruolo che, come è agevole intuire, risulta gratificante per la stima di sé, e stuzzica il bisogno di successo, di realizzazione, di qualcosa di nuovo, dell'andare oltre gli schemi abituali ecc.

Può rappresentare un primo trampolino di lancio, in vista di una evoluzione motivazionale, altrimenti la scelta non si avvera. Si tratta infatti di scegliere "Qualcuno", non di fare qualcosa, sia pure nobile. Il celibato evangelico ha la sua ragion di esser per il "Regno dei cieli", ossia Cristo Gesù, che include anche il fare qualcosa, ma la scelta è in merito a una Persona, non a qualcosa.

L'appartenenza a Cristo acquista una valenza totalizzante e al di là di eventuali irruzioni affettive, permane al centro dell'attenzione, in una dimensione di sponsalità, secondo l'esortazione di Paolo:" Chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come possa piacere al Signore. Così la donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito" (1Cor 7,32.34). Il verbo "pre - occuparsi" lo esplicita chiaramente. La prima occupazione, il proprio interesse, il centro degli interessi e degli affetti è Cristo Signore. E tale centralità va affinata sempre più.

L' Accompagnatore Spirituale deve essere cosciente che tale discernimento nella situazione concreta delle persone, non è sempre facile e ovvio.

Si può dire che ogni decisione è una Pasqua, vale a dire una forma di morte e di resurrezione. Perciò anche questa scelta comporta una morte, ossia una rinuncia che va a toccare una delle corde emotive e affettive più prepotenti, il bisogno di un amore personale, esclusivo, totale, unico che include anche l'intimità fisica e la soddisfazione di vedere la propria vitalità prolungata nel figlio.

Non è facile elaborare questa rinuncia e viverla positivamente e consapevolmente. Ricordo di un giovane che, lungo gli anni di seminario, ha coltivato l'amicizia con una ragazza, e solo alla vigilia del diaconato si rende conto che deve far chiarezza, perché nonostante non ci siano state effusioni fisiche, i suoi sentimenti sono andati ben oltre. Ebbene quando la ragazza gli dice apertamente che lei è fidanzata con progetti già precisi, il nostro seminarista va in crisi, emotivamente si trova nel caos e tutto viene messo in discussione. Si è come risvegliato da un sogno e finalmente prende coscienza di aver proseguito senza essersi mai essersi ascoltato fino in fondo, senza aver mai messo a confronto seriamente l'alternativa e valutato le conseguenze

¹⁹ BIANCHI E., *Celibato e Verginità*, in Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline 1978

della sua decisione. Non è sufficiente l'assenza di problemi seri a livello comportamentale o sessuale, come in questo caso, dove il ragazzo era addirittura additato a modello, per dedurre che c'è stata una scelta.

Paradossalmente dal punto di vista fenomenologico la scelta può sembrare evidente: entrata in seminario, in comunità, Professione religiosa, Ordine, partenza per la missione ecc. in realtà il tutto può procedere senza che si inneschi la dinamica della scelta, ossia quella svolta emotiva oltre che razionale che permette di assumere consapevolmente tutte le componenti della propria scelta e le conseguenze non sempre esenti da lotte, fatica e rinuncia. Come la missionaria che dopo dieci anni di missione con sorpresa dice: "Solo ora mi rendo conto di ciò che ho lasciato e ho paura di innamorarmi". Talora desideri, paure, timori più o meno confessati, vengono messi a tacere con la conseguenza di procedere per forza di inerzia senza che si determini una vera decisione, o una riscelta con accresciuta consapevolezza e fedeltà.

Celibato ed eventuali ferite relative alla sessualità

Si dà pure il caso di chi è seriamente intenzionato a fare il passo, ma resta frenato, spaventato, da esperienze sessuali traumatiche, dolorose o che comunque hanno lasciato delle ferite e che non sono necessariamente connesse a qualche forma di violenza, anzi il giovane può consapevole della propria responsabilità, dell'intenzionalità avuta, della curiosità che ha fatto da molla: ad esempio i primi approcci al sesso mediante riviste, film prettamente pornografici, con una intensità che si è protratta nel tempo, esperienze precoci di intimità genitali, partecipazione a feste con promiscuità sessuale, talora episodi di prostituzione, o di aborto.

Anche se il giovane assicura di avere superato il tutto perché ormai non ci pensa più o di avere fatto chiarezza nei valori da seguire, quasi sempre permane in profondità una sensazione di colpa, di indegnità descritto sovente con l'immagine del "sentirsi sporchi". Questi sentimenti non sono necessariamente espliciti e consapevoli, talora si nascondono dietro un velo di tristezza che rabbuia la persona senza un fattore precipitante o plausibile. Tenendo conto che siamo di fronte a una gamma di stati d'animo e di sfumature emotive che differenziano ogni percorso umano, sussistono comunque dei passaggi obbligati.

Arrivare gradualmente, delicatamente, ma decisamente a chiamare per nome le cose, evitando eufemismi, o allusioni, che sono una tattica, più o meno inconsapevole per non lasciarsi ferire, non sentirsi in colpa o provare vergogna. Invece di dire apertamente cosa è accaduto usare ad esempio l'inciso "quel fatto", "quel momento", "la cosa" ecc.

Ammettere quanto è accaduto, ossia riconoscere gli eventi così come si sono verificati, ammettendo la propria partecipazione più o meno intenzionale, più o meno subita. In altre parole riconoscere la responsabilità propria senza nascondere quella altrui. Arrivare a questa ammissione è talora veramente doloroso e uno può tentare di nascondersi, a lungo, dietro il paravento degli "interrogativi": "Perché mi è capitato questo?", "Come mai non ho capito subito?", "Ma proprio a me doveva succedere?", "Una cosa del genere non doveva avvenire", "non ci posso credere" e via dicendo. La difficoltà ad ammettere apertamente è collegata quasi sempre alla stima personale, o alla percezione dell'irreparabile. L'immagine di sé rischia di uscirne non solo ridimensionata, graffiata, ma rovinata per sempre tanto più se sottilmente si albergava la presunzione di essere migliore degli altri. Si verifica una lettura unilaterale, dove l'errore occupa tutto lo spazio dell'Io e le componenti positive scompaiono.

Enucleare le intenzionalità di bene, identificando i desideri legittimi sottesi all'accaduto e riconoscendo che la modalità seguita ha portato a risultati opposti. A seguito di un errore, di un insuccesso, si ha talora una svolta decisiva nella vita di certe persone, perché finalmente i valori risplendono in tutto il loro fascino e forza motivante.

Chiarire cosa si intende per superamento di certi eventi o difficoltà. Taluni lo interpretano erroneamente come eliminazione dell'ostacolo, con l'aspettativa, ad esempio, che certi sentimenti non dovrebbero più farsi sentire, oppure che certe debolezze non dovrebbero più ripresentarsi. Risolvere o superare una difficoltà non equivale a scomparsa, piuttosto a un modo diverso, ossia più opportuno, realistico e maturo di far fronte alle proprie vulnerabilità, in modo tale da non venirne schiacciati o pilotati. Certi ricordi, immagini, sensazioni, desideri, bisogni possono riapparire in modo prepotente. Risultano inaccettabili se interpretati come regressione, o minaccia, con il relativo sconforto: "Credevo di avere superato e invece...". Questa chiarezza è indispensabile per evitare appunto delle delusioni piuttosto frustranti e amare.

Altri restano ossessionati dall'idea di aver voluto qualcosa di male e non si danno pace, ribadendo a iosa che non era lo intenzione agire in modo scorretto o disonesto. Vanno aiutati innanzitutto ad accettare che fanno parte di una umanità che è peccatrice e quindi tutti, loro inclusi, albergano un po' di malvagità. Nel contempo tentare di identificare quel bisogno legittimo, e buono che intendevano seguire, quale ad esempio un desiderio di amore, l'aspettativa di sperimentare un'emozione sconosciuta, la voglia di sapere, di conoscere, di vivere qualcosa di nuovo o di emotivamente esaltante e forse anche un po' di curiosità. Ho visto più volte persone arrivare a una riconciliazione con il proprio passato, quando finalmente sono riuscite a fare distinzione fra ciò che desideravano e la modalità erronea perseguita. A quel punto hanno potuto ammettere anche certe intenzionalità meno limpide e genuine.

Altri proiettano il tutto nell'ambito religioso e sembrano tormentati dal dubbio di essere perdonati. Oltre a far chiarezza, come detto sopra, in merito all'immagine di Dio che si portano dentro, non va trascurata la possibilità che si tratti di una difesa "patinata di religiosità", per non accettare la dura realtà e insieme ammettere, con gratitudine che ci si può appellare solo alla misericordia di Dio, e grazie ad essa ritrovare quella energia e dignità interiore che permette di reagire al male.

Accompagnamento Spirituale ed educazione morale

Si dà pure il caso di chi non è affatto disposto ad abbandonare ciò che è gratificante e quindi si crea mille alibi per non vedere certe ambiguità nei propri comportamenti, le conseguenze negative per sé e la eventuale disonestà nei confronti altrui. Si deve affrontare la questione morale o va demandata alla confessione? E' una domanda legittima che esige una risposta.

Scegliere l'A, S. suppone l'intenzionalità e l'impegno di conformare la propria vita agli insegnamenti del Vangelo e ciò avviene con un processo di conversione, ossia un cambiamento di mentalità (criteri valoriali) e un cammino di libertà da quanto si oppone alla vita secondo lo Spirito. Dunque è impossibile non confrontarsi con la morale. Un possibile rischio sta nell'arenarsi a un'etica intesa esclusivamente o quasi come un codice penale: una serie di norme che proibiscono o esigono determinati comportamenti, percepite come qualcosa di esterno e non sempre chiare nelle motivazioni.

Ho constatato ripetutamente che giovani e meno giovani si dispongono alla messa in discussione quando cominciano ad avvertire il senso della dignità ricevuta. Siamo edotti al riguardo da un maestro eccezionale, l'apostolo Paolo. Nelle sue lettere esorta insistentemente i cristiani " a comportarsi in maniera degna della vocazione ricevuta" (Ef 4,1). Quella della filialità, della trasformazione interiore, dell'appartenenza. "Vedete che grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente!" (1Gv 3,1). " e ci ha "Predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli" (Rm 8,29), infatti noi siamo di Cristo (1Cor 3,23).

Anzi si potrebbe dire che l' A.S. deve far emergere la domanda di fondo: "A chi appartengo?". Il senso di appartenenza rappresenta un fulcro vitale sia a livello affettivo umano, che spirituale religioso. Nel romanzo "Il medico di Saragozza", il protagonista dopo una vita errabonda e

travagliata, alla fine va alla ricerca di una relazione stabile perché “sentiva il bisogno di appartenere a qualcosa di buono”²⁰.

Ebbene la vita cristiana trova senso nell'appartenere non a qualcosa di buono, bensì a “QUALCUNO BUONO”.

Il giovane va dunque accompagnato in modo tale che giunga a darsi la risposta, a scoprire da sé le ragioni, i motivi, e la gioia di assumere uno determinato stile di vita e persino la soddisfazione di sentirsi in grado di sostenere la relativa lotta non solo per la perseveranza, ma per venire “trasformati di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore” (2Cor 3,18). Così da far propria la splendida sintesi di un romanziere:

**“Oh, non è una religione di fantasmi la nostra, non di anime spoglie e rilucenti,
ma di corpi, questi corpi così come sono, gloriosi e miserabili,
e che risorgeranno, come ci è stato promesso”²¹.**

Breve Bibliografia:

Cencini A., *Per amore, con amore , nell'amore*, EDB 1994

Martini C.M., *Sul corpo*, Ed Centro Ambrosiano 2000

Mensior J.P., *Percorsi di crescita umana e cristiana*, Ed Qiqajon 2001

Slepoj V., *Capire i sentimenti*, Ed. A. Mondadori 1996

²⁰ GORDON , *Il medico di Saragozza*, Ed. BUR

²¹ RAVASI G., in *Mattutino*, Ed Piemme 1993 riporta questa citazione di PARAZZOLI F., tratta dal suo romanzo, *Il giro del mondo*.

STEFANO GUARINELLI

L'ascolto di sé. Verso un "realismo mistico" dei desideri

Introduzione

Il punto di partenza potrebbe sembrare perfino un po' banale. Visto che il tema è quello dell'ascolto di sé, vorrei provare a fissare alcune coordinate fondamentali per sgomberare il campo da alcuni equivoci che forse, inconsapevolmente, mettiamo in campo quando realmente proviamo ad ascoltare noi stessi e i nostri desideri più profondi.

Vorrei prendere in considerazione tre aspetti che mi sembrano di grande rilievo in proposito. E che sono utili, almeno così credo, sia ad impostare un lavoro di discernimento e accompagnamento spirituale e vocazionale, sia, perché no, anche per guardare dentro a noi stessi.

1. Il rischio della idealità

Intitolerei questo primo aspetto che, come ho detto, riguarda i modi dell'ascolto di sé, "Il rischio della idealità". Quello che voglio dirvi, se l'avessi ascoltato qualche anno fa, prima di fare questo lavoro, magari in un incontro come questo, probabilmente l'avrei giudicato assolutamente ovvio. Lavorando poi con persone concrete, sia in ambito psicologico che più ampiamente in campo formativo, mi sono accorto che se è vero che nella teoria le cose sembrano molto chiare e molto ovvie, non sembra essere altrettanto nella pratica.

Vediamo meglio con un semplice esempio.

Venne un giovane che desiderava iniziare un itinerario di approfondimento vocazionale. Era interessato alla prospettiva di diventare prete. Il colloquio previsto non era se non una chiacchierata. Non molto di più. Come a dire: cominciamo a conoscerci e poi si vedrà. L'appuntamento era per mezzogiorno. Poi lui si sarebbe fermato a pranzo. Quindi sarebbe ripartito.

In realtà arrivò con mezz'ora di ritardo. E siccome il pranzo era comunitario alle 13, decidemmo di fare una prima breve chiacchierata. Avremmo poi ripreso per un altro po' nel primo pomeriggio.

Si presentò. Era molto grasso. Aveva un grande tau di legno al collo, la barba un po' trascurata, di chi non si capisce bene se voglia lasciarsela crescere oppure si sia solo dimenticato di farla. Vestiva in modo semplice. Durante la nostra chiacchierata sorrideva molto. Aveva un tratto leggermente effeminato, ma non molto marcato. La svolta in senso vocazionale della sua vita era stata una marcia della pace, ad Assisi. E il tema della pace, della concordia, e quindi del Signore Gesù che dona la pace, e poi ancora il prete come il vero ministro della pace... insomma tutto era costruito in modo consistente su questo tema.

Niente da dire. Anzi. Una bella figura di giovane, con valori alti, profondi.

Con lui, allora, provai a mettermi in ascolto dei suoi desideri. Anzi: provammo insieme a metterci in ascolto dei suoi desideri. "Che cosa desideri nel profondo?" La risposta, a questo punto penso, penso possano prevederla tutti: "La pace!". La pace universale, ma anche la pace interiore, e poi ancora la pace in famiglia... e via dicendo.

Vero. Tutto vero. Tutta farina del suo sacco. Niente finzioni e un desiderio genuino di pace.

Dopo questa prima parte andammo a pranzo. Dio ci aiuti! Dire che questo giovane e simpatico pachiderma "mangiava" non rende assolutamente l'immagine che mi si stampò quando inevitabilmente (ero di fronte a lui) fui costretto a vedere *come* mangiava e *quanto* mangiava.

Visto il peso, il *quanto* in fondo era prevedibile. Il *come*, invece, assomigliava a quello del T-Rex in *Jurassic Park*. Insomma: una voracità "primordiale" e una velocità al cui confronto la mia (che pure non sono lento) era roba da dilettanti. Immagino che cosa stiate pensando e immagino anche che a questo punto nessuno vorrà starmi davanti a pranzo! Invece vorrei tranquillizzarvi. Per quanto sia un po' vero che gli psicologi soffrano (e giustamente) di un po' di paranoia, sgomberiamo subito il campo da ogni determinismo. Voglio dire: il fatto di osservarlo mangiare così, non mi portò propriamente a nessuna conclusione sul "che cosa" poteva dinamicamente muoversi all'interno della sua personalità. Piuttosto mi suggerì di approfondire alcuni aspetti che, nella chiacchierata del mattino, non avevo toccato per niente.

Insomma... ve la faccio breve. Nel pomeriggio provai a fargli qualcosa di simile ad una cosiddetta "intervista strutturata". In altre parole: anziché lasciarlo andare troppo a ruota libera (perché a quel punto, e con la pancia piena, chissà quante altre cose sulla pace avrei scoperto!) provai a incalzarlo con qualche domandina, pescando un po' di qua un po' di là. Qui mi limito a riportarne una perché è paradigmatica di ciò che appariva diffusamente in molti altri spazi della sua personalità e che, se nella mattinata fossi stato veramente attento o veramente paranoide, probabilmente sarei stato comunque in grado di scoprire. Gli feci una domanda riguardante il tempo libero, ma in modo particolare che cosa guardava come film e che cosa leggeva, visto che nel tempo libero gli piaceva guardarsi qualche videocassetta o leggere qualche libro. Come film, probabilmente la cose meno violenta e angosciante che aveva visto era *L'esorcista*. Quindi *Arancia meccanica*, l'"*Opera Omnia*" di Dario Argento, e poi tutta quella roba tipo *Zombie I*, *Zombie II*, *Zombie III*, *Non aprite quella porta I*, *Non entrate in quella casa II*, *Statevene a casa vostra III*, e via dicendo... I titoli dei libri ve li risparmio, ma siamo sempre lì.

Ecco allora ciò che vorrei mettere in evidenza. Nell'ascolto di sé, talora possiamo essere portati a considerare ciò che appartiene ad un piano di idealità, ad una sorta di progetto di sé. E questo non è detto che non sia vero. Anzi: scusate l'insistenza, ma non vorrei insinuare in voi l'idea che io tutto sommato non credessi a quel pacifismo interiore ed esteriore del nostro giovane amico. Tutt'altro. Anzi: quando dicevo che probabilmente se fossi stato un po' più paranoide me ne sarei perfino accorto che ci poteva essere qualcosa del genere era precisamente nel riferimento al desiderio di una pace interiore. Chissà, forse già in quella affermazione il nostro giovane stava svelando ciò che lo inquietava: la presenza di una notevolissima tensione aggressiva (voracità nell'assumere il cibo, e letture violente) che gli creava una tensione dalla quale voleva liberarsi facendo "pace" dentro di sé.

Ma l'ascolto di sé, per essere realmente tale, non poteva sostare solo su quel piano ideale o progettuale. Doveva fare i conti anche con quel piano reale, vero almeno allo stesso modo di quello ideale. L'ascolto di sé avrebbe dovuto condurre quel giovane a dire voglio la pace, ma voglio anche la guerra. Che mi piaccia o no, so che questo è un mio desiderio. Obiezione: ma come posso desiderare ciò che non amo, e che anzi respingo? Posso ancora chiamarlo desiderio?

Proviamo per un attimo a sospendere questo genere di considerazioni. Trovo che talora, anche nella letteratura, ci si perda molto attorno alla disamina critica dei termini: affetto, bisogno, motivazione, desiderio... Non che una simile analisi sia priva di senso. Assolutamente no. Il rischio è che, così facendo, ci si distanzi troppo dall'esperienza. Nell'esperienza di ciò che "muove" semplicemente la nostra volontà, di ciò che ci attrae e respinge, non facciamo queste distinzioni, ma dialoghiamo piuttosto con delle mozioni, cioè semplicemente con qualcosa da cui ci sentiamo "mossi". Neppure è detto che ci possa sempre aiutare sapere che una cosa *sentita* è un bisogno o un desiderio, una motivazione o un affetto.

Di fatto, e al di là delle interpretazioni o delle puntualizzazioni terminologiche, il nostro giovane avrebbe dovuto dire proprio così: desidero questo (la pace), ma anche questo (la guerra).

Spesso faticiamo ad attuare questo riconoscimento perché, in primo luogo, ci sembra che ciò che è desiderabile debba essere buono. Se non è buono non può essere desiderabile. Sì, sarà anche vero o almeno legittimo pensarla così; però, di fatto, quella roba "c'è". E quella roba, qualunque "cosa" sia, e da qualunque parte venga "c'è". In secondo luogo, perché talora

applichiamo alla nostra testa le leggi dell'algebra binaria: se una cosa c'è, non ci può essere anche quella contraria. E chi l'ha detto? Senza chiamare in causa la teoria delle relazioni oggettuali, che forse meglio di tutte le teorie psicologiche di taglio psicoanalitico ha riflettuto sulla scissione della personalità, basterebbe leggere san Paolo che tutto sommato dice la stessa cosa: "Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che non voglio, io riconosco che la legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio" (*Rm 7,15-19*).

L'ascolto di sé, dunque, deve essere capace di stanare questo rischio della idealità. Perché è rischio? Perché si porta via una parte di me, che potrebbe essere perfino buona. Anzi; in qualche modo possiamo credere sempre che sia buona. Non è buona, o può diventare non buona quando non sono più a decidere di lei e ciò la lascia in balia di ciò che non sono più io necessariamente a gestire. E questo probabilmente è proprio il peccato: quella dinamica che, a non vigilare mai, rischia di diventare veramente il signore della mia vita, ciò che decide di me, perfino *contro* di me.

2. L'ascolto è a partire dai fatti

Passerei dunque al secondo aspetto. Questo è di conseguenza al primo e lo intitolerei così: "L'ascolto è a partire dai fatti".

Vediamo meglio.

Non so se sia una mia proiezione o comunque una cosa che vedo solo io, nel qual caso rinunciate pure ad ascoltare le cose che dirò relativamente a questo punto. Insomma: quando si parla di ascoltare se stessi a me viene spontaneamente l'immagine di quello che si mette lì, magari un po' assorto, e "si guarda dentro". E magari stando lì, sdraiato, con lo sguardo al soffitto, si pone le domande fondamentali: "Chi sono?"; "Da dove vengo?"; "Dove vado?". Non voglio certo ridicolizzare ciò che realmente costituisce la questione del senso della nostra vita, che è tutt'altro che secondaria. Ma seppure così, la questione dell'ascolto di sé è un'altra cosa. E, come il caso del nostro giovane interessato alla vocazione, ci insegna, deve partire dai fatti.

Riprendiamo il caso del nostro giovane.

Immaginiamo l'ascolto di sé secondo la prospettiva che forse ci viene più spontaneo fare. E cioè: quel giovane, finito l'incontro in seminario, con quelle due chiacchierate inframmezzate dal pranzo, se ne torna a casa e quella sera, a letto, si mette a pensare alla sua vita, a ciò che vorrebbe fare, al suo desiderio di vivere per la causa della pace, all'eventualità di donarsi agli altri in un ministero quale quello del prete diocesano, ecc... Se ne sta lì, con lo sguardo al soffitto... e pensa...

Giusto. E importante fare questo, sia chiaro. Ma l'ascolto di sé non può partire dalle sole riflessioni, giacché queste, appunto, rilanciano soprattutto ciò che appartiene ai progetti. E realisticamente questo non basta. L'ascolto di sé dovrà opportunamente tenere conto anche dei fatti. Il giovane ricorderà sì il suo desiderio di pace e la bellezza di essere finalmente riuscito a confidarlo a qualcuno, esplicitandolo, oggettivandolo e perciò rendendolo più concreto, più provocante per se stesso e per la sua vita. Il giovane, però, dovrà anche ricordare che andando in auto in seminario, ed essendo in ritardo, ha sciorinato tutto il suo repertorio linguistico da bassifondi di Marsiglia; che a un signore che attraversava fuori dalle strisce pedonali ha suggerito la probabile professione della madre...; che ha parcheggiato in divieto di sosta perché «Chi se ne frega!». "Certo...", potrebbe obiettare il nostro giovane amico "Ma nessuno ha sentito o visto nulla". È possibile, ma non è questo il punto. L'ascolto di te interessa... te. Non interessa che gli altri ti ascoltino. Ma che tu ti ascolti. E tu, certamente ti sei ascoltato!

Non vorrei sembrare sproporzionato o introdurre una questione teologica tanto per nobilitare la conversazione, ma una riflessione del genere, a mio parere, si impone, paradossalmente, proprio da un punto di vista teologico. Perché la teologia cristiana pone il

concreto all'interno del piano del senso. È la logica dell'evento di Gesù che ci mostra come uno schema del tipo trascendenza-immanenza, sia in fondo uno schema inadeguato a dire la verità del mondo e della persona. In altre parole: se esiste una vocazione, questa c'entra con la storia della persona. E non si può dire che la storia sia una sorta di spazio di mediazione, inevitabile ma quasi "spurio" per una vocazione che in realtà sarebbe da un'altra parte. Insomma: se questo ragazzo vuole fare la guerra, questa guerra in qualche modo "c'entra" con la sua vocazione. E la sua vocazione non può consistere soltanto nel tentativo di concretizzare il mondo dei desideri "alti" (o giudicati tali) come se quegli altri non c'entrassero. Mi pare importante quest'ultima considerazione, perché più avanti la riprenderemo anche nel concreto.

3. L'ascolto non si esaurisce nella lettura introspettiva dei fatti

Anche questo terzo aspetto è probabilmente molto scontato. Ma, ancora una volta, mi pare molto scontato nella teoria o, soprattutto, quando ragioniamo su questo tema parlando degli altri. Difficilmente, invece, lo applichiamo a noi stessi.

Allora: se l'aspetto precedente aveva come titolo "L'ascolto è a partire dai fatti", questo lo intitolerei, in sequenza con quello, "L'ascolto *non si esaurisce nella lettura introspettiva dei fatti*".

Mi pare di notare, infatti, una persuasione dura a morire nella pratica: che la conoscenza di se stessi in qualche misura coincida con il grado di introspezione che uno giunge ad avere.

In un contesto psicodiagnostico, o di valutazione della personalità, ricordo un caso perfino abbastanza recente, di un giovane seminarista che era venuto forse spinto più dalla curiosità che da un reale desiderio di crescita. Comunque, anche la curiosità può essere una buona motivazione e guai se non ci fosse almeno un po' di curiosità. Comunque, una delle prime domande che faccio in sede di valutazione della personalità è più o meno questa: "Quali sono le ragioni che l'hanno condotta a fare questa valutazione?". La risposta fu la seguente: "Mah, sinceramente mi è stato consigliato dal direttore spirituale: diceva che in vista di un discernimento anche questa possibilità che offriva il seminario poteva aiutare. Comunque io credo di conoscermi abbastanza bene, perché in questi anni ho molto riflettuto su di me". Nulla da dire. Il guaio è che, come voi capite, quando una valutazione inizia così... insomma le cose non si mettono bene. Perché se la persona che chiede di fare un percorso del genere si ritrova fra le mani almeno un sintomo, fosse anche secondario e assolutamente marginale, comunque offre almeno una chiave d'accesso per entrare in quel sistema complesso che è la sua personalità. Quando uno ti dice che in fondo è lì perché glielo hanno detto altri... da che parte si entra?

Ad ogni buon conto abbiamo le nostre domande di riserva. E così gli ho fatto la prima che utilizzo in questi casi: "Quali potrebbero essere gli spazi della sua personalità che ritiene di conoscere di meno?". Risposta: "Sinceramente non saprei".

Voi capite che questo sarebbe sufficiente per confermare al nostro giovane amico perlomeno la parziale infruttuosità di quel percorso dichiarato di riflessione su di sé, fatta in quegli anni di seminario. Una persona che veramente si fosse guardata dentro e giungesse a dire che non ci sono zone d'ombra... o ha guardato male, o è già nei Novissimi!

La personalità costituisce, se volete, l'interfaccia fra la persona ed il mondo. L'analogia che ritengo più efficace per rappresentare cosa sia la personalità rispetto alla persona è quella del corpo. La personalità è come il corpo psichico della persona. Questo significa che la personalità è attiva in ogni mia conoscenza del mondo. Quando guardo una cosa, la guardo nella mediazione di un corpo fisico e di un corpo psichico. Infatti una cosa guardata può suscitare attrazione, ribrezzo o indifferenza. E queste sono tutte operazioni psichiche e non meramente fisiche. Ovvio, no?

Certo. Sorprendentemente, però, nella pratica non tiriamo le conclusioni di questo discorso. Quando ragioniamo a proposito della conoscenza di noi stessi, ecco che sembra che implicitamente giungiamo a teorizzare una sorta di sguardo interiore che "salta" la personalità. Come se, effettivamente, io, dicendo che per conoscermi devo guardarmi dentro, uscissi dalla

metafora e la utilizzassi in senso letterale: «Siccome il corpo è il contenitore della mente, ecco che se mi guardo dentro, il corpo non media un bel niente, dunque mi vedo realmente come sono». Buffo, no?

Sarebbe meglio dire che non vi è nulla di più ingenuo. Inevitabilmente io conosco me stesso attraverso me stesso e non senza me stesso. E se è vero che ciascuno di noi ha un proprio stile di personalità, che rappresenta l'esito dei molti modi di interazione con la realtà che sono andati consolidandosi nel corso del proprio sviluppo, ecco che questo è attivo anche quando mi relaziono con quella realtà singolarissima che sono io stesso. Si badi: questo non vuol dire che io mi relaziono con me stesso nello stesso modo in cui mi relaziono con gli altri. Io rimango per me stesso una realtà diversa da tutte le altre. Non posso dire aprioristicamente che ne sarà della mia relazione con me stesso. Può accadere che io ami gli altri e odi me stesso o viceversa. Quello che si mantiene è la personalità. È sempre la stessa ad interagire: se amo gli altri e odio me stesso, probabilmente è perché la mia personalità "funziona" così e ci sarà pure una ragione o una interpretazione per questo stato di cose. Ma è la mia personalità. E come il corpo fisico, se sono daltonico e il tuo pullover che è verde lo vedo di un altro colore, non è che il mio, siccome è mio lo vedo del colore giusto.

Perché è importante questa precisazione? Perché questo discorso, sotto sotto, non convince quelli che ti dicono che logicamente hai ragione, ma dalla loro esperienza riscontrano che molte cose non si mantengono. Qualcuno, ad esempio, ritiene di essere molto freddo nei rapporti interpersonali, ma quando si rapporta con se stesso, quando si guarda dentro, ecco che scopre di essere caldo ed emotivo. Dunque: quando io mi guardo mi vedo veramente, perché la mia personalità non c'entra. Invece quando interagisco con gli altri ecco che è attiva. Assolutamente no! La domanda piuttosto è un'altra: come mai la mia personalità, che è sempre la stessa, con me lascia spazio al mondo emotivo e con gli altri no? La considerazione del fatto che la personalità si mantiene non ha una valenza concettuale o meramente teoretica. Dice che la personalità in effetti è un sistema complesso, con differenti modi di funzionamento. Contemporaneamente, però, dice che se alcuni modi di funzionamento non ci sono, significa che... non ci sono, né per l'interno, né per l'esterno. Un sistema complesso funziona in modi diversi e flessibili. Ma non può attivare processi che non ci sono a meno di modificarsi o, come direbbe Piaget, di *accomodarsi*.

La conclusione di questo discorso è semplice, ma importantissima: la conoscenza di sé passa necessariamente attraverso la relazione con l'altro. Occorre che *almeno* un'altra persona possa dirmi qualcosa su di me. Per una ragione semplicissima: essa mi raggiunge attraverso una personalità che semplicemente non è la mia. Ritengo che questo punto vada esplicitato molto nella formazione dei nostri giovani. Perché in molti di loro può essere veramente forte la determinazione a diventare preti o sposi, considerando l'itinerario di formazione (quello per gli sposi... francamente è un po' esilino!) come il male necessario. Come dire: "So dove voglio arrivare e chi voglio essere. E so anche, purtroppo, che devo passare di qui. Ad esempio per questo seminario". Se riusciamo ad esplicitare, anche con istruzioni collegiali, curando che siano fondate, argomentate, questo insieme di considerazioni credo che daremo un buon aiuto ai giovani che si preparano al sacerdozio, alla vita religiosa e, chissà, forse anche al matrimonio. Noto in molti di questi giovani la presenza di una persuasione diversa: il superiore, o l'educatore o il formatore ti incontra e ti vuole conoscere perché, insomma vuole capire se sei idoneo oppure no. Non che questo non sia vero. Sarebbe un po' pochino. Non sarebbe male che riuscissimo a far passare l'idea che ti voglio conoscere, perché *tu* realmente *ti* possa conoscere, almeno un po' di più.

Fatte queste considerazioni iniziali, vorrei entrare nei contenuti di questo ascolto di sé, affrontando un ambito, che ha valore esemplificativo, ma che nel contempo è anche assai ampio. Dunque ha un rilievo che mi pare vada anche al di là di quello che potrebbe essere lo spazio

circoscritto di un esempio. Affronteremo un secondo ambito nel laboratorio successivo, e ci lavoreremo sopra tutti insieme.

4. L'inevitabile componente depressiva dello sviluppo umano

Lo spazio che prendiamo in considerazione è in questo caso quello che chiamerei così: l'inevitabile componente depressiva dello sviluppo umano.

Dobbiamo procedere in modo un po' veloce, per cui mi limiterò a fissare soltanto alcuni aspetti della questione, non potendo dire proprio tutto.

Se dovessimo rappresentare graficamente il nostro sviluppo, ci accorgeremmo che questo è fatto come una funzione crescente, continua, la quale, però, contiene al suo interno alcuni punti di discontinuità. Ciò è come dire che progrediamo, piano piano, ma che ogni tanto ci sono come dei salti. I salti avvengono in concomitanza di alcuni passaggi critici: lo sviluppo della posizione eretta, la comparsa del linguaggio, la pubertà, e via dicendo. In sostanza: nella persona affiorano, quasi in modo autonomo, delle nuove abilità; ma non è detto che queste siano psicologicamente integrate. Il transito adolescenziale, in questo senso, mi sembra paradigmatico di ogni passaggio ulteriore: è come se il ragazzino, da un certo punto in poi, si trovasse ad "indossare" un corpo che "sente" delle cose che prima non sentiva, o che, perlomeno, non sentiva allo stesso modo. E ciò riguarda la vita affettiva, la vita sessuale, ma pure la vita intellettuale.

Il dibattito sull'agente trainante dello sviluppo umano è aperto. In effetti, in alcuni passaggi è difficile non riconoscere come, almeno all'apparenza, sia lo sviluppo del corpo a trainare lo sviluppo della mente. Pensiamo all'adolescenza, ma pensiamo al parto stesso, al momento della nascita che vede il piccoletto "costretto" ad uscire... ad opera di se stesso, ma in un certo senso "contro" se stesso. Se potesse (ma non può) il piccoletto forse se ne starebbe per un altro po' al riparo da tutte le difficoltà di quel mondo in cui si troverà gettato.

Questo movimento nello sviluppo è una costante, che si ripete: da un lato il fatto che si è costretti ad uscire da uno spazio di sicurezza, che si rivela però non più "abitabile", agganciati ad entrare in uno spazio incerto, più ampio, ma caratterizzato dalla perdita di una misura notevole di sicurezza.

La presenza costante della perdita è alla base di quell'elemento depressivo di cui si diceva. E capiamo bene come la consistenza della perdita sia in buona misura da associare al modo in cui il passaggio è attuato. Ciò comporta che la consistenza della perdita non possa essere uguale per tutti, almeno da un punto di vista quantitativo. Dal punto di vista qualitativo, però, tutti veniamo da una vicenda del genere.

Questo significa che non si dovrebbero, apocalitticamente, separare gli esseri umani in coloro che sono depressi, e coloro che non sono depressi; piuttosto si dovrebbero separare in coloro che sono depressi e lo sanno, e coloro che sono depressi e non lo sanno.

La preadolescente "carina" divenuta adolescente assai meno... "carina", subisce una bella perdita che si ripercuote significativamente sulla propria identità e sulla propria stima di sé. Per non essere costretta a perderle entrambe (identità e stima di sé) ecco che l'adolescente, riconosciuta come del tutto vani i molti tentativi messi in atto per mascherare l'incontenibile allargamento dei fianchi, può scegliere "deliberatamente" di imbruttirsi. Può decidere così di vestirsi male, in modo forse anche trasgressivo e masochisticamente peggiorativo di quell'appesantimento nella linea che le aveva causato sofferenza. Per quanto ciò possa apparire paradossale, in realtà l'effetto ottenuto con una simile strategia non è di poco conto. Anziché lottare spasmodicamente per un'identità che a quel punto non sarà più a portata di mano, meglio far diventare la percezione soggettiva della propria bruttura una nuova identità. Per questo bisognerà renderla molto evidente: che a qualcuno non venga fatto di sospettare che in realtà la nostra adolescente sta lottando per riprendersi la bellezza perduta.

Certo il costo in termini di autostima potrà essere cospicuo: in ciò si intuisce il possibile passaggio ad un esito trasgressivo o letteralmente depressivo. È come se la nostra adolescente scegliesse qualcosa che in fondo odia.

Eppure ritiene di non potere farne a meno. È in fondo la rabbia contro la propria identità e dunque contro se stessa.

Esistono tuttavia molti altri modi per risolvere o tentare di gestire la questione della perdita. Si dovrebbe dire che i modi possono essere tanti quante sono realmente le persone del pianeta. Ciascuno, creativamente, potrà dare una risposta originale alla sfida lanciata al proprio sviluppo.

In ogni caso, al di là della strategia messa in campo per mettere mano alla questione, al fondo qui ci sta un desiderio che affiora: essere "colmati", essere sottratti ad un vuoto. E si tratta in qualche modo sempre di un vuoto di affetto o di identità, o di entrambi, mescolati o intrecciati che siano.

È importante ricondurre le strategie alle domande di partenza, ai desideri originali. Le strategie, come abbiamo visto, possono assumere forme disparate, contraddittorie, finanche devianti. Immaginatevi cosa succede quando questo accade nella vita di un prete, di un religioso o di una religiosa. Su alcune strategie che comportano l'adozione di comportamenti devianti è inevitabile e perfino giusto che si abbatta la scure morale. Il guaio è, però, che in tal modo o la persona pian piano giunge a vivere un'esistenza dissociata, o che percuotendo la strategia, si giunga a percuotere anche il desiderio che la muoveva. E questo non può essere un buon risultato.

La seconda parte del titolo di questa relazione ha in sé un che di provocatorio al quale, comunque, credo molto, anche se ne percepisco la problematicità e perfino la fragilità. La sfida è che io in fondo, e con me stesso e con le persone che mi sono affidate in un cammino di accompagnamento, possa giungere a riconoscere che la vocazione se è alla mia persona (cioè teologica) deve coinvolgere tutta la personalità. Se, cioè, coinvolgesse soltanto alcuni processi della personalità corrisponderebbe ad un insieme di atteggiamenti religiosi e sarebbe in definitiva una vocazione psicologica. La vocazione deve poter avere a che fare con le profondità di ciò che sono e non soltanto con alcuni suoi strati. La vocazione non è una professione. Non possiamo avere buoni preti insegnando ad alcuni giovani come si fa a *fare* i bravi preti, se questi preti non *sono*. Avremmo finito per snaturare l'essenza stessa del ministero, anche se avessimo predicatori brillanti e grandi manager del *business* religioso. Dio ce ne scampi!

Allora il punto di partenza, teologico, ma subito declinato in senso psicologico e spirituale è che se quella depressione "c'è" io devo capire in che modo questa "c'entra" con la mia vocazione. Non c'entra, nel senso che Dio mi chiama ad essere depresso. Non esageriamo! C'entra, nel senso che anche questa deve avere il suo posto all'interno della mia esperienza cristiana.

Ecco allora il senso delle due parole presenti nella seconda parte del titolo: "realismo" e "mistico".

Realismo: perché non mi nascondo dietro ad un piano ideale di me, ma realmente prendo contatto con ciò che mi costituisce, anche psicologicamente.

Mistico: perché credo che la via sia quella di individuare in che modo questo tratto, eventualmente anche doloroso della mia biografia, può entrare in quel progetto, ideale, che comunque costituisce la meta del mio cammino. Come dire: se voglio arrivare là (ad esempio al ministero) ci devo arrivare "tutto" (cioè anche con questo tratto profondo e non senza di lui, perché lui... sono io!).

Il realismo mistico con cui affronto il tratto depressivo che caratterizza la mia personalità, anche nei suoi livelli più profondi, significa non una semplice accettazione. Si intenda bene: non che l'accettazione sia poca cosa. Una accettazione realmente emozionale e non semplicemente cognitiva, intellettuale, non è in realtà consapevolezza di poco conto. Eppure si presenta ancora come qualcosa di possibilmente riduttivo, perché statico e perché in fondo più o meno implicitamente dà di quel elemento depressivo una valutazione meramente psicologica e perciò, in questo caso, piuttosto negativa. È abbastanza difficile riconoscere una qualche positività ad un elemento depressivo.

Il potere associato ad un tratto depressivo, pur seguendo con cautela questo percorso, (perché non parliamo di una depressione significativa al livello psicopatologico, giacché il discorso non potrebbe essere di questo tipo, ma al livello evolutivo) è notevole. La consapevolezza, diciamo pure (almeno per ora) l'*accettazione emozionale* di quello strato depressivo, significa che io ho la capacità di scendere e risalire (regredire e progredire) trasversalmente lungo la vicenda del mio sviluppo. E questo mi consente di andare ad assumere quella identità o quella personalità che più adeguatamente è in grado di entrare in sintonia con la persona che mi è affidata nel mio ministero. Pensiamo al ministero della consolazione. Io posso realmente fare compagnia all'altro nella sua sofferenza, se in qualche modo non la temo, perché è un luogo nel quale so di poter entrare, è perché è uno spazio che so abitare. Ci sono molti modi per entrare nella sofferenza di un altro senza abitarla; ci sono all'opposto modi di entrare nella sofferenza di un altro ma come riassorbendola nella propria vicenda biografica, così che alla fine non è più il dolore dell'altro che sento, ma il mio. E il rischio è che anche questa sia per me una esperienza insostenibile.

Badate che in qualche modo un ingresso che non sia anche un po' biografico non è realisticamente possibile. Il vissuto di sofferenza dell'altro non può non agganciare anche il mio e perciò farlo risuonare. Si deve far diventare però quello spazio di risonanza come il luogo della sintonizzazione affettiva con l'altro, e non invece il momento della memoria per me. Il primo esito, auspicabile, potremmo trascriverlo con te: «Soffro con te e ti faccio realmente compagnia nel tuo dolore, perché accetto di non difendermi dal dolore che tu sperimenti; ciò accade perché in qualche modo ho dovuto entrarci anch'io». Il secondo esito, meno auspicabile (ma sempre un pochino presente), potremmo trascriverlo così: «Soffro vedendoti soffrire, perché il tuo dolore mi ha ricordato il mio». Voi capite che il secondo tipo di solidarietà ha in sé un che di narcisista. L'importante è che questo elemento non prevalga.

All'opposto si può entrare nella sofferenza dell'altro, ma senza abitarla. A volte è necessario, difensivo. In un ministero come il nostro, però, non è positivo, per quanto anche noi a volte siamo "costretti" anche inconsapevolmente a difenderci. È il ricorso alla parola che spiritualizza, che razionalizza o, peggio, che rende quel dolore uno stereotipo.

Il dolore può assumere forme differenti: la perdita (che facilmente fa risuonare quell'elemento depressivo di cui si diceva) non coinvolge soltanto le esperienze di morte, ma anche quelle di abbandono affettivo, ma perfino professionale; le esperienze di fallimento; la stessa angoscia di avere perduto Dio.

Capiamo allora perché questa accettazione emozionale, è reale ed è mistica. È reale perché assume ciò che c'è e lo riconosce parte di un desiderio che viene da molto lontano, ma che è sempre lì, né probabilmente se ne è mai andato da noi. È mistica perché, in realtà, molto più che accettata, può essere transvalorata, trasfigurata. Diventa realmente redentiva per le persone che ci sono affidate. Io credo che la solidarietà, intesa in questo senso, sia realmente un luogo di annuncio del Vangelo. È la solidarietà di Gesù, che entra nei sentimenti di coloro che hanno fame e hanno paura di morire.

AMEDEO CENCINI

I casi difficili:

il discernimento vocazionale di fronte alle immaturità e patologie dello sviluppo affettivo-sessuale

Relazione piuttosto difficile su un tema non solo intrigante e complesso, sempre attuale nella chiesa, ma che ancora per certi aspetti (vedi l'omosessualità) sfugge ancora a una definizione diagnostica precisa e su cui vi sia convergenza da parte degli studiosi. Pur tuttavia tema anche affascinante, e che sta ancora a dire il mistero dell'essere umano chiamato a vivere una vocazione che implica il massimo dell'amore, del dono di sé, della libertà di voler bene. A Dio e agli uomini. E dunque anche il massimo dell'attenzione nel discernimento vocazionale.

Divideremo la materia di questa relazione in quattro parti. Nella prima cercheremo di chiarire ambito e criterio del discernimento vocazionale; quindi vedremo di dare qualche indicazione circa la differenza tra patologie e immaturità in generale; nella terza parte affronteremo esplicitamente il tema delle patologie e immaturità affettivo-sessuali, e infine nell'ultima parte tenteremo di dire qualcosa sulla omosessualità in prospettiva sempre di primo discernimento vocazionale. Senza particolari pretese, ovviamente.

1. Ambito e criterio del discernere

Anzitutto è importante definire correttamente ambito e criterio dell'indagine, ovvero l'oggetto vero e proprio e il criterio di riferimento per l'indagine stessa, quello che offre la possibilità concreta di un confronto con la persona e il suo livello di maturità. In altre parole si tratterebbe di definire oggetto materiale e formale del discernimento vocazionale per quanto riguarda la maturità affettivo-sessuale.

1.1 Oggetto materiale

È l'area affettivo-sessuale con il suo ampio ambito di problematiche, legate ai normali problemi di sviluppo e –a un livello più serio- a patologie particolari.

Ma è anche l'area che si trova *al centro della nostra geografia intrapsichica*¹, e che dunque spesso si trova a funzionare da cassa di risonanza di problemi nati altrove, ovvero più da *sintomo* che da *sindrome*, in ogni caso come *parte* che rimanda al tutto; mentre altre volte è essa stessa nascosta “pudicamente” dietro altri problemi o -più semplicemente- dietro la paura o la vergogna o qualche falsa precomprensione della persona. Questo estende oltremodo l'ambito dell'indagine e l'oggetto materiale del discernimento; non basterà certo un'attenzione sommaria ai comportamenti, né l'adozione d'un criterio puramente negativo (“siccome non ha un certo tipo di comportamenti non c'è problema”, “siccome è sereno può andare avanti”), o l'interpretazione del silenzio sull'argomento come segno di maturità.

Il titolo della nostra relazione, comunque, c'invita a rivolgere la nostra attenzione ai cosiddetti “casi difficili”, quelli che presentano immaturità o addirittura patologie nell'area affettivo-sessuale. Quelli, più esattamente, il cui discernimento vocazionale si fa complesso a causa di questi problemi, che vanno a contaminare in maniera più o meno pesante la stessa opzione vocazionale e la possibilità di vivere un'autentica consacrazione a Dio nella vita sacerdotale o religiosa.

¹ Anche un documento ecclesiale come *Pastores dabo vobis* lo ricorda: “La maturazione affettiva suppone la consapevolezza della *centralità* dell'amore nell'esistenza umana” (44).

Per definire più precisamente questi casi difficili occorre definire il tipo di *ideale* qui in questione (l'ideale sacerdotale-religioso così com'è concepito dalla chiesa), e la *natura* della sessualità-affettività.

In altre parole, occorre rispettare la solita legge dell'integrazione tra prospettiva architettonica ed ermeneutica, e in ultima analisi tra la componente teologica e quella psicologica della scelta che il soggetto si appresta a fare.

Sarà proprio questa chiarificazione che ci consentirà di cogliere l'oggetto formale del discernimento vocazionale circa l'affettività-sessualità.

1.2 Oggetto formale

Il criterio per il discernimento d'una chiamata al ministero sacerdotale o alla consacrazione religiosa è dunque, per natura sua, complesso o composito. Non consiste in una lista di requisiti, pur correttamente definiti (sul piano teologico o psicologico), da verificare in modo freddo e impersonale, magari con l'impiego di strumenti tecnici, come si trattasse di constatare tout-court la coincidenza o meno con una sorta di identikit del prete o del frate o della suora che non ammette sconti o eccezioni; ma –al contrario- questo tipo di discernimento è gesto profondamente umano, di aiuto offerto alla persona perché si conosca, e che esige una profonda conoscenza dell'individuo da parte di chi offre l'aiuto stesso, un grande senso del mistero della persona umana, una notevole conoscenza dei due elementi che entrano costitutivamente in gioco nella questione, quelli spirituali e quelli psicologici, come abbiamo già detto e come ora andiamo a esplicitare maggiormente.

1.2.1 Elementi normativo-spirituali

Intendiamo anzitutto riferirci alle norme indicate dalla chiesa per l'ammissione agli ordini e alla consacrazione religiosa. Rifacendoci agli ultimi documenti ecclesiali² potremmo sintetizzare e precisare in questi termini e attorno a questi punti. Possono esser ammessi agli ordini e ai voti coloro che, oltre ad avere le altre qualità richieste dalla Chiesa,³ hanno acquisito (o mostrano d'esser in grado d'acquisire) nel loro sviluppo psicosessuale

1. una solida *identità sessuale*, ben tipificata dal proprio sesso d'appartenenza e senza paure nei confronti dell'altro sesso e della sessualità in genere, all'interno d'una identità sufficientemente forte, che renda la persona libera da dipendenze affettive, con o senza connotazioni erotiche, nei confronti dell'uno o dell'altro sesso⁴;
2. la possibilità e capacità di vivere pienamente nel celibato il “*significato sponsale*” del corpo umano, “grazie al quale la persona dona se stessa all'altra e l'accoglie”⁵, nel servizio *disinteressato* al bene spirituale di *tutti* i fedeli, senza preferenze od esclusioni, con libertà d'interazione con l'altro-da-sé;

² Particolarmente Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica, *Potissimum institutioni, Direttive sulla formazione negli istituti religiosi*, Roma 1990, 39-40; Giovanni Paolo II, *Pastores dabo vobis*, Roma 1992, 44; Congregazione per l'educazione cattolica, *La preparazione degli educatori nei seminari. Direttive*, Roma 1994, 33-35; Giovanni Paolo II, *Vita consecrata*, Roma 1996, 65-71; POVE, *Nuove vocazioni per una nuova Europa*, Roma 1997, 37 b); CEI (Commissione Episcopale per il clero), *Linee comuni per la vita dei nostri seminari. Nota*, Roma 1999, 9-22.

³ Cf can. 1029 (Siano promossi agli Ordini soltanto quelli che per prudente giudizio del Vescovo o del Superiore maggiore competente, tenuto conto di tutte le circostanze, hanno fede integra, sono mossi da retta intenzione, posseggono la scienza debita, godono buona fama, sono di integri costumi e di provate virtù e sono dotati di tutte quelle altre qualità fisiche e psichiche congruenti con l'ordine che deve essere ricevuto).

⁴ Cf *Potissimum institutioni*, 39; *Nuove vocazioni per una nuova Europa*, 37 b).

⁵ *Pastores dabo vobis*, 44; cf, sull'argomento della sponsalità dell'essere umano, anche Giovanni Paolo II, *Verginità o celibato “per il regno dei cieli”*, V ciclo di catechesi di Giovanni Paolo II alle udienze generali, Roma 1982.

3. “un grande amore, vivo e personale, nei riguardi di *Gesù Cristo...*, prolungato in una dedizione universale”⁶, all’interno d’una vita matura di fede;
4. una sufficiente *libertà e maturità affettiva*, che li renda uomini di relazione, capaci di vera paternità pastorale e resi conformi ai sentimenti del Figlio Servo e Agnello⁷, Pastore e Sposo⁸, come lui liberi di amare intensamente e di lasciarsi voler bene in modo retto e purificato, senza legare mai nessuno a sé, capaci di attenzione oblativa all’altro e di comprensione intima dei suoi problemi nella lucida percezione del suo vero bene, ricchi di calore umano e capaci di educare negli altri un’affettività altrettanto oblativa⁹;
5. la *certezza morale di poter vivere il celibato e la castità sacerdotale*, affrontando con determinazione e prudenza la fatica della *rinuncia* all’esercizio d’un istinto profondamente radicato in ogni uomo e donna, senza ricorrere a stili relazionali difensivi o selettivi nei confronti dell’uno o dell’altro sesso¹⁰.

Questi criteri indicano i percorsi e costituiscono il punto di arrivo della formazione sacerdotale e religiosa. Ma in qualche modo indicano pure il punto di riferimento o lo sfondo generale anche del discernimento *iniziale*, della *prima* ammissione, e dunque anche, per contrasto, dei casi in cui questa ammissione non è possibile.

1.2.2 Elementi ermeneutico-psicologici

Tali elementi ci consentono di precisare meglio l’ideale proposto dalla norma ecclesiale, e dunque anche di metter a fuoco le componenti di questo ideale o le condizioni della norma. In tal senso ci può aiutare molto la psicologia, quale scienza ermeneutica, capace di spiegare l’intimo meccanismo intrapsichico dell’uomo quale essere sessuato e amante nella verginità, capace di condurci quanto meno alle soglie del mistero della sessualità, dell’amore, della verginità per il regno, di farci capire come “funziona” il tutto.

È importante, allora, ricordare che esiste un *ordo* relativo a queste tre realtà, e che proprio la psicologia, o una certa psicologia in dialogo con la prospettiva spirituale, o con la riflessione filosofico-teologica, può aiutarci a cogliere una certa struttura intrinseca alla realtà della sessualità, dell’amore, e della stessa scelta verginale per quanto è connessa strutturalmente con le altre due realtà.

Se esiste un *ordo*, o struttura intrinseca, diviene tutto interesse dell’uomo, prim’ancora che dovere, obbedire a tale ordine o dare la precedenza all’oggettività sulla sua soggettività. In ogni caso è solo l’idea dell’*ordo* che ci può far capire l’idea del disordine.

Ai fini del nostro discorso sarà sufficiente annotare velocemente per punti molto schematici le tre indicazioni.

a) Ordo sexualitatis

La sessualità ha un suo codice interno, una specie di DNA che ne svela natura e funzioni. Secondo l’analisi psicologica, particolarmente deputata per questo tipo d’indagine, la sessualità è

- 1- *dinamismo*, non è solo un dato di fatto, biologico o psicologico, che s’impone o impone necessariamente un certo esercizio dell’istinto genitale, ma è anche e soprattutto un *dato da farsi*, ovvero realtà educabile che chiama subito in causa la libertà e responsabilità dell’uomo, o parte che va integrata col tutto o messa al suo servizio,
- 2- ma all’interno d’una logica *misteriosa*, ovvero la sessualità è *mistero*, punto d’incontro o luogo di composizione e integrazione di polarità apparentemente contraddittorie, all’interno e all’esterno dell’individuo;

⁶ Cf *Pastores dabo vobis*, 44.

⁷ Cf *Vita consecrata*, 65-69.

⁸ Can.1029.

⁹ *La preparazione degli educatori nei seminari*, 35.

¹⁰ Cf *Pastores dabo vobis*, 44.

- 3- la sessualità è la *memoria*, infatti, inscritta nell'essere umano, perfino nel suo corpo, del suo provenire *ab alio* e assieme *energia* che apre *ad alium*, dunque è bisogno (deficit) e potenzialità (risorsa), e proprio così indirettamente svela o lascia intravedere anche il significato non solo del corpo, ma della *vita* dell'uomo: *bene ricevuto che tende per natura sua a divenire bene donato*;
- 4- è luogo della tipificazione del genere d'appartenenza, luogo ove la *identità* trova un preciso punto di riferimento, ciò che fa la differenza rispetto all'altro, e in cui l'*alterità* raggiunge il suo punto più evidente; la sessualità in tal senso è simbolo e cifra per natura sua della differenza e della *complementarità relazionale* umana, quale sfida e ricchezza dell'esistenza e condizione di fecondità, luogo ove l'identità si pone in "misterioso" dialogo con l'alterità, l'una nascendo dall'altra;
- 5- è *relazione e uscita di sé verso l'altro*, è trascendenza verso l'altro-da-sé, in un *equilibrio di funzioni* (dare e ricevere) e di *polarità* rappresentative dell'io e del tu (mascolinità-femminilità, autonomia - appartenenza, autotrascendenza - innamoramento, differenziazione-fusione);
- 6- è pienamente assunta e fatta propria (=messa al servizio del proprio progetto di crescita) da chi riesce a *integrare la capacità oblativa con quella ricettiva* attorno a quella verità fondamentale inscritta nella sessualità medesima : la vita è un bene ricevuto che tende per natura sua a divenire bene donato.

b) Ordo amoris

È s. Agostino a parlare per primo d'un *ordo amoris*, d'una struttura interna o d'un ordine oggettivo cui l'amore "obbedisce" o dovrebbe obbedire.

- 1- Tale *ordo* ricalca la struttura scalare dell'essere (e del bene) per cui ogni essere è amabile in relazione con la pienezza e qualità dell'essere posseduto. Per tale ragione, ad es., una pietra è meno amabile d'un animale, che –a sua volta- lo sarà meno d'un essere umano, mentre sulla sommità di questa scala c'è Dio, l'Essere sommamente amabile e desiderabile, l'unico vero desiderio, per quanto a volte inconscio, del cuore umano.
- 2- Questa struttura scalare dell'essere non dice solo l'oggetto materiale dell'amore dell'uomo, ma dice e svela le possibilità e capacità della sua natura, anzi l'esperienza umana d'un amore, quello divino, che non si limita alla semplice benevolenza, ma che giunge al punto di rendere la creatura *capace d'amare alla maniera del Creatore*. Questo è il punto centrale dell'*ordo amoris*.
- 3- In tal senso la *ordinata dilectio*, *ordinata* da questa potenzialità divina presente in ogni cuore umano, imprime un ordine alla realtà, ordine inventivo e disciplinato, che nasce esattamente dalla certezza dell'amore di Dio ("effuso nei nostri cuori"), e che consiste in sostanza nell'amare col cuore di Dio: in modo disinteressato e gratuito, accogliendo l'altro incondizionatamente e raggiungendolo nella positività radicale del suo io per volere il suo bene, imparando bensì a ricevere, non solo a dare, a far le cose per amore e ad osservare la legge non per costrizione ma liberamente, ad amar Dio con tutto il cuore per amare col cuore di Dio ogni creatura.
- 4- Al tempo steso, però, l'*ordinata dilectio* è sempre anche costantemente attaccata dal suo contrario, dal *dis-ordine*, dal *caos*, o dalla pretesa ingenua che il cuore segua spontaneamente un certo ordine nell'amare e nel lasciarsi amare; l'affettività è area in cui s'esprime una certa inquietudine esistenziale, un'ambivalenza di fondo, un'attrazione contraria o una certa *cupiditas* che rende solo apparente il movimento verso l'altro, amato o "usato" prevalentemente per il proprio bisogno di sentirsi amato. È dunque indispensabile una certa *ascesi e disciplina* del cuore e dei sentimenti.

- 5- Punto d'arrivo di questo cammino di purificazione e crescita è la *libertà affettiva*. Che nasce da *due certezze*: quella d'essere già stato amato, da sempre e per sempre, e quella d'esser capace d'amare, per sempre. Consente alla persona di consegnarsi totalmente a un'altra e accoglierla altrettanto incondizionatamente (=innamoramento); e in forza di tale concentrazione d'amore consente pure di esprimere al massimo grado la propria capacità affettiva, amando *molto e molti*, specie chi è più tentato di sentirsi non amabile.

c) Ordo virginitatis

Qui l'analisi si fa sempre più interdisciplinare e aperta allo spirituale; come un cammino che mentre accoglie le indicazioni precedenti si apre a un percorso inedito.

1. La verginità è *attuazione peculiare e misteriosa* dell'ordo amoris o della struttura scalare dell'essere, ove Dio è vertice della tensione amante umana, poiché indica la possibilità che Dio divenga in qualche modo l'oggetto "*esclusivo*" e *totalizzante* dell'amore umano che comunque non esclude altri amori, ma anzi esalta la capacità affettiva del vergine.
2. Il vergine per il regno sceglie *d'amar Dio con tutto* il cuore, la mente e le forze, o con tutto se stesso (=al di sopra d'ogni amore, anche quello così naturale e desiderato per una donna, al punto da rinunciarvi), *per amare con il cuore di Dio* le creature (=amando tutti intensamente, senza legarsi a nessuno né escludere alcuno).
3. Nella misura in cui Dio diventa l'oggetto "*esclusivo*" dell'amore, diventa ancor più la *modalità amante* del vergine (l'amore rende simile all'amato, o l'oggetto materiale diviene anche l'oggetto formale).
4. La scelta verginale non può mai esser privatizzata o interpretata per la propria perfezione personale; ma è fondamentalmente *annuncio della verità del cuore umano* creato da Dio e dunque a lui orientato, o a trovare solo in lui l'appagamento pieno, qualsiasi sia il suo stato di vita.
5. Diventa allora fondamentale nell'ordo virginitatis lo *stile relazionale verginale*, come modo d'esprimere lo stile amante di Dio e assieme la centralità di Dio nell'amore umano. È lo stile
 - di chi *non si mette mai al centro* della relazione, perché il centro spetta a Dio;
 - di chi "*sfiora*" *l'altro senza invaderlo*, perché non è il corpo il luogo né il motivo dell'incontro interpersonale nella vita del celibe;
 - di chi sa *rinunciare intelligentemente all'esercizio fisico genitale*, ma per cercare e trovare con creatività le altre mille forme espressive del vero amore;
 - di chi *dice no al viso più bello e attraente*, ma per voler bene a chi, umanamente non attraente (come il lebbroso baciato da Francesco o il moribondo abbracciato da m.Teresa), è più tentato di non sentirsi amabile¹¹.

Ovviamente questo ordo non può esser disatteso e dev'essere rispettato nelle sue implicanze in *qualsiasi* stato vocazionale. Mentre potremo parlare in genere di immaturità e patologie ogni qualvolta la persona non sembra in grado di esprimere e realizzare nella sua vita un cammino di maturazione nella sessualità, affettività e verginità in linea con queste indicazioni.

2. Casi difficili

Vediamo allora di definire più in concreto l'oggetto materiale della nostra indagine, ovvero i cosiddetti casi difficili del discernimento vocazionale; ci riferiamo soprattutto al primo discernimento vocazionale, quello relativo all'ammissione al cammino di formazione.

¹¹ Sullo stile relazionale del vergine cf A.Cencini, *I sentimenti del figlio. Il cammino formativo nella vita consacrata*, Bologna. 2001, pp.207-211.

Ma per prima cosa dobbiamo dare qualche indicazione, quasi una premessa, sul tipo di problemi, indipendentemente dal loro contenuto, che normalmente un educatore si trova ad affrontare con giovani in cammino evolutivo.

2.1 Livello problematico¹²

È importante che l'educatore sappia anzitutto distinguere e identificare la natura del problema presentato da un giovane. Che può esser dovuto a:

- a) problemi di *psicopatologia* (latente o manifesta, più o meno grave), cioè derivanti da disturbi o sintomi psichici *strutturali* e di natura clinica, come possono esser, ad es., pedofilia ed efebofilia, o forme ossessive di dipendenza affettivo-sessuale, o una mancanza pressoché sistematica di controllo dell'istinto sessuale, in senso etero e omosessuale¹³;
- b) problemi di *sviluppo*: sono manifestazioni e fragilità legate a un ritardo o a una insufficiente soluzione di problematiche evolutive, come nel caso d'una adolescenza persistente (cf gli "adulescenti") o d'una incertezza nell'area della identificazione sessuale con difficoltà relative, con possibile presenza di sintomi a volte simili a quelli psicopatologici, ma isolati e infrequenti, o di atti legati a un cedimento impulsivo che tuttavia rimane sporadico e comunque controllabile;
- c) problemi di *inconsistenza e integrazione vocazionale*: denotano difficoltà molto comuni, per lo più legate alla presenza di bisogni *inconsci*, che risultano prevalenti e assorbono le energie del giovane, così da trattenerlo dentro un orizzonte di ricerca di gratificazione di sé, impedendo di muoversi secondo dinamiche di donazione di sé motivate dalla carità, come può esser, ad es., una tendenza all'isolamento con conseguente tendenza masturbatoria, o un certo egocentrismo nelle relazioni...;
- d) problemi di carattere *spirituale*, riguardanti l'area dei valori, la modalità concreta di viverli o addirittura la visione chiara del cammino vocazionale personale. Tali difficoltà normalmente si pongono a un livello *conscio*, ma altrettanto spesso questo tipo di problemi convive con quello precedente (problema spirituale e pure d'inconsistenza vocazionale)¹⁴.

Già questa semplice suddivisione ci consente d'individuare una linea di condotta discernimentale: i problemi legati a una realtà di psicopatologia costituiscono una vera e propria controindicazione per una ammissione alla struttura formativa; anche perché almeno alcuni di essi sono per natura loro recidivi (ad es. la pedofilia e l'efebofilia). A differenza degli altri tipi di problemi che possono essere adeguatamente risolti, a condizione, però, che siano *tempestivamente rilevati*. Indispensabile, in ogni caso, cogliere il più presto possibile tali realtà nel giovane o procedere a una mappatura della sua situazione intrapsichica. Anche con un aiuto

¹² Seguo in questo paragrafo le indicazioni offerte dalla *Nota* della Cei, *Linee comuni per la vita dei nostri seminari*, 15.

¹³ Va ricordato, però, che la valutazione complessiva in questi casi non è mai automatica; deve tener conto dei molti elementi che entrano in gioco, secondo un certo ordine d'attenzione. Non si potrà certo ignorare, vogliamo dire, che siamo di fronte a un problema anzitutto *psichico* (a volte addirittura *psichiatrico*), e solo successivamente con un problema *d'identità e vocazione*, con riflessi poi inevitabilmente anche *morali*, resi ancor più gravi dal coinvolgimento d'altri (specie minori e adolescenti). L'attenzione globale alla complessità della situazione, in questi casi, è rispetto del mistero dell'essere umano; anche se ferito, o forse soprattutto quand'è ferito, l'essere umano rimanda a un mistero, o a una dimensione misteriosa che non può esser ridotta semplicemente ai suoi comportamenti, né è da questi smentita.

¹⁴ Altra distinzione possibile nel campo dei disordini psichici sarebbe questa: *psicosi* (=perdita del contatto con la realtà e rifugio in un mondo soggettivo, la psicosi s'impone senza che il soggetto possa far nulla per contrastarla), *nevrosi* (=disturbo nel contatto con la realtà, ma senza il ripiegamento assoluto nel soggettivo o con ripiegamento relativo, per cui il nevrotico può combattere fino a un certo punto la sua nevrosi e comunque ne è consapevole e la soffre). Dice qualcosa di vero la battuta secondo la quale il nevrotico si costruisce i castelli in aria, mentre lo psicotico ci vive addirittura dentro (e lo psichiatra prende l'affitto...).

professionale da parte di professionisti che si muovano all'interno dell'orizzonte antropologico cristiano.

Il problema sarà semmai come procedere alla distinzione, specie tra i primi tre tipi di problemi.

2.2 Patologie rilevanti

Vediamo allora come identificare correttamente la presenza di patologie, anche perché vi sono gradi intermedi e non sempre situazioni del tutto chiare. In ogni caso le immaturità o patologie sessuali vanno sempre giudicate come tali alla luce di criteri generali, quali quelli che andiamo a vedere ora.

Le deviazioni patologiche vere e proprie, lungo un *continuum* di gravità, hanno normalmente queste componenti a livello di *struttura* della persona:

- nascono da un *disturbo più o meno profondo* della personalità, con radici abbastanza remote nel tempo, senza che l'individuo ne possa riconoscere origine e funzione psicodinamica (cioè il bisogno psichico che cercano di soddisfare), e il collegamento eventuale con l'area affettivo-sessuale¹⁵;
- vanno a *disturbare il rapporto con la realtà*, distorcendo la percezione della propria vocazione (della sua natura e dei suoi compiti) o creando aspettative irrealistiche circa il proprio futuro, senza che il soggetto avverta il contrasto fra tutto ciò e la vocazione stessa (e la propria identità dunque);
- in particolar modo *disturbano la relazione con l'altro*, persino quella con Dio e con la sua parola, ma ancora senza che l'individuo possa controllare più di tanto i propri sentimenti e comportamenti né avvertire la non corrispondenza del suo mondo interiore con la realtà;
- nonostante rimandino a una fragilità strutturale importante e diffusa *non necessariamente si manifestano in forme psicotiche manifeste*, o non necessariamente tali espressioni sono costanti. A volte la persona affetta da questo tipo di disturbo ha un aspetto esteriore normale, ha capacità intellettuale e creativa o sembra capace di svolgere determinati compiti.

In sostanza, e in termini più tecnici, gli elementi strutturali attorno a cui si configura questa personalità sono: la *perdita di contatto con la realtà* (con relativa perdita di controllo della situazione) e le *relazioni oggettuali parziali* (che impediscono al soggetto di cogliere e accogliere tutti gli aspetti della realtà, specie quella interpersonale, e con distorsione relativa)¹⁶.

Ma vi sono alcuni segnali, apparentemente non gravi, a livello più *dinamico-fenomenologico*, che possono far pensare a una sottostante situazione patologica o comunque a una situazione che potrebbe sfociare in quella direzione:

- *perdurante instabilità della vita*: è il caso di chi è costantemente incerto e non si decide mai nelle scelte, negl'impegni, nel lavoro, negl'ideali, nelle relazioni;
- *incapacità di intuire e poi rispettare i sentimenti degli altri e i loro problemi*; mancanza di senso di colpa (e ancor più della coscienza di peccato) in relazione ad azioni morali oggettivamente gravi e lesive dell'altro, autogiustificazione e egosintonia su tutto il fronte, senza alcuna "sofferenza", né lotta, né motivazione a cambiare ("non le ho mica fatto niente di male...", "ma che male c'è?", "è lei che ha il problema, o che ha certi sentimenti verso di me...");
- *azioni impulsive di carattere sessuale (e aggressivo) con scarso controllo*, come se la persona non potesse prender le distanze dall'impulso ("è più forte di me"); di solito tali

¹⁵ Come il caso di quel religioso, già d'una certa età, con tendenze pedofile attive, da lui giustificate in forza d'una "Energia unificante", che dovrebbe portare a "una nuova coscienza e a una nuova comunione".

¹⁶ Ho analizzato questo tipo carente di relazione in rapporto con la via del celibe nella trilogia *Per amore, Con amore, Nell'amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, Bologna 1994-'95.

individui hanno pure molta difficoltà nella concentrazione e riflessione proprio perché costantemente (ossessivamente) presi dal loro problema;

- *passaggi repentini di stati d'animo*, con ondeggiamenti da sensazioni di esaltazione irrealistica ad altre di disfatta e critica totale di situazioni e persone e incapacità d'integrare gli aspetti positivi e negativi del reale (=relazioni oggettuali parziali).

La presenza relativamente regolare e frequente di alcuni di questi segni o sintomi chiede d'esser presa in seria considerazione prima d'una decisione vocazionale: non sembra, infatti, che una persona con questo tipo di problemi possa abbracciare un impegno di vita celibe con le sue gioie e dolori, specie se vi sono già stati episodi devianti. È atto squisito di carità rilevarlo in tempo e aiutare la persona a intraprendere un cammino terapeutico adeguato, anche quando vi fossero semplici dubbi al riguardo (proprio ai fini d'un discernimento appropriato).

A volte, quando cioè la situazione intrapsichica non s'è ancora configurata in senso patologico tali traumi possono esser integrati e risolti, e addirittura divenire poi ricca esperienza di vita, a beneficio anche d'altri. Ma quando ciò non è possibile (o perché al soggetto non è stato dato l'aiuto adeguato o perché il trauma s'è mostrato troppo pesante) sarebbe crudele mettere sulle spalle di questi individui un peso eccessivo come sarebbe l'opzione celibataria, e ingenuo ignorare che non raramente gli ideali religiosi e vocazionali possono "fare da copertura anche a patologie o insufficienze psichiche"¹⁷. Dovrebbero esser definitivamente passati i tempi in cui si dava per scontato che il tempo o la Grazia aggiustino tutto, o che basti un po' di buona volontà e la voglia d'andare avanti, o che sia sufficiente metter il tipo in certi ambienti (una parrocchietta in montagna) o fargli fare una certa esperienza. La carità senza verità è semplicemente falsa. E sarebbe carità e verità proporre un aiuto pertinente. In questi casi, comunque, *un accompagnamento clinico è da proporre senz'altro prima di qualsiasi scelta importante*¹⁸.

2.3 Disordini della personalità (o immaturità)

A un livello meno grave, invece, parliamo di deviazioni che nascono da un *disordine della personalità* con conseguenze anche nell'area affettivo-sessuale, ma che possono esser più o meno tenute sotto controllo dall'individuo, almeno teoricamente e soprattutto nelle fasi iniziali d'un certo cammino. È il caso delle *inconsistenze psicologiche*, da cui derivano le varie forme di immaturità.

In tali casi la situazione è meno seria poiché il "disordine di personalità"

- non è in sé figura psicopatologica né disturbo psichico strutturale, ma è un disordine lieve e moderato, che crea un problema soprattutto di *gestione* di certi comportamenti e si manifesta *nel progressivo irrigidimento o nel funzionamento improprio* (più che nella perdita del controllo vero e proprio) dei normali processi di adattamento della persona (nei modi di sentire, pensare, avvertire e gratificare i propri bisogni, valutare, agire, ...);
- non cancella nel soggetto la *sensibilità e coscienza interiore*, per cui tale soggetto è anzitutto consapevole del suo problema, è in grado di "soffrire" la sua situazione, di percepirla come contraria ai suoi ideali (*egoaliena*), di desiderare di cambiarla, d'esser motivato a lottare contro di essa (almeno nelle fasi iniziali);
- non ha la sua origine, almeno normalmente, in un passato remoto della persona, ma in tempi *relativamente recenti*;
- il problema riguarda un *settore* della persona, non tutta la personalità; e non è sempre presente al punto di disturbare le sue normali attività o impedire la possibilità di concentrarsi o dedicarsi a qualcosa con tutte le sue forze;
- non implica la perdita della libertà e lo stato inconscio con distorsione del rapporto con la realtà, ma significa piuttosto una *limitazione della propria libertà*, in tal caso soprattutto

¹⁷ CEI, *Linee educative per la vita dei nostri seminari*, Roma 1999, 13.

¹⁸ Cf *ibidem*, 16.

della libertà *affettiva*, che rende sempre più pesante (al limite anche insopportabile) l'impegno celibatario con tutte le sue esigenze e rinunce.

Avremo così la persona che avverte un bisogno forte, ad es., d'esser al centro dell'attenzione, di avere relazioni speciali con qualcuno/a che gli dia la certezza d'essere amabile e amata di fatto, e dunque avrà anche bisogno di segni d'affetto; se c'è una certa gratificazione e l'individuo non è aiutato a prender coscienza della situazione e distanza dal bisogno, quest'ultimo diverrà sempre più esigente e prepotente, pretenderà un aumento progressivo della dose (ad es. segni d'affetto anche fisici...), fino a condurre il soggetto ad assumere pian piano uno stile relazionale che si discosterà progressivamente dall'atteggiamento di vita tipico del vergine per il regno dei cieli, con implicanze morali (che potranno anche giungere a una certa gravità) e coinvolgimento anche d'altre persone. Per lo meno non si potrà escludere un esito simile.

In ogni caso, però, il soggetto continua a essere *sostanzialmente responsabile* dei propri gesti; la sua libertà sarà ridotta, ma non annullata, e sarà ridotta perché e nella misura in cui ha cominciato a cedere progressivamente alla tendenza che non controlla (ma che potrebbe imparare o reimparare a controllare), come in un circolo vizioso in 4 tappe:

- 1- prime *leggere e veniali gratificazioni*, così leggere da passare inosservate, ma creanti in realtà sempre più
- 2- un'*abitudine*, che già rende meno libero l'individuo e meno capace di controllarsi e controllare una certa ambiguità di comportamento;
- 3- l'*abitudine* gratificante e gratificata diventa poco per volta *automatismo*, sempre più esigente e prepotente, per cui la gratificazione di ieri non basterà più oggi, mentre la coscienza si adatterà sempre più al comportamento, giudicandolo con sempre maggior comprensione, fino a giustificarlo¹⁹;
- 4- ma soprattutto l'*automatismo* consente al bisogno gratificato di piazzarsi al centro della personalità e da lì "comandare" le operazioni come una *motivazione inconscia* o divenuta tale.

Siamo dunque dinanzi a una possibile *deviazione meno grave* dal punto di vista psichico e meno negativa sul profilo della prognosi e del possibile recupero (e ovviamente, sul piano morale, vi sarà maggiore responsabilità). Ma diventa assolutamente fondamentale che il problema venga identificato al più presto e che l'individuo venga aiutato a non entrare in quel circolo vizioso che lo conduce lentamente a smarrire la sua libertà e se stesso. Proprio per questo possiamo ben dire che questo processo rende un disordine della personalità sempre più grave anche in termini intrapsichici, quasi come una cellula cancerogena che ne contamina altre o che da negativa si trasforma lentamente in positiva.

Vi sono dei segni, anche qui a livello fenomenologico, che possono esser indicativi in tal senso e dunque utili per questo tipo di discernimento. In genere le persone con questo sottostante tipo di problemi hanno uno stile *difensivo*, con queste caratteristiche fenomenologiche:

- tendenza a *evitare le scelte* e a non esporsi e comprometersi con scelte definitive;
- fatica a sganciarsi dai vecchi stili del passato o inclinazione a *ripetere e ripetersi* per rassicurare, ancora una volta, una vacillante identità e positività dell'io;
- tentativo di *addomesticare la realtà* mitigandone le esigenze più costose;
- percezione *soggettiva* del reale e paura della *diversità subito conflittualizzata*;
- *poca disponibilità al cammino ascetico* lungo e paziente, e pretesa di risolvere sbrigativamente i problemi;
- abilità notevole nel ricorrere a forme varie di *autogiustificazione*²⁰.

¹⁹ Come quei due religiosi che vivevano da tempo una relazione che piano piano era divenuta sempre più coniugale, e la giustificavano dicendo che li aiutava a viver meglio la loro consacrazione.

²⁰ Cf *Ibidem*, 17.v

Qui, come si vede, il problema è subito assieme *psicologico* (non psichiatrico) e *morale*, d'identità e vocazione, riguarda la *normale lotta* che ognuno di noi ogni giorno combatte con le proprie debolezze, e che è legata alla propria (in)consistenza interiore; lotta che decide poi del livello della nostra virtù e della qualità ed efficacia della nostra testimonianza. Lotta e tentazione che son parte anch'esse del mistero della vita umana, e che ben ne esprimono la dimensione drammatica.

La presenza di questi o analoghi sintomi devono far pensare a una situazione che ha bisogno d'esser seguita con attenzione e trattata con strumenti adeguati, capaci di far emergere la parte inconscia del problema e di mettere il soggetto in condizione di gestire meglio la situazione o di recuperare il controllo della parte che ora gli sfugge. Opportunamente affrontati questi disagi intrapsichici non precludono il cammino formativo. Saranno poi da verificare attentamente i segni d'un effettivo cambiamento prima di giungere a decisioni definitive.

È molto importante, in ogni caso, saper distinguere tra questi due fondamentali tipi di problematiche, anche ricorrendo a un aiuto professionale, sia per valutare realisticamente la situazione, sia per individuare i correttivi adeguati.

3. Patologie e immaturità affettivo-sessuali

Di per sé l'area affettivo-sessuale dovrebbe sempre meritare una certa attenzione, specie quando il soggetto nega qualsiasi tipo di problematica al riguardo ("un giovane che non ha problemi in quest'area è un problema").

E dovrebbe meritare un'attenzione costante tenendo conto di quanto abbiamo detto all'inizio, a proposito della centralità dell'amore (e della sessualità): in forza di tale posizione l'energia affettivo-sessuale comunica con ogni aspetto della vita psichica umana. Per questo il suo linguaggio diventa complesso e non facile da intendere. È ancora una volta la dimensione del mistero della affettività-sessualità umana!

Ovviamente molte delle cose che abbiamo già detto possono senz'altro essere applicate anche al contesto affettivo-sessuale del giovane in vocazione. Dunque non ci ripeteremo. Aggiungiamo piuttosto alcuni elementi che ci aiutino a cogliere la specificità, per quanto possibile, di questo mistero.

Vedremo per grandi linee lo sviluppo psicosessuale, e proprio all'interno del discorso evolutivo cercheremo di individuare anche i possibili blocchi di tale sviluppo o le possibili patologie, e veder infine di dare qualche indicazione.

3.1 Sviluppo affettivo-sessuale

Non possiamo certo trattare per esteso l'argomento, ma semplicemente intendiamo cogliere i momenti considerati salienti dell'evoluzione affettivo-sessuale, o quelli in cui possono maggiormente crearsi blocchi e fissazioni.

Lo facciamo in modo molto schematico.

3.1.1 Fase infantile

Nel disegno psicoanalitico l'evoluzione della affettività-sessualità procede attraverso fasi specifiche (orale, anale, fallica) nei primissimi anni di vita, seguite poi dalla fase della latenza (dai 5 ai 10 anni di vita circa) e poi della genitalità. Già nelle tre fasi primordiali avviene qualcosa di estremamente rilevante per lo sviluppo armonico affettivo-sessuale: il rapporto con le figure genitoriali dovrebbe trasmettere al piccolo quella fiducia di base che è il fondamento della stima di sé e della libertà affettiva, e che consiste nelle due certezze (di esser già stato amato e di saper amare), e che darà poi nella vita sempre più la libertà di amare e lasciarsi amare. Quando e nella misura in cui ciò non avviene si possono creare blocchi o resistenze a crescere per eccesso o per difetto di gratificazione di particolari bisogni (da cui deriveranno tipi particolari di fissazione o perversione).

Di speciale importanza per noi è quanto avviene nella fase fallica, particolarmente nel momento cosiddetto del “complesso di Edipo, in cui avviene il processo della *tipificazione sessuale*, attraverso l’identificazione col genitore dello stesso sesso (visto come modello per la conquista del genitore di sesso opposto). Quando questo non avviene, per i più svariati motivi (ma fondamentalmente per una mancata identificazione col genitore dello stesso sesso), è possibile una identificazione col sesso opposto, ovvero quella che si potrebbe chiamare *omosessualità strutturale*, quella che inerisce fin da subito nella struttura autoidentificatoria della persona e che dunque tende a permanere, almeno a livello di tendenza. In altre parole, la radice della omosessualità strutturale sembra essere un certo tipo di relazioni incrociate all’interno del nucleo familiare d’origine (e non fattori genetici più o meno ereditari).

3.1.2 Fase preadolescenziale-adolescenziale

Dopo la fase della latenza inizia un periodo molto importante per lo sviluppo psicosessuale, che Freud chiama della genitalità. Siamo all’incirca nella stagione della preadolescenza, e l’affettività-sessualità del preadolescente è in grande effervescenza, mentre attraversa un periodo segnato da tre fasi.

*Autoerotismo

Amore e interesse sono pressoché totalmente ripiegati su di sé, in un atteggiamento in buona sostanza narcisista. L’attenzione al proprio corpo e ai suoi mutamenti, un certo “egocentrismo intellettuale”, come lo chiama Piaget, e le prime esperienze affettive sono il segno d’un nuovo modo di porsi dinanzi alla vita, caratterizzato da un interesse inedito per la propria persona, sempre più al centro della situazione.

Probabilmente per questo motivo è possibile che in tale periodo il ragazzo inizi certa *pratica masturbatoria*, come tentativo di esplorare il proprio corpo e le sue reazioni, o come reazione a certa tensione, o come chiusura autosufficiente dentro di sé dinanzi alla fatica di alcune relazioni, o come ricerca di gratificazione, o come tentativo di reagire a un insuccesso, o come espressione del proprio potere sul proprio corpo. Come si vede possono essere e sono in effetti tante le motivazioni del gesto masturbatorio, e neppure così connesse con la ricerca del piacere genitale-sessuale, anzi, l’atto è molte volte seguito da un retrogusto doloroso, e certamente non risolve alcun problema. Ciò nondimeno tale gesto può divenire abitudine e resistere enormemente al tentativo del soggetto di liberarsene. Al contrario instaura nel soggetto una tendenza a chiudersi in se stesso e a non cercare soluzioni più adulte ai problemi da cui nasce l’impulso masturbatorio.

Proprio in tal senso si potrebbe addirittura parlare di masturbazione in modo improprio, ovvero come di tutto ciò che piano piano chiude e rinchiude la persona dentro se stessa, la rende sempre più autosufficiente, non la fa sentire responsabile dell’altro, le impedisce di riconoscere quanto ha ricevuto e continua a ricevere dagli altri... Insomma, non esiste solo la masturbazione fisica, ma anche quella intellettuale o morale o addirittura religiosa, come espressione d’un atteggiamento *egocentrico o narcisista*, in buona sostanza, con un io che gira perduto attorno a se stesso, senza trovarsi mai, perché l’identità nasce dalla relazione, la positività dell’io viene dall’amore ricevuto. Ma proprio questo è il problema del narcisista, il quale, come il Narciso del mito greco che non si lascia benvolere da Eco, in realtà è individuo non privo d’affetto, ma

- a) uno che semmai l’affetto che ha ricevuto finisce per *rifiutarlo*, non l’apprezza, lo ritiene scadente, perché lo vorrebbe *perfetto e senza macchia*, o vorrebbe prove e conferme sempre nuove, e dunque *non gli basta*, ne vuole sempre più, non ci crede, non si fida...
- b) oppure forse non riconosce né apprezza quell’affetto perché è *...del tutto gratuito*, lui non ha fatto niente per meritarselo, non è frutto delle sue fatiche o conquiste, di qualcosa che lui ha meritato, e questa è come un’offesa per uno che pensa d’essersi fatto-da-sé, per uno che non ha da ringraziare nessuno e in realtà teme l’intimità...

- c) di fatto al narcisista *manca la libertà affettiva* di amare e lasciarsi amare, perché gli mancano ancor prima quelle due certezze (di esser già stato amato e d'esser in grado di amare);
- d) la vocazione del narcisista, dunque, è spesso ingannevole, proprio per questi caratteri di apparente autonomia nei confronti dell'altro e di eroismo e protagonismo nei confronti della scelta vocazionale stessa. La vocazione autentica è fatta soprattutto di gratitudine per l'amore ricevuto come una scelta che non è legata ai propri meriti. Proprio per questo è fondamentale che il giovane possa ripercorrere la sua storia con l'aiuto dell'educatore, per ritrovare in essa, qualsiasi sia stata l'esperienza nella famiglia d'origine e assieme agli inevitabili momenti e componenti negativi, i segni d'un *amore comunque ricevuto*, da persone certo imperfette, ma in ogni caso mediazione misteriosa dell'amore dell'Eterno. Un amore che è tanto più grande quanto più accetta le mediazioni imperfette e inadatte per comunicarsi alla creatura. Un amore che, in ultima analisi, è la fonte di quelle due certezze strategiche che fondano la libertà affettiva.

***Omoerotismo**

In un secondo momento del suo sviluppo il preadolescente entra in una fase in cui assume un enorme rilievo il gruppo dei coetanei appartenenti allo stesso sesso, per vari motivi che gli consentono un migliore inserimento sociale e più precisi punti di riferimento per la propria identità. Il rischio è che il soggetto si blocchi in questa identificazione e impari a relazionarsi solo con quelli che la pensano come lui e che resti per sempre attaccato a qualche rapporto "incestuoso" o a qualche "cordone ombelicale" (gruppo, razza, classe sociale, gruppo o movimento ecclesiale, partito politico...), conflittualizzando le diversità e pretendendo omologare tutto e tutti a sé. Secondo Fromm la persona orientata in senso incestuoso (a qualsiasi livello) non è capace di amore autentico, ma solo di affetto animale, di quello che lui chiama, con espressione un po' colorita e forse eccessiva, "tepore della stalla".

Di per sé non c'è alcun interesse di tipo omosessuale, almeno come motivazione originaria, anche se la frequentazione costante può suscitare fantasie, desideri e dubbi di questo tipo. Ma non si può escludere del tutto un esito in tal senso, soprattutto nel caso d'un'eventuale esperienza, magari subita e ripetuta, di questo tipo, e all'interno d'una cultura, come quella attuale, che ha assunto nei confronti dell'omosessualità un atteggiamento molto possibilista.

È chiaro che le esperienze ripetute depositano nella psiche una memoria affettiva che rende sempre più sensibile il soggetto a un certo richiamo, ma in questo caso non si potrebbe parlare di omosessualità strutturale, che caratterizza da sempre, in pratica, il sentire dell'individuo, ma solo di una omosessualità intervenuta più avanti nello sviluppo e dunque con una prognosi migliore.

Occorre stare molto attenti al riguardo, perché sovente ragazzi e giovani che si trovano in questa fase si sentono omosessuali o temono d'esserlo e addirittura sono invitati da qualcuno o dal clima culturale a manifestarsi per quel che sentono e a gratificare una certa esigenza di rapporto, finendo magari per diventare davvero omosessuali. Chissà quanti omosessuali, o sedicenti tali, non lo sono veramente o avrebbero potuto a suo tempo essere stati aiutati a chiarire e chiarirsi. Credo davvero che la prima carità sia quella della verità!

***Eterosessualità**

Quando l'individuo è aiutato a percorrere serenamente queste due prime fasi senza fermarsi di fronte a nuovi compiti evolutivi, entra progressivamente nella fase dell'incontro eterosessuale. In tale fase, situabile verso la fine della preadolescenza e l'inizio dell'adolescenza, l'individuo passa dall'attrazione sessuale indifferenziata alla preferenza per un tipo particolare e infine alla scelta d'una persona determinata.

Immaturato, da questo punto di vista, sarebbe invece chi sembra non saper andare oltre la fase d'una vaga attrazione sessuale indifferenziata e non giunge mai a coinvolgersi in un rapporto con una persona particolare, oppure chi moltiplica rapporti a non finire, sviluppando una dipendenza

affettivo-sessuale che gl'impedisce di consegnarsi per sempre a una persona (=d'innamorarsi) e lo rende incapace di tener sotto controllo il proprio impulso affettivo-sessuale.

Occorre una certa attenzione nel discernimento vocazionale, perché non è escluso che persone che non sanno andare oltre l'attrazione sessuale indifferenziata e temono, di fatto, la consegna di sé a un altro, possano nutrire velleità vocazionali, magari per non ammettere a se stessi (e agli altri) tale incapacità. Più raro, ma non impossibile, è il caso del "dongiovanni" che per tener a bada il suo esuberante istinto sessuale si mette in testa o chiede di diventare ...don Giovanni. Soprattutto non è impossibile che l'eventuale motivazione vocazionale sia *in parte e inconsciamente* condizionata da questa inquietudine interiore e dalla conseguente pretesa ingenua.

Altre forme d'im maturità, ma che rasentano la patologia, sono quegli atteggiamenti difensivi nei confronti della sessualità e del coinvolgimento relazionale interpersonale che consentono all'individuo di giungere a forme indirette di gratificazione d'un incontrollato istinto sessuale e si manifestano sotto varie forme di gratificazione compensativa (o vicaria), non attraverso il rapporto interpersonale, in altre parole, ma attraverso oggetti e strumenti sostitutivi (pornografia, voyeurismo, fantasia sfrenata, Internet, ...), tutte forme attraverso le quali *non c'è relazione* con la persona concreta o la relazione è solo *oggettuale e parziale*.

In tal senso potrebbe esser utile la cosiddetta "analisi dello sguardo", quale primo segnale del tipo di relazione interpersonale o del fenomeno così frequente oggi nella cultura odierna della spaccatura tra sesso e amore con la conseguente *percezione parziale*. Lo sguardo parziale è

- lo sguardo *erotico*, sguardo parziale che vede solo i "pezzi interessanti" dell'altro/a, e ci si trastulla o lo "fa a pezzi" come fosse un oggetto (non importa se solo nella mente o nel sogno), prendendo e portandosi via quanto gli piace e buttandolo via, magari, dopo averlo spremuto;
- lo sguardo *superficiale* che vede unicamente l'apparenza e in base a essa giudica e condanna, rifiuta o lega a sé, senza saper cogliere alcuna amabilità intrinseca²¹;
- lo sguardo *guardone-consumistico* che afferra e "ruba" dell'altro solo ciò che serve per soddisfare la propria curiosità adolescenziale, o riempire il proprio vuoto, e lo consuma e brucia all'istante, per rivolgersi poi altrove, a qualcos'altro da rubare-consumare, sempre con la solita furtiva disinvoltura;
- lo sguardo *narcisista*, tipico di chi nell'altro pretende rispecchiarsi e vede solo e sempre se stesso, e finge di voler bene e d'innamorarsi pure, ma in realtà non sa amare nessuno, nemmeno se stesso;
- lo sguardo *adultero*, di chi sogna e consuma, nel segreto del cuore, amori proibiti e frodati, e s'illude d'esser fedele solo perché il suo adulterio è nascosto, inconfessato e solo nel desiderio (frustrato);
- lo sguardo *pornografico*, sguardo meschino di chi non ha il coraggio di vivere il rapporto con la persona reale e vivente, ne teme l'incontro o si vergogna della trasgressione plateale, e allora riduce la persona a un pezzo di carta, in qualche modo in suo potere, e la virtù a un compromesso tra legge e osservanza, e s'accontenta e si compensa così, tra lo squallido e il misero...²².

²¹ Come gli scribi e farisei che conducono a Gesù la donna "sorpresa in fragrante adulterio" (cioè, da tutti "vista" e trattata come adultera, unicamente come oggetto appetibile, e giudicata e condannata poi per il suo comportamento), mentre, al contrario, Gesù "vede" con sguardo globale, si rifiuta di condannare, provoca tutti a guardarsi dentro, e coglie e fa cogliere a questa donna la sua positività ("Neanch'io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più").

²² Cf A.Cencini, *Con amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, Bologna 1994, pp.55-58.

4. Problematica omosessuale

Il tema è molto complesso e merita un'attenzione particolare. Sia per via dei fatti recenti che hanno coinvolto molti uomini di chiesa e sconvolto l'opinione pubblica, sia per la tematica in sé oggetto oggi di molta attenzione nell'opinione pubblica.

La chiesa stessa si sta interrogando al riguardo, particolarmente turbata dagli episodi nordamericani, che in qualche modo la spingono a rivedere proprio i criteri di discernimento vocazionale di persone con questo tipo di problemi. Ed è anche comprensibile, e va detto senza reticenza, che l'atteggiamento della chiesa oggi sia piuttosto guardingo, e tenda a restringere criteri d'ammissione adottati nel passato che si sono rivelati non adeguati (com'è successo nella chiesa nordamericana).

Non pretendo qui risolvere nessun problema, anche perché a tuttoggi non esiste ancora una convergenza tra gli studiosi circa la diagnosi dell'omosessualità, con tutto quel che ne segue a livello di significato della tendenza, della sua origine e dell'eventuale cammino terapeutico. Mi limiterò a presentare quanto oggi è indicato dai documenti al riguardo e a un tentativo d'approfondimento dei criteri proposti. Nel massimo rispetto verso persone che non hanno scelto, nella grande maggioranza, l'orientamento sessuale che avvertono dentro di sé²³.

4.1 Indicazioni magisteriali

Quelle più specifiche per noi, ovvero riguardanti il momento dell'ammissione vocazionale di giovani con inconsistenze nell'area affettivo-sessuale (dalla dipendenza affettiva alla tendenza omosessuale, ma escludendo già in partenza le patologie a quanto pare), sono del documento *Nuove vocazioni per una nuova Europa (In verbo tuo...)*, che è il documento finale del Congresso sulle Vocazioni al Sacerdozio e alla Vita Consacrata in Europa, che s'è tenuto a Roma dal 5 al 10 maggio del 1997, firmato dalle Congregazioni per l'Educazione Cattolica, per le Chiese Orientali, per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, e pubblicato nel 1998. In tale testo si dice che giovani con questo tipo di problemi potranno esser accolti a condizione "che vi siano *assieme* questi tre requisiti:

1° che il giovane sia cosciente della *radice del suo problema*, che molto spesso non è sessuale all'origine.

2° La seconda condizione è che il giovane senta la sua debolezza come un corpo *estraneo* alla propria personalità, qualcosa che non vorrebbe e che stride con il suo ideale, e contro cui *lotta* con tutto se stesso.

3° Infine è importante verificare se il soggetto sia in grado di *controllare* queste debolezze, in vista di un superamento, sia perché di fatto ci cade sempre meno, sia perché tali inclinazioni disturbano sempre meno la sua vita (anche psichica) e gli consentono di svolgere i suoi doveri normali senza creargli tensione eccessiva né occupare indebitamente la sua attenzione. Questi tre criteri devono essere tutti presenti per consentire un discernimento positivo"²⁴.

Il fatto che il documento pensi anche alla problematica omosessuale è dimostrato, oltreché da dichiarazioni esplicite degli estensori, anche dal riferimento che il testo fa, proprio a questo punto, del documento *Potissimum Institutioni (Direttive sulla formazione negli istituti religiosi)*, ove si raccomanda di "scartare, circa l'omosessualità, non quelli che hanno tali tendenze, ma 'quelli che non giungeranno a padroneggiare tali tendenze'²⁵, anche se quel 'padroneggiare' va inteso –secondo il documento sulle vocazioni- in senso pieno, non solo come sforzo volitivo, ma come libertà progressiva nei confronti delle tendenze stesse, nel cuore e nella mente, nella volontà e nei desideri"²⁶.

Sono indicazioni molto precise e utili, ma che potremmo commentare e precisare ulteriormente.

²³ Cf *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Roma 1992, 2358.

²⁴ *Nuove vocazioni per una nuova Europa*, 37 b).

²⁵ *Potissimum Institutioni*, 39.

²⁶ *Nuove vocazioni*, 37 b), nota 112.

Ora, fermo restando che la diagnosi di omosessualità non è certamente facile, né può esser immediata o automatica, aggiungiamo che non può neppure prender come punto di riferimento semplicemente il comportamento esteriore. È necessario, invece, considerare il problema, ovvero la persona, nella *sua globalità*, e con molta attenzione anche a ciò che non appare a prima vista o di cui il soggetto stesso non è -in tutto o in parte- consapevole. Perché si deve, in ultima analisi, verificare quanto la tendenza faccia parte d'una struttura omosessuale di personalità (o sia omosessualità strutturale), o quanto sia, invece, un impulso non centrale nell'economia intrapsichica e sotto il controllo della persona. Di per sé è l'omosessualità strutturale la *vera* omosessualità.

Per verificare questa importante distinzione proponiamo un'analisi a tre livelli o ambiti d'attenzione.

4.2 Tre ambiti d'analisi

Mi sembra che un buon discernimento dovrebbe concentrarsi attorno a questi tre punti (che in fondo ricalcano i tre criteri ora visti): la *tendenza omosessuale in sé* (nel contesto più generale della personalità), il *rapporto soggettivo* che la persona stessa stabilisce con queste sue tendenze, e infine il tipo e la qualità del *controllo* che esercita su di esse. Queste tre realtà possono divenire utilmente tre corrispondenti ambiti d'analisi.

4.2.1 La tendenza in sé

Per prima cosa va considerata attentamente la *natura* delle tendenze omosessuali (fantasie, attrazioni, pensiero ricorrente ecc.), attraverso un'analisi a più voci, di varie componenti.

A) Origine psicogenetica

A partire dall'*origine psicogenetica* della tendenza stessa, come in parte abbiamo già visto. È necessario sapere, per quanto possibile, se si tratta di qualcosa che affonda le sue radici nella prima infanzia e nel rapporto di mancata identificazione con il genitore dello stesso sesso (=omosessualità strutturale), oppure se la tendenza è legata a uno scompensamento o a un blocco (arresto) evolutivo nel passaggio dalla preadolescenza all'adolescenza (e sarebbe omosessualità non strutturale, con migliore prognosi). Più la radice è remota, più la tendenza è resistente, normalmente, e spesso pure pretenziosa. Ma soprattutto, come abbiamo già accennato, l'omosessualità strutturale sarebbe quella che affonda le sue radici nella *prima infanzia* della persona.

Nel caso che l'origine, invece, sia più recente andrebbe verificato l'evento o l'elemento scatenante. Potrebbe trattarsi d'una violenza subita o comunque di atti ed esperienze in cui la persona ha giocato un ruolo passivo, o di un'attrazione (con fantasie corrispondenti) innescata dalla cultura circostante o provocata da pressioni esterne, ma potrebbe anche esser l'effetto d'una permanenza prolungata in ambienti monosessuati; in tale caso sarebbe una omosessualità in qualche modo indotta, ma che di per sé non è vera omosessualità, nonostante possa creare o aver creato nel soggetto la paura o il dubbio d'essere omosessuale. Non basta aver subito un'avventura in tal senso o ritrovarsi con fantasie e desideri di questo tipo per ritenersi o esser considerati omosessuali, come sovente succede oggi! Tale situazione, con la paura e il dubbio che crea, può e dovrebbe esser trattata in ambito psicoterapeutico, o comunque in un cammino d'accompagnamento, in cui chiarire al soggetto questa importante distinzione, per giungere poi a un chiarimento più generale diagnostico²⁷.

²⁷ L'aiuto più importante e immediato che si può dare al giovane, in questi casi, è quello *e-ducativo-veritativo*, quello cioè di consentire allo stesso di fare la verità o di scoprire e tirar fuori la verità (=educere) circa la sua tendenza omosessuale. L'esperienza insegna che a volte è stato sufficiente questo chiarimento per modificare o iniziare a modificare in profondità l'atteggiamento del soggetto nei confronti della sua tendenza omosessuale.

Cambia invece la situazione se l'individuo, magari condizionato da un certo clima socio-culturale, come quello odierno molto possibilista al riguardo, si abbandona a un certo tipo d'esperienze o le subisce passando poi sempre più a un ruolo attivo; ovviamente l'eventuale esercizio ripetuto dell'esperienza omosessuale non è innocuo, e può rendere resistente e persistente la tendenza stessa, quasi rendendo strutturale ciò che prima o di per sé non lo era. È la storia, credo, di molti giovani, oggi, non debitamente e tempestivamente aiutati a fare la verità dentro di sé, e dunque a non ripetere certe esperienze, o troppo sbrigativamente ritenuti omosessuali e ingenuamente incoraggiati ad "accettarsi", e a seguire un certo stile di vita, fatto di compagnie, esperienze ecc.. Ho in mente casi reali.

B) Significato psicomodinamico

A questo punto è necessario analizzare il *significato psicomodinamico* delle tendenze, o cercare di cogliere il loro ruolo all'interno della personalità. Molto spesso, come sappiamo, vita e pulsioni sessuali nascondono problemi e conflitti irrisolti che si sfogano in quest'area strategica e che non necessariamente hanno a che vedere con la sessualità (ad es. sensazioni d'inferiorità, paura dell'altro sesso, timore della diversità...). In ogni caso è da osservare con molta attenzione l'obiettivo di queste tendenze: è di natura esplicitamente sessuale-genitale oppure la tendenza omosessuale cerca soprattutto relazione, comprensione, rassicurazione, vicinanza fisica e morale ecc?

L'omosessualità *strutturale*, ancora una volta, sembra collegata prevalentemente con un corrispondente ed *esplicito desiderio genitale-sessuale*, a differenza dell'altro tipo di omosessualità che ha alla radice un altro genere di bisogni psichici, più legati a una carente identità o a un certo bisogno di rapporto. In ogni caso individuare l'impulso che è alla radice della tendenza è di straordinaria importanza per affrontare in modo intelligente il problema. In molti casi s'è rivelata strategia vincente per risolvere addirittura il caso e scoprire che la persona non era veramente omosessuale.

C) Grado di pervasività

Fa sempre parte dell'analisi della funzione psicomodinamica osservare il grado di *pervasività* psichica della tendenza omosessuale, ovvero il suo influsso sulle diverse aree della personalità e, in definitiva, sulla libertà dell'individuo. Si tratta di chiedersi quanto la tendenza stessa sia presente e persistente, fino a che punto consenta alla persona di dedicarsi alle normali sue attività senza aver il pensiero costantemente dominato da una sorta di ossessione. Strettamente legato a questa variabile è il livello della *forza di pressione* della tendenza omosessuale, che comunque risulta dalla presenza di ulteriori elementi che vedremo. Inoltre, per quanto riguarda l'oggetto della tendenza, è necessario verificare se si tratti d'una preferenza *esclusiva* o solo *prevalente* per le persone dello stesso sesso.

Nel caso dell'omosessualità *strutturale* la tendenza è costantemente presente, almeno come sottofondo, e con notevole forza di pressione (che s'impone di fatto), normalmente in senso esclusivo. È un'altra importante discriminante tra vera e non vera omosessualità.

D) Personalità intera

L'analisi della tendenza omosessuale va sempre fatta all'interno d'un esame più globale della *personalità intera*. È dunque necessario vedere il livello di maturità o immaturità complessiva (a prescindere dalla presenza di questa tendenza), specie a livello di maturità affettiva come è richiesta dalle esigenze della consacrazione verginale a Dio. In generale è importante verificare non solo come il soggetto riesca a controllare la tendenza stessa (ne parleremo per esteso più avanti), ma pure come quest'ultima di fatto s'inserisca nel quadro generale della personalità, condizionandola in modo più o meno marcato nel suo essere e agire, in quello che è e in quello che vuole realizzare, nel modo di definirsi e relazionarsi. Spesso abbiamo osservato che la coscienza soggettiva del proprio orientamento omosessuale determina una sensazione (inconscia) d'inferiorità che, in non pochi casi, provoca a sua volta una reazione esattamente contraria ("l'orgoglio omosessuale"), con inevitabili ripercussioni negative a carico del senso d'identità;

oppure, al contrario, *sensi di colpa e d'indegnità generale* che deprimono la persona e danno un tono basso al suo apostolato.

Altra possibile conseguenza o componente della personalità omosessuale da verificare a livello generale è *l'incapacità o la fatica d'assumere un ruolo paterno* o di esprimere coerentemente la dimensione feconda del ministero presbiterale, con quanto è legato a questo ruolo e a tale dimensione. Ma onestamente non è semplice tale tipo di analisi nel momento della prima ammissione (né tale punto gode di grande assenso).

E) In rapporto con la scelta

Fa parte, ancora, di quest'analisi in un contesto più globale, considerare la relazione tra la pulsione omosessuale e *l'opzione vocazionale*: la chiamata al sacerdozio, e l'impegno che ne deriva, potrebbe costituire (o esser vista come) una sorta di *difesa* dall'omosessualità medesima, o un modo di *sublimarla o nasconderla*, magari trovando un compromesso o un punto d'incontro tra le pretese della tendenza e le possibilità offerte dal ministero presbiterale.

Inoltre, è anche da vedere quanto l'attrazione per le persone dello stesso sesso possa determinare nel comportamento del futuro pastore, che dev'esser aperto a tutti, una sorta di *esclusione*, in pratica, dell'altro sesso, o gl'impedisca di assumere in pieno quel ruolo di paternità spirituale che è tipico soprattutto del sacerdote.

F) Problema relazionale

Ma forse il vero problema nel caso dell'omosessualità è di tipo *relazionale*. L'attrazione per lo stesso sesso, infatti, potrebbe esser parte d'un problema più ampio d'insofferenza della diversità, fino alla sua conflittualizzazione, o d'una tendenza più generale a *omologare la realtà, l'altro*, soprattutto, o della pretesa d'accettare la relazione solo con il simile a sé o con chi accetta d'esser in qualche modo reso tale. Né è da escludere che tale tendenza omologante condizioni, in forme varie e spesso sottili, anche il rapporto con Dio, il *Totaliter Aliter*; sarà significativo rilevarlo. C'è una carenza oggettiva nella vita relazionale dell'omosessuale, visto che la differenza sessuale è la cifra e il punto estremo della diversità. Così almeno nel caso dell'omosessualità strutturale.

Mi domando, a volte, se l'omosessualità sia più problema sessuale-genitale o relazionale. Di fatto devo dire che più di qualche volta il lavoro terapeutico sulla relazione per favorire la crescita nella capacità di relazione con la diversità ha sorprendentemente risolto in buona sostanza il problema.

4.2.2 Rapporto del soggetto con la propria tendenza omosessuale

Non basta analizzare la tendenza in sé, occorre indagare sul tipo di relazione che la persona ha stabilito con la sua stessa tendenza. È un problema di conoscenza e poi d'integrazione.

A) Consapevolezza soggettiva

Il primo dato da verificare è il grado di *consapevolezza soggettiva*. Si potrebbero utilmente riprendere i punti analizzati nel paragrafo precedente e verificare la conoscenza che la persona ha non solo della propria tendenza, ma della sua origine, del suo significato psicodinamico, dell'influsso da essa esercitato nei riguardi della propria personalità, della relazione interpersonale, della libertà di accogliere incondizionatamente la diversità dell'altro-da-sé, del rapporto con Dio come il *Radicaliter Aliter*, della propria opzione vocazionale. Molte volte almeno alcuni di questi aspetti non sono subito visibili, né ogni cammino formativo sembra offrire concretamente la possibilità di decifrarli; dunque tale conoscenza non è da dare per scontata.

Rendersi conto delle cause e sapere le conseguenze -per altro- non vuol dire certo aver risolto il problema, ma è la condizione, in ogni caso, per tentare di risolverlo; in tal senso l'autoconsapevolezza nei termini ora detti è buon segnale indicatore. Forse possiamo anche aggiungere che curiosamente l'autentico omosessuale (o omosessualità strutturale come la

stiamo chiamando ora) nega d'aver quei problemi relazionali che abbiamo menzionato, nega d'aver la tendenza a omologare l'altro.

B) Ego-sintonia

Ciò che può risultare decisivo o, comunque, molto importante ai fini del discernimento vocazionale è il *modo soggettivo* con cui il soggetto vive la consapevolezza del dato oggettivo. A tal riguardo possiamo distinguere due modalità nettamente diverse di porsi di fronte alla propria tendenza omosessuale. La prima potremmo chiamarla *egosintonica*, ed è tipica di quei soggetti che sembrano assumere un atteggiamento più o meno possibilista dinanzi a tale tendenza, quasi di compromesso mentale (pur mantenendo un controllo circa il comportamento); in qualche modo la razionalizzano e in buona sostanza giustificano, certamente non la “soffrono”, dato che la considerano come qualcosa di semplicemente diverso da quel che provano i più, come una variante di genere, senza valenza etica e oggettiva; qualcosa che riguarda esclusivamente la sessualità; la sentono come parte di sé, qualcosa che non potrà mai cambiare e che loro stessi non vedono perché cambiare (è la tipica cultura gay)²⁸. Apparentemente la loro è un'accettazione della loro situazione, in realtà la subiscono, in un atteggiamento un po' passivo-fatalista, un po' presuntuoso-semplificista. Ovvio che questo atteggiamento creerebbe una grave dissociazione tra le esigenze della vita religiosa o sacerdotale e la propria situazione esistenziale. E dunque costituirebbe una controindicazione per l'ammissione.

C) Ego-alienità

Diversa è la modalità *egoaliena*, propria di chi considera la sua tendenza omosessuale quasi come un corpo estraneo, qualcosa che soffre e non vorrebbe, e di cui riesce a vedere gli aspetti oggettivamente carenti e le implicanze negative, in sé e sul piano relazionale, e non esclusivamente a livello sessuale. Per questo cerca ogni giorno di contrastare, per quanto può, questa tendenza, non solo sul piano del comportamento, ma di tutta la personalità. In un cammino progressivo di conversione e di disponibilità al confronto formativo. La sua è un'accettazione intelligente e attiva, responsabile e illuminata dalla fede, ma che passa attraverso la lotta. E proprio questo atteggiamento intelligente e intraprendente tiene ancora aperta la possibilità d'un cammino evolutivo e la speranza di crescere nella libertà progressiva dal condizionamento interno. Ma pure nella libertà interiore -da un lato- da un senso inutile e ossessivo di colpevolizzazione o di oppressione psicologica, e -dall'altro- da quella banalità e leggerezza che impedisce di cogliere la serietà della cosa, del pericolo e dei rischi a essa connessi (in relazione non solo con la vocazione, ma anche con lo sviluppo psichico e la vita relazionale della persona). È questa libertà che ora lo rende non solo disponibile ma pure desideroso di ricorrere a tutti quei mezzi che possano in qualche modo esser d'aiuto, a cominciare dal confronto formativo.

D) Dinanzi a Dio

Ma c'è pure un versante tipicamente credente in questo cammino d'integrazione. La persona che vive la sua tendenza omosessuale secondo una logica di egoalienità riesce a vivere la coscienza della sua debolezza, in ultima analisi, *dinanzi a Dio*. Solo di fronte all'Eterno emerge il mistero dell'uomo fatto di carne: l'impotenza umana, allora, poco per volta diviene dimora della grazia divina (2 Cor 12,9), la consapevolezza del limite mantiene umile la persona e libera da ogni presunzione, mentre il bisogno di misericordia dall'Alto rende misericordioso il cuore verso gli altri, specie verso il fratello che sbaglia. Sarebbe il segno dell'integrazione della propria

²⁸ E' chiaro che se non c'è una motivazione interna a cambiare, nessuna terapia potrà esser efficace. Forse anche per questo molto spesso si dice o si ritiene che l'omosessualità non sia per nulla curabile. L'esperienza nostra e di altri ci dice che le cose non stanno esattamente così; è vero che nel caso dell'omosessualità strutturale la tendenza può anche permanere, ma anche in questo caso si può sempre aiutare la persona a tener meglio sotto controllo la tendenza, cioè a recuperare la sua libertà.

debolezza²⁹. È un itinerario normalmente lungo, ma la disponibilità a percorrerlo è elemento decisivo nel discernimento vocazionale. Centrale, dunque, diventa la *docibilitas* del singolo, come disponibilità formativa saggia e operosa, umile e credente. Poiché la *docibilitas* è la condizione della crescita e fa davvero superare situazioni che sembrerebbero bloccate.

Evidente, ai fini del discernimento, la diversa attitudine vocazionale nei due casi. Diventa dunque indispensabile procedere a questo chiarimento.

4.2.3 Qualità del controllo comportamentale

Infine resta da vedere come il soggetto riesca o meno a tenere sotto controllo la tendenza omosessuale. Se forse un tempo e all'interno d'una certa ascetica poteva esser sufficiente il criterio comportamentale, oggi certo non è più così, particolarmente per questo tipo di analisi e di discernimento.

A) Incapacità di dominio dell'impulso

Il principio è di non poter ammettere coloro che dopo la adolescenza si sono dimostrati *incapaci di dominare l'impulso sessuale* cadendo in comportamenti omosessuali (o eterosessuali).

Per questo è importante sapere non solo se vi siano state condotte di questo tipo, ma il contesto generale di queste condotte. Più precisamente se queste siano avvenute con *minori* (o prepuberi); se siano state *ripetute o occasionali*; quale *ruolo* vi abbia giocato la persona. Come ben si sa, infatti, oltre alla componente patologica, la pedofilia omosessuale è recidiva, così pure la efebofilia (anche se il rispettivo quadro diagnostico è diverso), e dunque, oltre a esser più gravi sul piano delle conseguenze psicologiche (a parte l'aspetto morale), sono anche inequivocabilmente negative sul piano della prognosi. Stesso discorso se le cadute sono state ripetute e se l'individuo vi ha giocato un ruolo particolarmente attivo e intraprendente, nel senso che s'è procurato le occasioni o s'è messo nelle circostanze a ciò favorevoli, o addirittura ha adescato qualcuno o, tanto peggio, ha avuto legami più o meno durevoli con persone dello stesso sesso o pratiche più o meno intense di tipo omosessuale, specie se con più persone.

Nel caso di cadute occasionali o in cui il soggetto non ha giocato un certo ruolo attivo sarà necessario un cammino d'accompagnamento chiarificatore prima di una decisione.

Forse su questo punto quanto dice il documento europeo vocazionale andrebbe precisato.

B) Tendenza pedofila ed efebofila

Particolare attenzione e rigore di discernimento si deve avere con coloro che provano in sé tendenze pedofile od efebofile, sia omosessuali che eterosessuali, *indipendentemente* dal fatto che abbiano determinato comportamenti conseguenti. Pur se omosessualità e pedofilia non sono realtà identiche, anche un *dubbio consistente* di una possibile evoluzione della personalità in tal senso è sufficiente per la non ammissione³⁰. Alcuni segni che vanno in tale direzione potrebbero essere, ad esempio, fantasie ricorrenti su questo tema, tentativi sistematici di gratificazione indiretta e compensativa attraverso strumenti impersonali (pornografia o ricerca di particolari siti internet), coinvolgimenti possessivi anche se in apparenza sessualmente innocui verso bambini/e o adolescenti, curiosità morbose e insistenza immotivata a raccogliere le loro confidenze sessuali

²⁹ Molto bella e profonda l'affermazione del documento sulla formazione nei nostri seminaristi: "...nell'incontro con l'Amore di Dio rivelato in Cristo e nell'esperienza di esso, il limite può diventare il veicolo: ossia, anche una sofferenza psichica, un disturbo della struttura personale, un fallimento può diventare ricordo di Dio, comunicazione di Dio, partecipazione alla sua Pasqua" (*Linee comuni*, 22). Naturalmente qui non si parla di patologia (pur "misteriosamente visitata dal mistero pasquale di Cristo"), ma di "ciò che, per quanto problematico, si rende disponibile al cambiamento e alla trasformazione in vista del ministero presbiterale (cf 2 Cor 12,9-10) (*ibidem*, nota 26).

³⁰ Vedi in tal senso il fermo richiamo del Santo Padre in occasione dell'incontro coi vescovi nordamericani in seguito ai noti fatti: "la gente deve sapere che nel sacerdozio e nella vita religiosa non c'è posto per chi potrebbe far del male ai giovani"; la pedofilia in quella circostanza fu da lui definita "crimine per la società..., peccato orrendo agli occhi di Dio" (cf M.Muolo, "Abusi, un peccato orrendo", in "Avvenire" 24/IV/2002).

e affettive, abuso della spontanea identificazione dell'adolescente con figure più adulte... In tali casi anche la semplice tendenza diverrebbe segnale negativo.

Particolarmente delicata è la situazione di chi fosse stato, nella sua infanzia o poi, vittima di abusi sessuali. In tal caso i segnali ora menzionati risulterebbero ancor più eloquenti; sembra, infatti, che la vittima, specie se non aiutata a integrare il trauma subito, tenda a ripetere su altri quanto da essa subito, proiettandosi nell'aggressore. D'altro canto va evitato ogni fatalismo interpretativo di marca freudiana, per cui i traumi infantili debbano per forza determinare la vita adulta³¹, e va piuttosto usata ogni attenzione per aiutare queste persone e non penalizzarle ulteriormente.

C) Tensione di frustrazione

Nel caso vi sia un'attrazione che *non è mai giunta al coinvolgimento genitale-sessuale* può esser utile il confronto tra due diversi atteggiamenti, esteriormente simili, ma profondamente differenti nelle motivazioni di fondo, o nella tensione interiore. La mancata gratificazione d'una tendenza, infatti, crea inevitabilmente tensione, ma tensione che può esser di due tipi. La *tensione di frustrazione* è la risultante della rinuncia a qualcosa che il soggetto avverte come importante per il suo equilibrio psicologico, di cui può sì fare a meno, ma solo a prezzo di un sacrificio rilevante, quasi una violenza che l'individuo fa a se stesso. Al punto di convincersi che ...non ne può fare a meno. Questa tensione *non fa crescere*. Ed è anche molto debole, rendendo poco credibile e affidabile l'impegno della persona. Così, nel caso della tendenza omosessuale, vi sarebbe questo tipo di tensione qualora la persona sentisse in modo eccessivo il peso della rinuncia a essa, svelandone così la centralità nei suoi dinamismi interni. Spesso la frustrazione è legata all'ignoranza della vera radice o del reale obiettivo dell'orientamento sessuale, e dunque all'impossibilità d'intervenire su di essi e di poter far qualcosa per diminuire la pressione del bisogno. Da un lato, allora, sarebbe in tal caso una rinuncia gestita solo dalla volontà (non abbastanza coadiuvata dalle altre forze psichiche, cuore e sensibilità generale, ancora dipendenti da quella gratificazione); dall'altro sarebbe un sacrificio "inutile" e fine a se stesso, perché non affronterebbe il problema reale, e infatti lascia inalterata la pressione dell'impulso. È inevitabile, allora, la *sensazione di frustrazione*, che rende debole la volontà stessa di rinuncia e molto dubbia la sua capacità di tenuta per il futuro. L'energia volitiva, infatti, può esser forte e particolarmente motivata nel tempo iniziale della prima formazione, ma venir poi progressivamente meno. Con amare sorprese, come purtroppo molte storie di consacrati/e ci confermano. Potremmo dire che la tensione di frustrazione, essendo rinuncia a qualcosa che la persona sente come centrale per sé, è di per sé o più frequentemente legata all'omosessualità strutturale.

D) Tensione di rinuncia

La *tensione di rinuncia* rappresenta, invece, la normale fatica legata alla mancata gratificazione della pulsione omosessuale, per amore d'un valore che il cuore dell'individuo comincia a gustare e che la mente scopre sempre più come la verità della vita, della propria vita. Questa tensione è sana e fa crescere nella libertà. È, infatti, una rinuncia motivata dalla verità-bellezza-bontà del valore scelto, e dunque fatta, idealmente, con tutto il cuore, tutta la mente e tutte le forze. Proprio questo coinvolgimento totale intrapsichico rende possibile anche la rinuncia all'attività omosessuale senza che la personalità ne senta eccessivamente il carico mortificante. Al tempo stesso tale rinuncia è mirata, l'individuo conosce la causa della tendenza omosessuale o ciò di cui essa sarebbe una sorta di sfogo o cassa di risonanza, e interviene su questa radice (spesso non di natura sessuale), per eliminarne il più possibile i frutti. E con la solida speranza, a lungo andare, di avvertire sempre meno la tensione stessa della rinuncia.

³¹ Secondo Groth, che ha studiato a fondo il problema, il 30% dei bambini abusati diverrà pedofilo. Comunque è da pensare che il restante 70% porterà in qualche modo lungo il resto della vita il peso dell'abuso, sempre se non viene aiutato (cf F.Di Noto, *La pedofilia*, Cimisello B. 2002).

Anche questa distinzione tra i due tipi di controllo può divenire molto utile ai fini del discernimento per l'ammissione.

4.3 Valutazione e discernimento

Come si vede la valutazione è molto complessa, proprio perché oggi a livello scientifico una diagnosi di omosessualità è tale. Ma, al tempo stesso e proprio per questo, crediamo che valga la pena cercare di approfondire, nell'interesse di queste persone e nel rispetto della natura e delle esigenze della vocazione al ministero presbiterale come della consacrazione a Dio. Nessuna pretesa, dunque, da parte nostra di aver concluso un'analisi.

Più in particolare, penso che sia decisivo imparare a *distinguere* tra le varie forme di omosessualità e non pensare più, banalmente, che un'esperienza o una fantasia o un desiderio in tal senso sia quanto basti per ritenersi omosessuali. Proprio per questo credo che i veri omosessuali siano molti meno di quanto si pensi o di quanti si ritengono tali (o vanno a dimostrare in piazza). E sempre per questo abbiamo cercato di dare qualche indicazione sulla differenza tra omosessualità strutturale e non strutturale. Ovvio che a creare problemi in sede di discernimento vocazionale sia la prima, soprattutto. È *l'omosessualità strutturale, specie se non rilevata per tempo e dunque non adeguatamente trattata, che costituisce una controindicazione vocazionale*.

Il giudizio di discernimento potrebbe esser favorevole solo qualora il soggetto mostrasse nei tre ambiti d'indagine ora proposti un atteggiamento generale, non solo comportamentale, di maturità affettivo-sessuale e libertà progressiva nei confronti della tendenza omosessuale.

Più in concreto, e seguendo in sintesi lo stesso schema fin qui indicato, si dovrebbero poter constatare assieme le seguenti condizioni e qualità. Riprendiamo in sintesi i punti più salienti già visti.

4.3.1 Autenticità vocazionale

La prima condizione è che l'opzione vocazionale non sia più in qualche modo legata all'orientamento sessuale, quasi a difendersi da esso o -al contrario- nella prospettiva, magari inconscia, di ambigui compromessi, ma abbia una sua consistenza motivazionale, del tutto indipendente dalla tendenza sessuale del soggetto.

Ciò è di fatto tanto più possibile quanto più l'attrazione omosessuale non s'impone con particolare forza. Ovvero, per quanto riguarda l'*origine psicogenetica*, la sua radice non è remota (nella prima infanzia), ma *recente* (nella preadolescenza o adolescenza). Inoltre, in riferimento al *significato psicodinamico* l'attrazione non esercita più o esercita sempre meno una pressione pervasiva e onnivadente, non s'impone in modo pesante, ma è limitata, controllabile e controllata nel suo influsso sulla personalità e tale da consentire al soggetto di dedicarsi col cuore e la mente, non solo con le mani e la volontà, ai suoi normali interessi e attività, apostolici e spirituali. La persona, insomma, è sempre più libera nei suoi confronti.

Infine la tendenza omosessuale non dovrebbe assolutamente portare il soggetto a escludere nella vita relazionale le persone dell'altro sesso né a preferire alcuno, così come non dovrebbe poter impedire al futuro presbitero di assumere in pieno quel ruolo di paternità che gli spetta nella comunità cristiana, e al consacrato in genere quella capacità di relazione con l'altro-da-sé, con l'alterità e la diversità che è condizione fondamentale per il dialogo e l'annuncio della buona novella.

4.3.2 Capacità d'integrazione

Anzitutto la persona deve avere una consapevolezza piena del suo orientamento sessuale, non superficiale; ne dovrebbe sapere origine e significato, funzione e obiettivo nella dinamica generale della sua personalità, per poter intervenire in modo mirato nel controllo d'esso. Soprattutto è decisivo che abbia una relazione non egosintonica, ma *egoaliena* con la sua tendenza omosessuale, e mantenga dunque una distanza critica nei suoi confronti, tale da

percepirne lucidamente le carenze oggettive, specie in riferimento alla capacità di relazione e di relazione con l'alterità-diversità, ed esser sempre più motivato a dominare la tendenza stessa, facendone l'impegno d'una conversione e lotta continua.

Al tempo stesso non può certo rivestire un ruolo di guida o di testimonianza ufficiale nella comunità cristiana colui che non accetta la dottrina morale della Chiesa sull'omosessualità come vincolante per sé nel presente o nel futuro, o dissente dalla visione antropologica e morale della sessualità proposta dal Magistero: sarebbe una contraddizione insostenibile.

È affidabile e credibile solo chi, libero da ogni presunzione (particolarmente rischiosa al riguardo), accetta e cerca l'aiuto d'una *guida*, è attento a evitare situazioni che potrebbero esser pericolose e fa uso d'una sapiente *disciplina*.

Così pure è determinante che il soggetto abbia imparato a vivere *dinanzi a Dio* la sua povertà, in un'ottica di fede aperta alla speranza, che alimenta l'impegno fattivo e consente davvero al futuro ministro della misericordia di sperimentare la potenza della grazia nella sua debolezza, e magari di poter comprendere efficacemente e aiutare chi si trovi con lo stesso problema.

4.3.3 Libertà interiore

Nel caso di cadute con minori o anche di semplice attrazione pedofila o efebofila non si può pensare ad alcuna ammissione al cammino formativo. Così pure nel caso di cadute ripetute con una certa frequenza o di atteggiamento adescatore. Nell'eventualità di cadute occasionali e con ruolo subalterno è consigliabile un approfondimento della situazione attraverso mezzi appropriati, fino a giungere a un chiarimento soddisfacente.

Una iniziale valutazione vocazionale positiva implica, in ogni caso, che il soggetto abbia dato prova per un tempo congruo di poter mantenere abbastanza agevolmente il controllo della sua tendenza omosessuale.

Questo controllo, però, va inteso in senso pieno, o nella linea della tensione di rinuncia e non di frustrazione: non solo nel comportamento, ma anche nella mente e nella fantasia, nel cuore e nei desideri. Al punto che la persona sia sempre *più libera nei confronti della sua stessa tendenza omosessuale*. E tale capacità di controllo non sia semplicemente conseguenza, più o meno inconscia, di pressioni esterne o paure interne, di violenze che l'individuo farebbe a se stesso, ma derivi sempre più dalla sua maturità umana e vocazionale.

Ribadiamo che queste condizioni devono essere *tutte* globalmente presenti perché la valutazione possa esser positiva.

Vi possono essere casi, evidentemente, di valutazione dubbia. Qualora venisse a mancare qualcuno di questi criteri, mentre la situazione generale sembra di segno positivo, e vi sono fondate speranze d'una evoluzione positiva per quanto riguarda il criterio ancora mancante, oppure uno di questi elementi non risultasse chiaro e ben definito nel suo significato diagnostico, la cosa migliore è, come abbiamo qua e là accennato, offrire al soggetto la possibilità di fare un cammino d'accompagnamento, anche attraverso strumenti professionali, con professionisti che condividano l'antropologia di base credente o, meglio ancora, siano essi stessi sacerdoti o consacrati, per meglio considerare il problema da entrambi i punti di vista, non solo quello psicologico, ma anche quello più propriamente spirituale, e delle esigenze legate al ministero o alla consacrazione. Ma in ogni caso nessuno venga abbandonato a se stesso.

MARIA TERESA ZATTONI E GILBERTO GILLINI¹

Maturazione affettiva nel matrimonio cristiano e nella verginità per il Regno



La seguente relazione di Mariateresa Zattoni è tratta dal testo:

G.Gillini e M.Zattoni, *I compiti di sviluppo intergenerazionali della famiglia*, in: AaVv, *Matrimonio e famiglia: quale futuro?*, *Aspetti antropologici*, Ed. Massimo, Milano 2001, pp. 95-107.

Compiti di sviluppo

Nel tentativo di accedere ad una visione scientifica dei compiti che aspettano la famiglia, non possiamo non sottolineare che si tratta di *un* approccio (nel nostro caso, relazionale-sistemico) ad un tema così vasto che potrebbe trattenerci per giorni e giorni di ricerca. La domanda che guida questo approccio è apparentemente molto semplice: che cos'è, oggi, fare famiglia? Meglio: come ci si relaziona in famiglia?

Per tentare di rispondervi ci serviamo di due premesse: il concetto di compito ed il concetto di sviluppo. E con ciò siamo già posti di fronte ad un imbroglio culturale mai denunciato abbastanza; che fare famiglia, sposarsi, sia *convivere* con un'altra persona e ciò pone una prima conseguenza: sposarsi è un fatto privato, talmente privato che per assurdo può persino essere pensato in maniera individualistica: «Ricordati che non *ti* ho sposato, ma che *mi* sono sposato», diceva un marito, per indicare la delusione dopo «quel passo verso cui mi sono sentito forzato». Va da sé che la separazione, con queste premesse, è dietro l'angolo: se il matrimonio non mi soddisfa, posso e devo cambiare; magari precipitando in un'altra "convivenza" con le stesse premesse e le stesse disastrose conseguenze.

Un simile svuotamento del volto "pubblico" del matrimonio, va di pari passo con la sua idealizzazione, specie tra le giovani generazioni. Dall'amore - fatto privato-condivisione totale-compenetrazione reciproca-assenza di solitudine, mi aspetto tutto: la felicità, lo star bene, il sentirmi "preso", quasi esaltato. Non è un caso, ci insegna l'esperienza, che figli di separati si sposino assai giovani e con simili aspettative (oppure esibiscano una sfiducia cinica nel rapporto d'amore) come prova del fatto che *loro sì*, ci riusciranno.

Sposarsi invece pone *compiti* che derivano dall'etica dello stare assieme, dall'aver scelto il matrimonio: la parola *compiti*, a dire il vero, è un po' limitante, perché potrebbe essere intesa come attinente a *doveri*, mentre essa pone un orizzonte più ampio, come vedremo: nel compito c'è una decisione, un futuro, una meta ed un dono. Alla famiglia non possono essere chiesti compiti che non sia in grado di dare, che non abbia la "grazia" di svolgere, a partire dalla sua fondazione nel sacramento di salvezza che è il sacramento del matrimonio. Come diceva Martini

¹ I coniugi Mariateresa Zattoni e Gilberto Gillini, laureati all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e docenti presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia, membri della Consulta Nazionale della Famiglia della CEI, vivono a Lecco. Sono due noti consulenti pedagogici che lavorano nell'ambito familiare e nell'ambito della formazione ecclesiale; in particolare con l'ISMI di Milano, con ordini religiosi e seminari.

Sono autori di numerose pubblicazioni su tematiche psicopedagogiche tra le quali ricordiamo: *Un'ipotesi di consulenza formativa. Il counseling per l'operatore familiare* (Milano 2000); *L'altra trama, Manuale di formazione per tessere relazioni familiari alternative* (Milano 1997); *Ben-essere in famiglia* (Brescia 1994, 2002⁷); nell'ambito della formazione ecclesiale: *Con passione e con rispetto... Due coniugi scrivono a preti* (Brescia 1993), *Parlare di Dio ai bambini* (Brescia 1999) e i tre commenti al vangelo in chiave familiare: *Interno familiare secondo Marco, Interno familiare secondo Luca e Interno familiare secondo Matteo* (Cinisello B. 2001, 2002 e 2003).

in un recente convegno a Rho il 3 febbraio 2001: «La famiglia è costruttrice di speranza, ha una forza intrinseca che la rende più forte dei suoi nemici».

Il concetto di sviluppo è assolutamente congruo al sistema familiare; e non solo perché la coppia genera figli, ma perché il *legame* tra i suoi membri non può rimanere fisso, immutabile, cioè non svilupparsi (e ciò in opposizione all'idea della "psicologia del senso comune" che il matrimonio sia un punto di arrivo, una cosa ormai data per scontata). «Ci ameremo sempre come il primo giorno» non solo è una romantica ingenuità, ma è un compito (fortunatamente) impossibile: un legame che non cambia, che non si sviluppa, è un legame morto. Oggi si parla di ciclo di vita della famiglia, cioè di fasi familiari inerenti alle tappe del suo sviluppo (famiglia con neocoppia, famiglia con bambini, famiglia con adolescenti, famiglia con figli adulti, ecc.), in cui ci si relaziona, in effetti, in modi diversi: se i genitori trattassero il figlio di 15 anni come quando ne aveva dieci, se i coniugi si relazionassero nel ventesimo anno di matrimonio come nel primo, qualcosa non funzionerebbe in quella famiglia. I compiti di sviluppo si manifestano dunque in tutta quella *cura dei legami e delle sane distanze* che rende possibile costruire un noi: «una relazione mancante di un terzo è una vicinanza di solitudini».

Il salto critico

La questione è dunque qual sia *lo scopo* del fare famiglia e cioè il bene comune, il costruire un progetto comune. Ciò contesta il filone narcisistico del "mi sposo per stare bene", cioè che lo scopo si identifichi con il bene individuale o con quello del "crescere i figli", visti come espansione del sé; la scommessa è invece come il bene individuale possa discendere dal bene comune per cui si lavora e cioè dalla qualità delle relazioni²: il tifare per la relazione non è *tout court* portare acqua al mio mulino.

La decisione del matrimonio, infatti, rappresenta un "salto critico": i partner diventano coniugi ed *inizia* la formazione della coppia (anche, notare bene, qualora abbia convissuto prima, nell'ingenua convinzione di essersi "rodata!"); si passa dall'innamoramento («processo di presunzione di somiglianza» Scabini) all'esperienza dell'amore coniugale che si esprime nella *cooperazione* e nella *compagnia*, cioè nel decidersi per il noi. Il sì del matrimonio, quando è veramente scelto, libera dalla "zavorra" di cui la coppia di fatto è costretta, più o meno consapevolmente, a caricare la relazione, quando i due si svegliano al mattino e non sanno, se si prendono alla lettera, se ci saranno ancora le ragioni per svegliarsi insieme anche l'indomani mattina.

È pur vero che il «primo contratto» come lo definiscono Malagoli Togliatti e altri, posto in essere nel matrimonio contiene sempre una serie di regole e propositi consapevoli espressi ed una serie di non detti, di cui si diventa forse consapevoli man mano che si cade nel «ciclo della delusione», che rispondono a bisogni collusivi di cui si carica il matrimonio; però è da lì che parte la coppia per il suo futuro, che lei stessa non conosce bene.

² MANENTI A.. *Coppia e famiglia, Come e perché*, EDB, Bologna 1993.

La formazione della coppia nella trama trigenerazionale

Vogliamo dunque mettere a fuoco i compiti di sviluppo della *formazione* della coppia e ci serviamo di un prezioso schema tratto dal testo di E.Scabini³:

Compiti di sviluppo della coppia coniugale nella fase della sua formazione

EVENTO CRITICO
<ul style="list-style-type: none"> · SCELTA DEL PARTNER · MATRIMONIO (E/O CONVIVENZA)

COMPITI DI SVILUPPO CONIUGALI E INTERGENERAZIONALI	
RELAZIONE CONIUGALE	<ul style="list-style-type: none"> · Costruire l'identità di coppia · Impegno, confronto e negoziazione sui vari aspetti della vita quotidiana (dialogo) · Attuare nel tempo un rapporto di piena reciprocità nel rispetto dell'altro (cura della differenza) · Prefigurare un progetto generativo
RELAZIONE FILIALE	<ul style="list-style-type: none"> · Realizzare un equilibrio tra la lealtà dovuta alla famiglia d'origine e quella dovuta al coniuge

CONTESTO SOCIALE
<ul style="list-style-type: none"> · METTERE IN COMUNE LE RECIPROCHE APPARTENENZE IN MODO DA COSTRUIRE UNA RETE RELAZIONALE CONDIVISA

La prima osservazione riguarda il fatto che il sistema che si incontra nel matrimonio è un sistema trifamiliare: la nuova famiglia posta in essere (i nuovi orologi secondo la metafora che abbiamo usato in un nostro testo⁴) porta con sé l'*implicito* delle due famiglie di origine, fossero anche a mille chilometri di distanza (i “vecchi orologi” hanno inevitabilmente dato a ciascun coniuge il proprio modo di battere il tempo). E ciò sia che un coniuge figlio/a abbia fatto la fantasia di ricominciare il mondo daccapo (“La mia famiglia sarà totalmente diversa da quella dei miei genitori”) sia che rimanga così dipendente e sottomesso da aver bisogno in tutto e per tutto dell’approvazione dei genitori (in questi casi, di solito di uno solo⁵! Chiunque si sia posto in relazione d’aiuto al sistema famiglia, sa quanto questi casi estremi siano... frequenti: una donna abortì il terzo figlio concepito vicinissimo ai primi due perché «altrimenti mio padre pensava che io fossi come una coniglia!». Un padre impiegò tutta la vita a nascondere la vergogna del proprio padre morto alcolizzato, fino a che si accorse che il figlio lo aveva saputo e aveva fatto oggetto il padre dello stesso disprezzo con cui il padre aveva trattato il nonno. E gli esempi potrebbero moltiplicarsi.

«Sposo te, non la tua famiglia!» è perciò un’idea ingenua e non scientifica; e questo non per un determinismo a buon mercato, ma perché all’adulto è richiesto di saper discernere ciò che *vuole* ricevere dalla sua famiglia di origine e di cui essere grato⁶ e ciò che ha libertà di non prendere, magari con l’aiuto del partner con cui forma una piccola comunità in cui è possibile «portare i pesi gli uni degli altri», come dice San Paolo.

³ SCABINI E., *Psicologia sociale della famiglia*, op.cit., p.122.

⁴ GILLINI G., ZATTONI M., *Ben-essere in famiglia. Proposta di lavoro per l'autoformazione di coppie e di genitori*, Queriniana, Brescia 2000⁶.

⁵ Abbiamo trattato simili rapporti nel nostro *L'altra trama*, op.cit.

⁶ Ivi.

In altre parole, nella nuova famiglia viene a crearsi l'incrocio tra lealtà orizzontale, che i due si promettono e si scambiano e lealtà verticale, che ciascuno dei due ha verso la propria famiglia di origine. e perfino (osiamo) verso la famiglia dell'altro, come luogo in cui il coniuge è cresciuto.

Incrocio di lealtà

Vogliamo dunque esplorare la lealtà verticale, grati al Progetto originario in cui ci identifichiamo in quanto cristiani del «Lascerà il padre e la madre». Questo “lasciare” è lo *svincolo* indispensabile per fondare una nuova famiglia che non sia immaginata come dipendenza o sottomissione alla vecchia famiglia. «Tutti gli uomini hanno qualcosa che non va. Tanto vale che ti tieni lui che ormai conosciamo bene e che te lo sposi», si sentì dire dal padre una giovane donna che, dopo una “storia” iniziata quando lei aveva 15 anni, avanzava insoddisfazione e assenza di entusiasmo.

Oppure il matrimonio rappresenta più ai propri occhi, ormai, che agli occhi della società una fuga dalla vecchia famiglia che non si sopporta più. Cattivi e precari vincoli che assomigliano tanto alle ipoteche sulla nuova famiglia. Aggiungiamo anche la constatazione sotto gli occhi di tutti che le famiglie oggi sono sempre meno attrezzate a “lasciar andare”; la “famiglia ombrello” si allarga sempre più fino a convalidare fantasie di non distacco: «Io non ho perso una figlia, anzi, ho guadagnato un nuovo figlio!».

Ma se lo svincolo, il “lasciare” è condizione per una sana formazione della nuova coppia, perché parliamo di lealtà verticale? Il concetto di lealtà è un concetto complesso: indica un'adesione di mente-cuore alle aspettative, agli *imprinting* ricevuti, ai valori riconosciuti; in questo senso, i genitori non possono essere “lasciati”. E del resto, lo sappiamo, l’“onora il padre e la madre” non vale tanto per i bambini, quanto per i figli adulti del popolo di Dio. Il “lasciare” riguarda piuttosto la priorità affettiva ed esistenziale che è *dovuta* al proprio legame matrimoniale: la lealtà orizzontale è un dovere sacro. Il marito che paga i debiti del fratello per centinaia di milioni senza consultare la moglie, mette prima la lealtà verticale del clan e vien meno alla priorità che il legame matrimoniale gli chiede (non nel senso che non si debbano aiutare i fratelli di sangue, ma che ciò va concordato con il coniuge!). La lealtà verticale riguarda invece tutti quegli atti che indicano presa di coscienza e riconoscimento verso i *quattro* genitori e non soltanto verso le rispettive famiglie di origine. Se la coppia ha “lasciato” il padre e la madre, “i miei” e “i tuoi” cessano di essere proiettili che ci si spara reciprocamente, o controllo esasperato su chi vale di più; la coppia anzi può “godere” di quanto i genitori hanno dato e danno e mostrarsi grata, magari con la presenza, con la visita, con ciò che la *coppia* decide di mettere in comune, come ad esempio le vacanze insieme. In questi termini, una lealtà verticale *condivisa* rappresenta per la coppia una buona risorsa, uno spazio di libertà perché si sviluppi la lealtà orizzontale. Come in tutte le cose umane, il processo è circolare: una sana lealtà verticale appoggia quella orizzontale e viceversa quella orizzontale permette alla lealtà verticale di non invadere la sfera della coppia e apporta nuovi significati al rapporto stesso con i genitori (ma di questo importante aspetto non ci occupiamo qui).

La possibilità del capitale di coppia

All'interno della regolazione delle distanze familiari, avanza ora la considerazione dei compiti di sviluppo che attendono la coppia. Come già detto all'inizio di questa seconda parte, i compiti non sono una sequela di opaci doveri, bensì la gioia e la fatica e l'ottimismo di costruire uno “spazio mentale nuovo”, in cui il singolo non va più in giro per il mondo, per così dire, come un *io*, ma come un noi, porta con sé l'altro in ragione delle decisioni, dei piccoli sogni, delle prospettive, dei valori comuni. Philippe Caillé esprimeva tutto ciò con la formula ormai nota $I+I=3$ nella coppia, dove il tre è la relazione, il noi: molto di più della somma degli apporti dei singoli. Quanto il matrimonio di due coniugi sani aumenti le loro potenzialità, è esperienza preziosa: insieme possono aprire la loro casa, affrontare compiti, accogliere, esporsi, sia insieme

sia individualmente, perché ciascuno agisce anche a nome dell'altro. Il potenziale affettivo, esistenziale, concreto diviene un vero *capitale di coppia* che spiega tanti “misteri” perfino ai loro stessi occhi («Ma come abbiamo fatto ad allevare cinque figli?!»). E questo, con buona pace di tanti pessimismi, anche quando la parte sotterranea del contratto resta in parte inconsapevole: man mano che la coppia si rafforza, anche la parte collusiva può snodarsi, uscire alla luce e trovare che i due non se ne lasciano sommergere, ma ristrutturano man mano il loro legame che è la loro stessa identità.

La trama del dialogo

Certo è che l'identità di coppia nasce *dalla differenza* e non solo dalla differenza sessuata, bensì da tutte quelle differenze cui va dato il diritto di cittadinanza. «Siamo tanto diversi!» non dovrebbe essere la celebrazione dell'agonia del matrimonio, ma un modo per tenersi desti, per non dare nulla per scontato, per non concedere ai propri desideri di fusione di prendere il sopravvento. Il «non posso vivere senza di te; senza sapere tutto di te; senza sapere che tu mi ami incondizionatamente» non dovrebbe più essere intesa come mitizzata dichiarazione d'amore, ma come un sogno da ridimensionare via via, per far posto alla vita, sempre più viva e stupefacente dei propri sogni, anche se scomoda. La nuova coppia sperimenta che la fusione non è intimità, bensì *con-fusione*, poiché vorrebbe azzerare i bisogni di libertà dell'altro. L'intimità può avvenire solo tra due io integri. E diversi.

Ma la diversità non va lasciata essere nella sua nudità: rischierebbe di tramutarsi in distanza. Essa chiama in causa il processo di *negoziazione* (che cosa sono disposto a garantirti io e che cosa tu, quale passo sono disponibile a compiere, tenendo conto della tua diversità e quale tu) e solo in questo caso diviene riserva di significati, *ben-essere*.

La negoziazione costituisce il dialogo, e qui ci sarebbe molto da dire a quei romantici (così irriducibili, soprattutto tra le nuove generazioni) che immaginano il dialogo di coppia come conferma del sé, come un sentirsi approvati e amati, come un non esporsi nella propria diversità. E così questi dialoghi che si riducono a “istruire” l'altro su come dovrebbe essere per rispondere ai propri bisogni, sono tanto contigui ai monologhi. E lasciano più soli di prima, anche quando l'altro si è lasciato istruire.

La negoziazione è la trama del dialogo almeno per tre motivi: *a)* perché mette in conto le differenze non come incidenti («Ah, se mi capisse tutte le volte che parlo!», di più: «Se mi capisse senza parlare!») ma come modi sicuri e confortanti di “essere in due”. In termini cristiani: come *vocazione*, perché è con il *come è fatto l'altro* che sono guidato verso la Terra Promessa; *b)* perché abbandona l'aspettativa di una comprensione totale, di una intesa integra e perfetta e quindi trattiene sanamente il coniuge al di qua del delirio del potere sull'altro; *c)* perché svela a ciascuno i propri stessi tentativi per sottrarsi al confronto con il coniuge, per non accedere alla sua storia. Come faceva la moglie che si rifiutava di leggere il romanzo: *Le ceneri di Angela* con la scusa che per lei era troppo angosciante, nonostante che il marito le avesse chiesto: «Leggilo, così capirai la mia infanzia»; in fondo era più agevole “pretendere” dal marito certe drastiche decisioni sui figli, azzerando le sue strategie di “sopravvivenza” rispetto al dolore.

La negoziazione oggi si esercita, è inutile sottolinearlo, su campi impensabili qualche generazione fa: se e quando avere figli; se ricorrere o no ai mezzi anticoncezionali; se e come distribuirsi i ruoli all'interno della gestione familiare.

Ma, sia sottolineato, la negoziazione non può vertere su tutto: non si può “negoziare” se portare a termine una gravidanza, non si può “negoziare” se la compagna del sieropositivo può dargli la soddisfazione di avere un rapporto non protetto ecc. L'identità della coppia in formazione è costituita anzitutto dallo “zoccolo duro” che non si può e non si vuole negoziare. I valori costruiscono la coppia, *non* la coppia costruisce i valori: l'autoreferenzialità non porta lontano, poiché consegna ciascuno al totalmente negoziabile. E perfino la coppia che ritenesse tutto negoziabile compresa la vita e la morte, non potrebbe prima o poi, quasi all'insaputa, non introdurre qualcosa di non-negoziabile. Molto meglio conoscere il proprio “zoccolo duro” e

parteciparlo all'altro: e scoprire insieme che *i valori si servono*; e, per questo, ci identificano e ci costruiscono.

In questo esercizio di formazione, la coppia scopre, in sintesi, il valore della reciprocità: una reciprocità a lungo termine, che ammette anche apporti *provvisoriamente* sbilanciati, in cui si possa passare con creatività dalla sana simmetria alla riposante complementarità e viceversa. E così, ma è solo un accenno, la coppia scopre che la visione dell'uno incrementa (e non "azzera" o "disperde") la visione dell'altro e ne è incrementata. Scopre *l'arte di connettere* e non di dividere e di opporre.

Chiunque ha la ventura di accompagnare famiglie in situazione di bisogno, sa che non può esimersi dall'apprendere l'arte di connettere e dallo svegliarla nella coppia in difficoltà.

CONCLUSIONE: Un incidente critico per rendere visibile l'arte di connettere

Ecco un breve e concentrato spaccato di vita di coppia, in cui diviene chiaro in che cosa possa consistere l'arte di connettere. L'esempio è tratto da una batteria di *laboratori*⁷ pensati perché i gruppi che si preparano ad accompagnare le famiglie abbiano "materiale vivo" su cui esercitarsi. Il conflitto di coppia è ambientato in un consultorio.

Silvia - Ma ciò che mi pesa di più è che mio marito si è attivato solo per il bambino, si alza anche di notte, anche se di giorno lavora nell'officina che ha messo su da quando ci siamo sposati. Ma per il resto lui mi emargina, io non so niente di lui, non dialoga mai con me.

Rino - È vero, le dico il minimo perché lei è ansiosa, nervosa! Specie da quando è nato il bambino, so che si preoccupa per niente e allora io non le dico mai niente.

Il tono con cui ha parlato Silvia è alto e agitato, tutto nella sua persona si muove nervosamente; quando ha detto "lui" l'ha guardato di sfuggita, muovendo verso di lui la mano come per indicarlo e accusarlo. Per il resto ha guardato in modo angosciato l'operatore.

Rino ha parlato in modo sommesso, debole, con lo sguardo sfuggente, prevalentemente a terra. Non ha mai tentato di guardare Silvia.

Ora sono ambedue in attesa di una mossa dell'operatore⁸.

A prima vista si può cogliere che stanno naufragando alcune competenze relazionali, il che appare una "cattiva prognosi" sullo sviluppo della coppia. Pare che la lealtà orizzontale sia tutta orientata verso il bambino, quasi mettendo tra parentesi la propria coniugalità.

Dal breve testo, non sappiamo nulla della lealtà verticale, anche se possiamo immaginare che questa donna "sola" possa appoggiarsi molto alla madre. Pare che il dialogo sia naufragato: le differenze non sono prese in considerazione (Da parte di lui: il bisogno di lei di essere interpellata, messa al corrente, resa partecipe della vita del marito. Da parte di lei: il bisogno di lui di avere un territorio proprio e di soddisfare il preminente "bisogno di paternità"); l'attesa di un dialogo fusionale da parte di lei appare sempre più invasiva, al punto di tramutarsi in accusa; ciascuno non pare vedere come mai il bambino sia divenuto l'unico centro. E così la negoziazione appare quasi assente e ci possiamo aspettare che i compiti di sviluppo rimangano bloccati e la cura reciproca del legame receda sullo sfondo.

Fin qui, abbiamo rilevato le difficoltà; ma se ci arrestiamo qui rischiamo di dare una mano alla celebrazione del funerale di questa coppia. Occorre, invece, vedere un'altra trama: connettere il comportamento di lui a quello di lei e viceversa, per trovarvi una "buona notizia" che risvegli la loro capacità di relazionarsi. Prima constatazione: una traccia di negoziazione c'è, poiché lui ha

⁷ Sono pubblicati in appendice al testo: GILLINI G., ZATTONI M., *L'altra trama... op.cit.*

⁸ *Ivi*, p.168.

perso ore di officina e lei ha trovato modo di affidare il bambino: per farsi aiutare. Seconda constatazione: lui riconosce il modo della moglie di presentare il problema; dice: «Sì, è vero, le dico il minimo»: essi dunque sono connessi non soltanto per il desiderio di farsi aiutare, ma anche per la definizione del problema. Ciò che li distanzia è il significato da dare al silenzio: per lei il silenzio di lui significa distanza, emarginazione, noncuranza, allontanamento e quindi le pare insopportabile, pur riconoscendogli le capacità di coinvolgersi per il bambino; il silenzio per lui significa protezione e prudenza: «So che si preoccupa per niente...». Fino a che non si “svelano” questi significati interattivi, ciascuno rimane trincerato nelle proprie idee e la propria visione non è incrementata con la visione dell’altro. Ecco l’arte di connettere: lei può accedere al desiderio di lui di proteggerla e lui può accedere al desiderio di lei di sentirsi più coinvolta. Lui la protegge senza accorgersi che lei lo “chiama”; lei lo chiama senza accorgersi che lui la sta proteggendo.

A partire da questo “spostamento” nel mondo dell’altro, il dialogo può ripartire; lei negoziando come sentirsi protetta e lui negoziando come esporsi maggiormente a coinvolgerla. Senza volere tutto e subito: sapendo che la negoziazione verte soltanto su un piccolo passo per volta.

②

La seguente relazione di Gilberto Gillini è tratta dal testo:

GILLINI G., ZATTONI M., *Ben-essere per la missione. Proposta di lavoro per l’autoformazione di gruppi di presbiteri, di consacrate e di consacrati*, prefazione di A.Cencini, Queriniana, Brescia 2003.

Il distacco dalla famiglia d’origine

Per tutti si parte dalla famiglia in cui si nasce e nella crescita di ogni persona è contemplato il distacco dalla famiglia d’origine verso una propria famiglia. Gli elementi fondamentali di tale passaggio si possono a nostro avviso condensare in tre momenti.

1) *Il momento della considerazione infantile dei genitori* come onnipotenti, buoni, narcisisticamente concentrati sul mio bene di figlio, cui è legata tutta una serie di pratiche per ingraziarmeli (ad esempio potremmo leggere in questo modo l’obbedienza).

Questo atteggiamento infantile è estremamente *funzionale* al piccolo dell’uomo perché produce *l’imprinting* fondamentale che gli permette di adattarsi all’ambiente in cui vive (una sorta di addomesticamento a cui il piccolo è portato).

Se però questo modo di relazionarsi ai genitori non matura, questa sorta di genitori-ombrello possono diventare non solo l’oggetto su cui proiettare i miei bisogni di protezione, ma possono diventare anche irraggiungibili ideali dell’io, metro di paragone per svalutare le persone che la vita mi fa incontrare ecc. Richiamiamo alla memoria l’esempio che portavamo al capitolo XIII di quel sacerdote che abbiamo chiamato Don Stefano a cui, ad un certo punto, abbiamo detto che non sapeva come nascono i bambini, perché manteneva dentro di sé l’idea che i genitori onnipotenti avessero messo al mondo suo fratellino *perché* lui era uscito “difettato”.

2) *Il momento della considerazione adolescenziale dei genitori* come l’opposto di ciò che io voglio diventare.

Anche questo è un atteggiamento estremamente *funzionale* alla crescita dell’adolescente, soprattutto se la società vuol progredire e sottrarsi all’eterno ritorno, se vuol ospitare qualche sogno divergente.

Se una tal sorta di reazione oppositiva si mantiene però ancora nell’adulto, produce atteggiamenti ai limiti dell’assurdo perché basati su di essa e non sulla realtà; ad esempio, questa persona potrebbe leggere sentimenti di oppressione di ribellione anche in persone impegnate in tutt’altro tipo di coinvolgimento.

3) *Il terzo e fondamentale elemento del passaggio alla maturità* consiste nell’abbandonare le statue di sale dei genitori e *nel ri-conoscere*, nel senso di conoscer di nuovo e con occhio adulto, le proprie figure parentali (e la propria famiglia d’origine), come figure che vivono di vita propria e che non si identificano con quella loro parte che “io ho visto” nella fase infantile o

nella fase adolescenziale come “il mio” papà o “la mia” mamma. In altri termini, per me adulto, i miei genitori saranno due persone *dello stesso popolo di Dio* a cui anch’io appartengo, e quindi miei fratelli, con una *loro* vita di coppia che né io bambino né io adolescente ho conosciuto, anche se, in qualità di figlio, ero a volte convinto del contrario.

Tale ri-conoscimento genera riconoscenza e riconciliazione con le figure parentali e capacità di paternità adulta, nella carne o nella fede, come abbiamo già detto.

Ampliamo ancora un’osservazione, che pure abbiamo già fatto al capitolo XIII, che riteniamo molto importante per tutti coloro che entrano in relazione di aiuto alla famiglia, e quindi anche consacrati e sacerdoti.

Troviamo spesso coppie che accedono al nostro studio e che portano all’interno del loro comportamento adulto nuclei irrisolti del sé infantile: il marito che oppone continuamente alla moglie quanto era brava la sua mamma a fare il risotto oppure la moglie che, analogamente, dice al marito quanto era forte e interessante il suo papà. Diciamo loro sorridendo che, per i figli, avere dei genitori perfetti è una bella disgrazia per la loro vita adulta!

Troviamo altrettanto spesso genitori che diventano rigidi ed inadeguati nei loro comportamenti verso i figli, perché sono ancora tutti presi dalla loro opposizione adolescenziale e si fanno mille teorie pedagogiche per inventarsi il loro procedere di segno opposto a quello dei propri genitori. «I miei genitori mi hanno sempre trattato in modo freddo e distaccato e allora con i miei figli mi sono sempre sforzata di dialogare e di chiedere... e loro, invece di essermi riconoscenti, mi trattano male!».

I consacrati (e in generale tutti coloro che vengono a contatto con il disagio di una famiglia attraverso uno dei suoi membri) si sentono come “osservatori esterni imparziali” perché in fondo possono dirsi: «io non c’entro veramente con questa famiglia, quindi sono proprio esterno, quindi basta che ascolti e che giudichi per poter accompagnare questa coppia». Contrariamente a ciò, invece, l’esperienza che ciascuno ha della propria famiglia d’origine non lo rende esterno: infatti il modo di leggere/sentire spontaneamente gli atteggiamenti che nota nella coppia è strettamente connesso a questi suoi dati soggettivi (certe simpatie, un certo modo di “passarci sopra” oppure una puntualizzazione di certi altri comportamenti come estremamente irritanti).

Non si tratta allora di non sentire quelle valutazioni spontanee che nascono dentro nella relazione d’aiuto, ma si tratta di prenderne consapevolezza in modo da non “agire” i nostri comportamenti irriflessi (che ci porterebbero a prendere acriticamente partito per uno o per l’altro membro della coppia) e anzi da sfruttarli in modo critico a favore della relazione di coppia. [pp.238-240]

La cordata nel presbiterio

Incorporarsi nella nuova famiglia e ri-conoscersi sempre e di nuovo come fratelli e sorelle appartenenti allo stesso corpo familiare, comporta due momenti. Il primo è *il processo dell’incorporarsi* in una trama generazionale ampiamente ignota, ma viva ed agente: il prete nel proprio presbiterio di zona e il consacrato/a nella propria congregazione; e questo significa molto di più che mettere in discussione modi “insani” di abitare ancora nella vecchia famiglia di origine (Cfr. capitolo XVI)!

Il secondo momento, seguendo la definizione di corpo familiare di Cigoli, consiste nel cogliere in modo positivo *la struttura-condizione, che vede il corpo della nuova famiglia come ciò che si è organizzato in quanto a rapporto tra bisogni e cura nel corso delle generazioni*, e quindi permette ad ogni confratello o consorella di inserire i propri comportamenti e le proprie azioni in una dialettica di gestione della cura e dei bisogni, di stare meglio nella sua nuova famiglia.

Lasciamoci aiutare da due prime immagini che tengono conto del legame tra fraternità e missione, e quindi mostrano che non stiamo escludendo quest’ultimo termine, né tanto meno dimenticando un dato importante su cui ovviamente concordiamo e che potremo esprimere così: nessuno si consacra a Dio e nessuno si fa prete *per* vivere con i confratelli!

La cordata

La metafora della cordata⁹ ad esempio può aiutare a comprendere correttamente la struttura della nuova famiglia nella sua peculiare proposta missionaria.

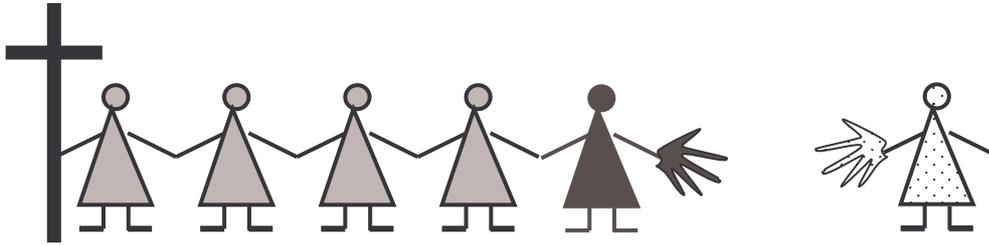


Fig. 1

Un'organizzazione di confratelli o un presbiterio concreto potrebbero essere visti come una cordata in cui ciascun membro (la figura in grigio più scuro) ha una mano che lo tiene ben saldo alla cordata della sua nuova famiglia (vietandogli di fare il consacrato individualista, il consacrato superman o l'eroina romantica; in altri termini, una mano che gli fornisce - come vedremo - un supporto affettivo e corretto di intimità); e ci piace immaginare qui una lunga catena umana che si snoda attraverso duemila anni di storia fino a prendere per mano Gesù stesso. Nello stesso tempo però ciascun membro ha l'altra mano che è libero di porgere in prima persona al fratello che aiuta (e cioè, mantiene la libertà necessaria ad impegnarsi correttamente in prima persona nel ministero).

Questa immagine della cordata, espressa dalla Fig.2, vuole essere un antidoto contro una paura "mai sopita una volta per tutte" da parte di ogni confratello: la paura di essere *limitato* dalla propria nuova famiglia nell'azione missionaria (dal vescovo, dal superiore, dal parroco ecc.) e non *potenziato*!

Una sensazione si badi bene che trova facilmente il suo analogo nella nuova famiglia fondata sul matrimonio dove il marito non è immediatamente gratificato - anzi! - dal tempo dedicato a cambiare i pannolini al neonato. E, diremmo di più, dove ogni marito tende a sentirsi limitato non tanto dalla condizione realistica dell'avere un figlio, ma dal doversi coordinare con la diversità di accudimento della moglie.

Non avete mai sentito un presbitero dire che non sono i parrocchiani ad essere insopportabilmente esigenti, ma che è più limitato dal parroco? [pp.260-62]

Un modello per l'intimità di più famiglie nel Popolo di Dio

Nel capitolo precedente abbiamo visto alcune esemplificazioni all'interno di una sinergia tra verginità e matrimonio che possono illuminare entrambi gli stati di vita. In particolare la fig.1 accennava ad una ricaduta sulla famiglia del percorso del consacrato (le due linee grigie); infatti il consacrato e il sacerdote che conoscano la loro nuova famiglia, quella a cui hanno scelto di appartenere, potranno guidare molto meglio le famiglie che hanno le stesse difficoltà a percorrere il loro stesso cammino verso la nuova famiglia (quello della famiglia potremmo dirlo un cammino in due tappe - per esprimere in termini spaziotemporali un concetto che spaziotemporale non è - la tappa tra la famiglia d'origine e quella formata dalla coppia dei novelli sposi e la tappa tra la nuova coppia e la nuova famiglia dei fratelli e sorelle nella fede).

1) Presbiteri, consacrati e consacrate in generale possono cioè diventare maestri per la nuova coppia se hanno sperimentato che non si può ingabbiare l'altro in un giudizio definitivo e negativo: se hanno imparato a fare i conti con quell'*oltre* che resta sempre nascosto nei confratelli e consorelle che stanno loro accanto. Detto in altri termini: il presbitero potrebbe vedere chiaro che nella coppia il dialogo fiorirebbe se un partner abbandonasse il giudizio (la statua di sale sull'altro). E, se avrà imparato a fare lo stesso nelle sue *close relationships* con il

⁹ RIGOLDI G., ZATTONI GILLINI M., *Il momento educativo*, in CARGNEL A. - VICINI M.A.(edd.), *Ricerca multidisciplinare su AIDS e tossicodipendenza, Problemi, esperienze, prospettive*, Queriniana, Brescia 1992.

confratello che lavora con lui in convento o in parrocchia, può dire alla coppia: «Questa è la strada, io la conosco per esperienza!».

2) Presbiteri, consacrati e consacrate possono altresì diventare veri maestri nell'indicare alla famiglia come sentirsi cellula che non può vivere appieno senza il corpo più vasto del Popolo di Dio, cioè come essere *piccola chiesa domestica*. Tutti coloro che conoscono le dinamiche familiari sanno quanto siano importanti i *gruppi familiari* per la crescita della vita di coppia, se sanno offrire alla crescita di coppia *un oltre* più ampio dell'appartamentino con il bambino che, come cantava Gianna Nannini qualche anno fa, rischia di diventare una "camera a gas"! Ma potranno capire anche molto meglio le resistenze che la coppia vive nel momento in cui le si propone di partecipare ad un gruppo, se le hanno sperimentate nel loro cammino verso l'unità con i confratelli.

Detto in altri termini: il presbitero vede chiaro quanto la coppia avrebbe bisogno di aiuto nei primi anni di matrimonio e quando i figli entrano nell'adolescenza, e quanto un gruppo di famiglie del popolo di Dio la potrebbe aiutare. Come questa considerazione può tradursi non *solo* in un consiglio da mettere sulle spalle degli altri? Supponiamo che anche lui, presbitero o consacrato, abbia concretamente faticato a sentirsi parte del popolo di Dio con i suoi confratelli, che sono il prossimo verso cui è chiamato per primo ad esercitare la lezione del samaritano! Cioè che abbia riscoperto la fraternità come prossimità che dà benessere e intimità. Ma proprio avendo superato (si fa per dire, perché sappiamo tutti che questo superamento dura una vita intera!) questa fatica può fare il presbitero, l'anziano nella fede per guidare un cammino analogo tra le famiglie, portandole a scoprire la possibilità di essere fratelli e sorelle nella fede (e cioè la croce come centro delle Figg. 5 e 9 tra *persone che non si sono scelte*, proprio come è capitato a lui!).

Ecco allora che *l'intimità della comunità tra vergini* può additare alle coppie, e non solo "a parole", che il fondamento del loro essere famiglia riposa in Altro: ciò che nell'icona della Pentecoste è rappresentato dal Risorto come centro della contemplazione degli apostoli. Ciò che la coppia scopre nel corso della propria vita matrimoniale, quando si apre ad una partecipazione consapevole al Popolo di Dio, il consacrato l'ha immediatamente davanti (ed è ora che lo sappia: altrimenti continuerà a dichiararsi affettivamente incompetente davanti ad ogni problema di coppia! Per *questa* parte dell'affettività di coppia non è assolutamente privo di competenza!). Ecco allora come ci piacerebbe potere ridisegnare l'intimità di più famiglie del Popolo di Dio che riscoprono la loro ministerialità, magari con l'aiuto di un presbitero che pensi al suo corpo come corpo familiare anzi, meglio, come corpo ecclesiale:

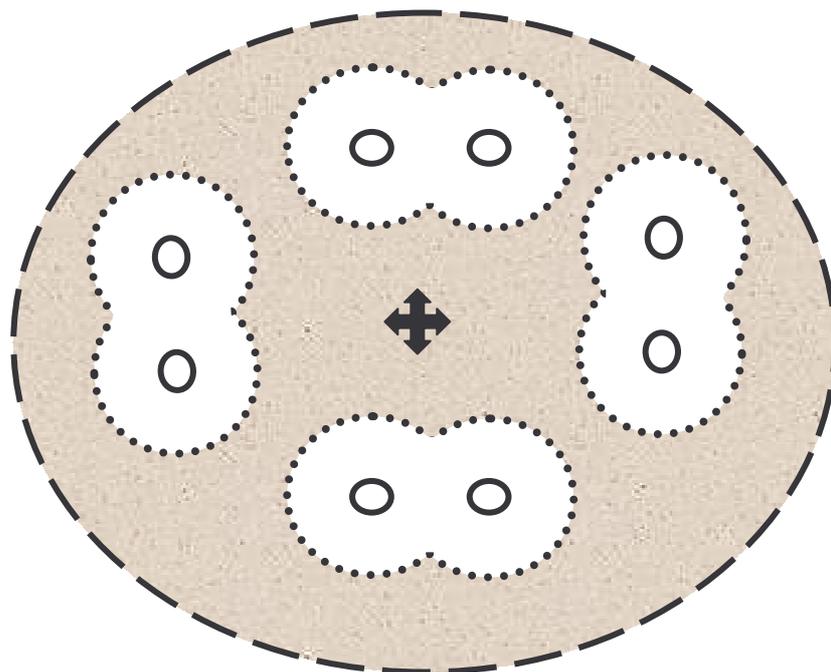


Fig. 9

Dinamiche in parallelo: dal consacrato alla coppia

Vediamo ora meglio alcune dinamiche in parallelo. Il centro della vita di coppia non è la costituzione simbiotica di una famiglia in cui ciascun partner ritrova la fusionalità originaria con la mamma della famiglia d'origine, ma la gioia dello stare assieme unita alla solidità della correzione fraterna. Questo non si ripeterà mai abbastanza ai sacerdoti che, talora con malcelata invidia, parlano della loro *solitudine*, o ad esempio a quella suora che ci ha detto di aver «passato purtroppo la Settimana Santa *sola* in convento senza poter andare a casa!». *Con* le altre suore, però! È come se certi consacrati pensassero che in un matrimonio ben riuscito non ci sia solitudine e diversità: la nostra cultura tardo-romantica (ancor prima che post-moderna) produce continuamente il mito della fusionalità simbiotica, in cui tutto va magicamente bene perché si è uguali (e anche una insana lettura dei concetti di figura materna e paterna in una famiglia sembra dare credito a questa lettura della “psicologia fondata sui luoghi comuni”) e la convinzione che tutto nella coppia, quando ci si è scelti bene, dovrebbe andare proprio liscio come l'olio, perché, se solo si deve fare la fatica di cambiare, allora è segno che il matrimonio non funziona, che l'altro non funziona, che io non sono adatto per il matrimonio.

Parallelamente: se il presbiterio della mia diocesi non funziona, se il convento blocca le mie spinte missionarie e non è funzionale ai miei carismi, allora io non sono adatto, allora sono gli altri che devono cambiare, allora spetta al superiore o al vescovo papà il dovere di sistemare i fratellini disobbedienti ecc.

Ancora: i novizi molto spesso pensano la famiglia conventuale come fondata sulla pace del “vogliamoci bene senza sforzo” e specularmente trovano molti frati più anziani che pensano: «Poverino, ti accorgerai a tue spese che nido di vipere sia un convento!». Queste due posizioni sono *inverse* sul piano orizzontale dei contenuti, ma *uguali* nel non sapere indicare i processi concreti con cui si mantiene l'unità giovannea.

Speculare è la tentazione dei coniugi di fermarsi a sognare un tipo di pace senza fatica e senza regole comunicative. Spesso però, grazie a Dio, i coniugi scoprono delle piste pragmatiche, ad esempio, come dicono nelle *Équipe Notre Dame*, il cosiddetto “dovere di sedersi”. La diversità e i motivi per il litigio da tarlo corrosivo divengono allora *una*, se non *la* risorsa delle famiglie.

Un classico problema della vita di coppia è la gestione delle diversità che abbiamo visto, nei capitoli VII e VIII, sostenere la gestione competitiva del conflitto: «Mi è insopportabile come mia moglie educa i figli — dice il marito — io sì che saprei come fare!»; e così... per amore delle mie belle idee, divorzio. La diversità costringe ogni giorno alla fatica di tener fede all'unità come a qualcosa di più grande delle mie idee e dei miei programmi, e veicola una correzione fraterna che, ancor prima di essere un rimprovero, è una benefica potatura. Ma nessuno fa volentieri la fatica di essere potato, preferisce arroccarsi; anche se, con uno sguardo più ampio, quella che a prima vista sembra una “potatura” potrebbe considerarsi una chiamata: una chiamata a uscire dal proprio Egitto. Per scoprire poi che la chiamata è avvenuta precisamente grazie ai limiti di quel fratello, che a prima vista sembravano una imposizione. E ciò capita anche nel cuore della coppia, dove pure i due si sono scelti. Una giovane coppia arriva nel nostro studio in crisi e più o meno di comune accordo si descrivono così: il marito è poco aperto agli altri, musone e attaccato all'ordine in casa, al contrario della socializatissima e caotica moglie; d'altra parte la moglie è nell'intimità assolutamente freddina e scostante, mentre lui è tenero, fantasioso, molto dolce. Dopo alcune sedute diciamo loro: «Ciascuno di voi è un povero schiavo che vive nel suo Egitto... Come avrebbe potuto Dio tirarlo fuori dal suo Egitto per fargli gustare le meraviglie della Terra Promessa? Ha inventato di mettergli accanto l'altro! Ecco allora una moglie che potrebbe scoprire il fascino del fare unità, anche fisica, con suo marito! Ecco allora un marito che potrebbe scoprire come si sta bene nella grande famiglia dei fratelli!». E un poco alla volta, abbandonando le facili

colpevolizzazioni e le inutili precisazioni delle proprie richieste, i due arrivarono ad un reciproco «grazie perché ci sei!».

Partiamo ancora una volta dalla famiglia. E pensiamo alle dinamiche che, verso l'esterno, la portano a chiudersi asfitticamente nel proprio appartamento con il proprio bambino se non ha la grazia di scoprire legami di fede, più vasti di quelli del sangue, e di aprirsi alla partecipazione di un gruppo di famiglie, come diciamo nel nostro testo *Ben-essere in famiglia*. Con gradualità e prudenza un gruppo di famiglie può passare dal trovarsi a discutere su temi di interesse comune ad esaminare i casi concreti proposti nei laboratori, fino ad arrivare a fare da specchio ad una famiglia sul suo stile di vita, sulla sua gestione dell'economico. Non per *potere* del gruppo sulla famiglia, ma per farsi reciprocamente un servizio: un servizio funzionale alla vita delle singole famiglie, che le avvia a vedere le diversità interne come risorse, che le avvia a gestire gli inevitabili conflitti in modo cooperativo, che aiuta i coniugi ad accogliere positivamente la reciproca correzione fraterna. Ma soprattutto un servizio funzionale alla costruzione della piccola chiesa domestica come *città sul monte*.

La ricerca, da parte di confratelli e consorelle, di modalità con cui fare unità potrebbe avere una *ricaduta profetica sui laici*. Tutto il popolo di Dio potrebbe riscoprire i reciproci legami nella fede ed il valore salvifico dello stare gli uni con gli altri, se il presbitero ed i consacrati cominciano a farsi carico in proprio di questa ricerca e a godere dell'appartenenza non ad un corpo morto, ma vivo. Se un confratello o una consorella si sente un filo grigio in un tappeto grigio come potrà non sognare la varietà e la ricchezza di una famiglia sua? Ma se è un filo grigio in un arazzo variopinto, come potrà non godere e rallegrarsi di essere stato scelto a contribuirvi proprio per il suo grigiore?

Una delle esperienze più forti della nostra vita è stata la partecipazione ad una piccola assemblea fraterna di un gruppo di frati che vivevano assieme in una grande struttura, dopo che per due anni avevamo tenuto un corso di formazione ai superiori di tutta la loro provincia. Il superiore che ci aveva invitato a dedicare uno spazio solo per il proprio gruppo era molto interessato al ben-essere relazionale tra i suoi frati ed evidentemente questa sua tensione positiva aveva già lavorato molto.

L'assemblea prende quota quando un frate di mezza età ha il coraggio di chiedere per sapere: «Ma sinceramente mi chiedo che cosa intendente perché a me non sembra di fare niente di speciale...». Il gruppo prende sul serio la domanda e la risposta si muove nel senso di una forte indicazione di cambiamento di rotta, che quasi tutti i confratelli a loro modo ribadiscono, adducendo esempi concreti: «Io ho visto che martedì sera quando sei entrato in refettorio in ritardo...» (ma evitando, sotto la nostra guida, di esprimere diagnosi: «Tu fai sempre così... Tu sei...»). Alcuni si dichiarano anche disponibili a dare una mano. L'effetto dell'unanimità giovannea diventa quasi palpabile e ha una forza di cui mille esperti non sarebbero capaci. Ma la cosa che più ci colpisce è questa: colui che, si potrebbe dire, «ha sparato» un esempio tanto concreto quanto cruento sull'amico, ha parlato con le lagrime agli occhi e un nodo in gola, manifestando così la sua partecipazione, la sua sofferenza e la sua speranza.

In conclusione che frati, suore e presbiteri perdano tempo ad occuparsi di mantenere buone le relazioni all'interno del loro convento o del loro presbiterio è *grazia per il nostro tempo*: possono diventare a pieno titolo frate

+++++

File di reciprocità per la comunicazione della fede che preme tanto alla coppia-famiglia quanto ai presbiteri e ai consacrati.

La comunità parrocchiale dovrebbe star di fronte ai propri presbiteri con la reciprocità che le coppie hanno (faticosamente e mai definitivamente) imparato nella palestra familiare. Il che significa *non* tirare il prete dalla propria parte, non chiedergli di dirigere l'orchestra di uno spartito scritto da loro e - se si mostra resistente e diffidente - mollarlo.

Come del resto non significa, da parte dei presbiteri, ridurre i laici ad esecutori, attribuire dignità solo al proprio modo di vedere, cioè a ciò che pare premere soltanto a loro (la vita della parrocchia), ma *imparare a stare nella reciprocità con la propria comunità*.

Purtroppo viviamo in una realtà in cui sembra vi siano più esempi di non reciprocità che di reciprocità, al punto che forse è bene cominciare a sfruttare anche gli esempi negativi. Abbiamo un episodio doloroso che ci è capitato sulla nostra pelle: due coppie, esponenti del consiglio pastorale, ci invitano nella loro parrocchia a trattare un tema sulla famiglia, in un pomeriggio festivo; dicono di agire a nome del consiglio pastorale. La domenica alle ore 15 noi siamo davanti alla chiesa parrocchiale dove vediamo un manifesto che annuncia che, per lo stesso giorno e nella stessa ora, un certo Monsignor tal dei tali terrà la relazione su un tema familiare: il titolo della nostra relazione. Al nostro stupore, le coppie ci tranquillizzano: «È il parroco, farà una contro-conferenza, ma lui avrà quindici vecchiette e noi trecento persone nel teatro dell'oratorio!». Questo tristissimo episodio è diventato per noi un test: quando lo narriamo, immediatamente i laici trovano che questo è veramente un parroco "impossibile" ed i presbiteri trovano, con altrettanta sicurezza, che non vorrebbero questi laici nel proprio consiglio pastorale perché sono intrattabili e invadenti. Ma non è il problema di chi abbia più ragione: si tratta, purtroppo, di pseudo-reciprocità che è divenuta *escalation* simmetrica, in cui ciascuno diventa accanito partigiano che vede la propria mossa soltanto come contromossa a ciò che fa l'altro.

Si potrebbero trovare molti altri luoghi comuni che impediscono il dialogo che pur vogliono promuovere, ma quello che abbiamo esemplificato basta a farci capire che l'impegno a mantenere il dialogo con i propri parroci o con i propri parrocchiani rende più umani (è un vero esercizio ecumenico!); e non quando le cose vanno bene, ma proprio quando non vanno bene! In questo caso l'esercizio dialogico e di reciprocità della coppia può essere usato verso il presbitero, così come il parroco può usare delle capacità acquisite, in un difficile dialogo con il coadiutore, verso i laici. D'altra parte le capacità di nuovo acquisite in questo dialogo parroco/laici, potranno poi essere spese da ciascuna delle due parti all'interno delle proprie relazioni di confratelli o di coppia, in un circolo in cui, come abbiamo cercato di mostrare in tutto il capitolo, molto di ciò che si sa delle coppie può essere usato per i consacrati e viceversa [pp.286-294].

Bibliografia G.Gillini & M.Zattoni

- *Ritorno a casa. La nascita di una coscienza*, Queriniana, Brescia 1990.
- *Storia di Paquito. Nascita di una madre*, Queriniana, Brescia 1991.
- *La cinquantaseiesima colonna. Uno strumento concreto di autoformazione per chi si trova in una relazione d'aiuto*, Queriniana, Brescia 1992.
- *Con passione e con rispetto... Due coniugi scrivono a preti*, Queriniana, Brescia 1993.
- *Ben-essere in famiglia. Proposta di lavoro per l'autoformazione di coppie e di genitori*, Queriniana, Brescia 1994.
- *Dalla loro parte. Vol 1: Storie vere di figli adolescenti alle prese con i genitori. Vol 2: Storie vere di genitori alle prese con figli adolescenti*, Ed. Ancora, Milano 1995.
- *Parlare di Dio ai bambini, Educazione religiosa dei genitori e degli educatori*, Queriniana, Brescia 1996.
- *I racconti meravigliosi della Bibbia*, 10 volumetti che affiancano ad ogni storia biblica un racconto parallelo esplicativo tratto dalla vita quotidiana, Paoline, Milano 1997-2001.
- *L'altra trama, Manuale di formazione per tessere relazioni familiari alternative*, Ancora, Milano 1997.
- *I genitori si interrogano. La narrazione come invito al cambiamento*, Paoline Editoriale Libri, Milano 1998.
- *Contro il Drago. Abusi sessuali sui minori: storie e itinerari di guarigione*, Queriniana, Brescia 1998.
- *Vuoi fare l'amore con me? Appunti per formarsi alla vita di coppia*, Queriniana, Brescia 1999.

- *La trappola del padre buono*, Paoline Editoriale Libri, Milano 1999.
- *Le strade del cuore. Prove per amare: l'educazione affettiva e sessuale dell'adolescente e della sua famiglia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1999.
- *Genitori all'ombra del Padre, Strumento di lavoro per gruppi familiari*, Ancora, Milano 1999.
- *Proteggere il bambino, Come aiutarlo ad affrontare i conflitti, il dolore e la morte in famiglia*, Ancora, Milano 2000.
- *I sentieri della vita, Crescere i propri figli, fondamenti e consigli per i genitori*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2000.
- *Ragazzi sulla soglia, conoscere la prima adolescenza*, Paoline Editoriale Libri, Roma 2000.
- *Un'ipotesi di consulenza formativa. Il counseling per l'operatore familiare*, FrancoAngeli, Milano 2000.
- *Lezioni d'Amore, Leggono il Cantico dei Cantici una coppia, un esegeta, un pastoralista*, Queriniana, Brescia 2000.
- *L'avventura familiare della nascita, Quando nasce un bambino*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2001
- *Bambini Oggi, Prendere contatto con la crescita da 6 a 10 anni*, Paoline Ed., Roma 2001.
- *Interno familiare secondo Marco*, prefazione di N.Lohfink, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2001.
- *Interno familiare secondo Luca*, prefazione di F.G.Brambilla, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2002.
- *Innamorati e fidanzati, Cammini di autoformazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2003.
- *Ben-essere per la missione. Proposta di lavoro per l'autoformazione di gruppi di presbiteri, di consacrate e di consacrati*, prefazione di A.Cencini, Queriniana, Brescia 2003.
- *Interno familiare secondo Matteo*, prefazione del Card. D. Tettamanzi, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2003.

Bibliografia

- ZATTONI M. (1990), *Ritorno a casa. La nascita di una coscienza*, Queriniana, Brescia, 1998⁶.
- ZATTONI GILLINI M. (1991), *Storia di Paquito. Nascita di una madre*, Queriniana, Brescia 2003⁶.
- ZATTONI GILLINI M., TONNI M. (1992), *La cinquantaseiesima colonna. Uno strumento concreto di autoformazione per chi si trova in una relazione d'aiuto*, Queriniana, Brescia 1992².
- GILLINI G., ZATTONI M. (1993), *Con passione e con rispetto...*, *Due coniugi scrivono a preti*, Queriniana, Brescia 1993².
- GILLINI G., ZATTONI M. (1994), *Ben-essere in famiglia. Proposta di lavoro per l'autoformazione di coppie e di genitori*, Queriniana, Brescia 2000⁷ riveduta e ampliata.
- GILLINI G., ZATTONI M. (1995), *Dalla loro parte. Vol 1: Storie vere di figli adolescenti alle prese con i genitori. Vol 2: Storie vere di genitori alle prese con figli adolescenti*, Ed. Ancora, Milano.
- GILLINI G., ZATTONI M. (1996), *Parlare di Dio ai bambini, ovvero Educazione religiosa dei genitori e degli educatori*, Queriniana, Brescia 2001⁴.
- GILLINI G., ZATTONI M., *I racconti meravigliosi della Bibbia*, 10 volumetti che affiancano ad ogni storia biblica un racconto parallelo esplicativo tratto dalla vita quotidiana, Paoline, Milano 1997-2001.
- GILLINI G., ZATTONI M. (1997), *L'altra trama, Manuale di formazione per tessere relazioni familiari alternative*, Ancora, Milano.
- ZATTONI M., GILLINI G., (1998) *I genitori si interrogano. La narrazione come invito al cambiamento*, Paoline Editoriale Libri, Milano.

- ZATTONI M., GILLINI G. (1998), *Contro il Drago. Abusi sessuali sui minori: storie e itinerari di guarigione*, Queriniana, Brescia.
- ZATTONI M., GILLINI G. (1999), *Vuoi fare l'amore con me? Appunti per formarsi alla vita di coppia*, Queriniana, Brescia 1999².
- ROTA SCALABRINI P., ZATTONI M. E GILLINI G. (1999), *La trappola del padre buono*, Paoline Editoriale Libri, Milano.
- ZATTONI M., GILLINI G. (1999), *Le strade del cuore. Prove per amare: l'educazione affettiva e sessuale dell'adolescente e della sua famiglia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano).
- ZATTONI M., GILLINI G. (1999), *Genitori all'ombra del Padre, Strumento di lavoro per gruppi familiari*, Ancora, Milano.
- ZATTONI M., GILLINI G. (2000), *Proteggere il bambino, Come aiutarlo ad affrontare i conflitti, il dolore e la morte in famiglia*, Ancora, Milano.
- ZATTONI M., GILLINI G. (2000), *I sentieri della vita, Crescere i propri figli, fondamenti e consigli per i genitori*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2001²,
- GILLINI G., ZATTONI M. (2000), *Un'ipotesi di consulenza formativa. Il counseling per l'operatore familiare*, FrancoAngeli, Milano.
- BONETTI R., ROTA SCALABRINI P., ZATTONI M., GILLINI G. (2000), *Lezioni d'Amore, Leggono il Cantico dei Cantici una coppia, un esegeta, un pastoralista*, Queriniana, Brescia 2001².
- ZATTONI M. (2001), *L'avventura familiare della nascita, Quando nasce un bambino*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2001.
- GILLINI G., ZATTONI M. (2001), *Interno familiare secondo Marco*, prefazione di N.Lohfink, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi).
- GILLINI G., ZATTONI M. (2002), *Interno familiare secondo Luca*, prefazione di F.G.Brambilla, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi).
- BONETTI R., ROTA SCALABRINI P., ZATTONI M., GILLINI G. (2003), *Innamorati e fidanzati, Cammini di autoformazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi).
- GILLINI G., ZATTONI M. (2003), *Ben-essere per la missione. Proposta di lavoro per l'autoformazione di gruppi di presbiteri, di consacrate e di consacrati*, prefazione di A.Cencini, Queriniana, Brescia.
- GILLINI G., ZATTONI M. (2003), *Interno familiare secondo Matteo*, prefazione del Card. D. Tettamanzi, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi).

INDICE

GIAN DOMENICO COVA

Sessualità e trascendenza nel Cantico dei Cantici

Sintesi introduttiva	p.	3
Fase precedente al Canone	“	3
Canonizzazione	“	3
Fase successiva	“	3
Il Cantico luogo di (ri)scoperta dell'alterità	“	7

LUCIANO LUPPI

Corporeità e santità nell'epoca contemporanea

1. La dialettica anima/corpo nel pensiero occidentale	p.	9
a) <i>visione platonica</i>	“	9
b) <i>visione aristotelico-tomista</i>	“	9
c) <i>visione cartesiana</i>	“	9
2. Un ritorno al corpo tra provocazioni e ambiguità	“	9
- <i>contestazione del corpo-oggetto</i>	“	10
- <i>la ricerca di un corpo-rilassato</i>	“	10
- <i>la visione olistica della salute</i>	“	10
- <i>conoscenza esoterica del corpo</i>	“	11
- <i>problematiche etiche sul corpo</i>	“	11
<i>Conclusione: una sfida da raccogliere</i>	“	12
3. Riappropriazione attuale del corpo nella Chiesa	“	12
a) <i>Teologia biblica</i>	“	12
b) <i>Approfondimenti teologico-sistematici</i>	“	13
c) <i>Interventi magisteriali</i>	“	13
d) <i>Puntualizzazioni terminologiche</i>	“	14
4. Corporeità e vita spirituale nell'epoca contemporanea	“	14
<i>Premessa</i>	“	14
a) <i>Corporeità nella preghiera</i>	“	16
b) <i>Corporeità nella liturgia</i>	“	17
c) <i>Significato sponsale del corpo</i>	“	17
d) <i>Corporeità e asceti cristiana</i>	“	18
e) <i>Corporeità e preghiera di guarigione o salvezza integrale</i>	“	19
f) <i>Corporeità e fenomeni mistici straordinari</i>	“	20
<i>Conclusione: bagliori dell'ottavo giorno?</i>	“	21

LUCIANO MANICARDI

Lotta spirituale e maturazione affettiva

1. Asceti e maturazione umana	p.	22
a) <i>Necessità umana dell'asceti</i>	“	22
b) <i>L'asceti cristiana ha per fine la libertà della persona</i>	“	23
c) <i>L'amore come lavoro</i>	“	23
2. “Lotta” spirituale	“	24
3. La lotta spirituale: dati biblici	“	25

4. Il confronto con il male che ci traversa: Gen 3 e la paura della morte	“	26
5. La lotta di Gesù (Mt 4,1-11 e Lc 4,1-13) e la lotta del cristiano (1Gv 2,15-16)..	“	27
6. Il luogo della lotta: il cuore	“	29
7. La vigilanza	“	30
8. Gli ambiti della lotta spirituale e le sue armi	“	31

LUCIA MAINARDI

Educazione della corporeità nell'accompagnamento spirituale

Premessa	p.	36
Appartenenza: dono e conquista	“	36
Il volto sola Icona di Dio	“	37
L'uomo è un animale che pensa con le dita.....	“	38
<i>Il corpo e l'identità personale</i>	“	38
<i>Il corpo sacramento dell'incontro</i>	“	38
<i>Educazione dei sensi</i>	“	39
<i>Il corpo e la preghiera</i>	“	40
Le emozioni: un problema o una dotazione umana da riconoscere, accettare e dirigere?	“	41
<i>Sentimenti, emozioni, affetti</i>	“	41
<i>Emozioni e senso di colpa</i>	“	42
<i>Mozioni affettive e valori</i>	“	42
<i>La preghiera e il mondo degli affetti</i>	“	43
Sessualità e celibato	“	44
<i>Scelta consapevole e matura</i>	“	45
<i>Celibato ed eventuali ferite relative alla sessualità</i>	“	46
<i>Accompagnamento Spirituale ed educazione morale</i>	“	47

STEFANO GUARINELLI

L'ascolto di sé. Verso un "realismo mistico" dei desideri

Introduzione	p.	49
1. Il rischio della idealità	“	49
2. L'ascolto è a partire dai fatti.....	“	51
3. L'ascolto non si esaurisce nella lettura introspettiva dei fatti	“	52
4. L'inevitabile componente depressiva dello sviluppo umano.....	“	54

AMEDEO CENCINI

I casi difficili: il discernimento vocazionale di fronte alle immaturità e patologie dello sviluppo affettivo-sessuale

1. Ambito e criterio del discernere	p.	57
1.1 <i>Oggetto materiale</i>	“	57
1.2 <i>Oggetto formale</i>	“	58
1.2.1 <i>Elementi normativo-spirituali</i>	“	58
1.2.2 <i>Elementi ermeneutico-psicologici</i>	“	59
2. Casi difficili	“	61
2.1 <i>Livello problematico</i>	“	62
2.2 <i>Patologie rilevanti</i>	“	63
2.3 <i>Disordini della personalità (o immaturità)</i>	“	64

3. Patologie e immaturità affettivo-sessuali	“	66
3.1 <i>Sviluppo affettivo-sessuale</i>	“	66
3.1.1 Fase infantile.....	“	66
3.1.2 Fase preadolescenziale-adolescenziale	“	67
4. Problematica omosessuale	“	70
4.1 <i>Indicazioni magisteriali</i>	“	70
4.2 <i>Tre ambiti d'analisi</i>	“	71
4.2.1 La tendenza in sé.....	“	71
4.2.2 Rapporto del soggetto con la propria tendenza omosessuale	“	73
4.2.3 Qualità del controllo comportamentale.....	“	75
4.3 <i>Valutazione e discernimento</i>	“	77
4.3.1 Autenticità vocazionale	“	77
4.3.2 Capacità d'integrazione	“	77
4.3.3 Libertà interiore.....	“	78

MARIA TERESA ZATTONI E GILBERTO GILLINI

Maturazione affettiva nel matrimonio cristiano e nella verginità per il Regno

Compiti di sviluppo	p.	79
Il salto critico	“	80
La formazione della coppia nella trama trigenerazionale.....	“	81
Incrocio di lealtà.....	“	82
La possibilità del capitale di coppia.....	“	82
La trama del dialogo.....	“	83
CONCLUSIONE: Un incidente critico per rendere visibile l'arte di connettere	“	84
Il distacco dalla famiglia d'origine	“	85
La cordata nel presbiterio.....	“	86
Un modello per l'intimità di più famiglie nel Popolo di Dio	“	87
Dinamiche in parallelo: dal consacrato alla coppia.....	“	89
<i>Bibliografia G.Gillini & M.Zattoni</i>	“	91
<i>Bibliografia</i>	“	92