



LUIGI DI PALMA

L'accompagnamento alla vita religiosa e al ministero ordinato. Criteri per una verifica del cammino

1. INTRODUZIONE

Il giovane dei nostri giorni si trova coinvolto in un contesto di particolare complessità storico-culturale¹, che gli impone una non facile integrazione dell'identità personale². Questo controverso passaggio epocale,

¹ La fase storico-culturale nella quale vivono i giovani è caratterizzata dai seguenti tratti: innanzitutto la perdita di un centro di riferimento simbolico, anche di tipo religioso, che raccoglieva contenuti, ideali, concezioni fondamentali e condivise della realtà cui riferirsi per interpretare il mondo, la vita (crisi delle grandi narrazioni); la caduta di valori che guidavano scelte profonde e definitive; l'affermazione di una logica del vivere fondata sull'utilità e la fruizione immediata, delegittimando anche il senso del limite consentito; uno stile di vita apoteuatico e un relativismo etico che fa convivere in modo acritico - già nella stessa persona - valori parziali, diversi, contrapposti e senza coerenza tra loro.

All'interno della famiglia si evidenzia una difficile uniformità di stili relazionali ed educativi, che rischia di proporre soluzioni pedagogiche, da una parte, troppo rigide (che producono dipendenza), dall'altra, troppo accondiscendenti (che producono instabilità verso regole e decisioni assunte), confondendo la necessaria autorevolezza delle figure parentali ed educative (Cf. M. POLLO, *Le sfide educative dei giovani d'oggi*, LDC, Leumann 2000, 7-54).

² Volendo delineare i tratti dell'identità giovanile vediamo che essa è connotata da una fragilità dovuta a scarso raccordo e consolidamento di sé a livello cognitivo, emotivo, decisionale; una fragilità sostenuta anche dalla confusa proposta dei diversi messaggi e mode culturali. I giovani manifestano un'affettività fusionale, cioè orientata verso rapporti interpersonali non differenziati, molto coinvolgenti e tesi alla ricerca esasperata di gratificazioni immediate, con notevole investimento sull'emotività e sulla sessualità. Dal

denominato postmodernità, sta quindi orientando su di lui non poche influenze, sollevando una serie di problemi che richiedono una comprensione più ampia ed articolata.

Questo giovane, per esempio, appare oggi conteso tra una tensione verso il progetto e un arrendersi a scelte inconsistenti; tra il desiderio di autonomia e il ritorno a forme di dipendenza; tra un'ostentata sicurezza e un'inconfessata fragilità nei vissuti, nei legami; tra un'entusiastica apertura alla novità e un incostante rispetto di ciò che è ordinario; tra ricerca del senso della vita e indisponibilità a dipendere da un preciso sistema di valori e di fede; tra desiderio di trascendenza e confinamento nell'orizzonte limitato del presente.

L'adesione ad una scelta di consacrazione risente di questa problematicità. Mentre ci si aspetta che una simile scelta venga a definirsi con chiarezza e stabilità, sono sempre più frequenti le crisi e gli abbandoni, segno di una fragilità vocazionale dovuta per lo più all'impatto della cultura dominante, ad un carente sviluppo umano, ad un'inconsistenza delle motivazioni di fede, a deboli modelli di vita religiosa.

In questo senso, è necessario essere consapevoli che anche la debolezza dei cammini formativi potrebbe favorire tale fragilità nel costituirsi dell'identità religiosa del giovane, specie durante la formazione iniziale.

Nell'ambito della formazione dei candidati alla vita religiosa e al ministero ordinato, diventa sempre più opportuno avvalersi di strumenti pedagogici che permettano di valutare l'adeguatezza dell'accompagnamento formativo, chiamato a definire in termini umani e spirituali, l'idoneità del giovane.

Questo contributo intende proporre all'attenzione dei formatori e degli accompagnatori spirituali alcuni criteri che permettano di guidare il giovane in un serio discernimento, a seconda delle tappe e delle varie dimensioni formative interessate, con un riferimento al carisma francescano-cappuccino.

gruppo essi ricercano sostegno, protezione e riconoscimento in vari sensi (ludico, ideologico, deviante, religioso, etc.) senza delineare chiaramente i confini tra se stessi e gli altri. Dimostrano inoltre una disaffezione lavorativa, che non va semplicemente imputata alla mancanza di un'occupazione ma anche ad una difficoltà psicologica nel cogliere e sostenere il valore del lavoro. Sul fronte socio-politico i giovani evidenziano un disimpegno, compensato da forme alternative e minoritarie di partecipazione e solidarietà (volontariato, etc.). In fatto di fede essi vivono una religiosità frammentata: molto coinvolta emozionalmente, talvolta al limite con atteggiamenti fondamentalisti e sincretici, indecisa nell'impegno, legata più che altro al contenimento dell'insicurezza. Tuttavia non ogni giovane vive allo stesso modo questa condizione: tra di essi non mancano i costruttori seri e impegnati della vita (Cf. S. DE PIERI, *Orientamento educativo e accompagnamento vocazionale*, LDC, Leumann 2000, 112-114).



2. L'ACCOMPAGNAMENTO VERSO LA MATURITÀ SPIRITUALE

L'accompagnamento alla vita di consacrazione e al ministero sacerdotale è un servizio svolto all'insegna della verità e della carità. Esso deve soprattutto entrare in merito alla dimensione spirituale del giovane, orientandolo alla scoperta di quel progetto decisivo da dare alla sua vita, che noi definiamo vocazione. Qualsiasi possa essere, ogni vocazione si profila solo all'interno del rapporto con Dio, il quale ispira e porta a compimento questo progetto.

Inoltre a qualsiasi esito possa portare, l'accompagnamento affonda le sue radici nella complessità e nella ricchezza di ogni storia personale aprendosi al mistero dell'incontro di due libertà, quella di Dio e quella dell'uomo.

Al giovane che si avvia sulla strada del discernimento va indicato, fin dall'inizio, quali debbano essere gli obiettivi e le richieste che un adeguato cammino di scoperta e chiarificazione vocazionale comporta, soprattutto in termini di concreta, vitale esperienza di fede. Tacere sugli aspetti e le finalità di questo cammino, presentarlo in modo sommario, diluirlo nelle sue esigenze non costituiscono atteggiamenti che favoriscono una seria accoglienza del giovane e della eventuale proposta che Dio gli sta facendo.

2.1 *La prima fase dell'accompagnamento*

Nell'impostare la prima fase del percorso di discernimento-accompagnamento (ammissione al postulato), il formatore deve disporre di elementi per verificare la coerenza del vissuto religioso del giovane con ciò che richiede un'adeguata maturità spirituale, senza assolutizzare nessuno di tali elementi a scapito della singolarità dell'esperienza della persona.

Da un punto di vista strettamente psicopedagogico, il processo di accompagnamento spirituale del giovane candidato porta a tre esiti. Nel primo il giovane può essere riconosciuto non adeguatamente maturo, tanto umanamente quanto spiritualmente, dimostrando di non possedere una chiara opzione vocazionale. Nel secondo, egli può venire riconosciuto maturo dal punto di vista umano e manifesta chiari segni di natura vocazionale. Nel terzo, pur essendo maturo dal punto di vista umano, non sembra/non si sente pienamente chiamato alla scelta di consacrazione/vita sacerdotale.

Per giungere al riscontro di uno fra questi possibili esiti è necessario disporre di segni indicativi in base ai quali sondare, insieme alla maturità umana, un'eventuale opzione di tipo vocazionale.

Innanzitutto da un punto di vista umano, rappresentano indizi importanti per il formatore: la conoscenza e l'accettazione che il giovane ha di

sé come persona (fino alla sana autocritica); l'equilibrio affettivo; la giusta stima di sé; un adeguato livello intellettuale e una buona capacità di valutazione critica; un'adeguata preparazione culturale; la libertà e la responsabilità di decisione; la capacità di accordare umorismo e serietà; un buon grado d'intesa relazionale; l'assimilazione di una scala di valori sociali e morali; la sensibilità e l'apertura verso il trascendente; una storia familiare ben integrata nel proprio vissuto (un'attenzione va data a situazioni quali: adozione, carenze affettive/separazione tra genitori, abuso/maltrattamento, lutto, etc.).³

Dal punto di vista strettamente spirituale e vocazionale, è importante verificare i presupposti di un'eventuale chiamata, confrontando ciò che il giovane riferisce/manifesta di sé, ciò che gli altri riferiscono di lui (genitori, educatori, direttore spirituale, parroco, etc.) con i seguenti criteri indicativi che interessano in particolare la fase iniziale del cammino.

È necessario desumere se: a) il giovane si è impegnato nel procurare un indirizzo concreto alla sua vita coinvolgendosi in modo maturo a livello familiare, intellettuale-culturale, professionale, amicale, sentimentale, raggiungendo risultati apprezzabili in questi ambiti prima di profilarsi la scelta più particolare della consacrazione; b) si è sentito particolarmente coinvolto nella ricerca di un senso complessivo da dare alla sua vita, collegandolo all'incontro con la bellezza del messaggio e della persona umano-divina di Cristo; c) ritiene la fede necessaria per orientare decisamente il progetto della vita degli uomini in tutte le sue dimensioni; d) ha scoperto in sé una peculiare sensibilità ai valori ideali della pace, della giustizia, della fratellanza, della solidarietà, del perdono, della speranza e, nello stesso tempo, concepisce la limitatezza dei valori dell'orizzonte terreno orientati verso il culto di sé (successo, potere, antagonismo, materialismo, relativismo etico, etc.), la negazione del senso di Dio; e) ha trovato nella preghiera, nell'ascolto del Vangelo, nella penitenza, nei sacramenti, nella realtà storica della Chiesa, i riferimenti espliciti della presenza e dell'azione di Dio nella storia e nella sua storia; f) ha intravisto nel valore del dono ricevuto e del dono offerto la chiave interpretativa della vita vissuta come apertura, responsabilità e speranza verso se stessi e gli altri; g) si è particolarmente identificato con la vita degli uomini (specie gli ammalati, i poveri), con la comunità cristiana, con gruppi/movimenti ecclesiali, con alcune forme di apostolato; h) vive una costante tensione di fede che, nonostante alterne vicende, continua ad interpellarlo anche se non ha ancora trovato una sua concreta collocazio-

³ Cf. M. MARTINEZ FERNANDEZ, *Ammissione*, in A. APARICIO RODRIGUEZ - J.M. CANALS CASAS (edd.), *Dizionario teologico della vita consacrata*, Ancora, Milano 1992, 60; J. SAN ROMAN CALVO, *Postulato*, ivi, 1234.



ne in uno stile di vita/carisma; i) non presenta segni di mero idealismo, fideismo, pseudomisticismo, fanatismo⁴.

Se nella fase dell'accompagnamento vocazionale, o al postulato, questi criteri sono in buona parte confermati, ciò lascia sperare che il giovane possa ben coinvolgersi con un discorso di tipo vocazionale.

Qualora invece mancasse una sostanziale conferma a questi criteri indicativi, dovremmo francamente invitare il giovane a darsi ancora tempo, prima d'ipotizzare un percorso di discernimento.

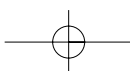
Questa prudente decisione può essere subito avanzata quando s'intravedono nel giovane evidenti motivazioni inautentiche. La loro presenza fa sì che le affermazioni e i comportamenti del giovane risultino logicamente incoerenti e non adatti alla realtà delle situazioni. Una difficoltà deriva dal fatto che non sono riconosciute per quelle che sono e pongono sempre la persona in conflitto con la realtà e con gli altri, attivando forti meccanismi di difesa (la negazione, la razionalizzazione e la proiezione).

Le motivazioni inautentiche a cui il candidato potrebbe inavvertitamente esporsi nell'intraprendere una scelta di vita religiosa, possono essere: a) la rinuncia del mondo come ricerca di rifugio rispetto ad una realtà vissuta come troppo complessa ed esigente in termini di responsabilità; b) un atteggiamento di forzata umiltà che nasconde un senso di inferiorità e d'inadeguatezza personale; c) la ricerca della salvezza quale mascheramento di una profonda paura del peccato e della condanna divina; d) il pentimento vissuto con un eccessivo senso di colpevolezza; e) l'ansietà, il forzato ritegno nei rapporti con l'altro sesso quale espressione di una sessualità colpevole, rifiutata, non integrata, oppure come segno di latente omosessualità; f) l'obbedienza categorica ed ossequiosa come segno di dipendenza infantile da una figura genitoriale interna vissuta come troppo esigente, proiettata nei riguardi di superiori e formatori; g) una concezione del servizio vissuto sulla base del desiderio di auto-realizzazione, di dominio e successo personale; h) un particolare interesse alla preghiera come espressione di chiusura relazionale, di evasione dalle responsabilità, d'incapacità ad accettare la complessità del reale, idealizzando un intervento magico del divino⁵.

Le influenze esterne, provenienti dalle persone, dalle strutture di un istituto, dall'ambiente comunitario, dai valori testimoniati all'interno di un certo contesto religioso, possono incrociare certamente il percorso del giovane, rafforzandone o compromettendone gli obiettivi. Tuttavia è bene ricordare che tali influenze da sole non sono sufficienti a far scatta-

⁴ Cf. M. MARTINEZ FERNANDEZ, *Ammissione*, 60.

⁵ Cf. M. MARTINEZ FERNANDEZ, *Ammissione*, 61.



re e sostenere l'opzione vocazionale. Questa si evidenzia solo se il soggetto ha scoperto la propria vocazione nelle sue profonde ragioni: come ciò che configura totalmente la sua esistenza, che implica un forte senso di libertà, che è esperienza autentica del primato di Dio, per la quale si è gioiosamente disposti ad assumere tutte le conseguenze che comporta⁶.

2.2 La seconda fase dell'accompagnamento

Nel corso delle tappe che seguono il postulato (noviziato, postnoviziato), dopo aver favorito nel giovane un primo accompagnamento all'esperienza di fede e un adattamento graduale alla vita comunitaria, si passa alla considerazione e allo sviluppo di quegli elementi vocazionali che caratterizzano il successivo esito del suo discernimento.

Venute meno alcune iniziali difese, messe inconsapevolmente in atto per far fronte al giudizio altrui (compiacenza, rassicurazione, disponibilità, richieste di conferme positive sul proprio atteggiamento, accettazione incondizionata, antagonismo rispetto agli altri giovani del gruppo, preoccupazione eccessiva del proprio ruolo, etc.), il giovane comincia ad offrire una più stabile immagine di sé.

In questa fase alcuni criteri, sia positivi che controindicativi, permetteranno di valutare l'esito del cammino fin qui condotto. Di questi criteri presenteremo sia l'aspetto comportamentale, cioè quello riguardante il comportamento manifesto del giovane, sia l'aspetto attinente all'assimilazione dei valori spirituali.

2.2.1 Criteri positivi nella seconda fase dell'accompagnamento

A livello comportamentale, il giovane manifesta ricchezza di motivazioni ed ha consapevolezza della loro qualità, importanza e coerenza. Egli usa la ragione con senso critico, mettendo d'accordo tra loro le varie esigenze. Appare libero interiormente ed accetta serenamente mediazioni, condizioni, limiti.

La crescita vocazionale che qui si delinea comporta una maggiore capacità di porre in gioco i valori dell'esperienza religiosa in ogni occasione e sopra ogni altro interesse. In base a questa crescita il giovane appare più disposto ad affrontare momenti di contrarietà, di conflitto, di crisi, di tentazione, di travaglio interiore con maggiore pazienza e riflessività. Tollera lo sforzo e la rinuncia; crescono in lui gioia, fiducia, creatività, speranza. Il suo servizio punta particolarmente alla cura del senso testimoniale e della vita dell'altro.

⁶ Cf. M. MARTINEZ FERNANDEZ, *Ammissione*, 61-62.



Il giovane, inoltre, si mostra disposto a condividere comunitariamente la sua esperienza, accompagnandosi agli altri, coinvolgendoli con rispetto e senza invadenza.

Per quanto riguarda i segni di maturità spirituale, diciamo che essi si configurano positivamente secondo le seguenti linee, capaci di offrire al giovane una buona conferma alla sua scelta, anche in vista della consacrazione perpetua.

Possiamo così indicare questi segni: a) una convinzione abbastanza stabile della verità, dell'amore e della presenza di Dio nella propria vita e in quella degli altri, che stimola l'approfondimento del rapporto personale con Dio; b) un costante rinnovamento dei pensieri, dei sentimenti, delle scelte in direzione di ciò che è secondo la volontà di Dio e che diventa per questo oggetto di costante ricerca e chiarificazione; c) l'accoglienza, la docilità nei riguardi delle ispirazioni e delle spinte interiori, sempre confrontate con gli insegnamenti della Parola e della dottrina di fede, tradotte poi in atteggiamenti concreti e positivi; d) un costante desiderio di approfondire il mistero di Cristo, conformandosi ad esso per la crescita personale e comune; e) una costante conversione, non soggetta a volubilità e rimpianti, ma sostenuta da coerenza, impegno, fiducia, speranza, apertura all'amore salvifico; e) l'integrazione della propria personalità con le virtù di Cristo, che costituisce la persona a cui ci si dona in piena libertà e che offre un'unità dinamica a tutta la vita; f) desiderio di operare per la crescita spirituale degli altri, superando il proprio io, coinvolgendosi e dialogando costruttivamente (senza idealismi disincarnati), sapendo accettare limiti e risorse della realtà storica⁷.

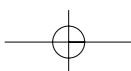
2.2.2 Criteri controindicativi nella seconda fase dell'accompagnamento

L'esito della seconda fase del processo di discernimento-accompagnamento potrebbe confermare condizioni d'immaturità, umana e spirituale, che erano già presenti nella persona del giovane ed erano state tollerate nel corso del precedente cammino formativo.

A livello comportamentale, si può evidenziare nel giovane uno scarso interesse per l'approfondimento dei contenuti relativi alla fede e al carisma. Egli sembra limitarsi a forme superficiali nel modo di vivere i vari momenti della quotidianità, adattandosi solo esteriormente alla vita comunitaria.

L'esperienza spirituale non trova incidenza nella vita del giovane, non la illumina e non sostiene la sua decisionalità. Inclinzioni egoistiche e

⁷ Cf. R. ZAVALLONI, *Maturità spirituale*, in S. DE FIORES - T. GOFFI (ed.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, San Paolo, Cinisello B. 1985, 934-936.



una larvata rivendicazione dei propri interessi sopravanzano decisamente sui valori evangelici, sugli obiettivi condivisi in fraternità, sullo spirito di generosità. Non emergendo forza sufficiente per affrontare l'invito al cambiamento, nel giovane può persistere una scarsa tolleranza nei riguardi della frustrazione.

A rendere più complesso il quadro intervengono condizioni di solitudine, scoraggiamento, paura, insoddisfazione, malessere, confusione, rabbia, colpevolizzazione di sé e degli altri.

Inoltre possono comparire superficialità, disimpegno, evasione, compensazioni di vario genere (Tv, cibo, sonno, svago, musica, internet, amicizie esterne al gruppo, etc.), chiusura relazionale, critica, ribellione (anche mascherata da sarcasmo), conflittualità, ambiguità di comportamenti (insincerità, simulazione), continua tendenza a difendersi dai rilievi portati alla sua persona. Il futuro è scarno di progettualità, vuoto, carico d'incertezza.

Segni d'immaturità spirituale, che non sostengono la decisione d'indirizzare ulteriormente il giovane verso la scelta (anche definitiva) di consacrazione, sono i seguenti: a) l'incapacità di accogliere il Vangelo nella sua interezza di contenuto e nelle sue esigenze, come segno di un tentativo di patteggiare con Dio solo quegli elementi che convengono; b) l'essere mossi da motivi essenzialmente umani, da individualismi, da antagonismi, da chiusure, da conflitti e gelosie; c) non essere consapevoli della propria posizione di dipendenza rispetto a Dio, presumendo di conoscerne già le vie e i segreti; d) confidare nelle proprie forze, nei propri motivi, nei propri progetti senza riconoscere che tutto è dono e provvidenza (semplicità, accoglienza della grazia, umiltà, assenza di calcolo, generosità, sincerità, spontaneità, etc.); e) porre l'attenzione affettiva più su se stessi che su Dio, rinunciando a donarsi all'altro/Altro; f) concepire la libertà come possibilità di fare qualsiasi scelta, senza cogliere la qualità e la coerenza dei motivi e delle azioni; g) manifestare doti e carismi visibili, invece di puntare fundamentalmente sulla carità; h) mostrare incostanza di fede, non ancorandola al messaggio evangelico ma lasciandola in balia di variazioni emotivo-culturali e di simpatie per forme di spiritualità che non si collegano al carisma prescelto⁸.

⁸ Cf. R. ZAVALLONI, *Maturità spirituale*, 934.



3. L'ACCOMPAGNAMENTO ALL'ASSUNZIONE DEL CELIBATO

3.1 *Motivazioni ed inconsistenze della scelta celibataria*

Nell'accogliere il celibato, in vista della consacrazione religiosa e dell'ordinazione, poche ed essenziali sono le ragioni con le quali il giovane deve confrontarsi ed identificarsi⁹.

L'impegno del celibato deve trovare vivo in lui innanzitutto il desiderio di compiacere Dio, che lo ha chiamato ad una relazione d'amore unica e privilegiata. Dalla bellezza e intensità di questo rapporto di comunione, emerge nel consacrato anche il proposito di favorire Cristo nel guidare i fratelli alla salvezza, investendo i doni di grazia e quelli di natura, sperimentando inoltre un'intima gioia nel donare la propria vita.

Per questo la propria personale santificazione acquisterà significato quanto più verrà percepita come partecipazione al compiersi della volontà di Dio, attraverso il servizio reso agli uomini.

Se questi motivi fondamentali non sono consapevoli e non vengono assunti con responsabilità da parte del giovane, è possibile cadere nell'errore di confondere la scelta per il celibato – che è una scelta di grande fecondità – con altre motivazioni molto parziali che non gli appartengono.

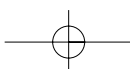
È possibile infatti che, nello scegliere il celibato, il giovane si trovi in una condizione di ripiegamento affettivo così come viene indicato dai criteri che seguono¹⁰.

Egli, ad esempio, può ritenere normale permanere in una condizione di particolare attaccamento alla famiglia di origine, che sottintende invece la difficoltà a separarsi psicologicamente dalle figure di riferimento. Può non concepire le ragioni di quelli che scelgono il matrimonio (come se questo fosse talmente estraneo alla propria prospettiva di vita da essere degno d'indifferenza), senza magari sapere di avere un rapporto controverso con l'affettività, con la sessualità in genere, con la figura femminile, e forse con il proprio orientamento sessuale (ad esempio omosessuale).

A questo si aggiunge la possibilità che egli ritenga segno vocazionale il non essersi minimamente coinvolto – anche senza concretizzare rapporti durevoli – a livello sentimentale con qualcuno, mai vagheggiando un eventuale progetto di vita familiare, anzi trovandosi riluttante alla sola idea d'immaginarsi coniuge e genitore.

⁹ Cf G. GRISEZ, *Le condizioni per assumere rettamente l'impegno del celibato*, in *Seminarium* 1 (2002) 286.

¹⁰ Cf. G. GRISEZ, *Le condizioni per assumere*, 288-292.



Questi segni inerenti la dimensione affettiva-sessuale del candidato sono indicativi per verificare una prima inadeguata concezione relativa al celibato.

Questa porterebbe il giovane a idealizzare il celibato per fini strettamente funzionali a se stesso e non collegati ad una vera chiamata, come ad esempio: una scelta di vita comoda e sicura; un'alternativa meno impegnativa al matrimonio; il fascino indotto dal ruolo religioso-sacerdotale che mantiene una sua particolare ascendenza sociale; il delegare la propria responsabilità, dipendendo dall'istituzione religiosa; soddisfare intense aspettative provenienti da altre persone (genitori, padri spirituali, etc.). Assolutizzare queste ragioni è rischioso per la scelta celibataria.

Una seconda concezione inadeguata indica che il giovane può aspettarsi di giungere ad una scelta celibataria matura e fedele solo nel tempo, magari rimandando alla professione perpetua o all'ordinazione il momento per riconoscersi effettivamente casto.

Solo profonde spinte emotive, opportunamente vagliate, possono scongiurare di assumere queste concezioni inadeguate. Solo esse orientano verso un'adeguata assunzione del celibato, che sarà tanto più autentico quanto più si accorderà con la vita spirituale e fraterna.

Dovremmo ricordare intanto che le emozioni sostengono in noi motivazioni quanto mai varie ed importanti: la sopravvivenza, la protezione, la sicurezza, l'attaccamento, il riconoscimento e la realizzazione di sé, la ricerca di significato e di sintesi armonica della vita, la trascendenza, etc.. A seconda delle motivazioni individuate come significative per la vita della persona (a livello più o meno consapevole), ecco emergere una spinta emotiva - e quindi un'attenzione emotiva - tesa alla realizzazione di tali motivazioni¹¹.

Tuttavia c'è da dire che l'attenzione emotiva dell'uomo del nostro tempo è prevalentemente centrata sull'io. Il nostro clima culturale esalta fino all'eccesso il valore della soggettività, veicolato dalla cura delle esigenze personali (autonomia, profitto, benessere), dalla fuga di fronte alla responsabilità delle scelte, dall'adeguarsi al conformismo e al culto dei ruoli di prestigio. Questi motivi oggi influenzano moltissimo le persone e possono costituire fonte di equivoci anche per la scelta celibataria, trascurandone il valore profetico e oblativo.

Pertanto il giovane va accompagnato in modo tale da assimilare chiaramente che il riferimento della sua attenzione emotiva è unico: la persona di Cristo. Sarà quest'attenzione emotiva ad influenzare i sentimenti, i significati, gli obiettivi, il modo di vedere gli altri, la sensibilità e carità

¹¹ Cf. G. GRISEZ, *Le condizioni per assumere*, 292.



pastorale, i tratti del comportamento, la magnanimità, il rispetto, la compassione, la dedizione e lo spirito di sacrificio¹².

Un'attenzione emotiva centrata su se stessi, e sulla difesa di un ruolo estraneo a intendimenti spirituali, non permetterà mai un'adeguata assunzione del celibato. Una siffatta assunzione comporta l'evidenziarsi di condizioni e comportamenti negativi quali l'inganno, l'adulazione, il raggirio, l'instabilità emotiva, l'insicurezza, la paura, la sottomissione assunta per convenienza, la capacità di essere buoni attori, la caparbia, l'orgoglio, l'arrivismo, etc.¹³.

L'autenticità della scelta celibataria è sostenuta solo dalla gioiosa coscienza di appartenere a Cristo, di volersi identificare ed impersonare con lui, il vero protagonista della propria vita e della propria storia. Pertanto solo un'intensa comunione spirituale può essere il mezzo privilegiato per scoprire e mantenere la propria attenzione emotiva su Cristo.

Se le spinte emotive sono dunque in linea con l'autentica natura della chiamata, esse lasceranno evidenziare certamente quei motivi in base ai quali un candidato potrà decidere di consacrarsi e di accedere al ministero ordinato.

In linea generale, i giovani davvero pronti all'impegno definitivo del celibato e del ministero sono in grado di assicurare nel tempo sincerità, onestà, equilibrio, fecondità nelle iniziative, responsabilità nello stringere rapporti. Essi possono dimostrare di aver lavorato con impegno e con sacrificio per raggiungere le varie tappe formative. Sentono però di dover ancora maturare: per questo sono in pace con se stessi, in accordo con gli altri e fiduciosi per il futuro.

Chiediamoci ora cosa evidenzi, in sostanza e con buona probabilità, che il candidato assuma serenamente ed effettivamente il celibato¹⁴.

Certamente è la capacità di essere sessualmente continenti, verificando la presenza di questa condizione a partire da un congruo periodo di tempo (almeno un anno) dall'inizio del cammino di discernimento. Questo tempo deve, infatti, permettere al giovane di affrontare la gestione dei suoi impulsi a seconda del variare dei periodi stagionali, con il loro

¹² Cf. G. GRISEZ, *Le condizioni per assumere*, 294-295.

¹³ Cf. G. GRISEZ, *Le condizioni per assumere*, 295.

¹⁴ L'impegno nella vita di castità esclude innanzitutto problemi di natura psicosessuale come intensi desideri e paure legate alla sessualità; comportamenti sessuali compulsivi come la masturbazione frequente; difficoltà dell'orientamento sessuale come l'omosessualità e la pedofilia. Di notevole pregiudizio è l'eventualità di una confusione riguardo alla propria identità di genere (cioè il non riconoscere il proprio sesso biologico), che non deve lasciare esitazioni. Un problema da non sottovalutare è una possibile assenza di desiderio sessuale, effetto di potenti difese contro la sessualità (Cf. G. GRISEZ, *Le condizioni per assumere*, 296-297).

impatto sull'umore; a seconda delle sfide psicologiche relative a periodi d'impegno scolastico/professionale o di vacanza; a seconda dei tempi di lontananza dall'ambito della prima accoglienza in comunità; a seconda degli incontri condivisi con le varie persone in situazioni diverse¹⁵.

Il progresso verso la continenza non è uniforme e non è circoscritto all'interno di un certo periodo di tempo. Il giovane seriamente impegnato noterà che la continenza è il risultato di un cammino umano-spirituale che si protrae nel tempo e che subisce continui aggiustamenti lungo il percorso, pur rimanendo fedele nella sostanza. Tuttavia la tendenza verso la castità è chiara se fin dall'inizio, anche trovando difficoltà, il giovane accetta generosamente di lottare e superarsi. In seguito sarà sempre più in grado di padroneggiare questo ambito.

Nello specifico, la tendenza alla continenza è indicata dal fatto che le tentazioni diventano meno numerose e intense; mentre si nota anche una diminuzione dello stress e dell'ansia legate al loro insorgere. A questo punto verrà a manifestarsi una maggiore sicurezza e serenità sia nel fronteggiare le spinte sessuali che nel rapportarsi in particolare con l'altro sesso.

Se mancassero questi elementi, il giovane candidato alla consacrazione e agli ordini sacri non può essere moralmente certo di possedere il carisma del celibato.

Tuttavia la persona che non ha raggiunto ancora una maturità in fatto di celibato, e s'illude quindi di essere casto, può avanzare alcune giustificazioni (razionalizzazioni) che non devono sfuggire a chi vuole permettergli di chiarificarsi in tal senso, specie quando cade spesso nella masturbazione¹⁶.

Una prima giustificazione potrebbe fargli ritenere che la cosa più importante sia solamente quella di evitare veri e propri rapporti sessuali con altre persone. Un'altra giustificazione lo porterebbe a pensare che in fondo la masturbazione non è una cosa deplorabile, ma un modo per scaricarsi. Ancora, egli potrebbe supporre che cadere solo occasionalmente, o di meno rispetto a prima, è già buon segno: l'importante è essere in pace con se stessi e credere che, prima o poi, si riuscirà a superare il problema. Anzi egli è disposto addirittura ad ammettere che, una volta presi i voti, certamente si comporterà in modo casto: come se le cadute occasionali non potessero smentire la virtù, poiché la grazia certamente gli verrà in aiuto. Egli, quasi come per magia, non sarà più vittima di tentazioni di natura sessuale, tranne che in alcune estreme situazioni in cui qualche volta ci si può arrendere, poiché infondo nessuno è perfetto.

¹⁵ Cf. G. GRISEZ, *Le condizioni per assumere*, 298.

¹⁶ Cf. G. GRISEZ, *Le condizioni per assumere*, 299.



Nel giovane, inoltre, può insinuarsi anche la convinzione che anche i religiosi professi e i preti commettono, di tanto in tanto, peccati di natura sessuale. Così potrebbe pensare e convincersi che (tranne i casi di seduzione, di adescamento omo- ed eterosessuale, di pedofilia) i peccati sessuali non possono mettere in discussione la consacrazione e il sacerdozio.

Del resto – si ritiene – la Chiesa ha bisogno di preti, dunque non si può impedire ai candidati di essere ordinati solo perché sono ancora incostanti in questo ambito.

Cosa bisogna rispondere a queste false ragioni che sono francamente contro il celibato?

Diremo per prima cosa che accogliere nella propria coscienza una sola di queste giustificazioni vuol dire non aver compreso, o meglio non aver incarnato nel proprio vissuto, il valore del celibato¹⁷.

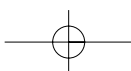
Il peccato sessuale, a cominciare dalla masturbazione, è un abuso del corpo in vista di un piacere egoistico carico di immaturità personale e relazionale. Esso è una spersonalizzazione dell'uomo nonché una mancanza di fede nei riguardi della consacrazione battesimale.

Già la masturbazione, per fare un esempio, favorisce un alto assorbimento emotivo su di sé e contrasta con la volontà di appartenere esclusivamente a Cristo. La spersonalizzazione del corpo favorisce un così basso livello di crescita della fede, capace di distoglierla da quel rapporto spirituale da cui riceve arricchimento e continuità. Ciò che essenzialmente si nega, ricorrendo al peccato sessuale, è l'attaccamento alla verità e alla speranza della resurrezione. È in nome di quest'ultima che il credente segna il passaggio dall'alienazione di sé alla libertà e alla capacità di dare senso alla vita, che derivano dal donarsi a Dio e agli altri.

Un candidato alla vita di consacrazione che cade, anche occasionalmente, nella masturbazione non sta ancora facendo una scelta. Egli si trova semplicemente a livello di chi, come cristiano, si sforza di acquisire quella virtù proposta di norma dalla legge divina. In realtà, egli non giunge a manifestare una dedizione seria ed esclusiva alla causa di Dio. Allora ci si dovrebbe chiedere: in che modo questo giovane sta manifestando, anche in termini di castità, quella differenza che suggerisce una sua adesione ad un'eventuale chiamata vocazionale?

In verità, peccare di meno significa comunque peccare almeno una volta ancora. Quando si è in stato di grazia, bisogna decidersi di evitare del tutto una determinata caduta: se ciò non avviene vuol dire che non ci si è decisi per Dio né per una più particolare adesione a lui. Senza quest'adesione non si deve pretendere che la sola grazia sia sufficiente per

¹⁷ Cf. G. GRISEZ, *Le condizioni per assumere*, 301-308.



acquisire la virtù della comunione d'amore con Dio, il quale non si sostituisce alla nostra libera volontà.

Infine diremo che il celibato non può mai essere disatteso per dar credito a ragioni come quella di reperire ad ogni costo religiosi e preti: nessuna ragione autorizza a puntare sulla mediocrità.

3.2 Omosessualità e vita religiosa

Parlando dell'accompagnamento del giovane candidato ad una consapevole assunzione del celibato, ci sembra necessario dare delle indicazioni su un problema particolarmente delicato e scottante, relativo alla maturità umana del consacrato¹⁸.

L'omosessualità è quell'orientamento affettivo-sessuale rivolto ad una persona dello stesso sesso, con o senza manifestazione di rapporti fisici. Essa coinvolge emozioni, fantasie, pensieri, azioni (con scarso controllo dell'attrazione genitale), fino a divenire un atteggiamento stabile della personalità¹⁹.

Le dimensioni che la caratterizzano sono le seguenti. Innanzitutto, la persona omosessuale presenta un costante vissuto d'inferiorità che si evidenzia con basso livello di autostima, timore di non essere accolto, senso d'incompletezza nei confronti della propria identità (specie riguardo a quella sessuale), ricerca continua di sicurezza.

Nella storia familiare di questo soggetto non è difficile rinvenire una precaria identificazione con il genitore dello stesso sesso. Questi, il padre per l'individuo di sesso maschile, non si è dimostrato capace di comunicare la sua vicinanza e di rimandare al figlio elementi della sua identità

¹⁸ «[...] Uomini e donne devono prendere conoscenza della loro specifica situazione nel piano di Dio, del contributo originale che apportano rispettivamente all'opera della salvezza. Così si offrirà ai futuri religiosi la possibilità di una riflessione sul ruolo della sessualità nel disegno divino di creazione e di salvezza. In questo contesto, si esprimeranno e si comprenderanno le ragioni che giustificano il fatto di scartare dalla vita religiosa quelle e quelli che non giungeranno a padroneggiare le tendenze omosessuali o che pretendessero di poter adottare una terza via vissuta come uno stato ambiguo tra il celibato e il matrimonio. [...] Uno studio approfondito dei fondamenti antropologici della condizione maschile e femminile porterà a precisare l'identità personale propria della donna nella sua relazione di diversità e di complementarietà reciproca con l'uomo [...]. Questo approfondimento deve essere ancora perseguito grazie alla riflessione teologica e all'apporto offerto dalle diverse scienze umane e dalle varie culture» (CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Direttive sulla formazione negli istituti religiosi*, in EV 7, 505-537, n. 39-41. Trad. it. in OR 14.03.90).

¹⁹ Cf. H. MAISCH, *Omosessualità*, in W. ARNOLD - H.J. EYSENCK - R. MEILI (edd.), *Dizionario di psicologia*, Paoline, Roma 1975, 783-784; U. GALIMBERTI, *Omosessualità*, in Id., *Enciclopedia di Psicologia*, Garzanti, Milano 1999, 713-716; G.J.M. VAN DEN AARDWEG, *Omosessualità & speranza, terapia e guarigione nell'esperienza di uno psicologo*, Ares, Milano 1995.



di ruolo; d'altra parte il figlio non è riuscito a recepire l'immagine paterna per limiti collegati alla sua struttura di personalità e ad un suo modo d'interpretare questa immagine.

Sull'altro versante genitoriale, questo figlio può aver subito da parte della madre una relazione protettiva così intensa da favorire un vincolo affettivo insicuro, difficilmente favorevole alla separazione dell'identità dal sé genitoriale materno, tendendo così verso l'infantilismo e la dipendenza²⁰.

Non vanno poi sottovalutate, nell'insorgere dell'omosessualità, esperienze sessuali sbagliate nell'infanzia e nell'adolescenza, che si sono consolidate in disposizioni stabili. Tra queste indichiamo, ad esempio, eventuali abusi subiti da genitori o da altri adulti (parenti, tutori, educatori, magari anch'essi omosessuali-pedofili) oppure rapporti più o meno occasionali tra coetanei.

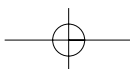
L'omosessualità può dunque rappresentare la conseguenza (escludendo i casi in cui è fortemente compulsiva) di una strategia psicoaffettiva abitudinaria, messa in atto per compensare una fragile identità interessata da carenza affettiva, da distorte relazioni di rispecchiamento da parte dei genitori, da esperienze diseducative, ed ora tendente verso un'appropriazione illusoria dell'immagine maschile di sé riflessa idealmente sul volto dell'altro.

Questo fa ben comprendere come l'omosessuale sia particolarmente esposto ad una ferita narcisistica (cioè del proprio io) che gli genera solitudine, vuoto, delusione, senso di perdita. In ragione di tale ferita ogni relazione costituisce un rimando al proprio senso d'incompletezza personale. Pertanto la spinta omoerotica e la sua eventuale gratificazione sessuale rappresentano nient'altro che le proprie tensioni affettive interne, le quali attendono di compensare un'immagine di sé precaria e negativa. Per questo ogni rapporto omosessuale diviene promessa di un ulteriore fallimento emotivo-affettivo, che comporta tristezza e infelicità²¹.

Come si vede l'omosessualità, prima di essere un comportamento concretamente agito, è soprattutto un modo di essere e di relazionarsi con se stessi e gli altri, in senso affettivo-sessuale. Essa tuttavia non deve essere considerata un'altra dimensione della sessualità umana, poiché quest'ultima è fondamentalmente «eterosessuale»: ossia sempre e solo profonda, unitaria relazione tra maschile e femminile. Infatti, nell'omosessualità

²⁰ Cf. R. DABBENE, *La terapia riparativa dell'omosessualità maschile*, in *Studi Cattolici* 463 (1999) 626-627.

²¹ Cf. G. CESARI, *Aspetti psicologici dell'educazione della sessualità*, in G. CESARI - M.L. DI PIETRO (edd.), *L'educazione della sessualità*, La Scuola, Brescia 1996, 44-52.



«non è soltanto la finalità procreativa della sessualità che viene annullata; è tutto il significato della complementarità uomo-donna che viene ad essere negato»²². Anche se oggi non viene più considerata patologica in senso proprio, certamente l'omosessualità rappresenta un orientamento sessuale umano anomalo.

L'individuo, affettivamente e sessualmente maturo, ha coscienza di potersi identificare in senso fondamentalmente eterosessuale. Sarà sempre a partire da questa consapevolezza che egli potrà decidere, sulla scorta di alcuni valori scoperti e assunti come significativi nella propria vita, d'intraprendere quelle importanti decisioni per la propria vita, anche in termini affettivi. Sposarsi oppure consacrarsi sono scelte che partono da una chiara caratterizzazione dell'identità in senso affettivo-eterosessuale; un'identità che sa donare e vivere con tutti rapporti di vera comunione, nel rispetto della singolarità dell'altro.

Dal momento che nell'omosessualità esistono un'affettività e una sessualità controverse, è chiaro che per questo tipo di persona la scelta di sposarsi o di consacrarsi costituirà sempre un notevole punto interrogativo, innanzitutto a causa di una difficoltà relazionale a percepire l'altro come distinto da sé (in particolare colui che sarà oggetto di questo rapporto esclusivo).

Sorpresa da un esasperato amore verso se stessa, la persona omosessuale s'innamora di ciò che nell'altro vorrebbe che appartenesse una volta per tutte ad essa, ed è per questo che lo insegue con un amore identificativo.

Nella manifestazione di comportamenti omosessuali assume un notevole peso la convivenza in comune tra persone dello stesso sesso. Il seminario o la comunità religiosa sono luoghi in cui tale problematica può evidenziarsi in maniera clamorosa, anche se essa non viene sempre agitata attraverso atti strettamente sessuali. In questi contesti l'omosessualità può essere preannunciata dal consolidarsi di legami troppo particolari ed esclusivi tra persone dello stesso sesso, evidentemente motivate a ricercare nel rapporto attenzione emotiva-affettiva.

Tuttavia, bisogna ricordare che la persona omosessuale non perde mai completamente la propria capacità di distanziarsi dai suoi vissuti, al punto da rendersi capace di un certo controllo sul proprio comportamento.

Il punto nodale per una chiara considerazione dell'omosessualità va ricercato nell'interpersonalità²³. Questa è la capacità di stabilire rapporti

22 E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica, 2. Aspetti medico-sociali*, Vita e Pensiero, Milano 1991, 142.

23 Cf. G. PIANA, *Omosessualità*, in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, San Paolo, Cinisello B. 1990, 834.



ricchi di reciprocità, di avere attenzione per l'altro, di manifestare rispetto nei riguardi della sua libertà e della sua autonomia (nel modo di pensare, di sentire, di scegliere, di aderire ai valori), di ricercare mutua condivisione e collaborazione, di accettare tanto l'incontro e quanto la separazione.

L'omosessualità ostacola di fatto l'interpersonalità. Essa rende difficile creare una chiara intesa, un modo di comunicare non ambiguo, una disponibilità disinteressata, un'accettazione serena di quello che l'altro è nella sua singolarità. Stare con l'altro si colora di narcisismo e di gelosia: non evidenzia vera apertura, ma sottintende la necessità di recuperare il contatto con il sé ideale attraverso l'esuberanza dei sensi.

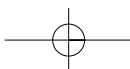
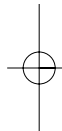
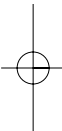
Infatti la maturazione affettiva e sessuale fonda il suo autentico modo di essere sull'equilibrio esistente tra la possibilità di ricevere e la capacità di dare, o meglio di amare e di essere amato. Questo si evince benissimo da come si manifesta nell'uomo una matura genitalità, che è a livello psicologico armonia d'incontro e responsabilità tra i due sessi.

Bisogna a questo punto ricordare che la parola «sessualità» comprende due dimensioni che si integrano a vicenda. Da un lato essa indica una distanza tra l'uomo e la donna (differenziazione); dall'altro, in essa si coglie una necessaria tensione verso l'incontro (complementarietà). La distanza consiste nel riconoscere che ogni individuo risulta ben differenziato in senso somatico-fisiologico e psicologico, poiché dispone di precise caratteristiche relative alla propria identità sessuale di appartenenza (maschile o femminile) e al modo di manifestarla. La necessità di porsi in relazione con l'altro indica tensione verso la reciproca completezza, la capacità d'intrattenersi con l'altro per arricchirsi del valore della sua presenza. Ora è bene precisare che, se l'incontro sessuale con l'altro è concepito e vissuto come semplicemente funzionale al piacere sessuale, questa stessa soddisfazione diviene così riduttiva e marginale da condurre addirittura al rifiuto dell'altro. Invece quando l'altro è ricercato nella sua singolarità, unicità e ulteriorità di significato, attraverso gesti di sensibile tenerezza, allora anche la dimensione sessuale dell'incontro si arricchisce di nuova intensità e favorisce il consolidarsi della comunione. Ma tutto questo presuppone la complementarietà e la capacità di donarsi reciprocamente.

Da quanto detto si può quindi affermare che mentre la differenziazione e l'autonomia affettiva prefigurano nella persona la possibilità di portarsi verso l'altro (in senso oblativo), la capacità d'incontrarsi e stare con l'altro indica la disponibilità a saperne ricevere e condividere la ricchezza, senza dipendere da lui.

È appunto in questo senso che la complementarietà affettivo-sessuale tra uomo e donna trova il suo significato più autentico e pieno.

L'omosessualità invece, già nella sua forma latente (cioè non agita in



senso genitale), tende a negare la diversità dell'altro, pretende di assimilarlo a sé, rende improbabile una relazione capace di reciprocità. Se volessimo solo guardare alle modalità con cui i rapporti omosessuali vengono espressi anche fisicamente, scopriremmo che in realtà essi hanno una qualità relazionale molto scarsa e distorta (condizionata innanzitutto dall'aspetto anatomico-fisiologico), conservano un forte carattere di egotismo e d'innaturalità che si spinge fino alla perversione²⁴.

Consideriamo ora quali sono i criteri che fanno ipotizzare una personalità a sfondo omosessuale. Possiamo indicarne quattro²⁵.

Il primo criterio per individuare una personalità ed un comportamento di tipo omosessuale è descrittivo. Esso si riferisce a segni altamente indicativi come: una preferenza sessuale, riscontrata a partire dall'infanzia, per le persone dello stesso sesso; lo sviluppo di fantasie diurne/notturne di tipo omosessuale; la mancanza di attrattiva erotica per le persone dell'altro sesso; rapporti omosessuali con viva gratificazione genitale e con conseguente senso di colpa; una particolare influenza dell'istanza materna all'interno della storia familiare.

Altri segni non sono strettamente legati a manifestazione sessuale e rimandano ad una sorta di tratto narcisistico generale della persona: particolare interesse per la cura del corpo con fine sensibilità estetica; segni di esibizionismo; rigidità, intolleranza, aggressività; eccessiva criticità verso gli altri, mascherata da uno spiccato senso d'ironia e di svalutazione; ansietà, variabilità di umore, senso d'inferiorità; rivendicazione della propria autonomia; atteggiamento di vittimizzazione e giustificazione ad oltranza; relazione privilegiata con una persona amica, nei riguardi della quale si ha un atteggiamento protezionistico oppure di evidente gelosia; difficoltà nell'ascolto e nell'accoglienza degli altri, ai quali si dovrebbe estendere la propria disponibilità; atteggiamento seduttivo e manipolativo.

Un secondo criterio è relativo al contesto ambientale in cui si è eventualmente sviluppato l'orientamento omosessuale: esso rimanda in modo particolare alla qualità del rapporto che si è stabilito con le figure genitoriali. Questo criterio è detto psicogenetico.

Ripercorrendo la sua storia familiare, abbiamo visto che la persona omosessuale può avere avuto, durante la sua infanzia, una relazione affettiva troppo vincolante con la madre, caratterizzata da un coinvolgimento erotico più o meno esplicito.

²⁴ Cf A. CENCINI, *Per amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, EDB, Bologna 1994, 361-367.

²⁵ Cf A. CENCINI, *Nell'amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, EDB, Bologna 1995, 96-97.



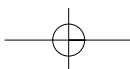
Inoltre, la relazione che questi ha intrattenuto con il proprio padre può essere stata caratterizzata da aggressività, competitività, distacco, indifferenza da parte di quest'ultimo. Per questo atteggiamento, sembra che l'omosessuale abbia conservato particolare risentimento e paura nei riguardi del padre, insieme ad un forte desiderio di essere stimato e accolto da lui²⁶.

Un terzo criterio diagnostico per indicare una situazione di omosessualità è relativo alla capacità di stabilire un'autentica relazione interpersonale (capacità di relazione oggettuale): esso è chiamato criterio psicologico-relazionale. Le caratteristiche di questa precaria capacità di relazionarsi sono le seguenti²⁷. Sotto questo aspetto, si nota nell'omosessuale un uso difensivo e interessato della relazione. Quest'uso è maturato sulla base delle carenze subite dai genitori e che ora la persona cerca di compensare attraverso rapporti affettivo-sessuali parziali, dove l'altro viene inconsapevolmente utilizzato per completare idealisticamente se stesso, per ottenere sicurezza, protezione, comprensione, sostegno alla propria autostima, conforto, etc.. I due partner sembrano così rimandare l'impressione di non essere due persone distinte ma un'unica persona, un po' più completa. L'omosessualità toglie senso all'alterità ed impedisce la comunione. Ciò vuol dire che la persona interessata da questa condizione raggiungerà con difficoltà una relazione adeguata e serena, trovando difficile accettare che l'altro abbia sue opinioni; faccia scelte di vita autonome; privilegi il rapporto con questa o quella persona. Questa situazione può divenire così critica da rendere particolarmente conflittuale l'intesa con il partner, nel momento in cui gli si dovrà riconoscere l'autonomia o l'indisponibilità. È a questo punto del rapporto che l'omosessuale vive il suo compagno come una sorta di minaccia, caricandolo di gelosia, critica e disprezzo.

Per quanto attiene alla dimensione religiosa, anche nei riguardi della figura di Dio la persona omosessuale potrebbe assumere un rapporto particolarmente vincolante ed ambiguo. Da una parte potrebbe aspettarsi che Dio giustifichi e realizzi i suoi desideri in maniera immediata; dall'altra c'è il rischio che, come già avviene negli altri suoi rapporti, l'even-

²⁶ Cf. A. CENCINI, *Nell'amore*, 98. Nell'omosessualità femminile la madre avrebbe invece comunicato alla figlia la sfortuna e la paura di essere donna, poiché la relazione con l'uomo è stata motivo di sofferenza. Il padre sarebbe stato in genere rigido e duro, confermando così le aspettative della madre. Il desiderio di sicurezza sulla propria identità potrebbe aver spinto la ragazza verso una relazione omosessuale per confermare la propria femminilità.

²⁷ A. CENCINI, *Nell'amore*, 99.



tuale delusione di queste aspettative possa generare un atto di profonda rivolta interiore.

Esiste nell'omosessuale anche la possibilità che egli non tolleri l'intromissione di Dio nella sua vita, temendo le richieste e le proposte di quest'ultimo. Così egli dimostra di non avere un buon rapporto con i suoi sentimenti e di non avere il coraggio di abbandonarsi con fiducia a Dio, temendo di confondersi con quest'ultimo. Questa persona probabilmente vivrà un rapporto spirituale freddo ed insignificante, che tanto ricorda quello vissuto con il proprio padre²⁸.

Il quarto criterio diagnostico è quello relativo all'attrazione sessuale avvertita verso persone dello stesso sesso ed è definito criterio intrapsichico. Come si specifichi questo livello lo indica Ovesey, il quale ritiene indicativi tre elementi: l'evidenza affettiva, l'ascendenza sull'altro, la gratificazione sessuale genitale in senso stretto. A partire da questi tre elementi si può parlare di tre forme di omosessualità.

La prima è la cosiddetta omosessualità vera o aperta (*overt homosexuality*), in cui il motivo primario dell'attrazione per una persona dello stesso sesso è la possibilità di gratificarsi sessualmente con essa. In secondo luogo abbiamo una falsa omosessualità (*pseudohomosexuality*), dove è presente soprattutto il bisogno di soddisfare la dipendenza affettiva e di assicurarsi il potere sull'altro; probabilmente solo dopo il legame può assumere anche una connotazione erotica. Come si vede nell'omosessualità il comportamento strettamente genitale non è decisivo. In terzo luogo distinguiamo un'omosessualità immaginaria o temuta, che è più che altro conseguenza di una particolare insicurezza da parte dell'individuo circa la sua identità di ruolo. Altre volte essa è causa di qualche esperienza residua tra adolescenti, oppure solo frutto di preoccupazione infondata.

La prognosi vocazionale nei riguardi dell'omosessualità è tanto peggiore quanto più risultano evidenti nella persona alcuni dei criteri che abbiamo già menzionato: personalità omosessuale; esperienze con figure genitoriali predisponenti in tal senso; una parziale relazione oggettuale di natura difensiva e chiusa all'alterità; vera-aperta omosessualità (*overt homosexuality*) in senso genitale.

In caso di dubbio circa i primi tre criteri, è da verificare la presenza o meno dell'ultimo criterio adottato, cioè la distinzione tra vera e falsa omosessualità.

Da quanto abbiamo visto finora ci sembra di poter concludere che l'omosessualità controindichi una scelta di consacrazione, poiché quest'ul-

²⁸ Cf. A. CENCINI, *Nell'amore*, 100-101.



tima sarebbe condizionata da un inadeguato sviluppo affettivo-sessuale. L'omosessualità porrebbe problemi tanto alla vita celibataria quanto alle relazioni fraterne.

Altre specifiche ragioni potrebbero scoraggiare l'accettazione di un candidato apertamente omosessuale. In primo luogo, ricordiamo che la persona apertamente omosessuale, risulta particolarmente impulsiva ed inquieta per la debolezza dell'io; può valutare la sua omosessualità come una realtà coerente al suo modo di essere (egosintonica); dimostra incapacità di controllo dell'impulso; è spinta a creare vincoli mutevoli e precari con alcune persone (discriminando tra i rapporti); possiede una debole coscienza etica. Inoltre esiste il rischio di un'attrazione verso i minori (pedofilia), dove l'omosessuale dimostra un alto grado di recidività, che comprometterebbe la paternità spirituale del consacrato e del ministro.

4. L'ACCOMPAGNAMENTO AI VALORI DELL'IDENTITÀ FRANCESCANA: MINORITÀ E VITA FRATERNA

Nella minorità e nella vita fraterna Francesco d'Assisi individuò le due espressioni più importanti della sua intensissima esperienza di Dio. Le testimonio senza idealismi e appiattimenti sul materiale, attingendo alla consapevolezza che esse sono i linguaggi che permettono di accedere alla predilezione senza limiti di Dio per ciascuna delle sue creature. Di questa predilezione egli stesso scoprì di essere stato reso partecipe a tal punto da sentirsi spontaneamente chiamato a comunicarla agli uomini del suo tempo.

Il frate minore, quale erede di questa esaltante esperienza dello Spirito in Francesco, è chiamato ad incarnare il duplice aspetto della conoscenza di quell'amore con cui Dio si è rivelato in Cristo al mondo: cioè facendosi servo fino al suo completo annientamento (minorità), affinché la forza dell'amore riunisse tutti i suoi figli dispersi dal male dell'egoismo (fraternità universale).

La minorità, dimensione centrale dell'identità francescana, è la capacità di accordare alla debolezza e al dolore dell'uomo quella compassione che fu propria del Cristo incarnato, crocifisso e risorto.

La vita fraterna, dimensione complementare dell'identità francescana, consiste nel saper formulare, in nome e in virtù dell'amore paterno di Dio, relazioni sempre nuove con ogni fratello, restituendogli la dignità negata dall'egoismo, riconquistata dalla comunione e dal servizio.

4.1 L'accompagnamento al valore della minorità

Divenire minore e servo non vuol dire sottostimare la propria vita. Questo potrebbe confondere la sensibilità del giovane nei riguardi di



questo valore francescano, durante una fase così delicata della sua crescita umana – l'adolescenza – che è particolarmente tesa al pieno riconoscimento di sé e della propria autonomia. Il giovane deve poter riconoscere nella scelta della minorità soprattutto il segno dell'iniziativa di Dio che solo può renderla significativa²⁹.

Conseguenza di questa acquisizione di fede sarà nella vita del giovane l'assunzione di atteggiamenti come: a) la rinuncia a coltivare prevalentemente se stesso e la propria immagine; b) la capacità di tollerare un sano anonimato all'interno delle relazioni, dove prima insisteva il desiderio di emergere tra gli altri; c) la consegna fiduciosa delle proprie decisioni e del proprio futuro nelle mani di Dio e dei confratelli che hanno cura del suo discernimento; d) la coscienza che la fraternità rappresenta il luogo privilegiato dove le scelte vanno condivise e, se necessario, corrette; e) la rinuncia di tutte quelle differenziazioni che vanno contro la comunione fraterna; f) l'accoglienza delle qualità e dei carismi, come doni da custodire per il bene di tutti; g) l'accettazione della sofferenza, dell'incomprensione, dell'insuccesso, della crisi come necessari elementi di confronto sui propri motivi, di verifica della fede e di semplificazione del cuore; h) un'accresciuta sensibilità – che è soprattutto condivisione – nei riguardi di coloro che non sanno dare voce ai loro bisogni e non

²⁹ La minorità ruota essenzialmente intorno a tre dimensioni che la caratterizzano secondo l'intuizione avuta da Francesco: *non-sapere, non-avere, non-potere*.

Non-sapere. La minorità esclude che il giovane ricorra al sapere come mezzo di pressione ideologica, di potere, di prestigio personale, di differenziazione. Parlare molto e fare poco possono essere anche segni di una religiosità puramente intellettuale che è complice dell'apparenza e della superficialità; che resiste alla conversione e al cambiamento; che è tanto più idealizzata quanto meno incide nella vita; che è tanto più facile al giudizio ma non alla comprensione.

Non-avere. La povertà, vissuta secondo minorità, porta il giovane a ricercare la vera ricchezza, la sicurezza, l'abbandono in Dio. Lo rende capace di relativizzare sapientemente modi di concepire, bisogni, aspettative, ruoli, vincoli con cose e persone, i motivi per possedere e quelli per destinare quanto si possiede (anche i beni spirituali). La povertà s'incarna, per il giovane, nel possesso dell'essenziale che in fondo è sempre possesso di Dio.

Non-potere. Il dominio è una tendenza particolarmente radicata nel cuore dell'uomo: esso si nasconde anche sotto il manto del servizio. L'unico potere che il minore conosce è quello del dono di sé, della rinuncia alla propria volontà (quando questa non rispetta la propria dignità), dell'obbedienza. Il vero minore non si ritiene migliore quando è ben stimato né si scoraggia quando è disprezzato: la grandezza dell'uomo risiede proprio nel rendersi dipendente solo dal giudizio di Dio fondamento della sua sicurezza.

In questo senso «la minorità è un atteggiamento relazionale originato dall'accettazione della propria povertà esistenziale»; essa non è frutto di paura e di pusillanimità, ma di fiducia, di speranza, di libertà, soprattutto di amore gratuito: cf. J. MICÒ, *Minorità*, in E. CAROLI (ed.), *Dizionario francescano. Spiritualità*, Messaggero, Padova 1995, 1126-1135.



riescono a sostenere il loro dolore; i) una chiara coscienza che si è tanto più liberi e riconciliati quanto più si è disposti a dipendere dall'azione sapiente e fedele di Dio.

È facile vedere come la minorità favorisca un naturale progredire verso la vita fraterna, proprio quando il giovane si assume la cura di quegli atteggiamenti concreti di reciprocità verso l'altro che ora abbiamo esposto.

Attingendo a uno studio sull'argomento, è possibile valutare l'assimilazione del valore della minorità guardando a come i seguenti aspetti s'incarnano nella personalità del giovane³⁰.

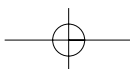
a) *L'immagine di sé.* Questo aspetto richiede che il giovane abbia una sicura immagine di sé. Egli deve saper affrontare apertamente la realtà, senza sfiorare i problemi più importanti, sottraendosi ai compiti, negando le mancanze di sé e degli altri. L'immagine di sé deve essere fondata su una verità e una fede che egli deve mantenere ferme.

b) *La capacità di ricevere, dare e condividere.* Questa capacità presuppone che il giovane dimostri di voler bene alle persone per quello che sono e non per quello che possono dare. Egli dimostra di essere in grado di mantenere comunque rapporti sereni anche durante periodi di aridità, senza la costante preoccupazione di superare gli ostacoli per rispondere alle necessità degli altri. Nel suo lavoro apostolico oppure nella vita di comunità, si evidenzia in prevalenza un interesse e uno sforzo ad andare incontro ai bisogni degli altri, assicurando stima di sé.

c) *La capacità di affrontare adeguatamente le frustrazioni.* Da questo punto di vista il giovane deve riuscire a gestire in modo maturo le rinunce che i voti comportano, senza trovare di solito una scappatoia nei confronti dei compiti o sottovalutando le difficoltà. Egli deve saper affrontare le opposizioni che gli vengono quando resta saldo su valori ed atteggiamenti vocazionali non condivisi, senza compromettere i principi di fatto. Deve essere profetico senza divenire né il conformista, che sa solo legarsi al sistema, né il rivoluzionario che sa solo attaccarlo.

d) *La capacità di essere affettivamente autonomo.* Il giovane affettivamente autonomo assume le decisioni senza l'aiuto degli altri, senza ricorrere alla continua conferma da parte delle posizioni superiori. Allo stesso tempo riesce ad adattare a sé le decisioni degli altri, senza sentire minacciati i suoi diritti e la sua autonomia. È obiettivamente e liberamente capace di valutare se stesso e gli altri; prende le sue decisioni con il loro

³⁰ D.B. COUTURIER, *Franciscan minority and prophetic presence: a psychological perspective*, in *Laurentianum* 26 (1985) 920-922.



aiuto, senza per questo cadere nella duplice trappola di una dipendenza o di una indipendenza senza limiti.

e) *La capacità di autocontrollo.* Questa capacità richiede al giovane di sacrificarsi per un mondo migliore, di mettere i suoi successi a servizio degli altri, riconoscendo le difficoltà di tale impegno, senza tirarsi indietro di fronte al prezzo che tale offerta di sé implica. Inoltre deve saper porre a disposizione del mandato di Cristo le sue risorse, nei compiti più semplici e in quelli più importanti della vita.

f) *La capacità di soffrire.* Riguardo a questa disposizione il giovane deve dimostrare di accettare sia il senso della sua inadeguatezza che le limitazioni e le fragilità degli altri, senza per questo svalutare le sue capacità o i suoi successi. Deve poter sentire, condividere il mistero di Cristo, sacrificato per tutti, e vivere attraverso quell'oscurità che la lotta e il dubbio causano, scoprendo che solo Gesù Cristo gli basta. Egli deve sostenere gli altri nelle loro debolezze e perdonare le loro offese quotidiane, aiutando le altre persone a portare i loro pesi, senza risentirsi delle loro fragilità o della loro impossibilità a ricambiare il favore.

g) *La capacità di servire.* Il giovane dà prova di questa capacità quando riesce a servire apertamente e fiduciosamente gli altri, senza renderli dipendenti con la sua amabilità e senza trasformare ogni situazione dolorosa in una tragedia personale. Egli rispetta la libertà di coloro che serve, così come fa con se stesso. Viene incontro ai bisogni degli altri, anche dopo che l'entusiasmo iniziale è venuto meno, con la stessa dedizione di prima; anzi con più dedizione di prima.

h) *La capacità di vivere i suoi principi.* Pur affrontando difficili decisioni o scelte, il giovane deve saper vivere i suoi principi senza sacrificarli al pragmatismo. Egli deve essere abbastanza certo di difendere ciò in cui crede, senza correre all'attacco o evitare le sue responsabilità. Questa capacità di vivere i suoi principi gli permette anche un'adeguata flessibilità nel sapersi mettere a servizio per amore degli altri. I suoi principi non sottintendono la presunzione che gli altri debbano vivere secondo le sue richieste e le sue attese.

Gli aspetti che abbiamo qui sopra indicato caratterizzano la disponibilità personale del giovane ad incarnare la minorità. Ad essi bisogna associare alcuni sostanziali principi evangelici, a partire dai quali queste disposizioni di personalità ricevono un contenuto concreto che attiva di fatto la testimonianza della vita di minorità.

Nello studio citato, si ritiene che quanto viene detto della povertà si applica ugualmente bene alla minorità³¹.

³¹ Cf. D.B. COUTURIER, *Franciscan minority*, 923.



Il giovane scoprirà di poter vivere intensamente la minorità solo radicandosi profondamente nell'amore ad una persona, non semplicemente ad un ideale. Per il consacrato questa persona è Cristo, povero e servo di tutti.

Amare vuol dire fare esperienza del vuoto della condizione umana così come ha fatto Cristo nell'annientamento kenotico di sé dell'Incarnazione; essere estranei come Cristo alla mentalità degli uomini e delle donne; essere solidali come Cristo con il povero, l'oppresso e l'emarginato; non avere nessun potere come Cristo e dipendere come lui dagli altri; essere indipendenti e liberi come Cristo rispetto agli interessi umani, avere una libertà e un amore non-possessivo nei confronti dei suoi fratelli e delle sue sorelle; dipendere radicalmente come Cristo dalla volontà del Padre e abbandonarsi ad essa in tutto, anche nella morte.

La minorità è dunque la capacità di assimilare progressivamente queste disposizioni umane e spirituali che sono centrali nell'imitazione di Cristo, il quale si abbassò e si fece schiavo per redimere il mondo.

4.2 *L'accompagnamento alla vita fraterna*

Vivendo intensamente l'esperienza della paternità di Dio, Francesco accolse ogni uomo nella sua unicità, nella sua singolare differenza e, soprattutto, nella sua dignità di figlio e fratello. Per questo orientò ciascun frate a seguire un suo proprio percorso di crescita umano-spirituale nel rispetto della sua personalità e delle sue aspirazioni. Indicò con decisione la mèta ideale ma s'impose affinché non lo imitassero in tutto nel seguirla. Conobbe gli altri nella miseria materiale e morale, nella disperazione della malattia e del dolore, senza pretendere soluzioni illusorie, ma confidando nel valore della vicinanza partecipe. Condivise pertanto i sentimenti, le situazioni, i conflitti e le speranze.

Di questa testimonianza il frate minore diventa erede nella misura in cui non trascura di crescere, nella sua formazione, come promotore di relazioni sempre nuove con Dio, con i fratelli, con il creato, con l'orizzonte intero dell'esistenza. Queste relazioni trovano nell'umanità divina di Cristo il loro modello, nella vita dello Spirito l'energia, nella storia degli uomini l'ambito privilegiato della loro azione rinnovatrice.

Per il francescano la vita fraterna costituisce quella preziosa opportunità per porre l'Incarnazione a servizio dell'uomo, crescendo attraverso una continua conoscenza e competenza relazionale.

All'interno delle relazioni si decide l'autenticità e la fecondità della crescita spirituale. Non solo, ma è proprio attraverso la sua maturità relazionale che il consacrato partecipa alla costruzione di quel segno evidente della presenza di Dio che è la comunione: dono e compito ricevuto dal Padre, forza attiva e trascinate della storia, luogo per riconoscersi come persone amate.

Nella storia delle nostre relazioni vi è un passaggio obbligato da compiere: «dall'altro idealizzato all'altro condiviso». L'importante obiettivo verso cui la maturità relazionale si trova orientata resta, dunque, la comunione. Tuttavia a questa si giunge solo dopo aver adeguatamente superato – come spiega G. Salonia – la simbiosi e la differenziazione³².

La simbiosi è la fase in cui si delinea la nascita di una relazione: l'altro (il gruppo) emerge come un riferimento significativo e gli si attribuiscono delle qualità, per lo più positive. Qui ci troviamo praticamente nella fase della sua idealizzazione, sulla base di bisogni che ci spingono ad assimilarci a lui.

Tuttavia il continuo confronto ci permetterà, in seguito, di scoprire che l'altro non dispone (in tutto/in parte) di quegli aspetti che gli avevamo gratuitamente assegnato. Non li riscontriamo più in lui oppure ne sono venuti alla luce altri, decisamente opposti alle nostre aspettative.

A questo punto entriamo gradualmente nella fase della differenziazione. Qui i bilanci (e le sconferte) ci inducono a riconsiderare l'immagine di colui (coloro) che abbiamo di fronte, guardandolo adesso nella sua personale irriducibilità e valutando adesso i veri motivi per cui decidiamo (o meno) di rimanere in rapporto con lui. È questo un momento sofferto e delicato.

Se si riesce a superare dipendenze, incompletezze e solitudini, individualismi, conflitti, colpevolizzazioni, pretese, accuse, riconoscendo che l'altro (gli altri) ha una sua propria realtà e dignità, il cammino verso la comunione è aperto. Noi siamo ormai capaci di ricevere e dare allo stesso tempo un contributo valido sia alla nostra crescita (e a quella dell'altro) che al progetto di vita in comune, senza confusioni ed ambigue alleanze.

Esistono degli atteggiamenti relazionali che permettono agli accompagnatori di tastare il polso alla competenza relazionale del giovane, valutandone lo stile comunicativo e il grado di crescita nei rapporti della vita fraterna.

Guardiamo allora alla natura di questi atteggiamenti relazionali, individuandoli secondo una polarità positiva/negativa. A questo scopo considereremo le linee di un classico contributo sull'argomento³³.

a) *Fiducia-Difesa*. Un atteggiamento di fiducia nasce innanzitutto da una percezione positiva di se stessi e poi dell'altro. La fiducia genera serenità, rimuove la paura, rende possibile l'incontro. Essa in fondo è una

³² Cf. G. SALONIA, *Kairòs. Direzione spirituale ed animazione comunitaria*, EDB, Bologna 1994, 95-97.

³³ Cf. H. FRANTA - G. SALONIA, *Comunicazione interpersonale*, LAS, Roma 1979.



sorta di fede e di speranza che permette di offrire all'altro quanto disponiamo (in termini umani e spirituali), senza chiederci fino a che punto guadagneremo o perderemo qualcosa. La fiducia rende anche possibile una continua costruzione del rapporto, poiché facilita l'accoglienza di risvolti sempre nuovi e creativi nella relazione.

Un atteggiamento costante di difesa indica innanzitutto la mancanza di una chiara conoscenza di se stessi e dell'altro; poi un'incapacità a svincolarsi dalla percezione del proprio limite e del limite dell'altro. Difendersi è segno d'indisponibilità a rischiare nel rapporto di coinvolgersi con aspetti di noi e degli altri che ci fanno paura; a dover uscire dalle proprie sicurezze; a dover far fronte alla possibilità di non essere capiti ed accettati; a gestire la difficoltà a poter dare o ricevere attenzione, affetto. Chiudersi in difesa implica un profondo bisogno di autoconservazione, condizionata dalla prelogicità delle nostre emozioni profonde (rabbia, paura, tristezza). Tuttavia il ricorso ad una continua riserva e distanza nelle relazioni (talvolta fino alla diffidenza) non fa altro che aumentare l'incertezza personale, stimolando ulteriore chiusura.

b) *Accettazione-Giudizio*. Accettare l'altro vuol dire accoglierlo nella sua realtà, per quello che è, nella sua singolarità e libertà. L'accettazione non ama servirsi di schemi per classificare gli altri, ma tende all'ascolto, alla partecipazione empatica, alla comprensione. Rispetta e cura ogni libertà, ogni sentimento e modo d'intendere, soprattutto ogni sofferenza. Rispetta anche la libertà che l'altro ha di sbagliare senza però giustificarla. Una relazione matura comporta che i due interlocutori abbiano idee, sentimenti, parole, gesti, decisioni proprie ed originali; significa aprirsi alla ricchezza e all'unicità dell'altro, anche quando questi non sa di possederle. Accettare ed apprezzare sono potenti atteggiamenti di rinascita dell'altro nella relazione. A noi invece rimandano la consapevolezza che la nostra vita non perde nulla perché non abbiamo timore di riconoscere la positività altrui. Porre in rilievo la persona dell'altro è un'azione di grande coraggio, maturità, sicurezza, umiltà perché presuppone un continuo decentramento da se stessi: infatti l'apprezzamento offerto all'altro ci espone alla considerazione di quello che non siamo noi. E questo può metterci a disagio. Accettare gli altri, accoglierli sottolineando il valore della loro presenza, diventa un termine di paragone prezioso per valutare in realtà quanto ci stimiamo e quanto siamo disposti a riconoscere agli altri.

Chi invece si lascia spesso assorbire dal giudizio guarda gli altri attraverso la lente rigida dei propri schemi personali, come se fossero capaci di circoscrivere la complessità del mondo. Quest'atteggiamento è tipico di quelle personalità che rimangono strenuamente ancorate a se stesse, a rigide norme etiche, a modelli e postulati che non sanno o vogliono mettere in discussione. Lo si riscontra in persone dominate dall'insicurezza,



dalla rabbia, dalla presunzione, dal tarlo del perfezionismo e del legalismo; persone incapaci di allargare i propri orizzonti per paura di definirsi e ridefinirsi. Questa disposizione relazionale rende particolarmente difficile comunicare, condividere e giungere a conclusioni comuni. Chi giudica, da una parte, chiude la strada al proprio bisogno di vicinanza e, dall'altra, ne subisce pesantemente la mancanza.

c) *Parità-Superiorità*. Chi sceglie un atteggiamento di parità non dimostra in genere di essere legato alla preoccupazione di difendere il ruolo, poiché non s'identifica del tutto con esso. È invece interessato più ai contenuti e agli obiettivi della relazione. Parità indica soprattutto capacità di vicinanza e intesa da parte di una persona che sa mettersi in discussione con se stessa; che non ha verità incrollabili; che non ha soluzioni di pronto consumo; che ha accolto i propri limiti e le proprie possibilità; che sa collaborare e guarda al proprio valore da un livello adeguato alla specifica relazione.

L'atteggiamento di superiorità è frutto di un'ipervalutazione delle proprie qualità intellettuali e morali-spirituali, della propria esperienza, delle proprie abilità, del proprio ruolo. La superiorità pretende di avere un potere di selezione, di ridimensionamento dell'altro, di controllo su tutto e su tutti. Le persone che la subiscono si sentono svalutate: ossia private del loro diritto di pensare, di parlare, di prendere decisioni e di fare scelte. Di conseguenza quest'atteggiamento comporta l'insostenibilità del rapporto. Un esempio di superiorità è costituito dall'ironia tesa alla ridicolizzazione dell'altro, oppure dalla criticità senza remore in cui sullo sfondo appare la rabbia.

d) *Empatia-Indifferenza*. L'empatia consiste nel cogliere il vissuto dell'altro con un atteggiamento di comprensione e immedesimazione. Essa permette di assumere ciò che attiene alla realtà dell'altro, accogliendo il suo orizzonte di vita, i suoi valori, la sua condizione, il suo modo di pensare e sentire, le sue esperienze, la sua storia, i suoi problemi, le sue attese. Più che conoscere e capire, l'empatia è un comprendere, una sensibile capacità d'intuire la posizione esistenziale dell'altro.

L'indifferenza è una grave espressione di disinteresse, d'indisponibilità nei riguardi della condizione dell'altro. Anzi essa rappresenta una vera e propria negazione della sua presenza, prima che del suo valore. Mentre in un rapporto di amore o di conflittualità sappiamo che l'altro - nonostante tutto - è tenuto in una certa considerazione, l'indifferenza rifiuta dall'inizio che l'altro diventi riferimento del rapporto stesso.

e) *Spontaneità-Manipolazione*. La persona che sa relazionarsi in modo spontaneo comunica la sua capacità di essere autentica e sincera. Essa non pone schermi tra la sua reale intenzionalità e la possibilità di condividerla in modo chiaro e coerente. Per quanto non sia possibile rendere tutto di pubblico dominio, la spontaneità non dimostra di avere secondi

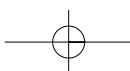
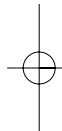
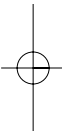


fini e di agire per seconde vie. Essa resta fedele a ciò che nel rapporto si è giunti chiaramente a condividere e su cui si è trovato un accordo, anche a costo di sacrificare l'interesse personale.

Il manipolatore gioca all'interno dei rapporti con l'arte del mascheramento, della strumentalizzazione e della seduzione. Inganno, compromesso, ambiguità, adulazione, vittimismo, falso pentimento sono gli atteggiamenti all'interno dei quali si muove colui che fa della relazione una sorta di abile travestimento. Questi rifugge il confronto aperto e l'analisi critica di come ci si pone in gioco nella relazione, perché in fondo quest'ultima è solo strumentale ai suoi intendimenti. L'uso della parola è notevolmente ambiguo, aperto ad una molteplicità di significati e poco definito nella finalità. Non solo ma la coerenza nei riguardi del comportamento manifesto è facilmente soggetta a venir meno. Di fronte ad una persona manipolativa non si reagisce mai in maniera spontanea e fiduciosa: un vago senso d'incertezza e contraddittorietà attraversa il rapporto, generando dubbio e circospezione.

f) *Flessibilità-Inflessibilità*. La flessibilità è propria di una persona consapevole di dover continuamente accordare nei rapporti aspetti diversi, se non addirittura contrari, di sé e degli altri. Dimostra flessibilità chi si lascia guidare, attraverso convincimenti logici e realistici, all'interno della complessità della realtà. Ciò che noi diciamo «realtà» è in effetti il risultato di una nostra personale costruzione. Poiché, dunque, ogni persona costruisce la sua realtà - e ci auguriamo che lo faccia anche in modo da volerla condividere quanto più possibile con gli altri -, risulta evidente come ci siano tanti modi di rappresentare le cose quante sono le persone. Questa considerazione non deve farci tendere al soggettivismo e al relativismo, che introdurrebbero nella nostra vita chiusure personali e perdita di tensione verso la comunione. Essa deve invece consentirci d'individuare a quale livello esistenziale si trovano gli altri, quando s'incontrano con noi e noi con loro. Consapevole di ciò, la persona flessibile, pur avendo una sua prospettiva, non l'assolutizza ma si sforza di parteciparla all'altro, favorendo con questi una ricerca comune di significato. Dunque, ciò che noi intendiamo per «verità» o «realtà» (dal punto di vista strettamente umano) costituisce quel riferimento ideale a cui sappiamo di doverci approssimare, attraverso la sintesi condivisa delle nostre prospettive ed esperienze. In questo senso, tendere alla verità significherebbe porsi in costante rapporto con il centro ideale della vita -per noi la fede-, approssimandoci a coglierne il senso ultimo all'interno di un comune cammino di conoscenza e d'esperienza. Allora si può ben comprendere come il cammino verso la verità implichi necessariamente quello verso la comunione.

L'inflessibilità relazionale è tipica di una personalità che vede nel rapporto e nel confronto con gli altri, un pericolo alla sua personale integri-



tà. Intolleranza, autoritarità, dogmatismo, insofferenza, fondamentalismo, presunzione, ricerca ansiosa di consenso, paura del cambiamento e dell'imprevisto, controllo del ruolo, sono solo alcuni degli atteggiamenti che contraddistinguono quella che in fondo rappresenta una complessa problematica affettiva: l'incapacità di aprirsi agli altri. Sebbene quest'atteggiamento sembri riguardare nello specifico la difficile accoglienza del punto di vista altrui, in realtà esso si estende alla generale accoglienza dell'altro come tale, con evidenti ripercussioni sulla vita di carità. È ovvio quindi che ad un certo punto la relazione diventi difficile e distruttiva.

Relazionarsi con la diversità e la ricchezza dell'altro è una spinta dinamica verso l'integrazione della nostra conoscenza, affettività e socialità a livelli sempre più alti. È una difesa contro la nostra immaturità, la sterile chiusura dell'autosufficienza, l'appiattimento sui bisogni. Costituisce una via d'uscita dalle nostre idealizzazioni prive di critica e dalle nostre paure. Ma soprattutto ci dispone a dar valore a noi stessi, quando cresciamo nella cura del valore dell'altro.

Il riconoscimento di questi atteggiamenti relazionali, adeguati e non al rapporto, non è sempre facile. Esso richiede una particolare cura e disponibilità all'analisi personale, all'accettazione dei messaggi che ci provengono dagli altri e, soprattutto, da una decisa opzione della volontà al cambiamento, affidate a profonde spinte affettive e spirituali da suscitare e coltivare.

Una persona che si sia proposta di crescere nelle relazioni, offre come segni significativi parole cariche di significato; un coinvolgimento emotivo positivo con i fratelli; una conoscenza sincera e una serena accettazione di se e degli altri; un costante desiderio di costruire e difendere la comunione attraverso gesti di perdono e di gratuità.

5. L'ACCOMPAGNAMENTO AL MINISTERO ORDINATO

5.1 I criteri di ammissione all'ordine sacro

Il giovane consacrato che si prepara a ricevere l'ordine sacro, in particolare quello presbiterale, garantisce di potersi assumere questo impegno manifestando la sua competenza relativamente alle tre principali funzioni che caratterizzano il ministero stesso: servizio di annuncio della Parola; esercizio del governo pastorale; rappresentanza sacramentale³⁴.

³⁴ Cf. J.C.R. GARCIA PAREDES, *Ministero*, in A. APARICIO RODRIGUEZ - J. M. CANALS CASAS (edd.), *Dizionario teologico della vita consacrata*, 987-988.



La *proclamazione autorizzata della Parola*, e la sua interpretazione, vanno affidate ad un candidato che ha cura di conservarne ed approfondirne il senso. Ciò può avvenire solo all'interno di un rapporto di fede dove Dio è riconosciuto come autore di una proposta – la Rivelazione – che sorprende e supera ogni attesa dell'uomo. È a partire dall'autorevolezza di questa proposta che deriva «l'obbligo amorevole» dell'ascolto, del dialogo pieno di fiducia, dell'impegno responsabile a far emergere le vere domande della vita, della decisione di rispondere come Dio ha risposto in Cristo³⁵.

Questo richiede di cogliere nel giovane innanzitutto la sua disponibilità a perseguire in maniera integra i valori del Vangelo, senza ridurli a visioni strettamente personali ma lasciandosi piuttosto interrogare da essi³⁶. In secondo luogo, è necessario considerare come il giovane approfondisce la conoscenza della Parola e le acquisizioni teologiche. Ci si attende che egli non inceda nell'intellettualismo, ma che sappia mettere tutto a disposizione della propria crescita spirituale personale, della vita di preghiera, della vita fraterna, delle occasioni di apostolato, ma soprattutto della testimonianza. L'attenzione va portata in particolare sulla sua capacità di fare equilibrio tra la creatività della sua riflessione spirituale e il rispetto dell'insegnamento magisteriale; tra il valore profetico del messaggio evangelico e la concretezza della vita ordinaria. Egli deve evitare, da una parte, di idealizzare la fede per fuggire il contatto con la complessità delle situazioni (spiritualismo disincarnato) e, dall'altra, di estremizzare alcuni aspetti di essa a scapito di altri (fondamentalismo).

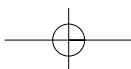
A questo punto sarebbe utile sondare anche in che modo il giovane dialoga con la cultura contemporanea, sia rinvenendovi punti d'incontro sia criticandone le posizioni inconciliabili con la fede³⁷. Ogni ministro è infatti chiamato a trasmettere ai fratelli i valori evangelici senza trascurare quelli umani, che fanno da veicolo ai primi. Perciò egli dovrà dar prova d'insegnare con equilibrio e maturità, fuggendo ciò che è marginale e cogliendo quello che effettivamente può incidere sui problemi delle persone, in modo tale che possano accogliere l'azione trasformante dei misteri di Cristo.

La seconda funzione del ministero ordinato consiste nel *governo pastorale della comunità*, orientato a custodire la libertà spirituale dei credenti e

³⁵ Cf. N. DELL'AGLI, *Lectio divina e lectio umana. Un nuovo modello di accompagnamento spirituale*, EDB, Bologna 2004, 229-269.

³⁶ M. NARDELLO, *Uno schema di intervento educativo per la formazione dei seminaristi*, in *Tredimensioni* 1 (2005) 94.

³⁷ Cf. M. NARDELLO, *Uno schema di intervento educativo*.



la comunione solidale tra di essi³⁸. Questo comporta da parte del ministro un esercizio critico della sua autorità e un continuo impegno nel servizio del popolo a lui affidato.

L'esercizio di tale autorità è legato alla paternità che Dio ha trasmesso al ministro perché, come Cristo buon pastore, sia sollecito unicamente per la crescita spirituale dei suoi figli. Ricco della carità pastorale, abbondantemente effusa con il dono dell'ordine sacro, il ministro non vive il suo mandato facendolo dipendere da bisogni legati più al ruolo che alla funzione, più al soggetto rappresentante che al soggetto rappresentato (Cristo), più all'autoaffermazione che al servizio. Egli non deve chiudersi in un esercizio pastorale lontano dalla condivisione e dalla verifica delle proprie iniziative, puntando più sulla comunione che sulla riuscita solamente tecnica del suo intervento. Consapevole del suo ruolo di guida, e tenendo nello stesso tempo a bada eventuali complessi d'inferiorità, egli interagisce con gli altri senza rinunciare alla propria identità: tuttavia non ricerca ad ogni costo approvazione né rifugge il confronto. Egli rinuncerà anche a creare nei fedeli dipendenze infantili ed eccessive richieste di sicurezza. Li inviterà invece a porsi di fronte a se stessi con coraggio e sana autonomia, indicando le risorse umano-spirituali di cui dispongono, aiutandoli a discernere motivi e situazioni, lasciando loro l'impegno di far fronte con decisione alle mete della crescita interiore e alle esigenze del quotidiano.

Candidati con insufficiente maturità affettiva vivono l'esercizio dell'autorità ministeriale come occasione di rivincita sulle fragilità personali (limiti ed impotenze), come possibilità di decidere in maniera più libera e di non dover dipendere; ma soffrono molto quando vedono il ruolo minacciato dall'iniziativa dell'altro. All'inverso, si può vivere con particolare timore la prospettiva di dover esercitare il proprio ruolo dovendosi assumere la responsabilità delle decisioni e delle loro conseguenze.

La terza funzione del ministero ordinato è quella della *rappresentanza sacramentale*, in ragione della quale il ministro è chiamato ad «identificarsi soggettivamente il più possibile con colui che oggettivamente simboleggia»³⁹, cioè Cristo servo e sacerdote, mentre edifica la comunità con la proclamazione della Parola e la celebrazione dei sacramenti. Questa funzione rappresentativa diventa sempre più credibile ed efficace se essa poggia sull'esercizio critico della testimonianza e del servizio.

Per comunicare Cristo bisogna aprirsi al dono della sua esperienza d'amore. Questo dono è favorito anche attraverso la testimonianza di

³⁸ J.C.R. GARCIA PAREDES, *Ministero*, 987.

³⁹ J.C.R. GARCIA PAREDES, *Ministero*, 987.



quelli che vivono in più stretto rapporto sacramentale ed esistenziale con la sua persona. Dunque la testimonianza presuppone sia un'esperienza di possesso della presenza di Cristo che la capacità di farla trascendere rispetto a se stessi nel dono⁴⁰. Se ci si è aperti a questa pienezza d'amore non sarà difficile orientare l'attenzione del servizio ministeriale verso questa intenzionalità. Chi è ancora alla ricerca di se stesso e delle proprie sicurezze non coglie questa funzione del ministero ordinato che prolunga la disponibilità di Dio a consegnarsi in tutto all'uomo⁴¹.

Specie per il sacerdote frate minore il senso della rappresentanza sacramentale di Cristo servo assume una forte accentuazione in chiave di minorità⁴². Riguardo al suo ministero il frate minore sacerdote è chiamato ad una dedizione totale e ad un'umiltà pari alla dignità ricevuta. Particolari doti di sensibilità ed accoglienza sono richieste al frate sacerdote nell'amministrare la misericordia: sappiamo quanto sia delicato questo ministero per il quale non sono adeguate personalità poco empatiche, inflessibili e idealizzanti. Particolarmente richiesta è la capacità interpersonale di partecipare alla condizione interiore dell'altro: il ministro non deve abbandonarsi ad atteggiamenti di superiorità che possono facilitare in sé disapprovazione e turbamento, ma condivide con pazienza la debolezza, il dolore e la tristezza dell'errore commesso dal fratello. A questi sono necessarie fiducia, rassicurazione, senso di familiarità, non solo la critica dei suoi atti, affinché egli non limiti se stesso alla sola considerazione della sua colpa ma si apra alla speranza del cambiamento.

Un ultimo significato legato al ministero in chiave minoritica è quello del servizio, inteso come dipendenza dall'obbligo di amministrare a tutti la Parola e l'Eucarestia senza risparmiarsi, anzi associando al sacramento di Cristo offerente la manifestazione delle opere di misericordia corporale e spirituale.

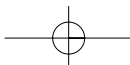
5.2 Il ministero ordinato in rapporto alla vita di fraternità

L'ammissione al ministero ordinato deve trovare il formatore in condizione di accertare che il giovane voglia sinceramente offrirsi con generosità e gratuità al servizio del popolo di Dio. Questo desiderio è frutto di una specifica chiamata, per la quale è necessario mettere in sintonia l'appartenenza alla famiglia religiosa e l'impegno apostolico nella Chie-

⁴⁰ Cf. J.C.R. GARCIA PAREDES, *Testimonianza*, in A. APARICIO RODRIGUEZ - J.M. CANALS CASAS (edd.), *Dizionario teologico della vita consacrata*, 1740.

⁴¹ Cf. J.C.R. GARCIA PAREDES, *Ministero*, 992.

⁴² Cf. B. HOLTER, «*Sacerdotes fraternitatis in Christo humiles*» (EpOrd 2). *Il sacerdozio minoritico nella visione di S. Francesco*, in L. PADOVESE (ed.), «*Minores et subditi omnibus*». *Tratti caratterizzanti dell'identità francescana*, Collegio S. Lorenzo, Roma 2003, 161-174.



sa locale. Nessun sacerdote è ministro per conto proprio, anche se può trovarsi a dover personalizzare l'uno o l'altro aspetto del ministero (predicazione, catechesi, formazione-insegnamento, penitenza, assistenza e direzione spirituale, governo, liturgia, servizio della carità, etc.).

Il ministero ordinato, espressione della dignità apostolica e gerarchica, non è incompatibile con la natura più carismatica e comunitaria della vita consacrata. L'esperienza di Francesco d'Assisi e dei suoi frati lo ha dimostrato fondando la vita dei fratelli, ministri e non, sul valore della comunione e del reciproco servizio. Per questo bisogna definire bene i diversi ruoli che si possono assumere nella fraternità, cercando di armonizzare le particolarità dell'uno e dell'altro: il ministero ordinato è essenziale all'edificazione continua del popolo di Dio; mentre l'essere religioso anima la vita cristiana e fraterna secondo una certa espressione carismatica.

In questo senso è richiesto un particolare discernimento per ammettere al ministero ordinato. Non conviene ordinare un candidato che non dimostri attaccamento e disponibilità nei riguardi delle esigenze pastorali: cioè che a mala pena vorrà esercitare il ministero, riducendosi magari alla sola celebrazione della messa e alla somministrazione dell'eucaristia attraverso la concelebrazione⁴³. Il ministro ordinato deve sapere che si troverà, all'interno del presbiterio, in una condizione di stretta comunione e collaborazione con la Chiesa locale, sulla scorta del valore profetico del proprio carisma.

D'altra parte la vita fraterna comunitaria garantirà quel giusto contenimento ad una considerazione del ministero come esercizio di autorità, preservandolo da un eccessivo ripiegamento sull'impegno apostolico esterno a scapito della reciproca interdipendenza richiesta dalla vita di fraternità. Così non va facilitato l'accesso all'ordine sacro di quei candidati particolarmente attaccati alla propria autonomia e francamente indisposti a condividere con la fraternità le ragioni del loro impegno ministeriale.

6. CONCLUSIONI

L'accompagnamento in vista della consacrazione religiosa e dell'ordine sacro deve favorire nel giovane la maturazione della capacità d'integrare, in termini di vita, la sua maturità umana, la fede e il carisma. Accompagnare vuol dire che questa capacità va maturata nel rispetto di una crescita personalizzata, che tenga conto della sua personalità e delle

⁴³ Cf. J.C.R. GARCIA PAREDES, *Ministero*, 993.



sue inclinazioni. D'altra parte ciò non significa adattarsi semplicemente alle opzioni del giovane senza che egli valuti, purifichi, confermi, o se necessario sostituisca, gli obiettivi delle sue scelte, dopo averli opportunamente condivisi con coloro che lo guidano. Per questo risulta importante adottare criteri chiari che pongano in condizione d'indicare e modulare il discernimento affinché esso compori scelte sempre più libere e responsabili, non idealizzate ma realistiche, frutto d'impegno non di deleghe.

Ai formatori e agli accompagnatori non devono mancare capacità di rapporto interpersonale, esperienza di fede e di vita, sensibilità e criticità. Tuttavia è indispensabile che essi adottino una metodologia capace di verificare la situazione formativa del giovane nel concreto del suo cammino di crescita, specialmente nella fase iniziale. Questa infatti costituisce il tempo per la conoscenza di sé e per un primo radicamento strutturato nella fede all'interno della vita comunitaria.

I criteri che abbiamo indicato entrano in gioco nella metodologia non tanto e solo per decidere sull'esito finale di ogni tappa formativa, ma soprattutto per impostare fin dall'inizio un vero e proprio programma di crescita personalizzato, capace di evidenziare a vari livelli gli obiettivi raggiunti e quelli da raggiungere.

Per fare questo il lavoro dei formatori e degli accompagnatori deve potersi organizzare anche sulla base di alcuni momenti d'azione⁴⁴. Un primo momento è quello dell'*analisi*, dopo opportuna osservazione e condivisione comunitaria, della situazione personale del giovane, relativamente alle varie dimensioni del discernimento. Un secondo momento consiste nell'*individuazione degli obiettivi di crescita* che rinforzino aree già mature e strutturino quelle più precarie. Un terzo momento implica l'impiego di *momenti d'incontro, attività ed esperienze concrete* che favoriscano gli obiettivi prefissati. Un quarto momento comporta la *verifica* della qualità dei risultati e dei mezzi impiegati per raggiungerli.

A quanto abbiamo detto va aggiunta una necessaria considerazione: è importante disporre di criteri e strumenti che favoriscano una crescita della persona in termini umani e spirituali; essi però non pretendono di avere l'ultima parola sulle scelte che la persona è chiamata a fare. In ogni scelta l'uomo si configura sempre come colui che supera tutti i tentativi di conoscerlo ed orientarlo, perché è dotato di una libertà ed una creatività insondabili.

⁴⁴ Cf. M. NARDELLO, *Uno schema di intervento educativo*, 98-99.

