INCONTRO FORMATORI REM

VITORCHIANO 2019

(contributi dei partecipanto O.C.S.O.)

*Valserena - Md Monica Della Volpe*

“**Come la vita monastica secondo la RB affronta e contesta la rivoluzione antropologica in atto?**

**Il nostro contesto**

Questa chiacchierata vorrebbe essere una condivisione di punti di vista personali, frutto dell’esperienza, o di scambi già vissuti sull’argomento. Infatti stiamo trattando questo tema in Regione da alcuni anni. In comunità abbiamo avuto riflessioni, dialoghi, approfondimenti e contributi da persone della comunità e da fuori, letture al refettorio ecc. Tutti risultano unanimi ed entusiasti sul fatto che nella vita secondo la RB sia la risposta migliore, o la soluzione più efficace, al problema.

E tuttavia nelle nostre comunità in questo momento storico si verificano crisi a ripetizione. 20 anni fa si diceva con fierezza e sicurezza che siamo la Congregazione monastica più grande, più diffusa nel mondo, e con un rinnovamento cui tutti guardano: era vero. Ora si parla quasi solo di chiusura di monasteri, talvolta per invecchiamento e mancanza di vocazioni perseveranti, talvolta per conflitti interni. (Le comunità con vocazioni invece ricevono Visite Apostoliche; ma questo è un altro problema, o forse un altro aspetto del problema).

Emblematico per noi di tutti i disagi è stato il caso delle dimissioni di un Monaco della nostra regione, giovane, qualificato, apprezzato da noi sotto tutti gli aspetti. La modalità e le motivazioni di queste dimissioni ci hanno sconvolti, sono l’indice di una profonda fatica nel vivere che è largamente presente nelle comunità. Questo stesso Monaco aveva partecipato con entusiasmo alle discussioni sul nostro tema, era in un consenso totale con le più felici conclusioni, ma si trovava sprovvisto di forze per affrontare la vita della sua comunità. Oggi è uscito perché ha improvvisamente scoperto (con l’aiuto di due Gesuiti) che non aveva la vocazione(!). All’interno dell’Ordine non c’era nessuno per aiutarlo in questo discernimento…?

Forse questo profondo disagio è l’emergenza di qualcosa che si è sottilmente insinuato da tanto tempo, quando sembrava che tutto andasse bene. Forse è lo spirito del mondo, lo spirito di questo strano tempo, che entra con noi e respira con noi - Non necessariamente di chi parte, forse talvolta di chi rimane.

Talvolta anche abbiamo la sensazione che molti monasteri europei difendano un ideale di “monachesimo trappista” che in realtà non esiste più e loro stessi all’interno non vivono più perché, radicalmente, non appartiene più al nostro tempo; ma hanno identificato quella formula con “il monachesimo” e sono chiusi a una reale novità, o incapaci di trovarla.

Un altro sintomo inquietante è stata la chiusura o rischio di chiusura di alcune comunità femminili ancora numerose, in cui il problema sono i rapporti. Da molti anni ci richiamiamo al fatto che il segno dei nostri tempi, quello su cui la chiesa ci sollecita, è la comunione, la vita comune come vita di comunione fraterna. Alcuni dei nostri monasteri hanno approfondito la dinamica dei rapporti a livello psicologico e sociologico, questo è un aiuto, ma la risposta non sembra qui.

Nell’ultimo tratto del sec XX, gli spunti più vitali sono venuti dalla scoperta della “Ecclesiologia di comunione” del Concilio e della sua sintonia con la prima “Chiesa di Citeaux” o con la visione teologica della “Vita comune“ nei nostri Padri (es.Baldovino di Ford); soprattutto laddove questa riscoperta è avvenuta all’interno di una profonda e generosa umanità nel vivere la Vita Comune secondo la Regola.

Abbiamo letto e riletto gli scritti dei nostri Padri – e qui certo è la risposta, ma non sempre a portata di mano per noi. Quello che dobbiamo approfondire, sia nei Padri sia negli autori contemporanei, è l’uomo come essere che si rapporta, dunque considerato sotto l’aspetto filosofico, e teologico-antropologico. Per riuscire a vivere la vita comune dei nostri Padri, per riuscire a far rivivere i nostri cenobi, dobbiamo ritrovare il passaggio fra la loro antropologia e l’uomo dei nostri tempi.

Una chiave per questo percorso potrebbe essere il titolo dell’ultimo programma formativo dell’Ordine, Experientia.

**Experientia**

Se il monaco come tale si definisce per la sua ricerca di Dio, ciò che attrae i nostri Padri è indagare questa ricerca nella forma di *Esperienza.* Esperienza per loro non significa soprattutto qualcosa di abbastanza superficiale come è nel linguaggio moderno, ma piuttosto il percorso umano nel senso della profondità. L’Esperienza è ciò che caratterizza l’uomo – a differenza dell’animale e di tutti gli altri esseri creati – nella sua unità corporale-intellettiva-affettiva-spirituale; e lo rende atto a una crescita percettiva-conoscitiva-sapienziale. Ai Padri interessa percorrere quell’itinerario di conoscenza-trasformazione-sapienza che rende l’uomo tale quale Dio lo aveva voluto, una pienezza di umanità in Lui, a sua Immagine e somiglianza: figlio di Dio.

Evidentemente, si tratta di un itinerario in profondità. Mi colpiva molto, nel contributo di una di voi, l’immagine del male come di un fungo, qualcosa che non ha profondità, ma cammina in superficie e ricopre velocemente tutto il mondo. Per vincere il male, oggi come in tutti i tempi, occorre camminare in profondità.

.

Questo, dai Padri, è sempre pensato, vissuto, detto come itinerario di conoscenza del Figlio, Gesù Cristo. La conoscenza del Cristo, che è Cristo-Spirito, Cristo-Verbo, inizia per loro sempre dall’esperienza del suo Corpo e nel suo Corpo, che è l’esperienza ecclesiale-sacramentale. La Chiesa, la comunione ecclesiale, è percepita e sperimentata come Corpo di Cristo, con una concretissima simbologia per noi postmoderni un po’ irraggiungibile.

La Regola di San Benedetto è da loro vissuta come esperienza viva del Corpo di Cristo, delle sue membra, attraverso le quali raggiungono e attingono il suo Spirito con una immediatezza da noi difficilmente percepibile (Le simbologie del cuore e della ferita del costato sono le più intense e sono state le più feconde nelle spiritualità dei secoli seguenti).

Tutti gli strumenti della vita nel monastero configurano il Cristo, il suo Corpo, e nel Corpo è l’Anima, nell’ Umanità la Divinità; nella sua Parola è il Verbo, nella penitenza della vita è il Sangue versato, nel Sangue è l’ Amore, e tutto questo è risposta alla loro umanità e ne è sostanza; e questa risposta la trovano nella liturgia e nella lectio, nella vita comune e nel lavoro; nelle mura del monastero nei campi nei boschi: i Padri sono qui.

In termini di antropologia, si tratta in definitiva di un equilibrio perfetto fra corpo (che ritorna ad essere se stesso grazie al Corpo Eucaristico-Ecclesiale) e spirito, che si divinizza grazie all’unità con il Verbo-Spirito

E noi, oggi, dove siamo? Evidentemente siamo nel nostro momento storico. Mi rifarò al mio percorso personale e userò il termine *Esperienza* per descrivere in sommi capi il mio itinerario nell’incontro fatto con quella linea di pensiero che da Romano Guardini si dirama a Von Balthassar, Ratzinger, Giussani. Linea di pensiero che trova una sua chiave nel termine Esperienza.

Come abbiamo detto l’Esperienza, in questa linea di pensiero che mostra una grande corrispondenza con quello dei nostri Padri medievali (per nella grande distanza delle espressioni) è verità e completezza della capacità di relazione e di conoscenza umana a tutti i suoi livelli, che ricollega l’uomo al suo Creatore, senso ultimo, origine e fine di tutte le cose. Dunque parliamo dell’esperienza umana globale, ultimamente mossa dalla ricerca della verità e dell’amore.

All’uomo che cerca la Verità, e dunque pone domande in ricerca del senso delle cose, la risposta arriva come Incontro. L’Incontro è sempre fra due persone, ed è anche, sempre, un momento di autorivelazione di Dio, sia che si tratti di incontro con la Persona del Verbo Incarnato, sia che questo si riveli nell’incontro fra due persone umane.

Può dunque essere l’Incontro con un uomo, l’ascolto della sua parola, la folgorazione del suo volto (Guardini)

Può essere l’irrompere della Presenza, del Mistero, lì dove tu sei: nella Liturgia, nella bellezza della natura che ti circonda (Giussani); può avvenire in mille modi, come la Parola che si rivolge ad Abramo sotto le stelle o il roveto ardente di Mosè. E’ comunque una Presenza che ti si impone, una Realtà, che ti supera da ogni parte, che non ha bisogno di essere dimostrata. *L’accadere di una presenza che è Mistero che sta all’origine di tutte le cose*(Giussani)

Forse la novità sta proprio qui, nell’affermazione che la realtà che ci circonda o la Realtà trascendente che in essa si rivela non ha bisogno di essere dimostrata: ti si impone, è sufficiente che la tua superbia non la neghi.

Nell’esperienza dei nostri anni giovanili (anni ’50-’60) Questa affermazione si levava per così dire contro il senso di vuoto, di nausea, l’affermazione del dubbio, dell’incomunicabilità fra esseri umani, che circolavano nel nichilismo che iniziava a invadere e soffocare le coscienze, ancora sotto il nome di esistenzialismo (*La noia di Sartre, Bonjourtristesse, di FrançoiseSagan…*).

L’Incontro con questa realtà oggettiva che ti si impone ti dà la certezza di essere in cammino verso la Realtà essenziale, verso la Verità, ti richiede prima di tutto verità di te stesso davanti a Colui che ti si rivela. Perciò l’esperienza dell’Incontro diviene esperienza di conversione.

Questo nella nostra esperienza monastica è stato il punto chiave, che distingue questo tipo di esperienza dalle “esperienze” nel senso superficiale, mondano, sempre riduttive perché riducono l’uomo alle sue dimensioni sensoriali e sentimentali.

La chiara percezione dell’Incontro con Dio che ti si autorivela, la sua presenza nella realtà concreta del monastero, è riconosciuta, accolta, affermata, seguita nelle persone che qui ti sono date come padri, madri, fratelli, guida, e diviene esperienza di fede.

L’esperienza di fede ti fa conoscere Dio come Dio, te stesso come amato, la realtà in cui Dio ti si manifesta e a cui ti consegna come autorevole e come amabile, come un bene.

Tutto questo, che è Verità ultima del mondo e di te stesso, ti rivela anche quanto in te stesso non si accorda con questa nuova realtà rivelata, e ti chiede di abbandonarlo, di cambiare vita, di convertirti.

In tutto questo, *l’incontro* si dispiega come *Esperienza*: scoperta nuova di senso, gusto nuovo nel fare le cose, gusto nuovo nei rapporti con le persone; sguardo nuovo su tutte le cose, capacità nuova di giudizio e di pensiero. Questo dispiegarsi che avviene nella tua umanità, avviene all’interno dello spazio della chiesa-sacramento, questa esperienza di vita nuova coincide con la scoperta della chiesa come possibilità di vita nuova, è l’esperienza di chiesa vissuta in comunità.

**I movimenti nella seconda metà del XX secolo**

Mentre von Balthassar e Ratzinger possono considerarsi i due più grandi discepoli di Guardini e ne hanno sviluppato il pensiero nella ricerca teologica, Giussani ha lasciato la ricerca teologica, che pure lo appassionava, per darsi alla missione fra i giovani: ne è nato il movimento di GS, poi CL, che si definiva proprio come esperienza di Chiesa. Non contestava la Chiesa, non voleva riformare la Chiesa, non si metteva contro la Chiesa (piuttosto senza volere ne suscitava la diffidenza); voleva che la Chiesa diventasse per sé esperienza di vita, e non rimanesse solo struttura sempre più lontana e sempre più astratta.

La nascita di movimenti e gruppi, primavera della Chiesa, secondo la definizione di Papa Ratzinger, ha caratterizzato questo travagliato tempo storico e ha espresso il risveglio della Chiesa nelle anime. Da qui è derivato un forte impulso (non ideologia o teoria, impulso) di rinnovamento dell’esperienza di Chiesa come esperienza di comunione fra le anime trascinate da uno stesso desiderio di conversione. In Italia, ma certamente in altri paesi di Europa, questo movimento suscitato dallo Spirito Santo ha rivitalizzato anche molti monasteri: è naturale infatti la sintonia fra questo tipo di esperienza di movimento e l’esperienza di comunione che possono vivere i consacrati nella loro comunità.

Mi limito al mondo femminile italiano che conosco un poco di più: dopo la prima, grande ondata vocazionale che proveniva dall’Azione Cattolica, pensiamo ai Neocatecumenali per le Benedettine, al Rinnovamento dello spirito per le Clarisse, a Cl per la Trappa.

Gli uomini che hanno vissuto questa avventura e dato vita ai movimenti, appartenevano a una umanità forgiata nella famiglia cristiana, spesso cresciuta nella parrocchia, comunque vissuta in una società ancora basata su principi cristiani. Dapprima vi fu una continuità fra l’educazione famigliare e parrocchiale e l’impegno di movimento, come per l’Azione Cattolica; In seguito, quando si verificò l’allontanamento dei giovani dalla Chiesa, l’incontro coi movimenti avvenne piuttosto come conversione.

Questi uomini e questi movimenti hanno vissuto il loro scontro con le forze soprattutto marxiste, atee e materialiste emergenti dal 68 in poi, che sempre più apertamente cercavano di abbattere la nostra società fondata sul cristianesimo e la chiesa cattolica.

Oggi queste forze hanno preso il sopravvento, e sembra che siamo piuttosto nel momento in cui la chiesa sta morendo o è morta nelle anime. Anche chi ancora tenta l’avventura dell’anima è privo di quella forte base cristiana e si ritrova fragile nel lavoro di resistere alle forze contrarie.

**La rivoluzione sessuale, centro della rivoluzione antropologica**

Siamo grate a Benedetto XVI di avere recentemente individuato ed evidenziato con la sua solita chiarezza nel 68 e nella sua rivoluzione antropologica, basata sulla rivoluzione sessuale, l’origine dei problemi non solo della società ma della chiesa di oggi.

Noi non ci rendevamo conto, allora, che il cuore della rivoluzione sessantottina fosse proprio questo, la rivoluzione femminista e sessuale. La si guardava con una certa simpatia per molti motivi: era la reazione a un certo clima moralistico un po’ soffocante, a un certo clericalismo pedante, era l’espressione di un reale bisogno di rivedere il posto della donna nella società, era la scoperta, nei movimenti, della ricchezza e positività della complementarietà fra ragazzi e ragazze, prima rigorosamente separati. Negli ambiti cristiani, tutto si svolgeva dapprincipio con grande ordine, prudenza e armonia. Non ci si rendeva conto che, sparito il forte retroterra di una formazione cristiana, tutto questo sarebbe stato travolto.

Un grande sostegno di questo ordine e armonia era il formidabile senso della bellezza che accompagnava ancora la vita cristiana, di cui i nostri autori erano imbevuti: pensiamo solo al senso artistico di Guardini, al posto dell’estetica nella teologia di von Balthassar, all’ambiente culturalmente ricchissimo, al livello soprattutto musicale e liturgico, in cui si è formato ed è vissuto Joseph Ratzinger. Quanto a Giussani, il posto della bellezza nella sua pedagogia, era di primo piano: la cura della bellezza dei canti della tradizione, dei luoghi in cui si svolgevano i ritiri e le liturgie all’aperto; la bellezza di uno stare insieme in cui si curavano i minimi gesti, così che la spontaneità e la gioia trovavano il loro alveo ordinato e armonioso. Si percepiva una ispirazione profondamente cattolica, quasi benedettina in tutto questo.

La rivoluzione sessuale ha eliminato la bellezza e sta cancellando l’umanità. Sta, anzi, rivelando l’odio della *Bestia* apocalittica contro ogni vera bellezza, ordine, armonia, tutto ciò che è espressione di Dio.

**Il progetto di Dio e l’altro progetto**

Per molto tempo la teologia non ha studiato e messo in evidenza l’importanza centrale della sessualità nel progetto divino, come cifra del mistero umano in Dio. Peraltro questo era ben presente nelle Scritture, Profeti e Apocalisse, ben presente nei Padri e nella loro ecclesiologia della nuzialità fra Cristo e la Chiesa. Ma sempre lungo la storia della Chiesa è stato presente nella presenza di Maria. Alla figura di Maria era affidata la custodia del Mistero dell’Incarnazione, della bellezza del destino umano all’Amore, la profezia del compimento. I volti del Cristo e di Maria, uno da una parte e uno dall’altra all’ingresso della iconostasi orientale, in perfetto equilibrio disegnavano l’antropologia cristiana; mentre nell’arte occidentale le Vergini col Bambino rendevano presente nelle Chiese, nelle piazze, ai crocicchi delle strade e nei sentieri di campagna, ma anche nelle famiglie, la bellezza della vita cristiana in Dio e la gioia dell’amore sessuato, famigliare, spirituale. Persino la caserma degli Alpini cantava la presenza della *Madonnina dai capelli d’oro* che non poteva mancare sulla via delle cime. E non parliamo della bellezza delle Cattedrali, e del posto che in esse aveva l’iconografia del corpo e del volto umano, maschile e femminile.

Tutto questo era detto in figura, mentre in generale la teologia presentava un limite su questo punto. La centralità del mistero della differenza sessuale fra uomo e donna era stata come raggiunta e quasi inghiottita dalla centralità del danno che il peccato originale di disobbedienza ha prodotto su questo punto. La morale ha tentato di arginare il danno.

E’ stata piuttosto la dottrina spirituale e mistica, contemplativa e monastica, ad approfondire l’esperienza umana come capacità di relazione e cammino di conoscenza, mosso dalla ricerca sincera del vero, alla ricerca del senso, in ogni direzione.

L’unità umana e spirituale dell’uomo nella via della conoscenza e dell’amore è stata percorsa e disegnata dalla santità in tutte le sue forme e le sue vie; il menologio e il martirologio dei nuovi santi (lo leggiamo alla cena), è una parola di bellezza, e come tale è un testimonianza impressionante di questo lavoro di Dio che continua nelle anime. Ma il clamore odierno sembra soffocare queste voci.

Ritorniamo al termine esperienza: se nella antropologia dei nostri Padri medievali l’Esperienza è la via per l’unificazione dell’uomo, come detto sopra:

*L’Esperienza è ciò che caratterizza l’uomo – a differenza dell’animale e di tutti gli altri esseri creati – nella sua unità corporale-intellettiva-affettiva-spirituale; e lo rende atto a una crescita percettiva-conoscitiva-sapienziale. Ai Padri interessa percorrere quell’itinerario di conoscenza-trasformazione-sapienza che rende l’uomo tale quale Dio lo aveva voluto, una pienezza di umanità in Lui, a sua Immagine e somiglianza: figlio di Dio*

nel linguaggio odierno questo termine designa di preferenza l’esperienza sessuale e sensuale-affettiva, sempre più identificata, con una riduzione impressionante, all’amore. L’amore al più sembra essere la risonanza a livello affettivo-sentimentale dell’esperienza sessuale. Di fatti, è comunemente accettato che l’amore duri finché dura l’accordo a questo livello fra i partners. L’Esperienza lascia il posto così alla pluralità delle esperienze superficiali e passeggere. L’uomo risulterebbe quasi avere come fine questa capacità di godimento, cui sono ridotti i concetti di felicità e beatitudine. Il corpo e l’uomo stesso sarebbero la cassa di risonanza del piacere dei sensi; anche l’intelligenza umana e il potere sulla materia che ne consegue sarebbero ultimamente al servizio di questa possibilità; con il diritto di mutarsi in potere di morte laddove si siano raggiunte la sazietà e la nausea.

**La Vita Consacrata, tentativi di risposta**

Le forme di vita consacrata che rappresentavano la solidità della Tradizione, come quella monastica, sembrano venir meno, con chiusura di monasteri e soppressioni.

Sorgono comunità nuove, aperte alla ricerca dell’esperienza spirituale; come normale, questi tentativi nuovi hanno la fragilità della giovinezza e passano attraverso tribolazioni, persecuzioni, purificazioni.

Si aprono anche comunità tradizionaliste, nel tentativo di recuperare la forza della Tradizione e mantenerla con un certo rigore delle strutture. Ove riescano a sfuggire alla persecuzioni, queste comunità sembrano andare meglio. La verifica necessaria sarà se la rigidità delle strutture riuscirà ad essere alveo di maturazione della fragilità.

La rivitalizzazione di ciò che era solido, è possibile? Come?

Pochi ci credono. Noi crediamo che una formula tradizionale e aperta al nuovo, solida e moderata, sia possibile; purché si eviti la trappola di puntare soprattutto sul rinnovamento delle strutture. Crediamo che si debba piuttosto puntare su un approfondimento antropologico a tutti i livelli, e su una pastorale e pedagogia rispettosa dell’uomo e fiduciosa nel suo cammino. Di fatto, la bellezza dei monasteri antichi attira di più che la semplicità e povertà delle comunità nuove – a meno che ad esse non affluiscano movimenti. Però coloro che sono attratti dalle pietre o dalla liturgia, sono respinti dalla freddezza di un focolare che sembra spento. Come si è verificato questo? L’Esperienza che ha generato la bellezza dell’esterno, deve rimandare, all’interno, a un Incontro ancora possibile. Non abbiamo forse fatto questo Incontro? Certamente che lo abbiamo fatto; ma in comunità non riusciamo (parlo dei monasteri in crisi) a fare esperienza profonda e completa di quello in cui abbiamo creduto e che ci ha portati qui, o non ci riusciamo abbastanza da renderla accessibile ad altri.

Mi rallegro delle necessarie indagini sui nuovi percorsi e nuovi rischi giovanili nell’era digitale. Ma al fondo resto persuasa che non bisogna esasperare l’idea di una mutazione antropologica, in realtà meta illusoria dei distruttori dell’uomo.

Avete ben descritta l‘esperienza di una gioventù che ha a disposizione tutti gli strumenti informatici e le agevolazioni del mondo moderno, che rendono possibile ogni tipo di realizzazione e che danno l’illusione di avere il mondo nelle proprie mani: un grande potere a disposizione

*La vita é diventata quello, che „succede“ sul display degli i-phone – tutta nelle mie mani, tutta sotto il mio controllo, tutta secondo le mie voglie e capricci, dove non c´é bisogno distinguere bene e male, dove non c´é bisogno di pensare (tanto, se sbaglio, posso cambiare cosí facilmente, come su un tasto del computer – „cancella“); così sento la vita, dove io sono una suprema regina. Cosí alla fine la vita diventa qualcosa di irreale (come si vede bene anche solo su queste due parole contradittori „realtá virtuale“), che non esiste – e come si puó vivere per qualcosa, che non esiste? Le nostre giovani hanno fatto una esperienza terribile: „Esisto solo io.“ Rimane un vuoto, tristezza, delusione, depressione, pazzia...*

Ma tutto questo non è poi così lontano dall’esperienza delle nostre attuali generazioni adulte, dove già si è verificato un abisso fra il modo di vivere dei nonni, che duramente si guadagnavano la vita, quello dei genitori, quello dei nipoti. Quando spiegate le manifestazioni del narcisismo:

*Adesso sono trentenni e sembrano bambini capricciosi, senza un „io“, senza ideali, senza gusto di affrontare la vita e arrivare alla mèta desiderata, senza voglia di affezionarsi, alcune con superbia... e rimane solo un „ego“ con le sue voglie „mi piace/non mi piace“, l´altro é qui solo per occuparsi di me – e questo é il mio diritto. Io ho tutti i diritti, l´altro ha tutti i doveri – e questo anche nel rapporto con l´autoritá, forse soprattutto. La maestra, la superiora deve essere qui a servizio mio. O si cerca con lei un rapporto solo affettivo, perché ci si senta bene, ma senza voglia di ascoltare e fare un cammino.*

*É una vita senza rapporti, un continuo girare attorno se stessi. Le nostre giovani non potevano diventare maturi, perché mancava il* ***TU****. .......*

O la facilità a vivere nel virtuale (anche grazie ai social) e nelle false immagini di sè più che nella realtà

*„Faccio fatica a vivere i rapporti veri e spesso vedo, che neanche voglio vivere i rapporti. É troppo faticoso ascoltare l‘ altro, capirlo, mettersi nei suoi panni, e anche spiegare io stessa all´altro cosa vivo, cosa ho dentro, faccio fatica a capire cosa vivo. Ho paura che l´altro non mi accetterá. Ho paura dei rapporti.“ Cosí succede, che le persone cercano di evitare di relazionarsi con la loro maestra e sorelle e preferiscono rapporti, che noi ci abbiamo definito come „rapporti irreali“ – che possono essere distrazioni, le fantasie, o scrivere lunghe lettere, vivere da un parlatorio all‘ altro, o chiacchierare con il cappellano nel confessionale.*

*Le giovani sono terribilmente preocupate per la falsa immagine di se, che si sono create. Si arriva fino a credersi senza peccato, anche se tutti attorno vedono e dicono come le cose stanno oggettivamente. Manca uno sguardo di fede sulla propria persona, c´é solo lo sguardo psicologico. Non si parla di „peccato“ e del „tu“, ma del „problema psicologico“ e dell‘ „io“. Cosí la persona resta chiusa, schiava di se stessa, senza possibilitá di uscire fuori.... Poi per togliere il dolore provato notiamo un abitudine di anaffettivitá – é qualcosa di terribile: si vede sempre la stessa faccia sulla persona, sembra come in anestesia ... Non hanno fatto esperienza di fiducia e del seguire l´altro – peró é la prima cosa, di cui hanno veramente bisogno.*

Credo che questo interrogarsi sia utilissimo per capire le differenti condizioni in cui le persone vivono e di conseguenza il tipo di pedagogia da usare. Ma qualcosa di questo, fatica nei rapporti profondi, evasioni, paure, lo abbiamo conosciuto tutti entrando in monastero e affrontando la conoscenza di sè che ci è stata proposta. Certamente le moderne tecnologie hanno anche avuto il risultato di rendere più facile il lavoro del tentatore, che però è sempre lo stesso. E la stessa è anche la medicina: validità eterna del Vangelo e, con una giusta applicazione, anche della Regola.

Altre epoche certamente hanno avuto altre insidie, ma che portavano nello stesso senso: pensiamo alle false immagini delle sublimazioni spirituali in epoche in cui per convenzione sociale anche in ambito religioso non si potevano chiamare le cose col loro nome.

Quante immagini di santità attinte alla lettura delle biografie si sono poi rivelate illusorie! Quante nevrosi hanno potuto coprire, quanti inganni. Pensiamo ai condizionamenti di una mancanza di cultura o di una vita troppo difficile e dura in famiglia, bambine sfruttate e anche abusate, genere di vita che in tutti i tempi impedisce alle persone di arrivare a maturare e ad esprimere una propria identità…O pensiamo invece al lusso che si sperimentava nelle classi sociali alte, dove davvero il mondo ruotava attorno ai privilegiati signorini e signorine, davvero come piccoli re e regine. Narciso è un mito antico, che ha attraversato le epoche storiche, non è nato nell’era digitale! Si potrebbe continuare. E’ certo che ove si è verificata, nella società e nella famiglia, una felice vita cristiana, sono fiorite le vocazioni. E’ certo che la liberazione per tutte le epoche e tutte le società è solo nel Vangelo.

*Valserena - Sr. Maria Francesca*

La domanda e le risposte a “*undemalum*”

1. Le “ideologie del male” e la loro radice
2. La verità della domanda sul male: Giobbe di Hadjaj
3. La risposta della Rivelazione CCC
4. Il percorso di alcuni filosofi
   1. In riferimento al testo di Genesi: Kant – Marx- Freud
   2. Il rovesciamento: Feuerbach
   3. Il combattimento: Nietzsche e ilSuperuomo
   4. La sostituzione imitazione: Comte
5. Risposte della resistenza e critica cristiana:
   1. Hanna Arendt: la banalità del male
   2. De Lubac: il dramma dell’umanesimo ateo
6. L’esito del rifiuto di Dio: la dissoluzione dell’uomo
7. La domanda di alcuni “tecnici” della crisi: come passare dalle passioni tristi alle passioni gioiose? La clinica dell’innocenza.
8. Dall’etica dei precetti al recupero dell’etica delle virtù
9. Ælredo: San Benedetto la via della beatitudine\felicità

Porre la domanda con verità significa non dareper scontata la risposta all’esperienza molteplicedel male, in particolare all’esperienza propria del nostro tempo in una certa misura già postcristiano e almeno post moderno. Male fisico, morale, spirituale, male personalee esperienza dei gravissimi drammi che affliggono l’umanità (esempio di Nasrin, di Asia Bibi, del Venezuela, delle molte guerre).

**1. Le ideologie del male (Memoria e identità di san Giovanni Paolo II)**

1. Prima e dopo il cristianesimo, il male è semplicemente un dato di fatto. E’ l’idea di un DioCreatore, buono e provvidente che fa sorgere la domanda sul male e il dono della Redenzione che ne offre il senso e la salvezza ..
2. Il mistero del male *Mysteriuminiquitatis* non lo si può guardare se non entro il *Mysteriumpietatis*
3. La radice delle ideologie: Cartesio e il cogito: l’uomo origine del bene e del male: può decidere di sopprimere altri che non rispondono ai suoi criteri

San Giovanni Paolo II narra a partire dalla sua esperienza le ideologie del male che hanno imperato nel XX secolo: i totalitarismi nazista e comunista, sostituiti oggi dal più nascosto totalitarismo democratico, ma aventi un’unica ragione e radice: l’eliminazione di Dio e la riduzione del mistero dell’uomo al “cogito”. Il *Mysteriuminiquitatis* non è affrontabile se non entro l’orizzonte più ampi o del *Mysteriumpietatis*; il male delle ideologie trova l’unico argine nel bene gratuito della Misericordia del Redentore.

« [...] Occorre ricostruire la «filosofia del male» nella sua dimensione europea e non solo europea. Tale ricostruzione ci porta oltre le ideologie. Ci spinge ad inoltrarci nel mondo della fede… E proprio il tempo in cui nacquero e si svilupparono quelle ideologie del male che furono il nazismo e il comunismo Suor Faustina divenne la banditrice dell’annuncio secondo cui l’unica verità capace di controbilanciare il male di quelle ideologie era che Dio è misericordia—era la verità del Cristo misericordioso».

«Per meglio illustrare questo fenomeno occorre risalire al periodo anteriore all’illuminismo, in particolare alla rivoluzione operata nel pensiero filosofico da Cartesio. Il *cogito, ergo sum* — penso, dunque sono—portò con sé un capovolgimento nel modo di fare filosofia. Nel periodo precartesiano la filosofia, e dunque il cogito, o piuttosto il cognosco, era subordinato all’*esse*, che era considerato qualcosa di primordiale. A Cartesio invece l’*esse*apparve secondario, mentre il *cogito* fu da lui giudicato primordiale. In tal modo non soltanto si operava un cambiamento di direzione nel filosofare—ma si abbandonava decisamente ciò che la filosofia era stata fino ad allora, ciò che era stata in particolare la filosofia di san Tommaso d’Aquino: la filosofia dell’esse..»

**La nuova ideologia del male**

«Non ho timore di dire che la Chiesa dovrà sempre confrontarsi con le menzogne ideologiche. Oggi si trova ad affrontare l’ideologia del gender, che Giovanni Paolo II non esitava a qualificare come la “nuova ideologia del male”. D’altronde, il genere, frutto della riflessione degli strutturalisti americani, è un figlio deforme del pensiero marxista».

«L’ideologia del gender veicola una menzogna grossolana dal momento che nega la realtà dell’essere umano in quanto uomo e donna. Le lobby e i movimenti femministi la promuovono con violenza. Si è rapidamente trasformata in battaglia contro l’ordine sociale e i suoi valori. Il suo obiettivo non si ferma soltanto alla decostruzione del soggetto, s’interessa soprattutto alla distruzione dell’ordine sociale. Si tratta di seminare il dubbio sulla legittimità delle norme sociali e d’introdurre il sospetto circa il modello eterosessuale; per il gender, bisogna abolire la civiltà cristiana e costruire un mondo nuovo».

«La Santa Sede deve fare la sua parte. Non possiamo accettare la propaganda e i gruppi di pressione delle lobby LGBT – lesbiche, gay, bisessuali e transgender. Il processo è tanto più inquietante in quanto è rapido e recente (…) I primi nemici delle persone omosessuali sono proprio le lobby LGBT. È un grave errore ridurre un individuo ai suoi comportamenti, nello specifico sessuali». (Robert Sarah in un’intervista a Tempi)

**2. La verità della domanda sul male**

La domanda sul male invece in tutte le sue forme, o la domanda che la sofferenza pone è una via di verità. Ce lodice la Rivelazione nella persona di Giobbe, profezia di Cristo sofferente, ce lodice in versione moderna ilGiobbe di F. Hadjaj

**Giobbe, o la tortura degli amici**

Hadjadj riprende la vicenda biblica del giusto messo alla prova da Dio e da Satana ambientandola ai giorni nostri. Giobbe, ricco imprenditore messo sul lastrico dalla crisi economica, è stato abbandonato dalla moglie ed ha perso i figli nell'incendio di una discoteca. Devastato nel corpo e nell'anima da un cancro alle ossa, deve subire, per sfida di Satana, anche "la tortura degli amici" che "lo soffocano con la loro compassione sgocciolante".

Nella sua camera d'ospedale c'è chi gli consiglia il pensare positivo e la meditazione trascendentale, chi lo tenta con l'eutanasia, con il pessimismo gnostico, con l'immagine di un Dio vendicativo che punisce i peccati, con la promessa del "paradiso delle origini" da ritrovare nel sesso. Il suo confessore, poi, predica bene ma razzola male e perde ogni coraggio leggendo brutte analisi del sangue che lo riguardano. Giobbe resiste a tutti: non rinnega la gioia "che ferisce e che solo può guarire".

**Struttura:**

dodici capitoli in cui il primo e l’ultimo sono un monologo presentazione di Dio e l’ultima parola di un tête a tête di Dio e Satana con un’ultima parola di Dio: che è essenzialmente Colui che ama ogni sua creatura, è colui che con l’incarnazione si è legato a ogni uomo, e che ama perfino Satana sua creatura. L’amore di Dio esaspera l’odio di Satana che lo chiama mio O-DIO .

Satana ha provato tutto con Giobbe: tentarlo con la ricchezza, il successo l’amore, tentarlo con la povertà del fallimento economico, il tradimento della moglie la morte dei figli e infine a suastessa malattia che lo confina adesso in una camera di ospedale,dove si alternano i portatori dell’ultima tentazione i suoiamici.In realtà non son semplicemente amici: ciascuno di questi è il simbolo di una delle relazioni fondamentali che fanno l‘identità della persona:

Così comincia la pièce teatrale di F. Hadjadj, dedicata a una rivisitazione moderna della figura di Giobbe. È Dio che parla prima che si apra il sipario e non è difficile capire Chi egli sia. **A Lui si presenta Satana, chiedendogli licenza, dopo aver tentato Giobbe con il successo, dopo averlo tentato con la sofferenza, di poterlo tentare ora con la tortura degli amici**.Dopo un monologo del protagonista, si susseguono poi i diversi “amici” di Giobbe.**Elifaz**diviene il rappresentante di una religiosità sincretista, che non coglie più il volto di Dio come essere personale, bensì solo come potenza e invita l'amico sofferente a “pensare positivo”, praticando posizioni e posture orientali.Giobbe gli risponde secco:«Io pratico molto bene la posizione della trappola per topi».

AdElifaz, fa seguito **la moglie di Giobbe**, che dopo averlo blandito assicurandogli di essere tornata a lui dopo averlo tradito con un altro uomo, **lo invita a praticare l'eutanasia per smettere di soffrire**, assicurandogli che è solo l'amore che la spinge a dettargli il consiglio.

Giobbe la allontana, rispondendole:«**Che tu voglia per noi una separazione indolore non può che aumentare il mio dolore**».

Se Elifaz risponde al dolore con una falsa teologia –filosofia, la moglie offre un rimedio invece della com-passione che il sofferente attende.. E il rimedio è negare la morte nella sua valenza antiumana e fingere di assumerla come rimedio. Essere-per-la-morte. Sono le posizioni che giustificano l’eutanasia, la padronanza del proprio corpo, e della propria vita: tutte lefilosofie che negano la creaturalità dell’uomo, la sua dipendenza da un Bene assoluto.. Qui si presenta nella evsta della cosa più desiderata la sposa che avendo tradito ritorna… Giobbe sa smascherare la menzogna nascosta nella punturina e preferisce la verità del suo dolore alla falsità del rimedio

È la volta poi di **Bildad, dopo l’amico** il fratello, che finge di mettersi a fianco di Giobbe intonando il suo stesso lamento. Ma c’è una differenza radicale che Giobbe discerne non appena quello gli parla Male di Dio( La proposta di Bildad è *il nulla che viene dal nulla e va verso il nulla* e l’uomo come una scimmia fallita: il nulla eretto a divinità). Giobbe respinge la falsa fraternità con l’affermazione del Mistero: mistero personale di Dio e mistero della persona umana come pure mistero di una sofferenza di cui non si comprendono appieno i termini. Il tuo grido, gli dice. è una crema che ti spalmi addosso, ben diverso dall’autentico grido che pure crede alla bontà del Dio cui si rivolge. Bildad è teorico nihilista di un processo evolutivo che non ha alcun riguardo per l'esistenza personale, secondo il principio *ex nihilo in nihilum*. Bildad lo invita a sbeffeggiare Dio che, a suo dire, non esiste, sputando su tutto e su tutti, riconoscendo che non c'è via d'uscita e maledicendo la vita.

Giobbe lo congeda dicendogli:

«Tu dici: “Il mondo è cattivo”.

E io dico: “Il male è nel mondo”.

**Queste due frasi si assomigliano come due gocce d'acqua, eppure una è di acido e l'altra di acqua salata**. I nostri due bordi, sono molto vicini, fratello mio, ma sono separati da un abisso vertiginoso».

Giunge allora **Zophar che ammonisce Giobbe con una dotta disquisizione sul fatto che la sofferenza gli proviene dal peccato suo e degli uomini**, (Tutte le tue pene sono il verdetto di un giudice giusto) perché la giustizia prevede che esista un danno\punizione correlativo per ogni azione malvagia, e dunque e converso il male è segno che c’è stata un’azione malvagio… .Zophar è l’amico che ha la comune eredità religiosa: la prossimità si stringe sempre più: dalla prossimità carnale a quella religiosa: Andavano insieme verso la casa di preghiera.Giobbe lo allontana, con una immagine di Diovera: un Dio che salva e che perdona, non un commerciante che fa il conto delle pene e dei premi dei castighi e delle giustizie dicendo:

«**Io spero in un salvatore, Zophar, non in un commercialista**.Il mio Dio mi riscatta senza mercanteggiare.Il mio Dio perdona i peccati senza annotarli su un piccolo registro da speziale».

**Dopo l’amico di religione la ragazza incontrata per caso**

**Una ragazza** viene poi a visitarlo e gli propone di quietare il suo dolore con una avventura sentimentale ed erotica con lei. Una ragazza senza nome che offre ilritorno a un Eden senza dolore e solo di piacere.. Non rappresenta forse il pansessualismo come panacea di tutti i mali che eprvade al società moderna e post moderna? Ma Giobbe la respingee la smaschera;

Giobbe le risponde:

«**Il tuo bacio è per un bavaglio, non per un abbraccio**».E infine (al contrario della Bibbia dove Elihu è il più giovane) qui è l’anziano addirittura i l padre spirituale: chi più di lui avrebbe il diritto di guidare l’anima di Giobbe? lo condisce su con un po’ di frasi fatte e di slogan di religiosità artefatta la cui inconsistenza vinee smascherata davanti a una cartina del laboratorio che gli annuncia probabilmente un male cui non sa rispondere e anche anzi non sa nemmeno affrontare.Elifaz ha avuto paura del contagio, la moglie non voleva il soffrire, il fratello BIldad non voleva alcun significato al dolore “Vorrei non lasciarti alla tua misura piena di te stesso” cioè di nulla, Zophar viene mandato via a schiaffi (già che la punizione è giusta ora te la do io..) e il padre spirituale si spaventa di una diagnosi che l o riguarda. La realtà vince l’ideologia.Alla fine è Satana che smaschera se stesso dicendo: Io sono l’amico, il fratello il tuo angelo custode… (Nella Bibbia alla fine dio rivela se stesso nel bene grande della creazione)

**Elihu** si avvicina allora a spiegare a Giobbe che, dal suo punto di vista, se Dio permette la sua sofferenza è per renderlo migliore e che, per questo, deve ringraziare il Signore di ciò che gli sta accadendo.Giobbe gli risponde:«Risparmiatemi i vostri dolciumi.Devo stare attento al diabete».

**Satana stesso si presenta e loda Giobbe per il modo in cui ha parlato**: il diavolo afferma che Giobbe è stato ben più saggio di tutti coloro che sono venuti a trovarlo ed il suo appello alla sconosciuta misericordia supera le parole dei suoi “amici”.Giobbe gli risponde:

«**Chi sei tu che vorresti cambiare il mio piangere in compiangersi e compiacersi?**».

Giobbe infine, ormai solo, dichiara di attendere la Gioia:

**«Io non ti ho, ma tu mi circondi stringendomi**.  
Tu mi sfuggi, sei proprio tu che mi conduci verso l'altro,  
Tu che mi ferisci, sei proprio tu la sola che potrebbe guarirmi,  
…E tu non vieni a ridurre la frattura, no, tu l'ingrandisci,.

tu l'allarghi ancora perché vi entri ilmondo».

**La risposta della Rivelazione CCC**

La risposta adeguata è quella della Rivelazione. Adeguata nel senso che permette l’intelligenzae offre la redenzione. Il *Mysteriuminiquitatis* è da leggere alla luce del*MysteriumPietatis.(*

CCC «**385**386… 388. 392-93 402)

1. **Il percorso di alcuni filosofi**

**a. In riferimento a Genesi: Kant – Marx- Freud**

Il Peccato originale nella filosofia dei tempi moderni.

La filosofia occidentale dei tempi moderni, molto segnata dall’influenza del cristianesimo, si è interrogata con profondità sul problema del male, senza esitare a far riferimento al racconto della Genesi.

1. **Emmanuel Kant (1724-1804)** esprime una concezione relativamente ottimista del peccato originale che è il punto di partenza del progresso dell’umanità, ma sul piano dell’individuo si traduce in una caduta morale, data la debolezza della ragione appena nata*. La storia della natura comincia con il bene, perché essa è opera di Dio. La storia della libertà comincia con il male perché è opera dell’uomo*. Si riferisce a Gen 3 come al miglior testo ricevuto nella tradizione dell’umanità, a un materiale da prendere sul serio e del quale occorre enucleare il senso.

**Georg Friedrich Hegel (1770-1831)** Per Hegella “caduta originale” è l’atto per cui l’uomo entra in scissione con il mondo: “scissione meravigliosa dello spirito, conseguenza dell’abbandono dell’unità naturale”. Hegelsottolinea l’ambiguità del racconto della Genesi. Disobbedendo Adamo commette il male. Ma è conoscendo il male che può anche conoscere il bene, poiché le due conoscenze sono inseparabili per diventare un essere morale. La scissione è la via della riconciliazione. Tutto questo costituisce una tappa necessaria nel processo i maturazione dello spirito umano. Ciò che in Kant era il fatto della libertà diventa in Hegel il divenire necessario della coscienza.

**Karl Marx (1818-1883): il peccato originale è economico: per Marx**. L’evento originario che è causa del disordine umano attuale è la proprietà privata, con la sua potenza di accumulare, divenuta lo strumento di sfruttamento di una classe sull’altra. Questo peccato è di natura insieme sociale ed economicae gioca, nell’economia politica, più o meno lo stesso ruolo del peccato originale nella teologia..e:*La storia del peccato originale ci fa vedere bene, è vero, come l’uomo è stato condannato dal Signore a guadagnarsi il pane con i l sudore della fronte. Ma quella del peccato economico colma uno spiacevole divario, rivelandoci come ci siano degli uomini che sfuggono a quest’ordine del Signore* (Marx, Il capitale.)Questa è l’origine della lotta di classe che abita le nostre società. Marx trascrive così con un certo humour il dato biblico.

**Sigmund Freud (1856-1939); il delitto originale del Padre**

Nel suo libro *Mosè e il monoteismo* Freud egli «*immagina all’inizio della storia umana un’uccisione del padre compiuta dai figli in rivolta per scuotersi di dosso un giogo che li frustrava nei loro desideri sessuali*»«*Non esito ad affermare che gli uomini hanno sempre saputo che essi avevano un giorno esautorato e ucciso un padre primitivo*». Detto in altre parole un complesso di Edipo che sfocia nella morte del padre spiegherebbe l’origine del senso di colpa, a causa del legame tra psicologia collettiva e psicologia individuale. Questo ricorso rimosso sarebbe sopravvissuto nella tradizione di Israele e conduce all’espiazione per mezzo di Cristo:Un figlio di Dio innocente da ogni colpa si sacrifica assumendo per sé la colpa di tutti. Bisognava bene che fosse un figlio, perché il delitto aveva avuto un padre per vittima.

Queste ultime prese di posizione mostrano che la Genesi rimane sempre un luogo di riferimento, utilizzato da diversi pensatori in connessione con le loro teorie personali.

**b. il rovesciamento : non l’uomo a immagine di Dio, ma Dio a immagine dell’uomo: dunque di chi è la “colpa” del male? Di Dio**

I fattori del disorientamento postmoderno rispetto al nostro tema: innanzitutto la riduzione della ragione a ragione strumentale o calcolante; ilrifiuto nihilistico della vocazione veritativa della ragione con le sue conseguenze etiche; e infine la creazione di un pensiero senza speranza.

Vogliamo individuarela porta d’accesso perun recuperonellaistintiva ripugnanzaall’esperienza del male e di qui al recupero delle passioni positive su i vizi e su quelle che sono state intelligente mente chiamate “le passionitristi”. Pe fare questo però occorre esser consapevoli e tenere in non cale i **due dogmi** su cuisi fonda ilpensiero moderno:

* l’assolutezza della libertà rispetto a ogni limite e vincolo e norma
* e in particolare rispetto alla verità considerata come fontedi intolleranza e di imposizione nei confronti degli altri

“*Per l’azione di una parte considerevole dei suoi più notevoli pensatori l’umanità occidentale rinnega le sue origini cristiane e si allontana da Dio…L’ateismo contemporaneo vuol essere sempre più positivo, organico, costruttivo* “ (de Lubac Il dramma…p. 7) Consideriamo tre filosofie della vita: l’umanesimo positivista, marxista e nietzschiano: la negazione che sta alla base di ciascuno di essi è un antiteismo e più precisamente un anticristianesimo. De Lubac nel suo testo, scritto nel 1943, quando dunque la guerra non era ancora finita e l’Europa stava sotto il tallone di Hitler e del nazismo, scrive un libro non di filosofia ma di resistenza., un libro per proporre ai cristiani una presa di coscienza sul mondo. «*Feuerbach e Marx, come pure Compte e Nietzsche erano convinti che la fede in Dio scompariva per sempre, che questo sole scendeva sul nostro orizzonte per non riapparirvi mai più*». Si tratta dice De Lubac, di tre filosofie della vita che minacciano di rimanere attuali per molto tempo, il cui fondamento comune è il rifiuto di Dio, e in particolare della rivelazione cristiana e il cui esito comune è la distruzione della persona. Cfr ildoc sulla *persona umana a immagine di Dio*(CTI 2004, *La persona a immagine di Dio n 18 e 19)*»*)*.

Quella stessa idea che era stata un “buon annuncio” per l’anima antica (come testimonia tutta la teologia patristica da Gregorio di Nissa a Agostino a Origene ai nostri dei XIII secolo) comincia a esser sentita come un giogo nei tempi moderni. Dio è sentito come un rivale. «L’antiteismo moderno si costruisce su un risentimento e incomincia con una scelta».(p. 19)

Feuerbach voleva dare alla sua prima opera il titolo: *Gnothiseauton!* Conosci te stesso! capovolgendone i l contenuto. L’opera a sarà: *L’essenza del cristianesimo*. E il suo scopo: abbattere il Dio della coscienza cristiana. Feuerbach considerava questo IL compito della sua vita. Dio per lui non è che l’insieme degli attributi chefanno la grandezza dell’uomo. Per ilsuo discepolo Marx la religione dei lavoratori è senza Dio perché cerca di restaurare la divinità dell’uomo

**c. Il combattimento: Nietzsche e il Superuomo**

**F.Nietzsche (1844-1900)**

***L'uomo é qualcosa che deve essere superato. (Così parlò Zarathustra)***

***Quanto più ci innalziamo, tanto più piccoli sembriamo a quelli che non possono volare.***

La fede cristiana è sempre stata attaccataa partire

* Dai fondamenti storici (con la critica e l’esegesi biblica)
* Dai fondamenti metafisici (negando il trascendente e la conoscibilità di realtà non visibili)
* Fondamenti politici, guardando alla chiesa come a un potere terreno
* sociali: la religione considerata come oppio dei popoli

Oggi, dice de Lubac, il cristianesimo non è più combattuto su uno dei suoi fondamenti o sulle sue conseguenze: **esso è preso di mira direttamente nel cuore, e cioè nell’intero problema umano. È in discussione l’intera concezione cristiana dell’uomo**. I pensatori che consideriamo aboliscono e sostituiscono TUTTO il cristianesimo; all’ideale cristiano oppongono un ideale pagano. Per mantenere la domanda di partenza alla domanda*UndeMalum* rispondono con: viene da Dio e dal cristianesimo.

E per combatter il cristianesimo il vero problema per N. è **combattere la morale cristiana** che è contro la vita “«Finché non si sentirà la morale cristiana come un delitto capitale contro al vita,i suoi difensori avranno buon gioco. Il soloproblema della “verità” del cristianesimo è molto accessorio finché nonsi metterà in discussione ilvalore della morale cristiana» (Nietzsche). Quelloche Nietzsche combatte è l’ideale di uomo: la confidenza il candore la semplicità, la pazienza, l’amore del prossimo, la rassegnazione. «*Io* – egli dice- *inauguro un genere di nuovo pensiero» «Un altro ideale corre davanti ai nostri occhi:un ideale prodigioso, seducente, ricco di pericoli...l’ideale di uno spirito che ingenuamente, senza averne l’intenzione, per solo eccesso di forza e di fecondità gioca con tuto ciò che finora è stato chiamato sacro, buono intangibile, divino.*» Con Nietzsche il paganesimo rialza fieramente la testa e i fatti mostrano che è riuscito a meraviglia. “*Oggi la sua influenza è universale. Il neopaganesimo è ilgrande fenomeno spirituale del nostro tempo.”*

L'Anticristo è il testo con cui Nietzsche si scaglia apertamente contro il Cristianesimo, colpevole di rendere e mantenere ignoranti le persone e di aver causato nella storia milioni di vittime. All' Anticristo spetta la funzione di chiudere i conti con il Cristianesimo, oggetto sempre più ossessivo delle analisi e degli attacchi dell'ultimo Nietzsche. Il tono è ultimativo, da manifesto, preludio a un'azione che doveva essere un attacco radicale a tutta la nostra civiltà. Ma, al tempo stesso, Nietzsche si mostra qui ancora una volta di una sottigliezza psicologica prodigiosa, come dimostrano le parole bellissime, e profondamente amiche sulla figura di Cristo.

“Gli dei sono morti! Viva ilSuperuomo”!

Ma la sua critica non è banale: Nietzsche ha di mira i cristiani che vede. La sua critica non è dunque al cristianesimo in assoluto, ma ai cristiani del suotempo, al moralismo, e alla freddezza. Dice De Lubac: *“Abbiamo noi i cuori di uomini risuscitati con Cristo? Siamo noi in mezzo al XX secolo testimoni delle beatitudini?”*

*d. La sostituzione-imitazione: il positivismo scientifico*

1. **Risposte della resistenza e critica cristiana:**

**HANNAH ARENDT (1906 famiglia ebrea benestante - 1975 muore a causa di un secondo** arresto cardiaco, nel suo appartamento di Riverside Drive a New York: questo il capolinea storico di un'esistenza "pensante", pervasa da un senso di gratitudine sempre fedele alla realtà delle cose.) (Diego Fusaro)

***"*** *I lager sono i laboratori dove si sperimenta la trasformazione della natura umana[...]. Finora la convinzione che tutto sia possibile sembra aver provato soltanto che tutto può essere distrutto. Ma nel loro sforzo di tradurla in pratica, i regimi totalitari hanno scoperto, senza saperlo, che ci sono crimini che gli uomini non possono né punire né perdonare. Quando l'impossibile è stato reso possibile, è diventato il male assoluto, impunibile e imperdonabile, che non poteva più essere compreso e spiegato coi malvagi motivi dell'interesse egoistico, dell'avidità, dell'invidia, del risentimento; e che quindi la collera non poteva vendicare, la carità sopportare, l'amicizia perdonare, la legge punire.***"** (Le origini del totalitarismo)

" Il guaio del caso Eichmann era che uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali." (La banalità del male)

" *E' anzi mia opinione che il male non possa mai essere radicale, ma solo estremo; e che non possegga né una profondità, né una dimensione demoniaca. Può ricoprire il mondo intero e devastarlo, precisamente perché si diffonde come un fungo sulla sua superficie. E' una sfida al pensiero, come ho scritto, perché il pensiero vuole andare in fondo, tenta di andare alle radici delle cose, e nel momento che s'interessa al male viene frustrato, perché non c'è nulla. Questa è la banalità. Solo il Bene ha profondità, e può essere radicale.* " (Scambio di lettere con GershomScholem)

Hanan Arendt scrive il suo “La banalità dle male” come riflessione sulal sua aprtecipazione da giornalista, ma giornalista in esilio e dopo l’esperienza personale die cmapi di concentramento, al processo a Eichmann che si tenne a Gerusalemme. Eichmann fu il principale responsabile “pratico” dello sterminio di milioni di ebrei…Per questo fu processato e giustiziato. M ala sua difesa fu tutta poggiatasull’aver sempre agito all'interno dei ristretti limiti permessi dalle leggi e dagli ordini. Questi atteggiamenti sono la componente fondamentale di quella che può essere vista come una cieca obbedienza. Appariva come una persona “normale” mentre gli altri burocrati apparivano come mostri, ma vi era una massa compatta di uomini perfettamente "normali" i cui atti erano mostruosi. Dietro questa "terribile normalità" della massa burocratica, che era capace di commettere le più grandi atrocità che il mondo avesse mai visto, la Arendt rintraccia la questione della "banalità del male". Questa "normalità" fa sì che alcuni atteggiamenti comunemente ripudiati dalla società - in questo caso i programmi della Germania nazista - trovano luogo di applicazione nel cittadino comune, che non riflette sul contenuto delle regole ma le applica incondizionatamente . Eichmann ha introdotto **il pericolo estremo della irriflessività**. Ma il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che quei tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali. E questa normalità è più spaventosa di tutte le atrocità messe insieme, poiché implica - come fu detto e ripetuto a Norimberga dagli imputati e dai loro patroni - che questo nuovo tipo di criminale, realmente *"hostis generis humani", "commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male*. "

Il nucleo tematico dell'opera della Arendt è centrato sull’analisi delle interrelazioni fra la facoltà di pensare, la capacità di distinguere tra giusto e sbagliato, la facoltà di giudizio, e le loro implicazioni morali.Su questola Arendt si chiede se la facoltà di pensare, nella sua natura e nei suoi attributi intrinseci, coinvolge la possibilità di evitare di "fare il male". Come può la capacità di pensare funzionare in modo da evitare il male? Per prima cosa, secondo la Arendt,*«gli standard etici e morali basati sulle abitudini e sulle usanze hanno dimostrato di poter essere cambiati da un nuovo insieme di regole di comportamento dettate dall'attuale società.»* Si chiede come sia possibile che poche persone non aderiscano al regime malgrado ogni coercizione. A tale domanda risponde in maniera semplice: i non partecipanti, bollati come irresponsabili, sono gli unici che osano "auto giudicarsi"; e sono capaci di farlo non perché posseggano un miglior sistema di valorima perché si domandano fino a che punto essi potrebbero vivere in pace con se stessi dopo aver commesso certe azioni; e decidono che è meglio astenersene.

La Arendt chiaramente presuppone alla facoltà del pensare questo tipo di giudizio. Questo presupposto non chiede un’elevata intelligenza ma semplicemente l'abitudine di vivere insieme, e in particolare l’abitudine di vivere con se stessi, che significa, essere occupato in quel dialogo silenzioso tra l’ io e l’io, che da Socrate è stato chiamato "pensare". L'incapacità di pensare non è stupidità: può essere presente nella gente più intelligente e la malvagità non è la sua causa, ma è necessaria per causare grande male. Dunque l'uso del pensiero previene il male.

Una delle tematiche principali della Arendt è notare il fatto che un'intera società può sottostare ad un totale cambiamento degli standard morali senza che i suoi cittadini emettano alcun giudizio circa ciò che sta accadendo. Essa Arendt sceglie Socrate come modello di pensatore. Una maniera per prevenire il male è identificabile nel processo del pensare. Questo pensare per Socrate provoca una perplessità, una domanda, che ha il potere di attivarela decisione di stabilire un dialogo con se stesso e deliberare un giudizio circa gli eventi. La Arendt cerca così di scongiurare**l'aderire degli uomini a ogni tipo di standard morale, sociale o legale senza esercitare la capacità di riflettere,** basata sul dialogo con se stessi circa il significato degli avvenimenti.

1. **La domanda di alcuni “tecnici” della crisi: come passare dalle passioni tristi alle passioni gioiose?**

Miguel Benasayag1953. I libri che ci interessano :*le passioni tristi – oltre le passionitristi – il cervello aumentato\l’uomo diminuito*Filosofo e psicoanalista, è autore di moltissime opere,

Miguel Benasayag ha analizzato il modo nuovo in cui si pone la sofferenza psichica oggi, il che pone una domanda anche sulla metodologia per affrontarla. La sofferenza psichica è tra le maggiori sofferenze contemporanee (farmaci, alcool, droga, nuove dipendenze) Nuove sofferenza che trovano la sintesi nell’affermazione: “Soffro di solitudine? Si tratta di una solitudine strana particolar perché spesso la relazione con altri la acuisce piuttosto che risponderle; una solitudine ontologica, una condizione di separatezza nel proprio essere dal fondamento che dovrebbe essere comune a tutti.Una rottura con il fondamento che crea una separazione da sé stessi e dagli altri. Chi è solo ma ad esempio, legge, scrive, gode musica, è in legame con il fondo comune della *traditio* da cui proviene è anche in comunione con gli altri che si riferiscono alla stessa tradizione. seilfondamento comune viene meno, vengono meno dei parametri di giudizio, e rimane un senso di separatezza. Il rifugionelle rete internet è appunto una fuga che dà l’illusione del legame, ma è un legame virtuale. Sitratta di una solitudine ontologica che crea una incapacità adagire. Inoltre l’orizzonte ideologico delnostrotempocomanda di adattarsi, di conformarsi. Quando si sta a questogioco le conseguenze sono:

una distruzione dell’interiorità

la negazione di qualunque fragilità (incompatibile con il conformarsi). Es. I giovani “brillanti e intelligenti” perché hanno alcune qualità che ad esempioservono all’impresa, sono etichettati per quelle e il resto del loro essereè messo tra parentesi se non cancellato. A loro è chiesta la capacità di disintegrarsi quanto basta perconformarsi al pensiero dominante. Il diktat delbiopotere postmoderno: “*Sii te stesso il meno possibile per diventare gelatina permeabile*” (il contrariodel primo comandamento della formazionemonastica: conosci te stesso e sii vero! altrimenti non puoi integrare alcuna formazione.

Una conseguenza c è che nel mondo quelli chehannoqualche difetto che non sono*commeil faut*, che sono un po ‘strani, un po’ psicopatici ma non abbastanzaperstare in manicomio non sonointegrabili.

Il credo postmoderno scientista ed economistache non conoscepotenza capace di resistergli e consideraillimite un’ingiustizia, attraverso un cocktail di ricerca genetica, nanotecnologie , ripete all’individuo:*Tutto è possible*, senza dirgli *basta che tu obbedisca*. La sofferenza esistenziale che viene dalla complessità di un essere umano fatto di terra e di stelle, è cancellata e diventa un semplice problema tecnico. La sofferenza da dato umano diventa patologia. Il mondo funziona a etichette. Di modo che la sofferenza più che una domanda di umanità diventa un ‘espressione di *Devianza sociale* da trattare come tale.

Un altro testo sempre in area di psicoanalisti (ma la domanda a cui risponde e le analisi che fa sono di tipo filosofico, non psicologico. CatherineThernynk

**L’uomo di sabbia [[1]](#footnote-1)**

Se Benasayag denuncia come nuovo malessere la solitudine ontologica, la Terninck parla piuttosto dell’uomo di sabbia,indeciso fluttuante, incerto: le radici però sono le stesse: la perdita di un universo strutturato, di punti di riferimento riconosciuti universalmente, la “tradizione sapienziale che a un certo punto l’uomo decide di buttar via a palate…   
L’ultimo capitolo del libro è dedicato al problema del male e al rapporto con esso. Come il dolore anche la colpa vissuta con verità è via alla salvezza. Catherine narra di un uomo in forte depressione che rifiuta l’apporto degli psicologi vari perché “voglio tenermi la mia colpa, so di essere colpevole…” come un segno di umanità in una società che cerca disperatamente di togliere i l senso di colpa come fosse una malattia e non un segno di salute. Ieri la società copevolizzava quello che poteva essere innocente. Ogi vorrebbe render innocente quel che potrebbe essere colpevole. L’esperienza ben vissuta della colpa, come l’esperienza del dolore sono vie preziose alla verità dell’humanum

XI grado. *Aversio a Deo*Abbandono del Padre

Nella società tradizionale il dualismo bene male s’impone e dà senso all’esistere e si impone come fondamento di una cultura cui appartiene la memoria comune del peccato originale. L’uomo in caso è in conflitto tra i suoi desideri e i divieti e limiti che la società impone. (Cf II grado di amore di B: «*Ti viene imposto, o uomo, il freno della temperanza, secondo la legge e a disciplina della vita, perché tu non vada dietro alle tue concupiscenze e ti perda, perché tu non metta i beni della natura a servizio del nemico dell’anima*.. »( De di Deo VIII; 23-24))Questo ordinamento si è ormai sgretolato: non ci sono più gli stessi divieti, lo stesso giudizio su ciò che è buon o no, su ciò che è permesso o no, soprattutto il bene e il male non sono più dati in riferimento Dio. Lontano da Dio bene e male perdono assolutezza e drammaticità. Al limite ciò che si dice, ciò che il dice il pensiero comune è vistosamente in contrasto con la legge naturale ma è impossibile anche solo dirlo.

I grado di superbia *Rifiuto dell’interiorità*

Il conflitto cambia di segno: non più l’uomo in conflitto tra i suoi desideri e i limiti che la società gli impone, ma l’uomo che n**on vuole più guardare dentro di sé**, l’uomo incapace di cogliere l’interiorità del male. Nel momento in cui l’uomo si libera dal tormento della coscienza rifiuta l’interiorità del male: Non vuole più l’occhio della coscienza dentro di sé. E’ il primo grado della superbia secondo Bernardo: «*Se tu, uomo avessi attenta cura di te sarebbe strano che potessi mai badare ad altro..Dove vai, o curioso, quando ti allontani da te? A chi intanto affidi te stesso?* (Gra X, 28-)»

Cf*Ineptalaetitia*, la letizia stolta (III grado di superbia)

La divisione interiore cede il posto alla CONFUSIONE. L’esame di coscienza diventa autoanalisi, e autogiustificazione. i confessionali si svuotano e si riempiono i lettini degli degli psicoanalisti. L’Autrice la chiama: de-moralizzazione, nel senso etimologico di perdere il senso morale, un venir meno die valori morali e l’autodeterminazione individualista di bene e male. In parallelo cresce l’intolleranza e l’incomprensione verso termini come. Peccato, errore, penitenza, pentimento…Si tende ad eliminare ciò che dà tristezza…«*E’ proprio dei superbi cercare sempre ciò che produce letizia e evitare ciò che produce tristezza. Il monaco che vede che la gioia che cerca è inframmezzata da momenti di tristezza , limita la sua curiosità dalla parte in cui vede la sua pochezza e la superiorità altrui e si porta dalla parte opposta ..evita ciò che è motivo di tristezza e si mantiene in uno stato di continua esultanza*» (Gra XII, 40)

Ma il senso di colpa non scompare. Si trasforma: come per quella giovane donna che si chiede stupita come ai non riesce a liberarsi dal senso id colpa avendo fatto ciò che la legge permette (aborto…). Se cancellando l’”errore” il senso id colpa permane è segno che il problema del male non è eliminato. Il senso di colpa sano è quello che permette la crescita della coscienza orale e della responsabilità. Per la psicanalisi per il bambinoo l’adolescente il provare il senso di colpa e superarlo è il passaggio che struttura ailsenso di responsabilità. L’uomo delle generazioni precedenti aveva comunque una certa convinzione di essere peccatore e aveva che fare con un senso di colpa davanti all’errore e o la male. L’uomo contemporaneo cerca da subito di mostrarsi innocente. Crede che da qualche parte esista il primo eden dove tutto era innocenza e che lui è venuto direttamente di lì.

Ma questo in realtà crea ulteriori disagi. Un senso di colpa rifiutato provoca altri danni:

L’umanità un tempo era nella comune convinzione di esser peccatori

L’umanità di oggi cerca disperatamente di provare la propria innocenza (creando capri espiatori)

Ma si crea invece così una nuova sintomatologia e patologia.

Ci sono trefalse risposte

* ignorare il male
* subirlo d a vitime
* vendicarsi da sterminatore.

1. **Ignorare il male** (CfELifaz il “pensare positivo..non deprimerti, perché pensar male?) ma «il rifiuto di un discernimento morale si accompagna spesso alla perdita di un’intelligenza critica” (Cfr. anche una delle figlie della lussuria è l’*hebetudo*,,,) Chi fa lo gnorri (ignora il problema) diventa maestro di trasformismo, si adatta a ogni situazione, o anche confessa ma per sgravarsi il peso e in realtà per autogiustificarsi (Vedi la confessione simulata di Bernardo) La via di ignorare il senso di colpa e il male porta a : **Spensieratezza** (l’*ineptalaetitia* di Bernardo, il terzo grado di superbia), *la disinvoltura* (vanteria sciocca, i l parlare sempre di sé) e l’*irresponsabilità* (la *singularitas*individualistica )

Il risultato è una irresponsabilità diffusa; se provare il senso di colpa porta alla responsabilità, l’innocenza la elimina. Ad esempio i bambini troppo protetti da genitori che vogliono loro evitare ogni “senso id colpa” diventano da adulti degli irresponsabili. Ogni responsabilità si basa su un fondo di memoria colpevole Più la deresponsabilizzazione si generalizza più diventa necessario trovare un colpevole e denunciarlo. La responsabilità di fronte al male e bene non sarà più condivisa ma sarà imputata (Vedi da Mani pulite in avanti

1. **Soffrire da vittime** (potrebbe essere l quarto grado di umiltà di Benedetto, ma mancando la base di questo che è l’accettazione reale della propria condizione creaturale tutta a costruzione viene male). Essendo tutti evasi dall’interiorità, ma pur sperimentando la realtà di una sofferenza si decide. Il male è FUORI di sé. Male è ciò che viene sentito come male. Una morale del consenso: la norma in base a cui una cosa è male o no è se la persona che la subisce ha acconsentito o meno; inversamente chi nonha dato il consenso è vittima. Nella società tradizionale l polarità era: *Bene-male*; nella società postmoderna la polarità è: vittima-colpevole. Ci sono vittime reali, sofferenze reali, e vittime di comodo. Si moltiplicano piccole vittime che diventano piccoli tiranni che alimentano gli innumerevoli drammi della vita ordinaria. La posizione di vittima finisce con il prendere il posto della propria identità. Un tempo c’era più facilmetne un’accettazione pacifica del dato del reale (espressa magnificamente con la parola: **perdono**) Oggi si cerca il colpevole di ogni osa per esigere il risarcimento danni. AL perdono che è unica condizione di rinascere si sostituisce il rimborso.
2. **Sterminare per vendetta.** Man mano che la coscienza morale si cancella aumenta la diffidenza nei confronti del mondo. Si denigra ‘l’altro per preservare se stessi e sottrarsi a qualunque giudizio. Il male mobilita la vendetta: male contro male. Nella ricerca dell’innocenza propria si personifica il male proiettandolo sul apro espiatorio sacrificale. La **perversione è il sintomo di una società che rifiuta l’idea del male**. La perdita di senso morale non sempre rende malvagi, ma certamente più fragili. L’innocenza è un ‘ impostura sempre in tormento.

**L’alternativa: la morale delle virtù**

Dopo le filosofie del male Sesboue[[2]](#footnote-2)studia la prospettiva dell’uomo contemporaneo di fronte al male e alla morte : la prospettivatransumanista arriva a concepire entro il2030 un’umanità che non invecchia più,non muore più, ma che nemmenosi riproduce come finora è sempre stato, praticamente il superuomo arriva a una concezione dell’uomo totalmente disumana, e a un mondo dove rimane l’uomo-macchina ibridato con animali nelcaso, ma scompare l’umanità.. non è una prospettiva lieta…

Piuttostosi tratterebbe di recuperare il legametra:

la verità della domanda sul male

la verità del desiderio di felicità che abita ilcuore umano

Il timore della morte e ildesideriodi felicità sono due“affetti” insopprimibili… La grande chance di san Benedetto nella sua regola è proprio quella di rivolgersi a questo “fondo” del cuore umano: Chi è l’uomo che vuole la vita e desidera vedere giorni felici?

Questa è stata la prima domanda sottesaalle prime teologie morali cristiane..

Ripercorrendo la storia con la guida del domenicano P.Servais, *Le fonti della morale cristiana*, … possiamo vedere a un certo punto uno spostamento di asse che è stato decisivo per l’attuale insignificanza della morale.

I movimenti patristico, biblico, liturgico, ecumenico hanno preparato il Vaticano secondo …E per lateologiamorale? Anche per questal’ideale sarebbe rifarsi alla sintesi patristica, non per ripeterla meccanicamente, cosa ormai impossibile e non augurabile, ma per imparare da “epoche maestre” come dice Guardini, per una nuova sintesi. L’epoca patristica si è mossa sulla base di unainterpretazione della Scritturadalla quale nasce una scienza teologica differenziata, ma organica e connessa al suo centro secondo l’ adagio famoso:

*littera gesta docet* esegesi

*quidcredas allegoria* teologia dogmatica

*moralis quid agas* teologia morale e spirituale

*quotendas anagogia* mistica o escatologia

Dopo il Concilio il compito è stato quello di riconnettere la teologia morale alle fonti bibliche.. Ma questa operazione ormai si poteva fare dall’esterno, mentre il metodo patristico viveva con una connessione dall’interno, naturale per così dire.

Questo è ciò che sta sotto all’intervento di J Ratzinger sulla pedofilia, esito del collasso della morale. La teologia morale può basarsi SOLO sulla Scrittura? Porsi questa domanda significava voler ritrovarele fonti vive della Scrittura, a questa domanda vorrà rispondere il documento Bibbia e Morale dell’11 maggio 2008, ma SOLO sullaScrittura? Non c’è un accento lievemente protestantico? Il metodo patristico partedallaScrittura, ma elaborauna teologia dogmatica, sfocia in una morale, si esprime in un’esperienzaspirituale e matura in una mistica aperta all’escatologia, e di tutto questo fa non una teoria ma il cammino pedagogico che parte dall’ascolto e arriva al *consummatum est* dell’unione mistica…

Dal XIII –XIV sec in poi è avvenuta una separazione tra questi livelli e una proliferazione di elaborazione all’interno di ciascuno di essi con metodi propri.. Come ri-costituire un’unità? Non lo si può fare estrinsecamente ma recuperando una unità metodologica. Eppure è questo che il concilio chiede.. ed è questo di cui c’è bisogno, lo chiede la situazione della chiesa.

**Definizione di teologia morale e suo iter storico**

**G**ià dalla definizioni di Teologia Morale si vede l’evoluzione del termine e l’avvenuto spostamento di significato

|  |  |
| --- | --- |
| **I** | **Padri**per Padri lateologia morale è la risposta al problema domanda della felicità e si ordina attorno alla virtù; precetti e obblighi sono pedagogia alla vita dello Spirito ; è la  *parte della teologia che studia gli atti umani per ordinarli alla beatitudine autentica e al fine ultimo dell’uomo per mezzo delle virtù .* |
| **II** | **Grande scolastica Tommaso:** unità ontologia e dinamica della parte morale all’interno della Summa in cui la morale corrisponde alla domanda: in che cosa consiste la vera beatitudine dell’uomo? Nella visione di Dio (Cf de Lubac..Desiderio naturale videndiDeum) |
| **III** | **Nominalismo Occam**inizia a la morale dell’obbligo e una nuova strutturazione della materia che esclude diverse questioni prima ritenute di base. Sostituisce all’asse del desiderio dif elicità e dlela virtùl’idea dell’obbligo |
| **IV** | **Dopo trento, manualistica, casistica: d**efinisce una delleopere principali nella storia della teologia morale. È diventata classica e ilsuo influsso perdura. La teologia scolasticacon ilsuo metodo dialettico razionale si separa dalla mistica e dalla teologia spirituale con ilsuo metodo esperienziale; la pastorale (concreta) si separa dalladogmatica (astratta), la teologia si separa dall’esegesi come scienzaa se stante  *parte della teologia che studia gli atti umani in quanto sottomessi alle legge morale, a comandi e obblighi alla luce della Rivelazione* |
| **V** | XVIII sec. La TM parte della teologia che studia gli atti umani *per conformarli al dovere e alle norme imposte dalla ragione e dalla volontà di Dio* (Kant, imperativo categorico) |
| **VI** | **Fino aVat II** come risultato del percorso separativo la teologia morale rimane priva di creatività e vitalità, la spiritualità priva di riflessione rimane sentimentale, la pastorale lontana dalla dogmatica diviene volgarizzazione priva di pensiero.  **La TM parte della teologia che studia gli atti umani per conformarli ai valori che costituisconola piena realizzazione dell’uomo (M Scheler)** |
| **La TM è la parte della teologia che studia gli atti umani per ordinarli all’amorosa contemplazione di Dio come vera e piena beatitudine, al fine ultimo dell’uomo, per mezzo della grazia, delle virtù, dei doni, alla luce della Rivelazione e della ragione** | |

**Confronto tra l’impostazione moderna e quella patristica**

Dal XVII sec il trattato sulle**beatitudini** è silenziato: il problema dell’obbligo si sostituisce a quello della felicità e diventa il centro.Nel trattato sugli **atti** si trascura la distinzione tra atti esterni e atti interni mettendo tra parentesi la dimensione dell’interiorità, che per Tommaso era centrale. La finalità è ridotta a una delle circostanze puntuali dell’agire. Il trattato sulle **passioni** prende un tono decisamente negativo. Non comprendendo più la naturae il funzionamento della virtù della **prudenza** (ratio + virtus) si crea un nuovo trattato sulla **coscienza.**Il trattato sulle **virtù** scompare a favore delle leggi e dei peccati. Doni dello Spirito Santo,Beatitudini e frutti spariscono dalla morale e emigrano nella mistica come facoltative e speciali.Il trattato sui **peccati** si amplia.La**Legge** si impone come unica fonte della moralità. Il trattato sulla**grazia è** eliminato dalla morale e emigra nella dogmatica. Il trattato sulla**giustizia**prende il posto della carità come virtù centrale

La morale stessa è al suo interno divisa in precetti per tutti e consigli facoltativi.Tutto si concentra sull’esame dei **“casi di coscienza**” in Tommaso quasi inesistenti.

In sostanza si passa da un’impostazione morale sullo schema delle beatitudini , delle virtù relative e dei doni dello Spirito , che ovviamente compiono la realtà indicata dalla legge mosaica e dalla legge evangelica, e che risponde alla domanda: *Chi sono e chi sono chiamato a diventare per essere veramente felice?*a una morale dei comandamenti e precetti che risponde alla domanda: che cosa deve fare la persona X per compiere il bene? Il punto di passaggio tra le due è stata la concezione della libertà di indifferenz a tipica del nominalismo e l’adozione in seguito alla filosofia razionalista illuminista, del criterio della ragione come fondamento della morale universale in base al diritto di natura (giusnaturalismo)

**I cistercensi in particolare Ælredo in alcuni sermoni su san Benedetto**

Secondo il Catechismo le fonti dell’atto morale dipendono :

* dall'oggetto scelto;
* dal fine che ci si prefigge o dall'intenzione;
* dalle circostanze dell'azione.

Questa definizione circoscrive l’atto singolo ed è il risultato dell’ampio processo di discernimento che storicamente abbiamo sintetizzato nel passaggio da una moralità centrata sulla domanda di felicità a una moralità centrata sulla legge e sull’obbligo. In questo percorso i cistercensi, ingiustamente bypassati dai manuali di morale, stanno immediatamente prima della sintesi tomista e hanno una loro propria sintesi della moralità, in accordo con il primo asse, quello patristico. Infatti se noi leggiamo i grandi trattati di Bernardo vediamo come i gradi dell’umiltà sono costruiti in struttura con le tre beatitudini della povertà (1 grado) della misericordia (2 grado) e della purezza di cuore (terzo), così pure i sermoni sui santi dove le beatitudini delineano un cammino virtuoso che dall’umiltà arriva alla sapienza; è la stessa scuola di Agostino ed è la stessa che Ælredo segue. Esaminiamo solo alcuni (otto)sermoni che egli dedica a san Benedetto in occasione del suo transito, nei quali emerge molto chiaramente la funzione della Legge (La Regola) del fine (le Beatitudini(meglio **la** beatitudine) e delle circostanze che(stori sacra) che accompagnano gli atti umani non come un insieme scoordinato e frammentato ma come un insieme in cui il fine ultimo fa da motore di ordine per ogni singolo scopo, e in cui la struttura della persona umana si realizza nel maturare delle virtù cristiane.

Quale l’orizzonte di Ælredo? Una Legge, la Regola, che è la verità contenuta nella profezia delle Legge Mosaica. La legge\regola è donata da un legislatore come Mosè, come Gesù che è Padre, pastore, maestro, carbone ardente davanti al Signore. Questa Legge non è un imperativo razionale universalmente valido, piuttosto è innanzitutto la memoria di un evento storico e la possibilità di riattualizzarlo nell’oggi fino al suo compimento ultimo nella vera terra promessa che è il Paradiso. Quest’evento è per gli Ebrei la liberazione dal dominio egiziano, dall’oppressione del Faraone, (*Littera gesta docet),* tradotto in termini spirituali significa l’abbandono del mondo, la separazione dal mondo di chi appartiene a Cristo. Con il concilio è iniziata l’avventura dell’apertura-dialogo con il mondo dopo anni di posizioni di apologetica in difesa di fronte a un mondo sempre più ostile. La separazione di cui si tratta qui precede in un certo senso ogni tipo di “politica” nei confronti del mondo, è semplicemente e l’affermazione della fede e dell’appartenenza a Cristo che nell’infanzia della chiesa trovò il modo peculiare di esprimersi nel martirio e nella nascita del movimento monastico. La separazione dal mondo è necessaria sia per un’efficace apologetica, sia per un dialogo costruttivo, che non sia confusione.

Questa separazione significa un cammino in tre tappe, che sono: l’uscita dall’Egitto, il cammino nel deserto e l’ingresso nella terra promessa. La marcia nel deserto è caratterizzata non solo dal dono della manna, ma da un combattimento progressivo con le popolazioni che impediscono l’accesso alla terra promessa; nel deserto si vive nelle tende, e la vita è ordinata secondo differenti servizi; inoltre in questo deserto la natura umana è tale cheè possibile che arrivi all’omicidio, perciò Mosè stabilisce delle città di rifugio in cui chi abbia involontariamente ucciso un altro uomo possa sfuggire alla furia del vendicatore. Questi i dati della *littera*

1. *Quid credas allegoria*:Tutti questi elementi tratti dal racconto dell’esodo riletto da san Paolo, hanno un corrispondente significato spirituale che porta con sé una conseguenza morale (*Moralis quid agas )*: l’uscita dall’Egitto significa la separazione dal mondo che si attua progressivamente con l’abbandono delle ricchezze, con l’abbandono della volontà propria e con la consegna di sé a un superiore; dal punto di vista spirituale queste tre passaggi significano tre gradi di umiltà: l’umiltà del timor di Dio fa abbandonare le ricchezze, l’umiltà del giudizio su di sé fa accettare la disciplina e l’ascesi, e l’umiltà fa si che uno si consegni senza riserve a un superiore e questo in qualche modo garantisca la verità della sua consegna a Dio..; inoltre queste tre tappe, rilette con quella che oggi chiameremmo morale speciale, corrispondono ai tre voti di povertà volontaria, di castità (mortificazione del corpo) e obbedienza.

Le sei città di rifugio che Mosè ordina di consegnare ai leviti corrispondono alle sei osservanze fondamentali della vita monastica, tre che recedono i passaggio del Giordano e sono sotto la guida di Mosè, e cioè l’ascesi le veglie di digiuni, le osservanze corporali, e tre che si sperimentano nella terrapromessa, *lectio, meditatio e oratio*, cioè le osservanze spirituali.

La terra promessa poi viene identificata sia con l’escatologia ultima, sia con il dono della contemplazione che la anticipa e la fa pregustare. Ma per arrivarvi è necessario un combattimento. Al cuore della Legge\Regola sta non il comandamento come il minimo legale, ma la lotta tra i desideri della carne e i desideri dello spirito, è questo il cuore teologico dellaRegola di Benedetto e della morale cristiana e monastica. Per narrare questo combattimento sullo schema del progressivo ingresso nella terra e della progressivasottomissionedelle città Ælredomette in scenala lotta contro i vizi capitali (Cf. Cassiano, e poi tuttala tradizione). Soloun esempio per mostrare la lontananza dauna morale legalistica o rigida: L’astinenza : «Perciò la prima lotta per noi è quella contro Amalec, cioè lo spirito di gastrimargia, perché mi pare che il principio e il fondamento di tutte le virtù sia la virtù dell’astinenza . Molti, infatti, vivono un’astinenza, senza per questo avere la virtù dell’astinenza, come i poveri o altri (Cf. il sermone sul digiuno) E molti non si astengono, eppure hanno la virtù dell’astinenza. Eppure nostro Signore per il suo modo di vivere tra gli uomini come comune cittadino fu detto *mangione e beone* (Mt 11,19) e Timoteo non si astenne dal vino, lui che ebbe invece in misura traboccante la virtù dell’astinenza.» (Serm 54) . Questa via retta della regola che va , dice Ælredo, da Cristo a Cristo, diventa nel deserto una tenda e che è allegoria della Chiesa «Voi infatti, fratelli, voi siete la tenda di Dio, voi il tempio di Dio, come dice l’Apostolo: “*Santo è il tempio di Dio, che siete voi*. “(1 Cor 3, 17) Tempio, perché il Signore regnerà in voi in eterno, ma ancora tenda, perché in voi è pellegrino, in voi ha fame, in voi ha sete. Questa tenda-tabernacolo è portato dal ministero dei leviti, ma alcuni lo portano con le proprie spalle, altri lo portano con l’aiuto dei buoi e dei carri.» (Serm 8, 4) ; e infine lo stesso simbolo indica anche la terra promessa della contemplazione della vita eterna (Quo tendas anagogia) « fino a che viene introdotto nella terra promessa, e da tenda tabernacolo diviene tempio, e viene consacrato dal vero Salomone per sette giorni e altri sette giorni (1 Re 8, 65). Cioè con un duplice riposo, una duplice perfezione, quando a ciascuno sarà data la doppia stola, cioè dell’immortalità del corpo e della beatitudine dell’anima.» (Serm 8, 8)

«Nel simbolo dell’Egitto si comprende uno stile di vita mondano, nella solitudine del deserto la fatica della vita presente, nella terra promessa la dolcezza della contemplazione.»(Serm 54. 5) .

Il combattimento secondo la lettura letterale racconta la guerra di conquista della terra, secondo l alettura spirituale narrala conquista dello spazio delproprio cuore, del prevalerein esso dei desideridello Spirito, significati dalla presenza delle virtù, o ai desideri della carne significatidall’impurità e alseguito delle passioni. Nella Sacra Scrittura come nel paradiso terrestre, patria originaria dell’uomo scorrono ifiumi delle quattro virtù: Prudenza temperanza fortezza giustizia… noi attingiamo nella Scrittura la loro realtà. Altrove in Bernardo e in Ælredo l’origine delle virtù è nellequattro affezioni originarie che se ben ordinate danno originealle virtù. I vizi invece provengono dalla nostra ignoranza (contrapposta alla primadelle virtù, la prudenza, dallaconcupsicenza contrapposta allatemperanza, dalla nostra debolezza contrapposta alla fortezza e della maliziacontrapposta alla giustizia.

Ampio spazio Ælredo dà alla virtùdellagiustizia come capacità di un giudizio prudenteevero su di sé sull’altro e nel discernere un diverbiotra l’uno e l’altro

L’orizzonte ultimo lo sfondo su cui si delinea tutto il percorso è dato dalle antitesi tentazione- beatitudine, o miseria-consolazione, terra\cielo, carcere\regno, morte\vita, miseria\gloria, egito\terra promessa, mondo\Gerusalemme che sono le polarità opposte entro cui trascorre la nostra vita umana. Ciò che rende conveniente e convincente ilcammino non è la forza di un imperativo categorico razionale a priori, ma l’esperienza di sofferenza di una vita in balia dei vizi e la promessa già gustata di una vita condotta dai desideri dello spirito verso la dolcezza della contemplazione attraverso l’unità fraterna. In essa ciò che a me mancalo posseggo in un altro e mi posso dedicare tra le sei città di rifugio a mia disposizione, a quella che più si confà alla mia natura..,

Una moralità esigente che chiede l’abbandono dei beni, della volontà di tutto se stesso, che chiede un combattimento continuo, ma che è dominata non dalla legge, ma dalla promessa.

Il rigorismo porta alla ribellione e alla trasgressione, l’edonismo all’insignificanza e alla perdita dle vero fine

La moralità che risponde alla domandacosa iochi sono chiamato ad essere per esser everamente felice?apre un cammino che è anche una bella avventura umana, che può arrivare fino al martirio

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| *Littera gesta docet* | Interp della Scrittura ermenetica edesegesi |  |  |
| *Quid credas allegoria* | Teologia dogmatica |  |  |
| *Moralis quid agas* | Teologia morale |  |  |
| *Quo tendas anagogia* | Teologia spirituale e mistica |  |  |
|  |  |  |  |

Sintesi

Il collasso della morale documenta lo stadio della crisi attuale che più cheminacciata dall’esterno dalle conquistiscientifiche e tecniche rischia di sgretolarsi dall’interno

*Valserena - Sr. Fatima*

**DALLA “MIA” FANTASIA ALLA REALTÀ…DI UNA PROPOSTA MEDIEVALE**

Spunti di riflessione - sr Fatima, Valserena

Dalla “mia” fantasia alla realtà

*Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e cadde nelle mani dei briganti, che gli portarono via tutto, lo percossero a sangue e se ne andarono, lasciandolo* ***mezzo morto****.31Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e, quando lo vide, passò oltre.32Anche un levita, giunto in quel luogo, vide e passò oltre.33Invece* ***un Samaritano****, che era in viaggio,* ***passandogli accanto****,* ***vide*** *e ne* ***ebbe compassione. 34Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi lo caricò sulla sua cavalcatura, lo portò in un albergo e si prese cura di lui****. 35****Il giorno seguente, tirò fuori due denari e li diede all'albergatore, dicendo: «Abbi cura di lui; ciò che spenderai in più, te lo pagherò al mio ritorno»****. 36Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo di colui che è caduto nelle mani dei briganti?». 37Quello rispose: «Chi ha avuto compassione di lui». Gesù gli disse: «Va' e anche tu fa' così»*(Lc 10, 33-36).

Quest’uomo, che ora giace mezzo morto, scendeva da Gerusalemme a Gerico, si allontanava quindi dalla città di Dio. Si potrebbe pensare, nel nostro caso, alla Chiesa e alla sua dottrina. Come non riconoscervi i giovani di oggi, traditi[[3]](#footnote-3)a volte dalle stesse famiglie, dagli adulti, dalla scuola, dai sacerdoti e consacrati non fedeli,dalla società, dalla cultura?

Come non vedere in quel samaritano il nostro buon Gesù che si fa vicino ad ognuno di loro, che fascia le loro ferite versandovi olio e vino? Come non vedere in quel samaritano il buon Gesù che lo carica sulla sua cavalcatura (magari un puledro d’asina come quello che Gesù cavalca per entrare a Gerusalemme)? Lo carica sulla sua cavalcatura… lo rende partecipe della sua regalità, lo riveste della sua regalità per condurlo alla Gerusalemme nuova. E dove lo conduce? Lo porta in un albergo–nel nostro caso potrebbe essere il monastero – e si prende cura di lui.

E come continua la storia? Il giorno seguente tira fuori due denari – mi fanno pensare ai due comandamenti dell’amore: Amare Dio e il prossimo – e li dà all’albergatore – Abate/Badessa– dicendo: **«Abbi cura di lui/lei; ciò che spenderai in più, te lo pagherò al mio ritorno»**.

Ci è chiesto di prenderci cura di queste persone che il Signore conduce nel nostro monastero. È interessante notare la condizione di quest’uomo: “mezzo morto”, quindi c’è l’altra metà che è ancora viva e il Signore punta su quella e ci invita a puntare su quella perché dia vita a tutto il corpo, è quella pienezza di vita che solo Lui può dare.

Cosa offre il monastero, la vita monastica secondo la RB per curare l’uomo? Come contesta e affronta la rivoluzione antropologica in atto che opera con inganno proprio come quei briganti in cui il povero uomoè incappato, senza neanche che si rendesse conto di quello che gli stava accadendo?

Certo, una persona non entra in monastero con l’idea di aver bisogno di cure, quindi il grande lavoro iniziale è proprio il prendere coscienza di se stessi, della propria condizione, delle conseguenze del peccato originale per poi riconoscere il proprio stato di bisogno (in un mondo “fai da te”).

Al CFM[[4]](#footnote-4) 2015 Dom Mauro Lepori apriva i suoi autorevoli capitolidicendo:

Qualèlavisionedell’uomosecondosanBenedetto?Qualèilsuosguardoantropologico?Comesiimparaa«essereuomo»?InchemodolapedagogiadisanBenedettoèorientataverso**l’unificazionedelnostroessereintuttelesuedimensioni**? […] UnadellecaratteristichepiùimportantidelcarismadisanBenedetto (è):quelladi**impegnareperCristotuttalanostraumanitàconsentendocosìaCristodidarelavitaatuttointerol’uomochesiamoedobbiamodiventare**[[5]](#footnote-5).

“Dare la vita a tutto intero l’uomo che siamo e dobbiamo diventare”, sottolineo “tutto intero l’uomo” e non “mezzo”!

Ora,qualèildatofondamentalechespingeunessereumanoalasciarsiinterpellaredalcamminopropostonellaRegoladisanBenedetto?Hoavutospessooccasionedisottolinearlo:**è ildesideriodivita**. (Infatti) ladomandafondamentalepostaachisipresentaalmonastero (è):«Chièl’uomochevuolelavitaedesideravederegiornifelici?»(Prol.15;Sal33,13)[[6]](#footnote-6).

Desiderio di vita, di pienezza, di felicità (di cui tante volte ci ha parlato anche Dom Guglielmo e di cui ha ampiamente scritto in *Amare la vita, desiderare la felicità*)che non trova la sua pienezza nell’arrivare puntuali all’Ufficio, nell’alzarsi tutte le notti per Vigilie, nell’essere disciplinati, nel fare perfettamente quel determinato lavoro, nella regolarità, nel non mancarea nessun appuntamento della vita monastica (che è quel sentirsi “apposto” e “non fare brutte figure”, idea distorta della perfezione)…ma si tratta di altro perché questa puntualità, disciplina può sussistere anche al di fuori del monastero. Ma allora che cosa è? La struttura monasticacon i suoi strumenti non è altro che un aiuto insieme alla vita comunitaria e alle persone della comunità, insieme all’accompagnamento e alla unità granitica[[7]](#footnote-7) della maestra con la Madre, come dice la mia Madre, è la porta di ingresso per entrare nel mondo sommerso dell’iceberg, mondo da esplorare, conoscere: “Si leva al cielo la scala della vita, d’umiltà i suoi gradini: chi da sé discende a Dio sale” (dice una nostra antifona nella solennità di San Benedetto, cfr. RB 7).

SanGregoriociraccontaneisuoi*Dialoghi*chetuttal’avventuraspiritualedisanBenedettoèiniziataconunpotentedesideriodiDiochehapresoilpostodeldesideriomondano. IlgiovaneBenedettolasciaRomaall’iniziodeisuoistudi,«*soliDeoplaceredesiderans*– desideroso dipiacereaDio solo»(Prol.). […]«Quando[Romano]conobbeilsuodesiderio,nonsolomantenneilsegreto,maoffrìilsuoaiuto:fuluiadareaBenedettol’abitodellasantavita;eperquantoglifupermesso,loservì».[…]C’èinquestoepisodioeinquestoperiodochiavedelpercorsodisanBenedettounpo’comeunasintesidituttociòchesaràl’esperienzabenedettina:**unprenderesulserioildesideriodiDiocheabitailnostrocuore,chenondimentical’umanitàinteradellapersona**.**Unprenderesulserioilcuoredell’uomochearrivafinoaprenderesulseriotuttol’uomo,compresoilsuostomaco.Unamoredelcuorechearrivafinoall’amoredelcorpo.Eunacuradelcorpochearrivafinoallacuradell’anima**[[8]](#footnote-8).

C’è una fondamentale distinzione fra la scienza del mondo e la sapienza monastica: «**a chi si sceglie di piacere**». […] **La scelta monastica**, per san Benedetto, **coincide con un desiderio di piacere solo a Dio**, ed è questo desiderio che determinerà anche la natura della scienza e sapienza nuove che san Benedetto sceglierà con la vita monastica. All’origine della vocazione e del carisma di Benedetto c’è come una rinuncia radicale alla cultura del narcisismo e al narcisismo della cultura[[9]](#footnote-9).

E qual è questa sapienza che la vita monastica secondo la RB ci propone, che può cambiare la persona, recuperare o riabilitare quella parte “mezza morta”?Che può cambiare il mondo?

È una sfida perché tanti giovani oggi che non hanno una chiara identità, non sanno a chi piacere (moda del “come tu mi vuoi”, di cui parlavano sr Alba e sr M. Giovanna nel contributo del 2018), vivono in un mondo completamente virtualedove con un click o un tocco sul cellulare puoi correggere anche i tuoi difetti per apparire sempre bella/o e perfetta/o, come il mondo ti vuole, ma che crea un grande vuoto dentro e intorno.

Per rispondere a questa domanda mi sono fatta aiutare da un grande Padre Cistercense che ha vissuto secondo la RB incarnandola nel quotidiano: San Bernardo di Clairvaux, perché «egli resta un classico del cuore umano alla ricerca di Dio. […] l’ardente pescatore di Dio»[[10]](#footnote-10). Non sono una grande espertadi san Bernardo, ma a me ha fatto tanto bene leggere questo capitolo che si intitola: “*La situazione dello spirito divino e dello spirito umano alla ricerca l’uno dell’altro*”che si trova al secondo capitolo del testo di Charles Dumont, *Sulla via della pace*, *La sapienza Cisterciense secondo San Bernardo*. Mi sono ritrovata in pieno, anche perché ho ritrovato tutto l’insegnamento della nostra Madre, appassionata di san Bernardo, e una risposta sorprendentemente attuale alle questioni antropologiche inquietanti che stiamo vivendo oggi.

Una proposta medievale ancora attuale? Sì, e da concretizzare

*Che cosa è l’uomo perché te ne ricordi e il figlio dell’uomo perché te ne curi?* (Sal 8,5).

San Bernardo può darci la risposta e ancora dei consigli perché all’interno della sua antropologia spirituale troviamo una eterna verità sull’uomo e sulla méta da raggiungere.

In questo secondo e piccolo capitolo di Dumont emergono tre campi della conoscenza: amore, libertà, verità. Tre campi, se ci pensiamo bene, che purtroppo oggi (come ieri) sono attaccati e scimmiottati grandemente dal nemico. Questi piccoli spunti di riflessione possono essere un aiuto per noi, *in primis* per me, per aiutare i giovani, per ricondurli alla grande realtà che oggi non si deve dire e neanche nominare: l’amore di Dio per la sua creatura e la conformazione a Cristo nella via dell’umiltà e dell’obbedienza che ha come punto di partenza la conoscenza di se stessi.

Questi spunti di riflessione corrispondono al lavoro concreto che hanno ben descritto sr Alba e sr M. Giovanna nel contributo del 2018.

Ecco in sintesi i punti del capitolo secondo (il testo integrale è allegato in pdf): *La situazione dello spirito divino e dello spirito umano alla ricerca l’uno dell’altro*, chesi compone di otto paragrafi.

1. *Immagine e somiglianza. Allontanamento e ritorno*

Prima grande verità: siamo stati creati ad immagine e somiglianza di Dio.

Per san Bernardo, l’amore di Dio verso la sua creatura spirituale è primo, immenso e gratuito (cf. *Amore di Dio* 1,1).

E a partire da questa grande verità Bernardo

sviluppa un’antropologia totalmente dipendente da questa verità prima. Possiamo riassumerla così: creato ad immagine e somiglianza dell’Essere divino, **l’essere umano ha in parteperduto tale somiglianza, ma può recuperarla, perché non ha potuto perdere la sua vera natura, cioè il fatto di essere immagine di Dio**. Ha conservato questa capacità radicale inestinguibile, di essere “come Dio”, ma questa volta nella sua dipendenza. Capace di Dio (*Capax Dei*: Cantico 27,10; Dedicazione 2,2) perché sua immagine, **l’anima mediante l’amore può ritrovare la sua “capacità” originale di Dio, che è Amore**. Tra Dio e l’anima esiste dunque un’affinità(Charles Dumont, pp. 19-20).

Dopo il peccato originale:

**La bella immagine di Dio, inscritta nella creatura spirituale, è stata rovinata fin dall’inizio ed è diventata appena riconoscibile, si è deformata**. **Il vigore dell’anima, totalmente costituita di ragione, di volontà e di memoria, è diminuito e indebolito**. **La ragione non vede più chiaramente, la volontà langue e la memoria è piena di cattivi ricordi** (*Conversione* 6,11). **Non amando più spontaneamente il suo Creatore, perché ha voluto riprendere la propria libertà, l’anima non conosce più veramente Dio e per ciò stesso non conosce più se stessa, ha dimenticato la propria identità. In tal regione straniera della dissomiglianza l’anima ha perduto anche il ricordo della propria dignità.Aggravando la sua condizione decaduta con la propria miseria morale, essa si è abbassata al rango degli animali mentre rimaneva in essa, come un sigillo incancellabile, l’impronta di Dio** (*Sermoni diversi* 42,2-3; *Cantico* 36,5).**La coscienza ha così un senso vivo di ciò che è, senza poterlo essere realmente, e ne avverte un profondo disagio**. San Bernardo ne ha fatto una viva esperienza e l’ha spesso descritta. Il confronto fra queste due evidenze – la somiglianza e la dissomiglianza – è doloroso e lo spirito ne soffrirà in quanto ne sperimenterà gli estremi. **Esso si trova preso**, allora **tra ladisperazione e la speranza** (*Cantico* 82,7). L’accostamento dei contrari rende più sensibile la loro differenza come quando si accosta il bianco al nero (*Sul Salmo* 90, 8,9; cfr. *Lettere* 78,5). […] **Sono proprio tale miscuglio, confusione e disordine ad essere insopportabili**. **La disarmonia interiore** sembrerà evidente a san Bernardo nella perdita della nostra semplicità, frammista ormai di **inevitabile duplicità**, così nella perdita della prerogativa dell’immortalità unita ormai alla necessità della morte (*Cantico* 82,3-4) (Charles Dumont, pp. 21-22).

**L’esistenza del monaco è dunque un cammino di ritorno a Dio, di conversione**. La professione monastica è il segno sacro di tale conversione. Essa è tradizionalmente un “**secondo battesimo**” […] perché “**ricostituisce nell’uomo l’immagine divina, configurando il monaco a Cristo**, ad imitazione del battesimo” (*Precetto e dispensa* 17,54). Parlando altrove di questo “secondo battesimo della nostra conversione”, egli pone l’accento sulla **rinuncia alla volontà propria, per la quale l’uomo ha spezzato l’alleanza originaria, fatto che ha causato la perdita della sua libertà** (*Sermoni diversi* 11,3) (Charles Dumont, p. 22).

**Dalla schiavitù alla libertà dei figli di Dio**, dal timore alla pace: ecco la via del Vangelo e della restaurazione dell’alleanza. La sapienza dell’amore consiste nel fatto che, nell’accordo della nostra volontà con quella di Dio, noi ritroviamo l’unità, la bellezza e la pace interiore del nostro essere. Si tratta dunque di una conversione del cuore al cuore di Dio (Charles Dumont, pp. 22-23).

1. *L’infelice situazione della libertà, della verità e dell’amore*

Per san Bernardo una delle occupazioni più importanti del monaco è la considerazione. Egli la identifica anzi con la disposizione essenziale di ogni vita religiosa: la pietà[[11]](#footnote-11).

Ma in cosa consiste la considerazione?

**La considerazione consiste nel riflettere intelligentemente sull’esistenza che si conduce e sui movimenti del nostro cuore, sotto lo sguardo di Dio**(Charles Dumont, p. 23).

Come è preziosa questa frase, ma quanta fatica si fa su questo punto e quanta pazienza portare perché il candidato/a possa dare il nome a quanto vive interiormente, accettarlo e lavorarci…sotto lo sguardo di Dio e non sotto quello degli altri o sotto il mio.

E quali sono i vantaggi di questo esercizio? Per Bernardo tra i vantaggi c’è quello di purificare lo spirito, poi vengono il controllo delle emozioni affettive e il giudizio che va dato su ogni attività interiore o esteriore.

**La passione principale dell’anima è l’amore**. E (san Bernardo) precisa subito il principio stesso di questo ordine “naturale”, dicendo che sarebbe giusto che ciò che è naturale fosse impiegato a servizio del creatore della natura, e che bisogna dunque amare Dio (*Amore di Dio*, 8,23) (Charles Dumont, p. 23).

**Ma la natura è disordinata e se in questo campo dell’amore il disordine è maggiormente visibile, nello stesso tempo in altri due campi della coscienza si fa sentire la situazione sventurata dell’essere spirituale: lalibertà e la verità**. **C’è conflitto dell’anima con se stessa riguardo a queste tre esigenze di ogni esistenza**. Si può parlare, come gli esistenzialisti, di una situazione insuperabile di infelicità. Pur essendo complici di una certa duplicità, liberamente schiavi, noi **abbiamo conservato la nostalgia di una libertà originaria che è in qualche modo la voce dell’immagine nascosta in noi, rimasta intatta**. Lo spirito cerca la sua verità oltre le deviazioni dell’errore accecante dell’orgoglio. Infine l’amore che anima le altre due ricerche desidera l’oggetto che lo appaga, placando la sua inquietudine ed insoddisfazione. **Per riassumere** la situazione: **se la libertà è prigioniera di se stessa, se la verità è corrotta e se l’amore si è sviato, l’immagine divina è rimasta intatta, viva, dinamica ed attiva in questi tre desideri fondamentali di ogni esistenza**. Questo fondo, rimasto intatto e incorruttibile, è quello che san Bernardo chiama “il bene della natura”, […] l’essere così come è nato (*nascitur*), come è uscito dalle mani di Dio(Charles Dumont, pp. 23-24).

Per noi maestri non è una sfida tutte le volte cercare di vedere l’immagine divina nel candidato/a e condurlo/a aprenderne coscienza (o perlomeno ricordarlo tutte le volte che è necessario) per capire quanto disordine c’è nei tre campi di conoscenza: amore, libertà, verità?

E una volta che la persona ne è divenuta consapevole scopre la propria impotenza, fa esperienza del fallimento ecc…cosa fare?

**Questa natura rimasta fondamentalmente buona, ma che si è deteriorata, ha bisogno della grazia** per ritrovare la sua bellezza originaria, ma essa ha custodito, nella sua libertà, una specie di desiderio implicito di rispondervi. **La conversione consisterà nell’assenso a questa grazia** che è in qualche modo una risposta di Dio al desiderio della sua libertà. […] La perversione sarà il rifiuto di ciò che la natura attendeva confusamente(Charles Dumont, p. 24).

1. *La libertà schiava*

**La guarigione spirituale è fondata sull’accordo misteriosamente inscindibile della grazia e dell’assenso della volontà.Che cosa fa il libero arbitrio?** Viene salvato, ma mai senza il suo consenso. **Sembra proprio che il libero arbitrio sia alla sorgente tanto della volontà (libero) quanto della ragione (arbitrio)** (*Grazia e libero arbitrio* 3,6)(Charles Dumont, p. 27).

1. *La verità falsata*

La verità è stata falsata quando la creatura spirituale non ha più tollerato di attribuire al suo Creatore la propria dignità di essere libera. Quest’atto d’indipendenza la metteva in stato di menzogna (*Amore di Dio*, 2,6).

La libertà creata, ripiegata su se stessa, accecandosi sulla propria autonomia, ha perduto ogni desiderio di cercare Dio per amarlo. […] essa vuole scegliere da sola, ma non sa più ciò che vuole, perché **essere liberi non sta nel poter fare qualunque cosa, ma nel sapere ciò che si deve amare e perché**(Charles Dumont, p. 28).

Bernardo parla dei tre gradi della verità che sono:

La verità su di sé (umiltà), la verità sugli altri (compassione) e la verità in se stessa (contemplazione). **Il ripiegamento su di sé che ha operato la libertà è un errore dell’intelligenza**. **Lo spirito ha perduto l’esatta percezione della realtà; deve ora tornare verso se stesso, abbandonare lo stato di ignoranza e di menzogna. È il primo passo, quello della conoscenza di sé esatta e senza illusioni**. **Sulla base di questa lucida conoscenza di sé si potrà costruire una conoscenza reale e profonda degli altri**, poi, a partire dalla carità che si è dispiegata nell’esercizio di queste due prime verità, l’anima sarà capace di accedere alla conoscenza della Verità, ce è la contemplazione divina, Cristo (*Umiltà* 3,6). […] **L’umiltà è già un amore vero di sée la compassione,** che ne deriva quasi spontaneamente, **è la forma di carità comunitaria dove cresce l’amore divino. L’amore della verità diventa la verità dell’amore** (*Cantico* 50,6). […] È importante vedere con chiarezza che **l’umiltà è anzitutto la correzione di un errore di giudizio**. Nella sua definizione, san Bernardo dice che tramite la virtù di umiltà la gonfiezza prodotta dall’orgoglio si trova sgonfiata dalla conoscenza della realtà (*Umiltà* 1,2) (Charles Dumont, p. 29).

E «un amore spirituale autentico farà proprio in modo che la verità sia amata. Per Bernardo l’amore del vero è la radice stessa dell’intelligenza e il segno distintivo dell’immagine divina»[[12]](#footnote-12).

San Bernardo ha applicato ciascuno dei gradi della verità ad una delle Persone della Trinità. Nel primo grado di verità, Cristo viene ad unirsi alla ragione umana, come un pedagogo, e da questa unione nasce l’umiltà; nel secondo grado lo Spirito Santo si congiunge alla volontà come un amico e da questa unione nasce la compassione; infine, nel terzo grado, il Padre ci abbraccia come figli, ed è la contemplazione (*Umiltà* 7, 20-21). La contemplazione si presenta dunque come uno sviluppo normale delle due conoscenze di sé e degli altri, ma attraverso quest’apertura dello spirito, il cuore si dilata e fa l’esperienza della verità che è l’amore(Charles Dumont, pp. 30-31).

1. *La conoscenza di sé, iniziazione alla conversione*

La prima ignoranza non è forse di non conoscere se stessi? La conoscenza più importante per un monaco non è forse conoscere se stesso? Così si svolge il processo della conversione: dalla conoscenza di sé alla conoscenza di Dio. […] **questa conoscenza realistica di ciò che siamo conduce all’umiltà**, che è il fondamento di ogni conversione spirituale. **Quando la coscienza si pone con lealtà di fronte a se stessa non può non riconoscere di essere nella “regione della dissomiglianza”** […]. **La coscienza è oppressa dalla distanza che constata tra ciò che sa di poter essere e ciò che è di fatto, ma anziché restare con gli occhi fissi sulla propria miseria siaffida alla preghiera** e san Bernardo ripete che **essa si rivolge (*convertetur*) verso il Signore e gli grida: *Guarisci la mia anima, perché ho peccato contro di te* (Sal 40,5), e rivoltasi (*conversa*) in tal modo verso il Signore, essa sarà liberata, consolata, salvata** (*Cantico* 36,5)(Charles Dumont, p. 32).

L’essere finalmente comincerà col riconoscersi bisognoso e ritroverà «il suo orientamento verso Dio a partire dall’esperienza concreta della sua miseria, un’esperienza che fa nascere in lui l’invocazione a un Salvatore»[[13]](#footnote-13).

1. *L’amore sviato*

Dio cerca l’anima e vuole farsi amare da lei. […] Per evitare una tale ignoranza e arroganza (da parte della sua creatura che pretende di reggersi da sé e di tenere in mano tutto, con il rischio di dimenticare Dio), che le sarebbe fatale e provocherebbe la sua infelicità, **il Creatore, in un disegno salutare perché vuole la felicità della sua creatura, ha voluto che essa fossesottoposta a difficoltà e prove, che la inducono a pensare, la facciano riflettere**. **Quando si sarà vista impotente, e dal suo cuore sarà sgorgata l’invocazione della preghiera ed avrà fatto l’esperienza di essere liberata dalla sua angoscia, allora renderà a Dio l’amore che gli è dovuto**. (Charles Dumont, pp. 34-35).

1. *La deformità, la curiosità e l’appropriazione*

Nello spirito risiede la forma dell’anima e per Bernardo il termine “forma”appartiene al linguaggio della bellezza. Infatti «a causa della dissomiglianza lo spirito umano si deformato, è divenuto difforme»[[14]](#footnote-14) e «non vedendo più la propria bellezza, che è interiore, la creatura spirituale» si è messa «a cercarla all’esterno, in realtà unicamente sensibili»[[15]](#footnote-15). E per Bernardo

La curiosità è il maggior ostacolo alla conoscenza di sé perché è, anziché raccoglimento, dispersione nell’esteriorità e particolarmente in quell’attività, così seducente, della critica altrui. La chiacchiera che ne segue inevitabilmente è una facile evasione, perché tante curiose difformità attorno a noi fanno sì che siamo volentieri distratti dalla nostra (Cantico 24,4)(Charles Dumont, p. 40).

E infine «volendo appropriarsi nello stesso tempo della saggezza e della bellezza, l’essere ha perduto l’una e l’altra. Rifiutando di riconoscere la propria dipendenza e di rendere grazie, volendo far tutto dipendere dalla volontà propria, è uscita dalla verità. Ha perduto ogni saggezza perché possedere in quel modo è perdere»[[16]](#footnote-16).

1. *La conversione della libertà*

**Per riassumere** questi dati dell’antropologia spirituale di san Bernardo, basterà riprendere la descrizione che ha dato lui stesso della perdita della somiglianza dell’anima con Dio. **L’essere non è più libero perché ha voluto arrogarsi la sua libertà staccandosi da quella di Dio**. **Lì sta l’errore, il peccato originale**. Questo rifiuto di dipendenza si traduce in **rifiuto di obbedire**. Ora, la dipendenza del suo unico termine di riferimento trascendente dava allo spirito umano una dignità che non può trovare nella propria finitudine, né in quella dellecreature che lo circondano. La perdita dell’assoluto religioso dell’obbedienza **pone l’essere umano in una situazione equivoca: si ritiene Dio**. Ogni azione diventa allora manifestazione della sua volontà propria e, in qualche modo, sacrilega, mentre ogni obbedienza è implicitamente atto di adorazione. **Il conflitto essenziale si situa dunque proprio al cuore della sua libertà.Nella misura in cui conosce se stesso, l’essere ragionevole soffre del contrasto tra ciò che può essere e ciò che non è, tra la sua vocazione di amare e il suo rifiuto. Egli diventa allora umile, se lo vuole davvero, cioè se si sottomette lucidamente e volentieri alla realtà.** Questo carattere volontario e libero dell’umiltà è pure quello del suo amore, perché umiltà e amore vanno insieme(Charles Dumont, pp. 42-43).

Tutto questo in Monastero è facilitatoo perlomeno orientato proprio dagli strumenti (Lectio, Liturgia, Lavoro insegnamento della casa, ecc..), dalla struttura stessa del Monastero (Chiesa, Capitolo, Refettorio,ecc…), dal servizio che ognuna ha ricevuto, dal rapporto con la Madre, con la Maestra, con le sorelle del Noviziato e Monasticato, con le sorelle della comunità, con gli ospiti, dal rapporto con le cose, con la natura e così via… perché? Perché Cristo è al centro, proprio come vuole la nostra Regola di San Benedetto, anzi è il centro della nostra vita e ci dona la vera libertà di amare come Dio ci ama.

# *Naší Paní - Sr. Marketa*

# I – GENERAZIONE

## „iGen“

In questi ultimi tempi stiamo facendo uno studio nella nostra comunitá di Naší Paní sull posthumanesimo in cui viviamo e la Regola come risposta ad esso.

Vorrei condividere una parte di questo, basata sulla lettura di un articolo di Timone dal novembre 2018 dedicato allo „strapotere digitale“ scritto da Benedetta Frigerio. Spiega subito all´inizio: „Siamo meno indipendenti, liquidi, attaccati da ansia, depressione e solitudine. È il mondo iperconesso che sta attuando un vero e proprio cambiamento antropologico, sopratutto nei giovani.“ Questo articolo si basa sul libro „iGen“ uscito nel 2017 (in italiano „Iperconessi“) di Jean m. Twenge, americana docente di psicologia, che osserva i giovani americani nati dal 1995 in poi. Li caratterizza con 9 „I“:

**Immaturitá, Iperconessione, Incorporeitá, Instabilitá, Isolamento, Dis-impegno, Incertezza, Indefinitezza, Inclusivitá – tolleranza.**

Faccio una brevissima sintesi dell articolo: Gli „iGen“ Sono giovani senza identitá, insicuri e irresponsabili, immaturi. Sono bambini eterni, cho non vogliono diventare adulti, non vogliono uscire da casa, avere la machina, stabilire relazioni profondi e stabili, sposarsi e avere figli. Sono indefiniti, senza certezze morali di vita, filosofiche, di pensiero, perfino fisiche (il sesso maschile e feminile). Tutto deve essere relativo e soggettivo, indefinito. Tolleranza falsa che finisce con la violenza verso chi invece ha certezze e valori. La fuga dalla realtá concreta, fisica e personale, fatta di persone e cose reali, nella realtá virtuale. Iperconessione e idea di cambiare il reale „con la forza di mente“. Si finisce con la depressione, anaffetivitá, suicidio.

## Le nostre sorelle giovani

Ci siamo interrogate tutte nella nostra comunitá su questo articolo, come e in che cosa questa mentalitá si é radicata in ognuna di noi. Condivido qui la riflessione su quello, che hanno detto le nostre sorelle in formazione iniziale:

Tutte riflettevano molto sulla loro immaturitá. Prima di entrare nell monsatero si sentivano adulti, capaci di fare ogni cosa, indipendenti, senza bisogno di un altro. Hanno fatto facilmente l´universitá, facilmente hanno guadagnato i soldi, viaggiavano, hanno visto e letto tante cose, ma appunto, senza nessuna fatica e senza nessuna riflessione, senza dare un giudizio alle cose vissute. La vita é diventata quello, che „succede“ sull displei degli i-phone – tutta nelle mie mani, tutta sotto il mio controllo, tutta secondo le mie voglie e caprici, dove non c´é bisogno distinguere bene e male, dove non c´é bisogno di pensare (tanto, se sbaglio, poso cambiare cosí facilmente, come su un tasto dell computer – „delete“); cioé la vita, dove io sono una suprema regina. Cosí alla fine **vita diventa qualcosa di irreale** (come si vede bene anche solo su queste due parole contradittori „realtá virtuale“), **che non esiste – e come si puó vivere per qualcosa, che non esiste? Nostri giovani hanno fatto una esperienza terribile: „Esisto solo io.“** Rimane un vuoto, tristezza, deluzione, depressione, pazia...

Adesso sono trentenni e sembrano bambini capricciosi, senza un „io“, senza ideali, senza gusto di affrontare la vita e arrivare alla metá desiderata, senza voglia (alcuna con la superbia) di affezionarsi,... e rimane solo un „ego“ con le sue voglie „mi piace/non mi piace“, l´altro é qui solo per occupparsi di me – e questo é il mio diritto. Io ho tutti i diritti, l´altro ha tutti i doveri – e questo anche nell rapporto con l´autoritá, forse soprattutto. La maestra deve essere qui a servizio mio. Ho si cerca con lei un rapporto solo affettivo, perché ci si senta bene, ma senza voglia di ascoltare e fare un cammino. Ricevo dalle postulanti all inizio i biglietti pieni di smailies, quasi alla fine di ogni frase, ma che non parlano di niente. Un altra postulante quando li si parlava, faceva i suoi *„.. ...hmm... ááá.. . ... hmm... sii...“* – poi uno la chiede di ripettere, che cosa le é stato detto, e lei risponde, dicendo i pensieri suoi.

É una vita senza rapporti, un continuo girare attorno se stessi. Nostri giovani non potevano diventare maturi, perché mancava il **TU**. Spiegavano, come scappavano dagli rapporti reali usando il facebook. Un esempio: *„É piú difficile rapporto con la persona reale, che mi sta davanti, che con amico sulla rete sociale. Usavo facebook, perché mi piaceva coltivare culto della mia personalitá davanti agli altri, ho vissuto un grande narcisimo. Ho creato i miei profilli con le fotografie cochettrici che ingrandivano miei successi, perché gli altri pensino di me, quante cose grandi sono riuscita a fare. In realtá ero stesa nell mio letto, senza gusto per fare qualsiasi cosa, infelice, con odio verso tutto il mondo. Adesso a volte in monastero vivo lavoro cosi: se faccio tanto, é un profilo buono davanti agli altri, ho voglia di fare amicizia con le sorelle. Se riesco fare solo poco, chiudo il profilo – reagisco nell modo superbo, sospetto gli altri, che mi guardano, che hanno gioia dell mio insuccesso - diventano una minaccia per le mie ambizioni.“* E continua: *„Faccio fatica a vivere i rapporti veri e spesso vedo, che neanche voglio vivere i rapporti. É troppo fatichoso ascoltare altro, capirlo, mettersi nei suoi panni, e anche spiegare io stessa all´altro cosa vivo, cosa ho dentro, faccio fatica capire, cosa vivo. Ho paura, che l´altro non mi accetterá. Ho paura dei rapporti.“* Cosí succede, che le persone cercano di evitare relazionarsi con la loro maestra e sorelle e preferiscono rapporti, che noi ci abbiamo definito come „rapporti irreali“ – che possono essere distrazioni, le fantazie, o scrivere lunge lettere, vivere dall uno parlatorio all altro, o chiachierare con il cappellano nell confessionale.

Le giovani sono terribilmente preocuppati per la falsa immagine di se, che si hanno creati. Ci si arriva fino a credersi senza peccato, anche se tutti attorno vedono e dicono come la cosa sta oggetivamente. Manca uno sguardo di fede sulla propria persona, c´é solo lo sguardo psichologico. Non si parla di „peccato“ e del „tu“, ma dell „problema psichologico“ e dell „io“. Cosí la persona resta chiusa, schiava di se stessa, senza possibilitá di uscire fuori. Credo che con questo si serve anche il diavolo, ci mete dentro il cervello pensieri brutti, negativi, di mormorazione, e la persona gira attorno a questa negativitá e alla fine alle cose belle e positive non ci crede piú. Si puó dirle qualsiasi cosa positiva, e lei deve dettestarla ad ogni costo. La identitá della persona sta nell distrugere l´altro. Pensa che esiste, quando l´altro non esiste. Ho gira attorno i pensieri stupidi e irrazionali, nelle quali peró la persona si sente piú intelligente degli altri, perché non vuole credere umilmente nella bellezza della semplicitá dell avvenimento cristiano, perché appunto, lei é qualcuno di piú. Ma poi diventano tristi, si sentono soli, depressi, ed é un cercio viziozo... Poi per togliere il dolore provato notiamo un abbitudine di anaffettivitá – é qualcosa di terribile: si vede sempre la stessa faccia sulla persona, sembra come in anestezia; le si possono dire le cose belle, le si puó urlare, ma c´é sempre solo questa faccia senza espressione. Non si gioisce, non si piange, non si arrabbia, non si prova la speranza. Non hanno fatto esperienza di fiducia e dell seguire l´altro – peró é la prima cosa, che hanno veramente bisogno.

## La proposta dell monastero

Poi le stesse persone rifflettevano, quali medicine hanno scoperto nell monastero, nella Regola vissuta, che subito all inizio mette le persona in un rapporto: „Ascolta, figlio.“ Ed é un rapporto molto concreto con la persona dell abate/badessa, maestro/maestra - padre/madre. Ma come si fa con le persone, che riescono ascoltare solo loro stessi? C´é un grande bisogno di aprire gli occhi alla realtá concreta attorno a me - cominciamo subito dalla educazione sull l´uso dei piatti nell´refettorio, sul l´uso dei bagni e delle doccie, sul come ci si veste, come ci si lava, come si parla, come si legge e scrive, come si lavora con attenzione,...

Una sorella dice: *„Nell monastero impariamo a lasciarsi quidare dalla ragione invece che delle emozioni, impressioni - cominciando dalle cose concrete piccole – e poi si riesce anche con le cose piú grandi. Per esempio: velocemente si scopre, che quando „lavoro un pó“ e penso alle cose mie, non lavoro bene. Faccio sbagli, sono lenta, perdo tempo, o scarico la fatica sull´altro. Alla fine ognuna si pente di questo e queste fughe nei pensieri proprii non vuole ripetere. E poi capisce, che non é una sofferrenza cosi grande di essere attenti, e che c´e veramente qualcosa di affascinante nella realtá – piú che nel mio mondo di pensieri.“* Una sorella si é espressa cosí: *„Dobbiamo farci spiegare, che siamo uomini.“* Sembra che entrano persone disumane, non abbituate a pensare all altro, non si fanno la domanda: „Come si sente l´altro, che mi é vicino?“.E ancora altra: „*La cura per le cose, che san Benedetto ci insegna, ci restituisce il senso della dignitá dell nostro io.“* La Regola é tutta piena delle indicazioni per la vita concreta – ci sembrava commuovente quanta cura ha San Benedetto per i suoi barbari: spiega tutto da come si mangia fino a come si dorme. Peró oggi questo é molto attuale. Su questo tema ci ha aiutato anche la lettura dell libro di Don Aldo Trento, missionario in Paraguay – „Cristo e il lavandino“.

Si fa esperienza, che attraverso le cose concrete si comincia scoprire un „tu“ – una novizia ha detto cosí: *„La mia vita é diventata molto piú bella, da quando ho cominciato a guardare, come ho lasciato il gabinetto. Sono entrata nei rapporti. Voglio che la mia sorella trovi un gabinetto pulito.“* Si capisce, che l´altro, come io, puó gioire o rattristarsi, quando trova una cosa lasciata bene o male da me. Dice altra sorella: *„ Attraverso la direzione dell´altro poso imparare a vedere con gli occhi di un´altro. Vedo sulle mie sorelle, che hanno accettato lungo il cammino dell´noviziato mille correzzioni su che cosa non devono fregarsene, che hanno pian piano imparato amare un pó.“*

Si comincia sentire piú interessante seguire l´altro, di entrare nell´ascolto come dentro una avventura, dove si puó cominciare a rischiare la mia immagine di me – proprio grazie la coscienza, che c´é giá qualcosa piú grande – un rapporto, e quindi non devo avere paura. Cosí finalmente le loro false immagini di sé possono cadere, e possono scoprire, che sono amati davvero e comiciare amare anche loro.

Una sorella ha detto: *„La nostra generazione vuole educarsi da sola, ma non cé niente piú grande che vivere la figliolanza, di seguire qualcuno piú grande.“* Ha fatto - come tante altre, e io stesso mi aggiungo, una esperienza forte, perché fino ad entrare nell monastero non abbiamo incontrato nessuno, che riuscisse essere piú grande di noi. Abbiamo vinto sempre noi, e cosí ha vinto il nostro ego, che ci ha quasi totalmente distrutti. E da sole non pottessimo mai uscire da esso, perché ne siamo state schiave.

Si vede nelle giovani, che hanno fatto questo cammino, una grande grattitudine verso la nostra Madre, le maestre e le altre autoritá dell monastero, autoritá, che il mondo non conosce. L´autoritá in monastero é spesso il primo „tu“, che la persona incontra. Finalmente la persona puó cominciare crescere, perché ha questa sicurezza, qualcuno, su cui parola puó appoggiarsi, dare la fiducia. E grazie questa esperienza si impara includere dentro nel modo vero anche i rapporti con tutte le altre sorelle. Si comincia sperimentare la pace e la gioia dell´apparteneza.

Il fine della vita monastica non é conversione nel senso di diventare perfetto, essere giá convertito, ma la conversione come ritorno a vivere un rapporto: cioé diventare figlio. San Benedetto dice cosí: *„perché nella fatica dell´obbedienza tu ritornassi a* ***colui****...“ (RB Prol 2).*  E questa é la gioia piú grande per i giovani di questo triste mondo individualistico – quando scoprono, che c´é il TU, e questo Tu ha un nome preciso: Gesú Cristo. Con Lui viene la gioia di camminare, con Lui viene il desiderio della veritá e della vita.

*Vitorchiano - Sr. Alba e Sr. Maria Giovanna*

**TEMA:** Vorremmo trattare di come la nostra vita e la Regola di San Benedetto possano essere una risposta per l’uomo, in un mondo segnato dalle conseguenze della tecnologia. Vorremmo approfondire in particolare il tema dell'**accompagnamento spirituale personale e di gruppo**.

Abbiamo letto tante analisi e descrizioni della società attuale definita *Digital Age*, così fortemente segnata dalla tecnologia e dal virtuale. Anche da alcuni contributi stesi per questo nostro incontro emergono con chiarezza le conseguenze che ciò ha sull’uomo ed in particolare sui giovani.

Considerando tutto questo, la prima cosa che dobbiamo dire è che i giovani e le giovani che bussano alle nostre porte, che vengono da questo tipo di società e che si portano addosso tutti i limiti, le deviazioni e le fragilità che essa genera, hanno però anche il **coraggio di lasciare tutto per entrare in monastero e seguire Gesù Cristo** e questa, in un mondo che va in una direzione totalmente opposta, è una scelta coraggiosa e forte.

Pensiamo che sia da questo che dobbiamo partire.

Il nostro compito come formatori sarà dunque quello di far sì che la motivazione iniziale che è al cuore della vocazione, purificata da tutto quello che non è autentico, possa mettere radici nella realtà concreta della comunità.

…

L’**incontro** con la vita monastica, in una comunità, *sotto una regola e un abate*[[17]](#footnote-17), è sempre **scontro** con la mentalità che, volenti o nolenti, i giovani si portano dentro e che hanno assorbito dalla società.

Sempre è stato così.

Tra le tante cose che si potrebbero sottolineare - e che molti hanno sottolineato – a noi sembra che in queste nuove generazioni, rispetto al passato, sia più evidente una **carenza nella conoscenza dei contenuti della fede** (conseguenza della scristianizzazione ormai profonda della società) e uno **sbilanciamento verso il sentimentale e l’emotivo** nel modo di leggere e affrontare la realtà, a dispetto di un approfondimento del pensiero e di un retto ragionare.

La Regola e la *conversatio* monastica, con i loro strumenti offrono una via e un ambito in cui recuperare tutte le dimensioni dell’umano.

All’interno di questo, vorremmo soffermarci su due strumenti che, se vissuti bene, sono la condizione per vivere in maniera autentica l’esperienza monastica: la direzione spirituale (**conferenza**) e il confronto fraterno (**dialogo**).

La conferenza

Nel capitolo 58 si chiede che il maestro vegli sui novizi con la massima oculatezza (*curiose*) osservi *“se il novizio veramente cerca Dio, se è pronto all’Opera di Dio, all’obbedienza, alle umiliazioni”[[18]](#footnote-18).*

La Regola invita quindi il maestro ad osservare il novizio in azione, nel concreto della vita, segno che la direzione spirituale non si limita ad un preciso momento più o meno lungo, ad uno scambio verbale, ad un indottrinamento teorico o ad un’analisi psicologica, bensì è qualcosa che **attraversa tutta la vita**: è un vivere e guardare insieme quello che accade fuori e dentro al cuore del novizio, per giudicarlo e riconoscere la parola che il Signore sta dicendo e per capire cosa concretamente chiede come risposta o passo di conversione.

A differenza di quanto accade fuori, la condivisione della vita all’interno del monastero fa’ sì che la direzione spirituale non sia qualcosa a lato o staccato dal quotidiano e questo facilità moltissimo l’unificazione della persona, affinché la fede diventi il criterio con cui leggere e affrontare la realtà quotidiana e le scelte che sempre essa comporta.

Il momento specifico della conferenza è, all’interno di questa dinamica, un momento centrale in cui esplicitare e fissare l’esperienza e dare un nome alle diverse dinamiche che la persona vive.

Ci sembra importante che questo incontro abbia una certa frequenza e regolarità (nel periodo di formazione da noi è una volta alla settimana, un’ora circa) affinché non sia lasciato al caso o al sentimento, ma sia un **lavoro costante**.

Di fronte a tutte le varie forme di difesa, molto frequenti e numerose soprattutto all’inizio (vittimismo, menzogna, egocentrismo,…), per aiutare veramente a leggere la realtà è importante non irrigidirsi e non puntare a correggere il sintomo, ma cercare e desiderare di andare alla radice del problema, cercando di **far emergere il desiderio vero** che abita il cuore della persona senza cadere nella tentazione di dare ricette prefabbricate. Deve arrivare la persona stessa a desiderare la verità, perché la verità, quando è imposta, diventa una violenza.

Il nostro compito è quello di aiutare l’altro a **disporsi all’incontro con la verità**, “invogliaree stimolare” tutte le facoltà della persona verso l’obiettivo che si è visto necessario per una vera vita cristiana e monastica.

Se consideriamo, per esempio, la dimensione del **dono**, così fondamentale per l’uomo, un modo di “**invogliare**” è soprattutto offrire la propria testimonianza[[19]](#footnote-19) di un *sincero dono di sé* e, nel contempo, valorizzare tutte le persone che, in comunità, sono determinate da una carità effettiva e che, grazie a questa attitudine, sono pienamente realizzate e felici, evidenziando parimenti la vita di altre segnate perlopiù da una ricerca di sé e da un insano egoismo.

“**Stimolare** “ può voler dire cose diverse: sicuramente vuol dire sollecitare un approfondimento a livello di lectio e di preghiera, ma può significare anche indicare gesti che possano poco alla volta modificare atteggiamenti contrari a un vero dono di sé, fino a che la persona stessa arrivi a fare l’esperienza che il benessere e la gioia generati dal rendere felice un altro sono reali. Allora non solo inizierà a vivere un reale dono di sé, ma sarà anche in grado di sopportare sacrifici nel donarsi e, all’interno di questa dinamica, ritroverà un pezzetto della sua umanità.

Andando avanti nel cammino (generalmente in monasticato) si inizia a capire più nel dettaglio che questa verità cercata ha nome Gesù Cristo e che si tratta di imparare a ragionare secondo Cristo.

Il dialogo

Questo importante strumento di discernimento, educazione e comunione fraterna è presente nella Regola[[20]](#footnote-20) e nei più antichi testi della nostra tradizione cistercense[[21]](#footnote-21).

A livello formativo il dialogo, aiuta le persone a **riflettere sull’esperienza** (cosa che non sono abituate a fare) e ad **esprimere il proprio pensiero**, il che permette di verificare che non sia contraddittorio e di sottoporlo al giudizio altrui.

Abituarsi a questo tipo di dinamismo del *pensare insieme* richiede molto tempo e comporta l’attraversamento di diversi stadi e processi di formazione dell’identità della persona.

In noviziato questo va insieme alla graduale formazione di una **mentalità monastica** (usi e criteri).

Una volta che si è imparato a condividere, tuttavia la cosa più difficile è **lasciarsi cambiare**, lasciarsi mettere in discussione nella **ricerca della volontà di Dio**. Il fare questo insieme alle sorelle costruisce una **comunione**.

Vivere un dialogo autentico, un dialogo che cambi davvero, non né mai scontato né facile.

Dialogare tra sorelle **fa emergere i problemi**. Non bisogna scoraggiarsi o fermarsi davanti alla fatica e alle difficoltà e rinunciare a dialogare, ma andare a fondo: questo non solo **fa evolvere le persone**, ma innesca anche un dinamismo comunitario che fa sì che **la comunità si rinnovi** sempre. Non bisogna infatti inventare chissà che cosa per far camminare le persone o la comunità: è sempre il Signore che indica la sua volontà e i passi da fare. Il dialogo è lo strumento che ci abitua a metterci in ascolto e ci rinnova.

La presenza dell’**autorità** che guidi e faccia una sintesi finale, fa sì che il dialogo non si limiti ad uno scambio di pareri, ma permette che si giunga ad un’unità di pensiero.

…

Si potrebbero sottolineare tanti altri aspetti sia in riferimento alla conferenza che rispetto al dialogo, ma lasciamo questo allo scambio diretto tra noi quando ci incontreremo: allora potremo non solo confrontarci, ma anche scendere più in profondità con esperienze concrete.

Queste poche righe sono solo appunti un po’ schematici che ci hanno aiutato a preparaci e, come tali, senza pretese, li condividiamo con voi.

**Incontro Formatori Monastici – Vitorchiano 2019**

***Come la vita monastica secondo la RB affronta e contesta la rivoluzione antropologica in atto?***

*Ghiffa – Sr Maria Ilaria*

**Gesù Cristo ci basta!**

*Se sei giovane di età, ma ti senti debole,*

*stanco o deluso, chiedi a Gesù di rinnovarti.*

*Con Lui non viene meno la speranza.*

*Lo stesso puoi fare se ti senti immerso nei vizi, nelle cattive abitudini,*

*nell’egoismo o nella comodità morbosa.*

*Gesù, pieno di vita, vuole aiutarti perché valga la pena essere giovane.*

*Così non priverai il mondo di quel contributo*

*che solo tu puoi dare, essendo unico e irripetibile come sei.*

Esortazione Apostolica post-sinodale “Christus vivit”, 109.

Mi accingo ad occuparmi del nostro tema cercando di trarre alcune indicazioni dalla Vita e dalla Regola del nostro santo Padre Benedetto. Cercando di interrogarmi, e di trovare nell’esempio e nell’insegnamento del nostro fondatore delle spie significative per il nostro servizio con le generazioni più giovani. La mia non pretende di essere una riflessione documentata sul volto giovanile odierno, sinceramente, non me ne sento capace. Vuole essere un tentativo di semplice riflessione, sulla base del vissuto, provando a individuare lo specifico della nostra via, quella benedettina, per amare e servire Cristo nelle giovani che ci si presentano oggi.

1. **Pregare – chiarire - guarire: per un itinerario pasquale. Luci dalla vita di san Benedetto.**

Prendo l’avvio da qualche episodio della Vita di san Benedetto narrata da san Gregorio Magno. Prima di tutto dal racconto della correzione del monaco dissipato.

“*In uno dei monasteri che aveva costruito nei dintorni c’era un monaco che non era mai capace di stare alla preghiera: tutte le volte che i fratelli si radunavano per fare orazione, quello prendeva la via dell’uscita, e con la mente svagata si occupava di faccenduole materiali di nessuna importanza. Il suo abate l’aveva già richiamato diverse volte: alla fine lo condusse dall’uomo di Dio, il quale pure lo rimproverò assai aspramente di tanta leggerezza. Ritornò al monastero, ma l’ammonizione fece presa su di lui a malapena per un paio di giorni; il terzo giorno, ritornato alle vecchie abitudini, ripigliò nuovamente a gironzolare durante il tempo della preghiera. L’abate riferì nuovamente la cosa al servo di Dio… “* [[22]](#footnote-22).

Si potrebbe facilmente pensare che questo quadretto sia ambientato nei nostri giorni: ecco un giovane della ‘società liquida’, che vaga, nello sballo… non sa *stare* dentro la preghiera, si agita, è incostante, fluttuante, *“la mente svagata”,* senza un centro, senza saldezza; che vive sempre fuori, sbandando, e mai dentro di sé. Fuori dal suo vero centro.

È il profilo di un giovane girovago. Non c’è campo per la vita interiore. Non ce la fa a stare nell’alveo della preghiera; vive in superficie, preso da tante cose futili (*“faccenduole materiali di nessuna importanza”*): hai voglia a correggerlo, è un’impresa. Se lo fai, non comprende dove vai a parare. Gli manca il codice. Non realizza, è su un altro pianeta. Non ci sta, non ritiene, non trattiene, tutto svanisce come vapore, gli scorre sopra e via, senza risultato, senza conversione, senza profondità.

Come rispondere, da figli di san Benedetto, a *tanta leggerezza*?

Notiamo come san Benedetto non fa lo psicologo, non analizza il caso e non si perde in ipotesi. È semplicemente, niente di più e niente di meno, che un uomo di Dio, e questo è tutto, gli basta per vivere e per aiutare a vivere. Risponde unicamente con la Regola. Con gli strumenti propri della Regola. La parola dell’Abate, la correzione, il dare una regolata – usare la regola, appunto, la giusta misura, il *pondus* – per rimettere ordine nella vita del povero monacello.

Più a fondo: risponde con la preghiera.

Poiché si avvede che il piccolo monaco è proprio perso, Benedetto si inserisce nella preghiera dei monaci di quel monastero, pregando a sua volta; e, con la chiave della preghiera, vede, individua il punto su cui bisogna saldare il cuore del giovane.

La preghiera è la luce dell’uomo, e del monaco in particolare.

Come per l’abate e la comunità monastica, che fanno di tutto per salvare il fratello ribelle, così anche in questo episodio della sua vita, Benedetto legge il reale a partire dalla preghiera: lo sguardo centrato in Dio.

Perché il monaco fluttua e non ha stabilità? Perché è “*tirato fuori”* dalla tentazione (il *fanciulletto nero*). Perché non si appoggia a Dio, non sta con Lui. È ancora troppo fuori, lontano.

San Benedetto pregando vede la causa del disagio, la radice autentica dell’instabilità, della labilità del monaco. E, una volta individuata con chiarezza la causa, agisce lì, al cuore del problema, con decisione. E aiuta anche i suoi amici – Pompeiano e Mauro – a vedere, pregando.

Ci sono delle indicazioni interessanti in questo episodio.

* Prima di tutto, **il primato della preghiera nella formazione.**

Benedetto forma, o meglio, ri-forma, in quanto è per natura un vero orante. Attinge la luce e la retta interpretazione nel suo rapporto personale e profondo con Dio. Chi prega, vede. Benedetto infatti vede subito. A Mauro ci vogliono tre giorni, per vedere, dopo aver pregato, mentre Pompeiano pur pregando, non vede. O è fuori esercizio nell’orazione, non è più avvezzo… o è anche lui troppo preso dalle occupazioni materiali, per cui la sua anima non è sgombra, libera, e in fondo pura, per essere campo di Dio. La vita spirituale non è, evidentemente, sufficiente coltivata, perché sia facilmente lampada ai sui passi, e a quella dei suoi monaci.

* Quando nel mio servizio di formatrice mi trovo davanti a una difficoltà, quanto credo e impiego le mie energie innanzitutto nella potenza della preghiera, per ricevere luce e forza, per accompagnare bene?
* Ci credo che la preghiera mi basta?
* Vivo il primato della preghiera nel mio servizio? *Nulla anteporre… alla preghiera?* O mi fido prima di altri mezzi, e poi…?
* Credo che, pregando, aiuto a pregare, e a trovare stabilità?

Quindi, san Benedetto non esita ad intervenire e correggere, per rimuovere l’ostacolo. Certo, lui lo fa secondo lo stile del suo tempo, non tanto ‘soft’. Noi diremmo qui: dopo aver pregato e aver attinto alla luce, **non rinunciare mai alla chiarezza**.

Anche questa seconda indicazione mi pare rilevante. Non rinunciare a risolvere i problemi. Non evitare l’ostacolo, non chiudere gli occhi e far finta di niente; se Papa Francesco parla di *“accarezzare il conflitto”,* e quindi di saper trattare bene i problemi, con buona umanità, con morbidezza, con tenerezza umana, rispettando e tenendo conto dell’altro, del valore dell’alterità, da cui c’è sempre da imparare, e da saper riconoscere con umiltà il positivo, però questo *accarezzare* non può essere un coprire o evitare di guardare in faccia la realtà:

“*Pensare a una comunità senza fratelli che vivono in difficoltà non ha senso, non fa bene. Se in una comunità non si soffrono conflitti, vuole dire che manca qualcosa…”.*

È realismo questo.

Ma “*il conflitto va assunto: non deve essere ignorato. Se coperto, esso crea una pressione e poi esplode. Una vita senza conflitti non è vita”* [[23]](#footnote-23)*.*

Sapersi coinvolgere e lavorare sul problema e sul conflitto anche nella formazione, con la giusta determinazione, per fare pulizia, per vederci chiaro e ritornare all’ordine. Per una nettezza di vita. Per ampliare sempre il quadro di riferimento. Per non fermarsi mai. Questo è appunto quel realismo sano che non esclude l’umano, ma, anzi, lo assume salutarmente, lo risana, lo trasforma. Dentro il dialogo che costruisce e rimanda a una prospettiva sempre migliore e più aperta.

* Quanto non ho paura di essere chiara, facendo al tempo stesso il possibile perché la persona che accompagno senta il bene, l’aiuto, anche se l’intervento che si fa non è piacevole?
* Quanto credo che non c’è formazione senza una chiara riforma di vita, in cui tutto si fa più nitido e risplende meglio?

Credo che questa metodologia benedettina sia un buona pista per il nostro servizio di formazione. Lo sappiamo che per i giovani è più dura oggi. Soprattutto se sono feriti/e dalla vita, non è facile rieducare alla pace del cuore dentro la vita monastica, che è un mondo complesso, soprattutto all’inizio, che può spiazzare. Non è facile accompagnare verso la libertà interiore. Eppure, vale la pena crederci, e spenderci per questa scommessa, senza sentirsi persi in partenza, e senza aver paura di agire per prove ed errori, ridefinendo però il vero centro.

A me pare che san Benedetto ci suggerisca che **Gesù Cristo ci basta.**

Non è che un’attenzione psicologica alla sensibilità e alle fragilità giovanili non aiuti il nostro compito… ma, salvo restando il doveroso aggiornamento e confronto con le discipline ausiliarie alla formazione, credo che il taglio che ci suggerisce il nostro fondatore sia prima di tutto quel cristocentrismo che coinvolge la vita, e che non cade nella trappola di voler diventare degli specialisti, per poter comprendere i giovani.

Loro ci chiedono Gesù Cristo. L’essenziale.

Magari non sembra, non appare evidente, ma il cuore del problema sta qui. Declinare la Regola nella vita è dare Gesù Cristo è già tutto. Questa è la vera e unica risposta. Questa è anche la grande provocazione, che rende feconda la vita monastica.

Altro… semplicemente stanca. O per lo meno, non ci compete strettamente.

Tutto concorre al bene, tutto può aiutare, tutto ci fa riflettere e crescere, ma senza sbilanciamenti, senza debordare dal vero campo, quello di Dio, in cui noi operiamo per la crescita di tutto l’uomo e di tutta la donna di domani.

Non voglio, con questo, cadere in nessuna forma di unilateralità. Ci vuole senz’altro la giusta apertura, il dialogo, il confronto con tutte le componenti del tessuto culturale e sociale; ma sempre nella consapevolezza previa del nostro compito specifico, unico, in quanto monaci, *sic et* simpliciter: se ce lo lasciamo togliere o annacquare, veniamo meno alla nostra missione, al nostro senso qui ed ora, e per l’eternità. Dunque, non serviamo veramente.

In fondo, il disagio generalizzato, che sfocia poi in devianze, abusi e scandali anche nel contesto sacerdotale e religioso, dove affonda le sue radici profonde?

Nella tiepidezza, nella mediocrità, nel conformismo, nella brodaglia indistinta di un’indifferenza anche spirituale, che genera corruzione, peccato.

Come rispondiamo al malessere che ammorba anche il mondo giovanile?

Semplicemente essendo e restando monaci.

Con la nostra Regola, con la sua ricchezza, con la sua perenne freschezza.

Regola di vita autentica, perché evangelica.

Ripulendo il nostro campo, bonifichiamo il mondo. Benedetto insegna. Ha fatto così, lui, padre dell’Europa. Ha ricostruito, convertendo se stesso. Solo la conversione profonda e sincera, personale ma anche comunitaria, è fattore propositivo di rigenerazione sociale e culturale. Occorre un rinnovamento dal di dentro, che parta da noi, da me in primis.

Mi fa pensare, ancora, un episodio della vita del nostro santo Fondatore: quello del *goto sempliciotto,* come lo definisce sempre san Gregorio Magno. San Benedetto, dice Gregorio, *lo aveva accolto con particolare benevolenza.* Il goto non aveva numeri significativi, era un povero, un sempliciotto… piena periferia giovanile. Un po’ rozzo… e proprio questa minorità suscita nell’Uomo di Dio una particolare benevolenza. Qui possiamo notare come Benedetto, con la sua umanità, incarni veramente quanto egli nella Regola chiede all’abate, al cap. 2:

“*L’abate non faccia distinzione di persone in monastero. Non ami uno più dell’altro, pur compiacendosi di chi è migliore per l’ardore nelle buone opere e per l’obbedienza. Non anteponga mai il nobile a chi è entrato in monastero venendo dalla condizione di schiavo…”*

(*RB* 2, 16-18)

Certamente questo fratello era umile – unico criterio preferenziale per Benedetto – come evidenziano alcun tratti del suo comportamento: la lena nel lavorare, senza pretese, dunque, la piena disponibilità; il timore, anzi, quasi il terrore, quando il falcetto in uso si rompe nelle sua mani… il suo senso di impotenza, di precarietà, di dipendenza – subito corre da Mauro a riferirgli del danno – dicono la semplicità del suo cuore, che basta a commuovere l’abate e a farlo intervenire. Come già per l’antico vaglio riparato alla nutrice, anche questa riparazione è morale, prima che materiale. È sanazione del cuore, dell’anima del goto.

A cosa dobbiamo puntare nelle nostre Comunità, se non a questa sanazione, e quindi all’unità ritrovata della persona, che gioisce dentro la vita quotidiana, fatta di lavoro, di relazioni, di una sana e limpida dipendenza che salva?

La semplicioneria del goto si appoggia sulla semplicità del cuore di Benedetto, sulla semplicità di vita del cenobio, su una bella umanità, in cui tutti sono accolti, senza distinzioni e troppe prevenzioni; e, soprattutto, in cui ciascuno può sentirsi accolto, per crescere senza ulteriori fratture, anzi, per essere *riparato nell’amore.* Per rinascere nella gioia. Perché alla fine, il frutto dell’intervento di Dio sul goto è la gioia; il servire Dio nella gioia: “*Ecco qui, seguita pure il tuo lavoro e stattene contento!”* [[24]](#footnote-24)*.* È il… “*nessuno si turbi o si rattristi nella casa di Dio*” (*RB* 31, 19).

La gioia, la pace del cuore sono il frutto dello Spirito e dell’opera di Dio nel monaco, chiunque egli sia. Ripensiamo al *“chiunque tu sia”* di *Prol.* 3: non contano le… ‘credenziali’, ma un cuore disponibile a cercare e a servire Dio, e che, abbracciando la lotta spirituale – *“le fortissime e gloriose armi dell’obbedienza”* – giunga alla gioia e alla pace.

San Benedetto è dunque semplicemente evangelico, e chiaro, essenziale nella limpidezza del suo messaggio. Il cammino che offre è di liberazione, per la Vita, lo sappiamo bene.

Un altro episodio de *I dialoghi* ci interessa. Quello della simulazione del re Totila.

Altra immagine che si adatta bene al mondo giovanile. La finzione, la non verità, la falsità, l’illusione, le tante maschere con cui ci si para e difende dalla vita. Piena crisi di identità, quella di Totila. Preferisce confondersi con lo scudiero, perché il venire in superficie avrebbe per lui un prezzo alto, troppo costoso: la conversione, appunto. In apparenza si nasconde per confondere e mettere alla prova l’uomo di Dio Benedetto. Ma in realtà lo teme, ha paura di essere scoperto da questi nella sua vera identità. Anche qui, ci troviamo in sintonia con tante realtà, giovanili e non, odierne. Si teme il confronto con il reale. Il rifugio nel virtuale accomoda e rassicura. L’illusione rassicura.

Lo vedo con facilità nelle nostre novizie: oggi più di ieri, il mostrarsi quel che si è in realtà, il rinunciare alla propria presunta immagine, spaventa e scandalizza. Si ha una paura terribile di perdere la faccia, di perdersi. Si attivano con facilità difese e riserve, pur di tenersi ben aggrappate a tutte le… “coperte di Linus” che la società ha messo addosso. Finché le giovani stesse non scoprono, vivendo dentro le pieghe e le sorprese del reale comunitario, che la bellezza della vita monastica è proprio la resa: accogliere Dio, e accogliersi in Lui per quel che siamo, senza paura.

La grande sfida oggi della vita monastica sta qui, per le nuove generazioni, e per noi.

Totila dunque fa da specchio. Benedetto è un vero *uomo di Dio*, *servo del Signore nostro Gesù Cristo,* lo definisce san Gregorio [[25]](#footnote-25). Essendo in Dio, vede, legge il cuore, l’identità reale, vera, profonda. Immediatamente. Come dicevamo, non ha bisogno di studi o di ricerche, di analisi dettagliate. Immediatamente, vede. Profeta perché orante, essenzialmente. E dalla finzione (Riggo, lo scudiero), aiuta la persona (Totila), senza maschere, ad avvicinarsi a lui:

“*Totila si avviò in persona verso l’uomo di Dio. Quando da lontano lo vide seduto, non ebbe l’ardire di avvicinarsi: si prosternò a terra. Il servo di Dio per due volte gli gridò:* ‘Àlzati!’, *ma quello non osava rialzarsi davanti a lui. Benedetto allora, questo servo del Signore Gesù Cristo, spontaneamente si degnò avvicinarsi al re e lui stesso lo sollevò da terra. Dopo però lo rimproverò della sua cattiva condotta…”* [[26]](#footnote-26)*.*

C’è sempre questa dinamica: Benedetto prega, rimane in preghiera – vede – libera – chiarisce, cioè: risana, riporta al reale, dentro la vita vera, facendo uscire dalle secche della finzione, del virtuale, dell’effimero. Gli basta Cristo, e chi più di Lui?!, per liberare e riportare al reale. In una logica pasquale, di vera risurrezione.

Significativamente, questo racconto del re Totila che esce dalla trappola della fiction, ha il sapore del *talità kum* di Gesù, che rialza da terra, che ridà la vita. Ha i colori del monte Tabor: con i discepoli stramazzati al suolo, e riportati alla luce, vivificati dal riflesso della Risurrezione. Siamo al cuore di una logica pasquale, dalla morte di un io non vero, alla vita vera. Come per gli altri racconti citati.

Come già il re Totila, spesso oggi il giovane, o meno giovane, facilmente si nasconde e non si espone, fatica ad incarnarsi. Come se dovesse dimostrare che non è mediocre, fragile.

Ma la verità di Cristo fa planare la persona sulla realtà, la riporta alla verità di sé, alla grazia dell’umanità. Se Gesù Cristo si avvicina, solleva da terra, e riporta al gusto dell’incarnazione.

1. **Cogliere la bellezza di una sfida sempre aperta.**

Papa Francesco ha parlato fin dall’inizio del suo pontificato della formazione come di *un’opera artigianale*[[27]](#footnote-27)*.* Quest’opera artigianale, e non poliziesca, richiede coinvolgimento, passione, ricerca dei perché dentro le falle della trama del vissuto di ogni giorno, lì, proprio lì, tra le ferite aperte della storia, dove l’alleanza di Dio segna in modo inedito e misterioso le sue mosse. Siamo chiamati a calarci, con realismo semplice, ma insieme con stupore grato, dentro le maglie mai definite di un mistero, che è la scoperta dell’altro. In un cammino sempre aperto e nuovo.

In questi anni di servizio nella prima formazione monastica ho imparato, rispetto alle nostre giovani:

* A scoprire che, dentro quel che dicono e fanno, anche di contradditorio, c’è sempre ben di più. C’è ogni volta qualcosa di sorprendente da imparare. C’è un messaggio da scoprire, da decifrare.
* A non dare mai niente per scontato, per definito, per assodato. E quindi, a non liquidare con facilità.
* A cercare di leggere sempre oltre, e, soprattutto, dentro.
* A mettermi in ascolto quando le giovani “provocano” e appaiono un po’ impertinenti. Spesso la verità è diversa. Ti dicono una cosa, ma è perché intendono dirtene un’altra. Bisogna allora imparare a leggere, a rompere il “guscio della noce”, a guardare oltre e dentro l’implicito, il non detto, l’ermetico, il camuffato, appunto: lì, in quella apparente provocazione, o contraddizione, dentro quel non detto o non inteso, è racchiusa una parola vitale, molto importante, per chi la sa trovare; c’è una chiave di volta che, se scoperta e riconosciuta insieme, apre varchi e orizzonti insperati per la crescita delle persone.
* Ho provato, così, a reinventare il mio “codice”, sul campo.

Quando ho capito di non capirci, lì è stato il punto giusto per ricominciare. Lì è iniziata la risalita e la ripresa del dialogo vero.

San Benedetto al capitolo 58 della Regola ci chiede di verificare se il novizio “*cerca veramente Dio”* (v. 7).Nel *veramente* c’è il segreto.

*Veramente*:arrivare alla *vera faccia* del reale implica un camminare *veramente* insieme, con onestà, lealtà, desiderio di cercare Cristo, per lasciarci illuminare da Lui. Con il gusto del reale, dentro la nostra vita incarnata, che proprio negli *obprobria,* nelle realtà a volte raccapriccianti, scopre delle chiavi per capirci, per amarci, come Dio vuole, e non come noi vogliamo e presumiamo.

Il *veramente* implica una resa. Dei giovani, ma anche nostra.

*Veramente* è guardare con occhi nuovi, e voler imparare sempre. *Veramente* è umiltà.

Quel *veramente* è cercare di convertirci. Noi per primi.

Ancora, san Benedetto chiede al maestro dei novizi di essere attento, un osservatore fine, che scruta *curiose* la situazione. Non deve ficcare il naso, ma il cuore. Leggere dentro è diventare sapiente. Aiutare, *curiose*. Intimamente.

Mi colpisce come nella Regola, in ogni capitolo, san Benedetto chieda una reale e precisa competenza, ad ogni officiale, ad ogni responsabile, di qualsiasi servizio. Niente viene lasciato all’improvvisazione o alla faciloneria, nella comunità monastica, perché tutto serve Dio, tutto è orientato al primato di Dio. Ma questa forte responsabilità non è tanto “gestita” (parola brutta!), ma giocata nella libertà di un profondo dinamismo delle persone, delle relazioni, delle situazioni, sempre attente al vero gioco di Dio, e quindi all’alleanza, al primato della Sua Parola, della Sua Vita in noi.

Io credo che la sfida stia profondamente qui.

Che la risposta vera alla rivoluzione antropologica in atto stia ancora una volta, e ancora di più, per noi, nel diventare *competenti,* se così si può ardire dire, di Gesù Cristo. *Sapere Cristo.* Sapere Lui, per aprire alla libertà, per sperimentare la verità.

La nostra vita benedettina a Ghiffa è tutt’uno con la vita eucaristica.

Le giovani che vengono, rimangono colpite dal fatto che dal 1906 ad oggi l’adorazione eucaristica, per grazia di Dio, ma anche per passione e coraggio, per bisogno vitale, specie delle monache anche più avanti negli anni e più oberate, che però ci insegnano una “santa tradizione”, non si sia mai interrotta, né di giorno né di notte, neppure un istante.

Questo fuoco, sempre da purificare, ma che sempre arde, non è la risposta più vera alla svolta antropologica attuale?!

Abbiamo altro da dire e da dare?

Qualcosa di più aggiornato, o di più attraente, anche per i cuori giovani?

*Sapere Gesù,* annientato nel mistero Eucaristico, declinato nella sana terra della Regula Benedicti, non è già tutta la nostra risposta, e l’unica?!

Ma se non la diamo noi quest’unica risposta, chi la darà al nostro posto?

Siamo sempre al: *Chi cercate?* (Gv 18, 4).

La sfida è un’avventura perenne. Per Cristo, con Cristo e in Cristo. La svolta antropologica, anche se non sembra, passa di qui, e si assume qui. Si salva qui.

*Germagno - Fr. Angelo*

**AIUTI ED OSTACOLI NEI NUOVI MODELLI ANTROPOLOGICI,**

**NELL’ERA DEL DIGITALE, PER EDUCARE ALLA VITA BUONA DEL VANGELO.**

I modelli antropologici non sono mai mancati in ogni epoca e ogni esistenza ne è stata plasmata consapevolmente ma anche inconsapevolmente. Anche guardando la storia cristiana si constata come ogni annuncio evangelico si è assimilato ad una determinata cultura e società con i suoi modelli antropologici, pur rimanendo fedele alla sostanza si è ricercato sempre una forma particolare per l’annuncio Evangelico da declinare nella vita – la fede che diventa vita – proprio per rimanere fedeli al mistero dell’incarnazione e non lasciare il Vangelo come un qualche cosa di astratto che non incide nelle esistenze.

Lo scopo del Vaticano II è stato proprio questo bene espresso nel discorso inaugurale programmatico di Papa Giovanni XXIII:

Quel che più di tutto interessa il Concilio è che il sacro deposito della dottrina cristiana sia custodito e insegnato in forma più efficace. (Papa Giovanni XXIII, discorso inaugurale del Concilio)

…occorre che questa dottrina certa ed immutabile, alla quale si deve prestare un assenso fedele, sia approfondita ed esposta secondo quanto è richiesto dai nostri tempi. Altro è infatti il deposito della Fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo con il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione. Va data grande importanza a questo metodo e, se è necessario, applicato con pazienza; si dovrà cioè adottare quella forma di esposizione che più corrisponda al magistero, la cui indole è prevalentemente pastorale.[[28]](#footnote-28)

La costituzione dogmatica che maggiormente si pronuncia sulla fede vissuta in rapporto all’alterità del “mondo” con i suoi diversi modelli antropologici è *Gaudium et spes*; tutti i documenti nel loro insieme cercano però di andare all’essenziale della nostra identità cristiana per poter esprimerla nella giusta forma, con rispetto per il contesto contemporaneo.

**Le evoluzioni di pensiero e i modelli antropologici**

In sintesi andando per sommi capi dal modello della societas cristiana si è poi passati con Cartesioall’epoca moderna e ora ci troviamo in quello che tutti definiscono post moderno.

*Dall’appartengo – alla Societas Cristiana - dunque sono* l’attenzione si è concentrata sul soggetto del cogito cartesiano il *penso dunque sono* e ora pur rimanendo questa base di razionalismo siamo più condizionati dalle emozioni del *sento dunque sono* dove il male da guarire a livello etico rimane comunque l’individualismo e l’indifferenza.

Sono molto variegati i modelli antropologici, in un epoca come la nostra in cui vi è una notevole velocità nei cambiamenti di impostazione e di modelli di riferimento, tanto che alcuni parlano di un contesto in continua accelerazione. Mi concentro sulle forme più importanti in base alla mia esperienza, quelli che ho percepito come incisivi soprattutto in relazione all’educazione e alla formazione.

Per farlo prendo come spunto un estratto di un articolo che aiuta a focalizzare l’evoluzione e la situazione attuale dei modelli antropologici in relazione all’idea di educazione e quindi formazione delle nuove generazioni che ne deriva, ci troviamo infatti di fronte ad un punto essenziale, l’identità di un essere umano si forma in una storia di vita in una formazione non solo di contenuti immagazzinati attraverso la formazione scolastica e nozionistica ma attraverso la testimonianza di vita dei legami più importanti e strutturali che si tessono.

Nella Théorie de l'éducation (1901), Lucien Laberthonnière affermava: «L'idea che ci si fa dell'educazione e dell'ufficio di educatore dipende evidentemente dall'idea che ci si fa dell'uomo e della sua destinazione» …….

Armido Rizzi ravvisa nella parabola dell'«erba voglio» la traiettoria della rivoluzione antropologica degli ultimi decenni. In epoca moderna - osserva - la coscienza culturale più avanzata aveva avuto il punto di forza nella conquista della «sovranità» individuale, a seguito dell'uso consapevole di una ragione liberata da dogmatismi e censure. L'individuo, sottratto agli impedimenti fissati da autorità a lui esterne e guidato dalla legge interiore, si trovava nella condizione di esercitare libertà di giudizio e scelte autonome, rischiarando, in modo razionalmente fondato, il vivere e il convivere, con conseguente freno a pulsioni e desideri anarchici. Nella transizione al post-moderno, segnata dalla crisi della ragione illuministica, sarebbe stato, invece, il desiderio a insediarsi al centro dell'io, divenendo suo sovrano. In tal modo, l'«erba voglio», che non cresceva nel giardino del re delle favole, né in quello dell'uomo "maggiorenne" dell'illuminismo, incominciò a fiorire nei territori abitati dalla coscienza post-moderna ……………………………

Sotto la spinta delle sempre più strabilianti affermazioni scientifico-tecniche, la prospettiva di un umanesimo tecnocentrico sembra avere condotto a compimento il "lungo viaggio" dell'antropologia: dal teocentrismo medioevale all'antropocentrismo moderno. Cadute le ideologie (ma perché si ricorre sempre al plurale, fingendo d'ignorare il trionfo di un sempre più agguerrito capitalismo, da qualche studioso definito «tecnonichilista»?) [38], le risposte di cui abbisogniamo, come singoli e come collettività - si argomenta da varie parti -, risiedono ormai nella tecnoscienza. In questo modo, però - è appena il caso di notare -, lo sconfinamento di campo diventa palese. Si pretenderebbe, infatti, di assegnare al discorso scientifico-tecnico pronunce non di sua pertinenza, come la definizione del significato e del valore delle varie forme e attività dell'esperienza umana, compresa quella educativa.

Un dato, insomma, mi sembra fuori discussione: senza un plausibile «orizzonte di senso»,

la riflessione pedagogica e la prassi educativa sono minate alla radice . Occorre però domandarci: quale «orizzonte di senso»? All'interrogativo reputo sia possibile offrire una risposta "plurale", purché elaborata entro i confini della *fedeltà all'umano costitutivo*….[[29]](#footnote-29)

L’individuo è liberato dai dogmatismi ma quale libertà ricerca?

Lo scopo è quello di vivere il Vangelo “esaminando ogni cosa e trattenendo ciò che è buono dai diversi modelli antropologici anche quelli che sembrano più “eccentrici” in base alla visione cristiana di uomo.

**Uno sguardo sull’uomo a partire dalla parabola del buon seminatore.**

Mi lascio accompagnare da una parabola evangelica centrale nell’insegnamento di Gesù perché è uno sguardo sull’uomo a partire dalla qualità dell’incontro con la sua Parola. Infatti anche senza essere credente l’uomo è per sua natura “uditore della parola” secondo quanto affermava K.Ranher.

Il seme che è la parola quindi cade sul sentiero, sul terreno roccioso, sul terreno carico di rovi e infine sul terreno buono.

Il sentiero, terreno battuto ermetico alla ricezione del seme credo possiamo ritrovarlo nell’uomo chiuso fino al pregiudizio e ostinazione all’ascolto della Parola, come lo definisce Recalcati ci si sente autogenerati e autogeneranti, non si vuole riconoscere la vita che è stata donata e trasmessa, al modello edipico dello scontro con l’autorità è subentrato il modello del “figlio narciso” l’assecondare i figli fino a rimanere in balia dei loro capricci.

Il terreno scarsamente profondo è “l’homme d’un moment” secondo quella che reputo la più efficace traduzione francese rispetto al nostro “incostante” ; questo si manifesta soprattutto nell’ambito affettivo dove ci si sente vivi solo se si provano emozioni forti.

I nostri contemporanei si emozionano molto ma non sanno più sentire[[30]](#footnote-30)

Anche qui l’emozione non è negativa in sé ma deve orientare alla formazione del sentimento che si forma poco a poco nella durata del tempo.

L’emozione vi piomba addosso, il sentimento si educa, apre ai valori superiori, la bellezza della creazione o di un’opera d’arte, l’amicizia, la probità, il rispetto, il senso del sacro [[31]](#footnote-31)

Un’altra forma in cui si esprime la superficialità di coinvolgimento nella vita è il conformismo: essere nella norma equivale ad essere socialmente riconosciuti e questo dona l’illusione di trascenderci, mentre nella realtà ciò appiattisce l’esistenza degli individui alla stregua di oggetti prodotti “in serie”.

Pascal affermava che “l’uomo supera infinitamente l’uomo” , l’esistenza umana ha un fine che è oltre sé invece sembra che

abbiamo sostituito l’esigenza etica del superamento di sé con la norma[[32]](#footnote-32)

Un detto molto bello dei padri del deserto può aiutare a fare camminare verso una rinascita continua della giusta attenzione alla propria unicità e singolarità senza cadere nell’idolatria del proprio io:

“Se l’uomo non dice nel suo cuore: Dio e io, noi siamo i soli al mondo, non avrà riposo”[[33]](#footnote-33)

*Non e’ importante cio’ che siamo capaci di fare o cio’ che ci danno la possibilita’ di fare ma ciò che siamo nella nostra unicità di persone amate e volute dal Padre*. Kirkegard auspicava questa iscrizione nella sua tomba: “Questo individuo singolare”.

Il terreno soffocato dai rovi è invece l’uomo condizionato dall’iperattivismo di attività e preoccupazioni che non riescono a convergere verso l’essenziale, ciò che siamo sembra dipendere da ciò che abbiamo e dalle molte attività che compiamo, il condizionamento del consumismo e dell’attivismo contemporaneo invade inconsapevolmente spesso anche le nostre comunità

La riflessione di Aldous Huxley al riguardo sembra pertinente:

“L’uomo è stato sempre in preda alle distrazioni che sono il peccato originale dello spirito. Ma mai come ora non si era cercato di organizzare e sfruttare le distrazioni per farne, in ragione della loro importanza economica il cuore e il centro vitale della vita umana, mai non si era cercato di idealizzarle e presentarle come la più alta manifestazione dell’attività mentale”

Si perde il senso della profondità e lo si baratta-confonde con la superficialità.

**La visione dell’uomo a partire dal desiderio, dalla libertà e dalla ricerca della verità**

L’uomo è la sua libertà secondo quanto affermava Pico della Mirandola, ma quale libertà?

a seconda della visione di partenza se si è credenti cristiani si ha un concetto di libertà Cristologica, più ci si conforma al Figlio più si è liberi mentre la prospettiva contemporanea ha una visione della libertà centrata godimento del omento presente e senza riferimenti trascendenti, una visione più autonoma di libertà. Penso che dobbiamo avere un atteggiamento di ricettività nel saper cogliere “i semi del verbo” o le tensioni alla trascendenza, espresse anche inconsapevolmente nella riflessione laica non credente.

La sensibilità alle emozioni rischia certo di essere “come i fanciulli sballottati dalle onde” secondo la nota espressione paolina ma è l’occasione di ritrovare dopo il disorientamento la profondità dei sentimenti che si vivono e che strutturano la nostra identità di singoli e di comunità. Il conformismo alla norma nel vuoto che crea, aiuta a ricercare una sana attenzione alla singolarità e unicità di ciascuno; ad esempio la Regola di San Benedetto nel dare a ciascuno secondo il suo bisogno e nell’offrire la stessa dignità alle differenti classi sociali che si ritrovano in monastero rompe con il conformismo dell’epoca. Le innumerevoli possibilità di conoscenza che ci offrono i nuovi mezzi di comunicazione e di connessione mettono alla prova la libertà di scelta che spesso si decentra verso ciò che non è essenziale ma possono fare nascere la domanda sul che cosa sia la ricerca della vera libertà.

La libertà infatti è in stretto rapporto con la ricerca della verità e la via della purificazione della fede che Gesù chiede ai Giudei che avevano creduto in lui grazie ai suoi segni e alle sue parole richiede di calibrarsi sulla stabilità del “rimanere nella sua Parola” per orientarsi verso un cammino di conoscenza autentica della vita: *Se rimanete nella mia parola, siete davvero miei discepoli, conoscerete la verità e la verità vi farà liberi (Gv 8,31)*

E la conoscenza della verità e quella soprattutto di fare verità nella via del desiderio. Desiderio che in sostanza è desiderio di essere desiderato quindi amato e riconosciuto, ciascun uomo come per vivere ha bisogno di abbandonarsi all’altro in una *fiducia originaria;* per esprimersi e costituirsi nella sua identità ha bisogno di riconoscere ed essere riconosciuto in una relazione che si apre alla continua reciprocità.

Tuttavia questo deve strutturare anche un’identità capace di momenti di solitudine.

Trovo che San Paolo è maestro di questo prezioso e fondamentale equilibrio quando afferma:

10Ho provato grande gioia nel Signore perché finalmente avete fatto rifiorire la vostra premura nei miei riguardi: l'avevate anche prima, ma non ne avete avuto l'occasione. 11Non dico questo per bisogno, perché ho imparato a bastare a me stesso in ogni occasione. 12So vivere nella povertà come so vivere nell'abbondanza; sono allenato a tutto e per tutto, alla sazietà e alla fame, all'abbondanza e all'indigenza. 13Tutto posso in colui chemi dà la forza.  
14Avete fatto bene tuttavia a prendere parte alle mie tribolazioni. (Fil 4,10-14)

Nel tempo delle condivisioni “virtuali” dei social, l’esempio di Paolo sembra essere un invito ad un umano più pieno e incarnato, rivolto all’obbedienza del reale, a coinvolgersi con la giusta empatia nelle sofferenze e nelle gioie dell’altro, secondo l’identità della Chiesa che vuole essere sacramento universale di salvezza proprio in questa direzione:

Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla Vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore.[[34]](#footnote-34)

Questa ricaduta sul reale utilizzando i social come risorsa costruttiva lo hanno scoperto i giovani nelle loro condivisioni a favore dell’ambiente ma anche per quei sussulti di autentica libertà che hanno permesso ad esempio il realizzarsi della “primavera araba” nella ricerca di una democrazia più rispettosa della dignità umana.

**Michel Serres e la sua teoria del cambiamento epocale in atto e il Mindfulness.**

La svolta antropologica in atto più importante secondo Michel Serres è la nascita di un nuovo umano a causa dell’avvento dei nuovi strumenti di comunicazione. I ragazzi sono formattati dai media, dalla pubblicità e gli adulti hanno trasformato la società dello spettacolo in una società pedagogica; nella relazione costante con i media, i ragazzi hanno ridotto la loro capacità di attenzione in quanto si è ridotta la durata delle immagini a sette secondi e il tempo di risposta a quindici; abitano dunque il virtuale:

Le scienze cognitive mostrano che l’uso della rete, la lettura o la scrittura dei messaggi con il pollice, la consultazione di Wilkipedia e di Facebook non eccitano gli stessi neuroni e le stesse zone corticali attivate dai libri, dalle lavagne e dai quaderni. I ragazzi riescono a gestire molte informazioni nello stesso tempo. Non conoscono , né integrano, né sintetizzano come noi che siamo il loro genitori e nonni. Non hanno più la stessa testa….. senza che ce ne accorgessimo in un breve intervallo di tempo – quello che ci separa dagli anni settanta del Novecento – è nato un nuovo umano. [[35]](#footnote-35)

I ragazzi dunque secondo Serres non hanno più la stessa testa e per spiegarlo ricorre ad un immagine simbolica partendo dalla storia del martirio di San Dionigi il quale decollato prima di raggiungere la sommità di Montmartre, si rialza con il resto del suo corpo e raccoglie la sua testa per continuare il cammino fino alla sommità della collina. Questo rapportato alla situazione odierna in modo simbolico per dire che ora le funzioni cognitive e di memoria sono davanti a noi nel computer o smartfone, ma ci rimane ancora un cosa che può crescere e svilupparsi: l’inventiva.

La nostra testa è gettata davanti a noi in questa scatola cognitiva oggettivata. Dopo la decollazione che cosa ci resta sulle spalle? L’intuizione innovatrice e vivace.[[36]](#footnote-36)

Ma la domanda che mi pongo è questa: sono solo loro che non hanno più la stessa testa? Penso infatti che anche la generazione che si è dovuta adattare ai nuovi strumenti di comunicazione ne sia stata comunque condizionata nei rapporti con la propria corporeità e nella modalità di accedere alla conoscenza della realtà e delle persone.

Ritengo comunque che nonostante gli errori e le deviazioni a cui le nuove tecnologie espongono è lo Spirito che comunque orienta a ritornare e ricalibrarsi verso “l’umano costitutivo” e questo lo compie con la sua inventiva e creatività non senza servirsi proprio dell’iniziativa di pensatori e testimoni credenti e non credenti. Un esempio di questa resistenza al tradimento dei valori dell’umano costitutivo o a una ricerca di un equilibrio di un umano più rispettoso dell’uomo considerato in tutte le sue dimensioni compresa quella spirituale è la ricerca diffusa di pratiche meditative come la *mindfulness*, per arginare gli effetti negativi dello stress dovuto a questo mondo in continua accelerazione, ma in fondo per ritrovare se stessi, ritrovare la consapevolezza e la coscienza di ciò che si vive. La *mindfulness* nella sua definizione più sintetica quindi è “pratica della consapevolezza di sé” delle proprie azioni, motivazioni e intenzioni e riconosce che tutte le religioni nel corso della storia con varie forme hanno teso a questo. Si possono certo riconoscere le forme particolari che nella tradizione monastica ha avuto la pratica dell’attenzione e consapevolezza di sé nel ricordo continuo dei propri pensieri, basti pensare ai Padri del Deserto, ma appunto quello che colgo da questa attenzione comune di mondo laico e religioso alla meditazione, è una convergenza verso l’umano costitutivo da riconoscere nella cura di tutte le sue dimensioni, una ricerca di equilibrio e unificazione. Molto interessanti per comprendere la portata di questo fenomeno sono due articoli:

Christophe André, *Meditation, medicine et neurosciences* in Etudes n.4255 e per l’interpretazione italiana Roberto Fusco – Emiliano Lambiase, *Mindfulness che significa?* in Tre Dimensioni 2(2018) che dopo avere presentato la pratica a livello psicologico riconoscono la consapevolezza di sé come esperienza spirituale partendo dalla preghiera cristiana.

Attenzione, consapevolezza e ricordo, è la Mindfulness, c’è quindi una ricerca quasi compensatoria alla possibile deriva della “digitalizzazione dei nostri spiriti”.

**Conclusioni**

Penso che il compito che ci è dato sia di esaminare attentamente ogni cosa e trattenere ciò che è buono, secondo l’esortazione di San Paolo, ed è di grande aiuto il metodo proposto dal Sinodo dei Giovani: *riconoscere, interpretare, scegliere* per essere fedeli all’umano costitutivo nelle scelte da compiere come singoli e come comunità.

Un punto di incontro tra le diverse antropologie può essere la ricerca dell’amore autentico come fondamento dell’umano costitutivo, “ama e fai ciò che vuoi” diceva Agostino, è la gratuità dell’amore nella quale si ritrovano padri e psicoanalisti attuali; poi mi sembra significativo riconoscere la tensione costitutiva dell’umano a ciò che è altro fuori da sé, una tensione ad essere “eccentrici” nella direzione giusta, come bene esprime Silvano Fausti:

l’uomoè un animale eccentrico: ha il suo centro fuori di se’ che lo sbilancia verso l’oggetto del suo desiderio. Solo li vive perché’ li sta di casa. Uno abita dove ama più che dove sta[[37]](#footnote-37)

Poi i percorsi sono diversi ma unico è lo Spirito che guida:

lo Spirito Santo offre a tutti, nel modo che Dio conosce, la possibilità di essere associati al mistero pasquale[[38]](#footnote-38)

La ricerca dunque dell’amore autentico da riconoscere e ricevere nelle sue innumerevoli forme e trasmettere come via privilegiata per camminare verso la pienezza dell’umano, ma questo amore per noi cristiani ha un nome: Gesù Cristo.

Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione.[[39]](#footnote-39)

Lo Spirito Santo ci prenda per mano e ci aiuti a confrontarci con rispetto con le visioni lontane dalla visione cristiana dell’uomo ma anche riconoscerne gli aiuti e le opportunità.

## *Paola Bignardi*

## Come la vita monastica secondo la regola di san Benedetto affronta e contesta la rivoluzione antropologica in atto?

**Questa riflessione svolge solo una parte del tema: quella che riguarda la “rivoluzione antropologica” in atto, letta nella sensibilità dei giovani di oggi.**

### Introduzione

Nel documento preparatorio al Sinodo si legge un’affermazione che dà l’idea della consapevolezza dei profondi cambiamenti in atto nella generazione giovanile; si tratta di un vero cambio d’epoca, dai tratti inediti, inquietanti e appassionanti al tempo stesso. Si legge: “*Chi è giovane oggi vive la propria condizione in un mondo diverso dalla generazione dei propri genitori e dei propri educatori. Non solo il sistema di vincoli e opportunità cambia con le trasformazioni economiche e sociali, ma mutano, sottotraccia, anche desideri, bisogni, sensibilità, modo di relazionarsi con gli altri”.* (Doc. Prep.*Sinodo, 2)*

Si tratta di cambiamenti che occorre saper intuire e leggere nel loro significato profondo, al di là di ciò che si manifesta superficialmente. Il fatto che il mondo di oggi si manifesti con caratteri diversi rispetto a quelli del passato non significa che sia peggiore: è semplicemente diverso, come fa notare Papa Francesco[[40]](#footnote-40). L’impegno di comprensione, soprattutto delle nuove generazioni, non è facile per adulti cresciuti in un ambiente culturale e sociale totalmente diverso; richiede ascolto diretto dei giovani, come ha mostrato Papa Francesco nella preparazione e nella celebrazione del recente Sinodo.

## Giovani

Si tende ad usare questo termine indifferentemente, ma sarebbe necessario tenere presente che un conto è avere 16 anni e un conto è averne 30. Oggi si tende a distinguere tra adolescenti (15-18 anni), giovani (18-24) e giovani adulti (25-29). Qualcuno fa proseguire l’età giovanile fino a 35 anni.

La maggioranza dei giovani vive in una situazione di sofferenza interiore. Quando sono chiamati a raccontare di sé, i giovani si rappresentano come soli e disorientati. Due testimonianze: “Tutti i giovani si pongono domande su Dio e sull’esistenza; ma queste sono domande difficili, che una volta potevano affrontare avendo accanto a sé genitori, insegnanti ed educatori che li sostenevano nella loro ricerca. I giovani di oggi sono più soli, questo è l’unico dato che si dovrebbe analizzare”. E questo giovane dice: “Le mille attrazioni, le centinaia di incontri da cui siamo quotidianamente bombardati ci destabilizzano, ci disorientano”. Muoversi nel grande “supermercato” delle opportunità di oggi –idee, esperienze, visioni della vita, beni materiali …- dà l’ebbrezza di una libertà senza limiti ma genera confusione e ansia, soprattutto quando si ha l’impressione di essere soli. Ed è come se si generasse un circolo vizioso: la confusione genera ansia, l'ansia induce a maggior agitazione, perché solo nel movimento frenetico non si deposita la polvere dell'angoscia. Si determina una sorta di fuga da sé stessi (e questo non riguarda solo i giovani...!) che diventa incapacità di pensare e di riflettere: si fanno esperienze, senza fermarsi a valutarle...

Fino a non molto tempo fa si riteneva ancora che i più giovani crescessero quasi naturalmente, in una circolazione di visioni, valori, tradizioni, stili che passavano da una generazione all’altra più attraverso l’esempio della vita che insegnamenti impartiti intenzionalmente.

L’allentarsi del legame tra le generazioni, che costituisce uno dei fenomeni del nostro tempo, è il frutto del solco profondo che i cambiamenti in atto hanno scavato tra le generazioni: i giovani sentono di essere troppo diversi dalla generazione che li precede che, d’altra parte, non riesce più a decifrare l’animo di chi sta crescendo. L’accelerazione dei cambiamenti in atto nella società determina un aumento della distanza tra le generazioni. I giovani sono espressione di una società molto diversa da quella degli adulti e la velocità dei cambiamenti fa sì che si generi un reciproco senso di estraneità. La velocità resa possibile dalla tecnologia costituisce anche sotto questo aspetto un fattore cruciale.

Se si prendono in considerazione alcuni indicatori, si ha effettivamente l’impressione che siamo in presenza di una modificazione di paradigma antropologico, e non solo di qualche aggiustamento superficiale nelle abitudini e negli stili di vita dei giovani.

* La **tecnologia** influisce sul modo di comunicare e di apprendere. L’uso dei media e la familiarità con i social contribuiscono decisamente a modificare gli stili comunicativi dei giovani. E non si tratta solo di comunicazione: la facilità con cui ad ogni istante una persona può essere altrove rispetto a dove si trova, alle persone cui è accanto, alla situazione in cui è immersa influisce anche sul modo di pensare se stessi, il proprio rapporto con la realtà, con il tempo e con lo spazio. La distanza non costituisce più un limite attraverso il quale si imparano la mancanza, il desiderio, l’attesa. L’*altrove* sembra essere più attrattivo del *qui e ora*.
* La **velocità** è l’impronta della vita di oggi: abbiamo a disposizione molte più opportunità di un tempo, eppure questo non ha contribuito a rendere più tranquillo il nostro ritmo di vita. La nostra è una vita di corsa, quasi che gli strumenti che abbiamo a disposizione condizionassero verso una progressiva accelerazione. I giovani ne sono attratti e spaventati al tempo stesso.
* Cambia il **rapporto con la realtà** che pare aver perso la sua consistenza, da una parte perché sembra che il confine possa essere spostato sempre più in là, dall’altra perché quel sottile senso di onnipotenza che l’uso della tecnologia induce porta con sé il rischio che il proprio io divenga la misura stessa della realtà. Un esempio di questo è il rapporto con le istituzioni; se i giovani se ne sentono distanti non è solo o principalmente perché giudicano negativamente il loro modo di funzionare, ma perché faticano ad accettare e a comprendere che vi sia al di fuori di loro una realtà che non può essere ricondotta a sé, avendo norme, criteri, gerarchie oggettive, non soggettivamente modificabili. La stessa radice del resto spiega in parte la modalità soggettivistica di interpretare la dimensione religiosa e le norme morali.
* La crisi dell’**autorità** sembra andare di pari passo con la perdita del senso dell’oggettivo della vita. Comporterebbe il riconoscimento di una norma e di una forza che sta al di fuori del soggetto e che può influire su di lui. La resistenza con cui tutte le figure educative accettano di sottoporsi alla fatica dell’esercizio di un’autorità ragionevole, vera autorità, va di pari passo al rifiuto di essa da parte delle nuove generazioni.

Molti altri aspetti si potrebbero citare: le emozioni, la concezione del corpo, il modo di costruire la propria identità…

Tra i riflessi che queste situazioni esterne hanno sulla coscienza giovanile vi è il **mutare del senso di sé**, del proprio valore, il bisogno di ricondurre tutto a sé, di decidere della propria vita senza alcun condizionamento che venga da altri, in un processo di personalizzazione tanto promettente quanto rischioso.

Frutto di questa accentuata sensibilità per sé stessi, i propri pensieri, le proprie percezioni, i propri stati d’animo è la possibile **riscoperta della coscienza** come spazio interiore in cui condurre la ricerca di sé. Vi è in non pochi giovani una domanda di spiritualità nuova, come ricerca di interiorità, di benessere interiore e soggettivo[[41]](#footnote-41).

Come si colloca la **questione della fede** in questo contesto? La domanda di senso e di Dio non è spenta nei giovani[[42]](#footnote-42).

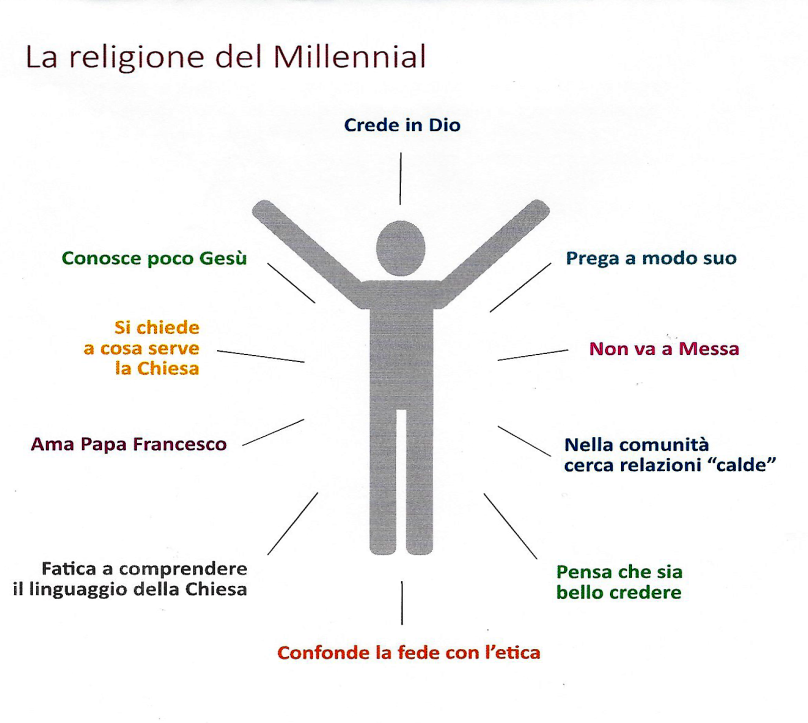
## La fede

I millennials non hanno verso la fede che molti di loro hanno ricevuto nell’infanzia un atteggiamento di ostilità o di rifiuto, ma tendono a costruire da sé il proprio modo di credere,**attingendo al patrimonio** di conoscenze che hanno ricevuto nel percorso dell’iniziazione cristiana,**scegliendo** da esso ciò che corrisponde in quel momento alle proprie domande e alla situazione esistenziale che stanno vivendo,**elaborando** il tutto in modo soggettivo.

La ricerca dell’Istituto Toniolo permette di ricostruire anche il percorso evolutivo dentro la fede da parte dei giovani italiani di oggi. La celebrazione dei sacramenti, punto di arrivo del cammino di iniziazione cristiana, è anche il momento dell’interruzione dei contatti con l’ambiente ecclesiale, coinvolto insieme a tutti i riferimenti educativi dalla crisi dell’adolescenza. Questa testimonianza dà bene l’idea del processo che avviene in molti giovani: “Io **mi sento di vivere la mia fede come piace a me**, nel senso che sono assolutamente certa che non sia necessario andare in Chiesa tutte le domeniche per credere, è necessario il pensiero di un minuto e mezzo nella giornata, mi basta il pensiero” (44F 19-21 NGC). Si abbandona dunque la pratica religiosa perché non se ne capisce più il senso. E quello che Luca Bressan chiama *frattura creatrice*. La frattura coinvolge tutti gli aspetti della vita cristiana: la vita sacramentale, i contenuti, di valori e le regole, e soprattutto la Chiesa.

Cattolici anonimi e nomadi, ma disponibili a lasciarsi ancora attrarre dalla fede. La frattura non è l’ultima parola, come mostra questa testimonianza: “Mi sono riavvicinata pensando che da sola non ce l’avrei fatta … ok, vivo dei momenti difficili, però per la concezione che ho io della fede, per il fatto che sono cristiana cattolica praticante, ho pensato che se sono riuscita a superare determinati momenti, è anche perché qualcuno mi ha aiutato (…), e questo è il motivo fondamentale per il quale ho pensato che qualcosa deve esistere …” (136 F 27-29 CPC)

È possibile che al termine della giovinezza vi sia un ritorno. Le situazioni della vita, una maggiore riflessività, un atteggiamento più pacato e riconciliato con la generazione precedente fanno sì che l’atteggiamento muti e spesso vi sia un ritorno alla fede.



Volendo tracciare sinteticamente il profilo religioso/vocazionale dei giovani, si può dire che il millenial italiano

* Non ha escluso Dio dalla sua vita, ma tende a vivere una religione con forti tratti soggettivi;
* È credente con un legame debole con la comunità, di cui frequenta poco le attività e la preghiera, anche perché' pensa che i linguaggi ecclesiali siano superati e i valori proposti siano vecchi.
* Ama Papa Francesco di cui apprezza la semplicità e i linguaggi diretti e concreti.
* Pensa che credere sia comunque bello, anche quando non è credente, perché' “chi crede non è mai solo”.

Le osservazioni critiche che i giovani fanno alla Chiesa e alla comunità cristiana sono numerose, ma riconducibili ad alcune costanti: l’anonimato delle relazioni nella comunità, il non coinvolgimento delle persone, l’invecchiamento delle sue indicazioni e dei suoi linguaggi. Interessante la riflessione di questa giovane, cha appartiene al numero di coloro che non si sono distaccati dalla Chiesa: “Se il Papa dice che è sbagliata una certa cosa, non è che io l’accetto punto. Ne parlo, ne discuto, cerco di capirlo, poi chiaro che mi fido del suo giudizio. Ma questo non vuol dire che non abbia dubbi, o che non ne parli, o non cerchi di approfondire la questione. (120 F 27-29 NPC)”.Una posizione indicativa del fatto che anche chi resta non dà nulla per scontato.

Si può affermare che la questione religiosa per molti giovani resta sotto la cenere, come una brace accesa, ma coperta, senza che possa scaldare né essere vista. Tuttavia è viva, e basta che qualcuno riesca a soffiare via la cenere, e la brace può tornare ad ardere, a scaldare, a vivere. Occorre andare alla ricerca della brace, che non è sempre così visibile. Solo una Chiesa che avrà il coraggio di soffiare via la cenere che copre la brace può avere un futuro.

## I giovani di Pra 'd Mill[[43]](#footnote-43)

I giovani che frequentano Pra 'd Mill hanno una sensibilità religiosa già un po’ educata o comunque “svegliata” da un contesto familiare favorevole o dalla frequentazione di un gruppo parrocchiale che si preoccupa della loro formazione alla vita cristiana.

In loro sembra di cogliere gli stessi caratteri che in generale mostrano i giovani di “Dio a modo mio”:

* Distinguono la fede dalla pratica religiosa; parecchi di loro dichiarano di avere alcuni impegni in parrocchia ma di non andare a Messa la domenica
* Non apprezzano la liturgia
* Sono disponibili all’impegno concreto, tanto che si impegnano in parrocchia
* Nell’esperienza religiosa cercano relazioni significative: la cosa che apprezzano di più di Pra 'd Mill è la disponibilità dei monaci
* Pensano -soprattutto quelli che appartengono alla fascia 15-18 anni- che la domanda di spiritualità possa trovare risposta nella natura.

Sono esclusivamente studenti. Del resto, il ceto sociale cui appartengono gli ospiti di Pra 'd Mill è medio – alto, soprattutto dal punto di vista culturale. Appare qui uno dei problemi che caratterizzano oggi la comunità cristiana: la difficoltà ad essere percepita come significativa da parte di quella componente della società che ha minori strumenti culturali e cognitivi.

## Alcune considerazioni

Questo ritratto ci può piacere o non piacere; può trovarci più o meno preparatisul piano educativo; ma è solo partendo da qui che sarà possibile compiere con i giovani un percorso di evangelizzazione, di formazione umana e cristiana, fare proposte di vita esigenti e accompagnare a viverle con autenticità ma anche con modalità e sensibilità da contemporanei.

La maggioranza dei giovani cerca negli adulti deipunti di riferimento; le caratteristiche di essi sono la dimensione affettiva, l’empatia, la capacità di vicinanza. Rifiutano l’adulto che abbia uno stile direttivo e autoritario; cercano l’adulto che sappia ascoltare, accompagnare, rassicurare. Davanti a queste caratteristiche giovanili si incontrano oggi educatori facili a giudicare le nuove generazioni, ritenendole fragili e immature. Ma si tratta di atteggiamenti che creano lontananza e non favoriscono l’instaurarsi di una relazione educativa e di un dialogo che costruisca.

Le nuove generazioni offrono all’adulto educatore delle chiavi di ingresso nel loro mondo interiore; occorre saperle riconoscere, valorizzare, accogliere non per fermarsi ad esse ma per farne il punto di partenza di percorsi spirituali personali che per strade diverse rispetto a quelle del passato portino i giovani a incontrare il Signore e a lasciarsi affascinare dal Vangelo. Alcune di queste chiavi di ingresso possono essere riassunte in tre parole: **relazioni, emozione, servizio**.

I giovani sono disponibili ad un’esperienza religiosa che offra loro:

* la ricerca di una fede che sia dentro **relazioni interpersonali vive**. Una delle critiche alle comunità cristiane di oggi e che costituisce uno dei motivi di allontanamento è che i giovani le trovano fredde, anonime, senza capacità di coinvolgimento delle persone;
* Una fede capace di **valorizzare la vita** nei suoi diversi aspetti. Una fede come corpo di dottrine o come codice morale non solo non interessa i giovani, ma costituisce un altro dei motivi del loro allontanamento;
* Una fede operativa, concreta, che prenda forma anche attraverso le cose da fare: alcune esperienze di volontariatoo di **servizio** non a caso hanno un buon impatto formativo. Del resto, anche i giovani che frequentano Pra 'd Mill hanno impegni in parrocchia, in percentuale significativa;
* Una fede che non nega la **dimensione emotiva** ma che sa assumerla, valorizzarla e al tempo stesso, gradualmente, educarla. Questo vale soprattutto per le giovani.

Alla luce di queste considerazioni appare chiaro come i paradigmi educativi di un tempo siano inadeguati e come vi sia la necessità di un ripensamento radicale, senza il quale la Chiesa appare destinata a perdere le nuove generazioni.

*Pra d’Mill - Fr. Amedeo*

**Come la vita monastica secondo la regola di san Benedetto affronta e contesta la rivoluzione antropologica in atto?**

Non si può pretendere di trovare nella Regola di san Benedetto delle risposte a questioni che all’epoca non potevano esistere.

Non c’erano all’epoca la questione ecologica (le carestie e i cataclismi non potevano essere direttamente collegati alla cattiva gestione della terra da parte dell’uomo e l’uomo non poteva nemmeno immaginare di avere le potenzialità per distruggere o conservare l’esistenza stessa del pianeta), quella della globalizzazione e le ripercussioni sull’economia, tutte le questioni relative alla bioetica… Sono completamente diversi i modi e le categorie con cui oggi pensiamo dimensioni dell’esistenza enormi come la corporeità (l’esempio più facile è la sottodimensione della sessualità) o la storia(l’esempio più facile è la percezione dell’esistenza a partire da una vita media di durata doppia, oggi, rispetto a quell’epoca), o la cultura (da una questione per un’élite minima alla cultura «di massa» con la scolarizzazione diffusa…).

D’altra parte la regola è composta in un periodo storico che ha delle analogie con l’attuale: entrambi non sono solo epoche di grandi cambiamenti, ma periodi di tali transizioni da definirsi veri e propri cambiamenti d’epoca[[44]](#footnote-44).

Il tempo di Benedetto è segnato dalla ormai inarrestabile disgregazione dell’impero romano d’occidente con il conseguente progressivo disgregarsi del sistema sociale, politico e culturale; è segnato dall’«invasione dei barbari»: espressione stereotipata e talora anche distorcente per indicare come nel tempo di circa un secolo sia apparsa sulla scena occidentale europea una nuova classe dirigente, costituita da uomini che appartenevano a culture ormai differenti da quelle della romanità classica, anche quando vi si rifacevano esplicitamente: non solo Longobardi o Vandali, ma anche quegli stessi costantinopolitani che si definivano «romaioi», ma che parlavano e pensavano in greco, guardando con scarso interesse alla penisola italica. Altro elemento, infatti, è la ormai conclamata perdita di interesse, di importanza e di prestigio dell’occidente agli occhi dell’altra parte dell’impero che ancora regge[[45]](#footnote-45).

Di fronte a tale situazione, quali reazioni si possono cogliere dalla regola, dalla vita di Benedetto e dal suo biografo Gregorio quali risposte ai cambiamenti in atto?

La regola mi sembra possa principalmente offrire una lezione di metodo, dal momento che, sia per il tipo di documento, sia per l’ambiente claustrale che regolamenta, non ha sicuramente intenti di carattere storico, politico o sociologico.

**1. L’ASCOLTO**

*“Abbiamo detto che tutti i fratelli siano convocati a consiglio perché spesso a un giovane il Signore rivela ciò che è meglio (RB 3,3)”.*

Se l’anzianità in monastero è legata non all’età anagrafica ma agli anni vissuti in comunità, i fratelli giovani sono quelli che vi sono giunti da poco, che portano ancora con sé quello che si dice fuori del monastero, nel mondo (anche se altrove Benedetto raccomanda che non si riferisca quello che si è visto e udito in viaggio). Però qui, in un contesto comunitario di discernimento, sembra che anche l’apporto dell’esterno, veicolato dai giovani fratelli, non sia disdegnato, ma addirittura possibile rivelatore della volontà di Dio.

*“Qualora un monaco forestiero … desideri dimorare come ospite … venga accolto … Se poi fa qualche critica o qualche proposta in modo ragionevole e con umile carità, l’abate rifletta con prudenza se il Signore non l’abbia mandato proprio per questo (RB61,1-4)”.*

Qui è addirittura una voce esterna alla comunità, seppur ancora monastica, che può aiutare a scoprire la volontà di Dio. C’è una prassi comunitaria in uso e c’è una proposta fatta in modo ragionevole e con umile carità, che sono già degli indizi per non scartarla a priori. Ma la questione di fondo non è stabilire chi, tra l’abate e il forestiero, ha ragione; o quale, tra una consuetudine consolidata e una novità, sia la migliore. Si tratta invece di discernere qual è la volontà di Dio, oggi, in merito a quella cosa. Si tratta di stabilire una misura, arrivare a una *discretio*che tenga conto della realtà senza perdere di vista il sommo Bene.*“…Leggiamo che il vino non è assolutamente cosa per i monaci, ma poiché ai nostri giorni non è possibile convincere di ciò i monaci, accordiamoci almeno a non bere fino a sazietà (RB 40,6)”[[46]](#footnote-46).*

*“Alla porta del monastero sia posto un anziano saggio che sia capace di prestare ascolto e di dare risposta … Appena qualcuno busserà o un povero chiamerà, il portinaio risponda “Grazie a Dio” o “Benedici” e, con tutta la mansuetudine data dal timore di Dio, si affretti a dare risposta con carità fervente (RB 66,3-4).*

C’è anche qui un’attitudine di ascolto richiesta, condizione preliminare per dare, per ben tre volte in poche righe, risposta. Prestare ascolto …: anche il Prologo inizia con questa raccomandazione. Solo che ora le parti sono capovolte: là l’interpellato (aspirante o lettore che sia) era invitato a mettersi in ascolto di un padre e di un maestro; qui è l’anziano saggio che deve mettersi in ascolto di chiunque bussa alla porta. Se poi si considera la prossimità dei verbi ascoltare e obbedire all’inizio del prologo, il compito dell’anziano diventa ancora più arduo. Ma proverò a trattarlo alla fine con degli esempi.

Nella Regola pastorale Gregorio raccomanda ai vescovi di ricordarsi ciò che sono stati, prima di assumere quell’incarico. Forse per ricordare che non siamo sempre ciò che siamo in quel momento, ma che siamo stati e che siamo diventati, spesso lentamente e faticosamente. Chi esercita il potere può correre il rischio di chiamarsi fuori dal movimento di conversione in cui siamo tutti. Ricordare è un ottimo medicinale per imparare la misericordia.

Mi sembra che Benedetto -e altrettanto Gregorio nelle mille sfaccettature che analizza nella Regola Pastorale- si collochino ancora a cavallo tra una fase del monachesimo in cui c’è un abba che discerne una regola di vita e una risposta per ogni discepolo e ogni situazione (spesso gli apoftegmi si contraddicono proprio per questa singolarità del caso e della persona); e una fase posteriore in cui ormai la regola è diventata universale e inderogabile. C’è ancora nella regola di Benedetto l’attenzione alla singolarità della persona e del caso, che sa precedere la ricerca di una norma generale. Ne sono la prova le raccomandazioni fatte all’abate di adeguarsi al temperamento di ciascuno (RB 2) e la diversa misura con cui provvedere il necessario a ciascuno (RB 34).

**2. L’ACCOGLIENZA**

*“Tutti gli ospiti che sopravvengono siano accolti come Cristo perché lui stesso dirà: sono stato ospite e mi avete accolto. E a tutti sia reso il dovuto onore, soprattutto ai compagni di fede e ai pellegrini (RB 53,1-2)”.*

Poco oltre si preciserà che il bacio di pace sia scambiato soltanto dopo aver pregato insieme, per aver così potuto verificare la comunanza di fede. Ma se c’è un onore particolare rivolto ai fratelli nella fede e ai pellegrini, a qualsiasi ospite è riconosciuta la più grande dignità, per ciascuno di loro si raccomanda la riverenza conseguente al riconoscere che in essi si adora Cristo (cfr RB 53,7).

Dalla vita di Benedetto si sa che tra i suoi monaci c’è anche un goto, verso il quale il santo usa una particolare benevolenza (cfr VB 6).

Abbiamo un dovere di ospitalità, oltre che alle persone, anche alle culture? In un’epoca in cui si guarda con sospetto crescente a chi viene da altrove, non siamo forse chiamati a dare per prima cosa un bacio di pace alle culture che si presentano come pellegrine, migranti?

**3. LA PRUDENZA**

Gregorio racconta che, al primo tentativo di avvelenamento del santo da parte dell’invidioso prete Fiorenzo, Benedetto non si scompose. Soltanto quando a rischiare di esserne coinvolta fu la comunità, e in particolare i fratelli più deboli, con l’invio da parte di Fiorenzo delle ragazze a danzare nel cortile, Benedetto decise di reagire preferendo andare a vivere altrove per tentare così di salvare i suoi discepoli e insieme il suo nemico.

Il racconto sembra voler dire che ci sono situazioni in cui, per arginare il male, è meglio fare un passo indietro. Anziché arrivare allo scontro Benedetto prende le distanze. E questo non per salvare la propria vita, che sembra essere l’ultima delle sue preoccupazioni; ma per salvare la vita di coloro che gli sono affidati e pure del suo nemico, la cui morte gli arrecherà un grande dolore. Dialogando con Gregorio, Pietro constata che il santo non fa che rivivere l’esempio di Davide con Assalonne, abitato “dallo spirito di tutti i giusti”.

Anche la regola sembra avere al suo interno questa progressiva maturazione. I primi capitoli tracciano un percorso di santificazione, di perfezione personale, che conducono il monaco alla sommità della scala dell’umiltà con il cuore libero dal timore e capace dell’amore di Cristo. Ma nella conclusione della regola non è più questione di salvezza personale, ma di poter giungere tutti insieme alla vita eterna. Dal singolo, alla comunità, alla Chiesa, al mondo, c’è come una progressiva presa (o ripresa) di coscienza nella chiesa della sua missione universale di salvezza, come l’inizio di *Gaudium et spes* e la preghiera universale del venerdì santo mostrano.

**4. L’ADATTARSI**

Vedo affacciarsi alla porta della clausura ragazzi con piercing, tatuaggi e acconciature che forse non stonerebbero neanche troppo in altre forme di monachesimo; ma capisco, da come sono stati raggiunti dal Vangelo, che se di monachesimo si tratta non potrà che essere il nostro. Nella misura in cui sapremo scavalcare le apparenze e rimanere ancorati all’Essenziale la porta si potrà aprire, ma riconosco che per me la sfida è ardua, immagino simile a quella di tanti genitori che si mostrano pure aperti verso le stravaganze dei giovani, ma quelli degli altri, per rimanere poi intolleranti verso quelle dei propri figli.

Soprattutto quando la tolleranza riguarda la dottrina. Ricordo la sorpresa di p. Cesare anni fa quando una coppia gli ha chiesto di essere accompagnata in vista della convivenza. Pensavo a lui parlando dell’anziano che ascolta e risponde alla porta del monastero. Anche quella volta ha risposto, “adattando” i suoi appunti di preparazione matrimoniale.

Ricordo anche la risposta, che mi era parsa troppo accomodante, che aveva dato a una signora angosciata che gli riferiva di un giovane conoscente che era andato in Svizzera per abbreviare i giorni della sua malattia. Più tardi gli ho chiesto spiegazioni, perché se è pur vero che non dobbiamo preoccuparci di metterci al posto di Dio, la chiesa parla chiaro in merito a tali cose. Mi ha detto che non avrebbe risposto allo stesso modo se fosse stato quel giovane a parlargliene, ma dal momento che non c’era più, quale beneficio poteva apportare all’angoscia di quella donna il ribadire la dottrina in materia? E anche in quel caso ho colto una bella capacità di adattamento alle situazioni.

Mi sembra che maestri di adattamento alle circostanze della vita e dei tempi siano stati Gregorio e Benedetto: capaci di una lettura corretta della realtà, colgono la fragilità delle cose umaneferite dall’azione del male, ma, conservando bene a mente che l’obiettivo è la salvezza e la santità del mondo, adottano come strumenti d’azione il fare il bene seminando germi di riscatto e speranza, ancorati alla fede nell’azione dello Spirito e nel legame tra storia e volontà di Dio[[47]](#footnote-47).

Sono capitato per caso su alcune pagine di Theobald, “Cristianesimo come stile”, in cui dice che lo stile di Gesù è stato la santità ospitale: la sua capacità di spossessamento lo rende capace di imparare da ogni incontro e da ogni situazione. In tal senso *“si comporta da discepolo. Crea così uno spazio di libertà attorno a sé, comunicando, con la sua sola presenza, una benefica prossimità a tutti quelli che lo incontrano. Questo spazio di vita permette loro di scoprire la propria identità più vera e di accedervi a partire da ciò che già li abita in profondità e che improvvisamente si esprime in un atto di fede: credito accordato a colui che sta di fronte e al tempo stesso alla vita nella sua pienezza(p. 52)”.*

Potrebbe essere anche lo stile del maestro?

# *Dumenza - Fr.Roberto*

# Alcuni criteri di discernimento a partire da alcune provocazioni dell’odierna cultura: Il contributo di Stefano Guarinelli

***Fratel Roberto Loi (monastero di Dumenza)***

Frutto della rilettura personalizzata di 4 contributi di don Stefano Guarinelli che mi hanno consegnato alcuni criteri di discernimento a partire dall’attuale contesto culturale “giovanile”.

I contributi:

* *Intuizione vocazionale e costruzione della personalità,*Tredimensioni 1 (2004) 1, 26-41;
* *Il «brutto carattere» di un prete: una questione teologica? Maturità umana del presbitero e libertà di Dio*, La Scuola Cattolica 143 (2015), 245-271;
* *La formazione del seminarista con orientamento omosessuale. 1. Prospettive Per l’integrazione di un dato controverso*, La Scuola Cattolica 146 (2018) 445-474;
* *La formazione del seminarista con orientamento omosessuale. 2. Verso la maturità relazionale e affettiva*, La Scuola Cattolica 146 (2018), 503-533.

***SOMMARIO***

[«La persona umana, con la sua biografia, crea la vocazione che riceve» 63](#_Toc8022924)

[Problematiche attuali 63](#_Toc8022925)

[1. Rappresentazione della propria vocazione e il ruolo della Chiesa-Comunità 63](#_Toc8022926)

[2. La coscienza molteplice 64](#_Toc8022927)

[3. La personalità e la maturità affettiva sono pertinenza della sola Psicologia? E la fede della sola Teologia? 64](#_Toc8022928)

[4. Le relazioni interpersonali: dal carattere (talento) al carattere evangelico (carisma) 65](#_Toc8022929)

[L’orientamento omosessuale 67](#_Toc8022930)

[Dal documento della Congregazione per l’educazione Cattolica 68](#_Toc8022931)

[La Patologia dell’alterità 71](#_Toc8022932)

[La conversione: Il dramma della riconfigurazione di sé. 72](#_Toc8022933)

[La metafora dello stile ossessivo-compulsivo 73](#_Toc8022934)

[Breve excursus sull’evoluzione del bambino 73](#_Toc8022935)

[Carisma e talento 75](#_Toc8022936)

[La maturità relazionale e affettiva 76](#_Toc8022937)

[Da un punto di vista ideale. 77](#_Toc8022938)

[Da un punto di vista reale. 77](#_Toc8022939)

[Tra idealità e realtà: un processo che si perfeziona 77](#_Toc8022940)

[Conclusioni 78](#_Toc8022941)

[APPENDICE 0: Il “peccato originale” di una certa Psicologia 81](#_Toc8022942)

[APPENDICE I: Rappresentazione della propria vocazione e il ruolo della Chiesa-Comunità 81](#_Toc8022943)

[APPENDICE II: La coscienza multipla 83](#_Toc8022944)

[APPENDICE III: La personalità e la maturità affettiva sono pertinenza della sola Psicologia? E la fede della sola Teologia? 84](#_Toc8022945)

[APPENDICE IV: Le relazioni interpersonali: dal carattere (talento) al carattere evangelico (carisma) 86](#_Toc8022946)

[APPENDICE V: Senza semplificare né sorvolare la questione 87](#_Toc8022947)

[APPENDICE Va: Tre criteri di discernimento 88](#_Toc8022948)

[APPENDICE VI: Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis (RFIS) 90](#_Toc8022949)

[APPENDICE VII: La maturità come processo che si perfeziona 92](#_Toc8022950)

## «La persona umana, con la sua biografia, *crea* la vocazione che *riceve*»

Primato teologico della vocazione: è il Signore che chiama. L’esperienza della chiamata –intuizione vocazionale spirituale – si intreccia poi con i processi di costruzione e di funzionamento della personalità: «esiste una grammatica fondamentale, che procede dallo strutturarsi della personalità dei singoli (e che dunque ha a che fare con la loro biografia), che entra a far parte dell’esperienza della vocazione, come *sua* grammatica fondamentale»[[48]](#footnote-48). Nella letteratura biblica l’esperienza della chiamata sembra comportare anche un cambiamento di vita e di identità da parte del chiamato:

«Il Vangelo presenta la chiamata all'insegna del "nuovo" tessuto sul "vecchio": «sarai *pescatore* di uomini». Il termine *pescatore* e la sua funzione nel testo mi pare corrispondano bene a ciò che intendo affermare. La novità di una vocazione, che sarà assolutamente inedita (pescatore *di uomini*), è tessuta su un'identità (*pescatore*) che traghetterà l'uomo vecchio verso l'uomo nuovo; ma non solo: essa renderà l'uomo vecchio realmente parte di quella vocazione che è riconosciuta nell'uomo nuovo, trasfigurando così l'intera esistenza di Pietro in una storia di salvezza. In questo senso Pietro scrive la propria vocazione nel momento stesso in cui questa gli è data in dono. In altre parole: la persona umana, con la sua biografia, *crea* la vocazione che *riceve*. E non c'è contraddizione in questa affermazione. Anzi: questa apre lo spazio ad un'autentica *teologia della biografia*.

Non si può *spiegare* (dunque in una logica della causa iniziale) in Pietro l'essere pescatore di uomini come prodotto dell'essere pescatore... di pesci. Quasi che l'uno sia in continuità con l'altro, come suo esito possibile. Ma neppure si può *comprendere* (dunque in una logica della causa finale) la forma data da Gesù alla vocazione di Pietro, senza il ricorso a quel contatto con la sua trama storica, che sin lì lo consegnava a Gesù come pescatore. Gesù non chiama Pietro dicendogli «Sarai Sommo Pontefice a Roma». Eppure, in un certo senso, proprio di ciò si trattava!»[[49]](#footnote-49)

C’è dunque una originalità irriducibile dell’intuizione vocazionale che appartiene all’originalità della persona, unica ed irripetibile; c’è poi una originalità altrettanto irriducibile che appartiene all’iniziativa di Dio e alla sua libertà. Dunque Guarinelli ritiene che ogni riflessione sulla vocazione rischia di avere in sé qualcosa di temerario, quasi che si possa far diventare l’azione di Dio e l’agire umano oggetto di una scienza positiva che spiega sia l’una che l’altra secondo dei dinamismi definiti[[50]](#footnote-50).

### Problematiche attuali

Problematiche che mostrano la notevole complessità attuale della formazione vocazionale:

#### Rappresentazione della propria vocazione e il ruolo della Chiesa-Comunità

“si sente chiamato”, ma la Chiesa-Comunità non è soggetto attivo nell’esperienza della chiamata.

Tra il *vivere* il carisma (adeguamento, magari temporaneo, di superficie) e il *sentire* che allude alla percezione di appartenere a quel carisma che si dà nello spazio della Chiesa Comunità. (vedi Appendice I)

#### La coscienza molteplice

In un contesto come quello attuale, all’interno del quale assistiamo ad una sorta di legittimazione diffusa della dissociazione, dove vanno a finire lo spazio delle relazioni, quello dell’affettività, quello del controllo, quello del potere, quello del servizio, quello della tenerezza, quello dell’obbedienza...?

G. afferma che alla coscienza forte (super-io freudiano) pre-sessantottina cui seguita la “morte del padre” (simbolo della legge), è stata sostituita dalla coscienza permissiva. Ora, questa è stata avvicendata dalla coscienza molteplice o, meglio ancora, dalla molteplicità delle coscienze dalla quale deriva una doppia coscienza personale con una sua doppia morale. Si viene così a creare una situazione nella quale, intrinsecamente, le due coscienze sono coerenti con se stesse, ma non tra di loro. (vedi Appendice II)

#### La personalità e la maturità affettiva sono pertinenza della sola Psicologia? E la fede della sola Teologia?

In primo luogo.

Sul primato teologico di una vocazione e sulla natura essenzialmente teologica della formazione (iniziale e permanente), probabilmente ‘a parole’ il consenso è diffuso. Tuttavia, nella pratica non è detto che di tale primato si tenga sempre conto e che di fatto invece si finisca per seguire il talento.

G. sottolinea come non siano ben chiari i confini tra ciò che è ambito di intervento della teologia e ciò che rimane pertinente alla psicologia. Es. c’è il primato teologico nell’ambito formativo che rimanda anche a dei contenuti psicologici (sviluppo e maturità della persona), per i quali rimangono responsabili formatori che non ne hanno le competenze. (vedi paragrafo *Carisma e talento* e APPENDICE III).

In secondo luogo.

Come valutare la maturità relazionale e affettiva (ambito più della psicologia) e, insieme, come compiere un discernimento e vocazionale e una formazione (ambito più teologico) che non cada

1. nella deriva psicologistica della formazione,
2. neppure nello spiritualismo disincarnato, frutto di una qualche ingenuità, magari giustificata da un certo buonismo, che rischia poi di trasformarsi in cecità?

Siamo d’accordo che la valutazione della maturità relazionale e affettiva è un criterio inappuntabile e di buon senso all’interno di un discernimento vocazionale e nella formazione. Il monastero è il luogo in cui si impara a migliorare/progredire nella conoscenza di se stessi che, dobbiamo ricordare, non è mai assoluta: qui in monastero, *scuola del servizio del Signore* si impara, per quanto sia possibile, a venire alla verità di sé stessi, a una autentica conoscenza di sé, quali figli di Dio amati e redenti. Proprio per quest’ultimo fondamentale dato, la vocazione cristiana ha un primario riferimento teologico ed ecclesiologico. Ogni intervento educativo, di discernimento e di accompagnamento deve avere alla base questo.

Insieme a san Paolo possiamo dire che ad altri il Signore Gesù Cristo, mediante lo Spirito Santo ha dato a noi di vivere da monaci affinché *arriviamo tutti all’unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, fino all’uomo perfetto, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo.****14****Così non saremo più fanciulli in balìa delle onde, trasportati qua e là da qualsiasi vento di dottrina, ingannati dagli uomini con quella astuzia che trascina all’errore.****15****Al contrario, agendo secondo verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa tendendo a lui, che è il capo, Cristo.****16****Da lui tutto il corpo, ben compaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura, secondo l’energia propria di ogni membro, cresce in modo da edificare se stesso nella carità* (Ef 4,13).

Giungere all*’uomo perfetto*, alla *misura della pienezza di Cristo* è un cammino (G parla di “processo” mai concluso, per fuggire dall’*inganno* e dai venti di dottrina (soggettivismo, narcisismo) che trascinano nell’errore e divenire pienamente uomini e donne che, ciascuno *secondo l’energia propria*, edificano il Regno di Dio (e Chiesa-Comunità) nella carità.

Dunque si rivela importante integrare il “carattere” con il “carattere evangelico”:

#### Le relazioni interpersonali: dal carattere (talento) al carattere evangelico (carisma)

Nelle relazioni interpersonali non basta essere spontanei e una certa disinvoltura. Un candidato apparentemente “portato” a fare il prete potrebbe essere meno adatto di un altro più timido e impacciato. Il primo infatti potrebbe essere “portato” da una sorta di attitudine innata, ma perfino indifferenziata tale per cui lo spazio interpersonale diviene palco sul quale andare in scena. Il secondo invece, pur sentendosi meno “portato” potrebbe essere più interessato alle persone e ad annunciare loro il Vangelo.

Chi scegliere? La testimonianza di Gesù ci mostra la maturità dell’amore. Gesù anzitutto ama, questo è il presupposto. Poi Gesù ci mostra “come” ama. Su questo, due movimenti dovrebbero ispirare il modo di amare cristiano: Gesù si lascia avvicinare e lascia partire.

Vedi APPENDICE IV.

Da ciò, credo sia utile sintetizzare così la questione sul discernimento:

* primato teologico della vocazione (cfr. RB Pr 14-16); (→ pena psicologismo)
* logica dell’incarnazione: il Signore chiama “come” e “dove” siamo (→ pena spiritualismo).
* Per essere trasparenza del regno di Dio e segno evangelico dell’amore e della redenzione operata di Dio per noi e per tutti.

Nel discernimento vocazionale, riducendo ai minimi:

* C’è una esperienza personale del Signore (intuizione vocazionale), dunque un’attrazione, seduzione (vedi per es. Geremia, apostoli); cfr. RB Pr 14-15.
* Cui segue una risposta nella linea del “vado e verifico”; cfr. RB Pr 16 e RB 58.
* Una domanda: Quale ruolo assume la Chiesa-Comunità entro il racconto dell’intuizione vocazionale e dentro la vita concreta vissuta?

In riferimento ai punti 1, 2 e 3 vorrei fare una breve riflessione a proposito di una certa spiritualità disincarnata (spiritualismo).

Nella scelta di vita monastica al centro, come anche a fondamento e fine, c’è il primato di Dio (cercatrici e cercatori di Dio). Qui potremmo aggiungere che all’origine di ogni scelta vocazionale dovrebbe esserci il primato di Dio, cioè l’amore del Signore che si esprime nell’edificazione feconda del Regno di Dio. Riconoscere il primato teologico della vocazione non significa prescindere da ciò che ciascun credente porta con la propria umanità. Sarebbe troppo ingenuo, scivolerebbe nello spiritualismo e contraddirebbe la logica dell’incarnazione.

Quanto la “spiritualità” può travalicare i limiti e le ferite storiche della natura umana ritenendo che la grazia possa sistemare ogni cosa? Il Signore chiama alla vita piena, mediante lo Spirito Santo egli ci dona di venire, nel tempo e con pazienza, a una vita trasfigurata, dove tutto di noi viene trasformato a partire comunque dalla ‘materia’ umana presente. La grazia eleva la natura, non è che non la considera e ci passa sopra. L’opera della grazia è anzitutto quella di aiutare a vivere la propria umanità così com’essa è; parte da questa per trasformarla e renderla dimora dello Spirito. La potenza della grazia non può esprimersi se non a partire dalla vulnerabilità della propria umanità (cfr. 2Cor 12). Questo è ciò che normalmente accade.

Se la grazia santificante viene a sanare, purificare, trasfigurare i limiti personali, trasformandoci nella libertà dei figli di Dio, tuttavia essa non fa violenza alla propria umanità e a tutto ciò che essa racchiude. Dove sarebbe altrimenti il dono eccelso della libertà che il Signore ha fatto alla creatura, perché insieme a lei potesse tessere un dialogo libero di amicizia e di amore?

Quanto una spiritualità disincarnata che supera i limiti della natura umana, è rispettosa della dignità e della libertà della persona? Eunuchi per il regno ci si fa liberamente! Non perché ci si crede costretti dalla grazia (ideologia).

Se ordinariamente la grazia lavorasse nell’ottica di sanare i limiti e le ferite eliminando questi segni di imperfezione umana, quale umanità ne verrebbe fuori? Non verrebbe meno anche la necessaria misericordia, cioè quella *pietas* del Signore Gesù per la quale, facendosi carne, è venuto a condividere la fragilità umana, donando una possibilità diversa di abitarla? Il Signore Gesù non ha prevaricato la carne, l’ha abitata, l’ha trasfigurata e infine l’ha redenta. Dove riteneva opportuno Gesù ha incoraggiato a seguirlo, altre volte ha rimandato a casa. Ha innalzato gli umili, ha consolato gli afflitti e ha confuso coloro che cercavano loro stessi – *ha confuso i superbi nei pensieri del loro cuore* – è stato fermo con gli ipocriti, e a tutti ha indicato il cammino della conversione.

Nel cammino monastico di conversione, se vi è violenza, la grazia non la fa alla propria corporeità, alla propria affettività… bensì al proprio modo di abitare la propria corporeità e la propria affettività. Ecco la trasformazione, la trasfigurazione! Il cammino di conversione!

Colui che è chiamato a vivere il celibato continua a dimorare nel proprio corpo, ad essere anche il proprio corpo, la propria affettività, la propria ragione; tuttavia dovrà accogliere di abitare nella propria carne senza sottomettersi ai desideri della carne, dovrà imparare a vivere la propria affettività in maniera non narcisistica. Questo è lo sforzo ascetico. Ma quando la propria umanità non è idonea a questo cammino di spogliazione - la propria affettività chiede altro -, eppure vogliamo costringerla in questo cammino, non cadiamo forse in una spiritualità disincarnata?

E quando non si permette alla grazia di raggiungere la propria umanità così come lei vuole e, nella scelta dello stato di vita così come nelle decisioni ordinarie della vita, la obblighiamo a corrispondere ai nostri criteri di santità (ideologia), non cadiamo anche qui in una spiritualità disincarnata?

Proprio in quest’ottica possiamo utilizzare l’immagine che Evdokimov usa per spiegare il voto di castità: le tentazioni di Gesù, più precisamente quella di gettarsi dal tempio.

«Non tenterai il Signore tuo Dio». Tentare significa mettere alla prova, saggiare. Tentare Dio significa saggiare il limite della sua generosità: se Dio ha creato l’uomo «a sua immagine» (*siete tutti dei, figli dell’Altissimo*, Sal 82,6), allora l’uomo, cosciente della sua grandezza e del suo potere, rischia di rivendicare gli attributi della propria dignità servendosi di Dio per soddisfare tutti i suoi desideri in maniera illimitata. “Se sei veramente figlio di Dio, se siete figli dell’Altissimo, dite…”: questo è l’inganno del Divisore.

Gettarsi dal tetto del tempio significa sfidare le leggi della natura, voler superare la gravità terrestre; in ultima analisi: dominare il cielo. Significa sfidare e violare il mistero della natura affidandosi al potere della magia.

*Non tenterai il Signore* significa allora non rendere la propria immagine di Dio complice delle cattive passioni, dei desideri smodati ed egocentrici. Significa non piegare – credere di piegare – la grazia alla propria volontà idealizzante.

La magia è profanatrice del sacro perché *evoca*. La magia è profanatrice della sacralità del cosmo qui inteso quale creazione di Dio perché ne sfida le leggi. Perciò la potenza della magia oltraggia il senso sacro e inviolabile della creazione di Dio.

## L’orientamento omosessuale

Una *premessa*.

Senza voler semplificare né sorvolare la questione dell’omosessualità[[51]](#footnote-51), attraverso una digressione strategica (metafora dello stile ossessivo-compulsivo) e spostando la questione sulla maturità relazionale e affettiva G. intende evitare di fare arenare un discorso e un confronto sulla formazione dei seminaristi con orientamento omosessuale. Arenare perché.

1. Da una parte se punto di partenza del confronto è il prototipo normativo dell’alleanza matrimoniale, allora il discorso è già concluso, perché tutto ciò che non è orientato al matrimonio è considerato oggettivamente disordinato e intrinsecamente cattivo dal punto di vista morale[[52]](#footnote-52). Partire dal principio teonomico (Il Dio rivelato è l’unica fonte possibile dell’etica) non conduce ad alcun passo. Qui non si vuole mettere da parte la verità e l’autorevolezza della Rivelazione del Signore Dio biblico (vedi Genesi e passi paolini). Guarinelli vuole momentaneamente sospendere il giudizio sulla questione etica.
2. Dall’altra parte afferma che la presenza di molteplici teorie, cui si dovrebbe aggiungere un vuoto teoretico porta, in un certo senso all’anarchia: «Così si è finiti nell’anarchia, al punto che il dibattito attuale sull’identità di genere e sull’orientamento sessuale[[53]](#footnote-53) si caratterizza per posizioni (su tutti i versanti) che talora appaiono piuttosto surreali. Ritengo che la «colpa» di questo stato di cose sia da far risalire anche a quel vuoto teoretico di cui dicevo. A quel punto, infatti, si rischia davvero che una semplice «opinione» rivendichi una pretesa teoretica, non di rado più che per la validità delle argomentazioni portate a suo sostegno, per la visibilità (non sempre per l’autorevolezza, poche volte per la competenza) di chi se ne fa portavoce (che può essere un attore cinematografico, o un giornalista televisivo, o un cantante, o un uomo politico, o un vescovo, o un intellettuale, ecc.) o, in alcuni casi, per la perentorietà e perfino l’aggressività verbale di chi la sostiene»[[54]](#footnote-54).

Due aspetti di rilievo da sottolineare a partire dal contributo di G.:

* «In primo luogo, quale che sia l’orientamento sessuale — e, a mio parere, la semplice distinzione tra omosessuale ed eterosessuale, allo stato attuale, è riduttiva, laddove, quasi quasi, si giunga a ritenere che se una persona non appartiene al primo gruppo, allora apparterrà al secondo -, il dato in se stesso senza una qualche interpretazione è molto povero, troppo vago e quasi inutilizzabile. Sarebbe come pretendere di dare rilievo scientifico ad affermazioni del tipo «Fa freddo» o «Fa caldo». Certo, non si può sostenere che non dicano... nulla, ma, a conti fatti, più che offrire informazioni, sollecitano altre domande: «Freddo? “Quanto” freddo?» e ancora: «Rispetto a cosa?» (perché 0 gradi Celsius è «freddo», ma rispetto a 0 gradi Kelvin è «caldo»)».
* «In secondo luogo, comunque sia, è doveroso affermare che l’orientamento omosessuale non è patognomonico[[55]](#footnote-55). In altre parole: a differenza di quanto poteva accadere in un passato nemmeno troppo remoto, in cui al «sintomo» veniva fatta corrispondere una diagnosi, attualmente non è così. E non lo è, non solo perché cosi evidenzia il DSM, semplicemente escludendo l’orientamento omosessuale dai sintomi, ma perché, effettivamente, anche ricorrendo ad alcuni paradigmi interpretativi, accade non di rado che siano assenti significativi indicatori della psicopatologia»[[56]](#footnote-56).

### Dal documento della Congregazione per l’educazione Cattolica

«Il documento della Congregazione per l’Educazione Cattolica, ripreso dalla *RFIS*, così recita: «La Chiesa, pur rispettando profondamente le persone in questione, non può ammettere al Seminario e agli Ordini sacri

* coloro che praticano l’omosessualità,
* presentano tendenze omosessuali profondamente radicate o
* sostengono la cosiddetta *cultura gay*.

Le suddette persone si trovano, infatti, in una situazione che ostacola gravemente un corretto relazionarsi con uomini e donne. Non sono affatto da trascurare le conseguenze negative che possono derivare dall’Ordinazione di persone con tendenze omosessuali profondamente radicate. Qualora, invece, si trattasse di tendenze omosessuali che fossero solo l’espressione di un problema transitorio, come, ad esempio, quello di un’adolescenza non ancora compiuta, esse devono comunque essere chiaramente superate almeno tre anni prima dell’Ordinazione diaconale»[[57]](#footnote-57)».

Iniziamo subito con l’ultima espressione «devono comunque essere chiaramente superate almeno tre anni prima dell’Ordinazione diaconale». Un Rettore di Seminario ha dato come criterio di ammissione o continuazione della formazione seminariale (non ricordo bene l’informazione ricevuta), l’astensione di rapporti sessuali da almeno 3 anni. Ai nostri occhi e alle nostre orecchie può apparire banale come condizione, tuttavia, secondo gli esperti, ciò non sarebbe affatto per quelle persone che devono porle in essere dopo aver vissuto abitualmente in maniera disordinata.

**coloro che praticano l’omosessualità,**

«Se con «pratica» il testo intende riferirsi alla presenza di una sessualità (genitale) attiva, la scelta del celibato comunque la esclude, indipendentemente dall’orientamento sessuale. In questo senso, perciò, la prima delle tre «controindicazioni» riguarderebbe anche gli eterosessuali»[[58]](#footnote-58).

**sostengono la cosiddetta *cultura gay***

Non sono ulteriormente precisati i contenuti della cosiddetta *cultura gay*, dunque Guarinelli ritiene che ci sia un «atteggiamento complessivo di indisponibilità a leggere il dato, dunque a spiegarlo e comprenderlo»: «Da un punto di vista formativo — ma, direi, più complessivamente culturale — un tale approccio non si discosta da un vero e proprio fondamentalismo, intendendo con ciò ogni assunzione acritica di un dato (in questo caso, di suo, estremamente complesso e controverso) che riguarda la persona e che proprio per questo dovrebbe essere almeno ridiscusso e interpretato in un percorso di formazione integrale quale quello seminaristico. Il fondamentalismo, a tutti i livelli — da quello personale a quello sociale/culturale —, è uno degli scogli di ogni percorso formativo. Il candidato fondamentalista — quale che sia il suo fondamentalismo: quello di colui che sostiene la cultura gay; quello di colui che entra in seminario cercando non di formarsi, ma di «resistere» alla formazione, rimanendo saldo nelle proprie convinzioni di partenza, siano quelle che siano; ecc. — rischia davvero di trarre poco o nessun frutto da un percorso seminaristico, a tutti i livelli. Quel candidato forse diventerà prete, ma le quattro dimensioni basilari del ministero evidenziate anche dalla RFJS (umana, intellettuale, spirituale e pastorale) poco si discosteranno, per forma e contenuti, da quelle caratterizzanti l’inizio del suo percorso, come se la formazione altro non sia stata per lui che un semplice trascorrere del tempo»[[59]](#footnote-59).

**presentano tendenze omosessuali profondamente radicate**

«Scendendo nel concreto del nostro tema, l’*Istruzione* tutto sommato lascia intravedere un legame fra l’orientamento sessuale e la maturità relazionale e affettiva. In ciò — a mio parere in modo corretto — colloca opportunamente il tratto all’interno del sistema complessivo della personalità. Il che significa che il tratto non esprime solo se stesso, ma è al crocevia di una serie di altri tratti e delle loro reciproche relazioni, cosi che non solo esso può essere espressione di sé, di altro, o di altro *e* di sé, ma pure che ogni azione e/o espressione *di* quel tratto o *su* quel tratto, rifluiscono poi sull’intero della personalità. Allo stesso tempo, pero — e in modo dunque opposto e prossimo al modo in cui il senso comune intende il tratto —, qualificando la presenza dell’omosessualità come «prova», intravedo il rischio, tutt’altro che remoto, di considerare la tendenza in modo isolato, quasi che il resto della personalità non ne fosse partecipe e, chissà, forse perfino assieme ad altri tratti o altre tendenze che potrebbero non essere «disordinate». Legittimamente si potrebbe obiettare a questa mia ultima osservazione segnalando che, appunto, a essere qualificato come «disordinato» è proprio quel tratto specifico e non l’intero. Allora, a maggior ragione, ritengo che una riflessione antropologica e psicologica più complessiva sia quanto mai necessaria. In altre parole: non è utile, precisamente in quanto riduttivo e possibilmente fuorviante, focalizzare la tendenza, isolandola da tutto il resto. Trovo conferma almeno indiretta di quanto sto cercando di evidenziare, precisamente dalla rilettura teologico-spirituale (dunque pure vocazionale, quindi ecclesiologica) di questo stato di cose, quando viene reso esplicito l’invito affinché anche quelle persone realizzino comunque la volontà di Dio nella loro vita, laddove, però, una tale realizzazione sembra concretizzarsi nell’unire al sacrificio della croce «le difficoltà che [quelle persone] possono incontrare». Insomma: la tendenza, cosi isolata, diventa esclusivamente un problema, un elemento comunque non positivo e, da ciò, vivere cristianamente l’omosessualità (ricondotta a tratto isolato) significa sacrificare ciò che essa può esprimere. Il rischio è che la persona che ha una tendenza omosessuale senta di realizzare la volontà di Dio nella propria vita semplicemente cercando di non essere ciò che è.

A scanso di equivoci, ribadisco: il testo non giunge ad affermare esplicitamente una cosa del genere. A ogni buon conto, considero che una simile deriva sia almeno all’orizzonte e che, di fatto, si dia perfino con frequenza nella formazione seminaristica quando, o la tendenza non viene considerata dai formatori, siano essi di foro interno, siano essi di foro esterno («E un bravo ragazzo... se non fosse per questa “cosa” ci sembra adatto a fare il prete...»), o viene considerata come «anomalia» da tenere sotto controllo con il solo... *controllo di sé*»[[60]](#footnote-60).

Ciò che per G. è necessario tenere ben presente è che:

1. Non è utile focalizzare la tendenza isolandola da tutto il resto dei tratti della personalità.
2. La tendenza, così isolata, diviene esclusivamente un problema, «e da ciò vivere cristianamente l’omosessualità (ricondotta a tratto isolato) significa sacrificare ciò che essa può esprimere. Il rischio è che la persona che ha una tendenza omosessuale senta di realizzare la volontà di Dio nella propria vita semplicemente cercando di non essere ciò che è».

«Voglio dire: venga da dove venga quel tratto, sia che appartenga all’ordine delle imperfezioni evolutive (sin dall’inizio o a motivo delle tessiture evolutive successive), sia che non vi appartenga (ma non per questo sottratto a quella stessa tessitura evolutiva), esso non solo può essere talentuoso, o poco talentuoso, o per nulla talentuoso, ma, assai di più — ed è ciò che realmente ci interessa —, può rifluire e può non rifluire nel carisma di una persona, a seconda di come quegli aspetti che, nella complessità della personalità, intrecciano quel tratto, sono in grado di rientrare nella positiva relazione che quella persona ha con se stessa, con gli altri, con Dio e con il mondo, per l’edificazione del Regno.

Ciò che invece non possiamo accettare è che la realtà della persona proprio nella sua consistenza storica sia espressiva (carismaticamente) del Regno nella «non-espressione» di sé. Sarebbe in contraddizione con la logica dell’incarnazione, cioè ultimamente con quella di Cristo stesso. L’invito a rinnegare se stessi posto a fondamento della vocazione cristiana corrisponde al dono di sé. Si tratta dunque di un atto etico espresso anche in una grammatica psicologica che è volontaria ma pure involontaria. Il rinnegamento di sé non può coincidere con il rinnegamento del *pathos* che ciascuno riceve dalla propria biografia, che ciascuno può assumere e trasfigurare, ma che propriamente non può scegliere e che, costituendosi come grammatica, tesse comunque anche l’esperienza del suo eventuale rinnegamento»[[61]](#footnote-61).

Ogni singola persona ha una vicenda originale e irriducibile. Una biografia:

* Che riceve e che scrive. Una biografia che ha anche “sviluppato” quel tratto omosessuale non talentuoso (e che dal quale comunque possono emergere dei talenti):

«Quel tratto esprime un intero, cioè la personalità che è al di là del tratto e che pure in quel tratto (e non solo in quel tratto) si esprime»[[62]](#footnote-62).

Un tratto che dunque non può definire la totalità della persona.

* Una biografia che diventa Teologia della biografia: una propria biografia nella quale scoprire i segni dell’intervento salvifico del Signore nella propria storia, per vedere come Lui tesse insieme alla persona la trama della vocazione.

Ora, proprio perché l’omosessualità è un tratto della personalità, G. sposta l’attenzione sulle strutture di personalità e sulla maturità affettiva e relazionale (sussiste una relazione tra orientamento omosessuale e maturità).

In sintesi: la questione dell’omosessualità diventa problematica in un discernimento vocazionale, ma anche nel ministero quando l’altro viene visto come un’estensione di sé (vedi: *La patologia dell’alterità* che segue). Infatti, quando l’altro è percepito un’estensione di sé, come può quella persona vivere un amore che sia oblativo e disinteressato? Come può vivere la castità, essere celibe?

Tuttavia, a questo punto, in una simile prospettiva, la questione interessa anche gli eterosessuali, e più precisamente, chiunque non sia capace di vivere un amore che sia oblativo.

«*Oltre l’orientamento: quale ricerca dell’altro?*

[…] Nella prospettiva di una scelta per il celibato, saranno da approfondire, dunque da interpretare con il candidato o con il seminarista, tutti quegli aspetti della personalità che rimandano o parrebbero rimandare almeno a una immaturità relazionale, affinché siano oggetto di attenzione formativa. Parlo di attenzione formativa intendendo con ciò non la sola abilita dei formatori di capire per selezionare. Obiettivo della formazione non può essere soprattutto quello di agire da «filtro» vocazionale, ma di riconoscere, per accogliere e accompagnare, ciò che umanamente potrebbe ostacolare quella vocazione, permettendo così alla persona e alla Chiesa di discernere nelle migliori condizioni di liberta possibile. Fra quegli aspetti, appunto, l’orientamento omosessuale, l’orientamento bisessuale, ma pure il disorientamento segnalano una possibile difficolta che va affrontata, non semplicemente eliminando il sintomo. Anche in questa prospettiva, le indicazioni della *RFIS* che riprendono quelle dell’*Istruzione* potrebbero non applicarsi per alcuni candidati o seminaristi che, comunque, dichiarano un orientamento omosessuale. Potrebbero non essere presenti, infatti, quelle tre caratteristiche che controindicano l’ammissione agli ordini («coloro che praticano l’omosessualità, presentano tendenze omosessuali profondamente radicate o sostengono la cosiddetta *cultura gay*»). Il che starebbe a indicare che quei candidati o quel seminaristi controllano, non esprimono il sintomo. Il quale, a ogni buon conto, rimane. Certo, il problema «sessuale» smette di esistere; ma quale maturità relazionale? Il dominio di sé è una virtù e non lo considero per nulla irrilevante. Tuttavia, mi permetto di dire che se è pure corretto attivare i sistemi di allarme ogniqualvolta cl troviamo ad avere a che fare con giovani che a livello sessuale mostrano di non avere un briciolo di autocontrollo, dovremmo avere un’attenzione non minore per tutti quei candidati o seminaristi che, forse perché non orientati, sembrano al riparo da qualche «scivolone» sessuale. Peccato che quel non orientamento non di rado esprime un vero e proprio disinteresse per le altre persone. Una tale condizione probabilmente non crea problemi a livello sessuale, ma conduce a un ministero che è minato in radice da una mancanza di attenzione reale verso coloro, in nome dei quali, «a parole», si sta donando la vita. La mancanza di controllo di sé a livello sessuale di certo è un problema. Lo è al punto che alcune conseguenze possono avere perfino un rilievo penale. Non stanno così le cose per la sterilita affettiva (dunque pastorale) di un prete. Il prete «disinteressato» non commette nessun reato. Il problema, però, purtroppo non è da meno»[[63]](#footnote-63).

### La Patologia dell’alterità

La tipologia degli orientamenti oggi non può essere ricondotta alla semplice polarizzazione tra omosessualità ed eterosessualità, con l’aggiunta della bisessualità. Primo perché questa distinzione non corrisponde alla realtà dell’orientamento sessuale per molte persone; secondo: quel tratto non può essere isolato, ma va considerato entro la struttura della personalità.

Dunque le cinque tipologie («orientati in senso eterosessuale», «orientati in senso omosessuale», «orientati in senso bisessuale», «disorientati», «non orientati»)[[64]](#footnote-64) sono un invito ad allargare la situazione da esaminare. Questa schematizzazione rimane tuttavia una inevitabile semplificazione.

È meglio interpretare quelle tipologie non da generiche teorie sull’identificazione di genere, ma a partire dalla vicenda originale della singola persona.

Stando il vuoto teoretico sull’argomento dell’identità di genere e sulla scelta dell’orientamento sessuale e la difficoltà di un confronto rigoroso e sereno sull’argomento, riportare l’orientamento all’interno della personalità permette di individuare alcune caratteristiche rispetto alle quali prospettive teoriche differenti concordano in quanto alla loro problematica:

«Indipendentemente dal genere della persona oggetto della scelta sessuale di un’altra persona, che cosa rende patologica quella attrazione? Ricorrendo alla categoria più volte evocata in questo contributo, potremmo porci la medesima domanda nel modo seguente: quando un legame affettivo (e sessuale) può dirsi immaturo” (da parte di una o di entrambe le persone coinvolte in quel legame)?

[…] Ricondurrei la patologia della relazione affettiva (e sessuale) a quella condizione nella quale almeno una delle persone coinvolte in quella relazione «vive» la presenza dell’altro alla stregua di un’estensione di sé. Termini come *fusione* o *simbiosi* vengono frequentemente utilizzati per patologie gravi, appartenenti in particolare allo spettro della psicosi. Eppure, almeno analogicamente, anche per patologie più lievi o immaturità potremmo usare gli stessi vocaboli, giacché descrivono adeguatamente ciò che concretamente è vissuto e le conseguenze a cui possono andare incontro i protagonisti di quel legame in cui l’altro – psicologicamente parlando – non è “sentito” quale realtà separata da sé (secondo gradi diversi e diversamente pervasivi di fusionalità e simbiosi).

[…] A ogni buon conto, là dove l’altro viene percepito come estensione di sé, possono cogliersi tutta una serie di ricadute che esplicitano e qualificano quello stato di cose. Viene a crearsi quella che, senza timore di esagerare, denominerei una patologia dell’alterità. L’altro, infatti – benché uno dei due protagonisti del legame (o entrambi) non se ne avveda –, viene privato di quella proprietà essenziale che rende possibile la relazione in quanto relazione: l’alterità[[65]](#footnote-65) appunto.Evidenzio le principali:

* il consolidamento di una dipendenza che può scivolare verso la ricerca ossessionante dell’altro;**[la dipendenza]**
* l’assestamento di una rappresentazione di sé caratterizzata da un senso di inferiorità, fisico o psichico o psicofisico; **[inferiorità e ricerca continua di conferme]**
* la rottura o l’indebolimento dei confini psichici**[permeabilità dei confini psichici]**.

Si tratta di ricadute che, seppur elencate in modo separato, in realtà sono intrecciate e non del tutto separabili, nemmeno concettualmente.

In una tale prospettiva, dunque, la maturità relazionale corrisponde alla ricerca di un altro che rimane *altro*. Da ciò, a quell’altro vengono riconosciute tutte le prerogative che appartengono al soggetto che ricerca la relazione:

* prima fra tutte la libertà;
* ma poi anche la presenza di un sistema di valori, di desideri e di bisogni.

Tutto questo dovrebbe risuonare come richiamo morale di non ridurre mai l’altro a un oggetto, possibilmente non strumentalizzabile, ma riconoscendo come certe immaturità, invero, permettano di giungere a quell’esito non auspicabile»[[66]](#footnote-66).

Qui G fornisce alcuni criteri importanti per valutare la maturità di un omosessuale. Tuttavia: questi dati non descrivono problematiche che superano i confini dell’omosessualità?

Infatti in quest’ottica ciò che fa problema non è l’orientamento omosessuale, ma la ricerca dell’«altro uguale»: questa infatti è segno di una possibile ricerca di conferma che coinvolge primariamente l’alterità e secondariamente, ma non necessariamente, l’orientamento.

#### La conversione: Il dramma della riconfigurazione di sé.

«Nel corso della ristrutturazione dell’identità psicologica occorre accogliere e non drammatizzare dunque la presenza di sentimenti che parrebbero contrastare la positività di una scelta. Cosi, un giovane marito, divenuto padre del suo primo figlio, può provare euforia e, magari nel corso della stessa giornata, sentirsi inspiegabilmente triste o nel panico o incomprensibilmente arrabbiato. L’ingresso in seminario può non essere da meno e devono saperlo sia il diretto interessato, sia i suoi formatori. Ciò che a livello formale, tuttavia, può rientrare facilmente in quella oscillazione già accennata fra progressione e regressione, nel contenuti può assumere caratteristiche talmente varie che provare a raccoglierle tutte in una casistica completa pare un compito improbabile. In ogni caso, seppure a titolo esemplificativo, genere e orientamento, come tratti del Sé, sono, come molti altri elementi, possibile oggetto di oscillazioni, precisamente a motivo della natura processuale della maturità Non è impossibile, perciò, ad esempio, che a un giovane seminarista che prima dell’ingresso in seminario aveva vissuto una lunga relazione affettiva con una ragazza, capiti di sentire una qualche attrazione o addirittura un vero e proprio innamoramento per un suo compagno di seminario. La sua intensa esperienza di oggi non segnala immediatamente un orientamento omosessuale, così come quella di allora non diceva immediatamente di un orientamento eterosessuale. Ciò di cui possiamo essere certi riguarda il fatto che «qualcosa» stia succedendo, oggi come allora. E, da qui, ciò che i formatori e il seminarista devono fare è di interpretare insieme quel dato, il quale potrebbe segnalare effettivamente un orientamento omosessuale, più o meno nascosto negli anni precedenti; oppure una immaturità (processo) in atto, che è tale a motivo di un percorso di maturazione precedente non completato adeguatamente, oppure una accettabile e perfino mine regressione del Sé, come esito di quella sfida che il cambiamento sollecita e che richiede una ristrutturazione che non può essere istantanea è che comporta, al contrario, possibili momenti di destrutturazione, oppure ancora una immaturità che procede dal contesto formativo, il quale non permette o non favorisce una adeguata maturità (processo) nei singoli. La complessità interpretativa di quell’esperienza di attrazione o di innamoramento, è ulteriormente accentuata dalla possibilità che le interpretazioni che ho elencato non siano necessariamente in alternativa.

[…]Non serve una teoria generica sull’orientamento e, men che meno, una ideologia generica sui cambiamenti di orientamento. Piuttosto, proprio a motivo del modo di essere della maturità, il dato sull’orientamento può essere variabile e «navigare» nel corso dello sviluppo della stessa persona, attraverso tipologie diverse. A maggior ragione, dunque, si tratta di un dato che vainterrogato per comprendere meglio i percorsi di maturazione relazionale di quella persona»[[67]](#footnote-67).

## La metafora dello stile ossessivo-compulsivo

### Breve excursus sull’evoluzione del bambino

Ogni essere umano, indipendentemente dallo stile di personalità proprio, fin tempi dell’infanzia porta con sé la domanda affettiva ineludibile di esistere e di essere amato, una domanda che chiede una risposta adeguata da parte dei “significativi”. Qualora questa non sia adeguata, o rimanesse condizionata dal raggiungimento di alcuni obiettivi (se sei buono, la mamma ti vuole bene”, “se fai questo, sei bravo”), allora

«Il bambino, “sente” che per essere amato e/o valorizzato, deve corrispondere ad alcune aspettative che l’ambiente (in modo particolare i suoi genitori) ha su di lui. Ciò lo conduce, in modo non deliberato, a stabilizzare alcuni meccanismi di difesa e adattamento che vanno nella direzione del controllo. Tale controllo può finire per ridurre, contrarre, perfino estromettere l’esperienza affettiva, oppure simbolicamente avvicendarsi o sostituirsi a essa [esistono, naturalmente, gradazioni diverse]. Quell’istanza di controllo può essere più o meno pervasiva, ma là dove riesce a tenere a bada le istanze affettive, può garantire alla personalità complessiva alcune *performaces*che, in modo particolare in alcuni contesti culturali e sociali, sono molto apprezzate»[[68]](#footnote-68).

Dunque possiamo vedere come una imperfezione evolutiva getti le basi per talenti. La mancanza di risposta adeguata a quella fondamentale domanda affettiva, ha portato a una deformazione della realtà nel senso dell’adattamento di quella domanda alle attese dell’ambiente vitale. Un’esperienza dunque che in se stessa non è positiva e nemmeno auspicabile. Tuttavia quella vulnerabilità e quella mancanza possono gettare le basi per elementi talentuosi della personalità che poi, nell’esperienza di vita cristiana si trasformano e si trasfigurano in carismi, cioè in doni di Dio per il bene comune della Chiesa.

Quell’imperfezione evolutiva può tuttavia gettare anche le basi per tratti del carattere non altrettanto talentuosi, e che possono rendere l’interazione con quella persona non molto semplice.

La questione fondamentale che riprenderò nelle conclusioni è: come la persona vive quel tratto che è proprio, in riferimento a se stessa, agli altri, e dinanzi al Signore, entro il suo progetto salvifico?

### Carisma e talento

Nell’ambito di un discernimento vocazione per Guarinelli affiora

«un punto possibilmente problematico, ove non venisse correttamente tematizzata la natura “carismatica” (cioè complessivamente teologica) e non meramente “talentuosa” (cioè riduttivamente psicologica) della vocazione»[[69]](#footnote-69),

perché nella pratica, il primato teologico di una vocazione – con o senza ricorrere alla competenza psicologica – non è detto che finisca, di fatto, per essere preferito al talento personale.

In questo caso affiora un duplice rischio.

Primo caso:

«Se il talento procede da una vulnerabilità evolutiva, una eccessiva valorizzazione del solo talento può condurre a rafforzare quella vulnerabilità, con l’eventualità che il modo concreto di vivere la vocazione finisca per peggiorare il profilo psicologico della persona»[[70]](#footnote-70).

L’esempio riportato è quello di un seminarista che ha sviluppato grandi abilità nel mondo dell’informatica. Un talento prezioso di cui tutti possono avere bisogno. Il seminarista si sente identificato nella parte che gli viene anche confermata dal gruppo. Tuttavia egli ha uno spazio relazionale abbastanza contratto. È vero che non crea problemi, ma non si accorge neppure di quelli altrui, a meno che non siano di natura informatica. È considerata una persona stabile, perseverante, osserva le regole e sembra al riparo dalle crisi.

Se la forma concreta della sua vocazione si va lentamente definendo nella modalità dell’esperto in informatica nella sua vita e nel ministero quella persona non farà altro che rafforzare, e perfino coattivamente, la sua vulnerabilità, divenendo sempre più disinteressato alle persone e irrigidendosi nello stile di personalità.

Secondo caso:

«Se il talento non c’è, oppure c’è ma è problematico o incompatibile con ciò che è richiesto per quella vocazione specifica, allora la sua mancanza o la sua problematicità vengono *immediatamente* (cioè *non mediatamente*) interpretate come segni di un diverso orientamento vocazionale. Il che parrebbe logico, ma, a mio parere, rimane criterio insidioso se quel passaggio non viene mediato da una interpretazione teologica (teologico-spirituale, ecclesiologica, teologico-morale, teologico-pastorale)»[[71]](#footnote-71).

Qui l’esempio è del candidato che ha scarsissimi risultati scolastici. La richiesta formazione intellettuale renderà a questo seminarista il percorso in salita e si concluderà chiudendo un occhio oppure con l’invito a lasciare il seminario.

«Non trascurerei, tuttavia, proprio a partire dal fatto che il ministero non è una semplice professione, ma una scelta di vita che investe l’intero della persona e della sua personalità, le conseguenze nefaste a cui si può andare incontro quando il seminarista o il sacerdote, al contrario, ha un adeguato e perfino notevole sviluppo intellettuale, ma debolmente integrato con tutto il resto. Le conseguenze possono essere molto problematiche, ma con la possibile “benedizione” di molti attori del processo formativo che, ovviamente, mai si sognerebbero di sprecare un talento, tirandosi così in casa un uomo intelligente e insopportabile, che farà quello che vorrà o renderà la vita impossibile a tutti, dal presbiterio ai fedeli che avranno la “fortuna” di incrociarlo»[[72]](#footnote-72).

Come risolvere la questione?

Occorre arrivare a una sintesi che non faccia leva sui soli talenti, fossero pure molti, ma che giunga a una rilettura carismatica dell’intero, compresi quei tratti che non sono talentuosi e che ugualmente possono rientrare nel carisma di quella persona, nella sua relazione con se stessa, con Dio e con il corpo ecclesiale, e per noi, più da vicino, la comunità monastica. Proprio quei tratti meno talentuosi possono educare a un camminare umilmente, nella coscienza della propria umanità ferita senza disperare e senza insuperbirsi né arroccarsi nei propri talenti.

«La formazione vocazionale dovrà fare in modo, non di occultare i talenti, ma neppure di renderli esclusivi, così che non siano soltanto quei talenti a plasmare il modo concretissimo in cui quel giovane configurerà il proprio modo di essere in seminario e, soprattutto, il proprio ministero futuro.

Perché sarà importante procedere in questo modo? Per due ragioni:

In primo luogo, per una ragione psicologica […]

Se un talento procede da una vulnerabilità, rafforzandolo (confermandolo) può rafforzare anche la vulnerabilità, con l’esito possibile di esaltare magari il talento di quella persona, ma patologizzando complessivamente la sua personalità;

in secondo luogo, per una ragione teologica, […]

La vocazione appartiene all’intero della persona e non può coinvolgere semplicemente alcuni suoi comportamenti. Nel caso contrario, diventare prete, ad esempio significherebbe imparare “come si fa” a fare il prete [professione]. In realtà, diventare prete significa imparare a esserlo [vocazione è totalizzante per la persona]»[[73]](#footnote-73).

Nel caso dunque di una persona con stile di personalità ossessivo-compulsiva, formarlo a una vocazione cristiana significherà

* Non solo valorizzare il suo ordine e la sua stabilità
* Ma pure assumere e trasfigurare quelle vulnerabilità a mascheramento delle quali si sono prodotti quegli stessi talenti:
  + Aiutarla ad imparare a dipendere (a fronte di un eccesso di autonomia);
  + A rinunciare all’eccessivo controllo di sé e del mondo (riconoscendo nel concreto della propria esistenza l’autentico primato della Grazia e delle sue sorprese)
  + Ed altro ancora

Tutto ciò non solo non eliminerà i talenti, ma allargherà spazi di effettiva libertà della persona, favorendo anche una sintesi dinamica inedita e feconda[[74]](#footnote-74).

## La maturità relazionale e affettiva

Egli riceve dagli studiosi alcune definizioni di maturità, alcune più astratte e comprensive mentre altre più determinate e concrete[[75]](#footnote-75); tuttavia, don Stefano sollecita il superamento di una nozione puramente psicologica di maturità in vista dell’individuazione di quegli elementi che corrispondono alla sua specificità evangelica.

Secondo l’autore,seppure non in maniera esaustiva, la *Ratio FundamentalisInstitutionisSacerdotalis*(*RFIS*)[[76]](#footnote-76) risponde a tale esigenza, perché fornisce una notevole quantità di contenuti concreti che possono diventare criteri e obiettivi formativi. È vero che si tratta di indicazioni indirizzate ai seminaristi e ai preti, tuttavia credo possano illuminare anche il nostro cammino di maturazione umana e monastica.

In sintesi il documento evidenzia alcune caratteristiche della maturità relazionale

sottolinea l’importanza della maturità interiore

pone la debolezza come elemento da integrare

mette in risalto la dimensione comunitaria della formazione.

In APPENDICE VIvediamo i riferimenti che ne dà Guarinelli.

### Da un punto di vista ideale.

Chi potrebbe mai dirsi maturo se gli obiettivi da raggiungere per considerarsi tale fossero quelli riportati nelle diverse definizioni comprese le indicazioni del *RFIS*?

Dinanzi a crisi sopraggiunta, comportamenti immaturi, forse persino inaspettatamente immaturi, si può concludere che la persona non sia matura e che dunque non lo fosse neppure nel momento del discernimento? In tal caso la formazione iniziale finisce per essere colpevolizzata, e il progetto formativo diventa non è formativo: i responsabili della formazione non avevano visto bene e non avevano fatto un buon discernimento iniziale. È giusto arrivare a una simile deduzione?

### Da un punto di vista reale.

Nessuno potrà corrispondere pienamente a quei criteri così elevati e ideali di maturità. Allora cosa facciamo?

1. Non accogliere più nessuno? Ma… chi è stato ordinato e chi ha fatto professione monastica può dirsi di aver raggiunto la pienezza della maturità prima dell’ordinazione o della professione?
2. Oppure, accogliere chi bussa al monastero, sperando che il cielo la mandi buona? Magari puntando proprio sui talenti di cui dispongono i candidati, anche se poi sono mancanti di maturità relazionale e affettiva? Si può infatti dire: “va be’, non si può avere tutto dalla vita! Per lo meno guadagniamo un talento!”, magari proprio quello di cui c’era bisogno (vedi: esperto in informatica, o abile predicatore/predicatrice, grande generosità). Oppure accogliamo anche uno che di talenti ne ha pochi o non ne pienamente ha adeguati alla nostra scelta di vita, però, diciamo, “non disturba, non dà problemi relazionali rilevanti”?

A queste nostre domande si aggiunge una complicazione avanzata da Guarinelli.

Un tale approccio alla questione della maturità finisce per associare ogni difficoltà (nel tempo della formazione come nel ministero) a una causa pregressa. Tale lettura delle difficoltà non può considerarsi priva di senso, tuttavia non è convincente!

Come formatore Guarinelli è stato condotto a dover affrontare difficoltà, crisi e abbandono del ministero di persone che in quel momento probabilmente erano immature o si comportavano in modo immaturo e che pure, rispetto a quegli stessi ambiti, in tempi precedenti non avevano manifestato alcun segno di immaturità.

Cosa significa questo come formatori?

* Avevano visto male o, quanto meno, in modo incompleto?
* Poteva essere attribuita alla sola distanza tra realtà e idealità la causa di un comportamento o di una scelta che, ora, non si presentava solo *distante* da quella idealità, ma addirittura a essa *contraria*?

### Tra idealità e realtà: un processo che si perfeziona

Guarinelli cerca di rivedere la nozione formale di ciò che chiamiamo *maturità*.

Con tale espressione G preferisce riferirsi non alla *struttura* della persona umana, ma a un *processo* della persona umana. Il processo dice il ‘camminare’, mentre la struttura rimanda alle ‘gambe’. La maturità dunque è un verbo e non il sostantivo (cioè la persona umana). Dunque la maturità non può essere considerata una proprietà della persona, come lo sono le strutture.

La maturità è un processo che si acquisisce e si perfeziona nel corso dello sviluppo. Quando subentra un problema nella struttura, ad esempio si rompono le gambe, il camminare è ostacolato. In altri casi possono invece intervenire delle cause esterne (il terreno è sconnesso // immaturità del progetto formativo che non funziona), o ancora interne (ha bevuto qualche bicchiere di troppo // patologia).

Perciò sono diversi i ‘proprietari’ della maturità: la persona interessata; il contesto interpersonale a cui la persona appartiene; la stessa Chiesa. Per valutare la maturità del processo non è possibile prescindere dalla valutazione della maturità di tutti i proprietari.

Tra i responsabili del processo di maturazione e tra questi ci deve essere una collaborazione.

Vedi APPENDICE VII

(In riferimento all’articolo, *Il «brutto carattere» di un prete*…)

Detto questo non è affatto semplice dire cosa si intenda per *maturità*: G. ne parla come di una categoria non teologica ma psicologica, e psicologicamente imprecisa, e che tuttavia, per noi in ambito formativo deve mantenere un riferimento al primato teologico della vocazione (vedi APPENDICE III).

«Credo occorra riformulare il concetto di maturità, ma in un senso evangelico, avvalendoci anche della funzione interpretativa offerta dalle scienze umane, ma evitando di sovrapporre la nozione di maturità psicologica a quella di maturità evangelica»[[77]](#footnote-77).

Ciò attraverso

* il superamento di una ecclesiologia preconciliare inconscia.
* riconoscimento alla vocazione di un dinamismo intrinsecamente evolutivo (non pretendere che fin dall’inizio ci sia nel candidato il riconoscimento dell’elemento ecclesiale nell’esperienza della chiamata (intuizione vocazionale))
* è comunque necessario passare dal *vivere* al *sentire* le relazioni con il corpo ecclesiale (vedi paragrafo *Problematiche attuali* (p. 3) APPENDICE I (*Quale esperienza del carisma?*) e IV (*Dal carattere al carattere evangelico*)

## Conclusioni

In aggiunta a quanto già riportato nelle pagine 3, 4 e 5:

1. Quel tratto o quel talento esprime un intero, cioè la personalità che è al di là del tratto/talento e che pure in quel tratto/talento (e non solo in quel tratto/tratto) si esprime.
2. La tendenza omosessuale ha origini in vulnerabilità che non necessariamente in via unidirezionale riconducono a manifestare un orientamento omosessuale. L’orientamento omosex è l’esito di una storia scritta e insieme ricevuta, e di come la propria vulnerabilità è stata integrata e viene vissuta.
3. Ciascuna persona vive la propria identità di genere e il proprio orientamento in maniera unica ed irripetibile. La persona che ha una tendenza omosessuale non può avere quale unico tentativo per realizzare la volontà di Dio su di sé cercando di non essere ciò che è. Domandarsi piuttosto:
4. Come l’interessato racconta di sé e di quel tratto o della sua vulnerabilità (o del suo talento, nel caso della metafora)?
5. Qual è il rapporto che quella persona ha con la realtà, dunque con se stessa, con gli altri, con il mondo, con Dio?
6. Credo sia possibile affermare che i punti 1, 2 e 3 salvino da una lettura riduzionistica della questione e ancor più delle persone omosessuali, operata da una certa ideologia che seppure dia l’idea di voler riconoscere, affermare e difendere i loro diritti, vuole ridurli ai loro comportamenti disordinati. Dove, per “comportamenti” intendiamo un agire sessuale che difatti in monastero non si dà, o non dovrebbe darsi sia per etero che per omosessuali, proprio a motivo della scelta dell’eunuchia per il regno dei cieli.
7. Andare a vedere - i testi paolini che riguardano il caso dell’omosessualità

- la testimonianza monastica di Doroteo di Gaza in particolare la lettera 256 con la quale Giovanni di Gaza risponde a Doroteo che gli chiede consigli, perché combattuto dalla lussuria (emerge sua tendenza omosessuale). Doroteo rimane per noi un padre dell’esperienza di vita monastica.

In una prospettiva generale, nel cammino di sequela del Signore Gesù l’invito a rinnegare se stessi (cfr. Mt 16,24-25; Mc 8,34-35; Lc 9,23-24) non può coincidere col rinunciare al proprio *pathos*:

«il rinnegamento di sé non può coincidere con il rinnegamento del *pathos* che ciascuno riceve dalla propria biografia, che ciascuno può assumere e trasfigurare, ma che propriamente non può scegliere e che, costituendosi come grammatica [psicologica], tesse comunque anche l’esperienza del suo eventuale rinnegamento»[[78]](#footnote-78).

Se è vero che il Signore è venuto per i malati e non per i sani, per i peccatori e non per i giusti allora anche il proprio *pathos* diviene luogo di conoscenza del Signore. Dunque, la rinuncia a se stessi dovrà interessare non il proprio *pathos*, ma la volontà propria, cioè la modalità narcisistica di corrispondere al proprio *pathos*. San Benedetto in RB 7 presenta un cammino simile.

La questione fondamentale è: come utilizzare anche del proprio *pathos* per diventare segno del regno di Dio in mezzo a noi, trasparenza della presenza misericordiosa e redentrice del Signore Gesù?

G. afferma che «il *pathos* è costitutivo dell’agire e pure dell’*identità dell’io*»[[79]](#footnote-79). Il pathos non è una anomalia, cioè una patologia dalla quale guarire:

“*Patologia* significa che il comportamento è governato dal *pathos*, ovvero da quelle istanze della personalità rispetto alle quali il soggetto è passivo e non attivo (almeno: non del tutto). Il *pathos*, dunque, corrisponde a ciò che nell’atto umano io “subisco”: si chiami *affetto* (passivo), si chiami *emozione* (passivo), si chiami *Involontario*, si chiami *patire* (rispetto ad *agire*), si chiami come si chiami, tutto questo è “patologico”. Nel senso comune, in realtà, il termine è associato piuttosto al disturbo, ovvero ad una deviazione da ciò che *dovrebbe* essere diverso. A quel punto, però, la questione diventa: a quali condizioni può considerarsi patologico il *pathos*? La domanda iniziale (“Chi è ‘patologico’?”) dunque dovrebbe essere riproposta così: “*Quando* si diventa patologici?”. In altre parole: quando il *pathos* diventa un disturbo?»[[80]](#footnote-80).

Cosa vuol dire essere normali?

«Se “normale” significa “non patologico” allora i normali non esistono. Il che significa che un’antropologia teologica, una teologia morale, una teologia spirituale, una teologia pratica pensata per i normali – perché “*la patologia la lasciamo agli psicologi o agli psichiatri*” –, rischia di diventare una teologia inutile, giacché le persone umane a cui si riferiscono semplicemente non esistono»[[81]](#footnote-81).

Altri criteri di discernimento a mio avviso importanti (oppure un modo diverso di dire gli stessi espressi nelle pagine iniziali):

* primato di Cristo: essere trasformati a sua immagine (cfr. 2Cor 3,18); avere gli stessi sentimenti di Cristo (cfr. Fil 2,5)
* nella duplice logica dell’incarnazione

1. così com’è vissuta dalla concreta comunità monastica

2. a partire dall’unicità di ciascuna persona.

Cioè 1. Tradizione (vita monastica) da tramandare

2. come la vita monastica possa aiutare la persona scoprire e sviluppare la totalità di sé nel servizio divino e fraterno.

### APPENDICE 0: Il “peccato originale” di una certa Psicologia

«La psicologia ha iscritto nel suo DNA, quasi alla stregua di un «peccato originale», quello di essere sorta, ma soprattutto di essersi affermata in modo importante, a partire dallo studio dei disturbi e, soprattutto, dall’intento di curarli. Perché qualificare questa provenienza come «peccato originale»? Perché la psicologia in quanto tale e, soprattutto, l’attività dello psicologo sono state associate diffusamente, quasi per legame diretto, alla patologia mentale. Basti pensare, tanto per intenderci, all’uso dei disturbi di personalità per descrivere e interpretare gli stili di personalità, laddove i secondi mantengono i nomi (patologici) dei primi anche quando patologici non sono»[[82]](#footnote-82).

A partire da ciò Guarinelli fa un’ulteriore precisazione molto importante. Secondo la Psicologia scientifica la libertà effettiva della persona di decidere di sé, cioè l’esercizio della volontà viene legato in modo considerevole ai determinismi psichici. Tuttavia, simile dato non può essere accolto dalla Teologia perché significherebbe affermare l’inconsistenza effettiva della volontà umana e il carattere illusorio della libertà psicologica. A nostro avviso, in un cammino di vita evangelica, ciò equivarrebbe a decretare l’inconsistenza della libertà umana intesa come capacità di autodeterminarsi in vista del regno di Dio; fino ad arrivare a rendere illusoria, o peggio, a negare la redenzione operata dal Signore Gesù[[83]](#footnote-83).

### APPENDICE I: Rappresentazione della propria vocazione e il ruolo della Chiesa-Comunità

«si sente (o si è sentito) “chiamato”, ove però il concetto stesso di chiamata (esplicito o implicito che sia) traduce l’esperienza di un’intuizione che in qualche modo non incorpora necessariamente la Chiesa come soggetto della vocazione. Nella propria rappresentazione quel candidato o quel seminarista è disposto (forse) a “validare” nella Chiesa quell’intuizione, quell’attrazione, talora quell’innamoramento (che sono poi le modalità esperienziali attraverso cui la chiamata si manifesta), ma, in tal modo, la Chiesa *non è soggetto attivo* dell’esperienza della chiamata»[[84]](#footnote-84).

Qualche riga più sotto citando Repole che riprende Dianich continua:

«Si fa cosi una teologia che non parte dalla normalità della vita e del ministero di un prete, ma dal caso limite, quello di un prete che potrebbe teoricamente anche non annunciare più il Vangelo, non prendersi cura di una comunità e non avere rapporti con essa e che, ciò non di meno, rimarrebbe prete, perché sarebbe intatto il suo potere di consacrare il pane e il vino».

In maniera ironica Guarinelli chiama questo modo di considerare la vocazione sacerdotale come frutto di una *ecclesiologia preconciliare inconscia* (parallela a quella conciliare); in essa la cura d’anime e l’annuncio del Vangelo non sono forme essenziali di quella vocazione, bensì lo “spazio secondo” nel quale quella vocazione va in scena, e che non appartiene al prete in quanto tale. Oggi un seminarista del tipo su descritto, nella sua formazione teologica seguirà certamente una prospettiva più consona alle indicazioni del Concilio Vaticano II, tuttavia l’aumento di una conoscenza “oggettiva” potrebbe tradursi solo in un incremento di erudizione, e non in un cambiamento di prospettiva, non in una trasformazione dell’esperienza e del “come sente” la sua vocazione. In quest’ottica la formazione può essere percepita più come un rito di passaggio in vista del raggiungimento del titolo, che per noi è, “sono monaca/monaco” (simile alla professione lavorativa), e non una verifica per sé, del proprio desiderio di Dio: *se cerca veramente Dio* (RB 58).

«Lo spazio all’interno del quale vengono coniate quelle rappresentazioni ecclesiologiche, è lo spazio della personalità. Occorre dunque poter venire a contatto con quello spazio nel percorso formativo. E a tale scopo si rende quanto mai opportuno un lavoro di riflessione comune tra docenti ed educatori, di foro esterno e di foro interno, sul «che cosa» significhi nel concreto fare formazione. Ritengo sia sufficientemente condivisibile riconoscere il potenziale negativo di due livelli ecclesiologici che non comunicano quando non, addirittura, si contraddicono. Alla fine si giungerebbe al risultato di una dissociazione pratica. In un contesto come il nostro attuale, all’interno del quale assistiamo ad una sorta di legittimazione diffusa della dissociazione, tutto ciò può essere ancora più insidioso. Ad esempio: in una doppia ecclesiologia cosi strutturata, dove vanno a finire lo spazio delle relazioni, quello dell’affettività, quello del controllo, quello del potere, quello del servizio, quello della tenerezza, quello dell’obbedienza...?»[[85]](#footnote-85)

***«Essere interiormente persuasi è importante, ma non basta***

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

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

In questo senso, perciò, all’interno della formazione seminaristica è assai promettente non già il seminarista perfetto o quello sempre contento, ma soprattutto quello che sviluppa o rafforza una spontanea attitudine al confronto con gli altri, anche rispetto ai propri comportamenti, alle proprie scelte, ma pure al proprio modo di ragionare a proposito di tutto quanto si riferisce alla vita cristiana, compresa quella pastorale»[[86]](#footnote-86).

Dunque la vocazione è qualcosa di unico ed irripetibile: nel Signore ciascuno “fiorisce” nella sua umanità come figlio di Dio amato e redento. In un albero, il fiore non può che fiorire se non attraverso la linfa vitale che dalle radici scorre al tronco fino ai rami: la fioritura deve dunque darsi in una forma concreta di vissuto ecclesiale-comunitario per l’edificazione del regno di Dio (qui compresi i frutti dello Spirito). Si diventa monaci e monache vivendo la vita monastica.

**«*Quale esperienza del carisma?***

Riconoscere che la chiamata è dentro un carisma [per noi quello monastico] e che il carisma appartiene essenzialmente al corpo ecclesiale [comunità], significa valutare il modo concretissimo (unico e originale) con il quale il candidato vive lo spazio delle sue relazioni. […] l’appartenenza ad un corpo dice di un *relazione* con quel corpo. Il corpo ecclesiale, però, non è un’idea, ma un insieme di persone […].

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

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

Si tratta di uno spazio che costituisce uno degli aspetti «attraenti» della vocazione stessa»[[87]](#footnote-87).

### APPENDICE II: La coscienza multipla

Ora il riferimento a quell’ecclesiologia preconciliare inconscia apre a una tensione che viene a crearsi appunto a partire dalla duplice ecclesiologia (conscia e inconscia). È un dato che possiamo sintetizzare come passaggio dall’Io (punto di partenza è il soggetto; la degenerazione si dà nel soggettivismo) al noi (soggetto in relazione, persona, Chiesa-Comunità; qui la degenerazione si dà nell’omologazione).

Ciò dovrebbe generare anche cambiamenti nell’organizzazione della coscienza.

Ma cosa accade quando la dissociazione viene posta come un possibile dato normale della cultura?

Guarinelli prende in esame il caso della coscienza multipla.

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

Dauna tale struttura e organizzazione della coscienza, cosa vorrà dire formare all’unità di vita? L’educatore, di foro interno o di foro esterno, che ascolta il racconto vocazionale del candidato, ascolta un racconto probabilmente vero, ma possibilmente frutto di una connessione non permanente»[[88]](#footnote-88).

### APPENDICE III: La personalità e la maturità affettiva sono pertinenza della sola Psicologia? E la fede della sola Teologia?

«La personalità appartiene alla psicologia, ma non è competenza esclusiva della psicologia. […] Tra i candidati, i seminaristi, i preti, i religiosi, i vescovi e i laici, non è taro che parlando di vocazione o, più genericamente di fede o di vita cristiana, si ricorra a commenti del tipo seguente: «*Io ho fede, pero... ho un brutto carattere*»; oppure: «*E un tipo insopportabile, ma ha una grande fede*». E molto altro ancora, ovviamente.

Si tratta di espressioni comuni, nemmeno troppo sconcertanti; mi verrebbe da dire che si tratta di frasi legittime e perfino inevitabili, Eppure, quand’anche le cose stessero cosi, dietro a tali affermazioni c’è — almeno implicitamente — una teologia della personalità o una teologia della fede. Avere un brutto carattere, infatti, è come dire che nella mia personalità cl sono caratteristiche di cattivo, difficoltoso, adattamento alla realtà, nei suoi molti ambiti possibili. La personalità — cioè il carattere —, infatti, è come la mediazione con il mondo; con tutto ciò che sta fuori, ma pure con tutto ciò che sta dentro di noi. Anche la relazione che ciascuno di noi ha con se stesso non può non essere mediata dalla propria personalità. Se dico che «*Ho fede, ma ho un brutto carattere*», ma quasi intendendo — più o meno consapevolmente — che le due cose non si implicano reciprocamente, in realtà sto facendo un’affermazione che non riguarda esclusivamente la Psicologia. La suddetta affermazione, infatti, è, di natura sua, anche teologica: sostenere che non c’è relazione tra personalità (psicologica) e fede è già fare teologia (fondamentale, morale, spirituale). Sostenere che la relazione con Dio non è mediata dalla personalità o non coinvolge la personalità è un’affermazione teologica»[[89]](#footnote-89)

«Allo stesso livello si collocano — perché sempre di carattere, cioè di personalità, si tratta — altre questioni che riguardano la vocazione. Ritengo che, anche in questo caso, si debbano mettere a tema tali questioni, soprattutto per non favorire quella strana *forma mentis* che stigmatizza ogni sconfinamento *della* psicologia o *nella* psicologia, salvo poi demandare ad essa, nel concreto, l’ultima parola sul discernimento vocazionale»[[90]](#footnote-90).

«Potremmo continuare con le esemplificazioni e aggiungere ulteriori sfumature e precisazioni. Ciò che vorrei sottoporre ora, pero, all’attenzione del lettore e che in qualche misura costituisce la tesi di questo mio contributo, è la rilevanza teologica e non meramente psicologica di questo ordine di questioni. In una tale prospettiva, perciò, ogni intervento (educativo, di discernimento o di accompagnamento) deve assumere la prospettiva teologica (morale, spirituale, ecclesiologica) come punto di sintesi. Si tratta di una considerazione che parrebbe perfino scontata. Mi permetto di affermare, invece, che non lo sia, e che non lo sia a molteplici livelli: nella concretezza dei fatti, ma pure in alcuni riferimenti «di fondo», in modo particolare del Codice di Diritto Canonico (CJC)»[[91]](#footnote-91).

Vedi per esempio: CJC can 244, 1029, 1031:

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

Secondariamente, proprio perché il discernimento vocazionale è un atto teologico (morale, ecclesiologico, spirituale) i soggetti sono, fondamentalmente, il candidato e i suoi formatori, in modo particolare il direttore spirituale e il rettore. Da ciò la constatazione della maturità e delle qualità psichiche è fatta dai formatori di foro interno ed esterno, ma non dallo psicologo. Il procedimento è corretto, ma pure possibilmente contraddittorio: si ritiene che la valutazione vocazionale non sia fatta da un esperto di scienze umane, ma poi tale valutazione ricorre ad alcune categorie che appartengono alle scienze umane, ed è fatta da chi non necessariamente ha competenze in merito»[[92]](#footnote-92).

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

A questo livello si rischia che lo spazio per l’arbitrio sia enorme. E che il riferimento alla volontà di Dio non si ritrovi più. Nemmeno si può pensare, però, che a quel punto meglio «mandare avanti tutti», non accada di commettere errori. Ovvio che di errori se ne fanno e sempre se ne faranno, in un senso e pure in quello contrario, ma questo non ci esime dal dovere di una maggiore serietà, nel rispetto delle persone, nel rispetto della Chiesa, e nel rispetto anche delle persone a cui quei candidati ver- ranno o non verranno affidati e che a loro volta, ad essi si affideranno o non affideranno»[[93]](#footnote-93).

«RIFORMULARE LA NOZIONE DI MATURITÀ

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

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

Vediamo meglio.

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

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

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

Allo stesso tempo, però, va riconosciuto alla vocazione un dinamismo intrinsecamente evolutivo. Ciò vale a partire dall’esperienza della vocazione cosi come viene presentata dalla Scrittura e, in modo particolare, dai Vangeli. In altre parole: la stessa esperienza della chiamata, comunque la si descriva, è assimilabile ad un processo di sviluppo. II che significa che non si può esigere dal candidato al sacerdozio che sia in grado di riconoscere fin da subito nell’esperienza della chiamata (in quella rappresentazione di cui ho detto) l’elemento ecclesiale (dunque nella forma dell’«appello»; non già, o non soltanto, in quello della «verifica). Nello sviluppo dell’intuizione iniziale, tuttavia, credo che la comparsa del riferimento ecclesiale «ad un certo punto» sia importante quando non essenziale»[[94]](#footnote-94).

### APPENDICE IV: Le relazioni interpersonali: dal carattere (talento) al carattere evangelico (carisma)

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

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

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

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

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

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

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

Elencate cosi parrebbero caratteristiche esecrabili da chiunque. Nella realtà non è altrettanto scontato. A maggior ragione — cosi credo — abbiamo di fronte una delle sfide importanti e difficili della formazione, iniziale e permanente, e dell’autoformazione. Affinché alla proclamazione delle cose corrisponda, nella realtà dei fatti, una serie analoga di comportamenti virtuosi»[[95]](#footnote-95).

### APPENDICE V: Senza semplificare né sorvolare la questione

«Semplificare, limitandosi ad appellare alla norma secondo la quale una persona con orientamento omosessuale non può ricevere il sacramento dell’ordine, oltre a mostrare una conoscenza piuttosto approssimativa di quella norma, assai più gravemente è irrispettoso della vocazione e dell’esperienza cristiana di un candidato, o di un seminarista, o di un prete, ricorrendo, in nome del buon senso, a vere e proprie «diagnosi» che, in realtà, sono prive di un fondamento scientifico e che, finiscono comunque per ignorare il primato teologico dell’esperienza spirituale e vocazionale.

Sull’altro versante, sorvolare, ignorando cioè alcuni tratti che sono al di là della questione dell’orientamento sessuale e che però si manifestano nell’orientamento sessuale, significa trascurare la possibile presenza di problematiche che ostacolerebbero molteplici aspetti della vita seminaristica o del ministero sacerdotale.

Se nella prima strategia con l’applicazione di una norma si può finire per includere chi non ne sarebbe stato oggetto, nella seconda strategia si può ignorare del tutto quella stessa norma, semplicemente omettendo di affrontare la questione dell’orientamento sessuale, quasi fosse una «peculiarità», oppure una sorta di «imperfezione» tutto sommato accettabile, soprattutto se la personalità del giovane appare complessivamente «adatta» per una grande quantità di caratteristiche. Sarebbe come dire: «Se non fosse per quella “stranezza”, questo giovane andrebbe bene così. Basta chiudere un occhio e sperare che non succeda nulla a livello sessuale, ma per il resto non ci sono problemi». Inutile dire che, allo stato attuale, problematiche simili o addirittura identiche possono essere presenti anche in una persona che dichiara un orientamento eterosessuale. Tuttavia, non manifestandosi in un orientamento omosessuale, c’è caso che — mancando il «sintomo» — nemmeno vengano prese in considerazione. E questo è un guaio»[[96]](#footnote-96).

### APPENDICE Va: Tre criteri di discernimento

**L’inferiorità e la ricerca continua di conferme**

**«**Il percorso di sviluppo che permette di giungere all’integrazione di sé può risultare estremamente complesso e articolato. A condurlo verso un esito positivo è il riconoscimento empatico che gli *altri* significativi garantiscono alla persona in sviluppo. Il riconoscimento è un processo costitutivo dell’identità psicologica (o della coesione del sé) e non è ad essa successivo. […] questa modalità evolutiva di costruzione dell’identità psicologica (o di coesione del Sé) spiana la strada a una possibile vulnerabilità, quando le cose non vanno come dovrebbero andare. In sostanza: la mancanza di “altri significativi” sufficientemente empatici lascia senza risposta quel processo di riconoscimento.Viene spianata la strada a una possibile vulnerabilità. Nella persona che positivamente chiede di essere riconosciuta, in mancanza della risposta rimane la domanda. Si tratta di una richiesta di conferma (di sé) che, a quel punto, si trasforma in una domanda costantemente aperta che può finire per caratterizzare, più o meno sottilmente tutta la vita di quella persona. Ciò diventa più significativo, in modo particolare, in tutte le situazioni interpersonali che simbolicamente riescono a riattivare quella domanda aperta.

Ovviamente ricorro alla dialettica di domande a risposta pur sapendo […] che non si tratta di una conferma che avviene nella forma verbale, ma di uno scambio in emozionale, che può essere perfino molto silenzioso […].

La persona “non riconosciuta” si ritrova dunque con un’attenzione costante verso una ricerca di conferma. Il tipo di conferma ricercato intercetta livelli evolutivi differenti, ma quanto più è precoce tanto più è corporeo, fisico, anche se la persona può associare quella ricerca di conferma a qualcosa di evolutivamente successivo, quale ad esempio una abilità intellettuale. Quest’ultima ricerca di conferma, in realtà, svolge rispetto a quella più precoce una funzione di compensazione. […]

Un bambino ha bisogno di essere confermato (dunque: riconosciuto empaticamente) per il solo fatto di esserci – dunque di esserci fisicamente –, al di là di ogni qualità estetica o abilità intellettuale. Là dove quel riconoscimento avviene in modo inadeguato, o non avviene per niente, è difficile che sia alla portata del bambino la capacità di comprendere il suo bisogno di essere confermato riguarda “semplicemente” il fatto di esserci, di essere se stesso, in definitiva di esistere. La coscientizzazione di un tale stato di cose, poi è resa oltremodo drammatica dal fatto che a una mancanza di conferma di tale natura non si può porre facilmente rimedio. Per questa ragione, difensivamente, il bambino può essere condotto a spostare, compensare razionalizzare quella richiesta, trasferendo la domanda su ambiti circoscritti e controllabili si (almeno illusoriamente). A quel punto il bisogno di essere confermato rispetto all’esserci, si sposterà ad esempio, su bisogno di ricevere conferma rispetto all’essere bello o all’essere intelligente o all’essere bravo o, in tempi successivi dello sviluppo, chissà, forse appartenere a un certo gruppo o a una certa famiglia o all’avere una certa professione o un certo status sociale. Sia chiaro: non è detto che l’operazione riesca e, anzi, possiamo stare certi che “del tutto” non potrà mai riuscire. Si tratta infatti di spostamenti su ambiti che sono sì almeno possibilmente governabili, ma che agiscono come conferma incompleta alla domanda di partenza, che era di altro tipo.

L’esito di una risposta incompleta è insidioso: mentre illusoriamente sembra soddisfare quanto ricercato, profondamente rilancia la domanda, in un circolo che può diventare vizioso dunque infinito. La persona che vive nella *continua* ricerca di una conferma e che *continuamente* riconosce di non provare un soddisfacimento completo e, anzi, ritrovo una volta un bisogno rilanciato di essere confermata, facilmente può finire per consolidare una percezione di sé all’insegna dell’inadeguatezza, dell’incompletezza, dell’inferiorità, del disvalore, perfino del “non senso”.**»[[97]](#footnote-97)**

**La dipendenza**

**«**La dipendenza in se stessa non è immediatamente problematica. […]

È innegabile che la persona umana, essenzialmente, non possa essere del tutto indipendente,almeno rispetto a una grande quantità di istanze, interpersonali e non. Così si può parlare di una dipendenza, nel legame affettivo con un’altra persona, nella relazione con il cibo, come pure nel riferimento all’uso di sostanze (alcol, droga, ecc.) o di attività e strumenti (gioco d’azzardo, internet, ecc.).

Come per altre patologie, la differenza con la normalità sta sul versante quantitativo, ma non solo. La relazione con un oggetto, o con un comportamento diventa patologica quando, pur non essendo necessaria, lo diviene. Ciò si produce quando essa induce un bisogno che essenzialmente non esisteva.

La relazione di dipendenza con un’altra persona, invece, diventa patologica quando quella persona, sentita come estensione di sé, di fatto diviene un oggetto una propria funzione.

[…] Analogamente a quanto succede per gli oggetti e i comportamenti, la relazione “si patologizza” quando l’altro, diventando l’oggetto di un bisogno, smette di essere un soggetto, separato e dotato di iniziativa propria. […]

Una dipendenza immatura o patologica conduce a sopportare ogni frustrazione affettiva, reale o simbolica che sia. Rispetto alla persona con la quale si instaura legami di dipendenza, talora, uno sguardo non ricambiato, un’attenzione riservata da quella persona anche un altro, oppure un gesto inavvertitamente Indelicato da parte sua, e molto altro ancora, possono risuonare alla stregua di un trauma, perfino un piccolo.

Colui o colei che vive un legame di dipendenza immaturo o patologico con un’altra persona, vive la perdita (reale o simbolica) dell’altro, come un proprio annientamento. […] L’abbandono risuonerebbe così: “Se *ti* perdo, perdo *me*”. La problematicità di un legame di dipendenza immaturo o patologico risiede anche nel fatto che nella gratificazione finisce per complicare le cose: essa spiana la strada, invero, alla frustrazione successiva. La gratificazione, infatti, poco per volta, finisce per confermare – seppure non consapevolmente, per coloro che sono coinvolti in quel legame – il carattere di oggetto di un bisogno, dell’uno nei confronti dell’altro (e qualche volta reciprocamente). Da ciò, consolidandosi la rappresentazione dell’altro come prolungamento di sé, la gratificazione finisce per rilanciare le aspettative su di lui. A quel punto, un eccesso di pretesa, uno frustrazione con il minimo di quella pretesa, potranno risuonare in modo sproporzionato.

In questo senso perciò, le relazioni personali caratterizzati da una dipendenza immaturo patologica non hanno vita facile e spesso vanno a finire in malo modo nonostante l’intensità del legame o, più probabilmente a causa di quella intensità»[[98]](#footnote-98).

**La permeabilità dei confini**

La dove un altro è vissuto come estensione di sé, non è ancora in evidenza il modo di quel contatto tra i due. Perché, pur essendo percepiti (da uno o da entrambi) in modo fusionale o simbiotico, i due soggetti, comunque, nono sono fisicamente uniti. La constatazione è ovvia, ma, a maggior ragione, esige che non si dia per scontata la modalità di quella che, trattandosi di persone diverse, non può che essere una forma di comunicazione interpersonale. Preverbale, non verbale o verbale che sia, non può trattarsi di altro. […]

La clinica […], invece, mostra per lo psichismo il carattere assolutamente realistico di fusione e simbiosi. In altre parole: nel corso dello sviluppo umano, si danno alcune fasi all’interno delle quali è possibile un passaggio, uno scambio diretto, di stati emotivi fra la persona e gli “altri significativi”. Non utilizzando la forma verbale, è necessario ipotizzare una concettualizzazione diversa che interpreti il modo di quel passaggio emozionale. Con tale obiettivo è stata introdotta la categoria di *confine psichico*, a segnalare – in questo caso per analogia –

* che esiste una permeabilità che, in alcune situazioni e ad alcune condizioni, permette lo scambio di stati mentali che appartengono dunque al mondo interno della persona.
* Quella permeabilità, tuttavia, ha una funzione evolutiva importante, ma, progressivamente deve andare a chiudersi[[99]](#footnote-99). Là dove ciò non si verifichi – e a seconda del grado di permeabilità di quei confini, nonché del grado di maggiore o minore separatezza dell’altro – ci troviamo di fronte all’immaturità o alla patologia psichica.

A quali conseguenze può condurre un tale stato di cose?

Il perdurare di una permeabilità nei confini può caratterizzare la relazione affettiva immatura o patologica vissuta da una delle due persone coinvolte, o da entrambe. Tale permeabilità può favorire processi intrusivi che hanno come obiettivo – non consapevole e raramente tematizzato – di controllare l’altro “dal di dentro”, garantendo, in tal modo, una maggiore efficacia di controllo.

La possibilità di un controllo intrusivo, fisico, permette di “trattenere” l’altro presso di sé, di favorirne, appunto, una presenza che sia vissuta come un prolungamento di sé.

[…] La richiesta di prossimità è ambivalente, svolgendo anche, in una relazione immatura o patologica, un’importante funzione di controllo, quando non addirittura di dominazione dell’altro. […] Come già per la dipendenza e il riconoscimento, anche il controllo dell’intimità dell’altro attraverso la permeabilità dei confini, gratifica la domanda, ma trattandosi ancora una volta di una gratificazione incompleta, nuovamente la rilancia. A quel punto la persona che cerca il controllo può essere spinta a un controllo ancora maggiore. […] La ricerca del “piccolo”, […] illude di un accresciuto potere sull’altro, semplicemente diminuendone la forza. In altre parole: non potendo accrescere il proprio potere di controllo, viene scelto un altro con potere visibilmente inferiore**»**.

### APPENDICE VI: Ratio FundamentalisInstitutionisSacerdotalis (RFIS)

Congregazione per il Clero, *Il dono della vocazione presbiterale.* Ratio FundamentalisInsitutionisSacerdotalis, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.

Risponde a tale esigenza, perché fornisce una notevole quantità di contenuti concreti che possono diventare criteri e obiettivi formativi.

«In primo luogo, sono in evidenza alcune caratteristiche della maturità *relazionale* che la qualificano in modo del tutto particolare:

* nel riferimento alla paternità spirituale[[100]](#footnote-100);
* nella capacità di condivisione e di compassione[[101]](#footnote-101);
* nella presenza di atteggiamenti di tenerezza «che si riveste persino delle sfumature dell’affetto materno»[[102]](#footnote-102);
* nell’assunzione dei sentimenti e dei comportamenti del Figlio di Dio[[103]](#footnote-103);
* nello sviluppo di una positiva relazione con le donne[[104]](#footnote-104);
* nella cura di alcune virtù specifiche, quali «la fedeltà, la coerenza, la saggezza, l’accoglienza di tutti, l’affabile bontà, l’autorevole fermezza sulle cose essenziali, la liberta da punti di vista troppo soggettivi, il disinteresse personale, la pazienza, il gusto dell’impegno quotidiano, la fiducia nel lavoro nascosto della grazia che si manifesta nei semplici e nei poveri»[[105]](#footnote-105).

In secondo luogo, è sottolineata ’importanza di una maturità *interiore*.Essa corrisponde a una trasformazione in profondità e non alla semplice assunzione di atteggiamenti esteriori[[106]](#footnote-106). Anche in questo caso viene qualificata dalla *RFIS* in un senso evangelico: nella sottolineatura di alcune caratteristiche che controindicano quella maturità interiore,

* quali il protagonismo e la dipendenza affettiva[[107]](#footnote-107),
* ma pure «l’ossessione per l’apparenza, una presuntuosa sicurezza dottrinale o disciplinare, il narcisismo e l’autoritarismo, la pretesa di imporsi, la cura soltanto esteriore e ostentata dell’azione liturgica, la vanagloria, l’individualismo, l’incapacità di ascolto dell’altro e ogni carrierismo»[[108]](#footnote-108);
* nell’importanza della conoscenza di sé per la crescita personale[[109]](#footnote-109);
* nella considerazione della parte che la formazione intellettuale ha nella formazione integrale[[110]](#footnote-110);
* infine, nello sviluppo di un’attitudine «a far emergere le domande essenziali e a risvegliare quella sana inquietudine del cuore, che apre lo spirito dell’uomo alla ricerca di Dio»[[111]](#footnote-111): si tratta di una caratteristica per certi versi singolare eppure, a mio parere, importantissima per una maturità interiore evangelica.

In terzo luogo, non viene trascurata la presenza della debolezza, introdotta come elemento da integrare:

* nell’importanza di conoscere talenti e fragilità[[112]](#footnote-112)
* e di giungere a una sintesi «serena e creativa» di forza e debolezza[[113]](#footnote-113),
* riconoscendo nella debolezza e perfino nei momenti di crisi la possibilità di una conversione e di un rinnovamento[[114]](#footnote-114);
* \*nell’attenzione da dare all’integrazione della propria storia e della propria realtà nella vita spirituale[[115]](#footnote-115).

In quarto luogo, infine, viene messa in risalto la dimensione comunitaria della formazione:

* nella rilevanza delle dinamiche di gruppo e delle relazioni interpersonali[[116]](#footnote-116);
* nella funzione della fraternità presbiterale quale ambito primo della formazione iniziale e permanente[[117]](#footnote-117);
* nell’attenzione da avere rispetto alle famiglie di origine[[118]](#footnote-118);
* nella promozione del dialogo e della condivisione anche rispetto alla formazione intellettuale[[119]](#footnote-119).»[[120]](#footnote-120)

### APPENDICE VII: La maturità come processo che si perfeziona

«Con una tale espressione, noi, in realtà, intendiamo riferirci non a una struttura (della persona umana), ma a un processo (della persona umana)[[121]](#footnote-121). In una tale prospettiva semantica, ciò sarebbe come dire che la maturità è analoga, ad esempio, nello spazio del movimento umano, al camminare (processo) della persona e non alle gambe (struttura) di quella persona. Cosi come le gambe sono ovviamente necessarie per camminare, cosi ogni processo necessita di alcune strutture. E tuttavia, altrettanto evidentemente, strutture e processi appartengono a categorie semantiche differenti. Con uno slogan mi verrebbe da sintetizzare tutto quanto sto dicendo in una singola frase: la maturità è un verbo; a discapito di ciò che sembra, non è un sostantivo.

La differenza è notevole. In quanto struttura, la maturità apparterrebbe alla persona; sarebbe, appunto, una sua proprietà. In quanto processo, invece, esige strutture della persona, ma, dinamicamente, costantemente in atto, attivata (o disattivata, o favorita, oppure ostacolata) dalle condizioni ambientali, ultimamente interpersonali, in cui quella persona si trova concretamente a vivere. In questo senso, perciò, la maturità non può essere considerata in modo esclusivo una proprietà della persona, mentre lo sono le sue strutture.

Camminare è un processo che accade in una singola situazione, ma che è il risultato di un perfezionamento evolutivo. Infatti il bambino di pochi mesi non lo sa fare e deve imparare a farlo. Si tratta dunque di un processo che si acquisisce e si perfeziona nel corso dello sviluppo, ma che rimane pur sempre un processo. In questo senso, perciò, anche colui che sa camminare perfettamente, in alcune circostanze può non essere in grado di farlo, ove il «problema» può ritrovarsi nella struttura (si è fratturato una gamba), ma può essere anche causato da difficoltà esterne (il terreno è irregolare, o sconnesso), o interne (ha bevuto qualche bicchiere di troppo) che ostacolano il processo.

Le gambe della persona — strutture che sono necessarie per il processo del camminare — sono una proprietà della persona. Sollecitano dunque una responsabilità: occorre averne cura. La persona a cui quelle gambe appartengono avrà una parte privilegiata nella cura, ma non una parte esclusiva. Delle strutture del bambino in sviluppo sono responsabili molti attori, al di là del bambino. In ogni caso, la cura della struttura non corrisponde alla cura del processo. Se già la cura della struttura ha come protagonista principale ma non esclusivo la persona «proprietaria» di quella struttura, ancor di più la cura del processo appartiene alla persona e al suo contesto. Trattandosi di un processo, la parte dei protagonisti di quella cura può variare anche di molto, potendosi avere circostanze nelle quali la persona è quasi esclusivamente responsabile, mentre altre nelle quali a essere quasi esclusivamente responsabile è il contesto (ambientale, interpersonale, intersoggettivo) nel quale quel processo è in atto.

Cambiamo esempio e dal movimento passiamo alla vista. Se vedo male (processo), può darsi che abbia una parte di responsabilità non essendomi preso cura dei miei occhi (struttura), ai quali, chissà, forse manca qualche diottria (patologia della struttura), eppure mi ostino a non mettere gli occhiali; può anche darsi, però, che io veda male perché nella stanza in cui mi trovo qualcuno ha improvvisamente spento la luce. In tal caso, non solo la struttura (gli occhi) non c’entra, ma nemmeno la mia responsabilità, sia rispetto alla cura della struttura, sia rispetto al processo è alla cura del processo»[[122]](#footnote-122).

«I “PROPRIETARI” DELLA MATURITA’

«Cosa vorrà dire dunque essere maturi? Metaforicamente: vuol dire avere imparato a camminare, o a vedere; non vuol dire camminare, e non vuol dire vedere. Vuol dire, cioè, avere imparato un processo. Ciò renderà possibile, perfino probabile, il fatto che io, in un contesto specifico, camminerò e vedrò. La possibilità e la probabilità, tuttavia, non equivalgono a una garanzia, giacché quel processo — proprio in quanto processo — non sarà, né mai potrà essere, di mia esclusiva proprietà; cosi come non può essere di mia esclusiva proprietà il fatto di prendermene cura, sebbene, rispetto alla cura, la mia parte di responsabilità sia (e sarà) consistente. Della maturità e della cura dei percorsi di maturazione siamo comproprietari; non proprietari esclusivi.

Riguardo alla maturità — uscendo dunque dalle analogie — tutto ciò significa che i contenuti evidenziati nelle molteplici definizioni potranno essere confermati e mantenuti, riconoscendo, tuttavia, che si tratta dei contenuti di un processo e non di quelli di una struttura. Un tale stato di cose, estendendo la proprietà della maturità al contesto interpersonale e intersoggettivo a cui la persona appartiene o si trova ad appartenere (sia pure per un tempo limitato), esige che sia tematizzata anche la maturità di quel contesto. In altre parole: la valutazione della maturità della persona (candidato, seminarista, prete, ecc.) all’interno della Chiesa, non può prescindere dalla valutazione della maturità della Chiesa che, anche in quanto gruppo, dunque campo interpersonale e intersoggettivo, è comproprietaria, nel modo detto, della maturità dei suoi membri, i quali, a loro volta sono comproprietari della propria maturità e, da ciò, di quella della Chiesa, in una causalità reciproca e sistemica.

Probabilmente una tale consapevolezza esige un cambiamento profondo nel modo di pensare alla formazione e di *pensarsi* (come formandi o come formatori) all’interno della formazione. Ad esempio: |’immaturità di un seminarista non può essere ricondotta alla sola immaturità di quel seminarista, ma, in quanto processo, può essere il risultato di un intreccio assai più complesso che, almeno inizialmente, va considerato in tutte le sue variabili possibili. Quel seminarista potrebbe non avere perfezionato i processi della propria maturità, per una cura inadeguata posta ai percorsi di maturazione dai diversi attori del suo sviluppo, precedentemente al suo ingresso in seminario; il seminario, dal canto suo, potrebbe ritrovare concretamente al suo interno processi di immaturità (affettiva, relazionale, ecc.) che non permettono a quel seminarista di attivare processi di maturità, o di prendersi cura dei propri percorsi di maturazione, nel caso questi non fossero stati adeguatamente portati a compimento nel corso dello sviluppo precedente.

In sostanza: non dovremmo trasferire esclusivamente sui candidati, sui seminaristi, sui preti di recente ordinazione, il problema della loro immaturità. Che costoro appartengano a una generazione di giovani nella quale, effettivamente, sembrano affiorare consistenti difficolta che coinvolgono la maturità, è riduttivo se non riusciamo, contemporaneamente, a focalizzare quali siano le immaturità che nella Chiesa si rendono esplicite e che non riguardano solo i giovani, ovviamente. Inutile dire che quando parliamo di maturità/immaturità non ci riferiamo a ciò che è proclamato o non proclamato, ma a ciò che concretissimamente è vissuto o non vissuto e che — piaccia o non piaccia — alla fine si vede o non si vede»[[123]](#footnote-123).

«MATURITÀ E VOCAZIONE NELLA CHIESA

Il problema della maturità dei candidati, dei seminaristi e dei preti, dunque, non può non rifluire nel problema della maturità della Chiesa. Dunque: quale maturità della Chiesa? Dovremmo chiedercelo, rispetto a temi complessi quali: l’identità di genere; l’orientamento sessuale; il celibato; la relazione affettiva; la relazione sessuale; la relazione con le donne, ma, prima ancora, la stessa rappresentazione delle donne; la corporeità, il potere e il servizio; la liturgia; la relazione con le tecnologie e la realtà virtuale; il primato di Dio; ecc. Occorre non dimenticare che, quando parliamo di processi, non parliamo del modo in cui quei temi sono esposti dai documenti del Magistero, o dai piani pastorali di una diocesi, 0 dai progetti educativi di un seminario, ma di come quelle realtà vengono presentate — vorrei quasi dire «processate» —, di quale espressione concreta venga loro data.

Allo stesso tempo, pero, il fatto che la maturità sia un processo e, dunque, che la sua «proprietà» spetti al campo interpersonale e intersoggettivo in cui essa è attiva, rende la Chiesa «comproprietaria» di coloro che chiama, essendo la stessa Chiesa — come suggerito dall’etimologia del vocabolo — la «chiamata» per eccellenza, all’interno della quale e non senza la quale si danno tutte le singole chiamate, cioè tutte le vocazioni cristiane. In questo senso, perciò, la Chiesa non può essere semplicemente «di fronte» a coloro che sono chiamati, giungendo a esigerne alcune qualità — fra le quali, la maturità, appunto — che validerebbero o invaliderebbero la loro chiamata. Si andrebbe in una tale direzione seguendo un’accezione di maturità intesa come struttura (proprietà) della persona chiamata. Al contrario, essendo la Chiesa interna al campo interpersonale e intersoggettivo di coloro che sono chiamati, essa è comproprietaria della loro maturità. Dunque, a partire dalle condizioni storiche della propria esistenza e dal profilo concreto che intende assumere, essa, non solo è libera, ma ha perfino il dovere di plasmare la forma storica di ogni vocazione e le sue condizioni, in un continuo discernimento fra Rivelazione e storia. Detto in altro modo: la Chiesa, attivando (o disattivando) quei processi che «fanno» la figura concreta di ogni vocazione, è soggetto di quelle vocazioni, nella duplice prospettiva di ciò che ogni vocazione è, e di ciò che ogni vocazione dovrebbe essere»[[124]](#footnote-124).

1. Catherine Ternynck, L’uomo di sabbia, Vita e Pensiero, 2011. [↑](#footnote-ref-1)
2. Bernard Sesboüé,*L’homme, merveille de Dieu. Essai d’anthropologie christologique,* Salvator, Paris 2015, [↑](#footnote-ref-2)
3. Termine preso in prestito dalla relazione introduttiva di Dom Mauro Giuseppe Lepori, Abate generale O. Cist, al convegno: *Santa Gertrude la Grande, De grammatica factatheologa*, Roma 13-15 aprile 2018. Testo: «San Gregorio dice che Benedetto era stato “consegnato – *traditus*” agli studi romani. Espressione curiosa, che quasi evoca la consegna, il tradimento, che Giuda ha fatto di Gesù. Infatti, descrive gli studi a Roma come un abisso di vizi (“*abruptavitiorum*”), peggio ancora: un immane precipizio (“*immane praecipitium*”) nel quale ha rischiato di scivolare totalmente e per sempre, come in un inferno. Si percepisce una critica velata ma forte ai genitori, o chi per essi, che hanno esposto un adolescente a questo tremendo pericolo» (Vita Nostra, Rivista periodica dell’Associazione “Nuova Cîteaux”, Edizioni Nerbini, Firenze, anno VIII – n. 2 – 2018, relazione di Dom Mauro-Giuseppe Lepori, Abate generale O.Cist, *A scuola di un maestro, Scienternescius et sapienterindoctus,* p. 3). [↑](#footnote-ref-3)
4. CFM: Corso di Formazione Monastica (in Casa Generalizia O. Cist, Roma). [↑](#footnote-ref-4)
5. Dom Mauro-Giuseppe Lepori, Abate Generale O.Cist.,*Capitoli sulla Regola*, Capitolo n. 1 *“Chi è l’uomo?”*, Corso di Formazione Monastica, Casa Generalizia O.Cist., Collegio San Bernardo, Roma, 25 agosto 2015. [↑](#footnote-ref-5)
6. Dom Mauro-Giuseppe Lepori, Abate Generale O.Cist.,*Capitoli sulla Regola*, *op. cit*.. [↑](#footnote-ref-6)
7. Dalle nostre Costituzioni OCSO: ST 49.1.B: E’ necessario che esista tra la badessa e la maestra del­le novizie un’autentica e solida unità di spirito, di cuore e di orientamento; è questa una condizione in­dispensabile per la buona for­mazione delle novi­zie. De­terminino insieme il regolamento del novizia­to, che ­la badessa dovrà presentare alla comunità per suscitarne la collaborazione. [↑](#footnote-ref-7)
8. Dom Mauro-Giuseppe Lepori, Abate Generale O.Cist.,*Capitoli sulla Regola*, *op. cit*.. [↑](#footnote-ref-8)
9. Vita Nostra, Rivista periodica dell’Associazione “Nuova Cîteaux”, Edizioni Nerbini, Firenze, anno VIII – n. 2 – 2018, relazione di Dom Mauro-Giuseppe Lepori, Abate generale O.Cist, *A scuola di un maestro, Scienternescius et sapienterindoctus,* p. 3. [↑](#footnote-ref-9)
10. Charles Dumont, *Sulla via della pace*, *La sapienza Cisterciense secondo San Bernardo*, Editoriale Jaca Book, Milano, 2000, p. 47. [↑](#footnote-ref-10)
11. Charles Dumont, *op. cit.*, p. 23. [↑](#footnote-ref-11)
12. Charles Dumont, *op. cit*., p. 30. [↑](#footnote-ref-12)
13. Charles Dumont, *op. cit*., p. 34. [↑](#footnote-ref-13)
14. Charles Dumont, *op. cit*., p. 38. [↑](#footnote-ref-14)
15. Charles Dumont, *op. cit*., p. 39. [↑](#footnote-ref-15)
16. Charles Dumont, *op. cit*., p. 42. [↑](#footnote-ref-16)
17. Cfr. RB 1,2 [↑](#footnote-ref-17)
18. RB 58,7 [↑](#footnote-ref-18)
19. È la testimonianza che nella Regola si chiede all’abate per guidare le anime: *Mostri ciò che è santo più coi fatti che con le parole (RB 2,12).* [↑](#footnote-ref-19)
20. RB 3 [↑](#footnote-ref-20)
21. Nell’*Exordium Magnum*, per esempio, più volte si vede come i fratelli si confrontino tra loro, insieme all’abate, per prendere decisioni importanti riguardo alla comunità e per discernere la volontà di Dio (cfr. Libro I, cap. X; cap. XX; cap. XXI; cap. XXIX; ecc…) [↑](#footnote-ref-21)
22. Gregorio Magno, *Vita di San Benedetto e la Regola,* Città Nuova Editrice, Roma 1975, p. 65. [↑](#footnote-ref-22)
23. A. Spadaro, *Svegliate il mondo!,* Colloquio di Papa Francesco con i Superiori generali, in “La Civiltà Cattolica” I, 4 gennaio 2014, p. 13. Così anche in *Evangelii Gaudium,* n: 226: “*Il conflitto non può essere ignorato o dissimulato”.* E sempre in *EG,* al n. 227, il Papa ci insegna a vedere il conflitto dentro un contesto più grande, un disegno più ampio, un processo di trasformazione: “…*accettare di sopportare il conflitto, risolverlo e trasformarlo in un anello di collegamento di un nuovo processo. ‘Beati gli operatori di pace’ (Mt 5, 9)”.*  [↑](#footnote-ref-23)
24. Gregorio Magno, *Vita di San Benedetto e la Regola* cit. n. 6, p. 67. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Ibidem,* n. 14, p. 77. [↑](#footnote-ref-25)
26. *Ibidem,* pp. 77-78. [↑](#footnote-ref-26)
27. A. Spadaro, *Svegliate il mondo!,* cit. [↑](#footnote-ref-27)
28. Papa Giovanni XXIII,Discorso inaugurale del Concilio Vaticano II 6.5 [↑](#footnote-ref-28)
29. Luciano Caimi, *Modelli antropologici e modelli educativi*, in Note di Pastorale Giovanile vedi link: <http://www.notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=9548:modelli-antropologici-e-modelli-educativi> [↑](#footnote-ref-29)
30. Michel Lacroix, *Le culte del l’emotion,* Flammarion 2001. [↑](#footnote-ref-30)
31. Claude Flipo, *L’homme d’un moment,* Etudes 4041 1(2006) [↑](#footnote-ref-31)
32. Idem [↑](#footnote-ref-32)
33. Detti dei Padri del deserto, Alonius 1 [↑](#footnote-ref-33)
34. GS 1 [↑](#footnote-ref-34)
35. Michel Serres, *Non è un mondo per vecchi*, pag 14 [↑](#footnote-ref-35)
36. Idem [↑](#footnote-ref-36)
37. S. Fausti, *Occasione e tentazione*, pag 16 [↑](#footnote-ref-37)
38. GS 22 [↑](#footnote-ref-38)
39. Idem [↑](#footnote-ref-39)
40. “…dobbiamo riconoscere che il contesto dell’Impero romano non era favorevole all’an­nuncio del Vangelo, né alla lotta per la giustizia, né alla difesa della dignità umana. (…) non diciamo che oggi è più difficile; è diverso. Impariamo piuttosto dai santi che ci hanno preceduto ed hanno affrontato le difficoltà proprie della loro epoca.” (EG 263) [↑](#footnote-ref-40)
41. Una ricerca dell’Osservatorio Giovani dell’Istituto Toniolo è in corso proprio su questo tema: i giovani e l’esperienza spirituale. [↑](#footnote-ref-41)
42. cfr Bichi R. – Bignardi P., *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, Vita e Pensiero, MI 2015 [↑](#footnote-ref-42)
43. Un questionario sottoposto agli ospiti di Pra 'd Mill negli ultimi mesi permette di ricostruire un interessante profilo anche della componente giovanile. [↑](#footnote-ref-43)
44. Cfr. Francesco, *Incontro con i rappresentanti della Chiesa italiana*, Firenze 10 novembre 2015. [↑](#footnote-ref-44)
45. Cfr. Brown, Peter, *La formazione dell’Europa cristiana. Universalismo e diversità (200-1000 d.C.)*, Laterza, Bari 2003; Barbero, Alessandro, *Barbari: immigrati, profughi, deportati nell’Impero Romano*, Laterza, Bari 2007; Alciati, Roberto,*Monaci d’Occidente: secoli IV-IX*, Carocci, Roma 2018. [↑](#footnote-ref-45)
46. Quali sono i «vini» di oggi? Cosa della cultura contemporanea è considerata «cosa che non si addice ai monaci», ma poiché «ai nostri giorni» non è possibile fare senza, accordiamoci almeno perché…? Ad esempio fare economia senza diventare ricchi;usare i social senza esserne usati; esercitare un potere nella chiesa o nella società senza cercare il tornaconto o il prestigio proprio. [↑](#footnote-ref-46)
47. Ho ripreso qui le conclusioni del corso che ci ha tenuto in comunità l’anno scorso Marco Ronconi, sulla regola pastorale di san Gregorio Magno e la sua attualità, da cui ho tratto varie idee e riferimenti bibliografici nello svolgimento del lavoro.Citando Cremascoli, continua dicendo: “Il riconoscere la realtà da parte di Gregorio non significa giudicarla buona o cattiva, ma riconoscerla – appunto – ambigua: abitata dallo Spirito di Dio e luogo di battaglia con il nemico”.

    «L’antitesi è una sorta di situazione perenne della realtà, e dunque, per essere davvero una *cura animarum*, una terapia dello spirito, **l’attività del pastore dovrà tenere conto degli elementi negativi posti ai punti estremi dei comportamenti umani, per restaurare e ricostruire con rimedi adatti a tali situazioni,** così da giungere a una vera armonia del nostro essere, nei confronti del prossimo e verso Dio. Tutto ciò impone **una costante attenzione alla realtà per cogliere il variare delle sensibilità degli spiriti, per costruire dei ponti e delle possibilità di incontro tra il messaggio divino e il misterioso intrico di ciò che vive nel cuore dell’uomo**. In questo senso, R. Hoornaert,[…] scrive di lui: “*Aussi sa principale méthode est celle-ci: s’adapter*”». Cremascoli, G., «Introduzione», in *Opere di Gregorio Magno* VII, Città nuova, Roma 2008, XIX.

    E nella stesa direzione va il testo di Honaeert:

    «Non c’è chi non veda quanto le circostanze nelle quali viviamo sono simili all’epoca di Gregorio, quando la storia ha virato. Anche noi ci troviamo a un tornante. […] Cosa fare? Esattamente ciò che ha fatto Gregorio. In primo luogo ricreare la comunità cristiana. È il lavoro pastorale. […] Senza cedere in nulla della *rectitudo*, sempre fedeli al dogma, sappiamo *adattarci*. Combattiamo l’individualismo religioso che ha sfigurato il cristianesimo fino a farci dimenticare che è stato fondato, prima di tutto, come una fraternità. […] La nostra predicazione, poi, non abborda più. Abbiamo conservato un modo di parlare desueto, inintellegibile. I nostri contemporanei non amano le dissertazioni. Amano la parola diretta che dice qualche cosa, non le parole facili che non dicono nulla. Abbiamo una questione sulla predicazione da risolvere urgentemente. Non sappiamo adattare la nostra liturgia alla massa. Basta liturgie da esteti, o ritualismi esoterici estranei al popolo, o folklore religioso mascherato da liturgia. Occorre una liturgia collettiva, popolare, senza pregiudizio per la dignità del mistero. […] E se non vogliamo sinceramente confondere cristianesimo e capitalismo, lavoriamo allora perché la comunità cristiana non sia più un semplice agglomerato di praticanti, ma una vera famiglia… E poi, e questo è il vero lavoro pastorale, rivolgiamoci come fece san Gregorio ai «barbari», con risolutezza: voglio dire verso quelli che siamo portati a trattare come tali e non come nostri fratelli in umanità. […] È ormai certo che la società capitalista come la conosciamo oggi è minacciata alle sue radici e subirà entro un secoloprofonde modifiche strutturali. La Chiesa non è legata alla società capitalista tanto quanto non lo era all’Impero Romano. Fu un disastro l’illusione di crederlo. Senza sacrificare nulla della *rectitudo*, impariamo tutte le riserve della *discretio*. Rivediamo i nostri concetti di giustizia sociale, alla luce delle grandi encicliche pontificie; mettiamo le nostre esigenze di morale e di liturgia sul terreno della possibilità dell’operaio…Hoornaert, R., «Un grande apotre du soin des ames: saint Gregoire», *La vie spirituelle* 79(1948), 164-165. [↑](#footnote-ref-47)
48. S. Guarinelli, *Intuizione vocazionale e costruzione della personalità,*Tredimensioni 1 (2004) 1, 34. [↑](#footnote-ref-48)
49. Cfr. S. Guarinelli, *Intuizione vocazionale e costruzione della personalità*, 34. [↑](#footnote-ref-49)
50. In questo senso, proprio a motivo del primato teologico della vocazione G. ritiene che non sia possibile considerare uno stile di personalità come la *causa* di una vocazione; l’autore afferma ciò pur senza ignorare che, proprio tra i preti, uno degli stili di personalità più diffuso sia quello ossessivo-compulsivo. Cfr. *La formazione del seminarista*, 461. [↑](#footnote-ref-50)
51. Vedi APPENDICE V. [↑](#footnote-ref-51)
52. *La formazione del seminarista*, 457. [↑](#footnote-ref-52)
53. Un esempio in tal senso potrebbe essere quello della necessaria identificazione con il genitore dello stesso sesso per una positiva coesione del Sé, che includa anche il genere. [↑](#footnote-ref-53)
54. *La formazione del seminarista, 455.* [↑](#footnote-ref-54)
55. Con questo termine si intende la corrispondenza diretta e inequivocabile di un sintomo a una patologia specifica, cosi che la sola presenza del primo è sufficiente a diagnosticare la seconda. [↑](#footnote-ref-55)
56. Per le due citazioni: *La formazione del seminarista*, 447.448. [↑](#footnote-ref-56)
57. *RFIS*, n. 199; *Istruzione*, n. 2. In *La formazione del seminarista,* 449. [↑](#footnote-ref-57)
58. *La formazione del seminarista*, 449. [↑](#footnote-ref-58)
59. *La formazione del seminarista,* 449.450. [↑](#footnote-ref-59)
60. *La formazione del seminarista,* 452-453. [↑](#footnote-ref-60)
61. *La formazione del seminarista,* 467-468. [↑](#footnote-ref-61)
62. *La formazione del seminarista,* 459. [↑](#footnote-ref-62)
63. Guarinelli,*La formazione del seminarista,* 528-529. [↑](#footnote-ref-63)
64. *La formazione del seminarista*, 504.516. [↑](#footnote-ref-64)
65. Avevo usato poco sopra il vocabolo «attrazione» per segnalare il fatto che, comunque, in quella relazione si dà un interesse dell’uno rispetto all’altro. Esistono altre relazioni nelle quali, invece, si giunge a una considerazione dell’altro come «oggetto», ma, in questo caso, non perché sia considerato un prolungamento di sé, ma per semplice indifferenza o disinteresse. [↑](#footnote-ref-65)
66. Guarinelli,*La formazione del seminarista,* 517-519. Per le tre “ricadute” messe in grassetto vedi APPENDICE Va. [↑](#footnote-ref-66)
67. *La formazione del seminarista,* 530-532. [↑](#footnote-ref-67)
68. Guarinelli, *La formazione del seminarista*,460-461. Continua il testo elencando quelli che potrebbero divenire dei talenti: «Ad esempio: a fronte della inevitabile, quasi strutturale, imprevedibilità di tutto ciò che procede dal livello emozionale dell’esperienza, l’ossessivo-compulsivo ha un comportamento lineare, sufficientemente autonomo e, soprattutto, capace di organizzarsi e organizzare l’ambiente circostante”. Da ciò, la persona con personalità ossessivo-compulsiva può tendere, nel corso del proprio sviluppo, a con- fermare e rafforzare quello stile.

    Dunque? Dunque, una persona con personalità ossessivo-compulsiva può giungere a essere una persona con molte abilita soprattutto in tutte quelle attività — e non sono poche — che esigono ordine, organizzazione, puntualità, efficienza, capacita di sostenere la complessità, ragionamento logico e lineare, ecc. A ciò occorre aggiungere la presenza di una autonomia affettiva che in taluni casi può comportare una certa introversione, un certo distacco dall’intimità, ma, allo stesso tempo, una notevole affidabilità, un grande senso della responsabilità personale e uno spirito di indipendenza, anche nel giudizio.

    Se dovessimo organizzare un gruppo di lavoro per la progettazione di un nuovo sistema di propulsione per l’industria aerospaziale, ci priveremmo di una persona dotata di una personalità del genere? E non sarà forse utile che per uno che sceglie il celibato per il Regno, sia presente una certa indipendenza che comporti anche una autonomia affettiva? Insomma: non sarà che molte cose nel mondo (Chiesa compresa) «funzionano» proprio grazie a quelle persone che hanno una personalità ossessivo-compulsiva?». [↑](#footnote-ref-68)
69. Guarinelli, *La formazione del seminarista*, 463. [↑](#footnote-ref-69)
70. Guarinelli, *La formazione del seminarista*, 463. [↑](#footnote-ref-70)
71. Guarinelli, *La formazione del seminarista*, 464-465. [↑](#footnote-ref-71)
72. Guarinelli, *La formazione del seminarista*, 465. [↑](#footnote-ref-72)
73. Guarinelli, *La formazione del seminarista*, 465-466. [↑](#footnote-ref-73)
74. Cfr. Guarinelli, *La formazione del seminarista*, 465-466. [↑](#footnote-ref-74)
75. «Così Galimberti: si intende matura una persona “capace di libertà, di aderenza alla realtà, di impegno esistenziale, di assunzione di responsabilità, con riconoscimento dei propri limiti e con la capacità di impegnare in modo creativo le proprie risorse. La maturità psicologica viene anche indicata come normalità psicologica dove nel concetto di norma giocano i valori condivisi dalla cultura in cui l’individuo matura”;così Ghirlanda, più specificamente, nel riferimento alla maturità (relazionale e affettiva) del sacerdote: si può intendere «quella capacità del sacerdote celibe che — trascendendosi nella persona di Gesù e nei valori che egli ha vissuto e proposto ai suoi discepoli e che continua a proporre a coloro che chiama al ministero apostolico — non solo rinuncia liberamente al matrimonio, ma anche alla paternità naturale per ricevere come dono ‘una più ampia paternità in Cristo’, cioè una paternità spirituale, come capacità di donarsi, senza preferenze o preclusioni di sorta, agli uomini e alle donne che è chiamato a servire nel suo ministero”». (*La formazione del seminarista. II,* 507-508). [↑](#footnote-ref-75)
76. Congregazione per il Clero, *Il dono della vocazione presbiterale.* Ratio FundamentalisInsitutionisSacerdotalis, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016. [↑](#footnote-ref-76)
77. *Il «brutto carattere» di un prete*,268. [↑](#footnote-ref-77)
78. Guarinelli, *La formazione del seminarista*, 468. [↑](#footnote-ref-78)
79. Guarinelli, *Il «brutto carattere» di un prete*,250. [↑](#footnote-ref-79)
80. Guarinelli, *Il «brutto carattere del prete»*, 252-253. [↑](#footnote-ref-80)
81. Guarinelli, *Il «brutto carattere» di unpret»*, 253. [↑](#footnote-ref-81)
82. *La formazione del seminarista*, 456. [↑](#footnote-ref-82)
83. Cfr.Guarinelli, *Il «brutto carattere» di un prete*, 252. [↑](#footnote-ref-83)
84. *Il «brutto carattere» di un prete*, 256. [↑](#footnote-ref-84)
85. *Il «brutto carattere» di un prete*, 256-257. [↑](#footnote-ref-85)
86. *Il «brutto carattere» di un prete*, 262-263. [↑](#footnote-ref-86)
87. *Il «brutto carattere» di un prete*, 269-270. [↑](#footnote-ref-87)
88. *Il «brutto carattere» di un prete,* 264-265. [↑](#footnote-ref-88)
89. *Il «brutto carattere» di un prete*, 246. [↑](#footnote-ref-89)
90. *Il «brutto carattere» di un prete*, 247. [↑](#footnote-ref-90)
91. *Il «brutto carattere» di un prete*, 248. [↑](#footnote-ref-91)
92. *Il «brutto carattere» di un prete*, 266. [↑](#footnote-ref-92)
93. *Il «brutto carattere» di un prete*, 267. [↑](#footnote-ref-93)
94. *Il «brutto carattere» di un prete*, 268-269. [↑](#footnote-ref-94)
95. *Il «brutto carattere» di un prete*, 270-271. [↑](#footnote-ref-95)
96. *La formazione del seminarista,* 446-447. [↑](#footnote-ref-96)
97. Guarinelli, *La formazione del seminarista,* 521-523. [↑](#footnote-ref-97)
98. Guarinelli, *La formazione del seminarista,*519-521. [↑](#footnote-ref-98)
99. Fa eccezione l’empatia – qualità importante di una persona coesa – la quale prevede, tuttavia, una qualche permeabilità dei confini. Per lo sviluppo sano della personalità, dunque, la chiusura dei confini non dovrà essere assoluta. A quella chiusura parziale, però, dovrà essere affiancata la percezione dell’altro separato, così che lo scambio emozionale escluda la fusione o la simbiosi. In questa prospettiva appaiono di rilievo anche gli aspetti etici dell’empatia, che permettono di coglierne la positività psicologica, la fecondità, ma pure al fragilità. cfr. L. Boella, *Sentire l’altro*, Cortina, Milano 2006. [↑](#footnote-ref-99)
100. Cf n. 33. [↑](#footnote-ref-100)
101. Cf n. 38. [↑](#footnote-ref-101)
102. Cf n. 39; cfanche*Pastoresdabovobis*, n. 22. [↑](#footnote-ref-102)
103. Cf n. 69. [↑](#footnote-ref-103)
104. Cf n. 95. [↑](#footnote-ref-104)
105. Cf n. 115; cfanche*Pastoresdabovobis*, n. 26. [↑](#footnote-ref-105)
106. Cf n. 41. [↑](#footnote-ref-106)
107. Cf n. 41. [↑](#footnote-ref-107)
108. Cf n. 42; cf anche *Evangeliigaudium*, nn. 93-97. [↑](#footnote-ref-108)
109. Cf n. 59. [↑](#footnote-ref-109)
110. Cf n. 117. [↑](#footnote-ref-110)
111. Cf n. 186.a. [↑](#footnote-ref-111)
112. Cf n. 46. [↑](#footnote-ref-112)
113. Cf n. 29. [↑](#footnote-ref-113)
114. Cfnn. 84a, 86. [↑](#footnote-ref-114)
115. Cf n. 43. [↑](#footnote-ref-115)
116. Cfnn 50, 51. [↑](#footnote-ref-116)
117. Cfnn. 82, 88.a, 90. [↑](#footnote-ref-117)
118. Cfnn. 148, 149. [↑](#footnote-ref-118)
119. Cf n. 186.d. [↑](#footnote-ref-119)
120. Guarinelli, *La formazione del seminarista*, 508-509. [↑](#footnote-ref-120)
121. A rigore dovrei dire che corrispondono a processi e non a strutture altre nozioni della psicologia, quali la personalità, l’identità psicologica o il Sé. In questo senso, perciò, la maturitàè di natura sua processuale: essa descrive, infatti, la qualità di processi e non di strutture. La qualità è «misurata» dalla distanza fra l’età biologica e l’età psicologica. [↑](#footnote-ref-121)
122. Guarinelli, *La formazione del seminarista*, 512-513. [↑](#footnote-ref-122)
123. Guarinelli, *La formazione del seminarista*, 514-515. [↑](#footnote-ref-123)
124. Guarinelli, *La formazione del seminarista*,515-516. [↑](#footnote-ref-124)