

Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*

Istituto Superiore di Scienze Religiose

Quaderni di studi

1

Cristo è la pienezza

La formazione cristiana
tra accompagnamento spirituale e relazione terapeutica

a cura di

Laura Salvo – Angela Tagliafico

Contributi di

Angela Tagliafico, Laura Salvo, Mauro Meruzzi, Giuseppe Congedo,
Caterina Ciriello, Barbara Costantini, Tonino Cantelmi,
Michela Pensavalli, Cristina Congedo



ATENEUM PONTIFICIO
REGINA APOSTOLORUM

Cristo è la pienezza

La formazione cristiana tra accompagnamento spirituale e relazione terapeutica

a cura di Laura Salvo – Angela Tagliafico

Roma: Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*, 2017.

176 p.; 17x24 cm. – (Quaderni di studi, 1)

ISBN: 978-88-96990-37-7

© 2017 Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*

Dipartimento Pubblicazioni

Via degli Aldobrandeschi, 190 - 00163 Roma

E-mail: pubblicazioni@upra.org

www.upra.org

Finito di stampare nel mese di giugno 2017 dalla tipografia SARO S.R.L. - Roma

*I nostri ringraziamenti vanno a tutti i docenti
che con grande disponibilità e passione per la vita consacrata,
hanno redatto gli articoli che contribuiscono a creare il primo quaderno
inerente la persona nei suoi aspetti psicologici e spirituali interdipendenti.*

Indice

- 9 Presentazione
P. David S. Koonce, L.C.

RELAZIONI

- 17 Aspetti teologico-spirituali del ministero ecclesiale
dell'accompagnamento spirituale
Angela Tagliafico
- 37 La relazione terapeutica nella vita consacrata
Laura Salvo
- 55 Le basi bibliche dell'accompagnamento spirituale.
Modelli di accompagnamento spirituale nella bibbia
Mauro Meruzzi
- 101 Tecniche di conduzione di un colloquio psicologico
Dott. Giuseppe Congedo
- 119 La maternità spirituale
Caterina Ciriello
- 135 Caratteristiche sintomatologiche per un invio psicologico
Barbara Costantini

- 153 **Strumenti di assessment**
Tonino Cantelmi - Michela Pensavalli - Cristina Congedo
- 173 **Rapporto teologico e psicologico**
Angela Tagliafico - Laura Salvo

Presentazione

David S. Koonce, L.C.

Nato a Mayfield, Kentucky, negli Stati Uniti nel 1973, è stato ordinato presbitero nel 2006. Nel 2012 ha ottenuto il dottorato in Sacra Teologia presso l'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*, dove è ora professore stabile nella Facoltà di Teologia e direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose dello stesso ateneo.

Il filo rosso del presente volume si ispira alla Lettera agli Efesini, 4, 11-16:

Ed egli ha dato ad alcuni di essere apostoli, ad altri di essere profeti, ad altri ancora di essere evangelisti, ad altri di essere pastori e maestri, per preparare i fratelli a compiere il ministero, allo scopo di edificare il corpo di Cristo, finché 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. Così non saremo più fanciulli in balia delle onde, trasportati qua e là da qualsiasi vento di dottrina, ingannati dagli uomini con quella astuzia che trascina all'errore. Al contrario, agendo secondo verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa tendendo a lui, che è il capo, Cristo. 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.

Senza pretendere di offrire un'esegesi scientifica del testo, vorrei sottolineare alcuni elementi del brano che forniscono il quadro concettuale e l'*humus* spirituale degli studi presenti in questa raccolta.

«Egli ha dato ad alcuni di essere...pastori e maestri»

Questo volume si dirige anzitutto a coloro che esercitano il servizio di essere formatori nei diversi ambiti della vita cristiana, soprattutto

nella vita consacrata o nella preparazione sacerdotale. La missione di essere formatore, pur essendo un incarico ricevuto dalle autorità competenti per un tempo determinato, è comunque una vocazione e un dono che viene dall'alto.

I formatori, chiamati dal Signore ad essere «pastori e maestri», hanno bisogno, però, di un bagaglio di conoscenze e di competenze che non discendono dal cielo. Prima di formare altri, i formatori devono formarsi e informarsi, per conoscere bene sia il sostrato umano delle persone affidate alla loro tutela, sia la pienezza umana che ogni cristiano, secondo la diversità delle vocazioni, è chiamato a raggiungere: Cristo!

«Per preparare i fratelli a compiere il ministero, allo scopo di edificare il corpo di Cristo»

Il testo della *Lettera agli Efesini* parla in secondo luogo e in modo esplicito della missione dei formatori, che sono stati «dati» dal Signore proprio per «preparare i fratelli a compiere il ministero». Questo ministero però non si riduce a una funzione meramente filantropica o amministrativa. Il ministero nella Chiesa sempre ha una dimensione che si può giustamente chiamare «mistica», di «edificare il corpo di Cristo». Quel corpo è senz'altro la Chiesa, ma siccome la Chiesa è composta di vari membri, che sono gli stessi cristiani nella loro vita concreta, lo scopo di edificare la Chiesa procede di pari passo con lo scopo di formare cristiani solidi.

Altrove nel Nuovo Testamento, l'apostolo Pietro paragona i cristiani a «pietre vive» nella costruzione di un edificio spirituale (1 Pt 2,5), ma accanto a questa immagine positiva, il realismo cristiano riconosce la fragilità di queste «pietre umane». Ad esempio, l'apostolo Paolo si rivolge ai cristiani di Corinto con queste parole:

Considerate infatti la vostra chiamata, fratelli: non ci sono fra voi molti sapienti dal punto di vista umano, né molti potenti, né molti nobili. Ma quello che è stolto per il mondo, Dio lo ha scelto per confondere i sapienti; quello che è debole per il mondo, Dio lo ha scelto per confondere i forti; quello che è ignobile e disprezzato per il mondo, quello che è nulla, Dio lo ha scelto per ridurre al nulla le cose che sono, perché nessuno possa vantarsi di fronte a Dio (1 Cor 1,26-29).

La persona in formazione «si presenta come un “mistero a sé stesso”, nel quale si intrecciano e coesistono due aspetti della sua umanità, da integrare reciprocamente: da un lato, essa è caratterizzata da doti e ricchezze, plasmata dalla grazia; dall’altro, è segnata da limiti e fragilità. Il compito formativo consiste nel cercare di aiutare la persona a integrare questi aspetti, sotto l’influsso dello Spirito Santo, in un cammino di fede e di progressiva e armonica maturazione di tutte le componenti, evitando le frammentazioni, le polarizzazioni, gli eccessi, la superficialità o le parzialità»¹.

Per questo motivo, i saggi di questa raccolta si muovono tra l’accompagnamento spirituale e la relazione terapeutica: a volte, tutte e due sono necessarie nel cammino formativo.

«Fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo»

La formazione cristiana è una formazione «a misura», ma non una misura che si abbassa alla fragilità umana. Al contrario, la formazione vuole accompagnare il cristiano «fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo» (*Ef* 4, 13). Due sono le implicazioni di questa visione di formazione.

In primo luogo, vi è una meta e una misura nella formazione del cristiano, e in particolare, della persona consacrata. L’individuo non è la misura di stesso, ma viene misurato da Cristo. La chiamata cristiana contiene un dinamismo che procede in crescita verso la pienezza di Cristo.

In secondo luogo, Cristo stesso è la pienezza dell’essere umano! Per S. Giovanni Paolo II, questa verità è stata la chiave di lettura dell’insegnamento conciliare della *Gaudium et Spes*, 22, di cui cito un estratto:

In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell’uomo...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...Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l’incarnazione il Figlio di Dio

¹ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il Dono della vocazione presbiterale: Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis*, L’Osservatore Romano, Città del Vaticano 2016, n.28.

si è unito in certo modo ad ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché il peccato...Il cristiano poi, reso conforme all'immagine del Figlio che è il primogenito tra molti fratelli riceve «le primizie dello Spirito» (Rm 8,23) per cui diventa capace di adempiere la legge nuova dell'amore. In virtù di questo Spirito, che è il «pegno della eredità» (Ef 1,14), tutto l'uomo viene interiormente rinnovato, nell'attesa della «redenzione del corpo» (Rm 8,23)

La fede in Cristo, vero Dio ma anche vero uomo, deve essere sempre uno stimolo nella formazione, concedendo al formando la certezza che il cammino formativo porta a una vita piena. È certo che la formazione implica molte rinunce, spesso di cose di per sé buone e lecite, ma Cristo è l'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo, non togliendo però «nulla di ciò che appartiene alla libertà dell'uomo, alla sua dignità, all'edificazione di una società giusta»². La persona in formazione può sperimentare la paura che si innesta in ogni essere umano, così ben descritta da Papa Benedetto XVI:

Non abbiamo forse tutti in qualche modo paura - se lasciamo entrare Cristo totalmente dentro di noi, se ci apriamo totalmente a lui - paura che Egli possa portar via qualcosa della nostra vita? Non abbiamo forse paura di rinunciare a qualcosa di grande, di unico, che rende la vita così bella? Non rischiamo di trovarci poi nell'angustia e privati della libertà? Ed ancora una volta il Papa voleva dire: no! chi fa entrare Cristo, non perde nulla, nulla - assolutamente nulla di ciò che rende la vita libera, bella e grande. No! solo in quest'amicizia si spalancano le porte della vita. Solo in quest'amicizia si dischiudono realmente le grandi potenzialità della condizione umana.³

Qualsiasi itinerario formativo autenticamente cristiano deve essere fondato sulla convinzione che Cristo è la pienezza, e che chiunque si lascia raggiungere dalla pienezza di Cristo, troverà una vita libera, bella e grande.

² BENEDETTO XVI, *Omelia*, Santa Messa per l'inizio del ministero petrino, 24 aprile 2005.

³ *Ibid.*

«Così non saremo più fanciulli in balia delle onde»

Una vita piena in Cristo è una vita matura, e se raggiungere la vera maturità è stata sempre una sfida—la stessa Lettera agli Efesini ne rende testimonianza—ai nostri giorni ciò si è convertito in una crisi generazionale globale. La cultura odierna, da cui provengono le persone consacrate di oggi, è stata chiamata da Papa Francesco una «cultura del provvisorio». Si tratta di un tema ricorrente negli interventi di Papa Francesco sulla vita religiosa.⁴

Per superare il peso gravitazionale della «cultura del provvisorio», Papa Francesco insiste sull'importanza dell'accompagnamento spirituale e della preparazione di accompagnatori qualificati per questo ministero. Quali sono le qualità dell'accompagnatore? In primo luogo, essi devono essere uomini o donne capaci di ascolto attento e paziente, e che abbiano un'adeguata esperienza della vita consacrata. In secondo luogo, devono evitare «qualsiasi modalità di accompagnamento che crei dipendenze, che protegga, controlli o renda infantili»⁵, e allo stesso tempo devono favorire un colloquio «vicino, frequente e pienamente adulto»⁶.

Per chi svolge il ruolo di formatore e di accompagnatore spirituale, bisogna tener presente che i giovani di oggi, in alcuni fasi della loro formazione o del loro ministero, oltre l'accompagnamento spirituale, spesso hanno bisogno anche di instaurare una relazione di accompagnamento di carattere terapeutico. Sono ruoli distinti che non devono confondersi; entrambi sono importanti, soprattutto nel periodo formativo, per formare una persona integrale che ha lo sguardo rivolto a Cristo nella concretezza della sua umanità. La distinzione tra l'accompagnamento spirituale e la relazione terapeutica è al centro delle riflessioni dei saggi raccolti in questo volume.

⁴ Cf. FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al convegno internazionale per i giovani consacrati*, 17 settembre 2015; *Discorso ai partecipanti alla plenaria della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica*, 28 gennaio 2017.

⁵ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla plenaria della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica*, 28 gennaio 2017.

⁶ *Idem*.

«Agendo secondo verità nella carità»

Il presente libro è il risultato della collaborazione di docenti e ricercatori dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*, il quale ha come suo motto *Veritatem facientes in caritatem*. «Agendo secondo la verità nella carità». Come direttore di codesto Istituto, ringrazio tutti i collaboratori e collaboratrici che hanno offerto le loro competenze professionali a questa raccolta di saggi, soprattutto le professoresse Laura Salvo e Angela Tagliafico per il loro impegno nel portare avanti questo progetto.

Auguro che il lettore trovi in queste pagine una guida sicura e utile per lo svolgimento del suo ministero di formatore.

RELAZIONI

Aspetti teologico-spirituali del ministero ecclesiale dell'accompagnamento spirituale

Angela Tagliafico

Abstract: *L'articolo analizza gli aspetti teologico-spirituali dell'accompagnamento spirituale che si prefigge di condurre i battezzati a maturare integralmente nella grazia battesimale e nell'esperienza trinitaria, in armonia con la loro vocazione personale, ovvero con la chiamata specifica a una data forma di santità, che suppone normalmente, una crescita cristiana completa a livello umano e spirituale. La nota trinitaria pervade la dinamica spirituale fin dai suoi primordi: la santità è il progetto del Padre che desidera la progressiva identificazione dei suoi figli con Cristo, mediante l'azione dello Spirito Santo. A questo principio si aggiunge quello della fedeltà a Gesù, principale ispiratore del comportamento della guida spirituale, che non cura solo lo sviluppo integrale delle persone, ma si conforma anche a uno dei tratti caratteristici della pedagogia di Dio: l'adattamento alla dimensione storica. La guida spirituale costituisce dunque, uno degli aiuti più adeguati, al fine di aiutare il cristiano a perseverare nel suo cammino verso l'unione con Dio, garantendo le scelte oggettive e giuste, nella piena comunione ecclesiale.*

Parole chiave: *ministero ecclesiale; itinerario spirituale; crescita; unione; santità; Trinità.*

1. Introduzione

Tale articolo si propone di definire gli aspetti teologico-spirituali del ministero ecclesiale dell'accompagnamento spirituale, che guida i singoli cristiani a vivere la pienezza del loro battesimo, in ordine all'edificazione della Chiesa e all'esercizio della sua missione salvifica. Il cristianesimo maturo che come singoli e conseguentemente come comunità ecclesiale siamo chiamati a incarnare, richiede guide spirituali

formate e dotate di un particolare carisma dello Spirito, che le abilita a svolgere tale servizio di aiuto allo sviluppo della “misura alta della vita cristiana ordinaria”¹, costituita dalla crescita nella comunione intima con il Dio uno e trino e gli uomini, all’interno della Chiesa.

Il metodo che ho seguito per scrivere tale articolo è unitamente, deduttivo, ovvero basato su ragionamenti desunti dai principi della Rivelazione, e induttivo, ovvero proveniente dall’esperienza spirituale personale ed ecclesiale e ho selezionato le fonti desumendole dai principali dizionari teologici-spirituali, studi e articoli sulla materia, editi a partire dagli anni 90 fino ai nostri giorni.

Il mio contributo inizia definendo tale ministero ecclesiale e chiarendone la terminologia, continua quindi, analizzando l’aspetto teologico nella sua dimensione detta verticale, ossia trinitaria e a seguire, riflettendo sull’aspetto teologico nella sua dimensione detta orizzontale, ossia di fedeltà all’agire di Gesù e all’uomo e alla donna contemporanei infine, a fronte di tutto ciò, sottolineando l’efficacia e la necessità di tale ministero per lo sviluppo in pienezza della vita spirituale cristiana all’interno della comunità ecclesiale.

2. Significato ecclesiale e terminologia

Definisco il ministero dell’accompagnamento spirituale come: un aiuto offerto da un battezzato/ta, che vive l’unione progressiva di tutto se stesso con Dio e beneficia di un particolare carisma dello Spirito, a un’altro battezzato/ta, al fine di condurlo gradualmente a vivere in pienezza, l’esperienza della fede, speranza e carità cristiane, nell’attuazione dell’opportuno discernimento da compiere circa la personale risposta da dare alla volontà di amore di Dio che interpella tramite la sua Parola e chiama alla sempre più intima unione con Lui, sorgente della santità cristiana, nella Chiesa.

Anzitutto quindi, l’accompagnamento spirituale fornisce un aiuto, e tale parola rende bene l’idea del carattere di servizio che questo ministero svolge nella Chiesa. Esso vuole condurre le persone a maturare integralmente nella grazia battesimale e nell’esperienza trinitaria, in ar-

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica Novo millennio ineunte 31*, in *Enchiridion Vaticanum XX*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2004, p. 64.

monia con la loro vocazione personale². Per vocazione personale intend il disegno del Signore su ogni persona ovvero, la chiamata specifica a una data forma di santità, che suppone normalmente, una crescita cristiana completa a livello umano e spirituale.

Fino all'avvento del Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-65) l'accompagnamento spirituale era svolto quasi unicamente dai presbiteri, poiché si riteneva che l'ordinazione sacerdotale li inserisse automaticamente nel collettivo degli accompagnatori spirituali; questa modalità proveniva dall'epoca medievale (nell'epoca patristica non era infatti così), nella quale solo i chierici erano deputati a guidare spiritualmente le persone.

A partire dal Concilio Vaticano II tale ministero ecclesiale non è più considerato esclusivamente clericale,³ ogni battezzato, uomo e donna, indipendentemente dalla sua vocazione specifica, può prestare questo servizio, purché debitamente maturo umanamente, preparato e formato teologicamente, dotato di un particolare carisma dello Spirito e in cammino verso la sempre più piena unione con Dio in Cristo e nello Spirito Santo.

Si tratta di un ministero che si propone quale servizio ai battezzati che desiderano rispondere alla chiamata alla comunione sempre più intima con Dio. Esso viene compiuto in uno spirito evangelico e costituisce un aiuto nella maturazione umana e spirituale cristiana, proprio perché fornisce strumenti atti ad approfondire la personale vita di unione con Dio.

L'accompagnamento spirituale costituisce una vera e propria pedagogia alla/della libertà, intendendo la libertà dei figli di Dio che si attua nelle virtù teologali e sotto la mozione dello Spirito Santo. Questo comporta l'incontrarsi del Dio uno e trino con l'umano; dei criteri e delle regole oggettive con i dati soggettivi e le mozioni che le persone sperimentano in loro.

² W.A. BARRY - W.J. CONNOLY, *Pratica della direzione spirituale*, Edizioni OR, Milano 1990, p. 45.

³ CONCILIO VATICANO II, *Decreto Apostolicam Actuositatem* 10, in *Documenti del Concilio*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, p. 973; CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Sussidio per confessori e direttori spirituali* 65, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, p. 46; PAPA FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium*, 171, Edizioni Paoline, Milano 2013, p. 125.

Ecco perché l'accompagnamento spirituale suscita il desiderio di significatività e stimola la crescita della domanda di senso, per cui, progressivamente, aiuta a chiarire i "perché" profondi della persona e stimola il necessario passaggio che comporta la conversione radicale, dalla dinamica della legge alla dinamica della speranza, dal "che male c'è?" al "come è meglio fare?". Unitamente al passaggio da una fede infantile e adolescente, a una fede adulta, in grado di interiorizzare e vivere non solo precettisticamente, ma essenzialmente e vitalmente, i contenuti oggettivi e universali.

Nella relazione di accompagnamento spirituale vi è un passaggio che possiamo definire "dalla direttività alla graduale non direttività"⁴ e che aiuta anche a chiarire i termini di tale ministero ecclesiale. A mio avviso infatti, prendendo come base la suddivisione della triplice via nel progresso della vita spirituale cristiana personale: purificativa, illuminativa e unitiva, avremo diversi atteggiamenti fondamentali da parte della guida, la quale assumerà, dapprima un ruolo paterno/materno, quindi un ruolo maggiormente direttivo e infine, un ruolo di accompagnamento, all'interno dell'esercizio di questo servizio ecclesiale.

Esplicando tale concetto perciò, nella fase iniziale della vita spirituale, con i cosiddetti principianti, l'aiuto si rivestirà di atteggiamenti prevalentemente paterni/materni, miranti a far crescere il cristiano nella conoscenza di se e di Dio Padre/Madre, e a sperimentare il proprio essere peccatore/peccatrice ma grandemente amato/amata da Lui.

Successivamente, nella fase intermedia della vita spirituale, con coloro che avanzano nella vita spirituale e giungono alla cosiddetta fase illuminativa, la guida diverrà maggiormente direttiva, al fine di indicare adeguatamente e fermamente, i criteri per il necessario discernimento degli spiriti e il superamento degli ostacoli che in questa fase divengono sottili, dato che "il nemico si traveste da angelo di luce" (2 Cor, 11,14) e pone inganni sovente difficili a riconoscersi da parte del guidato, al fine di fermarne il cammino spirituale e l'appartenenza ecclesiale.

Infine, con coloro che camminano ormai verso la fase unitiva della vita spirituale, la guida diverrà sempre più discreta ed essenziale nelle sue indicazioni, svolgendo una funzione di semplice accompagnamento, che esprime bene la sua presenza accanto al cristiano che ormai vive in una relazione di pienezza di fede, speranza e carità ed è cresciuta

⁴ M. COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, Edizioni AdP, Roma 2004, p. 55.

nella capacità di discernere secondo lo Spirito Santo, perchè ormai vivificato dalla vita stessa di Dio trasmessale da Cristo risorto che sperimenta in se e vive nella comunità ecclesiale.

In questo studio ho scelto di utilizzare il termine di “accompagnamento spirituale” per definire questo ministero ecclesiale, non per vanificare gli altri termini, che ritengo comunque opportuni e appropriati alle varie fasi del cammino spirituale personale, come ho spiegato, ma unicamente per sottolineare il vertice di tale servizio che deve sempre mirare, fin dall’inizio, a porre la guida in un atteggiamento umile e rispettoso, richiamandola al versetto evangelico: “lui deve crescere e io diminuire” (Gv 3,30), laddove il “lui” è costituito, tanto dallo Spirito Santo e dalla sua azione nella persona, quanto dalla persona stessa, nel suo rapporto, chiamato a divenire sempre più intimo con il Signore.

In tutte le fasi dell’itinerario compare sempre e comunque, l’aggettivo “spirituale”, che evoca il primato dello Spirito Santo. Questo ministero ecclesiale infatti, mira a far prendere sempre più coscienza del ruolo e della presenza del Maestro interiore che agisce quale agente primordiale e motore di ogni autentico cammino del cristiano verso la santità.

L’aiuto spirituale è una vera e propria esperienza spirituale e più precisamente, è una educazione al discernimento spirituale e alla docilità sempre maggiore del cristiano allo Spirito Santo. Per questo si svolge all’interno di un itinerario a tappe, di una crescita progressiva e di un cammino da compiersi sempre a partire dalla propria realtà storica⁵.

Questo ministero mira a disporre l’accompagnato all’ascolto della sua interiorità, nel silenzio che induce a discendere nella profondità del suo cuore, laddove l’agire di Dio prende l’iniziativa ed emerge. L’accompagnamento spirituale deve infatti, necessariamente indurre il passaggio da un attivismo dettato solamente dalle buone intenzioni, a una certa passività all’interno dell’azione stessa, al fine di purificarla da ogni ripiegamento su se stessi e orientarla unicamente al servizio di Dio, degli altri e della comunità.

Ecco perché il ministero dell’accompagnamento spirituale affronta la sfida di far avere incessantemente l’orecchio del cuore della persona attento al volere di Dio e di metterla continuamente in sintonia con esso.

⁵ R. FRATTALLONE, *La direzione spirituale oggi. Una proposta di ricomprensione*, SEI, Torino 1996, p.345.

In tal senso, è uno strumento importante per imparare concretamente, che cosa significa, per noi cristiani, collaborare con la grazia di Dio: essere attenti ad essa senza mai presumere di essa, poiché è Dio, e solo Lui che agisce, rinnovando in noi e nella sua Chiesa, continuamente, i Suoi doni e introducendoci progressivamente nella pienezza della vita divina.

3. L'iniziativa del Padre, alla sequela del Figlio, nella luce dello Spirito Santo

L'aspetto teologico, la cosiddetta dimensione verticale, costituisce senza dubbio il primo obiettivo dell'accompagnamento spirituale. Il rapporto che il battezzato stabilisce con Dio non è una relazione fredda con un Essere assoluto e lontano, bensì un rapporto filiale con un Padre concreto e vicino. Perciò la spiritualità attuale ha recuperato la coscienza dell'azione trinitaria nella Chiesa e nei cristiani e il rapporto personale e intimo con le tre divine Persone, quale chiave di una teologia spirituale più completa e coerente.

La nota trinitaria pervade ormai la dinamica spirituale fin dai suoi primordi. Il battesimo stabilisce la comunione con le tre Persone divine, e l'ispirazione trinitaria è la luce che illumina l'intero percorso spirituale. La santità è il progetto del Padre che desidera la progressiva identificazione dei suoi figli con Cristo, mediante l'azione dello Spirito Santo⁶.

Questo orientamento teologico è ancorato alla S. Scrittura e lo troviamo, in modo particolare, nel primo capitolo della lettera agli Efesini, dove si rivela il progetto del Padre di far pervenire i suoi figli alla santità, mediante lo sviluppo pieno della comunione con la Trinità.

Dio Padre è il Dio vivo che "esce" incontro alla persona rivelandogli il Suo amore di predilezione e invitandolo alla Sua intimità. Gli uomini sono chiamati all'unione con Lui in Cristo, al fine di seguirlo e contribuire all'edificazione del Regno di Dio. Lo Spirito Santo porta a compimento quest'opera e la Sua presenza e la Sua azione costanti, sono una delle verità evangeliche che maggiormente riempiono di gioia e speranza i cristiani.

⁶ C. PORRO, *La direzione spirituale*, Piemme, Casale Monferrato 1987, p. 78.

Sempre nel primo capitolo della lettera di S. Paolo agli Efesini, l'Apostolo sottolinea la volontà divina, il progetto del Padre per ciascuno dei suoi figli: non sono abbandonati al loro destino da un determinismo cieco, il Creatore ha cura di ciascuna delle sue creature e prolunga la Sua azione nella loro esistenza.

L'accompagnamento spirituale costituisce quindi, una mediazione, affinché il cristiano, seguendo le orme di Gesù, il Figlio amato, scopra l'Amore infinito del Padre, si apra progressivamente alla Sua azione provvidente e risponda con fede, speranza e carità sempre maggiori, al Suo progetto salvifico su di lui. Solo in tal modo sarà possibile raggiungere lo scopo augurato ai cristiani dal Concilio Vaticano II: "mantenere e vivere la santità che abbiamo ricevuto, comportandoci come si conviene ai santi e rivestendoci come si conviene agli eletti di Dio, di sentimenti di misericordia, di bontà, di umiltà, di dolcezza e di pazienza e avendo come frutto dello Spirito la santificazione"⁷.

Il Padre, operando attraverso lo Spirito Santo, è il primo e principale agente della crescita spirituale umana. Egli compie un'opera che parte da Lui, quale Sua sorgente e che nel suo obiettivo finale incammina ogni persona all'unione con Lui. Ogni altro intervento di aiuto quindi, sarà subordinato a tale azione soprannaturale e allo svelamento progressivo del disegno del Padre su ogni essere umano.

L'esempio di Gesù costituisce il prototipo di questo processo di crescita. Lui, il Figlio unigenito, si converte per noi, nel modello dell'atteggiamento adeguato davanti al Padre e ci illumina nella modalità del compimento della volontà del Padre. Lungo la sua esistenza Gesù si è lasciato guidare dallo Spirito Santo nel compimento della sua vocazione e missione: lo Spirito lo ha condotto nel deserto, dove è rimasto quaranta giorni in ascolto della Parola di Dio che gli ha ispirato la modalità in cui compiere la Sua missione. Poiché Gesù ha accettato fino in fondo la volontà divina, è divenuto per ogni persona, un esempio di fiducia nella sapienza divina e di docilità alle Sue mozioni⁸.

Noi suoi discepoli quindi, siamo chiamati a seguirlo proprio in questo Suo stile autenticamente spirituale, e a imitarlo nel Suo atteggiamento filiale che si lascia sempre interpellare dall'alto (Eb 10,5).

⁷ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica Lumen Gentium* 40, in *Documenti del Concilio*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, p. 567.

⁸ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Querininana, Brescia 1989, p.111.

Per questo l'accompagnamento spirituale, fin dall'inizio, si impegna ad attivare, poi a incrementare e infine, a mantenere sempre viva negli accompagnati, tale attenzione alla presenza e all'azione del Risorto. Gesù è l'unico mediatore tra Dio e gli uomini (1 Tm 2,5), solo per Suo tramite provengono a noi i doni divini, e noi possiamo comunicare con il Padre solo in Lui che ha detto: "io sono la via, la verità e la vita; nessuno viene al Padre se non per mezzo mio" (Gv 14,6). Lui solo è il Maestro e se durante la Sua vita terrena, Egli ha provveduto personalmente alla santificazione dei suoi, ora che è salito al cielo, continua ugualmente e con maggior efficacia, ad essere la sorgente di ogni grazia e santità.

Dalla Croce di Gesù proviene lo Spirito Santo il quale, dopo aver reso possibile l'inizio della Chiesa, agisce ora attivamente nei singoli cristiani principalmente attraverso la S. Scrittura, i sacramenti, la preghiera, la liturgia, il magistero della Chiesa e le sue ispirazioni, e in modo più immediato, tramite coloro che esercitano il ministero di guidare i fratelli nello sviluppo della grazia battesimale⁹.

Lo Spirito Santo illumina i battezzati con le sue mozioni, in quanto Spirito di luce e Maestro interiore; essendo Spirito di verità, aiuta anche a capire e a interiorizzare la rivelazione di Gesù, immergendo il cristiano "in tutta intera la verità" (Gv 16,13), svelandogli le ricchezze della sua fede e la comprensione del messaggio racchiuso nel Vangelo. Nel battesimo lo Spirito non solo compie la filiazione adottiva, ma è presenza operante e anche guida dinamica a livello di comportamento: realizza la dignità filiale e abilita il cristiano a vivere e camminare come tale.

Giovanni della Croce ricorda che: "Lo Spirito Santo è l'agente e la guida principale delle anime, delle quali non tralascia mai di prendersi cura; le guide invece, non sono agenti ma solo strumenti per guidare, per mezzo della fede e della legge di Dio, secondo lo spirito dato a ciascuno dal Signore"¹⁰.

In questo senso si può affermare che l'unica guida spirituale per il cristiano, è lo Spirito Santo; la caratteristica fondamentale del cristiano è proprio quella di essere guidato dallo Spirito: "tutti coloro infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio" (Rm 8,14).

⁹ J. RATZINGER, *Speranza del grano di senape*, Queriniana, Brescia 1974, p. 35.

¹⁰ GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma viva d'amore*, B, 3,46, in *Opere complete*, Edizioni ocd, Roma 1982, p. 800.

Lo Spirito Santo è perciò, principio di una vitalità filiale che imprime tale inclinazione e consente il genere di vita che definiamo spirituale.

Sotto la sua azione il cristiano diviene atto a un camminare secondo lo Spirito, cioè a un modo di pensare, di desiderare, di decidersi e di agire, motivato secondo i principi del Vangelo. Lo Spirito Santo muove il cristiano a crescere secondo la sua condizione di figlio di Dio e a raggiungere la pienezza di questo principio.

La visione di un essere umano guidato dallo Spirito e capace di comportarsi secondo i dettami del Vangelo, costituisce uno dei messaggi più originali del Nuovo Testamento. Lo Spirito Santo infatti, è donato al cristiano al fine di farlo camminare come conviene ad una creatura rinnovata¹¹.

Il ruolo dello Spirito Santo si manifesta in forma progressiva e con l'avvicinarsi della persona alla pienezza della maturità spirituale, si apre uno spazio sempre maggiore alle Sue mozioni, che induce il diminuire gradualmente, dell'apporto dell'aiuto umano esterno fornito dalla guida spirituale. Ricordo sempre il primato della chiamata gratuita di Dio e della realtà dell'appello alla santità, come un dono diffusivo del Padre che vuole far partecipi in pienezza, noi Suoi figli, dei tesori della Sua grazia.

4. Aspetti teologico-spirituali dell'accompagnamento spirituale: fedeltà all'agire di Gesù e all'accompagnato/ta

Al primo principio di un accompagnamento spirituale fedele al progetto trinitario, si aggiunge il secondo principio della fedeltà a Gesù, quale modello di un agire perfetto nei Suoi incontri di aiuto e quindi, principale ispiratore del comportamento della guida spirituale nei suoi dialoghi individuali.

Gesù, buon pastore del suo gregge, si è manifestato come esempio compiuto di questo approccio personale con ogni persona conosciuta singolarmente. Egli ha sempre assunto un atteggiamento pieno di umanità di fronte ad ogni essere umano che ha avvicinato, per questo alla guida spirituale è richiesto di contemplarlo assiduamente, al fine di poter diventare veramente e pienamente umana e spirituale come Lui. Il

¹¹ C.M. MARTINI, *Il consigliare nella Chiesa*, in *Ambrosius* 65 (1989) 241.

Concilio Vaticano II ha affermato: “Chi segue Cristo, la persona perfetta, si fa lui pure più uomo”¹².

Una osservazione generale sul modo di agire di Gesù, che emerge specialmente dal Vangelo di Giovanni, rivela come ogni Suo discorso si articoli su un solo argomento, non però secondo una linea retta, ma sempre secondo un andamento a spirale. Egli sale lentamente dal piano materiale-temporale a quello spirituale-trascendente, passando gradatamente, dalla base umana-naturale a quella divina-soprannaturale, che conduce progressivamente, alla piena rivelazione¹³.

Gesù ha utilizzato il principio maieutico nei suoi vari incontri con le persone, consistente nel far nascere dal di dentro o nel lasciar cogliere da se stessi, le verità che sono latenti nel proprio intimo, attraverso successive domande o interventi. Ne seguiva, in coloro che interagivano con Lui, la possibilità di poter sviluppare personalmente le loro ricchezze spirituali, attraverso un dialogo che favoriva un itinerario spirituale graduale e ascendente¹⁴.

A questo punto dunque, al secondo principio, di un accompagnamento spirituale fedele al comportamento di Gesù, aggiungo il terzo principio di un accompagnamento spirituale fedele alla persona, che rappresenta la seconda protagonista dell’accompagnamento spirituale, poichè alla chiamata particolare che riceve da Dio Padre, essa liberamente, è invitata a rispondere, sia con la riconoscenza del dono ricevuto, sia con il poter sviluppare con Lui una comunione sempre più intima, che la condurrà a contribuire all’edificazione della Chiesa.

Ogni cristiano è chiamato da Dio a divenire sempre più conforme a Cristo nel suo stato di vita. Egli ha la responsabilità primaria di dire “sì” alla chiamata che ha sentito e di vivere, con tutte le conseguenze che questa risposta comporta. Il prestare attenzione alla singola persona è diventato ormai il concetto da approfondire, secondo la “nuova sensibilità teologico-antropologica”¹⁵ che suppone, in generale, una sensibilità peculiare anche verso gli apporti che le discipline umane forniscono alla riflessione teologica.

¹² CONCILIO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et Spes* 41, in *Documenti del Concilio*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, p. 1333.

¹³ U. VANNI, *Discernimento e comunità negli scritti giovannei*, in *Servizio della Parola* 191 (1987) 34.

¹⁴ C.A. BERNARD, *L’aiuto spirituale personale*, Rogate, Roma 1985, p. 87.

¹⁵ L. FANIN, *La crescita nello spirito. Lineamenti di teologia spirituale*, Messaggero, Padova 1995, p. 147.

L'adesione piena alla volontà di Dio che l'accompagnato è chiamato a vivere, riguarda una realtà concreta, scritta nelle inclinazioni individuali e nelle tendenze profonde di ciascuno. Come non esiste la persona in astratto, così non esiste il cristiano generico, bensì l'essere umano concreto, vivente, che pensa, desidera e ama in modo originale e inconfondibile. Ed è l'unificazione di questa persona concreta che costituisce parte integrante del cammino di crescita spirituale.

La fedeltà all'accompagnato/ta esige dunque, da parte dell'accompagnatore, prima di tutto la preoccupazione di capire la sua situazione unica e irripetibile e le circostanze storiche nelle quali si sta compiendo la sua risposta all'invito alla comunione con Dio¹⁶.

I tratti teologici salienti che ritengo basilari al fine di aiutare a sviluppare questo itinerario spirituale personale, si fondano anzitutto sul fatto che l'essere umano è immagine di Dio. Questa idea centrale della positività umana e cristiana costituisce una delle sue rappresentazioni più feconde e luminose. Il progetto di Dio è stato quello di creare: "l'uomo a immagine di Dio, capace di conoscere e di amare il proprio Creatore, e che fu costituito da Lui sopra tutte le creature terrene, quale Signore di esse"¹⁷, nella triplice relazione: Dio, prossimo, mondo.

Nella sua relazione primordiale verso il Creatore, la creatura costata di essere un interlocutore di Dio, scelto per realizzarsi pienamente nel dialogo intimo con Lui. Alla chiamata divina, liberamente, egli dona la sua risposta creaturale ed è l'unico essere che, nell'armonia del cosmo, gode del privilegio di poter avviare e sviluppare tale rapporto personale con il suo Creatore¹⁸. Gesù conduce a perfezione questa immagine positiva naturale, conferendole la dignità di figlio di Dio.

La risposta del battezzato/ta inizia da tale visione integrale e costante e da qui parte l'azione di aiuto spirituale, che adempie la funzione di sostegno alla progressiva assimilazione di tale dignità umana e cristiana.

Tutto questo conduce alla necessità di un adeguamento dell'aiuto spirituale alle singole persone; l'accompagnatore spirituale non cura solo lo sviluppo integrale degli accompagnati, ma si conforma anche a

¹⁶ J. F. VALDERRABANO ORDEIG, *Direzione spirituale*, in *Dizionario teologico della vita consacrata*, Ancora, Milano 1994, p. 568.

¹⁷ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et Spes* 12, in *Documenti del Concilio*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, p. 1273.

¹⁸ V. PASQUETTO, *Direzione spirituale*, in *Dizionario Enciclopedico di spiritualità*, Studium, Roma 1975, p. 604.

uno dei tratti caratteristici della pedagogia di Dio, quello dell'“adattamento alla dimensione storica”¹⁹.

Gesù, nel compimento della sua opera di salvezza, si è adattato alla situazione storica in cui la Sua rivelazione si svolgeva, e a tal fine ha sempre utilizzato un linguaggio adeguato a ogni circostanza nella quale si è venuto a trovare e “ha soccorso gli uomini con eventi e parole a essi familiari, parlando al suo popolo secondo il tipo di cultura proprio delle diverse situazioni storiche e ha mostrato la Sua condiscendenza al massimo grado nel Figlio suo fatto carne”²⁰.

Allo stesso modo, la guida spirituale è chiamata ad adattarsi alla situazione storica e culturale dell'accompagnato, secondo il principio della stessa pedagogia divina: il rivelarsi graduale di Dio nella storia della salvezza, per condurlo alla piena comunione con Lui.

5. L'efficacia e la necessità dell'accompagnamento spirituale per lo sviluppo della vita spirituale nel cristiano

Sono presenti in questo paragrafo due questioni simili, anche se conviene considerarle in forma separata, esse sono: l'efficacia e la necessità dell'accompagnamento spirituale.

L'efficacia di una guida spirituale al fine di far fruttificare pienamente la grazia battesimale è una questione che da sempre, nella storia della spiritualità cristiana, non si pone in dubbio²¹. Si è sempre detto che nessuno è un buon giudice nella propria causa e quindi, la funzione della guida spirituale all'interno di un percorso di crescita cristiana, è stata da sempre ricercata e considerata un valido sostegno. L'accompagnamento spirituale facilita alla persona la comprensione di realtà che altrimenti sfuggirebbero alla sua indagine personale, e nel contempo, aiuta a farla perseverare nella progressiva crescita verso la sua sempre maggior unione con Dio e appartenenza alla comunità ecclesiale.

L'accompagnamento spirituale aiuta a valutare oggettivamente le proprie disposizioni e necessità personali, facendo vedere le situazioni

¹⁹ B. GOYA, *Luce e guida nel cammino. Manuale di direzione spirituale*, Dehoniane, Bologna 2008, p. 132.

²⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi* 15, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989, p. 25.

²¹ G. FILORAMO, (ed.), *Storia della direzione spirituale. L'età antica*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 140-142; *Storia della direzione spirituale. L'età medievale*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 165-168.

da un altro punto di vista, più distaccato e disinteressato e rendendo in così, la persona sempre più libera. Sono quindi evidenti l'efficacia e l'opportunità di una guida spirituale per coloro che desiderano progredire nel cammino della santità e per coloro che si trovano a dover compiere scelte fondamentali.

Maggiormente complessa invece, risulta la questione della necessità dell'accompagnamento spirituale al fine di raggiungere la santità cristiana²².

Si tratta prima di tutto, di sapere se essa è una necessità assoluta, al punto che senza, in nessun caso, si può pervenire alla santità. La risposta in questo senso è negativa. L'esperienza cristiana insegna che certe persone, come ad esempio i perseguitati, o i carcerati per la fede, alcuni missionari e altri che, per qualunque motivo non hanno potuto disporre o non dispongono di una guida spirituale, sono comunque giunti alla santità. In casi simili è Dio stesso che ha provveduto e provvede direttamente, o attraverso mezzi speciali, a guidare i suoi figli. Molteplici sono gli esempi in tal senso nella storia della Chiesa.

Quindi, dobbiamo comprendere se esiste una necessità relativa, ovvero che costituisce il mezzo ordinario, di cui i cristiani dispongono per essere aiutati a raggiungere la santità. A livello di crescita naturale appare evidente il principio generale per cui, la natura stessa dell'essere umano e la sua dimensione essenzialmente sociale, richiedono questo sostegno, perché ognuno possa crescere totalmente come persona.²³

Considerato il principio generale, a livello cristiano ci troviamo di fronte alla verità teologica per la quale i credenti si salvano in comunione, in quanto popolo di Dio e nelle strade dell'unione progressiva con Lui, essi necessitano di essere accompagnati dai fratelli, al fine di poter avanzare in maniera sicura e continua.

La guida spirituale costituisce dunque, uno degli aiuti più adeguati, al fine di perseverare nel cammino personale verso l'unione con Dio. Il compito della Chiesa consiste nel governare, insegnare, santificare i suoi figli e offrire loro ogni strumento, affinché possano conseguire la pienezza della vita cristiana. L'accompagnamento spirituale costituisce certamente, uno dei mezzi più efficaci per sostenerli in tale cammino. Rifiutare tale ausilio quando esso è accessibile, equivale a respingere

²² O. CANTONI, *E brillerà la tua luce*, Ancora, Milano 1992, pp. 56-57.

²³ G. P. CASSANO, (cur.), *Corso di avvio all'accompagnamento spirituale*, Portalupi, Casale Monferrato 2007, p. 418.

un mezzo di aiuto abituale offerto da Dio ai suoi figli, nel loro itinerario verso la santità.

La presenza di un accompagnatore saggio e sperimentato garantisce inoltre, le scelte oggettive e giuste in seno alla comunità ecclesiale. Nel momento di una opzione decisiva egli diviene fonte di forza, e fondamentale è anche la sua presenza al fine di mantenere l'equilibrio spirituale personale, e di aiutare a superare, sia gli eccessivi timori di sbagliare, sia la riluttanza ad assumersi responsabilità personali. L'ausilio della guida spirituale all'interno del cammino cristiano permette di illuminare le diverse possibilità che si offrono, di stabilire i termini concreti di ogni opzione e di conferire costanza ai propositi, tutte realtà che non si possono riscontrare nelle sole risorse individuali²⁴.

La necessità relativa quindi, dell'accompagnamento spirituale al fine di aiutare la persona a percorrere il proprio cammino cristiano, risulta affermata dalla prassi ecclesiale. La guida suscita nell'accompagnato il desiderio dell'incontro sempre più intimo con Dio e aiuta al contempo, a porre le condizioni basilari affinché esso si possa realizzare, nella libertà della persona di disporsi in tal senso. Per questo l'accompagnatore lavora con la persona, sulla crescita in lei delle virtù teologiche, sull'attualizzazione del suo potenziale umano e spirituale e sulla rispondenza alla sua vocazione specifica, per aiutarla a vivere una vita secondo i dettami evangelici, nella Chiesa.

In tal senso l'accompagnamento spirituale, quale forma di aiuto interpersonale e gratuito, guida lo sviluppo della dimensione interiore della persona e del senso di mistero che essa è, nell'integrazione tra la sua sana soggettività e la sequela di Cristo. L'amore dell'essere umano per la sua libertà e soggettività può deformarsi in una sorta di gelosia della sua libertà e nel desiderio di un'autonomia assoluta la quale, rigettando il rapporto con Dio, rischia di sfociare nel soggettivistico e nell'arbitrario. L'accompagnamento spirituale mira a prevenire ciò, orientando tale tendenza verso la crescita del senso di unicità e irripetibilità della persona e della sua vocazione nella Chiesa e nel mondo, senza però opporla mai ai valori cristiani e comunitari.

L'accompagnatore spirituale inoltre, guida la persona a motivare il dono della fede che essa ha ricevuto e la conduce gradualmente, a vivere

²⁴ CENTRO NAZIONALE VOCAZIONI, *Diventare padri nello Spirito. La formazione delle guide spirituali*, Ancora, Milano 1999, p. 92.

il passaggio da un cristianesimo fatto di mere abitudini e tradizioni, più o meno rispettate, a un cristianesimo realmente interiorizzato e vissuto.

La nostra fede non è una ideologia pertanto, non comporta unicamente una assimilazione intellettuale dei contenuti oggettivi quasi che, nel rapporto con Dio, conti solo il pensare correttamente, ossia il corretto funzionamento del conoscere umano quale attività che coglie e interpreta rettamente l'oggettività della verità, e nemmeno comporta solo il retto comportamento esterno, corrispondente ad una volontà che si determina per ciò che è buono e giusto nell'ordine etico²⁵. Tutti questi contenuti devono necessariamente essere ricondotti al livello interiore della persona, al suo vissuto esistenziale.

La fede cristiana è un fiducioso affidarsi a un "Tu" che è Dio, non è semplice assenso intellettuale a delle verità particolari su Dio, ma è un atto con cui ci affidiamo liberamente a un Padre che ci ama. La fede è credere all'amore di Dio per noi che non viene meno di fronte alla malvagità umana, di fronte al male e alla morte, ma è capace di trasformare ogni forma di schiavitù e bruttura donando la possibilità della salvezza.

L'accompagnamento spirituale guida il cammino verso una fede adulta, verso il più profondo centro di noi stessi, che comporta anche lo sperimentare sempre più intensamente Dio con tutta la nostra soggettività, resa capace nella verità, di desiderare, volere e amare con tutto noi stessi.

La formazione di una coscienza cristiana matura richiede, forse in questo nostro tempo più che mai, un'autentica e armonica educazione, certamente del "sapere" e del "volere", ma anche dello "sperimentare" e questa educazione si può attuare solo all'interno della relazione interpersonale dell'accompagnamento spirituale, che guida ad ascoltare ciò che il Signore dice ogni giorno, per giungere a contemplarlo nell'incontro con Lui, fidandosi e affidandosi a Lui nella vita quotidiana.

6. Conclusione

Quale conclusione a tali riflessioni sugli aspetti teologico-spirituali dell'accompagnamento spirituale che ho presentato, sostanzialmente di

²⁵ G. SAVAGNONE, *Il Dio che si fa nostro compagno. Dalla direzione all'accompagnamento spirituale*, ElleDiCi, Torino 2000, p. 42.

natura: trinitaria, cristologica, pneumatologica, ecclesiale ed antropologica, sostengo che, il compito di questo ministero ecclesiale, consiste principalmente nell'aiutare il battezzato/ta a riconoscere e sperimentare l'immenso amore di Dio per lui/lei e per ciascuno dei suoi figli, al fine di aiutarla a raggiungere un vissuto sempre maggiormente crescente di questo amore, per potervi corrispondere con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze, previa e continua, una liberazione adeguata da tutti gli ostacoli che lo rallentano e/o proprio lo impediscono e una attiva partecipazione alla vita comunitaria ecclesiale.

Quanto detto è richiesto soprattutto, dalla vocazione alla chiamata universale alla santità nella Chiesa, ovvero dal fatto che tutti i fedeli battezzati, a qualsiasi stato e condizione appartengano, sono chiamati da Dio, ognuno per la sua via, a giungere a quella perfezione di santità di cui è perfetto il Padre celeste.²⁶

E proprio coloro che esercitano tale ministero dell'accompagnamento spirituale, sostengono il desiderio della santità insito in ciascun battezzato/ta, e sono i principali mediatori nella realizzazione effettiva della vocazione universale alla santità ovvero, dell'apprendistato ad un agire autenticamente cristiano, continuamente in accordo con l'azione dello Spirito Santo in ciascuno di noi.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE VISIONE SISTEMATICA DELL'ACCOMPAGNAMENTO SPIRITUALE

Voci Dizionari su alcuni aspetti teologico-spirituali dell'accompagnamento spirituale

Aa.Vv., *Direction spirituelle*, in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, 3, Editions Beauchesne, Paris 1995, pp. 1002-1214.

Blasucci A., *Cristocentrismo*, in Ancilli E., (a cura di), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 667-676.

De Fiores S., *Itinéraire spirituel*, in *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Les Editions du Cerf, Paris 2001, pp. 549-563.

²⁶ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica Lumen Gentium*, 39, in *Documenti del Concilio*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, p. 565.

Fraling B., *Santos*, in *Diccionario de la mística*, Edizioni Monte Carmelo, Burgos 2000, pp. 910-912.

Haight R., *Grace*, in *The New Dictionary of Catholic spirituality*, Liturgical Press, Collegeville 1993, pp. 452-464.

Lafont G., *Unione con Dio*, in *Dizionario di mística*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 1241-42.

Mercatali A., *Padre spirituale*, in *Nuovo Dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1979, pp. 1116-1134.

Vásquez A., *Maturità*, in Goffi T.-Palazzini A., (a cura di), *Dizionario teologico della vita consacrata*, Ancora, Milano 1994, pp. 1469-1483.

Studi su alcuni aspetti teologico-spirituale dell'accompagnamento spirituale (ultimi dieci anni)

Aa.Vv., *L'accompagnamento spirituale*, Ancora, Milano 2007.

Arrieta L., *Accogliere la vita. L'accompagnamento nella vita quotidiana e spirituale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2008.

Bova C., *La vita nello Spirito*, Editrice domenicana, Napoli 2013.

Carlotti P., *L'altezza della vocazione*, LAS, Roma 2008.

Cassano G. P., (cur.), *Corso di avvio all'accompagnamento spirituale*, Portaulupi Editore, Casale Monferrato 2007.

Costa M., *Direzione spirituale e discernimento*, AdP, Roma 2009.

Danieli M., *Pedagogia dell'accompagnamento spirituale*, Apostolato della preghiera, Roma 2008.

Falletti, *Come voce di sottile silenzio*, Edizioni Paoline, Milano 2006.

Fernandez Carvajal F., *La direzione spirituale*, Ares, 2012.

Frattallone ., *Direzione spirituale. Un cammino verso la pienezza della vita in Cristo*, LAS, Roma 2006.

Goya B., *Aiuto fraterno. La pratica della direzione spirituale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006.

Goya B., *Luce e guida nel cammino. Manuale di direzione spirituale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2008.

Ionata P., *Diventa ciò che sei*, Città Nuova, Roma 2012.

Laudazi C., *L'uomo chiamato all'unione con Dio in Cristo*, Edizioni ocd, Roma 2006.

Magrassi M., *Per me vivere è Cristo*, Noci, Edizioni La Scala 2008.

Mattheeuws A., *Guidati dallo Spirito Santo*, Elledici, Torino 2010.

Mezzetti T., *Il deserto diventerà una città*, Elledici, Torino 2011.

Nouwen H.J., *La direzione spirituale. Sapienza per il lungo cammino della fede*, Queriniana, Brescia 2008.

Pigna A., *La direzione spirituale*, Roma, Teresianum 2014.

Serrao C., *Formare per trasformare*, Edizioni ocd, Roma 2006.

Sovernigo G., *Come accompagnare nel cammino spirituale*, Edizioni Messaggero, Padova 2012.

Articoli sui alcuni aspetti teologico-spirituali dell'accompagnamento spirituale

Bernard C.A., *La dinamica del colloquio nella direzione spirituale*, in *Seminarium* 4 (1999), 537-551.

Brovelli F., *L'accompagnamento spirituale oggi*, in *Vita Consacrata* 2 (2002), 153-171.

Crimella M., *I discepoli di Emmaus*, in *Parola di vita* 6 (2010), 25-31.

Gonzalez L.J., *Pastorale della spiritualità: orizzonte della teologia spirituale*, in *Teresianum* 1 (2014), 29-39.

Guerinelli S., *Direzione spirituale o relazione di aiuto?*, in *Sacrum Ministerium* 11 (2005), 123-133.

Guerinelli S., *Chi dirige la direzione spirituale? Il primato dello Spirito Santo fra teologia e tecnica del colloquio*, in *Tredimensioni* 8 (2011), 234-245.

Olivera B., *Accompagnatore e accompagnato*, in *Vita Consacrata* 42(2006), 393-405.

Rendina S., *Direzione spirituale*, in *Rassegna di Teologia* 44(2003), 501-536.

Simonelli C., *Affetti e legami nella Chiesa. Voci di donne*, in *Credereoggi* 194 (2013), 79-89.

Sovernigo G., *L'età della fedeltà e della fecondità: guida spirituale e vocazionale nella maturità*, in *Vocazioni* 17 (2000), 42-56.

Tagliafico A., *Direzione spirituale, elementi storici*, in *Rogate ergo* 10 (2008).

Tagliafico A., *L'accompagnamento spirituale quale ministero ecclesiale di aiuto e servizio*, in *Rivista di Vita spirituale* (2013), 657-680.

Zanchi G., *Le donne e la Chiesa*, in *Rivista del clero italiano* 7/8 (2015), 506-526.

La relazione terapeutica nella vita consacrata

Laura Salvo

Psicologa, psicoterapeuta cognitivo – comportamentale. Docente APRA (Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*). Coordinatrice del master e diploma in Psicopedagogia e Formazione per la Vita Consacrata. Ricercatrice ITCI (Istituto Terapia Cognitivo Interpersonale).

Abstract: *L'articolo percorre e presenta la psicoterapia nella vita consacrata, mettendo in evidenza ciò che è necessario non trascurare nella formazione dello psicoterapeuta. Innanzitutto si riconosce la necessità di possedere un percorso formativo specialistico di alto profilo capace di realizzare la “vocazione lavorativa” necessaria per svolgere la professione di psicoterapeuta anche in ambito ecclesiale. Sono pertanto delineati i percorsi formativi e di approfondimento necessari per lavorare con i consacrati, le consacrate e con i sacerdoti. Di pari passo si afferma l'importanza che lo psicoterapeuta sia una persona di fede, che abbia curato il proprio cammino spirituale, facendo tesoro delle proprie esperienze di vita sia esteriori che interiori, ma senza alcun pregiudizio. Un paragrafo è dedicato all'importanza dell'assessment, momento di “aggancio” e fidelizzazione del paziente, reso a volte complesso dall'invio effettuato dai superiori. Un altro è dedicato alla motivazione/disagio che il paziente vive e che lo orienta a chiedere aiuto ad uno psicoterapeuta facilitando il percorso di psicoterapia. Visto l'obiettivo divulgativo di questo articolo non si poteva trascurare di illustrare brevemente le fasi importanti della psicoterapia e quali siano i punti di forza, ma anche le fragilità, da non perdere mai di vista per lavorare in questo ambito così delicato e misterioso ma allo stesso tempo affascinante e ricco di soddisfazioni professionali, umane ed anche spirituali.*

Parole chiave: *Terapia, relazione, spirituale, terapeuta, assessment.*

1. Introduzione

La parola relazione immediatamente richiama alla mente, il legame, l'affinità, l'intesa che si costruisce nel tempo, tra due persone che si incontrano, scelgono e decidono di condurre insieme un periodo della loro vita, a seconda del tipo di rapporto che si crea tra le due persone, la relazione può durare anche tutta la vita. Questa è la mia definizione di relazione, che può essere di tipo amicale, ma anche affettiva e che, a volte, può evolvere in un amore coniugale. Che differenza c'è tra questa definizione di relazione e la relazione terapeutica? Quali sono i presupposti necessari che rendono questa relazione una relazione terapeutica? Sicuramente la collaborazione e l'alleanza che si crea tra terapeuta e paziente rende questa relazione da informale a formale – professionale, la ricerca da parte del paziente di una persona che la può aiutare a comprendere la natura delle sue problematiche, ad attenuare i suoi sintomi. La relazione terapeutica è asimmetrica e attraverso continue negoziazioni crea nuove consapevolezze, Safran e Muran¹ hanno descritto l'alleanza terapeutica: “Un continuo processo di scambio di significati e bisogni tra terapeuta e paziente in previsione di un nuovo benessere per il paziente. È attraverso le rotture e le riparazioni dell'alleanza terapeutica che il paziente raggiunge nuove consapevolezze utili per il proprio cambiamento”. In base a questa definizione si comprende quanto a prescindere dalle tecniche e competenze del terapeuta, la relazione terapeutica è di per se sanante, perché svolge diverse funzioni attraverso il terapeuta il quale, in ogni nuova seduta, secondo Bion² deve presentarsi “senza memoria e senza desiderio”, affinché non sia condizionato dalle sue aspettative nei confronti della terapia e nemmeno sia imprigionato dal suo ruolo. In questo modo il terapeuta potrà entrare nella vita del paziente e scorgere sempre nuovi elementi che porteranno il paziente a nuove consapevolezze su se stesso ed a scegliere delle strategie per non ricadere nei propri schemi cognitivi di base. Il paziente davanti al terapeuta deve sentirsi libero di mostrarsi per quello che è, senza avere

¹ J.D. SAFRAN, & J.C. MURAN, *Teoria e pratica dell'alleanza terapeutica*. Ed. Laterza, Bari 2003. Pagg. 86-87.

² W.R. BION, *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*. Armando editore, Roma 1970. Pag. 237.

paura di essere giudicato, ma sentendosi compreso ed aiutato a risollevarsi. Martin Buber³ già nel 1958 affermava che l'incontro con l'altro "presuppone la verità assoluta, la partecipazione dell'essere; nel rapporto con l'altro è importante apportare se stessi, donare il contributo del proprio spirito. Ogni autentico incontro e colloquio è una sfera ontologica che è costituita mediante l'autenticità dell'essere". Questa affermazione è sicuramente vera in qualsiasi relazione, ma assume maggiore importanza nella relazione terapeutica, dove il rapporto è asimmetrico ed in più il paziente è una persona che sta male e si affida al terapeuta affinché lo aiuti ad uscire dal suo malessere. Bordin⁴ (1979) e Horvath⁵ (1982) hanno parlato dell'alleanza terapeutica esprimendosi in questi termini: "è un legame che comprende confidenza, accettazione e fiducia tra terapeuta e paziente; l'accordo sulle attività alla base del processo terapeutico; l'accordo sugli scopi e gli obiettivi da raggiungere attraverso il processo". Nella terapia cognitiva-comportamentale, alla fine dell'assessment è previsto la stipula di un contratto terapeutico, alla luce della diagnosi, con obiettivi, metodo, strategie che verranno utilizzate all'interno della terapia. In quella seduta si definisce già la durata del percorso, dal momento che per ogni disturbo sono previsti dei protocolli di cui si conosce il range di tempo necessario per svilupparlo e portarlo a compimento, ad esclusione delle successive nuove scoperte terapeutiche che potranno incidere sulla diagnosi fatta inizialmente. Questo elemento non è da sottovalutare, in quanto spesso la motivazione che spinge il paziente a cercare un aiuto psicologico, non è quasi mai il solo problema del paziente, in quanto il paziente spesso non ha consapevolezza della sua tipologia di disturbo e frequentemente accade che il sintomo manifestato, sottende qualche patologia più grave che veniva tenuta nascosta da questa modalità disfunzionale (ma funzionale al paziente) per sopravvivere. Certamente la terapia va a buon fine a seconda della collaborazione che si instaura tra terapeuta e paziente, come dice Lingiardi⁶ "alla capacità di entrambi di sviluppare una rela-

³ M. BUBER, *Il principio dialogico*. Ed. di Comunità, Milano 1958. Pag. 222.

⁴ E.S. BORDIN, *The generalizability of the psychoanalytic concept of the working alliance*. *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*. Pagg. 16, 252-260.

⁵ A.O. HORVATH, *Working Alliance Inventory (Revised)*. Unpublished manuscript (n.82) Simon Fraser University.

⁶ V. LINGIARDI, *L'alleanza terapeutica*. Ed. Raffaello Cortina, Milano, 2002, Pag. 63.

zione basata sulla fiducia, il rispetto e la collaborazione nel comune lavoro volto ad affrontare i problemi e le difficoltà del paziente.”. Naturalmente quando parliamo di relazione dobbiamo mettere in conto che prima di tutto terapeuta e paziente fin dall’inizio devono entrare in empatia, il terapeuta attraverso l’ascolto attivo del paziente deve riuscire a comprendere la sensibilità dello stesso, per riuscire a scorgere le sue ferite, le difese che verranno fuori nel percorso, le risorse e l’apertura al cambiamento che non sono scontate. Affinché il paziente scelga che quel terapeuta diventi il suo, deve sentirsi compreso, ma soprattutto che le sue problematiche possano essere affrontate, migliorate o risolte. Spesso il paziente quando richiede un colloquio con il terapeuta sconosce la natura del suo problema, è solo in grado di riportare i suoi sintomi e le sue difficoltà, sta al terapeuta capire quale problematica o disturbo vive il paziente e aiutarlo a prenderne consapevolezza, nel rispetto della sua sensibilità ed “intelligenza emotiva” che gli consente di recepire ciò che il terapeuta gli dirà. Infatti Safran e Muran⁷, definiscono l’alleanza terapeutica come un processo di negoziazione intersoggettiva, negoziazione perché la relazione è un processo che può avere momenti di crescita, arresto o regressione, ed intersoggettiva in quanto a seconda della fase che vive il paziente i ruoli vanno sempre ridefiniti. Tutto ciò già basterebbe al lettore per comprendere quanto è delicato il percorso psicoterapeutico in ambito laico, ma diviene tanto più coinvolgente quando si lavora con persone di fede in cui non si è più in due nella stanza ma vi è la presenza della Grazia e della sua opera trasformante. L’articolo vedrà nel dettaglio quali sono gli elementi di cambiamento necessari al terapeuta per fare psicoterapia in ambito spirituale, le aspettative dei pazienti e le caratteristiche che il percorso psicoterapeutico in ambito umano e spirituale assume.

1.1. La maturità umana-spirituale del terapeuta

“Dio dunque non comanda le cose impossibili, ma comandandoti ammonisce di fare ciò che puoi e di chiedere ciò che non puoi.”⁸Questa frase di Sant’Agostino è spesso quello che mi ripeto ogni volta che in-

⁷ J.D. SAFRAN - J.C. MURAN, (2000). *Resolving therapeutic alliance ruptures: Diversity and Integration*. In «Journal of Clinical Psychology», 56, 2, pp. 233-243.

⁸ Sant’Agostino, *La Natura e la Grazia*. 43.50. Città Nuova, Roma, 1981.

traprendo un percorso psicoterapeutico con un sacerdote/suora/consacrato, perché mi rendo conto che Gesù mi ha preparato a vivere la mia professione come servizio alla Chiesa, ma dal momento che è un campo così delicato e così coinvolgente devo avere sempre la consapevolezza che da sola non posso aiutare queste persone, ma unendo l'aiuto della Grazia che viene da Lui e le competenze che possiedo, posso realizzare ciò che Lui vuole che io sia e faccia, nell'aiutare il paziente. Pertanto è evidente che quando si parla di psicoterapia con persone consacrate o sacerdoti il coinvolgimento personale è inevitabile, perché queste persone afferiscono al terapeuta per un problema psicologico, ma la psicologia della persona non è avulsa dalla sua spiritualità, e viceversa; quindi subentra la dimensione della fede personale del terapeuta e del paziente che consente ad entrambi di capirsi perché parlano la stessa lingua, hanno lo stesso sentire. Io parto dal presupposto che ogni lavoro è vocazione, e confermando che la "la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina"⁹, la propria vocazione deve partire da "una idea di vocazione intesa come risposta alla chiamata di Dio e incontro personale con Lui nell'accettazione di un personale progetto di vita che Dio ha formulato per ciascuno di noi, da realizzare nelle diverse esperienze e situazioni di vita. Ogni vita è vocazione. La vita non è avventura solitaria, ma dialogo, dono che diventa compito. Creato a immagine di Dio, l'uomo è chiamato a dialogare con lui, a conoscerlo, amarlo, incontrarlo. La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Ogni giorno ci è dato quale dono per rispondere alla nostra vocazione"¹⁰. Pertanto è necessario che il terapeuta oltre alla formazione classica (Laurea in psicologia quinquennale, tirocinio, esame di abilitazione e quattro anni di scuola di specializzazione con esami annuali, tesina al secondo anno e tesi finale al quadriennio) abbia un cammino personale di fede, ed inoltre che abbia fatto qualche corso in Teologia della vita consacrata, o in psicopedagogia e formazione per la vita consacrata, tali percorsi consentiranno di acquisire conoscenze e competenze sulla vita consacrata. Non è da trascurare che lo stesso terapeuta nel corso del suo cammino personale abbia sentito l'esigenza di mettersi in discussione, attraverso un lungo periodo di discernimento personale per approfondire la relazione

⁹ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*. 22, Ed. Paoline, Roma, 1979.

¹⁰ www.vocazioni.net/index.php?option=com_content&view=article&id=3915:voca.

che è riuscito a costruire con Dio, e comprendere a cosa il Signore l'abbia chiamato.

Tutto ciò è veramente alla base della formazione del terapeuta, altrimenti diverrebbe molto difficile entrare in sintonia con questa tipologia di pazienti, perché la fede, la preghiera e successivamente le abilità sociali riempiono tutta la loro vita. Tante volte mi sono sentita dire: “ho scelto il vostro gruppo perché ho bisogno di fare su di me un lavoro che non lasci fuori nulla di me stesso e che non sia a compartimenti stagni”. Senza la fede personale, un psicoterapeuta è solo un tecnico competente, serio, professionale, aggiornato che sa lavorare sui disturbi, ma che non sa ascoltare e comprendere se la radice della problematica della persona è anche di natura spirituale, naturalmente il piano di interesse per il terapeuta è sempre quello psicologico, ma è opportuno, ad esempio, conoscere il dinamismo del discernimento spirituale, altrimenti non si possono comprendere i meccanismi di difesa che si attivano durante questo percorso e le insicurezze che possono emergere, quando si va incontro ad una professione perpetua o ordinazione sacerdotale. Infatti nel percorso con i consacrati/sacerdoti/seminaristi, io prevedo sempre un incontro/confronto con il direttore spirituale, per aiutare la persona a convergere sulla sua verità. Naturalmente questi incontri sono sempre molto delicati, in quanto né il terapeuta e né il direttore può tradire il segreto del paziente, ma entrambi possono dare una valutazione del percorso senza mai entrare nel foro interno. La persona è un sistema olistico su quattro dimensioni: 1) mente 2) cuore 3) comportamento 4) spiritualità, che devono stare in armonia, altrimenti si rischia che la persona agisca in modo disfunzionale. Naturalmente l'armonia nasce da una conoscenza profonda di se stessi, che non è mai ultima né definitiva, né può essere “valutata pienamente in maniera quantitativa o oggettiva”¹¹, afferma sempre l'autore Siegel: “La nostra esperienza mentale interna non può essere interamente conosciuta, da una persona esterna, perché è un mondo privato che si può cercare di comunicare e condividere in modo approssimativo ma non si riuscirà mai a rivelarne completamente ad altri la vera natura”. “Secondo la prospettiva neurobiologica interpersonale, mente, cervello e relazioni sono aspetti inscindibili dei flussi di energia e informazioni: la consapevolezza, la soggettività ed il lato regolativo della mente, emergono dall'interfaccia tra

¹¹ D. J. SIEGEL, *La mente relazionale*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2013. Pag. 5.

processi neurali e relazionali.”¹² Se da un lato la consapevolezza favorisce scelte consapevoli, cioè l’essere presenti a se stessi in ogni cosa che si fa, per un cristiano essere consapevoli significa aver affrontato consapevolmente alcuni passaggi esistenziali, quali:

- Aver chiaro che non abbiamo in noi le ragioni ultime della vita;
- Accettare l’irriducibile solitudine che accompagna ogni scelta valoriale autentica;
- Accogliere il proprio essere limitato o, se vogliamo, la propria creaturalità¹³.

Il tenere presente quanto appena affermato, aiuta a crescere nell’umiltà, cioè nella consapevolezza che siamo limitati, che da soli non possiamo essere efficaci, e che non sempre è possibile dare le risposte. Naturalmente ciò che io ho appena affermato va contro un mondo esterno, che ritiene di poter bastare a se stesso, ed a un mondo psicologico che ritiene di essere in grado di dare tutte le risposte ai problemi dell’umanità. La stessa psicologia è una disciplina scientifica in continuo divenire, dal momento che studia la persona nel suo continuo cambiamento in una società complessa, che può portare l’uomo a “sincronizzarsi alla complessità del nuovo, aprendosi alle sue sfide, oppure a-sincronizzandosi rispetto a esso e rimanendo prigioniero di antiquati modi di sentire e di agire”¹⁴. Pertanto quello che mi preme trasmettere al lettore è che quando un terapeuta lavora con pazienti consacrati deve curare molto la sua formazione umana e spirituale, in quanto viene richiesto una competenza che va al di sopra della tecnicità. Per entrare nelle problematiche che vive il paziente consacrato, il terapeuta deve conoscere bene la vita che fa, il modello carismatico e le esigenze della congregazione o della diocesi di cui fa parte, perché è importante soprattutto nell’assessment capire quanto incide tutto ciò nell’aver fatto emergere la problematica psicologica, perché spesso il problema era già esistente, ma la situazione in cui la persona vive, lo condiziona amplificando i disturbi. Certamente il lettore sa che gli psicoterapeuti appartengono a famiglie teoriche di riferimento diverse che danno loro lenti

¹² D. J. SIEGEL *La mente relazionale*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2013. Pag. 6.

¹³ L. PINKUS. *Cammini di maturità un approccio psicologico – spirituale*. Editrice Monti, Saronno, 2015. Pag. 11-12.

¹⁴ E. MOLINARI, P. A. CAVALERI, *Il dono nel tempo della crisi*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2015. Pag. 8.

diverse nel prendere visione del problema, ed ognuna con una differente chiave di lettura, per cui il mio modello di riferimento è certamente legato al condizionamento che la persona subisce dalla sua cultura di riferimento ed al legame di attaccamento che il paziente stabilisce con il terapeuta. La terapia ha alcuni momenti fondamentali che divengono elementi di svolta nel percorso, perché permettono di entrare in relazione con la persona. Per tutto ciò, fin dal primo colloquio, lo psicoterapeuta deve essere empatico, accogliente per creare il clima che favorisca il paziente e gli permetta di aprirsi e parlare del suo problema, di cosa l'ha spinto a richiedere aiuto, deve esercitare un ascolto attivo, ed una osservazione attenta per comprendere le fatiche della persona che, malgrado la relazione instaurata, si sta aprendo ad un estraneo. Sempre nella prima seduta il terapeuta deve individuare la problematica e descrivere il percorso terapeutico che dovranno intraprendere, la durata del percorso, la frequenza delle sedute. Quando il paziente si sente compreso, la diagnosi e la durata della terapia sono per lui motivo di serenità, soprattutto perché intravede una luce all'orizzonte che lo motiva, ma lo stesso tempo lo stimola a prendere la sua vita in mano e non a lasciarsi gestire dal sintomo.

Il tempo storico di crisi che stiamo vivendo condiziona molto il percorso terapeutico, le persone quando arrivano da noi terapeuti, spesso sono arrivati all'ultimo tentativo, dopo essere stati da diversi medici, non avere ottenuto nessuna diagnosi e quindi non aver trovato delle terapie migliorative per il loro stato di salute. Tutto ciò spesso li ha demotivati e soprattutto desiderano avere delle risposte immediate alle loro difficoltà reali e presenti. Quindi sicuramente il primo colloquio è quello in cui il paziente deve riuscire a comprendere di aver trovato la persona che l'aiuterà a stare meglio e quindi decide di fidarsi e dedicare tempo e denaro a se stessa, ed a questo "sconosciuto/a" che ha deciso di fare entrare nella sua vita per aiutarlo a risolvere un problema dove lui da solo ha fallito. Naturalmente il linguaggio e le modalità di aggancio al paziente variano a seconda dell'età del paziente e del tipo di disturbo di cui esso soffre. Altre due caratteristiche che il terapeuta deve possedere sono la versatilità data dalla conoscenza della psicopatologia e dei protocolli di intervento da applicare in base alla problematica che vive il paziente e la capacità di avere un linguaggio immediato, semplice, esplicito che consenta di avere una comunicazione chiara e autentica.

Il linguaggio può variare a seconda della tipologia di paziente ed al disturbo psicologico, della patologia, oppure se deve fare delle scelte importanti ed ha bisogno di un sostegno competente ma allo stesso tempo distaccato e obiettivo che l'aiuti a fare la scelta giusta (ad esempio se intraprendere una psicoterapia di coppia per sanare oppure scegliere la strada della separazione), tutto questo si realizza sempre nella prima seduta. Pertanto la prima seduta è importante quanto per il paziente tanto per il terapeuta, perché è l'incontro tra due universi sconosciuti che si osservano vicendevolmente e decidono di percorrere insieme un tratto di galassia, dove il rapporto inizialmente asimmetrico del terapeuta dovrà nel tempo equilibrarsi nel paziente in quanto al paziente gli verrà data la lente per scoprire i suoi punti neri, ma anche le risorse da mettere in campo e acquisire un maggiore controllo su se stesso.

1.2. Il disagio condizione e motivazione che orienta la persona a intraprendere un percorso terapeutico

La motivazione che spinge la persona a chiedere aiuto è spesso una sensazione di malessere pervasivo, di cui non sempre riconosce la causa, che non gli consente di vivere in armonia intrapersonale ed interpersonale e svolgere efficacemente il suo servizio/lavoro. Naturalmente questa presa di coscienza non è né immediata né indolore, infatti, la persona prima di chiedere aiuto deve sentirsi incapace di risolvere da solo le sue difficoltà, e deve sperimentare una impotenza che lo fa percepire fragile e quindi bisognoso di trovare qualcuno che lo aiuti a comprendere la causa del suo malessere fornendogli strumenti di miglioramento della condizione in cui vive. Una definizione di “disagio psicologico è la presa di consapevolezza di un problema di natura emotiva che si manifesta con profonda tensione, preoccupazione e che genera un grado di insoddisfazione del vivere – attività e interazioni – e nel viversi – nella percezione, nell’immaginazione, nella motivazione, nelle pulsioni, nelle decisioni – e che non permette alla persona di poter esplicitare al meglio la propria personalità.”¹⁵ Pertanto la persona nel suo vivere quotidiano deve sperimentare una condizione di disadattamento,

¹⁵ <http://www.nienteansia.it/articoli-di-psicologia/disturbi-e-patologie/linsorgere-del-disagio-psicologico-e-la-richiesta-di-aiuto/1054>.

dove l'Io da flessibile diviene rigido e quindi inadeguato nel saper fronteggiare le "diverse situazioni che gli si presentano, perdendo il senso della propria unicità e continuità."¹⁶ La persona si rende conto di stare male, se durante lo svolgere del suo impegno quotidiano, dove solitamente è lucida e presente a se stessa, consapevole dei suoi pregi ma anche dei suoi limiti vive usualmente in uno stato di soddisfazione e armonia, diviene confusa, perde il contatto con la realtà, quando non riesce più ad assimilare nuove informazioni/processi e adattarli alla sua persona in modo armonico ed equilibrato, si rende conto di essere in difficoltà, e inizia a sentire una tensione organica, la qualità del sonno è intaccata, fatica ad addormentarsi, di solito inizia a svegliarsi durante la notte, si sveglia in anticipo rispetto alla sveglia ed il suo tono dell'umore è basso, sente insoddisfazione su ogni cosa che fa e quindi comprende che è opportuno richiedere un aiuto. Questo è una delle ipotesi delle richieste di aiuto, la più lineare e semplice perché presuppone che la persona comprenda di essere in difficoltà. Spesso invece accade che la persona che sta male non è consapevole del suo grado di malessere, ma è chi vive con la persona in comunità/famiglia, o il suo superiore, o il direttore spirituale, che si accorge ed aiuta la persona a comprendere di non stare bene inviandolo ad uno psicoterapeuta di fede. In tutti questi casi la psicoterapia inizia nel modo lineare, perché la persona sta male, ne ha preso consapevolezza ed è disponibile a lavorare su se stessa. Ma vi sono casi in cui è la formatrice, o anche la superiora o una sua consorella o confratello a rendersi conto che nella persona c'è qualcosa che non va, mentre l'interessata/o non si rende conto, o comunque non lo manifesta agli altri. In questi casi i terapeuti saranno contattati per chiedere come intervenire e cosa è opportuno fare. La motivazione di base è fondamentale per intraprendere un percorso in psicoterapia, perché abbassa le difese e quindi le resistenze, consentendo al terapeuta di lavorare in trasparenza, profondità e con tempi certamente più veloci. Per il paziente è motivante ciò che sceglie lui, perché anche nel caso in cui il terapeuta è consigliato, viene vissuto sempre come una forzatura e purtroppo questa visione iniziale condiziona tutto il percorso, soprattutto nel creare l'alleanza terapeutica che, secondo la definizione di Bordin¹⁷, verte su tre punti: l'esplicita condivisione di

¹⁶ L. PINKUS, *Psicopatologia della vita religiosa*. Editrice Rogate, Roma, 2010. Pag. 106.

¹⁷ E.S. BORDIN, *The generalizability of the psychoanalytic concept of the working alliance*. *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*. 1979. Pagg. 252-260.

obiettivi da parte di paziente e terapeuta, la chiara definizione di compiti reciproci all'inizio del trattamento (la negoziazione di obiettivi e compiti tra paziente e terapeuta è un momento cruciale nella costruzione dell'alleanza) ed infine il tipo di legame affettivo che si costituisce fra i due, caratterizzato da fiducia e rispetto.

Infatti è il terzo punto dell'alleanza terapeutica che viene intaccato, in quanto nel paziente è necessario molto più tempo per fidarsi del terapeuta e dirgli tutto, perché abita in lui il dubbio che possa tradirlo con i superiori, raccontandogli ciò che di importante emerge durante la seduta.

Mi vengono in mente, come esempio, dei pazienti ai quali, tanti anni fa, i superiori di una congregazione decisero di far sottoporre ai test di personalità, Vi si sottoposero tutti i professi temporanei e quando i risultati dei test risultarono a favore dell'intrapresa di un percorso terapeutico con uno psicoterapeuta. Furono tanti quelli che risultarono positivi per farli accompagnare da uno psicoterapeuta al test ed ai quali fu fatta la proposta, alcuni accettarono altri si rifiutarono, da me vennero due di questo gruppo, e per diverse sedute dovemmo lavorare sulla rabbia che essi provavano per la decisione dei superiori. Si sentivano molto a disagio rispetto ai loro confratelli, ed invece di viverlo come un valore aggiunto lo vissero per diversi mesi come una punizione, un non sentirsi normale, avevano paura che quello che veniva fuori dal percorso poteva essere usato dai superiori contro di loro, e quindi lavorammo molto per stabilire una relazione fiduciaria, allungando i tempi del percorso. Poi nel tempo videro che a tanti confratelli venne fatta la stessa proposta e questo li rasserenò. Accrebbero la loro fiducia in me, visto che i superiori non fecero mai nulla per ostacolare il loro cammino, anche perché non avevano patologie, ma bensì un paziente un'autostima molto bassa, per cui fu sufficiente un training di assertività che fu risolutivo, e l'altro paziente invece aveva tante ferite e sensi di colpa che lasciavano emergere rabbia ed aggressività, ciò spesso intaccava la sua immagine e le sue relazioni comunitarie rendendole tese e conflittuali. Alla fine del percorso durato circa diciotto mesi erano felici di averlo fatto e lo hanno sempre considerato un dono della congregazione nei loro confronti, infatti adesso sono diventati due sacerdoti splendidi.

Un altro caso mi viene in mente: una suora molto depressa, non voleva venire in terapia, la superiora l'ha costretta ad iniziare un percorso ed ogni seduta era una contrattazione per decidere la data successiva, la paziente non era collaborativa né mi raccontava tutto quello che viveva, molte volte l'ho dovuta mettere con le spalle al muro, dicendo

che così perdevamo del tempo ed anche del denaro e così finalmente un giorno decise di raccontarmi tutto. Iniziò così a lavorare sulla sua depressione, scontentezza e timidezza che si trasformava in aggressività, ledendo la sua immagine sia con le sue consorelle che con i dipendenti che lavoravano in cucina con lei. Il percorso diluito ogni quindici giorni (perché lei veniva da fuori Roma e non era disposta a fare la seduta settimanale), durò due anni ed alla fine avendo concordato con lei i cambiamenti che erano necessari per star bene, ho parlato con la superiora generale per invitarla a riflettere sul servizio affidato a questa suora giovane. A mio parere non gli veniva data un'opportunità di crescita umana, spirituale e teologica, la facevano solo lavorare e badare alla sagrestia, producendo in lei un grado alto di insoddisfazione, frustrazione inutilità che la portava a ripiegarsi su se stessa e perdere l'entusiasmo per la sua vocazione. Tra la collaborazione con la superiora che modificò l'incarico datole e la psicoterapia, siamo riuscite a far superare la depressione alla suora. Oramai sono due anni che il percorso è ultimato, la suora mi telefona ancora nelle feste di natale, pasqua, per il mio compleanno e per quello di mia figlia, in queste telefonate riscontro la totale ripresa della paziente.

Ho riportato qualche elemento di questi percorsi di psicoterapia per indurre il lettore a riflettere: richiedere un percorso di psicoterapia non è mai semplice, né immediato, né indolore, di solito dal momento che la persona riceve il numero di telefono dello psicoterapeuta, fino al momento della chiamata trascorrerà almeno un mese, anche due e a volte anche sei mesi, perché alla base della motivazione vi deve essere la presa di coscienza di avere un problema ed il desiderio di cambiare alcune cose su se stessi e sull'ambiente di riferimento, e comunque vi saranno sempre delle paure che bloccheranno la richiesta di aiuto. Naturalmente le resistenze sono maggiori quando sarà la superiora, il superiore o il Vescovo a indicare l'inizio di un percorso ed il nome dello psicoterapeuta a cui rivolgersi ma, come è emerso dagli esempi riportati, non è impossibile lavorare anche con questi pazienti, ci vuole molta pazienza e compenetrazione.

1.3. Le fasi del percorso psicoteraputico

Questo paragrafo ha solo l'obiettivo di chiarire, a chi non è addetto ai lavori, quali sono le fasi del percorso psicoterapeutico, la durata della

psicoterapia (considerando le possibili variabili a dei diversi interventi da applicare), la metodologia e gli strumenti che spesso vengono utilizzati. Dopo la telefonata con la quale si fissa un appuntamento, il primo colloquio clinico è fondamentale perché, come ho già affermato precedentemente, pone le basi per iniziare un percorso o chiuderlo già in quella sede. Il terapeuta attraverso un ascolto attivo – empatico deve comprendere la problematica del paziente e presentargli il protocollo che sarà necessario attivare durante il percorso, con la possibile durata, per apporre una soluzione di benessere al suo malessere. Dal secondo colloquio inizia l'assessment dove si fa una rilevazione dei dati bio – psico-sociali della vita del paziente, ed in base a ciò che emerge si decide se utilizzare dei test psicodiagnostici come MMPI – II, il Millon, il Beck, il CBA, l'EDI-2, il Big five, e tanti altri, a seconda del problema emerso che si vuole indagare. Il numero minimo di test da somministrare è di due o tre, in base a ciò che emerge dai test stessi. Dopo la somministrazione e la lettura della relazione scaturita dall'analisi delle risposte ai quesiti, si fa la restituzione al paziente. Questo è un momento molto delicato del percorso, perché lo psicoterapeuta non ha ancora costruito l'alleanza fiduciaria con il paziente e quindi quest'ultimo non sempre è disponibile ad accettare ciò che è stato rilevato nel profilo emerso dai test. L'assessment consta di minimo due o tre colloqui ed alla fine dell'analisi complessiva di quanto emerso, si stabilisce il percorso terapeutico, la sua durata e la cadenza degli appuntamenti, gli strumenti che verranno utilizzati nella terapia, si stipula un contratto che può essere verbale o scritto, quando si tratta di adolescenti si chiede l'autorizzazione scritta a entrambi i genitori, si fa firmare il modulo della privacy a tutti sui dati sensibili e si inizia il percorso.

Qualche esempio: i disturbi del comportamento alimentare possono prevedere da due a tre anni di terapia a seconda della gravità, il disturbo ossessivo compulsivo da tre a quattro anni, la depressione maggiore da due a tre anni, le fobie dagli 8 ai 12 mesi e così via.

La chiusura del percorso è sempre graduale, se il percorso è stato settimanale, si inizia a diradare le sedute vedendosi ogni quindici giorni per almeno due mesi, poi ogni tre settimane, successivamente una volta al mese, nell'ultimo periodo ogni due mesi sino alla fine del percorso. Questo lento assottigliarsi delle sedute è necessario proprio perché si è costruito un legame che deve essere accompagnato nello sciogliersi, senza farlo percepire come un improvviso abbandono.

La chiusura di un percorso ha una duplice valenza:

1. Il paziente ha acquisito la consapevolezza che adesso sta bene e può camminare da solo, questo da un lato è liberante, ma dall'altro ha paura di ricadere e vuole avere la certezza che il terapeuta ci sarà sempre per aiutarlo;
2. Il paziente ha costruito con il terapeuta un legame affettivo vero, che gli mancherà quando non sarà più presente nella sua vita e deve essere accompagnato per non soffrire di questo distacco.

Tante volte mi sono sentita dire: “dottoressa ma che fa mi abbandona? È sicura che non ricado? Per sicurezza perché non fissiamo un altro appuntamento”. Pertanto la chiusura di un percorso deve anche servire da riepilogo su tutto ciò che il paziente ha appreso su se stesso e se per caso nel tempo dovesse avere qualche sintomo, come un campanello di allarme, sa come intervenire perché l'ha imparato in psicoterapia.

Anche per lo psicoterapeuta è un momento delicato, perché ha fatto un grande investimento emotivo su quella persona e se da un lato quando si raggiunge la fine del percorso si è contenti, perché è un feedback positivo per il lavoro svolto, dall'altro a seconda della problematica, età e durata del percorso, il terapeuta si deve dare un po' di tempo prima di intraprendere la stessa problematica con un altro paziente. Un elemento che il terapeuta deve sempre tenere presente sono le sue risorse emotive-affettive- relazionali-razionali e spirituali che ha in quel momento storico della sua vita e quante ne può mettere in campo, altrimenti si rischia il burn-out, allontanandosi da se stesso. Il terapeuta è una persona che non deve mai distogliere lo sguardo da se stesso, perché dal suo benessere ne deriva quello dei suoi pazienti e quindi è necessario che abbia un supervisore sui casi, uno su stesso ed un direttore spirituale che lo aiuti a riconoscere i semi di Dio nella sua vita e a crescere nella fede. L'equilibrio deve essere armonico e stabile, il comportamento coerente e pragmatico perché come indica il Vangelo: “Amerai il prossimo tuo come te stesso”¹⁸, non si può amare Dio se non si amano i fratelli e non si ama se non si mette in pratica ciò che si dice, quindi fare psicoterapia con persone consacrate/religiose è coinvolgente perché ti aiuta a crescere nella fede e nella tua responsabilità di laico cre-

¹⁸ *La Sacra Bibbia* - Lv 19,18, CEI, Libreria Editrice Vaticana, 2008.

dente che si mette a servizio della Chiesa per contribuire alla sua crescita sana ed equilibrata, in tutto questo avendo sempre la consapevolezza che i primi ad essere in cammino siamo noi!

1.4. Conclusioni ed evidenze

In questo paragrafo conclusivo desidero evidenziare i punti di forza e di debolezza che la relazione tra terapeuta e paziente in ambito spirituale hanno, quali sono i rischi in cui si può incorrere, ma anche il valore aggiunto di questa relazione. Il terapeuta deve sempre tenere presente che dal momento che nella relazione fin dall'inizio vi è una maggiore vicinanza emotiva, non deve mai perdere la sua obiettività, né dare mai nulla per scontato, quindi deve essere sempre attento e rigoroso nel rispettare il setting¹⁹ terapeutico, che è costituito dalla “domanda del paziente, il ruolo del terapeuta, l'asimmetria della relazione, la responsabilità al 50%, l'ambiente di riferimento, la durata della terapia, la modalità di incontro, il compenso”, perché tutto ciò sancisce la cornice di riferimento del rapporto psicoterapeutico. Vi sono casi in cui viene chiesto allo psicoterapeuta un contratto extra cambiando alcune situazioni. Ad esempio gli si chiede di cambiare la struttura dell'incontro (all'interno del seminario o monastero). Nel caso in cui il terapeuta decida di accettare deve stare molto più attento perché si trova in un contesto che è fuori dal suo, che lo contiene e lo custodisce definendo chiaramente la relazione terapeuta-paziente in quanto è il paziente che va da lui, ritenendo di aver bisogno di aiuto. Nel caso in cui è il terapeuta che si reca dal paziente, il terapeuta si sente più esposto ed è proprio in questi casi che la maturità e la serietà professionale del terapeuta devono emergere non lasciandosi cogliere più fragile. All'inizio di questo articolo ho infatti affermato la necessità che nello psicoterapeuta sia presente una maturità umana maggiore rispetto a chi non lavora in ambito spirituale, perché le situazioni in cui svolgere la propria professione sono più varie rispetto al solito setting. Il terapeuta che lavora in ambito spirituale è molto più esposto, primo per il suo rapporto con Dio che è comunque la sua parte più intima della vita e secondo perché può cam-

¹⁹ <http://www.dfpp.univr.it/documenti/OccorrenzaIns/matdid/matdid133446.pdf> Prof. A. L. SPATUZZI, *Psicologia clinica e Psicopatologia Professionali* Articolo D.ssa F. CECCARELLI – *Il setting clinico*.

biare anche il contesto di riferimento delle sedute. Dall'altro lato la responsabilità è al 50% in quanto lo psicoterapeuta mette a disposizione la sua competenza, la professionalità, la metodologia, gli strumenti e fa valere la sua autorità, mentre il paziente dall'altro lato ha per prima cosa la responsabilità di prendere consapevolezza del suo disturbo, in seconda battuta deve attenersi alle indicazioni e dalle strategie metodologiche suggerite dal terapeuta, ed infine in terza battuta presentarsi con puntualità alle sedute concordate.

Un ultimo rischio, quando si fa psicoterapia in ambito spirituale, è dato dal fatto che i religiosi sono spesso sottoposti a trasferimenti, spesso anche all'estero per cui il terapeuta si trova nella difficoltà di dover lavorare in tempi più ristretti su alcuni disturbi che hanno dei tempi di miglioramento più lunghi, oppure deve interrompere la terapia per molto più tempo di quello minimo per non disperdere i risultati raggiunti. In estate, ad esempio, da luglio a settembre con i consacrati non si può lavorare perché partono in missione, a Pasqua e Natale, due settimane piene, a gennaio e febbraio per gli esami per chi ancora studia. Ciò dilata i tempi del percorso che non sempre vengono compresi dai superiori che spesso nemmeno conoscono il motivo per cui la persona viene seguita e soprattutto ancora la conoscenza sui disturbi psicologici o patologici è molto poca, per cui a volte non vengono ascoltati i suggerimenti che il terapeuta consiglia di fare sulla persona, non agevolando il risanamento ma perpetuando uno stato di malessere. Naturalmente questo è uno dei rischi, perché invece in molti casi la collaborazione tra la/il superiora/e è massima e quindi si agevola sia il percorso della persona che il suo risanamento migliorando lo stato di vita vocazionale e di missione della/del paziente.

Per concludere, i punti di forza di instaurare una relazione terapeutica in ambito spirituale sono:

- La fiducia che facilita la velocità dell'alleanza terapeutica.
- La stabilità di un legame che si costruisce e rimane nel tempo.
- La capacità che il paziente consacrato o sacerdote ha nel fare introspezione e quindi accelerare il risanamento delle ferite ed il percorso di psicoterapia.
- La crescita nella fede, lo sperimentare la Grazia ed il poter influire sul miglioramento di tante altre vite che vivono a contatto con lui.

Infine il sentirsi chiamato e quindi responsabile nel migliorare la qualità della vita di una persona in particolare, di una comunità più in generale di un piccolo universo che gli ruota intorno (bambini, donne, uomini, giovani, famiglie, adulti, anziani), è una grande motivazione per il terapeuta. Essa lo aiuta a crescere sempre di più nelle proprie competenze, conoscenze e capacità, ma allo stesso tempo a mantenersi umile per continuare a “camminare con i piedi impastati di fango ma con lo sguardo sempre puntato verso il cielo”²⁰.

Bibliografia

- BION W.R., *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*. Ed. Armando, Roma, 1970. P. 237.
- BORDIN, E.S., *The generalizability of the psychoanalytic concept of the working alliance*, 1979. *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, Pagg. 16. 252-260.
- BUBER M., *Il principio dialogico*, Ed di Comunità, Milano 1958.Pag. 222.
- HORVATH, A.O., (1982). *Working Alliance Inventory (Revised)*. Unpublished manuscript (n.82) Simon Fraser University.
- CECCARELLI F., *Il setting clinico*, articolo in Spatuzzi L. Andrea <http://www.dfpp.univr.it/documenti/OccorrenzaIns/matdid/matdid133446.pdf> *Psicologia clinica e Psicopatologia Professionali*.
- CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes* 22.Ed. Paoline, Roma, 1979.
- GUARINO B., *Dal discorso del Vicepresidente giovani dell’Azione Cattolica Italiana al campo Nazionale Giovani Berardino Guarino* 1995.
- LA SACRA BIBBIA - Lv 19,18, CEI. Libreria Editrice Vaticana, 2008.
- LINGIARDI V., *L’alleanza terapeutica*. Ed. Raffaello Cortina, Milano, 2002. Pag. 63.
- Molinari E., Cavaleri P. A., *Il dono nel tempo della crisi*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2015. Pag. 8.
- <http://www.nienteansia.it/articoli-di-psicologia/disturbi-e-patologie/linsorge-re-del-disagio-psicologico-e-la-richiesta-di-aiuto/1054>.

²⁰ Dal discorso del Vicepresidente giovani dell’Azione Cattolica Italiana al campo Nazionale Giovani *Berardino Guarino* 1995.

PINKUS L., Cammini di maturità un approccio psicologico – spirituale. Editrice Monti, Saronno, 2015. Pag. 11-12.

_____, Psicopatologia della vita religiosa. Editrice Rogate, Roma, 2010. Pag. 106.

SAFRAN, J.D. & MURAN, J.C., Teoria e pratica dell'alleanza terapeutica. Bari, Laterza 2003. Pagg. 86-87.

SANT'AGOSTINO, La Natura e la Grazia.43.50. Città Nuova, Roma, 1981.

SIEGEL D. J., La mente relazionale. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2013. Pagg. 5-6.

www.vocazioni.net/index.php?option=com_content&view=article&id=3915:voca.

Le basi bibliche dell'accompagnamento spirituale

Modelli di accompagnamento spirituale nella bibbia

Mauro Meruzzi

Introduzione: metafore e precomprensioni dell'accompagnamento spirituale

L'espressione «accompagnamento spirituale» esprime un orizzonte concettuale ed esperienziale già definito e complesso. Ricercare le basi bibliche di tale espressione richiede, pertanto, un'indagine preliminare sulle metafore e precomprensioni che ne stanno alla base. Vediamo, anzitutto, la metafora e la precomprensione sottostanti al termine «spirituale», e, successivamente, quelle relative alla parola «accompagnamento».

La dimensione spirituale: metafora vitale e precomprensione antropologica

La *metafora* soggiacente la dimensione spirituale si può inserire nell'orizzonte della vita intesa in senso pieno, come completezza esistenziale. L'etimologia comparata di Sanscrito, Greco e Latino mette in evidenza la correlazione, per quanto riguarda lo spirito, tra il respiro e l'acqua⁵³. L'uomo riconosce in sé una dimensione profonda simboleggiata dall'acqua (sede della vita, si pensi al liquido amniotico) e

⁵³ Il «soffio vitale» è evocato nella parola latina *spiritus* «spirito», e corrisponde al Greco *pneuma* «respiro», «spirito». *Spiritus* deriva appunto dal Latino *spiro*, *-are* «soffiare». Il concetto di «soffio» come «principio vitale» è reso in Greco anche con *psyché*. [...] *psyché* è l'anima-respiro che sopravvive anche dopo la morte», F. RENDICH, *Dizionario etimologico comparato*, XL, nota 9. «La parola [sanscrita] *atman*, con il senso di «anima», appare per la prima volta nel seguente verso del Rg Veda: [...] «Questo sole, che ha riempito di Sé il cielo e

dall'atto del respirare, atto vitale per eccellenza. La correlazione tra acqua e respiro indica, probabilmente, a livello di simbologia del profondo, il fatto che l'uomo è «tratto dalle acque»⁵⁴, acque primordiali e acque materne, e che, per crescere alla pienezza di sé, deve rinascere dall'acqua⁵⁵.

I termini *rûah*, in Ebraico, *pneuma*, in Greco, e *spiritus*, in Latino, fanno tutti riferimento al soffio, all'atto di respirare e al vento:

The idea behind *rûah* is the extraordinary fact that something as intangible as air should move; at the same time it is not the movement *per se* which excites attention, but rather the energy manifested by such movement. [...] *rûah* is divided into 6, sometimes related, categories: (1) wind, (2) compass point, (3) breath, (4) disposition, (5) seat of cognition and volition, and (6) spirit⁵⁶.

La metafora del soffio/respiro/vento indica energia⁵⁷, e tutto ciò che soggiace alla manifestazione visibile delle cose. Come il vento muove le foglie, dove noi vediamo l'effetto del movimento, così è per la dimensione interiore dell'uomo: le azioni che vediamo sono l'effetto di un'energia interiore che muove l'esistenza della persona. Tale energia interiore è strettamente collegata alla realtà di Dio:

la terra, è l'anima di tutto ciò che è mobile e immobile". *Atman*, composto con la radice *an* "respirare", evoca il respiro, il "soffio vitale" di ogni nato, e ne sottolinea l'aspetto spirituale e trascendente», Ibidem, L. «Da *an* derivarono le parole latine *anima* e *animus*, nonché la parola greca *ánemos* "vento" [...]. Pur non derivando direttamente da *an*, anche le parole greche *psyché* "anima" e *pneuma* "respiro" "spirito" appaiono figlie delle Acque, posto che in Sanscrito *apsu* significa "nelle acque", Ibidem, L, nota 39. *Psyché* indica ciò «che proviene dalle Acque», *psy* equivale alla radice *an*, "respirare", in origine "il soffio vitale che proviene dalle acque cosmiche", Ibidem, 223, nota 2.

⁵⁴ «Egli fu per lei come un figlio e lo chiamò Mosè, dicendo: "Io l'ho tratto dalle acque!"» (Es 2,10).

⁵⁵ «4Gli disse Nicodèmo: "Come può nascere un uomo quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere?". 5Rispose Gesù: "In verità, in verità io ti dico, se uno non nasce da acqua e Spirito, non può entrare nel regno di Dio"» (Gv 3,4-5).

⁵⁶ M.V. VAN PELT – W.C.JR. KAISER – D.I. BLOCK, «רוּחַ», 1073.

⁵⁷ «πνεῦμα [...] indica la forza elementare della natura e della vita – sostanza e atto insieme – di cui l'effetto esterno e interno si può ravvisare nella corrente d'aria, nel soffiare del vento, nell'inspirazione e nell'espiazione e, in senso traslato, nell'alito dello spirito che ispirando riempie e afferra con la forza dell'entusiasmo», H. KLEINKNECHT, «πνεῦμα, πνευματικός A», col. 776.

Theologically, in the OT the most significant usage of *rûah* involves its representation of the metaphysical or numinous, specifically, the "Spirit of God/the Lord". [...] Frequently the Spirit of God represents the agent/agency by which God exercises his sovereign control over individuals⁵⁸.

Questo è molto importante dal nostro punto di vista: indica che la dimensione spirituale dell'uomo non solo è collocata nell'interiorità e costituisce la genesi delle azioni, ma anche che tale genesi è il punto di raccordo tra l'uomo e Dio. Lo spirito è per l'uomo lo spazio/energia della relazione con Dio⁵⁹:

La *rûah* è la sede delle funzioni spirituali, dell'intelligenza razionale e religiosa. [...] Nello spirito risiede la riflessione, la volontà, il carattere⁶⁰.

La metafora ci conduce alla *precomprensione antropologica*. La Bibbia comprende l'uomo come sintesi organica di tre dimensioni: corpo, anima/psiche, spirito. Le tre dimensioni toccano aspetti diversi della totalità dell'uomo, e sono intercomunicanti: l'intervento su una dimensione tocca anche le altre due.

Il testo biblico di riferimento per questa suddivisione è 1Ts 5,23:

Il Dio della pace vi santifichi interamente, e tutta la vostra persona, *spirito, anima e corpo*, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo.

La triade «spirito, anima e corpo» viene espressa in Greco con i termini: πνεῦμα (*pneuma*), ψυχή (*psyché*) e σῶμα (*soma*). Riporto alcuni brani tratti da R. Rohr, dove l'autore spiega la specificità di ogni componente e la loro interrelazione:

⁵⁸ M.V. VAN PELT – W.C.JR. KAISER – D.I. BLOCK, «תָּרוּחַ», 1075.

⁵⁹ «136 su 389 occorrenze bibliche di *rûah* si riferiscono al soffio di Dio, cioè al suo Spirito. Ne consegue che, quando si parla di *rûah* dell'uomo, vi può essere un'evocazione di questo soffio divino e pertanto la *rûah* dell'uomo dice la sua relazione con Dio e come la sua grandezza, la sua forza, la sua volontà morale siano, in definitiva, doni divini», P. ROTA SCALABRINI, «Uomo», 1474.

⁶⁰ F. BAUMGÄRTEL, «πνεῦμα, πνευματικός B», coll. 854-855.

La parte spirituale della persona è quella che rende aperti a ciò che va oltre, al trascendente [...]. Lo spirito in voi cerca lo Spirito in Dio. [...] L'anima [...] [è] quella parte di noi che ha a che fare con la profondità. [...] Immaginate lo spirito come una figura verticale che sale verso il trascendente. L'anima scende verso la profondità delle cose, verso il significato delle cose, verso l'inconscio e il simbolismo [...]. È ciò che accade nei sogni, nella mitologia, nelle storie e nella poesia: un mondo che appartiene interamente all'anima. [...] se si ha il coraggio di scendere e aprire quel grande spazio che c'è dentro di noi, ci sarà spazio per il trascendente, spazio per lo Spirito. [...] se non si lavora sull'anima non c'è spazio per lo Spirito. [...] Se non [si ascolta] [...] il proprio corpo, non [si ascolta] [...] la propria anima. [...] Dobbiamo dare a noi stessi il permesso di lavorare un po' sul corpo così come sull'anima, e dobbiamo credere che questo lavoro non ci allontanerà da Dio ma amplierà e approfondirà il sentiero che ci porterà alla piena trasformazione in Cristo – colui che si è incarnato⁶¹.

Dunque, lo spirito presiede al rapporto con il trascendente, l'anima corrisponde al mondo dell'inconscio, e il corpo è la manifestazione materiale delle prime due componenti. E tutto è collegato, al punto che l'uomo è una totalità inscindibile di queste tre dimensioni. Lo spirito è influenzato dall'anima e dal corpo, e influisce, a sua volta, su entrambi, e così per ogni elemento. La percezione di un'interiorità bidirezionale – orientata verso l'alto e verso il basso, verso il trascendente e verso l'inconscio – permette di comprendere il rapporto tra oggettività e soggettività. L'uomo è in contatto con una dimensione spirituale/trascendente oggettiva, che viene interiorizzata e rielaborata, entrando a far parte del contenuto soggettivo dell'anima. E, d'altra parte, il modo in cui percepiamo lo spirituale oggettivo dipende dalle strutture del nostro soggettivo/anima, come anche dal corporeo.

Lo sviluppo della dimensione spirituale è il più importante perché funge da centro unificatore delle tre dimensioni della persona. L'uomo maturo dal punto di vista spirituale è l'uomo unificato, focalizzato. È

⁶¹ R. ROHR, *Esercizi dell'anima per soli uomini*, 58-59.61-63. «L'anima, la donna nell'uomo, simboleggia la parte emotiva con i suoi diversi aspetti, l'*animus*, l'uomo nella donna, la sua sfera intellettuale e volitiva. Ambedue le figure-simbolo compaiono sotto aspetti positivi e negativi. Essi rappresentano le qualità irriflesse, non elaborate dell'uomo e della donna. [...] l'uomo deve congiungere in sé ambedue le parti della sua *anima*: il bello romantico con il vitale e il ragionevole», G. KREPPOLD, *La Bibbia: il libro che guarisce*, 56-57.

l'uomo capace di riceversi e donarsi, cioè di entrare in autentica relazione con l'alterità. La relazione con l'Altro/altro è il fine dell'esistenza dell'uomo, perché solo nella relazione vi è scoperta di sé, pieno compimento della persona e fecondità. Nella relazione, infatti, avviene la generazione del "terzo", inteso come novità che scaturisce dalla relazione tra due soggetti, e che non si esaurisce nella somma dei due, ma è il prodotto del miracolo della relazione.

A motivo della struttura relazionale della persona, ne consegue che lo sviluppo della dimensione spirituale può avvenire solo in un rapporto di *mentoring*, di guida, di accompagnamento. Nessuno cresce nella dimensione spirituale da solo, tutti hanno bisogno di un aiuto esterno.

L'accompagnamento: metafora del cammino e del pasto condivisi, e precomprensione pedagogica

La metafora del cammino e del pasto condivisi. La relazione che produce una crescita della dimensione spirituale viene categorizzata come "accompagnamento". Generalmente si usano due metafore per indicare la realtà della crescita spirituale con l'ausilio di un'altra persona: direzione/guida; accompagnamento. Ognuna di queste metafore indica una prospettiva specifica, e le due prospettive sono complementari.

La metafora della direzione/guida percepisce la spiritualità come realtà eteronoma: la legge viene dall'esterno. Vi è, inoltre, l'idea della via, del cammino: il maestro va avanti e il discepolo segue. È la metafora impiegata nei Vangeli Sinottici per indicare il rapporto tra Gesù e i discepoli:

³³Ma egli, voltatosi e guardando i suoi discepoli, rimproverò Pietro e disse: «*Va' dietro a me*, satana! Perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini». ³⁴Convocata la folla insieme ai suoi discepoli, disse loro: «Se qualcuno vuol *venire dietro a me*, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua (Mc 8,33-34).

La metafora dell'accompagnamento, oltre a percepire la crescita spirituale come cammino, strada, aggiunge l'evocazione del pane e dunque del pasto comune, del mangiare insieme. «Accompagnare», infatti, è un derivato di «compagno» il quale, a sua volta, è formato dai termini latini *cum* e *panis* = «chi mangia il pane con un altro». Nell'episodio

dei discepoli di Emmaus sono presenti entrambi gli aspetti (cammino e pasto comune):

¹⁵Mentre conversavano e discutevano insieme, Gesù in persona si avvicinò e *camminava con loro*. [...] ²⁷E, cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui. ²⁸Quando furono vicini al villaggio dove erano diretti, egli fece come se dovesse andare più lontano. ²⁹Ma essi insistettero: «Resta con noi, perché si fa sera e il giorno è ormai al tramonto». Egli entrò per rimanere con loro. ³⁰Quando fu a tavola con loro, *prese il pane*, recitò la benedizione, lo spezzò e lo diede loro. ³¹Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero (Lc 24,15.27-31).

In questo brano Gesù non indica il cammino, cammina assieme ai discepoli, e spezza il pane nella casa. D'altra parte, Egli rimane il Maestro perché pone se stesso come criterio di interpretazione delle Scritture. Si noti la presenza di due dei più importanti simboli dell'uomo: la strada e la casa. L'esistenza è cammino, movimento, dinamismo il quale ha bisogno di una meta e di soste lungo il percorso. Una strada senza casa è vagabondaggio, perdita dell'orizzonte e, d'altra parte, una casa senza strada diventa una prigione.

La precomprensione pedagogica. La scelta del termine "accompagnamento" non è casuale, indica una precisa precomprensione della dinamica della crescita spirituale. Tale precomprensione può essere sintetizzata in due concetti: la necessità della relazione per la crescita spirituale (nessuno cresce da solo); e il tipo di relazione: non impositiva, ma maieutica, autonoma. Dove per «autonomia» si intende la scoperta della legge dentro di sé:

¹¹Questo comando che oggi ti ordino non è troppo alto per te, né troppo lontano da te. [...] ¹⁴Anzi, *questa parola* è molto vicina a te, è nella tua bocca e *nel tuo cuore*, perché tu la metta in pratica (Dt 30,11.14).

³¹Ecco, verranno giorni – oracolo del Signore –, nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò un'alleanza nuova. ³²Non sarà come l'alleanza che ho concluso con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dalla terra d'Egitto, alleanza che essi hanno infranto, benché io fossi loro Signore. Oracolo del Signore. ³³Questa sarà l'alleanza che concluderò con la casa d'Israele dopo quei giorni – oracolo del Signore –: *porrò la mia legge dentro*

di loro, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo. ³⁴Non dovranno più istruirsi l'un l'altro, dicendo: "Conoscete il Signore", perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande – oracolo del Signore –, poiché io perdonerò la loro iniquità e non ricorderò più il loro peccato» (Ger 31,31-34).

²⁶Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. ²⁷Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme (Ez 36,26-27).

¹⁴Quando i pagani, che non hanno la Legge, per natura agiscono secondo la Legge, essi, pur non avendo Legge, sono legge a se stessi. ¹⁵Essi dimostrano che *quanto la Legge esige è scritto nei loro cuori*, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono (Rm 2,14-15).

L'accompagnatore spirituale non impone, rende evidente ciò che è già presente:

Noi non intendiamo fare da padroni sulla vostra fede; siamo invece i collaboratori della vostra gioia, perché nella fede voi siete saldi (2Cor 1,24).

Non spezzerà una canna incrinata, non spegnerà uno stoppino dalla fiamma smorta (Is 42,3, citato in Mt 12,20).

In questo modo emerge il paradosso della crescita spirituale: nessuno cresce da solo, e, d'altra parte, ognuno è il protagonista della propria crescita, non si può crescere al posto di un altro.

Vediamo ora alcune caratteristiche dell'accompagnamento spirituale nell'Antico e nel Nuovo Testamento.

1. L'accompagnamento spirituale nell'AT: Dio, comunicazione, legge

Quando si cerca di approfondire il tema dell'accompagnamento spirituale (a.s. da ora in poi) nell'AT ci si trova di fronte a una massa enorme di informazioni e varianti. Occorre elaborare uno schema. Per tale elaborazione possiamo fare riferimento a tre punti essenziali, comuni a ogni forma di a.s.:

l'Accompagnatore spirituale è *Dio*, il quale si serve di persone per accompagnare altre persone. Colui che segue più fedelmente il modello divino è *Mosè*.

L'a.s. è intrinsecamente correlato alle quattro forme essenziali della *comunicazione* biblica (narrazione, legge, profezia, sapienza), al punto che non vi è accompagnamento senza comunicazione e, d'altra parte, ogni comunicazione è una forma di a.s.

L'a.s. si esprime nei due *paradigmi eteronomo* (*legge esterna*) e *autonomo* (*legge interna*). L'a.s. è sempre una forma di adesione alla legge.

Modalità comunicative di a.s. e paradigmi di adesione alla legge

Prima di vedere l'esempio per eccellenza di a.s. anticotestamentario – la chiamata di Mosè e la rivelazione del Nome divino (Es 3,1-4,17) – possiamo considerare, in una tabella, l'interrelazione tra modalità comunicative e paradigmi di adesione alla legge. Occorre notare che la narrazione si esprime nelle due sub-modalità di storia e mito; la legge si divide in rapporti con gli uomini e rapporti con Dio/il culto; e la sapienza comprende la prosa e la poesia.

Modalità comunicativa di a.s.	Paradigma eteronomo	Paradigma autonomo
<i>Narrazione</i>	<p>MITO</p> <p>Nel mito biblico non è presente il paradigma eteronomo perché l'uomo è immagine e somiglianza di Dio. Obbedire a Dio equivale a obbedire a se stessi.</p>	<p>MITO</p> <p>27E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò (Gn 1,27).</p> <p>Il testo più importante per la fondazione del paradigma autonomo: obbedire alla legge di Dio equivale a obbedire a se stessi.</p> <p>16Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, 17ma dell'albero</p>

	<p>STORIA</p> <p>1Il Signore disse ad Abram: «Vattene⁶² dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò (Gn 12,1).</p> <p>Abramo parte non per una necessità interiore, ma per obbedire al comando divino.</p> <p>1Dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo e gli disse: «Abramo!». Rispose: «Eccomi!». 2Riprese: «Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, Isacco, va' nel territorio di Mòria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò» (Gn 22,1-2).</p> <p>Abramo è chiamato a obbedire al comando divino come risposta a una legge esterna a sé.</p>	<p>della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire». [...] 22Poi il Signore Dio disse: «Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi quanto alla conoscenza del bene e del male. Che ora egli non stenda la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre!» (Gn 2,16-17; 3,22).</p> <p>In entrambi i testi la legge è associata alla struttura dell'uomo.</p> <p>STORIA</p> <p>11Un giorno Mosè, cresciuto in età, si recò dai suoi fratelli e notò i loro lavori forzati. Vide un Egiziano che colpiva un Ebreo, uno dei suoi fratelli. 12Voltatosi attorno e visto che non c'era nessuno, colpì a morte l'Egiziano e lo sotterrò nella sabbia. 13Il giorno dopo uscì di nuovo e vide due Ebrei che litigavano; disse a quello che aveva torto: «Perché percuoti il tuo fratello?». 14Quegli rispose: «Chi ti ha costituito capo e giudice su di noi?</p>
--	---	--

⁶² Alcuni commentatori interpretano l'espressione ebraica *lek-l'ka* (tradotta con «vattene») come «vai per te/vai verso di te»; in questo caso si tratterebbe di un'indicazione autonoma.

		<p>Pensi forse di potermi uccidere, come hai ucciso l'Egiziano?» (Es 2,11-14).</p> <p>9Ecco, il grido degli Israeliti è arrivato fino a me e io stesso ho visto come gli Egiziani li opprimono. 10Perciò va'! Io ti mando dal faraone. Fa' uscire dall'Egitto il mio popolo, gli Israeliti!» (Es 3,9-10).</p> <p>Dio chiama Mosè a compiere ciò che egli aveva già compreso di dover fare quando era giovane.</p>
<i>Legge</i>	<p>Relazione con Dio/culto e relazione tra gli uomini</p> <p>Lv 16: sacrifici per l'espiazione dei peccati del popolo: l'unica motivazione è l'autorità di chi dona la legge.</p> <p>1Ora, Israele, ascolta le leggi e le norme che io vi insegno, affinché le mettiate in pratica, perché viviate ed entriate in possesso della terra che il Signore, Dio dei vostri padri, sta per darvi. 2Non aggiungerete nulla a ciò che io vi comando e non ne toglierete nulla; ma osserverete i comandi del Signore, vostro Dio, che io vi prescrivo (Dt 4,1-2).</p> <p>Le leggi vanno osservate perché lo dice Dio, anche qui l'unica motivazione è il</p>	<p>Relazione con Dio/culto e relazione tra gli uomini</p> <p>6Il Signore, tuo Dio, circonderà il tuo cuore e il cuore della tua discendenza, perché tu possa amare il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore e con tutta l'anima e viva. [...]11Questo comando che oggi ti ordino non è troppo alto per te, né troppo lontano da te. [...]14Anzi, questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica (Dt 30,6.11.14).</p> <p>Amare Dio e obbedire alla sua legge equivale a realizzare l'intima struttura della persona.</p>

	<p>principio di autorità di chi dona la legge (cf. Es 20,1-17, il Decalogo.</p>	
<i>Profezia</i>	<p>7In verità, il Signore non fa cosa alcuna senza aver rivelato il suo piano ai suoi servitori, i profeti. 8Ruggisce il leone: chi non tremerà? Il Signore Dio ha parlato: chi non profeterà? (Am 3,7-8).</p> <p>L'azione di Dio è irresistibile, tocca l'intimo dell'uomo, e allo stesso tempo è esterna, oggettiva.</p>	<p>33Questa sarà l'alleanza che concluderò con la casa d'Israele dopo quei giorni – oracolo del Signore –: porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo (Ger 31,33).</p> <p>Dio donerà nei tempi escatologici la capacità di aderire alla legge. La legge esterna diventerà interna.</p> <p>26Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. 27Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme (Ez 36,26-27).</p> <p>La capacità di interiorizzare la legge viene ascritta a un cambiamento di cuore e di spirito, operato da Dio.</p>
<i>Sapienza</i>	<p>PROSA</p> <p>16Pienezza di sapienza è temere il Signore; essa inebria di frutti i propri fedeli (Sir 1,16).</p>	<p>PROSA</p> <p>5Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il loro autore. [...] 8Neppure costoro però</p>

	<p>Il timore del Signore indica la percezione di trovarsi dinnanzi a una realtà oggettiva, esterna a sé.</p> <p>POESIA</p> <p>1 Beato l'uomo che non entra nel consiglio dei malvagi, non resta nella via dei peccatori e non siede in compagnia degli arroganti, 2 ma nella legge del Signore trova la sua gioia, la sua legge medita giorno e notte (Sal 1,1-2).</p> <p>La legge va interiorizzata; si interiorizza ciò che è esterno.</p>	<p>sono scusabili, 9 perché, se sono riusciti a conoscere tanto da poter esplorare il mondo, come mai non ne hanno trovato più facilmente il sovrano? (Sap 13,5.8-9).</p> <p>L'uomo è strutturalmente predisposto per entrare in relazione con Dio.</p> <p>POESIA</p> <p>6 Mettiti come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio; perché forte come la morte è l'amore, tenace come il regno dei morti è la passione: le sue vampe sono vampe di fuoco, una fiamma divina! (Ct 8,6).</p> <p>La passione amorosa/erotica viene associata all'amore di Dio.</p>
--	--	--

Dagli esempi contenuti nella tabella si possono ottenere molte indicazioni importanti sulla realtà dell'a.s. nell'AT. Ecco alcuni elementi rilevanti:

Il fine ultimo dell'a.s. consiste nel condurre la persona alla pienezza di sé secondo il progetto creatore di Dio. Tale pienezza viene espressa mediante una serie di metafore (salvezza, vita, ecc.). La pienezza equivale al dono di sé, alla capacità di entrare in relazione con l'Altro/altro, considerandolo, cioè, come soggetto e non come oggetto (passaggio dall'egoismo all'altruismo).

La legge – considerata sia secondo il paradigma eteronomo, sia secondo il paradigma autonomo – rappresenta il mezzo che favorisce il raggiungimento della pienezza dell'uomo. L'a.s. cerca di portare la persona all'adesione/interiorizzazione della legge.

Il rapporto tra autonomia ed eteronomia non è sostitutivo, ma complementare, inclusivo. Nell'a.s. il paradigma autonomo/maieutico non è superiore o più evoluto rispetto a quello eteronomo. Sono necessari entrambi. La legge è interna ma non si riduce a pura soggettività e, d'altra parte, è oggettiva ma non rimane esterna alla persona.

L'adesione/interiorizzazione della legge viene raggiunta mediante l'impiego di varie modalità comunicative. Ogni modalità comunicativa può essere considerata una forma di a.s. da parte di Dio nei confronti di Israele. Le diverse modalità comunicative di a.s. sono complementari: nessuna è migliore delle altre, compongono una sinfonia.

Risulta, da tutto ciò, che l'a.s. è un viaggio verso il centro di se stessi. Un viaggio che presenta numerosi paradossi: riguarda l'individuo, ma questi deve essere accompagnato da qualcun altro; concerne la pienezza dell'uomo, ma questa può essere raggiunta solo nella relazione con Dio (divento completo se accetto la mia incompletezza); Dio è il vero Accompagnatore spirituale, ma si serve di uomini; la via della libertà passa attraverso l'obbedienza alla legge; la legge è già presente nella struttura dell'uomo, e allo stesso tempo è esterna.

Mosè: il modello di a.s. nell'AT (Es 3,1-4,17)

Consideriamo, ora, quello che abbiamo definito come l'esempio per eccellenza di a.s. anticotestamentario: la chiamata di Mosè e la rivelazione del Nome divino (Es 3,1-4,17). Abbiamo detto che il protagonista assoluto dell'accompagnamento spirituale, nell'AT, è Dio. Egli poi si serve di persone per condurre altre persone. Colui che segue più fedelmente il modello divino per l'accompagnamento spirituale è Mosè. *Mosè è la sintesi del cammino e della ministerialità di ogni uomo.* Colui che è stato «tratto dalle acque» (Es 2,10) è il chiamato per eccellenza, e dunque colui che chiama altri a nome di Dio. È l'atteso, il desiderato, colui sul quale si concentrano le speranze di Dio e del popolo, e, di conseguenza, anche la volontà omicida del maligno e dei suoi servi, primo fra tutti il faraone. Mosè è il pastore del popolo, la guida, il modello del re. È l'autentico sacerdote (Aronne è una funzione di Mosè), è il profeta («Il Signore, tuo Dio, susciterà per te, in mezzo a te, tra i tuoi fratelli, un profeta pari a me. A lui darete ascolto», Dt 18,15),

è il legislatore, la guida, l'accompagnatore di Israele. Mosè è chiamato a seguire ciò che egli è fin dal grembo materno.

La caratteristica di Mosè come modello anticotestamentario di a.s. emerge dal fatto che viene posto in parallelo con Dio. Non è un caso, infatti, che nel medesimo testo siano presenti la rivelazione del nome di Dio e la rivelazione dell'identità e missione di Mosè. Mosè è il modello di ogni accompagnatore e di ogni accompagnato. Colui che si lascia accompagnare da Dio in modo perfetto, diviene la guida per coloro che saranno chiamati ad accompagnare e a essere accompagnati.

Il racconto presenta Mosè come una persona che ha abbandonato da tempo i sogni di gioventù. Pensava di essere chiamato a liberare e guidare Israele. Invece, è stato rinnegato sia dagli Egiziani, sia dal suo popolo, e si ritrova in un paese straniero, a pascolare il gregge del suocero. Dio interviene ora, non prima. In Es 7,7 si dice che Mosè ha 80 anni. Dio, l'Accompagnatore spirituale, lascia a Mosè tutto il tempo per allontanarsi dai sogni di gioventù, per accettare una situazione ben lontana dall'essere ideale. Per l'uomo antico non vi è nulla di peggio dell'essere esiliato da proprio popolo.

Ora Mosè è pronto non solo a lasciarsi accompagnare da Dio, ma a diventare modello di a.s. Mosè aveva compreso presto e bene il significato della propria esistenza: liberare e guidare Israele, non solo in senso sociologico e geografico, ma soprattutto in senso esistenziale. Il problema è che nei primi tentativi giovanili egli pensava di poter fare tutto questo da solo. Ora Dio fa comprendere a Mosè non tanto che l'uomo ha bisogno dell'aiuto di Dio per realizzare i propri desideri, ma che *Dio vuole servirsi dell'uomo per compiere i propri disegni*. È per questo che poi Mosè sarà continuamente messo a confronto con i maghi Egizi. L'uomo non è chiamato a usare il divino per i propri scopi, ma a collaborare con il piano di Dio. Il paradosso è che più l'uomo accoglie il piano di Dio, più ritrova se stesso. Più l'uomo diventa strumento di Dio, e più diviene soggetto libero.

Oltre alla situazione cronologica, è importante il contesto spaziale: il deserto, il monte, il luogo del rovetto che brucia senza consumarsi. Tre cerchi concentrici, tre spazi che delimitano il percorso verso il centro, il luogo della presenza di Dio.

Il deserto è midbar in ebraico: luogo della solitudine e del vuoto, del pericolo (Dt 8,15) e della morte (Es 14,11), del cuore indurito (Sal 95,8) e degli interventi provvidenziali di Dio (Es 16), dei demoni (Lv 16,10; Tb 8,3) e della presenza del divino (Es 26), del peccato (Es 32)

e dell'alleanza (Es 24; Os 2,16). È il luogo della parola (*dabar*), forse perché nel silenzio ogni parola assume una rilevanza che non ha in altri contesti. Il deserto dice che il primo passo dell'a.s. è l'ascolto di se stessi e di Dio.

In questo deserto si innalza *un monte, l'Oreb*. La radice ebraica *chrb* indica devastazione, macerie: si costruisce il nuovo quando si è abbattuto il vecchio. Lo spazio elevato rimanda a Dio, colui che sta in alto. L'a.s. prevede una fase di ascesa, di fatica, di elevazione verso Dio. Si alza lo sguardo, si amplia l'orizzonte, le cose si comprendono meglio e più in profondità.

Al centro del monte si trova lo spazio sacro, il luogo del fuoco che non consuma e del rovetto che arde; qui ci si deve togliere i calzari.

Il fuoco rimanda a Dio stesso⁶³. Il fuoco ha un potere divino, è affascinante, scende dal cielo in forma di fulmini (Sal 29), e opera le principali trasformazioni della vita dell'uomo. Presiede, anzitutto, all'umanizzazione del cibo, facendolo passare da crudo (cibo degli animali) a cotto (cibo degli uomini). Il successivo passaggio è il cibo bruciato, dato in offerta a Dio. L'uomo, infatti, si percepisce a metà strada tra l'animalesco e il divino. Il fuoco, inoltre, permette di trasformare lo spazio, di renderlo abitabile e coltivabile; è il passaggio dalla selva all'ambiente antropizzato. Il fuoco, infine, permette di forgiare i metalli. Il fuoco è il dono di Dio perché l'uomo viva la propria umanità. Il fuoco è un momento decisivo dell'a.s., è l'incontro con la presenza di Dio. Dio non viene più percepito come un'idea astratta, ma come una Persona con cui entrare in relazione. E questa relazione trasforma (come il fuoco) l'esistenza.

Il rovetto, s^eneh in ebraico, evoca il Sinai. In Dt 33,16 Dio viene chiamato «Colui che abita nel rovetto»⁶⁴. Mosè si trova di fronte a un arbusto che vive nel deserto, dunque con spine, che funge da supporto per il fuoco divino. Il tutto in modo miracoloso. La pianta denominata

⁶³ Il fuoco è uno dei simboli privilegiati del divino perché ne esprime la dimensione trascendente, trasformante e purificante. Nella Bibbia è il simbolo della presenza di Dio (Gn 15,17: alleanza con Abramo), della sua gloria (Es 24,17: alleanza al Sinai; Ez 1: visione al canale *kebar*), e del suo amore (Ct 8,6).

⁶⁴ *S^eneh*, come nome di luogo (un dente di roccia), viene menzionato in 1Sam 14,4: Giannata, figlio del re Saul, uccide una ventina di Filistei con l'aiuto dello scudiero. Dio opera in mezzo al suo popolo per la conquista della terra.

s^eneh viene identificata con *shittim* (*Acacia nilotica*, o *Acacia seyal*)⁶⁵, l'acacia che fornisce il legno usato per costruire l'arca dell'alleanza, la tavola delle offerte, e le stanghe per trasportarle. Il tutto viene ricoperto d'oro⁶⁶.

La tenda del convegno e l'arca dell'alleanza saranno una ripresentazione del monte Oreb/Sinai e del roveto ardente. La tenda del convegno sarà poi riprodotta, a sua volta, mediante l'edificazione del tempio. Dio chiederà a Mosè e al popolo di riproporre lo spazio in cui è avvenuto l'incontro originario. Dal punto di vista dell'a.s. *il roveto ardente evoca il contesto* (temporale, spaziale, esistenziale) *del primo incontro tra Dio e l'individuo*. Un contesto che dovrà essere continuamente ricordato, celebrato, e ri-attuato. L'accompagnatore spirituale aiuta l'accompagnato a fare memoria della propria esperienza spirituale fondativa: il momento e il luogo in cui ha percepito di essere chiamato a una relazione individuale con Dio.

In questo luogo Mosè desidera «*spostarsi*», per vedere il fenomeno da un'altra prospettiva, oppure desidera «*allontanarsi*» (perché sopraffatto dal soprannaturale?). L'esperienza di Dio ci costringe a cambiare prospettiva, la realtà viene percepita in modo diverso.

Le prime parole pronunciate da Dio sono *il nome* di Mosè. Dio poi pronuncerà i nomi dei patriarchi e il proprio Nome. La menzione dei nomi indica una relazione tra individui, non tra funzioni intercambiabili. Il nome di Mosè ne indica l'individualità inalienabile. Dio entra in una relazione individuale e individualizzante con la persona. Nel rapporto con Dio scopro me stesso. Dio ci crea unici perché esprimiamo la nostra unicità nell'obbedienza la suo disegno (è il grande paradosso: mi ritrovo perdendomi per obbedire a Dio).

⁶⁵ Cf. TWOT Lexicon, «1520.0 בִּשְׁמֹרֶת (s^eneh) bush, the burning bush of Exo 3:3-4», in Bible Works 5.

⁶⁶ «¹⁰Faranno dunque un'arca di legno di *acacia* (*shittim*) [...]. ¹¹La rivestirai d'oro puro: dentro e fuori la rivestirai e le farai intorno un bordo d'oro. [...]. ¹³Farai stanghe di legno di *acacia* (*shittim*) e le rivestirai d'oro [...]. ²¹Porrai il propiziatore sulla parte superiore dell'arca e collocherai nell'arca la Testimonianza che io ti darò. ²²Io ti darò convegno in quel luogo: parlerò con te da sopra il propiziatore, in mezzo ai due cherubini che saranno sull'arca della Testimonianza, dandoti i miei ordini riguardo agli Israeliti. ²³Farai una tavola di legno di *acacia* (*shittim*) [...]. ²⁴La rivestirai d'oro puro e le farai attorno un bordo d'oro [...]. ²⁸Farai le stanghe di legno di *acacia* (*shittim*) e le rivestirai d'oro; con esse si trasporterà la tavola» (Es 25,10-11.13.21-24.28). Cf. Is 41,19: «Nel deserto planterò cedri, *acacie* (*shittah*), mirtili e ulivi; nella steppa porrò cipressi, olmi e abeti».

L'«*eccomi*» di Mosè è colmo di implicazioni. Come in greco, anche in ebraico l'espressione «*ecco/mi*» ha a che fare con il vedere: «vedimi». Il lettore viene rimandato alla scena dell'Eden, dopo la consumazione del frutto proibito. Mentre lì i progenitori si nascondono, qui Mosè si fa vedere, non fugge. Mosè è il degno successore dell'obbedienza di Abramo e dei Patriarchi, che vengono qui menzionati⁶⁷, ed è il modello per ogni successiva adesione alla chiamata di Dio: «Poi io udii la voce del Signore che diceva: "Chi manderò e chi andrà per noi?". E io risposi: "Eccomi, manda me!"» (Is 6,8). Il cammino della crescita spirituale non è mai solo una decisione del singolo, è soprattutto risposta a una chiamata.

Mosè è invitato a non avvicinarsi, e a togliersi i sandali perché è su un suolo santo. *Avvicinarsi* traduce l'ebraico *qrb*, un verbo culturale usato per indicare l'atto dei sacerdoti che si accostano all'altare di Dio (Es 40,32; Lv 16,1). L'a.s. come atto di culto, come entrata nel territorio del sacro, la *'adamah qodesh* (terra santa). Il termine *'adamah* (terra) rimanda al suolo da cui è tratto *'adam* (l'uomo):

Allora il Signore Dio plasmò l'uomo (*'adam*) con polvere del *suolo* (*'adamah*) e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo (*'adam*) divenne un essere vivente (Gn 2,7)⁶⁸.

Il terreno del sacro corrisponde al terreno dell'uomo: teologia e antropologia si corrispondono. Mosè si trova nello spazio sacro dell'intimità con Dio, e quello stesso spazio è il centro dell'uomo. Questo è il cuore della spiritualità biblica: più l'uomo si avvicina a Dio e più si avvicina a se stesso, e agli altri.

Questa terra è *santa* (*qodesh*). A differenza del NT – in cui la santità viene percepita come appartenenza a Cristo e dimensione morale⁶⁹ –, l'AT considera la santità come consacrazione, separazione. Israele è

⁶⁷ In Gn 22,1.11 Dio chiama Abramo per il sacrificio di Isacco, e in 1Sam 3,4 il Signore chiama Samuele.

⁶⁸ Il sostantivo *'adam* (אָדָם), al singolare, non designa una persona specifica, ma è il nome collettivo degli esseri umani. In Gn 1,26 è seguito, infatti, da un verbo al plurale (וַיִּבְרָא, *w^eyirdu* = «e dominino»). La radice *'adam* rimanda a «rosso, sangue, terra, suolo, essere umano». Cf. J.G. PLÖGER «אָדָם 'Adamah», 95-96.

⁶⁹ «₁Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale. ₂Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,1-2).

il popolo santo perché appartiene al Dio santo, e Dio è santo perché separato, altro, distinto dal mondo, trascendente⁷⁰. Il concetto di separazione è uno dei più importanti per l'AT, e ha qualcosa da dire all'a.s.: è importante percepire di entrare in una dimensione diversa, separata dall'ordinario. La realtà non è uniforme, presenta diversi livelli. E, soprattutto, Dio, nella sua alterità, è Soggetto di relazione, non è una proiezione della psiche. D'altra parte, se la separazione tra Dio e il mondo fosse assoluta (il totalmente Altro), non potremmo entrare in relazione con Lui, non ne sospetteremmo nemmeno l'esistenza. È per questo che le prospettive dell'AT e del NT sono complementari: il primo accentua la separazione – aperta alla relazione –, e il secondo si focalizza sulla relazione – possibile tra distinti/separati –.

In questo spazio sacro/separato e relazionale, ci si deve togliere *i sandali*. Togliere i sandali è un gesto di rispetto e di riconoscimento della santità di un luogo⁷¹. I sandali rappresentano la dignità dell'uomo libero, il suo potere d'acquisto, la sua autonomia («Hanno venduto il giusto per denaro e il povero per un paio di sandali», Am 2,6). L'assenza dei sandali è un segno di povertà, di umiltà, della condizione di chi è schiavo. Togliere i sandali, giuridicamente, significa rinunciare ai propri diritti di possesso (cf. istituto del levirato, Dt 25,9; Rt 4,7-8).

Poiché i sandali rappresentano il diritto di proprietà (evocano il camminare su un terreno come presa di possesso), qui l'indicazione per l'a.s. è che nel luogo santo/separato/oggettivo dell'incontro con Dio e con l'uomo, non si può avere alcuna pretesa di possesso. Dio non è manipolabile, e nemmeno l'uomo. Solo con questa premessa potrà avvenire la rivelazione del Nome divino e dell'identità/missione di Mosè. Rivelare il nome, infatti, significa svelare l'identità profonda del soggetto, e una volta che si ha accesso all'identità, l'altro diviene manipolabile. La via spirituale ci apre al potere infinito dello Spirito, un potere che va usato nell'obbedienza a Dio, nella rinuncia a ogni pretesa di possesso, altrimenti diviene strumento del proprio egoismo.

⁷⁰ «⁴³Non rendete le vostre persone contaminate con alcuno di questi animali che strisciano; non rendetevi impuri con essi e non diventate, a causa loro, impuri. ⁴⁴Poiché io sono il Signore, vostro Dio. Santificatevi dunque e siate santi, perché io sono santo [...]. ⁴⁵Poiché io sono il Signore, che vi ho fatto uscire dalla terra d'Egitto per essere il vostro Dio; siate dunque santi, perché io sono santo» (Lv 11,43-45).

⁷¹ «Rispose il capo dell'esercito del Signore a Giosuè: «Togli i sandali dai tuoi piedi, perché il luogo sul quale tu stai è santo». Giosuè così fece» (Gs 5,15).

La rivelazione del Nome/Identità di Dio avviene in due fasi: «Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe» (Es 3,6), e:

¹³Mosè disse a Dio: «Ecco, io vado dagli Israeliti e dico loro: “Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi”. Mi diranno: “Qual è il suo nome?”. E io che cosa risponderò loro?». ¹⁴Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono!». E aggiunse: «Così dirai agli Israeliti: “Io-Sono mi ha mandato a voi”». ¹⁵Dio disse ancora a Mosè: «Dirai agli Israeliti: “Il Signore, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, mi ha mandato a voi”. Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione (Es 3,13-15).

Le due espressioni (il Dio dei padri e «Io sono colui che sono») compaiono solo qui in tutto l'AT, e vanno comprese insieme, formano una rivelazione unica.

Il Dio dei padri. Dio entra in relazione con le persone, i padri sono individui specifici. L'aspetto più straordinario è che Dio presenta la propria identità indissolubilmente associata alle identità dei patriarchi. Il Dio biblico cerca la relazione con gli uomini non come qualcosa di accessorio, ma come un elemento essenziale del proprio essere Dio. Dalla prospettiva dell'a.s. questo significa che tutta l'esistenza entra nel dinamismo della relazione personale con Dio. Il reale non è estraneo, ostile o manipolabile, è pura relazionalità benevola⁷². La menzione dei padri, inoltre, evoca le generazioni, la famiglia, la comunità. Dio è il Dio degli antenati, delle generazioni che ci hanno preceduto e di quelle che seguiranno. Un altro paradosso della via spirituale: ci si individualizza nella relazione, e l'individuazione porta al dono di sé.

«*Io sono colui che sono*» (Es 3,14) è uno dei vertici della rivelazione biblica. Compare come risposta da Parte di Dio alla seconda obiezione di Mosè: «Qual è il suo nome?». Qual è la sua identità? Cosa è in grado di fare? È più potente degli dèi egizi? Ci possiamo affidare a Lui? Il cammino spirituale comporta dei rischi, la rinuncia alle sicurezze. Chi è Colui a cui affido la mia esistenza?

⁷² Gesù impiega questa medesima formula per provare la realtà della risurrezione: ³¹«Quanto poi alla risurrezione dei morti, non avete letto quello che vi è stato detto da Dio: ³²“Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe”? Non è il Dio dei morti, ma dei viventi!» (Mt 22,31-32).

L'espressione *'ehyeh 'asher 'ehyeh* («Io sono colui che sono») presenta una duplice ripetizione del verbo «essere» nella forma del *qal* imperfetto. Mentre il *qal* indica un'azione attiva e intransitiva⁷³, l'imperfetto dice che tale azione è incompleta, abituale, progressiva, o dipendente. Per quanto riguarda il tempo verbale, l'imperfetto può rendere il presente o il futuro (o anche il passato, nel caso di azione abituale)⁷⁴. Il verbo «essere» in ebraico ha una connotazione dinamica, non indica l'essere in se stesso, in senso metafisico, ma l'essere in quanto divenire, prendersi cura, essere per⁷⁵.

La rivelazione del Nome divino, più che fornire una definizione esaustiva di Dio – sarebbe auto-contraddittoria –, apre una finestra sull'infinito. Da questa finestra apprendiamo che Dio è l'essenza della realtà (duplicazione del verbo essere); è attivo, interviene nella storia (*qal*); la sua azione di salvezza è in continuo divenire, progressiva, abituale e dipendente anche dall'interrelazione con l'uomo (imperfetto). La sua azione, inoltre, copre l'intero arco temporale: presente, passato e futuro. Egli è il signore del tempo. Dio è Colui che da' senso a tutto ciò che esiste, interviene nella storia con creatività sempre nuova. Egli persegue il suo progetto di bene e di pienezza in modo costante, non occasionale, e si relaziona con gli uomini di ogni generazione. L'a.s. immette nella realtà di Dio: incommensurabile, creativa, poliedrica, complessa, teleologica, archetipa, escatologica.

Prima di rivelare il proprio Nome, Dio aveva esposto il piano di salvezza per Israele, e la missione affidata a Mosè. Questi aveva posto come obiezione una domanda sulla propria identità:

7Il Signore disse: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sovrintendenti: conosco le sue sofferenze. 8Sono sceso per liberarlo dal potere dell'Egitto e per farlo salire da questa terra verso una terra bella e spaziosa, verso una terra dove scorrono latte e miele [...]. 10Perciò va'! Io ti mando dal faraone. Fa' uscire dall'Egitto il mio popolo, gli Israeliti!».

⁷³ Cf. A. WALKER-JONES, *Hebrew for Biblical Interpretation*, 58.

⁷⁴ Cf. A. WALKER-JONES, *Hebrew for Biblical Interpretation*, 59-60; www.becomingjewish.org (21-6-2015).

⁷⁵ «The threefold repetition of the verb “I will be” in Exo 3:14 suggests a further extension of the theme of the divine presence and its association with the divine Name. [...] The aim of Exo 3:14, [is] to advance the theme of divine presence through reflection on the meaning of the divine Name», T.D. DOZEMAN, *Exodus*, 134.

¹¹Mosè disse a Dio: «Chi sono io per andare dal faraone e far uscire gli Israeliti dall'Egitto?». ¹²Rispose: «Io sarò con te. Questo sarà per te il segno che io ti ho mandato: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte» (Es 3,7-8.10-12).

Il lettore non può non notare la corrispondenza quasi comica tra il piano di Dio e l'invio di Mosè: «Sono sceso per liberarlo [...]. Perciò va'!». Qui si cela una profonda verità teologica: l'azione di salvezza è di Dio e dell'uomo. È il grande nodo irrisolto e irrisolvibile della teologia: come comprendere la sinergia tra Dio e l'uomo? Possiamo elaborare schemi di significato che pendono più verso un lato (preminenza di Dio) o verso l'altro (centralità dell'uomo), ma il mistero rimane. Cristo, infatti, è vero Dio e vero uomo. Lui è il punto focale di ogni relazione.

Mosè capisce che non può esserci missione senza identità. Siamo ciò che siamo per svolgere un compito, per esprimere la nostra unicità a vantaggio di tutto il reale, e, d'altra parte, la nostra missione scaturisce dall'identità. «Chi sono io [...]? [...] Io sarò con te» (*mi 'anoki [...]? [...] 'ehyeh 'immak*). Quello che traduciamo con «sarò» è lo stesso *qal* imperfetto del verbo essere che abbiamo visto a proposito del Nome divino. Questo significa che l'identità di Mosè è strutturata a partire dalla relazione con Dio. Mosè condivide qualcosa di Dio⁷⁶. L'uomo è immagine di Dio (Gn 1,27). L'a.s. porta a riconoscersi come parte di Dio. Il tema dell'identità è centrale. Forse l'unico obiettivo dell'a.s. consiste nel rendere soggettiva l'identità oggettiva, cioè interiorizzare la propria realtà, percepirla per quello che si è, percepire la realtà per quello che è.

Rimangono altri tre brevi punti per completare lo sguardo sul modello per eccellenza di a.s. nell'AT: le obiezioni di Mosè, i segni forniti da Dio, la terra promessa.

In nessun altro testo di chiamata il prescelto da Dio pone tante *obiezioni* come Mosè: ben cinque. È un modo per sottolineare la grandezza della chiamata divina e il percorso spirituale che dovrà compiere – e fare compiere – Mosè: passare da un'auto-percezione limitante perché auto-centrata, a un'auto-percezione centrata su Dio, inteso come

⁷⁶ Il nome nuovo dato da Dio a Mosè («Io sarò con te») e il nome di Dio («Io sarò colui che sarò») condividono le medesime parole. Mosè condivide qualcosa dell'identità di Dio. Cf. E. DE LUCA, *Esodo/Nomi*, 23-24.

fonte della propria identità. L'ultima obiezione di Mosè è tragica e comica insieme: «Perdona, Signore, manda chi vuoi mandare!» (Es 4,13). Se si guarda la missione dal proprio punto di vista abituale, sembra sproporzionata rispetto alle nostre capacità. Se la si considera, invece, dal punto di vista di un'auto-percezione potenziata dalla relazione con Dio, diviene fattibile.

La fattibilità della missione viene sottolineata dai *signi* di Dio. Questi comprendono il confronto con i maghi egizi (la mano lebbrosa e il bastone che si tramuta in serpente), le piaghe (la trasformazione dell'acqua del Nilo in sangue), e la collaborazione con Aronne. Ma il segno più importante è il primo: «Questo sarà per te il segno che io ti ho mandato: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte» (Es 3,12). Il segno è posto nel futuro. Non vi è nessuna assicurazione previa, se non l'affidamento totale a Colui che chiama e invia. Il segno viene dato oggi come promessa, caparra, non come realizzazione. Il fine ultimo è *servire* Dio. Si usa il medesimo termine impiegato per la schiavitù in Egitto: '*abad*. L'a.s. è cammino di liberazione, passaggio dalla '*abodah* come schiavitù, alla '*abodah* come servizio a Dio. L'uomo si compie nel servizio. In Gn 2,15, infatti, l'uomo è chiamato a «servire» ('*abad*) il giardino.

Infine, *la terra promessa*: «una terra bella e spaziosa, [...] una terra dove scorrono latte e miele⁷⁷» (Es 3,8). È una terra posta in alto (si sale), mentre l'Egitto è in basso. L'a.s. è un cammino verso la terra promessa. Pensiamo al potere di questa metafora: l'esistenza viene percepita come un cammino verso la terra che è in alto, è una salita, un'ascesi. È un viaggio verso il luogo della prosperità e della pienezza. Per vivere una pienezza domani occorre mettersi in cammino oggi, accettare la scomodità e i rischi del viaggio.

In conclusione, possiamo affermare che l'a.s. non è una chiamata che scende dall'alto, senza tenere conto della specificità dell'individuo. È una chiamata che sorge dal profondo, dall'intimo, e quindi da Dio stesso. Non vi è differenza tra il desiderio di Dio e le più profonde aspirazioni dell'uomo. Dio è capace di convertire energie nascoste e disor-

⁷⁷ Scorrono latte e miele (cf. Dt 32,13-14). È una terra la cui fertilità è dono di Dio, non dipende dal lavoro degli abitanti. E. DE LUCA (*Esodo/Nomi*, 22.24) nota che il verbo «scorrere» (*zub* = «colare, fluire») viene usato anche per le mestruazioni, quindi evoca la fecondità femminile.

dinate, di trasfigurare doti e competenze, di motivare e dare ali a persone che hanno ammainato le vele, di infondere forza e coraggio. Mosè non si sceglie; è Dio che lo sceglie. Egli ne farebbe volentieri a meno, ma è «sedotto» (Ger 20,7), «catturato» (Fil 3,12) da Dio. Dietro ogni apparente scelta personale, si cela l'elezione di Dio. Ogni vocazione è la scoperta di essere preceduti dall'amore. E non si intraprende il viaggio solo per se stessi, ma per gli altri, in vista di una mediazione. L'a.s. è, quindi, intrinsecamente profetico e sacerdotale. Il cammino consiste nel lasciarsi amare da Dio per quel che si è; amare se stessi, senza confronti. Riconoscere la propria unicità. Dio conduce pian piano Mosè a vincere le proprie insicurezze, ad accettare se stesso, a maturare una stima di sé in modo realistico, a integrare il passato, fatto di errori, debolezze, abbandoni, ma anche slanci, ideali. Mosè si affida, scommette sul futuro, con l'unica certezza della Parola. La tentazione è quella di voler vedere prima, e poi decidere. Ma il segno sarà posto solo al termine del cammino.

2. L'accompagnamento spirituale nel NT: scoprirsi figli di Dio

L'elemento fondamentale dell'a.s., nel NT, è la scoperta di essere figli di Dio. La figliolanza dell'uomo e la paternità di Dio erano presenti anche nell'AT, ma in modo esclusivo (il paradigma centrale dell'AT è la separazione). Israele è figlio di Dio come popolo, ma non tutti gli individui godono di questo *status*, solo alcune persone, in primo luogo il re⁷⁸. La figliolanza avviene in Cristo. Lui è il vero Accompagnatore spirituale che ci apre alla dimensione dello Spirito, il quale ci rende figli del Padre.

Come per l'AT, propongo una tabella, e l'analisi di un testo. Aggiungo, alla fine, alcune brevi riflessioni sull'a.s. di Paolo nella Prima

⁷⁸ «Così tu ripaghi il Signore, popolo stolto e privo di saggezza? Non è lui il padre che ti ha creato, che ti ha fatto e ti ha costituito?» (Dt 32,6); «¹³Egli edificherà una casa al mio nome e io renderò stabile il trono del suo regno per sempre. ¹⁴Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio» (2Sam 7,13-14); «perché il Signore corregge chi ama, come un padre il figlio prediletto» (Pr 3,12); «Esclama: "Signore, padre del mio signore, non mi abbandonare nei giorni della tribolazione"» (Sir 51,10); «Quando Israele era fanciullo, io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio» (Os 11,1); «Non abbiamo forse tutti noi un solo padre? Forse non ci ha creati un unico Dio?» (Mt 2,10).

lettera ai Corinti. La tabella prende in esame le caratteristiche fondamentali dell'a.s. di Gesù secondo i quattro Vangeli e gli Atti degli Apostoli:

L'a.s. di Gesù secondo i Vangeli, visione generale

L'a.s. di Gesù secondo ...	L'a.s. come ...	Testi esemplificativi
<i>Marco</i>	interiorizzazione della prospettiva paradossale di Dio.	<p>PROSPETTIVA</p> <p>17Non capite ancora e non comprendete? Avete il cuore indurito? 18Avete occhi e non vedete, avete orecchi e non udite? E non vi ricordate (Mc 8,17-18).</p> <p>34Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. 35Perché chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà (Mc 8,34-35).</p>
<i>Matteo</i>	scuola di passione per la giustizia (volontà di Dio), nella mitezza.	<p>GIUSTIZIA</p> <p>Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati (Mt 5,6).</p> <p>se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli (Mt 5,20).</p> <p>Cf.: Mt 6,1.9-10; 7,21-23.</p>

	<p>MITEZZA</p> <p>17perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia: 18«Ecco il mio servo, che io ho scelto; il mio amato, nel quale ho posto il mio compiacimento. Porrò il mio spirito sopra di lui e annuncerà alle nazioni la giustizia. 19Non conterà né griderà né si udrà nelle piazze la sua voce. 20Non spezzerà una canna già incrinata, non spegnerà una fiamma smorta, finché non abbia fatto trionfare la giustizia; 21nel suo nome spereranno le nazioni» (Mt 12,17-21; citazione di Is 42,1-4).</p> <p>Cf.: Mt 12,7; 21,4-5.</p> <p>SCUOLA</p> <p>17Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare pieno compimento. [...] 19Chi dunque trasgredirà uno solo di questi minimi precetti e insegnerà agli altri a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà, sarà considerato grande</p>
--	---

		<p>nel regno dei cieli (Mt 5,17.19).</p> <p>19Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, 20insegna-ndo loro a osservare tutto ciò che vi ho coman- dato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo (Mt 28,19-20).</p>
<i>Luca-Atti</i>	<p>via di figliolanza nella preghiera/ascolto della Parola, e nella condivisione/comunione.</p>	<p>FIGLIOLANZA</p> <p>31Gli rispose il padre: «Figlio, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo; 32ma bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato» (Lc 15,31-32).</p> <p>PREGHIERA/ASCOLTO DELLA PAROLA</p> <p>Gesù si trovava in un luogo a pregare; quando ebbe finito, uno dei suoi discepoli gli disse: «Signore, insegnaci a pregare (Lc 11,1).</p> <p>25Disse loro: «Stolti e lenti di cuore a credere in tutto ciò che hanno detto i profeti! 26Non bisognava</p>

		<p>che il Cristo patisse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?». 27E, cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui (Lc 24,25-27).</p> <p>Cf.: At 8,30-31.</p> <p>VIA</p> <p>chiese lettere per le sinagoghe di Damasco, al fine di essere autorizzato a condurre in catene a Gerusalemme tutti quelli che avesse trovato, uomini e donne, appartenenti a questa Via (At 9,2).</p> <p>CONDIVISIONE/COMUNIONE</p> <p>Ebbene, io vi dico: fatevi degli amici con la ricchezza disonesta, perché, quando questa verrà a mancare, essi vi accolgano nelle dimore eterne (Lc 16,9).</p> <p>32nessuno considerava sua proprietà quello che gli apparteneva, ma fra loro tutto era comune. [...] 34Nessuno infatti tra loro era bisognoso (At 4,32.34; Cf. Dt 15,4).</p> <p>Cf.: Lc 1,52-53; 16,25.</p>
--	--	--

<p><i>Giovanni</i></p>	<p>vita nel Logos/Sposo mediante i sacramenti, nella comunità.</p>	<p>VITA</p> <p>In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini (Gv 1,4).</p> <p>io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza (Gv 10,10).</p> <p>Io sono la via, la verità e la vita (Gv 14,6).</p> <p>FIGLI NEL LOGOS</p> <p>A quanti però lo hanno accolto ha dato potere di diventare figli di Dio (Gv 1,12).</p> <p>LO SPOSO</p> <p>Lo sposo è colui al quale appartiene la sposa; ma l'amico dello sposo, che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo (Gv 3,29).</p> <p>Cf.: Gv 1,27; 2,1-12; 4,1-42.</p> <p>I SACRAMENTI</p> <p>I sacramenti sono rappresentati insieme in Gv 19,34-35: il sangue evoca l'eucaristia, e l'acqua rimanda al battesimo e al dono dello Spirito.</p>
------------------------	---	---

		<p>Il Battesimo</p> <p>se uno non nasce da acqua e Spirito, non può entrare nel regno di Dio (Gv 3,5).</p> <p>Cf.: Gv 1,33; 9,7; 13,8.</p> <p>Il dono dello Spirito</p> <p>Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui (Gv 7,39).</p> <p>Cf.: Gv 3,5; 4,14; 14,16-17,26; 15,26; 16,7-15; 19,30; 20,22.</p> <p>L'Eucaristia</p> <p>se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avete in voi la vita (Gv 6,53).</p> <p>Cf.: Gv 4,31-38; 6; 21,13.</p> <p>LA COMUNITÀ</p> <p>È il luogo dell'incontro con il Logos/Sposo mediante i sacramenti.</p> <p>perché siano una sola cosa come noi siamo una sola cosa. 23Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo conosca che tu mi hai mandato e che li hai amati</p>
--	--	--

		<p>come hai amato me (Gv 17,22-23).</p> <p>L'amore comunitario è immagine dell'amore trinitario.</p> <p>Cf.: Gv 10,1-18; 15.</p>
--	--	--

Gli spunti di riflessione sono abbondanti. Mi limito a qualche aspetto significativo.

- Gesù viene presentato come modello dell'accompagnatore spirituale e dell'accompagnato.
- L'a.s. di Gesù secondo i Vangeli viene visto come:
 - o interiorizzazione della prospettiva paradossale divina del dono di sé (Mc);
 - o scuola di desiderio/passione per la volontà di Dio nella mezza (Mt);
 - o via/viaggio di scoperta della figliolanza divina mediante l'ascolto orante della Parola e la condivisione finanziaria (Lc);
 - o vita nel Logos/Sposo mediante i sacramenti (Battesimo, dono dello Spirito, Eucaristia) ecclesiali.
- Tutte le dimensioni suesposte sono presenti in ogni Vangelo, ma vengono enfatizzate in modi diversi.
- Per noi Cristiani l'a.s. anticotestamentario (con i suoi paradigmi riguardanti la legge, le sue modalità comunicative e la figura di Mosè) non viene sostituito da quello cristologico, ma trova in esso la sua pienezza. E, d'altra parte, l'a.s. cristologico non compare dal nulla, affonda le radici in quello dell'AT.
- Il paradigma di fondo non è più la separazione (come per l'AT), ma l'integrazione. Non esiste, infatti, una dicotomia tra spirito e corpo, tra chi è dentro e chi è fuori, tra perfetti e peccatori, tra preghiera e azione, tra relazione personale con Dio e appartenenza alla Chiesa, tra spirito e sacramenti, tra spirito e denaro, ecc.

- L'a.s. è dunque olistico: prende in considerazione la totalità della persona, nella totalità delle relazioni, ed è finalizzato alla totalità dell'esistenza/pienezza di vita.

Vediamo ora il testo del battesimo e della tentazione di Gesù secondo Matteo.

L'a.s. di Gesù in Mt 3,13-4,11

Per una teoria e prassi dell'a.s. del NT occorre partire dagli eventi che precedono immediatamente l'inizio del ministero di Gesù. Egli riceve il battesimo da Giovanni, su di lui scende lo Spirito, e il Padre interviene per proclamare la figliolanza divina. Poi Gesù viene accompagnato dallo Spirito nel deserto per essere tentato. L'a.s. comincia con una duplice fase di riconoscimento e di tentazione. Dopo può iniziare la missione⁷⁹.

Il riconoscimento della paternità divina. Abbiamo visto che il punto focale dell'a.s. è riconoscersi per quello che si è dal punto di vista di Dio. Ora, in Gesù questo viene specificato: il Dio con cui l'uomo si relaziona, e che è fonte della propria identità, è il Padre del Figlio Cristo Gesù. Seguiamo il testo di Matteo:

¹³Allora Gesù dalla Galilea venne al Giordano da Giovanni, per farsi battezzare da lui. ¹⁴Giovanni però voleva impedirglielo, dicendo: «Sono io che ho bisogno di essere battezzato da te, e tu vieni da me?». ¹⁵Ma Gesù gli rispose: «Lascia fare per ora, perché conviene che adempiamo ogni giustizia». Allora egli lo lasciò fare. ¹⁶Appena battezzato, Gesù uscì dall'acqua: ed ecco, si aprirono per lui i cieli ed egli vide lo Spirito di Dio discendere come una colomba e venire sopra di lui. ¹⁷Ed ecco una voce dal cielo che diceva: «Questi è il Figlio mio, l'amato: in lui ho posto il mio compiacimento» (Mt 3,13-17).

La domanda del Battista e la risposta di Gesù, circa l'opportunità del battesimo, servono per scartare l'idea che Gesù divenga Figlio di

⁷⁹ Per un approfondimento della scoperta dell'identità e missione sul modello di Gesù, come fase iniziale del cammino di maturazione dell'uomo, rimando al mio libro: M. MERUZZI, *Famiglia (non) per caso. Sette principi biblici per una vita piena in famiglia*.

Dio in quel momento. Egli lo è dall'eternità. La scena ha lo scopo di rivelare ciò che è da sempre. Fin qui il livello cristologico oggettivo. Vi è anche un livello antropologico soggettivo, secondo il quale possiamo interpretare il brano come modello dell'a.s. L'incontro con il divino (cf. Mosè e il roveto) porta sì alla scoperta della propria identità e missione, ma tale identità è filiale, ed è per tutti coloro che la accolgono. Questa è la novità. Vediamo alcuni elementi dell'identità filiale a partire dal brano.

Il tema della *giustizia* è caratteristico del Primo Vangelo⁸⁰. La giustizia non indica tanto il comportarsi in modo corretto, secondo le norme (il battesimo di Giovanni non è un precetto della legge), quanto piuttosto obbedire alla volontà di Dio, l'unico Giusto, perché in Lui vi è totale corrispondenza tra parola e azione. Come viene spiegato nel discorso della montagna (Mt 5-7), la sete della giustizia è la caratteristica principale del discepolo. Egli è tutto concentrato sul desiderio che la volontà di Dio si esprima in pienezza. Tale desiderio non viene vissuto in modo fondamentalistico, facendo ricorso anche alla violenza affinché la volontà di Dio si esprima. La giustizia viene vissuta nella mitezza (l'altra parola-chiave di Mt). La mitezza indica la disponibilità a lasciare a Dio il compimento della volontà.

Tutto inizia con *il viaggio*: Gesù passa dalla Galilea al Giordano (in Giudea). Il simbolo del viaggio è presente in ogni esperienza spirituale. La dislocazione spaziale è metafora del cambiamento interiore, del dinamismo contrapposto alla stasi/morte. Perché si intraprende un viaggio? Per una promessa di compimento. Chi è disperato non si muove perché non ha alcun posto dove andare. Per chi ha una speranza, invece, e una meta, il viaggio è la condizione indispensabile del cambiamento. E cambia chi ha già deciso di cambiare nel proprio cuore.

Cosa cerca Gesù? *Il battesimo*. Il termine greco indica «immersione». Anche qui troviamo una metafora potente, che può agire secondo due registri di significato. Il primo è l'immersione come morte e

⁸⁰ Cf. a es.: «Beati quelli che hanno fame e sete della *giustizia*, perché saranno saziati [...]». ¹⁰Beati i perseguitati per la *giustizia*, perché di essi è il regno dei cieli. [...] ²⁰Io vi dico infatti: se la vostra *giustizia* non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli» (Mt 5,6.10.20).

la ri-emersione come vita, rinascita⁸¹. Il secondo considera l'immersione come entrata in una nuova dimensione⁸². In ogni caso il battesimo simboleggia un passaggio esistenziale decisivo, un punto di non ritorno, la percezione profonda che si è entrati in una dimensione superiore. L'acqua rappresenta la sede della vita, il feto è immerso nel liquido amniotico, l'uomo è tratto dalle acque. Si pensi, inoltre, alle acque primordiali di molti miti⁸³, ai riti di iniziazione, alle abluzioni culturali⁸⁴, al simbolismo nuziale del pozzo⁸⁵. Il battesimo evoca il passaggio a una nuova vita, ricolma colma di senso. La risposta di Gesù al Battista compare solo in Matteo. È il tema della giustizia. Lo tratteremo nel paragrafo relativo al Gesù di Matteo. Vediamo nel dettaglio cosa succede dopo che Gesù riceve il battesimo.

Si potrebbe scrivere molto su questi versetti, in modo particolare dal punto di vista cristologico, trinitario, e per quanto riguarda i riferimenti anticotestamentari. Per l'a.s. mi preme mettere in evidenza la nuova prospettiva in cui entra colui che intraprende il cammino spirituale.

La traduzione CEI 2008 rende il greco *anabaino* con «uscire», in realtà è «salire». Gesù *risale* dall'immersione (battesimo), e avvengono due cose, entrambe relazionate con il cielo: la visione dello Spirito che discende e viene verso di lui; e l'ascolto della voce che lo proclama Figlio amato, fonte di gioia. Gesù sale, e lo Spirito scende, inoltre, Gesù vede e ascolta. Per chi intraprende il cammino spirituale e accetta l'im-

⁸¹ «3O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? 4Per mezzo del battesimo dunque siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rm 6,3-4).

⁸² «3Gli rispose Gesù: "In verità, in verità io ti dico, se uno non nasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio". 4Gli disse Nicodèmo: "Come può nascere un uomo quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere?". 5Rispose Gesù: "In verità, in verità io ti dico, se uno non nasce da acqua e Spirito, non può entrare nel regno di Dio" (Gv 3,3-5).

⁸³ «La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque» (Gn 1,2).

⁸⁴ «6Vi erano là sei anfore di pietra per la purificazione rituale dei Giudei, contenenti ciascuna da ottanta a centoventi litri. 7E Gesù disse loro: "Riempite d'acqua le anfore"; e le riempirono fino all'orlo» (Gv 2,6-7).

⁸⁵ Il servo di Abramo incontra Rebecca, la futura moglie di Isacco, presso un pozzo (Gn 24); similmente, Giacobbe incontra Rachele al pozzo (Gn 29,1-14); e anche Mosè incontra al pozzo Sipporà (Es 2,15-22). Gesù incontra la Samaritana al pozzo (Gv 4,1-42).

mersione in questo nuovo orizzonte, il cielo si apre. Il trascendente diviene accessibile. La realtà appare per quello che è. Si aprono le quinte sul palcoscenico dell'esistenza.

Lo Spirito scende mentre Gesù sale. È l'incontro tra l'umano e il divino. E infatti Cristo è il punto focale, relazionale di tutto ciò che esiste. Lo Spirito viene visto, è come una colomba, e viene verso Gesù. Tra le tante associazioni che questa immagine evoca, si pensi allo Spirito di Dio che aleggia sulle acque (Gn 1,2), alla colomba (*yonah* in ebraico) di Noè (Gn 8,8-12), o all'amata del Cantico dei Cantici⁸⁶. In questa scena trova compimento la creazione, il progetto di Dio è avviato inevitabilmente verso la piena realizzazione. Qui vi è l'alleanza. Qui Gesù è lo Sposo. L'a.s. inizia con una fase di rivelazione, alleanza, pienezza. Si percepisce che tutto ha senso, tutto nasce da un Bene radicale, ed è avviato verso un compimento di bene. La colomba/Spirito indica che la dimensione spirituale presiede al compimento del piano di Dio, e dunque della persona. Dice, inoltre, che tale compimento è *nuziale*, cioè che la persona è matura quando è in grado di entrare in relazione feconda con chi è diverso da lei⁸⁷.

La nuzialità come elemento centrale di questa scena viene confermata dalla voce di Dio⁸⁸: «Questi è il Figlio mio, l'amato» (Mt 3,17). Anche qui il riferimento al Cantico dei Cantici è evidente: «Una voce! L'amato mio!» (Ct 2,8). In entrambi i testi «amato» è *agapetòs* (in greco; *dod* in ebraico). Questo significa che la fase iniziale del cammino spirituale corrisponde alla presa di coscienza di essere figlio, e se figlio, anche sposo. Si può sposare solo chi sa di essere figlio, e, una volta che sai di essere figlio, non puoi rimanere solo, sei chiamato a donarti. È la rivelazione del significato dell'esistenza. Tutto questo avviene in Cristo. Solo in Cristo si è figli. Solo in Cristo si è sposi. L'a.s. come via di filiazione e via di nuzialità. Le due vanno insieme. Non esiste un figlio non relazionale e dunque non fecondo. Così come non esiste uno sposo che non sia figlio.

⁸⁶ «O mia colomba (*yonah*), che stai nelle fenditure della roccia, nei nascondigli dei dirupi, mostrami il tuo viso, fammi sentire la tua voce, perché la tua voce è soave, il tuo viso è incantevole» (Ct 2,14).

⁸⁷ Per una trattazione più completa sulla nuzialità come sorgente e fine della persona, rimando al mio libro *Famiglia (non) per caso*.

⁸⁸ E dal detto del Battista sui sandali del Messia (Mt 3,11). Per la valenza nuziale di questo detto rimando a P. PROULX – L. ALONSO SCHÖKEL, «Las sandalias del Mesías Esposo», *Biblica* 59 (1978) 1-37.

La figliolanza/nuzialità è sorgente di un potere supremo. L'a.s. porta la persona a contatto con la fonte stessa di ogni autorità. Essere figlio significa sapere di essere amato, ed essere amato è la sorgente di ogni potere. La ricerca immatura del potere, infatti, nasce dalla percezione profonda di non essere amati. È per questo che è necessaria la tentazione.

La seconda fase è *la tentazione*. Tutto il cammino spirituale è caratterizzato dalla tentazione, ma essa è particolarmente forte all'inizio e alla fine. Il vero accompagnatore spirituale agisce come lo Spirito nei confronti di Gesù: non gli risparmia la tentazione, ma lo conduce proprio là dove essa è più forte. Perché? Perché se la figliolanza è potere, non vi è nulla di peggio di un potere oggettivo usato per fini egoistici. Non è il caso di entrare qui nella discussione sull'autocoscienza filiale di Gesù (in quale senso Gesù subisce la tentazione in quanto vero Dio e vero uomo?). A noi interessa la prospettiva spirituale. Vediamo il testo:

¹Allora Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto, per essere tentato dal diavolo. ²Dopo aver digiunato quaranta giorni e quaranta notti, alla fine ebbe fame.

³Il tentatore gli si avvicinò e gli disse: «Se tu sei Figlio di Dio, di' che queste pietre diventino pane».

⁴Ma egli rispose: «Sta scritto: "Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio"».

⁵Allora il diavolo lo portò nella città santa, lo pose sul punto più alto del tempio ⁶e gli disse: «Se tu sei Figlio di Dio, gettati giù; sta scritto infatti: "Ai suoi angeli darà ordini a tuo riguardo ed essi ti porteranno sulle loro mani perché il tuo piede non inciampi in una pietra"».

⁷Gesù gli rispose: «Sta scritto anche: "Non metterai alla prova il Signore Dio tuo"».

⁸Di nuovo il diavolo lo portò sopra un monte altissimo e gli mostrò tutti i regni del mondo e la loro gloria ⁹e gli disse: «Tutte queste cose io ti darò se, gettandoti ai miei piedi, mi adorerai».

¹⁰Allora Gesù gli rispose: «Vattene, Satana! Sta scritto infatti: "Il Signore, Dio tuo, adorerai: a lui solo renderai culto"».

¹¹Allora il diavolo lo lasciò, ed ecco, degli angeli gli si avvicinarono e lo servivano (Mt 4,1-11).

Anche questo è un testo profondissimo. Consideriamo l'essenziale per la nostra ricerca. Anzitutto, la tentazione non arriva subito, ma

quando Gesù ha fame. L'esperienza della percezione della figliolanza/nuzialità – cioè della propria amabilità oggettiva e radicale, e dunque della propria capacità di dono –, è un picco che è destinato a scemare. Ogni stato euforico è seguito da una fase disforica. È normale. Qui interviene la tentazione. La tentazione si presenta come un'entità oggettiva (diavolo) che sa sfruttare una percezione soggettiva.

Notiamo alcune caratteristiche della tentazione cui è sottoposto Gesù (e di ogni tentazione):

- nelle prime due tentazioni il diavolo chiede una prova della figliolanza divina («Se tu sei Figlio di Dio ...»).
- Tutte e tre le tentazioni vogliono distogliere Gesù dalla propria identità («Questi è il Figlio mio, l'amato», Mt 3,17) e missione («Da allora Gesù cominciò a predicare e a dire: "Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino"», Mt 4,17), e fargli assumere una mentalità di utilizzo della figliolanza divina per scopi egoistici.
- La prima e la terza tentazione hanno a che fare con ciò di cui si nutre l'uomo. Il pane della prima tentazione, infatti, è in parallelo con l'adorazione dell'ultima tentazione. «Adorazione» viene dal latino *ad os* = «[portare] alla bocca» (cf. il greco *proskyne*). L'adorazione indica la prostrazione davanti alla divinità nell'atto di baciare la terra, o la divinità stessa. Ora, dal punto di vista della simbologia del profondo, il bacio rappresenta il mangiare. L'uomo si nutre di ciò che adora.
- La tentazione centrale avviene nel tempio, il luogo dell'adorazione autentica, e anche della massima perversione dell'adorazione.
- La battaglia si gioca sul terreno della Sacra Scrittura: Gesù e il tentatore citano la Bibbia.

Cosa possiamo imparare da queste caratteristiche della tentazione di Gesù? Che la battaglia si gioca sul fronte della *figliolanza* e dell'*adorazione*. L'uomo è in uno stato permanente di ricerca di paternità/maternità. L'uomo è un essere adorante. Abbiamo bisogno di nutrirci di qualcosa. Intendo qui il nutrimento in senso simbolico profondo, come necessità di assimilare, interiorizzare significati esistenziali profondi.

Sapere di chi sono figlio equivale a sapere di cosa mi nutro, perché la percezione della relazione con ciò che mi precede fonda la mia identità, come anche la mia prospettiva sul presente e ciò che ritengo possibile per il futuro. Ognuno si nutre di ciò che crede essere la propria origine. Il bambino succhia il latte materno, si nutre di ciò che ne fonda l'esistenza. Inoltre, il nutrirsi di ciò che sta a monte, determina ciò che sta a valle. L'*arché* dona prospettiva al presente e all'*eschaton*. È per questo che il mito è così importante: l'origine è un orizzonte a trecentosessanta gradi, parla di come bisogna vedere l'oggi e di cosa aspettarsi per il futuro. Il futuro è il frutto maturo del nutrimento dell'uomo. Il mio cibo simbolico (figlio dell'origine) proietta l'immagine della mia fine. E la fine è il fine dell'uomo, il suo scopo, l'obiettivo centrale dell'esistenza.

Così, scoprendomi figlio, so da dove vengo e a cosa sono destinato. Se *sono* (con tutta la forza del verbo «essere») *figlio* del Padre nel Figlio, per lo Spirito e per la mediazione della Chiesa (comunità/comunione e sacramenti), allora assumo costitutivamente i tratti di Cristo, del Padre, dello Spirito, dell'umanità, della creazione. Entro in comunione profonda con tutto ciò che esiste.

L'a.s. di Paolo nella Prima lettera ai Corinti

Paolo tematizza le caratteristiche dell'a.s. secondo il modello cristologico, e si presenta come accompagnatore spirituale. Un accompagnatore che, da un lato, è consapevole del proprio *status* di Apostolo, e, d'altra parte, riconosce di essere in uno stato permanente di ricezione. L'accompagnatore spirituale ha bisogno, a sua volta, di essere accompagnato da Dio, e ha sempre da imparare dagli uomini:

¹¹Desidero infatti ardentemente vedervi per comunicarvi qualche dono spirituale, perché ne siate fortificati, ¹²o meglio, per essere in mezzo a voi confortato mediante la fede che abbiamo in comune, voi e io. [...] ¹⁴Sono in debito verso i Greci come verso i barbari, verso i sapienti come verso gli ignoranti (Rm 1,11-12.14).

Lo scopo di Paolo è aiutare le persone a non avere più bisogno del proprio accompagnamento spirituale. Il vero maestro si prefigge l'obiettivo di diventare superfluo per il discepolo, di condurlo, cioè, alla maturità. L'accompagnamento spirituale di Paolo intende fornire più

metodo che contenuti. I contenuti sono indispensabili, ma sono sempre inquadrati all'interno dell'apprendimento del metodo. Apprendendo i contenuti del maestro, il discepolo impara a elaborare i propri contenuti, poiché apprende soprattutto un metodo.

Nella Prima Lettera ai Corinzi compare questo tema. L'accompagnamento spirituale come esposizione della parola della croce. La croce come metodo:

¹⁸La parola della croce infatti è stoltezza per quelli che si perdono, ma per quelli che si salvano, ossia per noi, è potenza di Dio. [...] ²⁰Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dov'è il sottile ragionatore di questo mondo? Dio non ha forse dimostrato stolta la sapienza del mondo? [...] ²²Mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, ²³noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani; ²⁴ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio. ²⁵Infatti ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini (1Cor 1,18.20.22-25).

L'a.s. come via che non entra nei canoni di nessuna delle grandi ricerche dell'umanità. Non è una via supportata dalla forza dei grandi segni straordinari, né dalla profondità del pensiero dell'uomo (entrambi presenti, ma più come conseguenze che fini). Una via disprezzata perché apparentemente inutile, ma capace di trasformare il mondo. Una via per adulti, non per bambini:

¹Io, fratelli, sinora non ho potuto parlare a voi come a esseri spirituali, ma carnali, come a neonati in Cristo. ²Vi ho dato da bere latte, non cibo solido, perché non ne eravate ancora capaci. E neanche ora lo siete, ³perché siete ancora carnali. Dal momento che vi sono tra voi invidia e discordia, non siete forse carnali e non vi comportate in maniera umana? (1Cor 3,1-3).

Faccio notare, tra parentesi, che il simbolismo del bambino è presente nella tradizione biblica (e neotestamentaria) con la duplice valenza di stato imperfetto di vita spirituale, e di stato di perfezione (cf. Mt 11,25-27). L'adulto non pone al centro se stesso, le proprie capacità spirituali, la ricchezza del proprio pensiero, ma l'amore per Dio e per l'altro. È una via di uscita da sé, di svuotamento, kenosi (cf. Fil 2,7).

Paolo usa spesso, per riferirsi all'a.s., la metafora della paternità/maternità⁸⁹:

¹⁴Non per farvi vergognare vi scrivo queste cose, ma per ammonirvi, come figli miei carissimi. ¹⁵Potreste infatti avere anche diecimila pedagoghi in Cristo, ma non certo molti padri: sono io che vi ho generato in Cristo Gesù mediante il Vangelo. ¹⁶Vi prego, dunque: diventate miei imitatori! (1Cor 4,14-16).

L'accompagnato intraprende così il cammino della figliolanza (percezione del proprio essere figlio in modo radicale) mediante il trasferimento simbolico dell'applicazione della figliolanza all'accompagnatore spirituale, il/la quale diviene padre/madre mediante l'annuncio della Buona Notizia. Il Vangelo ha non solo il potere di creare relazioni indissolubili come quelle parentali, ma anche di aprire la strada verso la figliolanza divina.

Un esempio importante di a.s. paolino è dato da 1Cor 8: il problema delle carni immolate agli idoli:

⁸Non sarà certo un alimento ad avvicinarci a Dio [...]. ⁹Badate però che questa vostra libertà non divenga occasione di caduta per i deboli. [...]. ¹³Per questo, se un cibo scandalizza il mio fratello, non mangerò mai più carne, per non dare scandalo al mio fratello (1Cor 8,8-9.13).

Paolo lascia liberi i credenti di mangiare o meno queste carni. L'indicazione di metodo qui è di importanza capitale. Quello che conta non è l'adesione a una corrente, a una ideologia, ma il bene del fratello. L'amore come metodo decisivo. L'a.s. non è una via esoterica per imparare tecniche, miracoli, o conoscenza. È via di amore, dono di sé. L'enfasi non è sulle *mie performances*, su quanto sono bravo, spirituale, capace, su quanto osservo le regole, ecc. L'enfasi non è su di me, ma sull'altro, al punto che sono disponibile a rinunciare ai miei diritti per amore del bene dell'altro.

Il capitolo 9 esemplifica questo concetto. Paolo riconosce che gli apostoli hanno due diritti inalienabili garantiti dalla Scrittura: farsi mantenere dalla comunità, e sposarsi:

⁸⁹ Per la metafora della maternità, cf. Gal 4,19: «figli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché Cristo non sia formato in voi!».

¹Non sono forse libero, io? Non sono forse un apostolo? [...] ⁴non abbiamo forse il diritto di mangiare e di bere? ⁵Non abbiamo il diritto di portare con noi una donna credente, come fanno anche gli altri apostoli e i fratelli del Signore e Cefa? (1Cor 9,1.4).

Paolo non intende giudicare gli apostoli che si avvalgono di tali diritti (che rimangono tali), ma ritiene che nel suo caso specifico sia meglio rinunciarvi per amore dei membri delle comunità da lui fondate. L'amore come metodo decisivo può arrivare fino a rinunciare alla libertà. La rinuncia ai propri diritti non può essere imposta a nessuno, altrimenti non sarebbero più diritti oggettivi; è una libera scelta motivata dalla ricerca del dono di sé. Qui entra in gioco la libertà della persona, e si salvaguarda sia l'oggettività del diritto, sia la soggettività della rinuncia al diritto. L'accompagnamento spirituale di Paolo non impone ai credenti la rinuncia ai loro diritti oggettivi, né pretende che vi rinuncino gli altri apostoli, ma prevede l'esposizione della propria situazione personale. Paolo si muove così nella difficile posizione di chi riconosce la validità della posizione di altri, ma allo stesso tempo propone la propria scelta personale, che rimane individuale.

Questo ci conduce a un altro punto essenziale dell'a.s.: l'«individuazione» (cf. C.G. Jung). L'accompagnatore espone la propria comprensione ed esperienza soggettive delle verità oggettive (la vita nello Spirito) al fedele, il quale, a sua volta, è chiamato a interiorizzare e individualizzare tali comprensione ed esperienza, fino a giungere a una propria sintesi personale, che necessariamente dovrà differenziarsi da quella dell'accompagnatore. A questo punto il compito dell'accompagnatore è concluso, ha raggiunto il proprio obiettivo: fare in modo, cioè, che l'accompagnato cammini per conto proprio.

Altri tre punti completano l'a.s. di Paolo nella 1Cor: i carismi (cap. 12), l'amore come sintesi del cammino (cap. 13), e il futuro definitivo (cap. 15).

La trattazione dei carismi impiega la potente metafora del corpo:

⁷A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune [...] ¹²Come infatti il corpo è uno solo e ha molte membra, e tutte le membra del corpo, pur essendo molte, sono un

corpo solo, così anche il Cristo. ¹³Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti siamo stati dissetati da un solo Spirito. [...] ¹⁸Ora, invece, Dio ha disposto le membra del corpo in modo distinto, come egli ha voluto. ¹⁹Se poi tutto fosse un membro solo, dove sarebbe il corpo? ²⁰Invece molte sono le membra, ma uno solo è il corpo. [...] ²⁵perché nel corpo non vi sia divisione, ma anzi le varie membra abbiano cura le une delle altre. ²⁶Quindi se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui (1Cor 12,7.12-13.18-20.25-26).

L'a.s. come percorso per fare scoprire all'accompagnato la propria chiamata, i propri carismi, le proprie potenzialità, i doni che ha ricevuto dalla genetica, dall'educazione, dall'ambiente e dallo Spirito, affinché siano messi a disposizione di tutti. L'a.s. come cammino alla scoperta di sé, della propria identità e missione. La missione come presa di consapevolezza dei propri doni e disponibilità al servizio.

Abbiamo già trattato l'amore come sintesi del cammino spirituale. L'amore come genesi del cammino, come percorso, e come *eschaton*. Tutto è incentrato sull'amore:

⁴La carità è magnanima, benevola è la carità; non è invidiosa, non si vanta, non si gonfia d'orgoglio, ⁵non manca di rispetto, non cerca il proprio interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, ⁶non gode dell'ingiustizia ma si rallegra della verità. ⁷Tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta (1Cor 13,4-7).

Questo testo straordinario può essere una sintesi dell'obiettivo del cammino, dove l'accompagnato diventa un tutt'uno con la carità, agape.

Infine, l'accompagnatore spirituale mostra all'accompagnato la meta ultima del cammino. La fine è il fine. L'obiettivo caratterizza tutto il percorso:

¹⁶Se infatti i morti non risorgono, neanche Cristo è risorto; ¹⁷ma se Cristo non è risorto, vana è la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati. ¹⁸Perciò anche quelli che sono morti in Cristo sono perduti. ¹⁹Se noi abbiamo avuto speranza in Cristo soltanto per questa vita, siamo da commiserare più di tutti gli uomini. [...] ⁵¹Ecco, io vi

annuncio un mistero: noi tutti non moriremo, ma tutti saremo trasformati, ⁵²in un istante, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba. Essa infatti suonerà e i morti risorgeranno incorruttibili e noi saremo trasformati. ⁵³È necessario infatti che questo corpo corrottile si vesta d'incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta d'immortalità (1Cor 15,16-19.51-53).

L'a.s. è un cammino che non termina mai. Si concludono delle tappe, ma la meta ultima rimane la trasformazione definitiva in Cristo come figli nel Figlio. E la fine orienta tutto il cammino sin dall'inizio. È il potere della meta. Il cammino ha un valore in se stesso, ma senza una direzione diventa vagabondaggio. D'altra parte, la meta non può essere raggiunta subito, altrimenti cesserebbe di essere una meta. Ha bisogno del cammino per essere apprezzata. La trasformazione definitiva orienta tutte le trasformazioni intermedie lungo il cammino, ed è da esse anticipata.

Conclusioni

Proviamo a tracciare alcuni punti essenziali dell'a.s. biblico:

- Il fine ultimo dell'a.s. consiste nel condurre la persona alla pienezza di sé secondo il progetto creatore di Dio.
- La pienezza di sé corrisponde al dono di sé, secondo la logica paradossale della rivelazione biblica.
- Il dono di sé è realizzabile mediante l'interiorizzazione della legge.
- L'interiorizzazione della legge avviene secondo una sinergia tra i due paradigmi fondamentali eteronomo (*legge esterna*) e autonomo (*legge interna*).
- La sinergia tra autonomia ed eteronomia viene percepita come viaggio orientato verso una meta. Questo dice dinamismo, movimento, e consapevolezza del fine.
- Il viaggio è caratterizzato dalla ricerca del cibo, il nutrimento che sazia la fame esistenziale dell'uomo (*adorazione*).
- L'*Accompagnatore spirituale* è Dio (nella prospettiva generica dell'AT); Cristo (nella prospettiva specifica del NT).

- Dio/Cristo si serve di *persone* per condurre l'a.s.
- L'a.s. può essere condotto mediante diverse modalità comunicative; tutte hanno in comune la forza della *parola* e il potere del *simbolo*.
- La prima tappa dell'a.s. è l'*immersione/battesimo* nella realtà di Dio e la scoperta del proprio essere *figlio* (nel Figlio, per lo Spirito, nella Chiesa/sacramenti) in modo radicale.
- La seconda tappa è il *deserto* e il confronto con la *tentazione*. È la battaglia con il mostro; prova di coraggio, fiducia, determinazione e pazienza. Soprattutto, è la prova decisiva del superamento dell'egoismo. Accolgo il potere/autorità dell'essere figlio non per realizzare i miei scopi egoistici, ma per obbedire alla chiamata di Dio.
- La terza tappa è la *missione*, la realizzazione della propria chiamata specifica, mediante la parola e l'azione (la parola è la forma più alta di azione, e l'azione è comunicazione).
- La quarta tappa è la realizzazione del *dono totale di sé*, che culmina con la morte.
- La quinta tappa è l'*eschaton*, la situazione definitiva, l'inizio di un nuovo, inimmaginabile, cammino. La totalità della pienezza del sé nella relazione con Dio.

Desidero terminare questo viaggio nell'a.s. biblico con le parole di Paolo, come sintesi del cammino:

¹⁴tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio. ¹⁵E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: «Abbà! Padre!». ¹⁶Lo Spirito stesso, insieme al nostro spirito, attesta che siamo figli di Dio. ¹⁷E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se davvero prendiamo parte alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria. ¹⁸Ritengo infatti che le sofferenze del tempo presente non siano paragonabili alla gloria futura che sarà rivelata in noi. [...] ²⁸Del resto, noi sappiamo che tutto concorre al bene, per quelli che amano Dio, per coloro che sono stati chiamati secondo il suo disegno. [...] ³⁵Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la

spada? [...] ³⁷Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori grazie a colui che ci ha amati. ³⁸Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, ³⁹né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore (Rm 8,14-18.28.35.37-39).

Bibliografia

- BAUMGÄRTEL F., «πνεῦμα, πνευματικός B», in G. KITTEL – G. FRIEDRICH (ed.) (ed. italiana a cura di F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O. SOFFRITTI), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 10, Paideia, Brescia 1975, coll. 848-871; orig. tedesco, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Verlag, Stuttgart 1959.
- DE LUCA E., *Esodo/Nomi*, Feltrinelli, Milano 1994².
- DOZEMAN T.D., *Exodus*, Eerdmans Critical Commentary, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2009.
- KLEINKNECHT H., «πνεῦμα, πνευματικός A», in G. KITTEL – G. FRIEDRICH (ed.) (ed. italiana a cura di F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O. SOFFRITTI), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 10, Paideia, Brescia 1975, coll. 776-848; orig. tedesco, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Verlag, Stuttgart 1959.
- KREPPOLD G., *La Bibbia: il libro che guarisce. Approccio psicanalitico alla Sacra Scrittura*, Riflessi, Messaggero, Padova 2006; orig. tedesco, *Die Bibel als Heilungsbuch*, Verlag, Münsterschwarzach 2004.
- MERUZZI, M., *Famiglia (non) per caso. Sette principi biblici per una vita piena in famiglia*, Progetto famiglia 144, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014.
- PLÖGER J.G. «אָדָמָה 'Adamah», in G.J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, I, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1977, 88-98; orig. Tedesco, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Lieferungen 1-4, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1970, 1971, 1972.
- PROULX P. - ALONSO SCHÖKEL L., «Las sandalias del Mesías Esposo», *Biblica* 59 (1978) 1-37.
- RENDICH F., *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee. Indoeuropeo Sanscrito – Greco – Latino*, Palombi, Roma 2010.

- ROHR R., *Esercizi dell'anima per soli uomini. Riscopri la forza del femminile che è in te per ritrovare l'armonia della tua personalità*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997; orig. inglese, *Quest for the Grail*, Crossroad, New York (NY) 1994.
- ROTA SCALABRINI P., «Uomo», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (ed.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 1472-1478.
- VAN PELT M.V. – KAISER W.C.JR. – BLOCK D.I., «רִיחָה», in W.A. VAN GEMEREN (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Vol. 3, Paternoster, Carlisle 1997, 1073-1078.
- WALKER-JONES A., *Hebrew for Biblical Interpretation*, Resources for Biblical Study 48, Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2003.

Siti internet

www.becomingjewish.org (21-6-2015).

Programmi

TWOT Lexicon, «1520.0 סִנֶּה (s^eneh) bush, the burning bush of Exo 3:3-4», in Bible Works 5.

Tecniche di conduzione di un colloquio psicologico

Dott. Giuseppe Congedo

Psicoterapeuta Ricercatore ITCI Professore Invitato presso l'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*.

Abstract: *Lo scopo di questo articolo è fornire quegli elementi utili per entrare in contatto con quello che rappresenta la conduzione di un colloquio psicologico. Verrà fornita una visione generale di quello che può racchiudere un colloquio, con le sue caratteristiche pratiche, la raccolta dei dati e l'elaborazione di questi. Il tutto verso la comprensione di ciò che affronta la persona e del "modo" in cui il tutto viene vissuto dal soggetto. Le tecniche di conduzione di un colloquio sono molteplici, tanto quanto gli orientamenti psicologici. Nonostante questo, vi sono determinati "passi" che sono definiti fondamentali e che accomunano tutte le teorie.*

Definire un colloquio psicologico o clinico significa esplicitare una modalità di osservazione e una modalità di intervento che attraversa ambiti diversi: scolastico, riabilitazione, formazione, marketing, orientamento, ecc.

Le domande possono essere diverse, come sono diversi i contesti in cui nascono queste domande. In tutti i casi, l'intervento psicologico-clinico si configura «come indagine e intervento sui processi di convivenza, ed è quindi imprescindibile dall'attenzione alla specificità dei contesti e delle relazioni in essi contenute»¹.

¹ G. MONTESARCHIO-R. GRASSI-E. MARZELLA-C. VENULEO, *Indizi di colloquio*, Milano 2004, 22.

Se sono presenti differenti modalità cliniche è perché ci si trova di fronte a diversi tipi di domande emerse da vari ambiti organizzativi e istituzionali, ognuno dei quali prevede particolari risposte sia in termini di tecniche che di *setting*².

È fondamentale quindi tenere conto del contesto in cui si opera perché, a seconda di questo, il clinico è chiamato a perseguire degli obiettivi specifici con tecniche e regole ben precise.

Nella pratica clinica, in studio, le domande sono spesso centrate sul sintomo che il soggetto porta, ma anche su determinate difficoltà relative a stati d'animo o a gestione delle emozioni in situazioni particolari in cui viene identificato un problema.

Condurre un colloquio psicologico ha a che vedere con l'utilizzo di "modelli" di riferimento a seconda della "Scuola di pensiero" a cui il clinico si riferisce. Questi modelli sono nati e si sono sviluppati nelle Scuole nel corso degli anni.

Di seguito si tenterà di esplicitare quello che riguarda un colloquio clinico in termini generali.

Nell'esposizione di quello che può concernere la conduzione di un colloquio psicologico, forniremo delle basi generali che possono ovviamente subire aggiustamenti e modifiche secondo l'orientamento del clinico, fermi restando determinati punti "cardine" che non possono mancare nella conduzione dello stesso.

1. Il colloquio psicologico

«Il colloquio è un caso particolare della vita di relazione del soggetto che si offre all'osservazione diretta dello psicologo»³. Allo stesso modo il clinico porrà attenzione all'influenza che esercita sul paziente. Si può quindi ipotizzare il colloquio come un momento di influenza reciproca fra due persone coinvolte che si intrecciano in una dinamica a due.

«Fin dal momento iniziale della richiesta di aiuto, dunque, occorre configurare la prestazione psicologica come un'opera di restituzione

² Cf. *Ibidem*.

³ G. TRENTINI, ed., *Teoria e prassi del colloquio e dell'intervista*, Roma 1993, 132.

all'individuo della sua capacità di valutare e decidere realmente cosa fare di se stesso»⁴.

La finalità del colloquio è l'analisi della domanda. Un utente può richiedere l'aiuto di uno psicologo per molte motivazioni. Nella pratica professionale un paziente, ipotizzando di avvertire una situazione di disagio psichico, può richiedere l'intervento dello psicologo. In questo contesto, egli attribuisce al clinico una "competenza" in virtù della quale presenterà questa domanda. Il colloquio si configura come un'analisi della domanda in base a determinate categorie di lettura che permetteranno al clinico di "leggere" la realtà portata dal paziente secondo una specifica fenomenologia. È solo all'interno di tale domanda che sarà poi possibile pianificare e svolgere insieme al paziente un intervento mirato e strutturato sulla reale esigenza della persona⁵.

Il primo contatto tra colui che porta la domanda e lo psicologo è la fase significativa della relazione. Questa domanda avviene all'interno della relazione clinico-paziente. In questo processo si attivano emozioni e relative fantasie che vanno poi gestite all'interno di questa relazione⁶.

Le teorie e i modelli, sebbene utili nelle varie fasi di terapia, se abusati o usati in maniera precoce possono rappresentare un ostacolo nella formulazione di ipotesi con il rischio di incorrere nell'utilizzo di un'unica teoria esplicativa⁷.

La funzione dell'analisi della domanda è quella di utilizzare gli elementi che vengono osservati, riferiti ed agiti, non solo come diagnosi (momento di conoscenza e valutazione). L'intervento del clinico è quello, passo dopo passo, di restituire al soggetto la sua capacità di dare un significato particolare alla sua "realtà psichica". Il primo cambiamento da favorire è quello di tipo cognitivo. Il clinico non è un "attivo" che manipola attraverso tecniche particolari un oggetto⁸.

Quando un clinico ed un paziente si incontrano per la prima volta, c'è tutta una storia di cui il soggetto è portatore che racconta anche come lui è giunto dallo psicologo. È insita, in questo incontro una "novità". Per quanto riguarda il soggetto, è quella di incontrare una persona

⁴ A. DE CORO-M. GRASSO, «La consultazione psicologica in un centro di Psicologia Clinica: Note sull'osservazione del transfert nella fase di valutazione», *Rivista Psicologia Clinica*, 2, (1988), 149-160.

⁵ Cf. G. TRENTINI, ed., *Teoria e prassi del colloquio e dell'intervista*, cit., 70-72.

⁶ Cf. R. CARLI, ed., *L'analisi della domanda in psicologia clinica*, Milano 1993, 46.

⁷ Cf. P. MODERATO-F. ROVETTO, *Psicologo: verso la professione*, Milano 2007, 244.

⁸ Cf. R. CARLI, ed., *L'analisi della domanda in psicologia clinica*, cit., 46-47.

che non si conosce, con cui si fatica anche a rendersi conto del perché si stia rivolgendo ad un clinico. Per lo psicologo la novità è legata all'incontro con una nuova persona, con una nuova storia, un nuovo cammino⁹.

Questa strada la si percorre "insieme" in una cornice di probabile sofferenza; il clinico non si pone come "agente" giudicante, ma come parte attiva di un processo di crescita e supporto che aiuti il soggetto a trovare dentro di sé gli strumenti di fronteggiamento di un disagio di cui, molto spesso, neanche la persona è consapevole.

Proprio in questo contesto, un'area di fondamentale importanza che non è possibile trascurare è quella della motivazione, che non si pone qui come un insieme di tecniche da adottare durante il colloquio, ma come un'analisi del proprio ruolo e del contesto in cui si opera. La motivazione è quella spinta che fa tendere un determinato comportamento verso un obiettivo. Questa spinta può partire sia dall'esterno che dall'interno (vissuti emotivi) del soggetto. Queste due spinte consistono nella motivazione intrinseca e in quella estrinseca. Il primo tipo di motivazione è legato ai momenti in cui la spinta a mettersi in gioco e ad attivare un "movimento" viene direttamente dall'individuo. Questo accade perché egli è consapevole della funzionalità (per la risoluzione del problema) di questo "movimento" e ha coscienza dei propri bisogni e della necessità di formulare una domanda. Con il termine "motivazione estrinseca" si intende quella situazione in cui la spinta è dettata dall'esterno dell'individuo. A volte può succedere che alcune persone manifestino una motivazione intrinseca (necessità di conoscersi, crescita...), ma siano totalmente staccate dal contesto in cui lo psicologo potrebbe agire¹⁰.

Le variabili che incidono sulla modalità di conduzione di un colloquio sono legate alla gravità della situazione clinica del paziente, all'effetto che il disagio della persona suscita al clinico e alle capacità/tecniche di chi conduce il colloquio¹¹.

Il clinico favorisce il processo di conoscenza attraverso la relazione con il soggetto, sottolineando la libertà di questo nell'accettare o meno

⁹ Cf. A. LIS-P. VENUTI-M.R. DE ZORDO, *Il colloquio come strumento psicologico*, Firenze 1995, 125.

¹⁰ Cf. G. MONTESARCHIO, ed., *Colloquio in corso*, Milano 2002, 29.

¹¹ Cf. P. MODERATO-F. ROVETTO, *Psicologo: verso la professione*, cit., 246.

tale procedura. Le aree del colloquio vengono tracciate e viene costruita una possibile traccia.

Nel colloquio ci si muove all'interno di un setting nel quale ci si asterrà da giudizi, approvazioni e disapprovazioni, perché tali valutazioni rappresentano un ostacolo alla conoscenza del soggetto.

Il *setting* è un insieme di elementi costituiti dallo spazio, dal tempo, dal pagamento e dal comportamento dello psicologo.

Il luogo dell'incontro esprime il rispetto che il clinico mostra nei confronti del paziente. Lo studio quindi sarà confortevole ed adeguatamente isolato per garantire una completa riservatezza.

La porta «è il confine, al limite può essere il confine corporeo del paziente, è sicuramente il limite al di là del quale non diremmo le cose che possiamo dire al di qua»¹².

L'arredamento sarà sobrio e rilassante proprio per evitare che tale luogo possa distrarre il soggetto e per far sì che si senta accompagnato verso un processo di "familiarità" dell'ambiente.

Il tempo e le modalità di pagamento sono altri due fattori fondamentali nel *setting*. Entrambi sono elementi che vengono concordati al primo colloquio e possono variare da clinico a clinico.

Altra componente fondamentale del colloquio è l'anamnesi, momento nel quale si raccolgono informazioni dal paziente con l'intento di delineare la storia clinica relativa all'intera vita del soggetto. L'attenzione è spostata sulle note biografiche, sugli elementi fisiologici, sui sintomi e sulle patologie passate e presenti.

Nel formulare le domande è fondamentale tener presente che, in base a come vengono poste, possono indurre risposte diverse.

Le domande chiuse richiedono la scelta di una risposta solo tra alcune alternative predefinite; quelle aperte prevedono una elaborazione autonoma da parte del soggetto.

Quelle dirette affrontano in modo mirato uno specifico argomento.

Le domande indirette stimolano il soggetto a parlare e a proseguire un discorso (indicate nel dialogo sulle emozioni).

Il tono di voce usato dal clinico deve essere tranquillo e rassicurante, in modo da evitare atteggiamenti incalzanti che possano indurre il soggetto alla chiusura.

¹² A. SEMI, *Tecnica del colloquio*, Milano 1985, 22.

Condurre un colloquio non è cosa semplice perchè tale processo, pur agevolando l'apertura del soggetto, deve rimanere saldamente nelle mani del clinico.

Anche il clinico deve prepararsi a condurre un colloquio; per questo motivo deve essere rilassato anche mentalmente e pronto per aiutare il soggetto all'esplorazione dei suoi vissuti. Qui entra in gioco anche la comunicazione non verbale dello psicologo. Prestare attenzione all'interlocutore predispone fisicamente il clinico ad un contatto oculare e al dirigere il proprio corpo "verso" il soggetto. Il clinico si trova a sospendere le proprie opinioni e i propri valori personali, in quanto deve concentrarsi esclusivamente sulle esperienze personali della persona, sui suoi comportamenti esteriori, nonché imporsi di resistere alle distrazioni. La completa attenzione sulla persona porterà lo psicologo a cogliere i temi ricorrenti e a focalizzarsi sul contenuto emotivo della persona stessa¹³.

Il colloquio può essere condotto anche tramite un'intervista, la quale prevede diversi stili di conduzione.

Lo stile duro, che può avere una valenza del tipo "interrogatorio-inchiesta", è orientato a domande e risposte (vere o false - verbali o non verbali) che sono basate sulla dipendenza o meno verso un "ordine". Lo stile amichevole-permissivo consiste in un'intervista più sciolta nella quale viene concessa una certa libertà nel colloquio. Lo stile consultivo è basato su una certa collaborazione tra i partecipanti; i suoi margini sono molto più flessibili e ciò può indurre il clinico anche a modificare il proprio atteggiamento nei confronti dell'intervistato. Lo stile partecipativo implica un maggiore coinvolgimento da entrambe le parti (pur mantenendo la distinzione dei ruoli)¹⁴.

Gli atteggiamenti del soggetto nel colloquio possono schematicamente raggrupparsi in tre categorie:

- rapporto improntato all'aggressività: può andare dall'ironia sfumata, attraverso il sarcasmo, la collera più o meno contenuta, la superiorità distaccata e sprezzante fino alla violenza fisica;
- rapporto improntato alla sottomissione: modestia, compiacenza, compunzione, timidezza, atteggiamento implorante o sottomesso;

¹³ Cf. R. CARKHUFF, *L'arte di aiutare*, Trento 1993, 67-81.

¹⁴ Cf. G. TRENTINI, ed., *Teoria e prassi del colloquio e dell'intervista*, cit., 49.

- rapporto caratterizzato dall'evasività: mutismo, laconicità, reticenza, sottomissione, distacco.

Questi sono alcuni pericoli del colloquio clinico; essi richiedono la neutralità del terapeuta che si può trovare invischiato in una reazione circolare allorché viene sollecitato, più o meno apertamente, con un atteggiamento o sottomesso o di risentimento, ad assumere ruoli complementari a quelli del paziente.

La conoscenza preliminare di alcune di queste caratteristiche del rapporto personale eviterà al clinico di rimanere troppo coinvolto nella relazione. Per poter esercitare un controllo, dovrà essere consapevole dei ruoli in cui potrebbe essere collocato e delle reazioni personali che le situazioni create dal colloquio potrebbero generare in lui.

In tutti i casi, deve evitare di assecondare il gioco del paziente o di impersonare certi ruoli da lui suggeriti, che potrebbero bloccare la relazione impedendo al soggetto di sperimentarne altri possibili.

In altri casi è il paziente che resta deluso nelle sue aspettative perché lo psicologo riveste sempre lo stesso ruolo, indipendentemente dalle sue esigenze e magari può rivelare un atteggiamento distratto o indifferente, superficiale o imbarazzato.

Spesso il confronto con altri colleghi può aiutare lo psicologo a prendere meglio coscienza di queste problematiche e ad acquisire una maggiore obiettività¹⁵.

2. Fonti di informazione del colloquio clinico¹⁶

Cook (1971) identifica le fonti di informazioni in tre gruppi: contenuto, contesto e comportamento non verbale. Il contenuto rappresenta le espressioni verbali e le azioni della persona.

Ai fini dell'esplorazione del contenuto, si parte dal problema che ha condotto il soggetto dal clinico e si cerca di ricostruire i dati salienti della sua vita.

Ci sono alcuni punti fondamentali che andrebbero toccati:

1. composizione della famiglia di origine e clima affettivo: professione, livello culturale dei membri della famiglia; strutturazione e sviluppo delle relazioni affettive; armonia o eventuali conflitti;

¹⁵ Cf. R. CANESTRARI, *Psicologia generale e dello sviluppo*, Bologna 1984.

¹⁶ Cf. G. TRENTINI, ed., *Teoria e prassi del colloquio e dell'intervista*, cit., 184-186.

- clima affettivo; atteggiamento dei diversi membri nei confronti del soggetto e sue reazioni: freddezza, ansia, oppressione, tenerezza, ecc.; attaccamento alla famiglia: stretto o labile; rapporti con i fratelli; procedimenti educativi e disciplinari.
2. eventi fondamentali dell'infanzia del soggetto: deambulazione; controllo degli sfinteri; sviluppo del linguaggio; ecc.
 3. salute fisica: malattie o incidenti del soggetto e dei familiari.
 4. relazioni extrafamiliari: gioco o vita di gruppo: ruolo svolto (competitivo, timido, sottomesso, aggressivo); mutevolezza o costanza delle relazioni.
 5. carriera scolastica: atteggiamento nei confronti della scuola e della disciplina.
 6. vita affettiva e sessuale: emozioni legate alle prime esperienze; fantasie, ansia, colpevolezza, atteggiamenti verso il matrimonio.
 7. relazioni sociali: solitudine; partecipazione; varietà e stabilità dei rapporti sociali; ruoli sperimentati; atteggiamenti; modelli ammirati.
 8. vita professionale: ambizioni; ideali.
 9. utilizzazione del tempo libero.
 10. livello socio-economico raggiunto.
 11. rapporti in ambito familiare: nel caso in cui il soggetto abbia costituito una nuova famiglia.

È bene ricostruire tutti questi aspetti e le loro influenze per valutare correttamente il soggetto e non limitare l'indagine ad un segmento temporale della sua storia, quale quello della situazione reale che ha condotto all'esame.

Se non si ricostruisce l'ambiente familiare e sociale in cui è maturato e non si indaga sulle influenze da esso esercitate, non è possibile valutare le disposizioni del soggetto. La stessa reazione comportamentale può essere considerata, di volta in volta, eccezionale, significativa, trascurabile, a seconda della situazione in cui è maturata e si è manifestata e degli eventi che l'hanno preceduta.

Si può partire, come detto, dal problema attuale, per risalire ai dati biografici, mediante un colloquio non direttivo. L'equilibrio fra comportamento direttivo e non, d'altra parte, dipende anche dall'atteggiamento del soggetto.

È utile, infine, farsi esplicitare eventuali espressioni verbali ambigue: se asserisce di “essere nervoso” o “timido” o “emotivo”, farsi descrivere un evento a cui si riferisce tale formulazione, ricorrere, cioè, a concrete esemplificazioni.

Nel collegare i fatti tra loro ed attribuire ad essi un peso relativo, lo psicologo può fare appello a concetti psicologici (per esempio ritenere che un certo comportamento sia la reazione naturale ad un’esperienza di perdita), senza però lasciarsi imprigionare in schemi interpretativi o paradigmi teorici.

Per quanto concerne il contesto, bisogna sottolineare che nessun comportamento può essere valutato al di fuori del contesto in cui si colloca. Ogni intervento diviene significativo in relazione alla specifica situazione. Ogni contesto comprende regole implicite ed esplicite che definiscono la distribuzione dei ruoli.

Durante la raccolta dei dati occorre valutare l’età e /o la gravità del soggetto, tanto più quanto è difficoltosa la capacità di raccontarsi e quindi in alcuni casi è necessario consultare un familiare. Quanto più il paziente è cresciuto, tanto più avvenimenti e ricordi possono essere sedimentati e ci possono essere delle distorsioni cognitive rispetto alla realtà. Per un adulto sarà più semplice ricordare eventi e sensazioni dall’adolescenza in poi, mentre ricordi più antichi saranno maggiormente vaghi. Queste sono dinamiche di cui il clinico deve tener conto¹⁷.

Altro elemento fondamentale è la comunicazione non verbale. L’importanza del comportamento non verbale è evidente specie per quelle persone che non sono in grado di verbalizzare i propri contenuti emotivi.

Possono essere osservati vari aspetti del comportamento non verbale¹⁸:

1. comportamento spaziale: la vicinanza fisica sembra seguire precise regole che variano in rapporto alla situazione. Essa, per esempio, varia in relazione al grado di intimità e dominanza; orientazione: angolo secondo cui le persone si situano nello spazio l’una rispetto all’altra. Le posizioni “faccia a faccia” o “fianco a fianco” indicano i rapporti di collaborazione, intimità o gerarchia che possono stabilirsi fra due interlocutori. Postura:

¹⁷ Cf. A. LIS-P. VENUTI-M.R. DE ZORDO, *Il colloquio come strumento psicologico*, cit., 129.

¹⁸ Cf. R. CANESTRARI, *Psicologia generale e dello sviluppo*, cit.

è un segnale prevalentemente involontario, perchè si è rivelata meno controllabile del volto o del tono di voce. Esiste una relazione fra postura e contesto sociale, dato che, all'interno di certi contesti, esistono delle regole precise per definire quali posture siano corrette o meno. La postura fornisce informazioni sullo status sociale, sugli stati emotivi (specie la dimensione tensione-rilassamento), sul grado di accettazione relativa all'interlocutore.

2. comportamento motorio: gesti della mano e cenni del capo. Per quanto riguarda i gesti della mano, essi sono molto espressivi. Sono state condotte numerose indagini per individuare i rapporti tra questi segnali non verbali e gli stati emotivi in funzione della comunicazione verbale. Possono accompagnare e sottolineare la comunicazione verbale o sostituirsi ad essa quando è ostacolata. I gesti illustratori sono anch'essi gesti intenzionali, che variano in relazione al *back-ground* etnico e culturale dell'individuo. Servono, appunto, ad illustrare ciò che si sta dicendo. Potrebbero essere considerati alla stregua di un sistema di punteggiatura o come mezzi per ampliare il contenuto della conversazione. Ci sono, poi, gesti indicatori degli stati emotivi della persona (per esempio scuotere il pugno in segno di rabbia). I segnali regolatori tendono a mantenere il flusso della conversazione e possono indicare a chi parla se l'interlocutore è interessato o meno, se desidera parlare, ecc. Infine i gesti di adattamento rappresentano un modo per controllare i bisogni, le motivazioni e le emozioni suscitate dalla situazione. Sono appresi nell'infanzia e permangono nell'adulto in modo inconsapevole (per esempio, gesti di manipolazione del proprio corpo). I cenni del capo sono segnali non verbali più rapidi e sono indicatori del procedere della interazione. Un cenno del capo fatto da chi ascolta, è percepito dal colui che parla come segno di attenzione o di assenso, esercitando così una funzione di rinforzo; svolge, inoltre, funzione di sincronizzazione del discorso fra due persone.
3. espressioni del volto: rivelano emozioni e atteggiamenti. Influenzano il rapporto interpersonale. Esse riguardano i movimenti degli occhi, della bocca, delle sopracciglia, dei muscoli facciali, ecc. Il volto è considerato la fonte primaria dell'espressione delle emozioni, per la quale esistono regole che vengono socialmente apprese fin dai primi anni di vita. Lo sguardo è parte

integrante dell'espressione globale del volto ed è altamente espressivo. È strettamente collegato alla comunicazione verbale. Aspetti interessanti, soprattutto nell'ambito del colloquio clinico, rivestono le motivazioni a ricercare o a sfuggire lo sguardo e l'esperienza di essere guardati. L'esperienza del colloquio, infatti, è una situazione in cui ci si sente osservati e giudicati e quindi generatrice di tensione, specie in persone che tendono a nascondere vari aspetti della loro immagine o che presentano disturbi del comportamento.

4. aspetti non linguistici del comportamento verbale: le stesse parole possono essere pronunciate con modalità diverse e trasmettere diversi stati d'animo. Qualità della voce (tono, risonanza, ecc.), vocalizzazioni; suoni, cioè, che non hanno la struttura del linguaggio (riso, pianto, sospiri, sbadigli, ecc.).

Ovviamente l'analisi di tutti questi elementi, dalla parte anamnestica alla vita attuale, non deve prescindere da un atteggiamento accogliente ed empatico del clinico. Egli deve saper tracciare una strada che il paziente potrà percorrere serenamente e senza timore di essere giudicato. Quando un soggetto si mette a nudo ed esplora la sua vita anche attraverso la narrazione di vissuti, sta dando prova di coraggio. Il clinico avrà a disposizione le sue tecniche, le sue teorie, ma è "l'amore" per l'uomo che lo guiderà verso una reale comprensione. Ecco perché è importante capire che, nonostante ci siano molte teorie e che ogni scuola di pensiero trasmetta il suo paradigma, la base comune è l'accoglienza della persona.

Altro elemento utile in questa fase è l'analisi dei tipi di funzionamento.

Durante il colloquio è fondamentale analizzare vari tipi di funzionamento del soggetto. Iniziamo con quello emotivo. La persona può provare un'emozione o un sentimento particolare, ma ciò che permane, in maniera più o meno manifesta, è il tono dell'umore. Tale stato d'animo si può valutare dal modo spontaneo di dialogare e raccontarsi del paziente. A volte emerge una certa discrepanza, per cui è fondamentale un intervento del clinico per favorire l'espressione di quella emozione che il paziente può mascherare. Non è raro che pazienti molto sorridenti e apparentemente molto sereni nascondano stati emotivi ansiosi. Le emozioni espresse dal paziente spesso sono collegate a vari elementi quali: l'eventuale stato psicopatologico; eventi stressanti; difficoltà nel dover chiedere

aiuto; la preoccupazione rispetto al proprio futuro, ecc. Altro elemento da prendere in considerazione è il funzionamento mentale. Le variabili cognitive che vengono valutate sono: livello di coscienza e consapevolezza; orientamento; attenzione e concentrazione; memoria e comprensione; capacità di astrazione e capacità di giudizio e infine il processo di pensiero. Queste sono aree indagabili anche mediante strumenti diagnostici quali test cognitivi, ad uso facoltativo del clinico¹⁹.

3. Elaborazione dati - Riformulazione - Restituzione²⁰

Tutto ciò che emerge dal colloquio deve essere ordinato in un'unica visione, ma nella certezza che questi dati sono in continua relazione tra loro ed in costante evoluzione.

Spesso, invece, il clinico è portato ad attribuire al soggetto, sulla base di poche caratteristiche osservate, numerose qualità. Il riscontro di un tratto induce ad ammettere l'esistenza di numerosi altri tratti di cui non si ha verifica diretta. Queste sono estrapolazioni indebite. A volte, al contrario, quando le informazioni raccolte sembrano condurre a conclusioni contraddittorie, lo psicologo può essere indotto a considerare un tratto osservato come occasionale o eccezionale, perchè magari non discorda con l'idea che si è fatto di una persona.

Questi atteggiamenti da parte del clinico sono il frutto di una rigidità percettiva spiegabile in base alla teoria della coerenza cognitiva: per mantenere tale coerenza su una gamma di fenomeni osservati, è più semplice non modificare la propria opinione su un singolo aspetto, per non essere costretti a modificare anche le altre. Quindi agisce una tendenza ad ignorare le informazioni discrepanti rispetto alle opinioni già formate. È necessario superare tale resistenza al cambiamento, senza, per questo, rinunciare ad una certa stabilità per formulare giudizi coerenti.

Analogamente, nel colloquio, lo psicologo può essere influenzato dalla conoscenza preliminare di alcuni fatti (per esempio l'appartenenza ad un ceto sociale, l'attuazione di un comportamento antisociale) e giungere ad un errore diagnostico.

La presunzione di poter giudicare a colpo d'occhio induce ad una distorsione del giudizio e rende sterile il colloquio, perchè si tenderà a

¹⁹ Cf. P. MODERATO-F. ROVETTO, *Psicologo: verso la professione*, cit., 254.

²⁰ Cf. R. CANESTRARI, *Psicologia generale e dello sviluppo*, cit.

ricercare solo gli elementi che confermano l'impostazione iniziale prevenuta.

Questa selezione preconcepita dei dati porta anche ad una maggiore direttività dell'intervento.

Un'altra fonte di distorsione del giudizio è costituita da un processo di implicazione, legato all'accettazione acritica di teorie e sistemi psicologici. Ciascun indirizzo psicologico, infatti, stabilisce correlazioni tra certi fatti e aspetti della persona. Lo psicologo che segue un certo indirizzo, si crea un particolare sistema di implicazioni perché, se la teoria che egli accetta sostiene che un tratto è correlato con un altro, egli sarà portato ad ammetterne l'esistenza, anche se non può verificarlo direttamente, una volta che abbia rilevato il primo.

Un'ulteriore fonte di falsificazione è costituita dalla somiglianza o simpatia presunta. Si tende ad attribuire caratteristiche positive a persone per le quali proviamo simpatia.

Occorre inoltre considerare il meccanismo della proiezione: alcuni autori (Murstein e Pryer) hanno operato distinzioni del termine freudiano "proiezione": la proiezione attributiva è la tendenza che spinge l'interlocutore a ritenere che l'altro sia somigliante a lui; la proiezione classica consiste nell'attribuire all'altro proprie caratteristiche inaccettabili; la proiezione razionalizzante è quel fenomeno per cui il giudice è consapevole di attribuire pensieri e sentimenti diversi al soggetto, ma non è cosciente dei motivi per cui lo fa.

Infine occorre prendere in considerazione l'influenza degli stereotipi. Essi risultano quasi sempre errati, eccessivamente rigidi e tendenti a classificare le persone secondo raggruppamenti non appropriati.

Errori diagnostici dovuti a questi fattori distorcenti sono molto frequenti.

Il fornire un giudizio valutativo, quindi, può portare alla costruzione di tipologie rigide e ad un drastico etichettamento del soggetto; può anche influenzare il destino del soggetto stesso. La diagnosi diventa così un'etichetta verbale che crea un fenomeno di influenzamento detto di "determinazione verbale", a causa del quale un paziente viene stigmatizzato e categorizzato come schizofrenico, psicotico, nevrotico. La pericolosità di tale definizione risulta ancora più evidente se si considera che essa non è fondata su dati obiettivi, ma formulata sulla base di giudizi soggettivi.

Dopo la fase di esplorazione dei dati e la registrazione degli stessi mediante appositi strumenti, come ad esempio appunti, si entra nella fase centrale del colloquio.

Oltre ad essere fondamentale l'analisi della domanda e l'identificazione del problema, il clinico guida il soggetto all'individuazione di strategie e all'elaborazione di un piano di azione. È utile concordare con il paziente il piano di intervento che si basa sia sul problema del soggetto che sulla "tecnica" di risoluzione del problema stesso (variabile che dipende dall'orientamento teorico del clinico).

La riformulazione rappresenta un altro gradino fondamentale. Guidano²¹ sostiene che essa definisce la modalità di lavoro. Si comincia a costruire un vocabolario comune e degli obiettivi condivisi. Cosa significa quel particolare atteggiamento di fronte al problema? Man mano si entra maggiormente nel problema e si analizza. Riformulare assieme al paziente il problema pone il paziente stesso in una condizione totalmente diversa dal passato. Si sente maggiormente compreso e autonomamente inizia ad elaborare la situazione, osservando il problema in maniera totalmente diversa.

L'utilizzo della riformulazione permette al clinico di verificare la corretta comprensione di ciò che il soggetto ha comunicato, riducendo "interpretazioni" che possono scaturire da parte del clinico stesso.

Questa modalità permette alla persona di sentirsi compresa e la ripetizione di contenuti da parte del clinico orienta il soggetto ad una maggiore comprensione delle proprie dinamiche emotive e lo prepara alla ricerca di strategie atte alla risoluzione del problema.

Solitamente il paziente reagisce a questa tecnica molto positivamente, anche perché si sente molto coinvolto nello svolgimento del colloquio e avverte di riuscire a sviluppare sempre più precisamente la sua storia²².

Anche il silenzio può rappresentare una tecnica molto efficace se adeguatamente utilizzata. Ci sono clinici che in determinate occasioni avvertono il silenzio come un segno che il colloquio non produce gli effetti desiderati. Saper "gestire" il silenzio è una tecnica che va affinata nel tempo. Questo elemento ha molto a che fare con la personalità del

²¹ Cf. V.F. GUIDANO, *La complessità del sé. Un approccio sistemico-processuale alla psicopatologia e alla terapia cognitiva*, Torino 1988.

²² Cf. F. DEL CORNO-M. LANG, *Modelli di colloquio in psicologia clinica*, Milano 1996, 231.

clinico. Egli deve saper “aspettare” che il soggetto sia pronto a produrre una risposta che non è detto arrivi in quel determinato momento. La pazienza dello psicologo è un fattore fondamentale perché entrano in gioco diverse dinamiche relazionali, quale, ad esempio, la fretta nel veder maturare il soggetto in quella determinata situazione. Tenere conto dei “tempi” della persona è una regola che, per quanto scritta su tutti i manuali di psicologia, solo con la pratica potrà svilupparsi.

Non dimentichiamoci che il silenzio è una forma di comunicazione molto efficace. Nel silenzio che a volte cade durante un colloquio, il soggetto elabora informazioni nuove, diverse. Senza contare il fatto che il *setting* dovrebbe porre l’individuo nella condizione di quiete che non vive nel mondo “fuori”, dove c’è la tempesta.

Il silenzio è un momento di riordino delle idee di entrambi gli agenti che comunicano. Particolare attenzione deve essere posta in quest’ambito perché il clinico non fraintenda momenti di elaborazione con stati ansiogeni del soggetto²³.

Altro passaggio centrale nel colloquio psicologico è la restituzione, che ha lo scopo di formulare la decisione. Essa consiste nel fornire al soggetto un quadro sintetico ed ordinato degli elementi emersi nelle fasi precedenti. In questo momento il clinico ha un ruolo fondamentale: egli deve permettere al soggetto di fare dei collegamenti fra le proprie “note” personali e le mete da raggiungere, in relazione anche ai vincoli obiettivi che possono o meno essere superabili. Il piano di azione deve essere il più possibile realistico, in quanto deve tener conto di tutte le caratteristiche proprie e contestuali di cui il soggetto è portatore.

Per concludere, c’è da sottolineare che, qualsiasi tecnica utilizzata nella conduzione di un colloquio, da sola non ha valenza. Il clinico, partendo dalle proprie competenze e tecniche apprese, opererà in un luogo che per il paziente è nuovo, delicato e particolare. Lo psicologo metterà in gioco tutte le sue caratteristiche professionali, personali ed istintuali che possiede (e conosce) per “donare” al cliente un nuovo modo di “leggere” quello che gli succede e poterlo così gestire in autonomia. È un cammino lungo, a volte anche molto faticoso, ma è percorso insieme e ed è questa la bellezza di un intervento così importante.

Come afferma Bowlby, il clinico ha diversi compiti da svolgere:

²³ Cf. *Ibidem*, 234.

1. fornire al paziente una base sicura dalla quale poter partire per esplorare i molteplici aspetti dolorosi e non della sua vita e che gli faccia da guida in questo percorso impervio;
2. assistere il soggetto nelle sue esplorazioni favorendo l'analisi di "come" intreccia relazioni nella sua vita attuale, quali aspettative abbia dei propri sentimenti e comportamenti nei confronti di queglii degli altri;
3. osservare la relazione terapeutica. All'interno di tale relazione il paziente porterà tutte quelle percezioni e aspettative sui comportamenti che una figura di riferimento mostrerà nei suoi confronti, attese che spesso hanno origine dai modelli di attaccamento dell'infanzia;
4. incoraggiare il soggetto ad esaminare quanto, di quello che si aspetta dall'esterno, sia legato in una qualche misura a dinamiche passate;
5. rendere il soggetto capace di riconoscere che le modalità di gestione delle situazioni possono non essere congrue al presente²⁴.

Questi compiti del clinico non sono scevri da difficoltà; riconoscere il disagio che il paziente può sperimentare, facilita il processo empatico che dovrebbe guidare la relazione psicologo-cliente.

Questa empatia è favorita anche dal fatto che il clinico ha a sua volta affrontato le stesse tappe con un altro psicologo. Per chi lavora in quest'ambito, saper "stare" dalla parte del paziente ed essere stato paziente è di importanza assoluta.

Saper "essere" psicologo non è semplice, ma "poter essere" paziente è una cosa veramente complicata e spesso non dipende dal paziente stesso.

²⁴ Cf. J. BOWLBY, *Una base sicura*, Milano 1989, 133-134.

Bibliografia

- BOWLBY J., *Una base sicura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1989.
- CANESTRARI R., *Psicologia generale e dello sviluppo*, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice, Bologna 1984.
- CARLI R., ed., *L'analisi della domanda in psicologia clinica*, Giuffrè Editore, Milano 1993.
- CARKHUFF R., *L'arte di aiutare*, Erikson, Trento 1993.
- DE CORO A. - GRASSO M., "La consultazione psicologica in un centro di Psicologia Clinica: Note sull'osservazione del transfert nella fase di valutazione", in *Rivista Psicologia Clinica*, 2, (1988), 149-160.
- DEL CORNO F. - LANG M., *Modelli di colloquio in psicologia clinica*, Franco Angeli, Milano 1996.
- GUIDANO V. F., *La complessità del sé. Un approccio sistemico-processuale alla psicopatologia e alla terapia cognitiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.
- LIS A. - VENUTI P. - DE ZORDO M.R., *Il colloquio come strumento psicologico*, Giunti Editore, Firenze 1995.
- MODERATO P. - ROVETTO F., *Psicologo: verso la professione*, McGraw-Hill, Milano 2007.
- MONTESARCHIO G. - GRASSI R. - MARZELLA E. - VENULEO C., *Indizi di colloquio*, Franco Angeli, Milano 2004.
- MONTESARCHIO G., ed., *Colloquio in corso*, Franco Angeli, Milano 2002.
- SEMI A., *Tecnica del colloquio*, Raffaello Cortina, Milano 1985.
- TRENTINI G., ed., *Teoria e prassi del colloquio e dell'intervista*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993.

La maternità spirituale

Caterina Ciriello

Docente di Teologia spirituale, Pontificia Università Urbaniana.

Abstract: *Nel libro della Genesi dopo il peccato compiuto da Adamo ed Eva Dio gli comunica quale sarà il loro futuro. Hanno disobbedito al suo comando di non mangiare del frutto dell'albero di cui aveva detto: «Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete» (Gen 3, 3). Dopo aver punito il serpente, l'ingannatore, che non viene né interrogato, né rimproverato, ma è subito "maledetto", Dio dice alla donna: «Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà» (Gen 3,16). La donna dovrà sopportare la fatica del portare in grembo i figli ed il dolore nel darli alla luce, un percorso che non si esaurisce in questi due momenti, ma che continua nella pratica doverosa ed allo stesso tempo affannosa di allevare i figli. La punizione però, paradossalmente, diventa luogo di salvezza e di vita: la donna che genera vita è l'immagine stessa di Dio origine della vita.*

Chi (o cosa) è madre?

«Chi è una madre: la donatrice di un ovulo, la donna che porta a termine una gravidanza, oppure la persona che conduce un figlio o una figlia alla maturità?»¹. Questo rimane a tutt'oggi un serio interrogativo

¹ C. W. ATKINSON, *The Oldest Vocation. Christian Motherhood in the Middle Age*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, 24.

di carattere più che giuridico direi morale ed umano, soprattutto nell'intricato contesto delle nuove realtà familiari che sta ampiamente cedendo il passo alla sempre più presente "maternità surrogata"². Mai le relazioni parentali sono state così complesse come nell'epoca attuale. Se fino al secolo scorso – e non bisogna andare troppo lontano – i termini "maternità" e "paternità" erano indicazioni certe per comprendere il contesto delle relazioni genitoriali, oggi non è più così. La maternità è divenuta una delle "espressioni" più diversificate dell'amore umano perché risponde all'impellente esigenza del "figlio a tutti i costi", anche se metterlo al mondo significa introdurre un "terzo" nel rapporto di coppia, di qualunque tipo esso sia. Essa è divenuta un diritto, più che un dono, qualcosa che la donna può e deve governare autonomamente perché rientra nell'ambito della gestione del suo corpo. Ma ora non si parla più solo della donna. Oggi si è arrivati ad una maternità che sempre più spesso assume i contorni di una "paternità" sbiadita, falsa, allignando una sorta di "intercambio" funzionale con confusione di ruoli e significato³. È importante ricordare prima di tutto come la donna sia una "persona", in tutta la completezza che il termine significa. In potenza ogni donna è una madre, ma non è scontato che lo diventi. Fisiologicamente sarebbe normale, così pure nel caso della paternità, ma può accadere che si facciano delle scelte per cui si decide di essere madre o padre in modo diverso – cioè moralmente e/o spiritualmente – o di non esserlo affatto⁴. Anche la maternità, dunque, diventa una scelta, che implica in ogni caso una responsabilità⁵; ma attenzione a non sminuire chi sceglie di non essere madre: ella rimane sempre ed inequivocabilmente donna. A volte si può faticare a comprendere le rinunce, però sono del parere

² Cf. G. D. BEIJER DE, «La maternità e le nuove forme di tecnologia della procreazione» in *Concilium* 6(1989), 103-114; B. HEMION, *Maternità surrogata come problema biogiuridico*, Universitalia 2013; A.M. SCAPESI, *Psicologia della maternità*, Carocci, Milano 2003; J. GOTTMAN, *Intelligenza emotiva per un figlio*, Bur, Milano 2013.

³ Cf. G. GALEOTTI, *In cerca del padre. Storia dell'identità paterna in età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2009, in particolare 223-251.

⁴ Cf. E. CIRANT, *Una su cinque non lo fa*, Franco Angeli, Milano 2012, 11.

⁵ Oggi la diagnosi prenatale dà ai genitori la possibilità di rifiutare – ricorrendo all'aborto – un feto malato. Chi non fa ricorso a queste tecniche di prevenzione e decide di assumere fino in fondo la responsabilità di accogliere la vita anche nella sua "imperfezione" puntualmente va incontro a serie incomprensioni ed ostacoli posti da una società che rincorre la perfezione e il minimo impegno economico per ciò che non è produttivo. Interessante in proposito è lo studio di L. SCARAFFIA, *Per una storia dell'eugenetica. Il pericolo delle buone intenzioni*, Morcelliana, Brescia 2012.

che è più arduo cercare di capire ed accettare “forzature” nella maternità che appaiono lontane dal senso ultimo e naturale delle cose e che ledono seriamente la dignità e la libertà delle donne: cosa c’è di più violento e disumano che pagare per avere un figlio e di più crudele e insensibile che considerare un figlio merce da comprare?⁶ Ecco allora emerge il dovere di «rivolgere la nostra attenzione alla povertà di spirito dell’uomo che non tiene conto della dignità delle donne in quanto persone create a immagine di Dio, e madri in quanto co-creatrici insieme a Dio ed imitatrici di Dio nell’amministrare la creazione»⁷. Si tratta senza dubbio di una riflessione seria ed articolata che riguarda tutto il consenso umano indipendentemente da qualsiasi credo religioso. La maternità, al di là di qualsivoglia libera interpretazione, è l’espressione più significativa e profonda dell’essere umano poiché scaturisce dall’unione spirituale e fisica della coppia che si apre all’amore, perché non è autoreferenziale, vive e si riconosce nel rapporto con l’altro e nella corresponsabilità di generare la vita (Cf. MD 18). Scriveva Benedetto XVI:

«Ricordiamo in primo luogo il vasto campo semantico della parola “amore”: si parla di amor di patria, di amore per la professione, di amore tra amici, di amore per il lavoro, di amore tra genitori e figli, tra fratelli e familiari, dell’amore per il prossimo e dell’amore per Dio. In tutta questa molteplicità di significati, però, l’amore tra uomo e donna, nel quale corpo e anima concorrono inscindibilmente e all’essere umano si schiude una promessa di felicità che sembra irresistibile, emerge come archetipo di amore per eccellenza, al cui confronto, a prima vista, tutti gli altri tipi di amore sbiadiscono» (*Deus Caritas est* 2).

Insomma dovrebbe essere chiaro che quando si parla di madre, maternità, genitrice, l’accento non può che cadere sulla parola “amore” «perché l’amore, in ogni sua forma, resta la sola percezione piena ed

⁶ In Italia la pratica della maternità surrogata è vietata dalla Legge 19 febbraio 2004, n. 40. Essa è anche contraria ai principi sanciti dall’Unione Europea con la Convenzione di Oviedo con Legge 145 del 2001. Ultimamente, però, una sentenza della Corte Costituzionale n. 162/2014 ha dichiarato illegittimo il divieto di fecondazione eterologa stabilito dalla Legge 40 del 2004 qualificando il “diventare genitori” ed il “formare una famiglia che abbia dei figli” “espressione della fondamentale e generale libertà di autodeterminarsi”.

⁷ M. AMBA ODUYOYE, «Povertà e maternità», in *Concilium* 6(1989), 38-48 in particolare 46.

evidente, benché anch'essa inadeguata, che ci sia dato di sperimentare, dell'unicità di un altro»⁸.

La maternità: benedizione o non identità?

«Una società che non riconosce alla donna il suo essere di soggetto pieno, socialmente e politicamente uguale all'uomo, forma in modo inevitabile e quindi esprime con coerenza una estesa concezione, per cui la funzione e la realizzazione della donna – in virtù dell'intimidazione ginecologica – è quella di sposa e di madre, facendo del figlio la gabbia dorata della donna e permettendo all'uomo di regnare dappertutto altrove»⁹.

Simone De Beauvoir filosofa, femminista e compagna di Jean Paul Sartre afferma: «Donna non si nasce, lo si diventa»¹⁰ poiché il femminile «è un destino che impongono gli educatori e la società»¹¹. La natura, però, ci dice che donne si nasce non si diventa¹², anche se l'ambiente culturale – ed in questo dobbiamo dare ragione alla filosofa – può “alterare” questa natura in positivo o in negativo, cioè trasformare la donna in uno strumento nelle mani dell'uomo – padre o marito – negando la sua identità di persona e trasformandola in un oggetto; oppure riconoscerla soggetto di relazione imprescindibile e fondante e, dunque, parte integrante e necessaria della vita familiare e sociale, senza alcuna restrizione.

Rivedendo il pensiero agostiniano sulla donna constatiamo che essa è naturalmente subordinata all'uomo a ragione del peccato¹³, tesi sostenuta egualmente da sant'Ambrogio, per il quale la donna è unica

⁸ E. CIRANT, *Una su cinque non lo fa*, 22.

⁹ F. WEBER, *La donna: dagli stereotipi alla ricerca dell'identità*, in AA. VV., *La donna nella Chiesa e nel mondo*, EDB, Napoli 1988, 149-162 in particolare 154.

¹⁰ S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2012, 271.

¹¹ *Ibidem*, 280.

¹² Cf. E. STEIN, *Donna*, Città Nuova, Roma 1995⁴.

¹³ Cf. AGOSTINO, *De bono coniugalibus*, in ID., *Matrimonio e verginità*, Città Nuova, Roma 1978, v. 7/1, 3, 15; ID. *De genesi ad litteram libri duodecim*, III, 22; A. PASTORINO, «La condizione femminile nei padri della Chiesa», in *Sponsa, mater, virgo. La donna nel mondo biblico e patristico*, Istituto di filologia classica e medievale, Genova 1895, 109-122.

causa del peccato¹⁴. Spesso in certi contesti culturali è il maschile a prevalere e la donna stessa è stimata in base a quello specifico valore: per essere considerata deve “trasformarsi”, assumere l’identità del maschio¹⁵. Aristotele stesso diceva che «la femmina è un maschio mancato» (*femina est mas occasionatus*) cioè nasce così per un “difetto” «visto che il seme maschile deve produrre un essere simile a sé ed è solo lui ad avere la parte attiva nella generazione»¹⁶ poiché essa è priva del principio dell’anima «perché l’anima è portata dal seme maschile»¹⁷. Che la donna, poi, sia chiamata specificamente alla riproduzione lo afferma anche san Tommaso: «Era necessario che in aiuto dell’uomo come dice la Scrittura, fosse creata la donna: e questo, non perché gli fosse di aiuto in qualche altra funzione, come dissero alcuni, poiché per qualsiasi altra funzione l’uomo può essere aiutato meglio da un altro uomo che dalla donna, ma per cooperare alla generazione»¹⁸. Questo “pacchetto” antropologico-culturale è stato consegnato alle generazioni successive, proliferando incomprensioni, per usare un eufemismo, tensioni sociali e problemi a livello di identità.

Allora le donne nella maggioranza dei casi sono portate legittimamente ad interrogarsi sul senso dell’essere madri, proprio perché scoprono che il rapporto con l’altro, il “maschio”, l’uomo, il compagno o marito che sia, non è improntato alla relazionalità, ma “all’uso” del corpo per la semplice “riproduzione” ed il soddisfacimento di un desiderio. Papa Francesco ci dice:

«non solo l’uomo preso a sé è immagine di Dio, non solo la donna presa a sé è immagine di Dio, ma anche l’uomo e la donna, come coppia, sono immagine di Dio. La differenza tra uomo e donna non è per la contrapposizione, o la subordinazione, ma per la comunione e la generazione, sempre ad immagine e somiglianza di Dio.

¹⁴ «Adamo è stato condotto al peccato da Eva e non Eva da Adamo. È giusto che la donna accolga come padrone chi ha indotto a peccare».

¹⁵ Cf. F. WEBER, *La donna: dagli stereotipi alla ricerca dell’identità*, 153; C. ARCIDIACONO, *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Franco Angeli, Milano 1994, in particolare 26ss.

¹⁶ A. PIOLA, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici della ordinazione delle donne*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2006, 303.

¹⁷ ARISTOTELE, *Opere*, V: *Parti degli animali. Riproduzione degli animali*, Biblioteca Universale Laterza, 51, Laterza, Bari 1984, 209.

¹⁸ TOMMASO D’AQUINO, *Summa teologica*, i. q. 92,1.

L'esperienza ce lo insegna: per conoscersi bene e crescere armonicamente l'essere umano ha bisogno della reciprocità tra uomo e donna. Quando ciò non avviene, se ne vedono le conseguenze. Siamo fatti per ascoltarci e aiutarci a vicenda. Possiamo dire che senza l'arricchimento reciproco in questa relazione – nel pensiero e nell'azione, negli affetti e nel lavoro, anche nella fede – i due non possono nemmeno capire fino in fondo che cosa significa essere uomo e donna»¹⁹.

Che cosa è la maternità: un giogo pesante ed obbligatorio da portare, nel quale la donna perde la sua identità di persona per divenire l'involucro "usa e getta" di una vita nuova, oppure è una benedizione di Dio che l'ha chiamata – come dicevamo all'inizio – alla generazione della vita, riconoscendole quella dignità derivante dalla sua somiglianza a Dio al pari dell'uomo?

«Sull'immagine e somiglianza di Dio, che il genere umano porta in sé fin dal «principio», è radicato il fondamento di tutto l'«ethos» umano: l'Antico e il Nuovo Testamento svilupperanno tale «ethos», il cui vertice è il *comandamento dell'amore*. Nell'«unità dei due» l'uomo e la donna sono chiamati sin dall'inizio non solo ad esistere «uno accanto all'altra» oppure «insieme», ma sono anche chiamati *ad esistere reciprocamente «l'uno per l'altro»* (MD 7).

Non esiste la maternità ideale, ma un "ideale" di maternità, uno stereotipo che può diventare ingannevole e pericoloso perché dà a presupporre che una madre sappia già tutto ciò che deve fare, conosca tutte le risposte ai perché di un figlio da crescere. E invece no. Se donne si nasce, madri si diventa (e anche padri, non solo biologicamente).

«Quando ero ancora nell'età in cui potevo generare figli dalla mia carne, pensavo che l'unica cosa certa è che si nasce e si resta figlie, e che invece si diventa madri ogni giorno, che non è sufficiente aver messo al mondo un bambino, che non è una cosa imparata una volta per tutte come l'andare in bicicletta. Che la maternità va scoperta,

¹⁹ FRANCESCO, Udienza Generale del 15 aprile 2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150415_udienza-generale.html (16 giugno 2015).

inventata, riaggiustata, combattuta, accettata, masticata e digerita, giorno dopo giorno»²⁰.

E solo chi affronta la maternità sa a cosa va incontro, anzi a volte neppure se lo immagina, tanto è vero che la depressione *post-partum* è uno dei fenomeni più diffusi.

«Quando nasce un bambino, la donna, nel suo diventare madre, può o meno riflettere su ciò che vive, a seconda dei casi. La capacità di pensare, o l'impedimento a farlo, inciderà sulla sua possibilità di parlare del proprio vissuto. "potersi dire" è un segno clinico chiaro di buona integrazione dell'atto della nascita, da cui dipende il buon avvio della relazione materna. "non potersi dire" è un segnale di allarme, un segno di malessere, un dato clinico»²¹.

Da questa mancanza di "spazio" espressivo della donna, derivano piccole o grandi tragedie le quali sono aspetti di una quotidianità dove spesso a prevalere è la solitudine e l'assenza degli altri, di quel tessuto sociale che dovrebbe supportare la maternità e la madre, un ambiente che purtroppo «non fornisce nessun apporto costitutivo ed indispensabile» nel quale «le madri vengono ridotte ad ambiente passivo per il feto – e quindi per gli uomini – come prodotto tecnico con determinate proprietà e qualità volute dalla società [...] La razionalità, la creatività e la corporeità mi sembrano parole chiave di una visione che dia alla maternità l'onore che le è dovuto»²². E, ribadiamo, alla donna il rispetto che ne consegue in quanto donna e poi madre.

La maternità spirituale

La maternità non dovrebbe mai fermarsi all'aspetto "fisiologico", bensì andare oltre. I figli vanno curati, accuditi in quelle che sono le loro fondamentali necessità, specialmente quando non sono autonomi. All'inizio di questo percorso ci siamo domandati chi è madre, cioè se la maternità è puramente fisiologica o va oltre questa dimensione. Una madre trasmette la vita, non solo fisicamente. Anche il padre lo fa, ma

²⁰ M. BISOGNIN, «Femmine un giorno e poi madri per sempre», in *Rivista di Psicologia analitica* (Nuova serie 35), 87(2013), 107-121.

²¹ S. MARINOPOULOS, *Nell'intimo delle madri*, Feltrinelli, Milano 2006, 16.

²² D. DE BEIJER, «La maternità e le nuove forme di tecnologia della procreazione», 110-111, 113.

non ha la responsabilità di portare in grembo una creatura per nove mesi, non sa cosa siano i dolori del parto, non vive quella “simbiosi” propria della madre con il feto, che si trasforma, dopo la nascita e negli anni a seguire, in empatia, sintonia, *feeling*, complicità da cui i padri spesso sono esclusi. Scriveva san Giovanni Paolo II: «L’uomo - sia pure con tutta la sua partecipazione all’essere genitore - si trova sempre «all’esterno» del processo della gravidanza e della nascita del bambino, e deve per tanti aspetti *imparare dalla madre* la sua propria «paternità» (MD 18).

Certo oggi la paternità è cambiata, l’uomo è più “coinvolto” sia emotivamente che dal punto di vista pratico, in ogni caso

«andrebbero comunque prese in seria considerazione da parte degli esperti addetti ai lavori (assistenti sociali, psicologi, antropologi, psichiatri, nonché medici di base) le difficoltà che, accanto all’indubbia gioia, pervadono la paternità. Si tratta principalmente di difficoltà connesse alla *responsabilità di una nuova vita*, che può far scaturire sensi di inadeguatezza. Sono anche paure del cambiamento, ansie di invischiamento, gelosie nei confronti della compagna o difficoltà legate all’assunzione di un nuovo e complesso ruolo che va lasciandosi alle spalle la leggerezza della giovane età»²³.

Ma torniamo alle madri. Papa Francesco parlando della famiglia guarda con gratitudine e preoccupazione alla figura della madre constatando anche come anche all’interno della comunità cristiana essa «non sia sempre tenuta nel giusto conto, che sia poco ascoltata». Al di là di qualsiasi simbolismo – poetico o meno che sia – egli riconosce che

«ogni persona umana deve la vita a una madre, e quasi sempre deve a lei molto della propria esistenza successiva, della formazione umana e spirituale [...] essere madre non significa solo mettere al mondo un figlio, ma è anche una scelta di vita. Cosa sceglie una

²³ T. MARCHETTI, *La “nascita” del padre tra biologia e psicologia*, Psico-Pratika N° 73, <http://www.humantrainer.com/articoli/nascita-del-padre-biologia-psicologia.pdf> (16 giugno 2015); cf. M. ANDOLFI, *Il Padre ritrovato. Alla ricerca di nuove dimensioni paterne in una prospettiva sistemico-relazionale*, Franco Angeli, Milano, 2001.

madre, qual è la scelta di vita di una madre? La scelta di vita di una madre è la scelta di dare la vita. E questo è grande, questo è bello»²⁴.

Al di là di ogni possibile accostamento al modello stereotipato e “arcaico” dell’immagine femminile e materna che la Chiesa ha avuto²⁵ e purtroppo ancora ha della donna, ciò che dice il papa Francesco sa di autenticità e di novità²⁶, rimandandoci a quella dimensione spirituale propria, caratteristica della donna. Essa partorisce nella carne e nello spirito. Nel cristianesimo ritroviamo molte di queste figure: donne che partoriscono i figli e lottano affinché non si perdano spiritualmente²⁷. Un caso molto noto è quello di santa Monica la quale con la forza della preghiera e del sacrificio riuscì a convertire suo figlio Agostino. Vivendo con un marito pagano conosceva molto bene le sue debolezze della carne, la forza del peccato in lui ed allo stesso modo si rendeva conto della vulnerabilità di Agostino sia carnalmente che intellettualmente. Quando Agostino si legò al manicheismo, divenendo uno dei suoi discepoli più attivi, santa Monica

«provava lo stesso dolore che avrebbe provato se il figlio fosse morto: a suo giudizio infatti egli era morto spiritualmente. Si poteva perdonare la fornicazione e persino l’adulterio, ma negare la verità del Vangelo era davvero come morire e tutto ciò la esasperava enormemente. La fornicazione, per quanto dannosa, non poteva infiltrarsi tanto a fondo nella sua anima, mentre l’orgoglio intellettuale l’avrebbe trascinato all’inferno. Con il suo discernimento materno, prevedeva che questo peccato sarebbe stato fatale al figlio e

²⁴ FRANCESCO, Udienza Generale del 7 febbraio 2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150107_udienza-generale.html (16 giugno 2015).

²⁵ «Ambiguo e contraddittorio si manteneva d’altronde l’atteggiamento e il giudizio dei rappresentanti della Chiesa altomedievale: alla lettera del messaggio biblico sulla parità dei generi, si contrapponevano le letture esegetiche che, a partire da Paolo e Agostino, valsero a suggellare l’inferiorità della donna rispetto all’uomo». C. URSO, *Le donne al tempo di Gregorio Magno. La testimonianza del Registrum Epistularum*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 10-11.

²⁶ Basta andare a rivedere tutto quanto scritto e detto dal papa sul ruolo della donna nella Chiesa e nella società. Cf. G. GALEOTTI-L. SCARAFFIA, *Papa Francesco e le donne*, Osservatore Romano 2014.

²⁷ W. LEIFELD, *Madri di santi. Santa è quella madre che alleva i figli nella santità*, Ancora, Milano 1995.

richiedeva quindi l'adozione di misure assai drastiche. Non lo voleva più in casa sua e rifiutava persino di sedere a tavola con lui»²⁸.

Quanto possono le lacrime e le preghiere di una madre? Sr. Maria Abir Hanna della Misericordia ha scritto a proposito della maternità della donna consacrata:

«La nostra vita si svolge sotto il segno della gratuità e della speranza: il nostro grembo resta “vuoto” sul piano fisico per dilatarsi a una maternità universale, unico modo per vivere il dono sincero di sé [...] cogliendo nelle persone non solo quello che sono, ma anche quello che non sono ancora, sperando contro ogni speranza... proprio come accade per una donna nei primissimi mesi di gravidanza. E come per una vera gravidanza arriva il tempo del parto, così nella vita spirituale, la nascita della nuova creatura passa attraverso l'esperienza tanto straordinaria quanto dolorosa del parto, con le sue doglie e le sue sofferenze. È questa la via che porta alla fecondità: vivere accanto agli uomini, soffrendo con loro in ogni loro debolezza, per trasmettere davvero il Verbo della vita fino a far rinascere la speranza e la gioia nel cuore degli uomini»²⁹.

Maternità spirituale e accompagnamento spirituale: un riconoscimento dovuto alla donna

«San Paolo ha scritto che da Dio deriva ogni paternità (cfr *Ef* 3,15) e possiamo aggiungere anche ogni maternità»³⁰. La maternità spirituale ha origine nel cristianesimo primitivo dove non pochi padri hanno riconosciuto la fortezza spirituale e le virtù di molte donne; san Gregorio di Nazianzo parlando di sua madre la descriveva come una donna di “carattere” più di suo padre, e della sorella Gorgonia diceva: «O natura di donna che ha superato quella dell'uomo nel comune combattimento per la devozione ed ha fornito la prova che l'essere femmina o maschio

²⁸ W. LEIFELD, *Madri di santi*, 70-71; AGOSTINO, *Confessioni*, III, XI, 19.

²⁹ SR. MARIA ABIR HANNA DELLA MISERICORDIA, intervento a “Voices of Faith” Cinema Vaticano, 8 marzo 2014, <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/culturasocieta/italiano/Abir%20intervento%208%20marzo.pdf> (19 giugno 2015).

³⁰ FRANCESCO, *Apertura del Convegno Ecclesiale della diocesi di Roma*, Piazza S. Pietro, 14 giugno 2015, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/06/14/0467/01022.html> (22 giugno 2015).

consiste in una differenza del corpo non dell'anima»³¹. E potremmo citare ancora come esempi san Macario, san Basilio di Cesarea, il fratello san Gregorio di Nissa. Gli scritti di questi ed altri grandi personaggi renderà possibile il “riscatto” spirituale di molte donne dedite all'ascesi in particolare delle monache, per le quali diventa possibile fare da guide spirituali e «en cette qualité recevoir le titre de Mère ou d'Ammas, correspondant à celui de Père ou d'Abbé»³². Questo titolo di “Amma” di uso comune presso i copti ed i greci, designava una donna o religiosa di particolari condizioni spirituali; in Occidente non viene usato, ma coincide con l'appellativo di Badessa³³. Anche Zosimo, monaco palestinese, incontrando santa Maria Egiziaca³⁴ le dà il nome di “madre spirituale”. In modo particolare la funzione di “madre-padre spirituale” è attribuita a coloro – uomini e donne – che sono a capo di un monastero e ricevono i figli e le figlie da accompagnare nel cammino³⁵. In particolare nelle comunità religiose femminili la maternità spirituale appare fin dall'inizio un valore, tanto che «le vergini consacrate cominciarono a vivere e a parlare di “maternità spirituale” [...] Diventavano dunque “matri spirituali” capaci di generare spiritualmente figli e figlie di Dio attraverso la donazione di sé e la cosciente immolazione dei loro corpi»³⁶. Se la Chiesa primitiva, ed in particolare quella orientale, è stata generosa con le donne, strada facendo si è perduto molto in tal senso, lasciando crescere sempre più il simbolo della “paternità”, esercitata anche con autorità e forte maschilismo. Tanto è vero che ancora oggi in certi ambienti è inappropriato parlare di una “maternità” di Dio, nonostante Giovanni Paolo I vi abbia fatto chiaramente riferimento

³¹ GREGORIO DI NAZIANZIO, *Orazione VIII*, 14, in *Tutte le Orazioni*, a cura di C. Morechini, Bompiani, Milano 2000, 219.

³² I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1955, 259; per quanto riguarda queste donne molti esempi li troviamo in: PALLADIO, *Hist. Laus. XXXIV, Vitae Patrum V*, 18, 19.

³³ Cf. H. LECLERCQ, «Ama» in *Dictionnaire d'Archeologie Chretienne et de Liturgie*, Paris 1924, T. 1, coll. 1306-1323; L. SWAN, *Le matri del deserto*, Gribaudi, Mikano 2005, in particolare 11-23.

³⁴ Cf. PSEUDO-SOFRONIO DI GERUSALEMME, *Vita di santa Maria Egiziaca*, 18.

³⁵ Come approfondimento consigliamo il già citato: I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, 251-291.

³⁶ I. GEBARA, «La madre superiora e la maternità spirituale» in *Concilium*, 6 (1989), 65. L'autrice rileva soprattutto il cambio socio-culturale e religioso e tutto il processo che ha portato prima a dimenticare l'importanza dell'accompagnamento spirituale in Latino-America e poi a trasformarlo, dando spazio ad una maternità spirituale “allargata”, cioè vissuta da tutte le donne, non solo le religiose.

nell'omelia del 10 settembre 1978³⁷ e papa Francesco lo abbia ribadito nell'omelia a Santa Marta l'11 dicembre 2014. Questo penso basti a spiegare perché quando cerchiamo una definizione della direzione spirituale troviamo espressione di questo genere:

«La direzione spirituale è “un ministero esercitato nella Chiesa e per incarico della Chiesa, in forza del quale il padre spirituale, mette a disposizione dei fratelli la propria esperienza cristiana per avviarli ad una sequela più spedita e fedele di Gesù Cristo. Proprio perché è un ministero, la direzione spirituale è anche un carisma, un dono dello Spirito Santo in ordine alla edificazione della Chiesa”»³⁸.

La prima osservazione concerne il termine “direzione spirituale”. Esso è decisamente legato ad un contesto storico molto lontano, che addirittura si rifà all'antichità classica³⁹ per poi arrivare alla cristianità⁴⁰. Attualmente la parola sta progressivamente cadendo in disuso, per lasciare posto ad espressioni più consone al contesto socio-culturale del momento storico: accompagnatore/trice, accompagnamento, e così via. Numerosi autori concordano sul fatto che il cambiamento sia dovuto a ragioni di diverso tipo: un certo clima di sospetto legato a qualunque pratica religiosa; il rifiuto dell'autorità, sia paterna che religiosa, frutto degli eventi del '68; il secolarismo⁴¹. «Da una parte la parola “direzione” appariva come qualcosa di esterno rispetto alla persona e, a sua volta, la parola “spirituale” come ristretta ai problemi dell'anima;

³⁷ «Noi siamo oggetto da parte di Dio di un amore intramontabile, Dio è papà, più ancora è madre». http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/angelus/documents/hf_jp-ii_ang_10091978.html (9 luglio 2015).

³⁸ Citato in E. ANCILLI (a cura di), *Mistagogia e direzione spirituale*, Teresianum, ed. O. R., Milano – Roma 1985, 107.

³⁹ Cf. «Direction spirituelle», in *Dictionnaire de Spiritualité*, III, Paris 1957, coll. 1002-1222.

⁴⁰ Cf. C. PORRO, *La direzione spirituale. Esperienze di vita cristiana*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1987; Y. PLATOVNJAK, *La direzione spirituale oggi. Lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a Vita Consacrata (1962-1996)*, Pontificia Università Gregoriana Editrice, Roma 2001.

⁴¹ Cf. R. FRATTALONE, *La direzione spirituale oggi. Una proposta di ricomprensione*, Ed. SEI, Torino 1996, 6-7. Ma altri come Barry ed Connolly preferiscono ancora “direzione spirituale”: W. A. BARRY-W. J. CONNOLLY, *Pratica della direzione spirituale*, OR, Milano 1990, 30-33.

d'altra parte non era più possibile condividere l'impostazione verticistica che la direzione spirituale aveva avuto nel passato: padre-figlio, direttore-diretto»⁴².

Un seconda osservazione va fatta riguardo al “padre spirituale”. Nella letteratura riguardante la direzione spirituale non si parla quasi mai – per quanto ho potuto constatare – di “madre spirituale”⁴³ bensì di padre, e molto spesso la direzione spirituale è associata al sacramento della confessione, pur essendo un momento diverso del cammino spirituale della persona, non necessariamente legato al colloquio spirituale. È ben netta la differenza che esiste tra “direzione o accompagnamento spirituale”, “confessione” e “accompagnamento psicologico”⁴⁴. Finalmente si sta arrivando a comprendere che questa attività non è legata al ministero “ordinato” ma è una pratica di tutti i battezzati, che abbiano ricevuto il particolare dono da Dio di aiutare a discernere gli spiriti, ed accompagnare nel cammino della vita spirituale, ad essere padre e madre in tal senso⁴⁵, perché alla fine è questa la sostanza della direzione o accompagnamento spirituale (maternità/paternità spirituale): aiutare l'altro a divenire adulto nella fede con l'aiuto dello Spirito Santo e nel mistero della Chiesa e per la Chiesa (Cf. Rm 14,19; 15,10; Ef 3,17; 4,7). Ed è stato proprio papa Francesco a ribadirlo:

«Anche un sacerdote, una suora, un catechista sono chiamati alla paternità e alla maternità spirituale. Infatti un uomo e una donna scelgono di costruire una famiglia perché Dio li chiama dopo aver fatto sperimentare loro la bellezza dell'amore. Non la bellezza della

⁴² J. STRUS, «Direzione spirituale», in E. ANCILLI, *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità/1*, Città Nuova, Roma 1990, 793.

⁴³ Curiosamente si è arrivati a sottolineare la possibilità di un laico direttore spirituale, secondo i dettami del Vaticano II ma «nel rispetto della tradizione ecclesiastica e dei criteri che essa propone». G. PESENTI, *Principi di direzione spirituale dei Laici*, in E. ANCILLI (a cura di), *Mistagogia e direzione spirituale*, 428.

⁴⁴ A. MERCATALI, «Padre spirituale» in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, a cura di S. De Fiore - T. Goffi, Paoline, Roma 1979, 1116-1133.

⁴⁵ Si insiste molto sulla “natura teologica del ministero della direzione”, lasciando intendere chiaramente che essa sia di competenza unica del sacerdote. In realtà non è così. Scrive L. M. Mendizabal: «Colui che assume la funzione di direttore s'impegna a essere consigliere evangelico [...] È evidente che questo ufficio non può essere esercitato da una qualsiasi persona. In effetti la direzione spirituale non ha efficacia *ex opere operato*, né basta l'ordinazione sacerdotale per conferire questa attitudine. Inoltre non è necessario che il direttore abbia una precisa autorità ecclesiale e nemmeno il carattere sacerdotale. Questo compito richiede che colui che lo svolge abbia una qualità interiore che corrisponda a quella di un cristiano maturo ed esemplare». L. M. MENDIZABAL, *La direzione spirituale. Teoria e pratica*, EDB, Bologna 1990, 45-47.

passione, non bellezza di un entusiasmo forse passeggero: la bellezza dell'amore! E questo si deve scoprire tutti i giorni, tutti i giorni. Dio chiama a diventare genitori – uomini e donne – che credono nell'amore, che credono nella sua bellezza»⁴⁶.

Dunque perché anche le stesse donne fanno tanta difficoltà a riconoscere e riconoscersi possibili “madri” spirituali, “direttrici/accompagnatrici” in un mondo, come quello di oggi, che ha tanto bisogno di guide per affrontare il cammino della vita umana e cristiana? Benedetto XVI diceva nel 2010:

«Anche oggi la Chiesa riceve un grande beneficio dall'esercizio della maternità spirituale di tante donne, consacrate e laiche, che alimentano nelle anime il pensiero per Dio, rafforzano la fede della gente e orientano la vita cristiana verso vette sempre più elevate. “Figlio vi dico e vi chiamo - scrive Caterina rivolgendosi ad uno dei suoi figli spirituali, il certosino Giovanni Sabatini -, in quanto io vi partorisco per continue orazioni e desiderio nel cospetto di Dio, così come una madre partorisce il figlio” (Epistolario, *Lettera n. 141: A don Giovanni de' Sabbatini*). Al frate domenicano Bartolomeo de Dominicis era solita indirizzarsi con queste parole: “Dilette e carissimo fratello e figliolo in Cristo dolce Gesù”»⁴⁷.

Conclusioni

Il discorso sulla maternità spirituale si potrebbe allargare all'infinito, chiamando in causa donne semplici, religiose e sante, che nella loro vita hanno portato – e anche ricondotto – sulla via delle virtù tanti cristiani, uomini e donne, che avevano bisogno di rafforzare il legame con Cristo. Sono convinta che la Chiesa, in quanto Istituzione, debba riscoprire e rafforzare il dono della maternità spirituale come luogo privilegiato della crescita spirituale umana. Ma per fare questo ha bisogno di aprire gli orizzonti e cominciare a pensare in un'ottica al “femminile”. Del resto se Gesù, sotto la croce, ha affidato Maria a Giovanni e viceversa, avrà avuto un motivo molto preciso: indicare sua madre

⁴⁶ FRANCESCO, Apertura del Convegno Ecclesiale della diocesi di Roma, Piazza S. Pietro, 14 giugno 2015, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/06/14/0467/01022.html> (22 giugno 2015).

⁴⁷ BENEDETTO XVI, Udienza del 24 novembre 2010. http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/it/audiences/2010/documents/hf_benxvi_aud_20101124.html

come fonte di sapienza e grazia nello Spirito, a cui rivolgersi per camminare secondo i suoi comandamenti. Tale atto non richiama la semplice risoluzione di un problema familiare, cioè provvedere al futuro di sua madre, ma, come scrive J. Galot: «Maria riceve un nuovo compito; ella dovrà aiutare Giovanni, offrendogli i servizi di una madre. Questa missione assegnata a Maria non ha senso se non in rapporto con l'opera redentrice: in questo ambito la sua maternità sarà un appoggio e un'assistenza per il discepolo prediletto»⁴⁸, inoltre «bisogna aggiungere che la maternità di Maria, come frutto della sua cooperazione con Dio, costituisce un modello per la maternità d'ordine spirituale che risulta dalla cooperazione all'opera di salvezza dell'umanità»⁴⁹. Non a caso il beato Paolo VI la proclamerà “madre della Chiesa” durante il Concilio Vaticano II.

Mulieris dignitatem 21...

Papa Francesco e l'incontro con i religiosi e le religiose il 16
maggio 2015

⁴⁸ J. GALOT, *L'istituzione della maternità spirituale di Maria*, <http://dimensionesperanza.it/aree/formazione-religiosa/mariologia/item/5539-1%E2%80%99istituzione-della-maternit%C3%A0-spirituale-di-maria-jean-galot.html>, (10 settembre 2015).

⁴⁹ J. GALOT, *Verginità, maternità, sponsalità. La realizzazione femminile di Maria alla luce della lettera apostolica *Mulieris dignitatem**, <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/teologia/italiano/verginita-maternita-sponsalita.pdf>, (10 settembre 2015).

Caratteristiche sintomatologiche per un invio psicologico

Barbara Costantini

Psicologa, specialista in psicologia clinica e psicoterapia, professore invitato ISSR dell'APRA, coordinatore del Servizio Psicologico e Psicoterapeutico a sostegno della Vita Consacrata e Sacerdotale VASI DI CRETA. È ricercatore clinico presso l'Istituto di Terapia Cognitivo Interpersonale di Roma e consigliere nazionale dell'Associazione Italiana Psicologi e Psichiatri Cattolici. Diplomata in Psicologia della Vita Consacrata si occupa di formazione umana per varie congregazioni religiose e seminari ed è autore di *Psicologia per la vita consacrata* (con Tonino Cantelmi e Giuseppe Congedo, Franco Angeli Editore, 2015) e di *Amare non è soltanto un sentimento* (con Tonino Cantelmi, Franco Angeli Editore, in stampa).

Abstract: *Nel mondo una persona su dieci è affetta da disturbi mentali, ma non sempre accede alle cure per motivi economici, per la presenza di stigma sociale nei confronti della malattia mentale, per la carenza di servizi territoriali, per la non consapevolezza di avere un disturbo. I disturbi mentali compromettono la qualità della vita. Verranno elencati alcuni indicatori diagnostici di due diffusi quadri clinici, per aumentare la conoscenza delle caratteristiche sintomatologiche che richiedono un invio specialistico. Lo scopo dell'articolo è quello di facilitare l'accesso alle cure mentali di consacrati e ministri (che possono soffrire, come il resto della popolazione generale, di periodi di stress, di flessione dell'umore, di stanchezza psicofisica) collocandosi nell'ambito della prevenzione del disagio psichico ed in quello della cura del disagio conclamato in questo tipo di popolazione.*

Parole chiave: *salute mentale, accesso alle cure, prevenzione, cura, ministri, consacrati*

*«Non esistono malattie, ma malati, cioè un dato modo di ammalarsi proprio di ciascuno e corrispondente alla sua profonda individualità somatica, umorale e psicologica»
Don Carlo Gnocchi*

Introduzione

L'uomo è un *mistero*. Ciascun uomo è unico ed ha una propria storia: già nei primi mesi e anni di vita ogni bambino presenta proprie modalità di reazione agli eventi relazionali ed ambientali, su base congenita ed acquisita. La medicina oltre a focalizzarsi sui *sintomi* dell'uomo si è andata, nel tempo, progressivamente focalizzando anche sulle *caratteristiche specifiche dei singoli soggetti*. Ogni persona viene oggi osservata, studiata e curata in modo personalizzato, nel rispetto della propria unicità.

Quando una persona soffre un qualche tipo di disagio fisico tende generalmente a chiedere aiuto alle strutture mediche territoriali, pubbliche o private.

Quando un individuo lamenta sintomi che afferiscono alla sfera del corpo, ma *investono anche altre aree* della propria vita, ad esempio comincia ad osservare cambiamenti nel sonno, nella alimentazione, nel lavoro, nelle relazioni e così via, tende all'opposto a non richiedere un parere specialistico (al medico psichiatra¹, allo psicologo² psicoterapeuta)³ che gli consentirebbe invece di escludere o verificare si tratti o meno di un disturbo mentale.

Stereotipi e paure, ancora largamente diffusi nella popolazione, portano al convincimento che ricorrere agli specialisti della salute mentale significhi essere "matti", svalutando le situazioni di importanza nelle quali può ritrovarsi qualsiasi persona così detta "normale". Tutti possono ritrovarsi a vivere, una volta nella vita, un disagio *transitorio*. Basti considerare che *una persona su dieci nel mondo* soffre di disturbi mentali, intesi sia come patologie psichiatriche (quali ansia, depressione o disturbi bipolari) sia neurologiche (come Alzheimer e de-

¹ Lo Psichiatra ha una laurea quinquennale in Medicina e Chirurgia e una specializzazione *post lauream* in Psichiatria, è iscritto all'Albo dei Medici e può prescrivere farmaci.

² Lo Psicologo ha una laurea quinquennale in Psicologia, ha svolto un anno di tirocinio in strutture pubbliche o private, ha superato l'Esame di Stato, è iscritto all'Albo Professionale dell'Ordine degli Psicologi. Non può prescrivere farmaci.

³ Lo Psicoterapeuta è laureato in Psicologia o Medicina, è iscritto al proprio Albo di riferimento, ha sostenuto una specializzazione *post lauream* di almeno quattro anni (riconosciuta dal Ministero dell'Istruzione dell'Università e della Ricerca), durante la quale ha svolto un tirocinio di almeno 400 ore.

menze) e tali disturbi colpiscono ogni anno in Europa circa il 25% della popolazione⁴ (World Health Organization, 2015).

I dati appena citati emergono da una recente indagine dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, che ha coinvolto il 90% dei paesi del mondo. L'OMS ha recentemente pubblicato, infatti, l'Atlante 2014 sulla Salute Mentale nel Mondo, che fa il punto sulla attuazione del *Piano d'azione per la salute mentale 2013 – 2020*, mirato a favorire nel globo quattro grandi obiettivi (rafforzare la *leadership* e la *governance*; fornire i servizi e l'assistenza sociale; implementare strategie di promozione e prevenzione; rafforzare l'informazione e la ricerca) prima del 2020, per ridurre le disuguaglianze nel mondo nell'accesso ai servizi per la salute mentale, contrastare i disturbi mentali e migliorare la qualità di vita degli abitanti del nostro pianeta.

Questi dati sono in stridente contrasto con l'immagine che la nostra società occidentale ci “vende” di sé stessa: la società post-moderna liquida è vincente, efficiente, esigente, competitiva, individualista, narcisista e non ammette rallentamenti o gratuità: è votata al guadagno.

All'interno del mondo alberga la sofferenza dei cittadini globali e i vari paesi non accolgono sempre con amore, rispetto e dignità le persone che manifestino un qualche tipo di difficoltà (fisiche, economiche, culturali, psicologiche).

L'uomo del terzo millennio, “evoluto” e tecnologico, deve apparire brillante, giovane, affascinante, produttivo e *sano* pertanto non può (e non deve) mostrare alcun segno di sofferenza (fisica e/o psichica).

La *ricerca del piacere* fine a sé stesso, nella nostra cultura edonista, fa sì che l'uomo di oggi sia, forse come non mai, profondamente *scandalizzato dalla propria sofferenza* (in tutte le forme) e voglia eliminarla dalla propria vita ad ogni costo. Eppure l'uomo si confronta ogni giorno con il proprio limite, con la delusione, con la frustrazione, con la perdita. Voler eliminare la sofferenza (propria e altrui) porta spesso a negarne l'esistenza e quindi la *possibilità di cura*.

Nel nostro contesto culturale prevale ancora oggi lo *stigma* verso la malattia mentale. Chi soffre un qualche tipo di disagio emotivo e psicologico tende a vergognarsene, nascondendosi ed auto isolandosi per

⁴ World Health Organization (2015), *Mental Health Atlas 2014*. Cf. http://www.who.int/mental_health/evidence/atlas/mental_health_atlas_2014/en/ Cf. http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/178879/1/9789241565011_eng.pdf?ua=1&ua=1

prevenire il rifiuto e l'emarginazione di cui immagina sarà oggetto, da parte degli altri.

Molte persone, anche *istruite*, ancora oggi si trattengono dal chiedere aiuto (neppure al medico di base) nel dubbio si tratti di qualche cosa di "mentale". Si crea così un circolo vizioso: il timore di essere stigmatizzato dagli altri impedisce all'individuo un regolare e compiuto accesso alle cure e questo può favorire paradossalmente, nel tempo, lo strutturarsi di un vero e proprio quadro clinico.

Il ritardo nell'invio preliminare ad uno psicologo clinico fa sì che molte persone non ricevano le cure psicoterapeutiche necessarie e, nascondendo la loro condizione, finiscano per ritrovarsi davvero nel tempo con un *disagio conclamato*. Quest'ultimo richiede necessariamente l'invio ad uno psichiatra per una cura farmacologica (e generalmente anche psicoterapeutica, in parallelo).

La ricerca scientifica dispone oggi di numerose ed efficaci *terapie* per il trattamento delle più varie psicopatologie.

Un mito da sfatare è quello dello psichiatra pronto a dispensare farmaci in tutte le occasioni. Lo psichiatra, se consultato in tempo utile, può intraprendere direttamente una psicoterapia con la persona, senza prescrivere farmaci; oppure può inviare la persona a fare una psicoterapia con un altro specialista di fiducia (psichiatra o psicologo clinico psicoterapeuta), se lo ritiene opportuno.

Il disagio psichico conclamato viene oggi affrontato e gestito *integrando l'intervento farmacologico con quello psicoterapeutico*⁵. La combinazione di questi due interventi è straordinariamente efficace per la remissione dei sintomi.

Tutti possono avere bisogno di una qualche forma di sostegno (psicoterapeutico e/o farmacologico) prima che il disagio percepito diventi una vera e propria malattia.

La società occidentale si presenta "politicamente corretta" e pronta a puntare il dito sulla violazione di qualsiasi diritto umano, ma nell'ambito della salute mentale si dimostra più che mai contraddittoria, rivelandosi spesso instabile, mutevole e lasciando le persone in balia di sé

⁵ La letteratura scientifica suggerisce gli approcci psicoterapeutici più efficaci per ogni quadro clinico. Questo significa che, per massimizzare il rapporto tempi-benefici, bisogna scegliere con cura il terapeuta e l'approccio metodologico che viene seguito in relazione allo specifico disturbo.

stesse, del relativismo e di messaggi ambivalenti che creano loro confusione.

Consacrati e ministri vivono oggi in un tempo complesso e ricco di minacce e pressioni, sotto tutti i punti di vista. In questo panorama *essere fedeli* alla chiamata di Dio prima, durante e dopo la consacrazione o ordinazione richiede non soltanto la Grazia di Dio, ma anche la libertà e la capacità dell'uomo di essere sufficientemente *resiliente*⁶ da un punto di vista psicologico e umano, per non “spezzarsi” sotto l'urto della vita, delle difficoltà di incarnare gli ideali e delle responsabilità proprie della vita adulta.

Il disturbo mentale⁷:

- è l'espressione dell'alterazione di un equilibrio tra *sistemi interni* di natura genetica, biologica, fisiologica e *sistemi esterni* di natura ambientale e culturale al cui controllo presiede il cervello⁸;
- può produrre o meno uno stato di *sofferenza soggettiva* in chi lo vive;
- può essere definito come:

*«una sindrome caratterizzata da un'alterazione clinicamente significativa della sfera cognitiva, della regolazione delle emozioni o del comportamento di un individuo, che riflette una disfunzione nei processi psicologici, biologici o evolutivi che sottendono il funzionamento mentale. I disturbi mentali sono solitamente associati a un livello significativo di disagio o disabilità in ambito sociale, lavorativo o in altre aree importanti»*⁹.

La presenza di sintomi, nella vita di una persona, in un determinato periodo, non è di per sé sufficiente per porre una diagnosi di disturbo

⁶ Il concetto di *resilienza* è proprio delle scienze dei materiali ed indica la capacità di un corpo di resistere ad urti improvvisi senza spezzarsi. Le scienze psicologiche hanno preso in prestito il concetto per indicare metaforicamente la capacità dell'uomo di far fronte alle difficoltà della vita senza farsi travolgere e perdere il proprio equilibrio. Un sistema flessibile, infatti, risponde in modo più funzionale di uno rigido, ad un urto.

⁷ Per l'attuale classificazione dei disturbi mentali cf. American Psychiatric Association (2013), *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.). Arlington, VA: American Psychiatric Publishing, 2013. Edizione italiana: *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali, DSM-5*; tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.

⁸ Per approfondire cf. Cassano G.B., Tundo A. (2005), *Psicopatologia e clinica psichiatrica*, vol. I, Utet Scienze Mediche, Torino.

⁹ American Psychiatric Association (2013), *Op. cit.*; tr. it. 2014, pag. 22.

mentale poiché *i criteri diagnostici rappresentano linee guida* il cui uso viene orientato dal *giudizio clinico*.

Nei paragrafi successivi elencheremo alcune *caratteristiche sintomatologiche* molto diffuse nella popolazione generale. Esse vanno intese come brevi spunti della realtà clinica, nella sua eterogenea presentazione, affinché il lettore possa *familiarizzare con alcuni indicatori di disagio mentale*, la cui presenza potrà suggerire l'opportunità di un *invio ad uno psicologo clinico* per una valutazione psicologica (colloquio, raccolta dati, batteria di test): valutazione che permetterà di stabilire l'opportunità o meno di formulare un piano di trattamento personalizzato.

1. Le doti umane, morali e spirituali per seguire Cristo

Nonostante tutte le fragilità intrinseche nella natura umana, consacrati e ministri possono e devono essere persone aperte all'opera di Dio, all'ascolto dei formatori, dei superiori, della comunità, del prossimo: vele sospinte dal vento dello Spirito Santo che le educa ogni giorno.

Nessuno può escludere che una persona ordinata o consacrata non verrà meno a sé stessa, a quello che desidera nel profondo del proprio cuore, che non si smarrirà lungo la strada tornando a chiudersi in sé stessa, piuttosto che andare verso gli altri, nel proprio servizio, come invita a fare Papa Francesco¹⁰.

La maturità cognitiva, emotiva, affettiva e relazionale della persona umana la sostiene nella scelta eroica di donare la propria vita *con amore, per amore, con la Grazia* di Cristo.

La maturità umana della persona è oggetto di un attento discernimento da parte dei formatori, i quali, pur non essendo dei tecnici (psicologi psicoterapeuti o psichiatri), guardano all'uomo nel proprio insieme e non soltanto agli aspetti spirituali, per stabilire se la persona presenti una adeguata *idoneità* per la vita consacrata o il ministero. La parola idoneità, relativa al fisico e alla psiche, è espressamente presente nei documenti del magistero:

¹⁰ «Questo io vi chiedo: siate pastori con "l'odore delle pecore", che si senta quello» (Francesco, *Omelia*, 28 marzo 2013).

«Un'idonea formazione degli alunni richiede non solamente una loro prudente selezione, ma anche un serio esame dei singoli giovani da compiersi - con l'aiuto di esperti - durante tutto il periodo degli studi [...]. In tutto ciò si dovrà tener conto delle doti umane e morali degli alunni (p.e., la sincerità dell'animo, la maturità affettiva, l'urbanità, la fedeltà alle promesse, l'assidua preoccupazione della giustizia, il senso dell'amicizia, della giusta libertà e responsabilità, lo spirito di iniziativa, la capacità di collaborare con gli altri, ecc.), delle loro doti spirituali (p.e., l'amore di Dio e del prossimo, il senso della fraternità e dell'abnegazione, la docilità, la comprovata castità, il senso della fede e della Chiesa, lo zelo apostolico e missionario), e delle loro doti intellettuali (p.e., il retto e sano equilibrio di giudizio, la capacità intellettuale sufficiente per compiere gli studi ecclesiastici, la giusta conoscenza della natura del sacerdozio e delle sue esigenze). Nello stesso tempo, se sarà il caso, si dovrà far esaminare il loro stato di salute fisica e psichica da medici e da esperti psicologi, tenendo conto delle eventuali ereditarietà familiari»¹¹.

Essere consacrati, essere preti nel terzo millennio non è esente da profonde criticità, dolori e persecuzioni. In molti documenti, discorsi, occasioni pubbliche la Chiesa ha ribadito la necessità di evangelizzare con la vita, prima ancora che con le opere e di discernere attentamente l'idoneità dei candidati, dal punto di vista anche umano:

«Occorre studiare bene il percorso di una vocazione! Esaminare bene se quello è dal Signore, se quell'uomo è sano, se quell'uomo è equilibrato, se quell'uomo è capace di dare vita, di evangelizzare, se quell'uomo è capace di formare una famiglia e rinunciare a questo per seguire Gesù. Oggi abbiamo tanti problemi, e in tante diocesi, per questo errore di alcuni vescovi di prendere quelli che vengono a volte espulsi dai seminari o dalle case religiose perché hanno bisogno di preti. Per favore! Dobbiamo pensare al bene del popolo di Dio»¹².

¹¹ Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis*, 19 marzo 1985, n. 39.

¹² Francesco, *Discorso alla Plenaria della Congregazione per il Clero*, 3 ottobre 2014.

La suddetta idoneità deve essere custodita con cura nel tempo ed occorre *preservare la salute mentale e fisica* delle persone consacrate ed ordinate durante tutta la loro vita, con gli opportuni interventi.

Lamalattia mentale è ancora oggi oggetto di stigma sociale e spesso anche le persone consacrate o ordinate, cercano di fare “autodiagnosi” attraverso *internet*, chiedono consiglio a persone fidate (direttore spirituale, confessore, superiore), comprano libri per valutare il loro stato integrale di salute, *pur di non rivolgersi* al medico di base o allo psicologo psicoterapeuta o allo psichiatra per un consulto.

L’amore, il senso di responsabilità e lo spirito di carità di tutti possono e devono sostenere questi fratelli e sorelle nel momento in cui mostrino un disagio, in quanto essi per vari motivi (vergogna, senso di colpa, paura di essere emarginati, paura di richiedere un trattamento che pesi economicamente sulla comunità o di essere sollevati dagli incarichi o venire meno ad una ideale perfezione) possono *decidere di non chiedere aiuto* alle loro comunità o diocesi.

È invece necessaria, per il bene della Chiesa, una forte *azione preventiva* delle malattie mentali, che possono essere intercettate prontamente da persone competenti attraverso *diagnosi precoci*, ai primi segnali di disagio e di sofferenza dell’individuo.

L’educazione alla salute riguarda tutti gli ambiti della persona, fisici e psichici, pertanto vanno promosse in tutta la popolazione, compresa quella consacrata e ordinata, misure di intervento atte a tutelare la salute fisica e quella mentale:

«La condivisione fraterna con i malati ci apre alla vera bellezza della vita umana, che comprende anche la sua fragilità, così che possiamo riconoscere la dignità e il valore di ogni essere umano, in qualunque condizione si trovi, dal concepimento fino alla morte»¹³.

Un documento decisivo per la verifica ed il mantenimento della idoneità psicofisica è *Orientamenti per l’utilizzo delle competenze psicologiche nell’ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*(2008) che, nel rispetto dell’intimità del candidato, attribuisce alla

¹³ Francesco, *Discorso ai Partecipanti al Congresso di Chirurgia Oncologica “Digestive Surgery New Trends And Spending Review”*, 12 aprile 2014.

Chiesa il *diritto* ed il *dovere* di verificare la presenza delle qualità richieste, in coloro che essa ammette al ministero sacro (e per estensione alla vita consacrata).

Nell'ambito delicatissimo di questo tema non viene citata la parola sintomo né al singolare né al plurale nel documento *Orientamenti*. Tuttavia:

«il can. 1051, 1° del Codice di Diritto Canonico prevede che per lo scrutinio delle qualità richieste in vista dell'ordinazione si provveda, tra l'altro, all'indagine sullo stato di salute fisica e psichica del candidato»¹⁴.

Le indagini vanno effettuate sia per il bene del candidato, che chiede alla Chiesa di essere formato al ministero (in modo da poterlo vivere nella reale donazione di sé stesso), sia – come detto – per il bene della Chiesa, sia per il bene del popolo di Dio che ha diritto ad avere ministri, pastori e guide che siano “ponte” e non “ostacolo” all'incontro con Gesù e che non presentino significative inconsistenze affettivo-sessuali e relazionali.

La vita consacrata e ministeriale è ricca di doni («*dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia*», Gv1,16), ma pone l'uomo nella necessità di essere estremamente *flessibile*, da tutti i punti di vista. L'uomo tende a costruirsi le proprie certezze (abitative, lavorative, familiari) e le proprie abitudini, ma quando incontra Cristo è chiamato ad una vita precaria, a non cercare sicurezze, ad essere sempre in movimento, a percorrere strade nuove ed evangelizzare di villaggio in villaggio¹⁵. Se una persona presenta delle *rigidità* strutturali farà più fatica a lasciarsi guidare, a riporre la propria vita nelle mani provvidenti del Padre, ad avere la libertà, che Gesù chiede, di avere pensieri, sentimenti e azioni tutti *per* e *del* Signore.

In ogni tempo si presentano situazioni nuove che mettono a dura prova gli equilibri relazionali individuali e comunitari di conventi, seminari, case generalizie, parrocchie, missioni e così via in una “danza”

¹⁴ Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, 29 giugno 2008, n.11.

¹⁵ Gli rispose Gesù: «*Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo*» (Mt 8,20).

di dinamiche umane, tanto più vorticose quanto più le persone sono psicologicamente fragili e quanto più distolgono gli occhi da Cristo.

2. Alcune considerazioni sulla opportunità di considerare adeguatamente le condizioni sottosoglia

La psichiatria è passata, nell'arco della propria storia, dal modello diagnostico nosografico-descrittivo al modello interpretativo-esplicativo che permette lo studio del funzionamento mentale di ogni specifico individuo e dunque una *individualizzazione della diagnosi*.

Se da un lato è vero che ogni individuo sia unico, dall'altro è altrettanto vero osservare che alcune *caratteristiche sintomatologiche siano ricorrenti*, nella popolazione che soffre una qualche forma di disagio.

Alcuni ruoli (ad esempio formatore, superiore, direttore spirituale) hanno occasione più altri di entrare in modo molto profondo nella relazione con chi servono (candidato, confratello, diretto) e di discernere le situazioni umane che necessitano *anche* di un aiuto specialistico.

La malattia mentale presenta *varie forme e livelli* di gravità e può comportare o meno una quota di sofferenza individuale per la persona che ne soffre e/o difficoltà varie per tutti coloro che vivono o sono in relazione con la persona che ne è affetta (comunità religiosa, famiglia di origine, parrocchia, missione e così via).

Se la persona non interviene riconoscendo a sé stessa di vivere una qualche forma di disagio esistenziale può in alcuni casi ritrovarsi gradualmente a scivolare verso una perdita di interessi e di motivazione oppure una compromissione delle funzioni cognitive oppure una riduzione delle capacità produttive, esitando, nei casi più gravi in una sorta di "blocco", ad esempio in ambito lavorativo (non riesce più a portare avanti i propri incarichi e le proprie responsabilità).

Le patologie mentali sono disturbi ad elevata prevalenza e possono interessare anche la popolazione consacrata ed ordinata.

Un disturbo mentale è il frutto di un intreccio di fattori genetici ed ambientali. Conoscere le malattie mentali permette di intervenire e di poterlo fare tempestivamente. Le malattie mentali sono, infatti, molto spesso *riconosciute tardivamente* o peggio possono essere sottovalutate ed ignorate nell'attesa che regrediscano spontaneamente.

Le patologie più diffuse nella popolazione sono i disturbi dell'*umore* e i disturbi d'*ansia*. È molto importante però che vengano prese in dovuta considerazione anche le così dette *condizioni sottosoglia*, vale a dire quelle situazioni di malessere individuale che non hanno una piena espressione sintomatologica, come un disturbo conclamato, ma la cui presenza può condizionare le scelte della persona, le sue relazioni interpersonali ed in definitiva la qualità della sua vita.

Le condizioni psicopatologiche sottosoglia sono molto frequenti. La persona presenta delle avvisaglie di malattia, ma esse sono in forma blanda, di poca intensità. Lo specialista, facendo riferimento ai i criteri del DSM-V e ICD-10¹⁶ non può formalmente effettuare una diagnosi poiché non vengono soddisfatti i *criteri di durata, gravità, numero di sintomi* previsti da questi sistemi per poterla stabilire.

Spesso questi disturbi minori hanno un *decorso* favorevole nell'arco del tempo, ma una considerevole percentuale di questi ha una *prognosi negativa*, sfociando in un disturbo conclamato. Dato il rischio concreto che le condizioni sottosoglia superino la "soglia" diventando, a tutti gli effetti, dei disturbi diagnosticabili è prioritario poterle riconoscere in tempo, ai fini di un invio psicologico che ne renda possibile il trattamento.

Le condizioni sottosoglia sono molto importanti, dal punto di vista clinico, perché permettono di prendere in carico tempestivamente il disagio della persona, attraverso un intervento psicoterapeutico rapido e risolutivo.

È molto importante poter riconoscere precocemente questi *quadri subclinici*, poiché possono essere predittivi di forme più gravi ed invalidanti di sofferenza individuale.

Le condizioni sottosoglia sono, infatti, correlate molto spesso a quelle "soprasoglia".

Nei prossimi due paragrafi elencheremo alcune caratteristiche sintomatologiche di due dei quadri clinici più diffusi, in modo che il lettore possa familiarizzare con dei segnali conclamati "tipo" di un disturbo: in questo modo sarà più facile poter riconoscere alcune delle forme di disagio sottosoglia. Spesso, infatti, possiamo ravvisare nella persona dei

¹⁶ La classificazione ICD (dall'inglese: International Classification of Diseases; in particolare, International Statistical Classification of Diseases, Injuries and Causes of Death) è la classificazione internazionale delle malattie e dei problemi correlati, stilata dalla Organizzazione mondiale della sanità (OMS-WHO).

prodromi di malattia, prima di un esordio vero e proprio. Possiamo intendere i prodromi come una manifestazione morbosa, per lo più senza carattere di specificità, che precede l'insorgenza dei sintomi caratteristici di una malattia vera e propria.

3. Un esempio di disturbi dell'umore: il disturbo depressivo maggiore

Ogni persona può sperimentare fluttuazioni dell'umore correlate agli eventi che sta vivendo. Quando però si alterano alcuni meccanismi neurobiologici di base, queste oscillazioni possono diventare più ampie, prolungate nel tempo e sproporzionate rispetto agli stimoli esterni che le hanno provocate o possono diventare addirittura indipendenti da essi (la persona può avere uno squilibrio dell'umore a prescindere da cause identificabili).

L'OMS rileva che nei Paesi dell'area europea (53 stati e circa 900 milioni di abitanti), la sola depressione è responsabile del 13,7% del carico di disabilità (inteso come anni con cui si vive con una disabilità), ponendosi come la prima malattia cronica in Europa.

In questa sede non faremo una trattazione dei disturbi dell'umore: l'obiettivo è quello di identificare alcuni comportamenti che fungono da possibili segnali di uno squilibrio in atto.

I disturbi dell'umore sono tra i più frequenti motivi di consultazione medica e spesso la persona non è consapevole del disturbo mentale e si reca dal medico di base lamentando invece sintomi somatici (quali ad esempio insonnia, affaticabilità, inappetenza, dolori vari e cefalea).

Quando una persona vive un disturbo dell'umore può avvertire, infatti, fragilità emotiva, può sentirsi demotivata, provare una sofferenza psicologica e dei sintomi fisici. Tra i disturbi dell'umore accenneremo al disturbo depressivo maggiore, una patologia che compromette in modo consistente la qualità della vita di chi ne è affetto, avendo ripercussioni psicologiche, fisiche, cognitive e affettive.

Il disturbo è caratterizzato da umore depresso e perdita di piacere o interesse. La persona piange spesso o al contrario sembra avere un "blocco" delle emozioni. Può sentirsi triste, vuota, disperata.

Possiamo osservare un ridotto interesse o piacere in quelle attività prima considerate e vissute come interessanti. Non soltanto è possibile sentirsi "un po' giù", ma addirittura incapaci di provare gioia.

Anche l'alimentazione può subire variazioni in condizioni di abbattimento dell'umore. La persona può ridurre o perdere l'appetito (e conseguentemente il peso) oppure in altri casi può prendere parecchio peso perché avverte un aumento dell'appetito e una sorta di fame specifica soprattutto verso certi alimenti (pane, pasta, dolci).

Possono intervenire disturbi del sonno, ad esempio la persona può avere risvegli frequenti durante la notte o svegliarsi nelle prime ore del mattino o, al contrario, sentirsi sonnolente durante il giorno. Ridurre complessivamente la quantità di ore dormite o all'opposto "fuggire" nel sonno. Il sonno, ad ogni modo, rischia di non essere ristoratore e può essere disturbato da incubi, nei casi in cui la depressione sia associata ad una elevata angoscia.

Un abbattimento del tono dell'umore può portare la persona a perdere l'iniziativa nella gestione della propria quotidianità, a sentirsi in colpa (sentimenti di indegnità o colpa) o ad avere la convinzione che tutto sia inutile.

La persona può avere la sensazione di perdere la memoria, di fare fatica a concentrarsi, di avere difficoltà di pensiero e decisione, di sentirsi svuotata di energie (faticabilità, perdita di energia) o lenta sia nel parlare, che nel portare avanti le attività di routine. Si può manifestare, infatti, sia agitazione che, o all'opposto, un rallentamento psicomotorio visibile all'esterno.

In situazioni come queste la flessione dell'umore può essere accompagnata anche da pensieri di morte ricorrenti o da una ideazione suicidaria. La persona può cominciare a pensare alla morte, come soluzione al dolore che sperimenta e alla visione grigia e piatta che percepisce del proprio futuro, e potrebbe anche cominciare a fantasticare su come potersi togliere la vita.

Il disturbo può comportare una compromissione funzionale significativa della persona che ne soffre.

L'abbattimento dell'umore, i cui sintomi possono variare in intensità nell'arco del giorno, può provocare dolori fisici diffusi.

Spesso l'esordio è correlato ad eventi stressanti di natura fisico-psichica-sociale (ad es. un lutto, un cambio di ruolo, un trasferimento, una separazione da una persona importante e così via).

A volte l'esordio depressivo è improvviso, più spesso è preceduto per alcuni giorni o settimane da sintomi prodromici.

La persona affetta da un disturbo depressivo maggiore non è neppure sempre in grado di descrivere e verbalizzare agli altri il profondo (e angosciante) dolore psichico e vitale che sperimenta.

Nelle comunità religiose occorre prestare attenzione non soltanto ai segnali accennati, ma anche alla variazioni nelle abitudini della persona. Per esempio una persona, che normalmente partecipa e gioisce delle attività comuni, può ritirarsi nella propria stanza, cercare di evitare le relazioni interpersonali perché si sente stanca e priva di energie o delle risorse funzionali all'ascolto dell'altro o alla conversazione, cominciare a prediligere attività solitarie che può gestire in autonomia, senza doversi coordinare (faticosamente) con gli altri.

Nelle forme medio/gravi la persona può apparire trascurata, invecchiata, stanca, dimessa e mancare della normale ricchezza e variabilità dei gesti che la contraddistingue (la comunicazione non verbale diventa più povera).

Nella relazione interpersonale può diventare particolarmente silenziosa e non reagire apparentemente agli stimoli esterni. Dal punto di vista delle funzioni cognitive è spesso presente un rallentamento dell'attività del pensiero: la persona mostra di avere sensazioni di confusione, mancanza di chiarezza espositiva, riferisce di sentirsi la "testa vuota" e mostrare di avere processi associativi lenti.

Non sono soltanto alterate le funzioni cognitive, ma spesso lo è anche il contenuto del pensiero: la persona comincia ad avere una visione negativa di sé stessa, del mondo che la circonda, del presente che vive e del futuro che le si prospetta. Può riferire di sentirsi incapace nello svolgimento dei compiti comunitari, diversa dagli altri e di avere capacità ridotte a loro confronto.

L'umore depresso può associarsi a molte complicazioni: abuso di alcolici, uso di sostanze stupefacenti, suicidio.

La prognosi¹⁷ è condizionata da vari fattori: tra i principali l'età di esordio del primo episodio depressivo, il ritardo o meno con il quale venga fatta una diagnosi; la gravità clinica dell'episodio; la sua comor-

¹⁷ In medicina la prognosi è una previsione sul decorso e sull'esito di un determinato quadro morboso.

bidità¹⁸ con altri disturbi; il contesto familiare della persona (aspetti sociali e psichiatrici); le condizioni socio-economiche nelle quali versa ed altri eventi vitali sfavorevoli.

4. Un esempio di disturbi d'ansia: il disturbo d'ansia generalizzata

In questa sede non faremo una trattazione dei disturbi d'ansia: l'obiettivo è quello di identificare alcuni comportamenti critici e di evidenziare possibili segnali di uno squilibrio in atto.

In questa categoria faremo riferimento, come esempio dei disturbi d'ansia, al disturbo d'ansia generalizzata (DAG), uno dei più comuni disturbi d'ansia nella popolazione generale.

Si tratta di una condizione patologica a causa della quale la persona prova ansia e preoccupazione eccessive relative a una ampia quantità di eventi e/o attività (come prestazioni lavorative o di studio). Per questo motivo molte situazioni, nella vita della persona che ne è affetta, finiscono con il diventare per lei una potenziale fonte di disagio, in misura sproporzionata rispetto alla reale portata degli eventi o delle attività scatenanti.

La persona vorrebbe controllare la preoccupazione che prova, ma non riesce. Può sentirsi irrequieta o tesa, essere soggetta ad un facile affaticamento, può lamentare difficoltà a concentrarsi, vuoti di memoria, facile distraibilità. Può sentirsi irritabile o percepire tensione muscolare.

In questa condizione la persona può mostrare alterazioni del sonno (quali ad esempio la difficoltà ad addormentarsi oppure quella di mantenere il sonno o avere un sonno irrequieto ed insoddisfacente).

Molte situazioni della vita generano una sana e congrua tensione che aiuta paradossalmente l'individuo a finalizzare i propri scopi, ma quando una persona soffre di DAG vive reazioni incongrue e inadeguate rispetto alle situazioni o circostanze scatenanti.

L'ansia, la preoccupazione o i sintomi fisici che la persona può sperimentare in questi casi le causano un disagio clinicamente significativo o ne compromettono il funzionamento, sia rispetto alle relazioni

¹⁸ In medicina la comorbidità indica la sovrapposizione e l'influenza reciproca di patologie fisiche o psichiche in un soggetto. In pratica il soggetto soffre contemporaneamente di più patologie che si influenzano tra loro.

con gli altri (ambito sociale) e/o rispetto agli incarichi che possiede (ambito lavorativo) o in altre aree importanti della propria vita.

La persona che soffre di disturbo d'ansia generalizzata non sa riferire esattamente le modalità di esordio del disturbo né collocarlo in un momento preciso della propria vita, ma tende a parlare di sé come ansiosa "da sempre". Per questo motivo il DAG può essere un disturbo insidioso, perché la persona immagina di essere "fatta così" e quindi di non necessitare di un aiuto specialistico, non inquadrando il disturbo come una malattia vera e propria. In questi casi oltre al sempre possibile stigma sociale potrebbe intervenire anche poca cognizione che il disagio provato possa essere non soltanto diagnosticabile, ma anche affrontabile e superabile con un trattamento.

La persona che soffre di un DAG vive una sensazione continua di tensione e paura e dunque finisce con il vivere in uno stato di apprensione costante, in un senso di pericolo vago e indeterminato, in attesa del verificarsi dei pericoli temuti.

Varie situazioni della vita possono generare preoccupazione. L'ansia può essere distinta in ansia non patologica e ansia patologica. Nell'ansia non patologica le preoccupazioni della vita quotidiana sono percepite come più controllabili e realistiche, ma nel disturbo d'ansia generalizzata la persona si preoccupa per circostanze quotidiane, e le preoccupazioni eccessive non soltanto interferiscono significativamente con il funzionamento psicosociale, ma sono pervasive, angoscianti e protratte nel tempo.

Ognuno di noi può essere preoccupato della propria salute e di quella delle persone care, ma pochi allo squillo di un telefono penserebbero ad una chiamata dall'ospedale per un caro in fin di vita. Ognuno di noi può essere preoccupato per un nuovo lavoro o per un periodo di tempo da vivere in un paese diverso, essere un po' in ansia per un esame di studio o una operazione chirurgica, ma pochi penserebbero di andare incontro a catastrofe certa.

In pratica la persona che soffre di questo disturbo vive in una condizione di allarme cronico, dal momento che pensando sempre al peggio contribuisce a generarsi autonomamente una continua "paura" di fronte alle più varie situazioni della vita.

La mente genera così un continuo stato di allerta e la tensione psichica e fisica finisce con il dare forma a sintomi quali tensione muscolare o tremori, contratture, irrigidimento di gambe, braccia, collo o schiena, contrazioni in sede cervicale o dorsale.

Altri sintomi possono essere sudorazione, diarrea alternata a stitichezza, nausea, cattiva digestione, mal di testa di diverse gravità. Altri sintomi ancora possono essere respiro corto, affanno, palpitazioni, secchezza delle fauci (bocca secca), sensazione di “gropo alla gola”, sensazione di “testa vuota”.

La persona che soffre di un disturbo d’ansia generalizzata ha dunque un costante vissuto di angoscia, si sente perennemente in pericolo e l’eccessiva preoccupazione compromette la sua capacità di svolgere i compiti della vita, anche quelli più consueti, in modo veloce ed efficiente.

Il disturbo d’ansia generalizzata causa un disagio clinicamente significativo e può compromettere la vita familiare, sociale e lavorativa di chi ne soffre.

Conclusioni

I disturbi mentali compromettono la qualità della vita. Moltissime persone nel mondo ne sono affette, ma non sempre accedono alle cure, per svariati motivi.

Tra le cause del non accesso alle cure vi è anche la disinformazione. Una consistente quota di individui, anche in Italia, non è neppure consapevole di avere un disturbo mentale: pur registrando malesseri fisici e disagi, non possiede codici linguistici adeguati per poterli dare un nome, rivolgersi ad uno specialista della salute mentale e richiedere un trattamento.

Nel presente articolo abbiamo elencato alcune caratteristiche sintomatologiche molto diffuse nella popolazione generale affinché il lettore possa familiarizzare con alcuni indicatori di disagio mentale, la cui presenza potrà suggerire l’opportunità di un invio ad uno psicologo clinico per una valutazione psicologica (colloquio, raccolta dati, batteria di tests) preliminare o meno ad un piano di trattamento personalizzato.

L’articolo, in particolare, intende *facilitare l’accesso alle cure* mentali di consacrati e ministri (che possono soffrire, come il resto della popolazione generale, di periodi di *stress*, di flessione dell’umore, di stanchezza psicofisica), collocandosi nell’ambito della *prevenzione* del disagio psichico ed in quello della *cura* del disagio conclamato in questo tipo specifico di popolazione.

Bibliografia

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (2013), *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.). Arlington, VA: American Psychiatric Publishing. Edizione italiana: *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali, DSM-5*; Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.
- CANTEMPI T., CONGEDO C., COSTANTINI B. (2015), *Psicologia per la vita consacrata*, Franco Angeli Editore, Milano.
- CASSANO G.B., TUNDO A. (2005), *Psicopatologia e clinica psichiatrica*, vol. I, Utet Scienze Mediche, Torino.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, 11 aprile 1974.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, 29 giugno 2008.
- MINISTERO DELLA SANITÀ (2001), *ICD-10: classificazione statistica internazionale delle malattie e dei problemi sanitari correlati: 10ª revisione*, 3 volumi, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma.
- NUSSBAUM A.M. (2013), *The Pocket Guide to the DSM-5(tm) Diagnostic Exam*. Edizione italiana: *L'esame diagnostico con il DSM-5*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.
- OVIEDO L. (2004), *Perché lasciano la vita consacrata: una indagine empirica*, in *Antonianum*, 79, pp. 79-100.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2015), *Mental Health Atlas 2014*.

Strumenti di assessment

*Tonino Cantelmi**, *Michela Pensavalli***,
*Cristina Congedo****

* Psichiatra, Psicoterapeuta, Direttore scientifico SCINT di Roma, Professore Incaricato di “Psicopatologia” presso l’Università Gregoriana, Professore di “Psicologia dello Sviluppo e dell’Educazione” e “Psicopedagogia della Devianza e della Marginalità minorile” presso la LUMSA di Roma.

** Psicologa, Psicoterapeuta, Docente SCINT, Coordinatore ITCI, Professore invitato presso l’Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*, Roma.

*** Psicologa, Scuola di Specializzazione SCINT di Roma.

Introduzione

Nel presente lavoro verrà approfondita la fase di assessment nel contesto clinico, inteso come processo di valutazione del caso, della persona, del problema che egli porta, che sottopone al terapeuta e che rende possibile la presa in carico da parte dello psicologo clinico.

In alcuni passi verranno forniti brevi, utili, spunti per concepire l’assessment anche alla luce della vita consacrata.

Il contributo sfrutterà le linee di riflessione teorica del pensiero e dell’approccio Cognitivo Post Razionalista contenuto nell’opera teorica di Vittorio Guidano, psichiatra e psicoterapeuta, fondatore della *Società Italiana di Terapia Comportamentale e Cognitiva*, di Roma. Nel suo lavoro è evidente la centralità che viene attribuita alle emozioni all’interno del processo di conoscenza umano. La visione della mente umana è, secondo Guidano, costruttivista: gli aspetti soggettivi intervengono nella costruzione dei significati personali, lenti di occhiali con le quali ogni persona osserva, decodifica le esperienze e le reinterpreta

secondo una configurazione unitaria che è in grado di fornirgli una percezione stabile e definita di se stesso e del mondo. Tale configurazione unitaria, denominata appunto organizzazione di significato della personalità, guarda anche alla modalità della persona di costruire i propri schemi interpersonali, comprende tutti gli aspetti sensoriali, affettivi, motori e neurofisiologici che sono il risultato delle perturbazioni che nascono dall'ambiente relazionale. Il significato personale di cui parla Vittorio Guidano è, innanzitutto, una conoscenza che ha come perno l'esperienza emotiva immediata, che solo successivamente, e grazie ad un lavoro di approfondimento terapeutico, può divenire concettuale. Ad esempio si percepisce uno stato di rabbia che si traduce in malessere fisico, viscerale che appare senza significato, improvviso e ingiustificato. In un secondo momento ed attraverso la ricostruzione dell'evento portato e l'intercettazione del senso di costruzione unitaria della personalità, è possibile rintracciare il senso del disagio in una delusione vissuta da una figura affettiva che conduce il soggetto alla risposta viscerale, dapprima sconosciuta. Guidano ha individuato quattro principali organizzazioni di significato personale: fobica, depressiva, ossessiva e dappica (cioè tendente allo scompenso alimentare psicogeno). Tali costrutti non rappresentano patologie cliniche, quanto più classificazioni teoriche presenti in ciascun individuo, in grado di fornire una mappatura di approfondimento della conoscenza della persona da parte del clinico, tale da permettere un indirizzamento del percorso psicoterapeutico. Lo svolgimento dell'iter di psicoterapia prevede, anzitutto, la costruzione di un clima collaborativo col paziente, laddove egli è visto come il principale esperto di se stesso e dei suoi disturbi, mentre il terapeuta è il principale esperto delle strategie e delle tecniche per risolverli.

Come si leggerà nel lavoro, la terapia, è co-costruita dal terapeuta e dal paziente in ogni aspetto: questa costruzione non è valutabile, prevalentemente, in termini di verità, ma solo in quanto capace di recuperare un benessere emotivo o di far elaborare al paziente delle narrazioni della propria esperienza soggettiva più coerenti, articolate e ampie di quelle che egli è in grado di fare.

In questo contesto relazionale avviene la scoperta di sé, guidata dagli stati mentali problematici del paziente e dai meccanismi che li hanno generati e li mantengono, facendo attenzione a regolare sempre l'alleanza terapeutica e il buon funzionamento della coscienza durante ogni singola sessione di lavoro.

Fondamentale diventa, dunque, una buona relazione e un clima di reciproca fiducia e condivisione, al fine di “smontare” i meccanismi difensivi e di mantenimento della problematica presentata dalla persona che chiede un aiuto.

La relazione terapeutica consente di mettere in luce il significato corretto dell’esperienza intersoggettiva: il paziente ed il terapeuta interagiscono ed elicitano nello spazio della terapia i personali sistemi relazionali ed affettivi. La terapia diviene dunque un laboratorio esperienziale che sfrutta una collaborazione tra eguali, che mira ad una meta ideale e attiverà un legame di attaccamento che, in un momento di vulnerabilità del paziente, favorirà la costruzione di un vero legame di sostegno.

Il terapeuta diviene riferimento affettivo e figura d’attaccamento che svolgerà funzione di motivazione verso il paziente affinché viva, a partire dalla terapia stessa, esperienze emozionali correttive e relazionali positive. Inizialmente risulta dunque importante mirare, attraverso la relazione terapeutica, a momenti di condivisione. In un secondo momento la relazione evolverà verso gradi di maggiore simmetria, di cooperazione paritetica, fino alla conclusione del percorso psicoterapico ove il terapeuta veste i panni di un supervisore e il paziente quelli del terapeuta di se stesso.

Il tutto ovviamente verrà esposto favorendo degli spunti di riflessione anche sulla vita consacrata.

Di seguito quindi, verranno delineati i concetti di assessment attraverso cenni sul colloquio clinico e sulla relazione terapeutica. Verranno altresì citati alcuni strumenti psicodiagnostici utili ad una preliminare indagine di conoscenza della persona (anche nella vita consacrata), che fungono da indirizzamento e da screening preliminare della personalità.

1. Definizione di assessment

«Per assessment si intende un’ampia valutazione iniziale che uno psicologo clinico svolge in rapporto ad una possibile presa in carico di un paziente, al fine di decidere un aiuto psicologico o una psicoterapia o un reindirizzamento del paziente verso interventi che paiono più appropriati alle esigenze del caso»¹.

¹ E. SANAVIO, «Il primo colloquio nell’assessment clinico», (2007) 1, Disponibile al sito: www.psicologia.mcgraw-hill/moderato_rovetto.

L'assessment è una «operazione di valutazione con finalità esplicative che ha inizio al momento del primo incontro con il paziente e prosegue durante tutto il corso della terapia producendo ipotesi sempre più specifiche e dettagliate»².

Secondo V. Guidano³, la psicoterapia si gioca simultaneamente sui tre aspetti: l'assessment, la relazione terapeutica e la strategia terapeutica. In questo contributo ci focalizzeremo sui primi due.

L'ottica di Guidano individua nell'assessment un carattere terapeutico. Da una parte si vogliono ottenere informazioni per la comprensione di un problema, ma, al contempo, si cerca di fornire al paziente strumenti di auto-osservazione per raggiungere con gradualità una sempre maggiore consapevolezza sul proprio modo di funzionare⁴.

In tal modo l'assessment non ha esclusivamente un carattere di indagine, ma rappresenta un processo nel quale paziente e terapeuta mettono le basi per un solido percorso esplorativo. È tutto in divenire e quello che, da entrambe le parti, viene messo in gioco è di fondamentale importanza per la strada che percorrerà il soggetto.

All'interno di tale processo, si possono individuare due fasi fondamentali. In un primo momento ci si focalizza sulla raccolta dei dati della persona (per poter iniziare a formulare un'ipotesi). La seconda fase, strettamente connessa alla prima, durerà per tutto il percorso terapeutico; essa mira ad individuare la spiegazione di come può essere sorto e di come si mantiene il problema che la persona presenta⁵.

Durante tutto il processo di assessment il terapeuta sarà in grado di “disegnare” una cornice di fiducia, nella quale il paziente si sentirà libero di esplorarsi colorando la “tela” della relazione terapeutica delle più svariate sfumature.

² T. CANTELMi (a cura di), *Manuale di Psicoterapia Cognitivo Interpersonale. Prospettive di integrazione*, 397, Roma 2009.

³ Vittorio F. Guidano, psichiatra e psicoterapeuta, è autore di importanti opere per lo sviluppo del modello cognitivo post-razionalista, quali ad esempio: *La complessità del sé* (1987) ed *Il sé nel suo divenire* (1991). È stato uno dei fondatori della Società Italiana di Terapia Cognitiva e Comportamentale (S.I.T.C.C.) nel 1972, di cui è stato presidente fino al 1978. Ha insegnato Psicoterapia Cognitiva nella Scuola di Specializzazione in Psichiatria della Facoltà di Medicina dell'Università di Roma “La Sapienza”. Ha partecipato a numerosi Congressi nazionali e internazionali, svolgendo corsi e conferenze in università straniere.

⁴ Cf. V.F. GUIDANO (a cura di G. Cutolo), *La psicoterapia fra arte e scienza*, Milano 2008.

⁵ Cf. T. CANTELMi (a cura di), *Manuale di Psicoterapia Cognitivo Interpersonale*, cit.

Il percorso di esplorazione terapeutica ha inizio con un colloquio di raccolta di informazioni e di analisi della domanda portata dal paziente: si ha un “primo sguardo” sulla storia di vita del paziente. Quando i dati principali sono raccolti, ordinati, si giunge alla definizione di uno o più obiettivi e si concorda il “contratto terapeutico”.

Le domande del terapeuta saranno sempre mirate alla comprensione dello stato emotivo del paziente e delle sue richieste per poterne meglio inquadrare le esigenze⁶. Il terapeuta sarà flessibile rispetto alle ipotesi costruite, che non saranno mai definitive. Egli saprà orientare la sua osservazione oltre che al dato superficiale anche a ciò che intimamente viene percepito da ogni paziente su un determinato evento o situazione.

L’obiettivo di base del colloquio è quello di indagare la struttura di personalità del soggetto in modo da individuare una reazione emotiva o comportamentale di base e poterne comprendere più a fondo il significato. Possono essere utilizzate anche altre fonti di informazioni sul soggetto, come, ad esempio, documenti autobiografici. Tuttavia solo il colloquio consente una conoscenza diretta “dal vivo” della dinamica interpersonale, rendendolo uno strumento insostituibile. Il colloquio clinico può essere ritenuto una situazione sperimentale di tipo psico-sociale, dove si sviluppa un rapporto interpersonale che rivela i due tipi di personalità implicate, dell’esaminato e dell’esaminatore, che influenza la natura di questo rapporto, condizionandolo con i suoi atteggiamenti e le sue ipotesi, anche quando svolge un ruolo di apparente neutralità. Per tale ragione il clinico deve essere consapevole di ricoprire un ruolo di osservatore partecipe e deve essere cosciente di svolgere questa azione di “disturbo”⁷.

I vari dati emersi dal colloquio devono essere organizzati in una visione coerente ed unificata che non deve intendersi come un processo sommativo. La presunzione di poter giudicare basandosi esclusivamente sull’istinto porta ad una distorsione e ad un giudizio che rende sterile il colloquio, perché si tenderà a ricercare solo dei “sintomi” che confermano l’impostazione iniziale prevenuta. Il fornire un giudizio valutativo, quindi, può portare alla costruzione di tipologie rigide e a un

⁶ Cf. *Ibidem*.

⁷ Cf. R. CANESTRARI, *Psicologia generale e dello sviluppo*, Bologna 1984.

drastico etichettamento del soggetto che potrebbe persino influenzare il destino del soggetto stesso⁸.

La psicoterapia attraverso il colloquio è dunque un ambito di conoscenza che indaga e restituisce significati, confronta ipotesi, spiega ciò che apparentemente sembra senza un significato, dà cornice di consapevolezza alla persona che chiede aiuto ed al supervisore che la conosce e la orienta all'approfondimento di sé.

Riflettiamo, ad esempio, su un consacrato: l'assessment è dinamico e anche la risposta alla vocazione nasce e cresce continuamente. «Se, con il passare del tempo, subentra qualche fattore perturbante provocando l'oscuramento della percezione interiore dell'identità e suscitando un complesso di dubbi, di incertezza e di confusione riguardanti la propria vocazione o la propria missione, ha inizio la crisi d'identità»⁹.

A seguito di questa crisi, il consacrato potrebbe non sentirsi più incoraggiato nel portare avanti un progetto vocazionale; egli si potrebbe sentire frammentato e la vocazione potrebbe essere vissuta come un peso¹⁰. È in questo ambito che si può presupporre un cammino di esplorazione e conoscenza di tali dinamiche.

Altro esempio in cui può essere necessario un cammino di auto esplorazione è la fase precedente l'ordinazione. Prima che un candidato venga ordinato presbitero, il Vescovo deve avere la certezza morale sulla sua idoneità. Da ciò, «la Chiesa ha il diritto di verificare, con il ricorso alla scienza medica e psicologica, l'idoneità dei futuri presbiteri. Infatti è proprio del Vescovo o del Superiore competente non solo sottoporre a esame l'idoneità del candidato, ma anche riconoscerla»¹¹.

«L'uomo non è soltanto spirito, ma un composto di corpo e spirito»¹². È in questa totalità che il consacrato vive la sua storia ed è in questa totalità che il terapeuta “guarda oltre”, in un'essenza completa e ricca di tonalità emotive. L'assessment punta a stimolare comprensione e consapevolezza, ma anche distanziamento e rappresenta un esercizio per il soggetto a guardare se stesso in prima persona, per poi gradualmente porsi come osservatore anche dal punto di vista esterno¹³.

⁸ Cf. *Ibidem*.

⁹ B. GOYA, *Psicologia e vita consacrata*, 81, Milano 1996.

¹⁰ Cf. *Ibidem*.

¹¹ T. CANTELMÌ-G. CONGEDO, *Psicologia per la vita consacrata*, cit., 137.

¹² B. GOYA, *Vita spirituale tra psicologia e grazia*, 58-59, Bologna 2002.

¹³ Cf. T. CANTELMÌ (a cura di), *Manuale di Psicoterapia Cognitivo Interpersonale*, cit.

2. La relazione terapeutica

Com'è noto, per “relazione” si intende una connessione, una condivisione di sentimenti, stati d'animo, esperienze tra due individui. La relazione può prendere connotazioni diverse e divenire un legame di amicizia, di conoscenza, un rapporto di collaborazione, di comunicazione, persino di somiglianza. Ed in effetti anche nella relazione terapeutica tutti questi elementi che muovono da una base di emotività, si mettono in gioco fino a plasmare un contesto di fiducia e di libertà, dove vi è un'anima che si mette a nudo ed un'altra che scrupolosamente e prudentemente accoglie, immagazzina, riflette ed orienta l'esplorazione dei contenuti di chi si svela, con il fine di aiutarlo a stare meglio, traducendo le sue domande di significato in opera di approfondimento e di esplorazione. Il percorso terapeutico diviene allora un tracciato che si costruisce grazie alla guida di chi offre il sostegno, che è vissuto come un esperto e di fatto deve esserlo, soprattutto per quanto concerne la conoscenza di sé e dei propri meccanismi di relazione. Se pensiamo, ad esempio, al rapporto fra uno psicoterapeuta e un consacrato, osserviamo che il consacrato compie una “libera scelta” e, nell'intraprendere il cammino, fornisce una “risposta” a Dio che lo chiama. Quando questo invito viene accettato, la persona converge tutta se stessa nel seguire un obiettivo di amore. Il tutto è condito da pazienza e gradualità, stabilità e coraggio¹⁴. «Impegnandosi in questo processo educativo, l'individuo si pone in un fecondo rapporto con i valori del Regno e si attiva creativamente con le proprie risorse per essere in sintonia con la chiamata a collaborare al progetto della creazione»¹⁵. Il consacrato è attivo anche nella scelta dell'obbedienza. Egli fa l'esperienza di «essere stato creato libero e di trovarsi in un rapporto nel quale Dio desidera da lui una risposta che sia altrettanto libera, consapevole e responsabile e non, al contrario, vissuta come una costrizione che deve essere sopportata passivamente»¹⁶.

Il terapeuta che si accosta alla cura dell'anima di un consacrato trova, dunque, di fronte a sé, segnali di obbligo e di divieto: obbligo ad aiutare la persona che chiede aiuto ad uscire dai suoi meccanismi di

¹⁴ Cf. G. CREA, *Psicologia, spiritualità e benessere vocazionale. Percorsi educativi per una formazione permanente*, Padova 2014.

¹⁵ *Ibidem*, 28-29.

¹⁶ T. CANTELMI-G. CONGEDO, *Psicologia per la vita consacrata*, 60, Milano 2012.

scompenso emotivo o razionale; divieto di trascurare la cornice di partenza e di riferimento del consacrato, cioè la sua vocazione. Il terapeuta non può dimenticare che la sua indagine e la guida che offre non possono prescindere da quelli che sono i principi dell'antropologia di fede e, nello stesso tempo, avrà anche cura di tutelare e ricondurre in ultima istanza la persona al confronto con il proprio paradigma di scelta. In un clima di rinnovamento e di progresso scientifico, la vita religiosa, come sostiene il Concilio Vaticano II, è continuamente sollecitata a lasciarsi interpellare, oltre che dalle istanze teologiche, anche dai rapporti innovativi delle scienze umane, per ridare significatività alla sua presenza nel mondo contemporaneo e per offrire risposte di salvezza a quanti sono alla ricerca della propria verità e della propria vocazione nella Chiesa e nella società. Per tale motivo sorge sempre più l'esigenza di indagare le istanze dell'anima dei consacrati attraverso la conoscenza di teorie della mente, che possano apportare comprensione ed arricchimento nella verità.

La relazione terapeutica è uno strumento di confronto che è diretto ad una consapevolezza della propria teoria personale, costruita dai primissimi stadi della propria vita e saldata attraverso le esperienze interpersonali¹⁷. Il terapeuta spinge ad un cambiamento emotivo profondo e il suo ruolo è attivo e partecipativo. Egli deve essere in grado di “trasformare l'oscurità in luce”, creando una relazione fondata sull'apertura di sé e sull'accoglienza dei vissuti emotivi¹⁸.

Noi siamo esseri unici e, in questa unicità, ognuno vive la propria esperienza e si dà una “spiegazione” di tale esperienza secondo l'intreccio tra le proprie dinamiche interiori e l'esperienza dei primi anni di vita, soprattutto in base al tipo di attaccamento instaurato con i propri riferimenti affettivi familiari. Noi possediamo un “significato delle cose” e tale significato lo costruiamo sulla base di ciò che viviamo in tutto l'arco della vita. Questo modo “attivo” di costruire la propria realtà, rimane “nostro”, ma può essere inconsapevole. Tale costruzione avviene in una circolarità tra ciò che siamo e il contesto in cui viviamo.

Il terapeuta, per essere in grado di costruire la relazione più efficace possibile per “quel” paziente¹⁹, deve necessariamente approfondire le prime esperienze di attaccamento e le situazioni significative nell'arco

¹⁷ Cf. T. CANTELMÌ (a cura di), *Manuale di Psicoterapia Cognitivo Interpersonale*, cit.

¹⁸ Cf. *Ibidem*.

¹⁹ Cf. V.F. GUIDANO, *La complessità del sé*, cit.

della vita, soffermandosi sul significato che il soggetto fornisce su di sé, dunque sul proprio funzionamento e sulla realtà²⁰.

«Secondo questa prospettiva, quindi, non siamo neutrali rispetto alla realtà che viviamo, in quanto facciamo parte dello stesso sistema che osserviamo e viviamo; la nostra conoscenza del mondo può essere quindi considerata come il risultato di un processo autoreferenziale, perché farà sempre riferimento a noi stessi e sarà inseparabile dalla nostra esperienza»²¹.

Ad esempio, «l'incontro del chiamato con Dio e il rapporto che la persona instaura con Lui costituirà un'esperienza il cui significato, costruito attivamente, tenderà ad essere influenzato dal proprio modo di leggere la propria esperienza di vita»²².

La stessa dinamica verrà messa in atto all'interno della relazione terapeutica. Il "sapore" che avrà la relazione con il terapeuta, per il soggetto, sarà unico. Il terapeuta avrà molti pazienti, ma di ognuno vivrà la sua unicità, in una sua speciale maniera.

La relazione terapeutica è una relazione vera, come le altre relazioni che si costituiscono normalmente, ma è caratterizzata da un livello di intimità e fiducia che dà luogo a dinamiche emotive molto intense. La profondità che implica questa relazione è una qualità fondamentale del rapporto terapeuta – paziente. Tuttavia, la finalità della relazione è specifica ed esula dalle dinamiche che insorgono nei rapporti normali di amicizia in quanto in essi il fine è il "piacere". L'obiettivo della relazione terapeutica non è la "piacevolezza" del rapporto, nonostante emergano dinamiche intense²³.

L' "alleanza terapeutica" che è il rapporto stabile e positivo tra terapeuta e paziente, permette a quest'ultimo di impegnare tutte le sue risorse per un produttivo cambiamento, che vada a suo vantaggio²⁴.

Ovviamente in tale relazione entrano in gioco dinamiche che appartengono anche al terapeuta, che non è avulso e neutrale, ma sicuramente acritico cioè non giudicante e dovrà possedere una «prospettiva

²⁰ Cf. T. CANTELMÌ (a cura di), *Manuale di Psicoterapia Cognitivo Interpersonale*, cit.

²¹ T. CANTELMÌ-G. CONGEDO, *Psicologia per la vita consacrata*, cit., 12.

²² *Ibidem*, 23.

²³ Cf. V.F. GUIDANO, *Psicoterapia cognitiva post-razionalista. Una ricognizione dalla teoria alla clinica*, Milano 2007.

²⁴ Cf. E.R. ZETZEL-W.W. MEISSNER, *Psichiatria psicoanalitica*, Torino 1976.

di una visione dell'uomo che, superando il minimalismo e il riduzionismo, risulti aperta alla pluridimensionalità e all'interazione di molteplici fattori, senza l'esclusione pregiudiziale di quello religioso. Essa però non è sufficiente. Occorre che venga affiancata da una seria e corretta informazione che consenta un'abbondante raccolta di dati e che eviti la fuga nella facile elaborazione di tesi peregrine»²⁵.

È essenziale, dunque, che lo psicoterapeuta vocazionale sia ben consapevole delle modalità e dei motivi per cui viene introdotto un certo contenuto nel colloquio, che, in questo contesto tutto particolare, si posiziona in un'area di confine tra lo psicologico e lo spirituale. Deve altresì possedere una certa competenza riguardo alla psicologia di comunità, considerando i contesti comunitari a cui spesso deve far riferimento²⁶.

Ciò che conta, qui, è considerare la dimensione spirituale, una dimensione relativa al percorso dell'anima, spesso tormentato, che trascende l'umano, da cui lo stesso psicoterapeuta non può sentirsi escluso o scegliere intenzionalmente di non farne parte. Solo uno psicoterapeuta che ha fatto e fa esperienza di questa dimensione particolare, può entrare profondamente in relazione con la dimensione spirituale della persona che compie una precisa scelta vocazionale. Fondare il progetto terapeutico esclusivamente sulle proprie competenze professionali e sull'alleanza terapeutica porterà lo psicoterapeuta verso la conduzione di un percorso con un risultato incompleto o, addirittura, fallimentare²⁷.

«Nessuna situazione della vita è realmente priva di senso. Ciò vuol dire che gli stessi elementi che apparentemente sembrano segnati dalla negatività, come è il caso della tragica triade dell'esistenza umana, formata dalla sofferenza, dalla colpa e dalla morte, possono essere sempre trasformati in una conquista, a patto che si assumano nei loro confronti un atteggiamento e un'impostazione giusti»²⁸.

Secondo Bowlby, il terapeuta dovrebbe aiutare il paziente a valutare i propri modelli di rappresentazione di sé e delle proprie figure di attaccamento con lo scopo di ristrutturarli e integrarli con le nuove co-

²⁵ E. FIZZOTTI, *Introduzione alla psicologia della religione*, 24, Milano 2008.

²⁶ Cf. A. MANCINELLA, «Linee guida per una psicoterapia vocazionale» (2014) 2, disponibile al sito: www.laporziuncola.it.

²⁷ Cf. A. MANCINELLA, «Linee guida per una psicoterapia vocazionale» 2, cit.

²⁸ V. E. FRANKL, *Senso e valori per l'esistenza. La risposta della logoterapia*, 121, Roma 1998.

noscenze ed esperienze che ha avuto nella relazione terapeutica. Il ruolo del terapeuta è quello di fornire una «base sicura dalla quale partire per esplorare i diversi aspetti infelici e dolorosi della sua vita, molti dei quali il paziente trova difficile, o forse impossibile, riconsiderare senza un compagno di cui abbia fiducia che gli fornisca sostegno, incoraggiamento, comprensione e che, al caso, faccia da guida»²⁹.

«La relazione terapeutica diventa così il terreno di esperienze emozionali correttive (delle lesioni ricevute durante l'attaccamento) e insieme di esperienze di nuove forme (collaborative e paritetiche) e di relazione interpersonale»³⁰.

Guidano sottolinea l'importanza degli aspetti emotivi della relazione interpersonale fra paziente e terapeuta, indipendentemente dalle parole o dalle tecniche utilizzate: «Quello che importa è che la relazione emotiva tra paziente e terapeuta permetta che i due si sintonizzino sulla stessa lunghezza d'onda, e che, grazie a questa, ciò che dice il terapeuta possa avere effetto di “presa” sul paziente, indipendentemente dalla qualità di quello che dice»³¹. Il contenuto, la tecnica, da soli non spiegano i risultati di un buon percorso terapeutico. L'aspetto fondamentale è il canale emotivo che permette questa sintonizzazione: «È come si faceva con gli artigiani per imparare un mestiere: bisogna “andare a bottega”»³².

La relazione tra terapeuta e paziente, perché possa essere definita terapeutica, deve essere totalmente diversa da una qualsiasi altra relazione adulto – adulto. Tutte le relazioni che siano di amicizia o di affetto vengono perseguite con finalità che giacciono “dentro” la relazione, dove le emozioni vengono fruite all'interno del rapporto. Qui invece l'obiettivo è “fuori” dalla relazione, perché è un lavoro orientato alla comprensione specifica, tecnica, che il paziente deve assumere come “contratto di lavoro”³³.

La relazione fra paziente e terapeuta è emotiva e, in virtù del fatto che l'emozione rappresenta l'aspetto più importante, questo tipo di relazione può andare incontro ad alcuni “intoppi relazionali”. Ad esempio

²⁹ J. BOWLBY, *Una base sicura*, 134, Milano 1989.

³⁰ G. LIOTTI (a cura di), *La discontinuità della coscienza. Etiologia, diagnosi e psicoterapia dei disturbi dissociativi*, 193, Milano 2000.

³¹ V.F. GUIDANO (a cura di G. Cutolo), *La psicoterapia fra arte e scienza*, cit., 38.

³² *Ibidem*, 39.

³³ Cf. *Ibidem*.

può succedere che il paziente instauri con il terapeuta una “relazione competitiva”, dove la competizione avviene al livello “relazionale semplice”: il paziente deve sentire che è lui a definire le regole di questa relazione; oppure a livello “relazionale intellettuale”: il paziente vuole competere con il terapeuta sull’intelligenza; oppure competizione di tipo seduttivo³⁴.

È importante comunque tener conto che questi non sono segnali negativi di un percorso mal condotto, ma semplicemente parte integrante di un cammino che evolve nella relazione.

Per comprendere ulteriormente come si manifestano questi intoppi nella relazione terapeutica, si devono cogliere due tipi di dati: diretti, quindi gli aspetti più espliciti nella relazione; indiretti, la struttura più profonda della relazione terapeutica, il tipo di coerenza emotiva di questa relazione. Tramite l’analisi di questa coerenza della relazione, della reciprocità dei ruoli, si possono sviluppare i “giochi relazionali”. Questi giochi sono difficili da riconoscere, ma esprimono una certa ricorsività emotiva tipica di un’oscillazione, caratteristica della modalità personale di costruzione del proprio significato agli eventi ed alla propria esistenza e che caratterizza “quella” relazione terapeutica. Il terapeuta accetta la sfida ed entra in questa reciprocità, cercando di individuare il suo ruolo in questa oscillazione e vedere il modo in cui “sostiene” il gioco che fa il paziente. Questo tipo di dinamica difensiva e/o provocatoria ovviamente non rappresenta un dispetto verso il terapeuta, ma deve essere analizzata per comprendere “come” lui si colloca in questo gioco a due. Stesso discorso vale per le “resistenze” alla terapia: esse rappresentano una “esplorazione”, talvolta un ostacolo ad assumere punti di vista diversi. Tale difficoltà verrà utilizzata dal terapeuta come strumento di conoscenza ulteriore sulla relazione terapeutica³⁵.

La relazione terapeutica, dunque, è un bocciolo delicato che nasce come un seme e che, se nutrito con accortezza, potrà germogliare. Unicità del fiore saranno anche le spine che lo adornano: segno di protezione per qualcosa di prezioso che si lascia avvicinare solo da mani competenti e caute.

³⁴ Cf. *Ibidem*.

³⁵ Cf. *Ibidem*.

3. Strumenti psicodiagnostici

All'interno del processo di assessment che, come abbiamo sottolineato, può durare per tutto il corso della psicoterapia, si può usufruire anche di alcuni strumenti psicodiagnostici, quali ad esempio i test. C'è da sottolineare che l'utilizzo dei test standardizzati come quelli che andremo a citare, ha come obiettivo la ricerca di maggiori informazioni sul sistema del paziente. Essi non vanno a "definire" la persona nella sua totalità. Gli strumenti psicodiagnostici, nonostante la loro validità, non saranno mai in grado di mostrarci la persona in tutta la sua complessità, ma ci forniranno delle caratteristiche utili che comunque andranno confermate o meno durante i colloqui. Infatti essi rappresentano una "ipotesi" sul funzionamento del paziente e sulle sue caratteristiche di personalità. I test rappresentano per il clinico un aiuto in più nella valutazione del paziente e nella progettazione di un percorso terapeutico. Non sono la "verità" che muove le scelte della persona, ma ipotesi che vanno verificate nel corso della "scoperta del paziente". Questa riflessione è ancora più importante se ci riferiamo a consacrati, la cui "identità" è intrecciata con una serie di dinamiche culturali e spirituali che necessita di una maggiore accortezza nella gestione della terapia.

Alcune ricerche condotte in ambito della psicologia consacrata confermano che il modo di vivere la spiritualità può dipendere da come le persone "armonizzano" i propri comportamenti relazionali³⁶. «Nella misura in cui le persone riescono a cogliere il significato profetico della loro spinta religiosa, sono capaci di aprirsi in modo sincero e amorevole verso gli altri, assumendo uno stile affettivo che sia in accordo con il senso della loro vita»³⁷. Quindi, anche l'esperienza religiosa ha un suo "colore" affettivo. Se le relazioni sono colorate in maniera positiva, le emozioni saranno anch'esse positive e le persone saranno in grado di vivere con gli altri alternando con flessibilità atteggiamenti di libertà, assertività, controllo e sottomissione e vivranno, conseguentemente, con i valori che regolano la loro esperienza di fede. In base poi a come riescono ad intrecciare relazioni con gli altri, impareranno a concepire il rapporto con Dio. Se, al contrario, l'affettività nelle relazioni avrà un

³⁶ Cf. P. SCILLIGO-S. SCHIETROMA, «Una concezione relazionale di Dio rilevata mediante un'analisi a due dimensioni del questionario ASR», *Psicologia Psicoterapia e Salute* 6, (2000) 169-177.

³⁷ G. CREA-L. J. FRANCIS-F. MASTROFINI-D. VISALLI, *Le malattie della fede. Patologia religiosa e strutture pastorali*, 73, Bologna 2014.

colore negativo, si potrebbero creare distanziamenti da ciò che è vissuto come avverso e questi sentimenti negativi si ripercuoteranno sulla fede che potrebbe essere vissuta con estrema rigidità³⁸.

La modalità con cui il credente vive l'esperienza di fede e il rapporto con Dio è strettamente connessa al modo in cui percepisce se stesso e la relazione con gli altri. Avere consapevolezza del proprio funzionamento e della tonalità affettiva di base che regola le relazioni con gli altri, aiuta il credente ad operare una "vera e sana" conoscenza del Padre e a vivere la vita di comunità in maniera funzionale. Il consacrato vive la fede ponendosi "al servizio" della comunità in spirito di "obbedienza" verso il Padre in virtù della propria "vocazione".

La vocazione è una chiamata. «Dio "mi chiama per nome". Questa realtà potrebbe certamente essere chiamata "identità personale" oppure il mio "orientamento personale alla vita" oppure ancora il mio più profondo e vero "IO"»³⁹. In questo senso la psicologia e la spiritualità non sono due discipline separate l'una dall'altra, come la natura e la grazia, ma sono intimamente e organicamente congiunte⁴⁰.

In questo contesto l'aspetto psicodiagnostico ci può fornire un piccolo "mattoncino" di conoscenza, anche se, comunque, ne va verificata la consistenza. I test si possono configurare come uno strumento di esplorazione sul modo in cui il religioso vive i suoi tratti personali e su come egli si relaziona nel suo contesto all'interno della fede. Quel che emerge dalla psicodiagnosi ci può fornire un punto di partenza per una ulteriore verifica dell'esattezza dei dati emersi.

Gli strumenti utilizzabili che possono fornire uno spunto in assessment sono: il *Questionario per la valutazione del Significato Personale* (QSP); il *Millon Clinical Multiaxial Inventory III* (MCMI-III); il *Beck Depression Inventory II* (BDI-II).

Lo scopo del QSP è identificare quale organizzazione di significato prevalga nella persona. Il concetto di "organizzazione di significato personale" è centrale nel modello cognitivo post-razionalista di Guidano.

Il termine "post razionalismo" indica il superamento di quella psicologia definita "oggettiva" per entrare in una dimensione psicologica nella quale il soggetto possiede già un "senso di sé e del mondo".

³⁸ Cf. *Ibidem*.

³⁹ A. HERBERT S. J., *La vocazione personale. Trasformazione in profondità per mezzo degli esercizi spirituali*, 17, Roma 2002.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*.

In quest'ottica il paziente è portato a ricostruire «la sua esperienza con occhi diversi». Egli sarà portato a «mettere a fuoco aspetti che prima lasciava fuori dalla sua coscienza, per assimilarli e integrarli nella sua immagine cosciente»⁴¹. La modalità con cui la persona costruisce il “suo” senso delle cose deriva da quella che Guidano chiama “organizzazione di significato personale”.

Tale termine «si riferisce alla specifica organizzazione dei processi conoscitivi personali che prende forma gradualmente nel corso dello sviluppo individuale, grazie alla quale ognuno di noi, pur vivendo in una realtà sociale oggettivamente condivisibile, costruisce attivamente, a livelli estremamente articolati di ordinamento percettivo individuale, il suo punto di vista dall'interno, assolutamente unico ed esclusivamente soggettivo»⁴². Possiamo pensare che l'organizzazione di significato personale rappresenti il modo in cui leggiamo noi stessi e la realtà circostante. La metafora che si può utilizzare è quella di un paio di occhiali. Gli occhiali sono diversi, in colori, struttura, gradazione delle lenti, ecc. In base a “come” è fatto l'occhiale, si “leggerà” la realtà.

Nel 2001 è stato creato lo strumento per l'individuazione delle organizzazioni di significato personale. Il questionario può aiutare ad individuare in quale modo la persona vive le proprie esperienze. È composto da 68 item ognuno dei quali descrive una specifica organizzazione. Il questionario, tuttavia, non permette di identificare sintomi patologici perché il suo scopo non è quello di inquadrare il soggetto in una categoria psicopatologica, ma fornire una base da cui partire per l'esplorazione del suo funzionamento. È utilizzato sia per laici che per consacrati. Per questi ultimi, il test può fornire uno spunto per aiutare la persona in un'analisi del proprio funzionamento in relazione al percorso di fede. Cantelmi – Congedo (2012) lo suggeriscono (ai fini di una crescita vocazionale) ai “candidati” alla vita consacrata ad uso dei formatori. I formatori hanno il compito di accompagnare i candidati nel loro cammino vocazionale e il test si può configurare come uno spunto da cui partire⁴³.

Procedendo per gravità, qualora dovessero essere presenti invece sintomi evidenti di disagio, abbiamo a disposizione altri strumenti diagnostici.

⁴¹ V.F. GUIDANO, *Psicoterapia cognitiva post-razionalista*, cit., 47.

⁴² V.F. GUIDANO, *La complessità del sé*, cit., 111.

⁴³ Cf T. CANTELMI-G. CONGEDO, *Psicologia per la vita consacrata*, cit., 125.

Dal punto di vista di una psicologia della religione, il collegamento fra disturbi di personalità e religiosità è importante, perché può permettere di «contestualizzare il disagio psichico, soprattutto se vissuto in un contesto interpersonale dove la religiosità può esasperare i tratti di personalità già sensibili ad aspetti disfunzionali della religione»⁴⁴.

In tale contesto uno strumento utile è il Millon. È un questionario di autovalutazione composto da 175 item ad ognuno dei quali il soggetto può rispondere “vero o falso”. È un test che va ad indagare la personalità del soggetto. È di semplice utilizzo ed è rivolto a persone che abbiano compiuto 18 anni di età. Tra i vari indici che si vanno ad indagare ci sono le scale cliniche. Queste sono quattro: la prima riguarda gli stili di personalità, la seconda le patologie gravi, la terza le sindromi cliniche moderate, mentre l’ultima quelle più gravi. Queste scale sono collegate a caratteristiche rintracciabili al DSM-IV⁴⁵. Secondo il manuale⁴⁶, queste scale dovrebbero essere valutate come “stili di personalità” e non come disturbi. Se in queste scale dovessero emergere punteggi elevati, essi saranno comunque considerati “tratti” di personalità.

Questo tipo di strumento potrebbe essere utilizzato quando un religioso vuole iniziare un percorso di psicoterapia e ha difficoltà a riconoscere alcuni tratti della sua personalità.

Quando invece si avverte la presenza di sintomi particolari, quali tristezza, chiusura, stanchezza fisica ed emotiva, ci si può avvalere del Beck Depression Inventory II (BDI-II). Lo scopo di tale strumento è quello di misurare la gravità della depressione in adulti e adolescenti dai 13 anni in poi. Ovviamente chiunque può attraversare periodi in cui la vita si colora di tonalità più scure, giorni in cui abbiamo difficoltà a “camminare” verso una meta, in cui ci sentiamo più tristi. Questi vissuti non devono essere associati alla “depressione”. Essa è un fenomeno che altera il funzionamento vitale e va a compromettere le varie aree della persona ed ha anche precise caratteristiche quali ad esempio: perdita di interessi, problemi del sonno, senso di irrequietezza o di agitazione, difficoltà nella concentrazione, problemi di memoria, senso di svuotamento, ecc.⁴⁷.

⁴⁴ G. CREA-L.J. FRANCIS-F. MASTROFINI-D. VISALLI, *Le malattie della fede*, cit., 83.

⁴⁵ Cf *DSM-IV-TR, Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Milano 2000.

⁴⁶ Cf A. ZENNARO et al. (a cura di), *MCMI-III Millon Clinical Multiaxial Inventory-III. Manuale*, Firenze 2008.

⁴⁷ Cf. *DSM-IV-TR*, cit.

Il BDI-II è uno strumento di autovalutazione composto da 21 item con lo scopo di misurare la gravità della depressione ed è stato creato da Aaron T. Beck negli anni '60. Questo test, che non si propone di formulare una diagnosi da cui partire, è invece utile per individuare caratteristiche “qualitative” dei sintomi depressivi, quali ad esempio “l'intensità”.

Ci possono essere religiosi che, vivendo in comunità, avvertono delle discrepanze tra ciò che sentono e ciò che viene loro rimandato dai superiori o dai fratelli. Lo spazio comunitario è uno spazio di crescita della propria vocazione. Potenzialmente è il luogo dove viene operata la “missione”. A volte rappresenta anche il luogo da cui “fuggire”, per isolarsi in compiti non richiesti, ma che portano a distanziarsi dalla comunità e dal cammino vocazionale. Quando questa chiusura diventa una “gabbia” di sofferenza, il consacrato “sente” la sua solitudine, smette di fornire al “confronto” una nota di “crescita”. Quando la speranza di una “funzionale” vita comunitaria viene meno, sopravviene il dubbio di non riuscire a vivere in pieno la “chiamata”. La preoccupazione di non vivere adeguatamente l'esperienza di fede potrebbe indurre anche il timore di un “giudizio”. Qui si colloca l'incontro con una psicologia della vita consacrata, utile nella comprensione di quei processi di sofferenza che possono emergere da normali situazioni, che necessitano di uno sguardo più obiettivo e “non giudicante”. Nella psicoterapia vocazionale è necessario uno spirito di collaborazione e parità dove non esistono un “moralizzatore” ed un “colpevole”, ma due persone nella loro integrità psicologica e spirituale che “dialogano” in un cammino di “ascolto” e di amore.

«La speranza (...) non si fonda sui numeri o sulle opere, ma su Colui nel quale abbiamo posto la nostra fiducia e per il quale “nulla è impossibile” (Lc 1,37). È questa la speranza che non delude e che permetterà alla vita consacrata di continuare a scrivere una grande storia nel futuro, al quale dobbiamo tenere rivolto lo sguardo, coscienti che è verso di esso che ci spinge lo Spirito Santo per continuare a fare con noi grandi cose»⁴⁸.

⁴⁸ PAPA FRANCESCO, *Lettera ai Consacrati*, 12, Bologna 2014.

Bibliografia

- BOWLBY J., *Una base sicura. Applicazioni cliniche della teoria dell'attaccamento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1989.
- CANESTRARI R., *Psicologia generale e dello sviluppo*, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice, Bologna 1984.
- CANTELMI T. (a cura di), *Manuale di Psicoterapia Cognitivo Interpersonale. Prospettive di integrazione*, Alpes, Roma 2009.
- CANTELMI T. - CONGEDO G., *Psicologia per la vita consacrata*, Franco Angeli, Milano 2015.
- CREA G. - FRANCIS L.J.- MASTROFINI F. - VISALLI D., *Le malattie della fede. Patologia religiosa e strutture pastorali*, EDB, Bologna 2014.
- CREA G., *Psicologia, Spiritualità e benessere vocazionale. Percorsi educativi per una formazione permanente*, Messaggero di Sant'Antonio-Editrice, Padova 2014.
- DSM-IV-TR, *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Masson, Milano 2000.
- FIZZOTTI E., *Introduzione alla psicologia della religione*, Franco Angeli, Milano 2008.
- FRANKL V.E., *Senso e valori per l'esistenza. La risposta della logoterapia*, 2 ed., Città Nuova, Roma 1998.
- GOYA B., *Psicologia e vita consacrata*, Edizioni San Paolo, Milano 1996.
- GOYA B., *Vita spirituale tra psicologia e grazia*, Dehoniane, Bologna 2002.
- GUIDANO V.F., *Il sé nel suo divenire. Verso una terapia cognitiva post-razionalista*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- _____, *La complessità del sé. Un approccio sistemico-processuale alla psicopatologia e alla terapia cognitiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.
- _____, *La psicoterapia fra arte e scienza* (a cura di Giovanni Cutillo), Franco Angeli, Milano 2008.
- _____, *Psicoterapia cognitiva post-razionalista. Una ricognizione dalla teoria alla clinica*, Franco Angeli, Milano 2007.

- HERBERT A. S.J., *La vocazione personale. Trasformazione in profondità per mezzo degli esercizi spirituali*, E.P.U.G., Roma 2002.
- LIOTTI G.(a cura di), *La discontinuità della coscienza. Etiologia, diagnosi e psicoterapia dei disturbi dissociativi*, Franco Angeli, Milano 2000.
- MANCINELLA A., “*Linee guida per una psicoterapia vocazionale*” (2014), disponibile al sito: www.laporziuncola.it.
- PAPA FRANCESCO, *Lettera ai consacrati*, EDB, Bologna 2014.
- SANAVIO E., “*Il primo colloquio nell’assessment clinico*” (2007), disponibile al sito: www.psicologia.mcgraw-hill/moderato_rovetto.
- SCILLIGO P. – SCHIETROMA S., “*Una concezione relazionale di Dio rilevata mediante un’analisi a due dimensioni del questionario ASR*” in *Psicologia Psicoterapia e Salute* 6 (2000), 169-177.
- ZENNARO A. et al. (a cura di), *MCMI-III Millon Clinical Multiaxial Inventory-III*. Manuale, Giunti OS, Firenze 2008.
- ZETZEL E.R. – MEISSNER W.W., *Psichiatria Psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

Rapporto teologico e psicologico¹

Angela Tagliafico - Laura Salvo

Al termine di questa raccolta di studi concernenti il tema dell'accompagnamento spirituale e della relazione terapeutica, possiamo affermare che la psicologia, nei vari modelli con cui viene applicata, offre alla fede cristiana un punto di appoggio che richiama da vicino gli intenti originari a cui quest'ultima si ispira. Infatti, entrambe hanno a che fare con una stessa persona che crede, spera e ama. È l'essere umano con tutte le sue facoltà di ordine intellettuale, spirituale e psichico, ma anche con tutti i suoi limiti, colui che si pone alla sequela di Cristo, ed egli è il soggetto principale sia dello studio teologico, sia dello studio psicologico.

La vocazione dell'uomo a dialogare con Dio e ad amare i valori evangelici, non può attuarsi senza la sua responsabilità e la sua capacità di decisione. Dio infatti, agisce rispettando la libertà dell'uomo, aiutandolo a utilizzarla meglio e a rivolgersi a Lui con sempre maggior impegno. Ne consegue che l'uomo deve utilizzare lo spazio di libertà di cui dispone, per aprirsi sempre più al sostegno e all'appoggio che gli deriva dall'influsso della Grazia divina. Laddove con l'ausilio della psicologia si può aiutare la persona a raggiungere una maggior libertà concreta e una migliore disponibilità a seguire Cristo, la fede cristiana non può che trarne vantaggio.

Il dialogo tra la teologia e la psicologia è stato sollecitato soprattutto dagli insegnamenti del Concilio Vaticano II, che ha riconosciuto la legittima indipendenza delle scienze (Gaudium et Spes 59) e racco-

¹ Vedere l'articolo di Hans Zollner, nella rivista *Civiltà Cattolica*, quaderno 3689, 6 marzo 2004, pp. 456-469.

mandato a tutti coloro che sono impegnati nell'attività pastorale, di acquisire una approfondita formazione nel campo della psicologia e della sociologia.

I problemi e le necessità interiori dell'uomo di oggi, nella maggior parte dei casi, non si possono più affrontare solo con i mezzi di un puro accompagnamento spirituale. Nell'esercizio della pastorale, una maggior conoscenza delle norme che regolano i comportamenti psicologici contribuisce sicuramente a dare una nuova consistenza al ministero dell'accompagnamento spirituale.

In linea generale, i metodi e le finalità della psicologia e della psicoterapia inducono a prendere in considerazione, con uno sguardo più obiettivo, le motivazioni che guidano i criteri di scelta e i modi di agire della persona, che spesso rimangono nascosti. Nello stesso tempo si può riconoscere meglio ciò che impedisce o che turba un corretto rapporto con se stessi e con gli altri, al fine di intravederne meglio le vie utili a correggersi. Inoltre, si possono individuare o riscoprire, nuovi ambiti di esperienza che rendono possibile all'uomo, nel mondo di oggi, di porsi nuovamente, o di formulare in maniera nuova, il problema di Dio e del senso della vita.

Dal punto di vista teologico, la critica positiva alla psicologia consiste nel riconoscere l'apporto rilevante che tale scienza può fornire alla crescita spirituale del credente e nel farla propria, in quanto rappresenta un progresso autentico delle nostre conoscenze (*Gaudium et Spes* 36).

Per questo è necessario che i valori di fondo della psicologia siano compatibili con la fede cristiana, al fine di aiutare la crescita spirituale della persona. In tal senso, una posizione cristiana deve mettere bene in chiaro l'ordine dei valori, spesso non ben definiti, a cui si ispira un determinato indirizzo della psicologia, dello psicologo e del terapeuta.

Tenendo quindi presenti i presupposti della fede cristiana e dell'immagine cristiana dell'uomo, si pone la domanda: che cosa aiuta l'uomo, nella misura in cui lo considero cristiano, ad essere e a diventare ancora più cristiano?

La realtà dell'incarnazione concerne il nucleo essenziale della fede cristiana e quindi della teologia. Il senso ultimo del cristianesimo consiste nel formare uomini e donne che siano per Dio e per gli altri, nell'imitare Gesù, il Figlio di Dio, Colui che è l'uomo per gli altri, per eccellenza.

Questo impegno, che si radica nella fede, non si realizza solo con le attività espressamente religiose, ma anche con la testimonianza della

vita cristiana di ogni giorno, fondata su una concreta e piena relazione con Dio.

La relazione con Dio, dipende dalla buona e sana relazione che l'uomo vive con se stesso, e dall'equilibrio che riesce a mantenere nella vita sociale, perché la persona è un sistema complesso e circolare, pertanto quando non funziona nel modo corretto una sua dimensione, ne risente tutta la persona e prima di ogni aspetto è la preghiera che in un consacrato/a viene meno. La persona con difficoltà psicologiche, non riesce a mantenere la concentrazione durante la preghiera, si distrae facilmente, a fatica a mantenere il silenzio per spazi lunghi, quasi impossibile fare introspezione, pertanto è necessario ristabilire comprendere, cosa disturba la persona, per ripristinare un sano contatto con se stesso, con Dio e con gli altri.

Dato questo, comprendiamo come, una applicazione attenta dei modelli psicologici può aiutare a vivere meglio le ambivalenze che riscontriamo in noi stessi e nel nostro rapporto con gli altri, a governare i nostri bisogni ed emozioni in maniera più matura, a valutare le nostre forze e debolezze e a orientarci il più ampiamente possibile verso una maggiore libertà nei confronti di Cristo, al fine di sempre più conoscerlo, seguirlo e imitarlo.

La Grazia divina non agisce indipendentemente, ma “nella” e “attraverso” la realtà umana, ivi inclusa la realtà psichica dell'uomo, in tutta la sua complessità. Questo significa applicare in concreto, l'antico adagio teologico secondo il quale Dio normalmente non mette da parte la natura umana, ma la perfeziona. Bisogna quindi, pensare che la relazione tra psicologia e teologia, non consista in un “aut aut”, ma in un “sia sia”.

Quanto più si tengono presenti le proprietà specifiche dei due ambiti, la psiche dell'uomo e il suo rapporto con Dio, tanto più è possibile ottenere un fecondo e ricco vantaggio reciproco. Memore di questi limiti imprescindibili, ogni psicologo è tenuto a individuare e a sostenere, nell'esercizio della propria attività, sul piano teorico e/o terapeutico, ciò che è prezioso nel cristianesimo, e nella sua concezione di Dio e dell'uomo.

Il confine tra psicologia e teologia è costituito dai presupposti della teologia, la quale attribuisce determinati eventi all'azione divina. La psicologia tenta di vedere se i singoli eventi scaturiti dall'azione divina sono compatibili con la natura della persona e soprattutto la sostiene per farla conciliare con quanto il Signore le chiede. A questo riguardo, dal

punto di vista della psicologia, bisogna mostrare come ogni esperienza religiosa porti in sé, l'impronta di una personalità unica, con le sue abilità, capacità e predisposizioni. Infatti, per quanto sia vero dal lato teologico, che Dio può agire su tutto e quindi anche su tutti i processi mentali che si svolgono a livello inconscio e conscio, ciò però avviene normalmente, attraverso e lungo le attuali strutture della psiche umana. Dal momento che Dio è sempre rispettoso con la persona, a volte sono determinate forzature che applicate sulla persona, la mettono in disarmonia con se stessi, rivelandogli delle inconsistenze che se non sono adeguatamente sostenute possono portare alla frattura della persona ed alla perdita di una vocazione.

Concludendo quindi, ci sentiamo di sostenere che, da ambedue le parti, psicologica e teologica, emergono segni che rivelano una volontà di dialogo e che aiutano a circoscrivere meglio gli ambiti fondamentali delle proprie competenze, al fine di riconoscere e accogliere il contributo positivo dell'altro. Per cui, possiamo e dobbiamo affermare che dal punto di vista differenziato, la teologia e la psicologia possono completarsi, e solo in questa ultima accezione esse potranno portare avanti quel dialogo che promette, allo stato attuale, un arricchimento fecondo e reciproco al servizio di tutti coloro che desiderano compiere un autentico cammino di crescita umano e spirituale.