

Jacek Bramorski

La formazione umana come fondamento della formazione sacerdotale

Collectanea Theologica 74/Fasciculus specialis, 115-137

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JACEK BRAMORSKI

LA FORMAZIONE UMANA COME FONDAMENTO DELLA FORMAZIONE SACERDOTALE

La Chiesa ha riservato una particolare attenzione alla dimensione umana della formazione sacerdotale¹. Giovanni Paolo II nell'Esortazione *Pastores dabo vobis* ha definito la formazione umana quale „fondamento dell'intera formazione sacerdotale”². Essa viene considerata come la risposta educativa alla situazione culturale e spirituale dei giovani d'oggi che entrano nei seminari. La formazione umana è composta generalmente dal raggiungimento della libertà come padronanza di sé, dall'educazione della coscienza morale e dalla maturazione affettiva. Il nucleo che unisce i vari aspetti della formazione umana, consiste nella capacità del dono sé nel servizio generoso per gli altri.

Il contesto socio-culturale delle vacanze sacerdotali

Icambiamenti socio-culturali che l'umanità sta sperimentando, a motivo di una crisi antropologica nella quale l'uomo è costretto a reintegrarsi globalmente e totalmente, coinvolge anche la Chiesa, con evidenti riflessi nell'ambito della formazione seminaristica. Il Santo Padre osserva: „Le numerose contraddizioni e potenzialità di cui sono segnate le nostre società e culture e, nello stesso tempo, le comunità ecclesiali, sono percepite, vissute e sperimentate con un'intensità del tutto particolare dal mondo dei giovani, con ripercussioni immediate e quanto mai incisive sul loro cammino educativo”³.

¹ Cfr. Concilio Vaticano II, *Optatam totius* (d'ora in poi OT), 11.15; Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, nn. 51.

² Cfr. Giovanni Paolo II, *Pastores dabo vobis* (d'ora in poi PDV), 43-44; National Conference of Catholic Bishops, *The Basic Plan for the Ongoing Formation of Priests*, Washington 2001, pp. 24-25.

³ PDV 8.

La fisionomia umana dei giovani che entrano oggi in seminario, presenta le stesse caratteristiche di quella degli altri giovani, ma è diversa rispetto a quella dei candidati dei decenni passati. I giovani, protagonisti del processo formativo, per tendenze di temperamento e di carattere, per ritmi di crescita, per aspirazioni ed esigenze esistenziali, presentano aspetti diversi, non sempre positivi, da quelli delle generazioni precedenti.

La costituzione conciliare *Gaudium et spes* indica che „i cambiamenti di mentalità e di strutture spesso mettono in causa i valori tradizionali, soprattutto tra i giovani che, non poche volte impazienti, diventano magari ribelli per lo scontento e, compresi della loro impotenza nella vita sociale, desiderano assumere al più presto il loro ruolo”⁴.

È necessario individuare i fattori socio-culturali dei cambiamenti del mondo d’oggi per poter dare una giusta impostazione alla formazione umana dei futuri sacerdoti. Tra i suddetti fattori giova segnalare la crisi antropologica, le cui espressioni più rilevanti si possono sintetizzare nella crisi dei valori e nella crisi dei ruoli. L’influsso di queste crisi si avverte soprattutto nel mondo giovanile, ma anche nelle famiglie e in vari settori della vita sociale⁵. I processi sociali dei nostri tempi, quali il secolarismo, l’individualismo, l’edonismo, il consumismo, diffusi in larghi strati della popolazione, hanno generato una riduzione della pratica religiosa e un comportamento morale permissivo. A proposito di questo, Giovanni Paolo II afferma: „Quanto mai forte è sui giovani il fascino della cosiddetta «società dei consumi», che li fa succubi e prigionieri di un’interpretazione individualista, materialista ed edonista dell’esistenza umana. Il benessere materialmente inteso tende a imporsi come unico ideale di vita, un benessere da ottenersi a qualsiasi condizione e prezzo: di qui il rifiuto di tutto ciò che sa di sacrificio e la rinuncia alla fatica di cercare e di vivere i valori spirituali e religiosi. La «preoccupazione» esclusiva per l’*avere* soppianta il primato dell’*essere*, con la conseguenza di interpretare e di vivere i valori personali e interpersonali non secondo la logica del dono e della gratuità, bensì secondo quella del possesso egoistico e della strumentalizzazione dell’altro”⁶.

⁴ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* (d’ora in poi GS), 7.

⁵ Cfr. K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 1999, pp. 46-52; R. Mion, „I nuovi giovani”, *la fede e la vocazione. Un approccio socio-pedagogico*, Salesianum 55/1993, pp. 237-262; K. Pawlina, *Kandydaci do kapłaństwa trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2002, p. 45.

⁶ PDV 8.

La mentalità secolare ha influito negativamente sulla religiosità sacrale, che per molti giovani era identificata con la religiosità istituzionale. L'opposizione anti-istituzionale che si è manifestata nella contestazione giovanile degli anni sessanta, ha portato alla negazione di ogni istituzione, intesa come strumento di autoritarismo ed abuso di potere, ha intensificato una generale sfiducia nei riguardi dei valori tradizionali, tra cui la religione mediata dalla Chiesa come istituzione. I giovani presentano spesso incomprensione e atteggiamento critico e diffidente verso la Chiesa e le sue istituzioni; di fronte al sacro istituzionalizzato ecclesiasticamente c'è una disaffezione da parte di alcuni di essi, con conseguente abbandono delle pratiche religiose. Le motivazioni possono essere ricercate nel clima di secolarizzazione, nell'atteggiamento anti-istituzionale, in una sfiducia nei valori tradizionali, di cui la Chiesa sarebbe un esempio cospicuo⁷.

Negli ultimi anni ci sembra che questo atteggiamento si sia un pò attenuato, ma il tema della ripresa di una domanda di significato e della stessa religiosità giovanile, è ancora problematico e incerto. Se è accettata comunemente l'appartenenza alla Chiesa come comunità di credenti, la propria adesione è carica di dubbi, di perplessità sulla Chiesa in quanto istituzione⁸.

Per quanto riguarda la dimensione ecclesiale il Pontefice osserva: „Nell'ambito della comunità ecclesiale il mondo dei giovani costituisce, non poche volte, un «problema». In realtà, se nei giovani, ancor più che negli adulti, sono presenti una forte tendenza alla soggettivizzazione della fede cristiana e un'appartenenza solo parziale e condizionata alla vita e alla missione della chiesa, nella comunità ecclesiale fatica, per una serie di ragioni, a decollare una pastorale giovanile aggiornata e coraggiosa: i giovani rischiano di essere lasciati a se stessi, in balia della loro fragilità psicologica, insoddisfatti e critici di fronte a un mondo di adulti che, non vivendo in modo coerente e maturo la fede, non si presentano loro come modelli credibili. Si fa allora evidente la difficoltà di proporre ai giovani un'esperienza integrale e coinvolgente di vita cristiana ed ecclesiale e di educarli ad essa. Così la pro-

⁷ Cfr. R. Mion, *La condizione giovanile*, in: AA. VV., *Progetto educativo pastorale. Elementi modulari*, Roma 1984, p. 341; R. Selejdał, *Stawać się kapłanem trzeciego tysiąclecia*, Częstochowa 2001, pp. 19-21.

⁸ Cfr. G. Malizia, R. Friscano, *I giovani in una società stanca e inquieta*, Tuttogiovani notizie 8 (1993) 30, pp. 6-21.

spettiva della vocazione al sacerdozio rimane lontana dagli interessi concreti e vivi dei giovani”⁹.

La religiosità giovanile appare dunque fortemente soggettivizzata e frammentarizzata. La domanda e il vissuto religioso vengono subordinati ai bisogni psicologici d’identità individuale e di autorealizzazione. La frammentarietà si manifesta come lacerazione tra domanda e vissuto, tra credenza e pratica, tra fede ed etica, tra fede ed appartenenza ecclesiale. Per questo motivo si crea un rapporto nuovo sia con il trascendente che con l’istituzione ecclesiastica.

La Chiesa ha ereditato una visione dialettica tra quotidianità e sacralità. La scelta impegnativa di Dio sembrava comportare un certo rifiuto del tempo e della vita quotidiana. Oggi molti giovani non se la sentono di esprimere la loro decisione vocazionale in una tensione dialettica tra la vita quotidiana e l’esperienza di salvezza. D’altra parte, la scelta religiosa non può essere vissuta senza il coraggio della radicalità, sul piano dei contenuti, dello stile di vita e della stabilità decisionale¹⁰.

I giovani d’oggi sono anche poco capaci di sacrificio e di scelte impegnative. La scuola, realizzando il metodo di educazione liberatoria e permissiva, ha favorito la propensione verso una visione della vita di tipo naturalistico e ha provocato fragilità psicologica e spirituale. Una riprova di questa fragilità si nota negli atteggiamenti dei giovani di fronte al disordine e alle carenze della società: rifugio nella droga, nella violenza, nella libertà sessuale, persino nel suicidio¹¹. Giovanni Paolo II osserva che „in un simile contesto si fa difficile non solo la realizzazione ma la stessa comprensione del senso di una vocazione al sacerdozio, che è una specifica testimonianza del primato dell’*essere* sull’*avere*, è riconoscimento del senso della vita come dono libero e responsabile di sé agli altri”¹².

Giova ricordare qui le parole del Santo Padre Paolo VI che mettono in rilievo il carattere sacrificante del sacerdozio: „La vocazione è anche sacrificio. Sacrificio fin dal tempo della prima seria ricerca, che già esige certe rinunce. Sacrificio al momento di una decisione consapevole delle conseguenze che ne derivano. Sacrificio nel lungo cammino della

⁹ PDV 8.

¹⁰ Cfr. R. Tonelli, *Il cammino vacazionale di un giovane oggi*, in: AA. VV., *Giovani e vocazione*, Torino 1993, pp. 56-61.

¹¹ Cfr. I. Peri, *I Seminari. Le novità dal Vaticano II ad oggi nei documenti e nell’esperienza della Chiesa*, Roma 1985, pp. 95-96.

¹² PDV 8.

necessaria preparazione. Sacrificio, poi, nel resto della vita, perché l'intera esistenza non sarà altro se non l'attuazione coerente di una vocazione donata da Dio, ma liberamente e intimamente accettata e vissuta. La crisi di vocazioni nasconde forse la paura di questo sacrificio?"¹³ Il sacrificio che comporta la vita celibataria, in particolare, è uno dei motivi più ricorrenti che allontanano dalla prospettiva del sacerdozio.

Fra gli altri fattori che influiscono negativamente sui giovani candidati al sacerdozio, possiamo sottolineare la previsione della definitività, che non aiuta ad una serenità d'animo nella scelta. Ci sono giovani che hanno difficoltà a impegnarsi in modo stabile e definitivo, come il sacerdozio richiede; sono disposti a consacrarsi ad un apostolato anche difficile, ma per un tempo determinato, con l'eventuale possibilità di riacquistare poi la libera scelta. Questo stato di incertezza è causato da fattori psicologici, economici e conflittuali. Un tratto saliente della coscienza giovanile si può vedere nella insicurezza e nella instabilità. Connessa con questo dato fondamentale è la polarizzazione della cultura giovanile attorno ai valori soggettivi e individuali come autorealizzazione e autonomia¹⁴.

La cultura attuale, anche se si basa su molteplici relazioni interpersonali, porta ad uno strano senso di solitudine ed incomprendimento, che colpisce soprattutto i giovani, porta alla superficialità dei rapporti e alla malsopportazione del silenzio. Per questo motivo si riscopre l'esperienza comunione della Chiesa dove si sperimentano le forme rinnovate dei rapporti interpersonali, la rivalutazione dell'interiorità, il rifiuto di rapporti burocratici e formalizzati¹⁵.

La gioventù odierna è critica ed esigente. Avendo notevolmente accresciuto il patrimonio culturale, è portata a riflettere e giudicare di più. I giovani d'oggi, pur esagerando talvolta e cedendo all'egoismo personale, vogliono e pretendono onestà, giustizia e coerenza. La gioventù è spesso insoddisfatta a causa della contraddittorietà delle ideologie che la colpiscono e dello svuotamento degli ideali, di cui è spettatrice. I candidati che entrano in seminario vogliono rendersi conto degli avvenimenti; cercano il senso della propria vita e il significato della

¹³ Paolo VI, *Messaggio per la XIV Giornata Mondiale di preghiera per le vocazioni*, in: *Insegnamenti*, XIV, (1976), p. 1119.

¹⁴ Cfr. G. Angelini, *Pastorale giovanile e prassi complessiva della Chiesa*, Teologia 2/1978, pp. 99-101.

¹⁵ Cfr. R. Tonelli, *Il cammino vocazionale di un giovane oggi*, pp. 56-57.

storia umana; invocano certezza e chiarezza sul proprio destino. I giovani sono ansiosi di verità, di ideali per cui vivere, di responsabilità, di bellezza morale. Sono alla continua ricerca dei valori della vita e sentono l'esigenza che tali valori siano motivati sia sul piano della ragione sia su quello della fede.

Si può discutere se i candidati al sacerdozio siano oggi psicologicamente e spiritualmente più forti o più deboli di quelli del periodo precedente.

Il punto di riferimento per dare una risposta all'interrogativo consiste nel modo di concepire e di vivere il sacerdozio. In passato, il sacerdozio era spesso considerato come valore e fine a sé stesso. Oggi lo si vede nel contesto della realtà e dei bisogni della Chiesa. La sensibilità per la dimensione ecclesiale del sacerdozio esige nei futuri sacerdoti una diversa capacità e maturità di cui negli anni passati non si parlava molto o non se ne sentiva tanto il bisogno. La dimensione ecclesiale del sacerdozio incide sulla formazione, sul modo di vivere il celibato, sulla concezione dell'autorità e sul primato della grazia nell'attività presbiterale. Le necessità della responsabilità partecipata e della collaborazione pastorale con i laici esigono nel sacerdote una maturità non richiesta nel passato, quando poteva persino essere interpretata negativamente, come incapacità di decisione¹⁶.

La risposta dunque alla questione se i candidati al sacerdozio siano oggi più forti o più deboli di quelli del periodo precedente, può essere data soltanto tenendo conto di uno spostamento dell'angolo visuale: è la Chiesa che diventa il punto di riferimento quando si parla del sacerdozio e della formazione dei suoi ministri. I giovani seminaristi, figli della società del benessere e vissuti in un ambiente di permissività, sentono il bisogno dell'esperienza concreta di una comunità ecclesiale nella quale possono esprimere la propria disponibilità e creatività¹⁷.

Il contenuto fondamentale della proposta formativa sarà sempre l'educazione ad una esperienza di vita coerente con le esigenze del Vangelo. Il confronto con i profondi mutamenti culturali, interpretati nelle esigenze del Vangelo, aiuta a ripensare la vita e la croce, la felicità e l'impegno.

Oggi molti giovani – come sottolinea il documento *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale* – „non sono meno

¹⁶ Cfr. I. Peri, *I Seminari*, pp. 186-189.

¹⁷ Cfr. *ibidem*.

generosi di quelli di ieri, ma hanno bisogno di essere guidati sulla via dell'impegno, provocati all'eroismo: hanno bisogno di grandi ideali. È un grave errore ridurre la vocazione sacerdotale a dimensioni di vita ordinaria, senza sacrificio, senza impegno. I giovani non potranno rispondere generosamente se non si fa leva sulle qualità proprie dell'anima giovanile: il gusto del difficile, il bisogno della dedizione, la gioia del sacrificio"¹⁸.

Il Santo Padre Giovanni Paolo II, analizzando la situazione dei giovani nel mondo d'oggi, mette in rilievo „atteggiamenti vocazionali di fondo” cioè: „la formazione delle coscienze, la sensibilità ai valori spirituali e morali, la promozione e la difesa degli ideali della fratellanza umana, della sacralità della vita, della solidarietà civile. Si tratta di una cultura che permetta all'uomo moderno di ritrovare se stesso, riappropriandosi dei valori superiori dell'amore, di amicizia, di preghiera e di contemplazione”¹⁹. Il Pontefice osserva che „questo mondo, travagliato da trasformazioni spesso laceranti, ha più che mai bisogno della testimonianza di uomini e donne di buona volontà e specialmente di vite consacrate ai più alti e sacri valori spirituali, affinché al nostro tempo non manchi la luce delle più sublimi conquiste dello spirito”²⁰.

Giovanni Paolo II mette in rilievo anche le situazioni e stimoli positivi che suscitano nei giovani d'oggi „una nuova disponibilità, nonché una vera e propria ricerca di valori etici e spirituali, che per loro natura offrono il terreno propizio per un cammino vocazionale verso il dono totale di sé a Cristo e alla chiesa nel sacerdozio”²¹. Il Santo Padre sottolinea che i giovani sono portatori di ideali come la sete di libertà, il riconoscimento del valore della persona umana, il bisogno di autenticità e di trasparenza, la ricerca di un mondo più giusto, più solidale, più unito, l'apertura e il dialogo con tutti, l'impegno per la pace. La disponibilità dei giovani e la loro capacità dell'amore-dono si rivela nelle varie forme di volontariato rivolto al-

¹⁸ Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale* (d'ora in poi OEFC), 66.

¹⁹ Giovanni Paolo II, *Promuovere una „cultura della vocazione”*. Messaggio per la XXX Giornata Mondiale di Preghiera per le Vocazioni, in Congregazione per l'Educazione Cattolica (Pontificia Opera per le Vocazioni Ecclesiastiche), *Messaggi pontifici per la Giornata Mondiale di Preghiera per Vocazioni*, Roma 1993, p. 241.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ PDV 9.

le situazioni più dimenticate e disagiate della nostra società. In molti giovani si fa anche più esplicito il bisogno di spiritualità, il desiderio di esperienze di preghiera che trovano la sua espressione nei vari movimenti religiosi presenti nella Chiesa²². Questa situazione spirituale dei giovani d'oggi ha grande influsso per la pastorale delle vocazioni, ma soprattutto per la formazione dei futuri sacerdoti, specialmente nella sua dimensione umana.

La formazione umana nella preparazione al ministero

Il sopra menzionato contesto socio-culturale dei giovani candidati al sacerdozio potrà rilevare l'importanza di una formazione umana adeguata ai nostri tempi e alle sfide del mondo contemporaneo.

La formazione umana è considerata molto importante dall'Esortazione *Pastores dabo vobis*. Il Pontefice afferma in modo molto preciso: „Senza un'opportuna formazione umana l'intera formazione sacerdotale sarebbe priva del suo necessario fondamento”²³. La ragione di quest'affermazione viene anche spiegata dal Santo Padre nella prospettiva cristologica: „Il presbitero, chiamato ad essere immagine viva di Gesù Cristo Capo e Pastore della Chiesa, deve cercare di riflettere in sé, nella misura del possibile, quella perfezione umana che risplende nel Figlio di Dio fatto uomo e che traspare con singolare efficacia nei suoi atteggiamenti verso gli altri, così come gli evangelisti li presentano”²⁴. Gesù Cristo, facendosi uomo ed essendo uguale a noi in tutto, eccetto che nel peccato²⁵, si presenta come modello e fonte di pienezza umana e cristiana.

Di fronte alla situazione del mondo attuale, i futuri sacerdoti non possono dimenticare che sono stati costituiti sacramento vivo della presenza sacerdotale di Cristo nella Chiesa. I sacerdoti, i quali sono chiamati ad essere evangelizzatori del mondo d'oggi, devono possedere un nuovo modo di vivere e di fare che scaturisca dalla dimensione dell'essere. La formazione umana è richiesta non solo per le implicazioni che riguardano la loro vita personale, ma anche per le conseguenze che ne derivano per il ministero pastorale. Proprio con questa prospettiva, i giovani candidati al sacerdozio devono acqui-

²² Cfr. *ibidem*; K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, pp. 46-52.

²³ PDV 43.

²⁴ *Ibidem*; cfr. T. Węclawski, *Według obrazu Jego Syna*, *Pastores* 2/1999, pp. 82-88.

²⁵ Cfr. Fil 2,7; Eb 2,17.

istare una serie di qualità umane che caratterizzino la loro personalità, le cui caratteristiche principali sono l'equilibrio e il senso di responsabilità.

La formazione umana non ha solo ripercussioni positive per la persona del candidato, ma influirà profondamente sul suo futuro ministero. Il suo equilibrio psicologico, la sua maturità umana, la fermezza della sua volontà, condizioneranno l'efficacia del suo apostolato. Molte persone si avvicineranno o si allontaneranno dal sacerdote, attratte o respinte dall'impressione provocata dalla sua personalità²⁶. A proposito di questo, Giovanni Paolo II mette in rilievo: „La formazione umana del sacerdote rivela la sua particolare importanza in rapporto ai destinatari della sua missione: perché il suo ministero sia umanamente il più credibile e accettabile, occorre che il sacerdote plasmi la sua personalità umana in modo da renderla ponte e non ostacolo per gli altri, nell'incontro con Gesù che «sapeva quello che c'è in ogni uomo» (Gv 2,25), il sacerdote sia capace di conoscere in profondità l'animo umano, di intuire difficoltà e problemi, di facilitare l'incontro e il dialogo, di ottenere fiducia e collaborazione, di esprimere giudizi sereni ed oggettivi”²⁷. La formazione umana quindi risulta necessaria, non solo per una giusta e doverosa maturazione e realizzazione di sé, ma proprio per l'evangelizzazione e il dialogo con l'uomo contemporaneo.

Obiettivi fondamentali della formazione umana

San Tommaso d'Aquino afferma che la grazia soprannaturale non sopprime la natura, ma la eleva²⁸. Anche il dono del sacerdozio non si sovrappone alla natura umana del candidato, tanto meno l'annulla, ma la eleva e la perfeziona conducendola alla sua maturazione. La formazione seminaristica dunque presuppone ed esige la formazione del futuro sacerdote alla maturità umana, che deve andare di pari passo con quella cristiana e quella sacerdotale.

L'obiettivo centrale della formazione umana del futuro sacerdote è il raggiungimento della sua maturità umana. Il concetto di maturità

²⁶ Cfr. A. Ronco, *Formazione umana di base del futuro pastore*, Salesianum 55/1993, pp. 263-270.

²⁷ PDV 43.

²⁸ Cfr. San Tommaso, *La Somma teologica*, I, q. 1, a. 8.

è molto complesso e difficile da definire. Ci sembra che la maturità umana richieda uno sviluppo integro, armonico e ordinato di tutti gli elementi della personalità, in sintonia con ciò che la persona deve e vuole essere²⁹.

La maturità umana, prima che esigenza dello stato sacerdotale, è fondamentale esigenza della vita cristiana. La storia dei sacerdoti mancati è spesso la storia di uomini mancati: storia di personalità non unificanti, non integrali, nelle quali invano si cercherebbe l'uomo maturo ed equilibrato³⁰.

La formazione umana dedica il massimo spazio al problema della maturità umana e della integrazione personale, che condiziona la maturità cristiana e sacerdotale. Dal punto di vista psicologico si parla di una personalità integrata, per cui la personalità è vitalmente una e deve essere sempre tale, con la formazione di una gerarchia soggettiva ed oggettiva dei valori. Questo non è un processo che si conclude una volta per sempre, ma ha un carattere dinamico, in continua evoluzione e crescita. Si parla della personalità in sviluppo³¹.

Nel processo formativo è difficile non notare una gradualità di maturazione. Il candidato al sacerdozio passa dall'immaturità preadolescenziale alla maturità adulta, dalla vita cristiana comune alla maturità cristiana e, infine, alla maturità sacerdotale, la quale include, potenzia e trascende le precedenti³².

La vocazione al sacerdozio è proprio una chiamata a una nascita nuova. Il punto di partenza nel cammino verso la piena maturità umana è il fatto che Gesù si presenta come modello e fonte della pienezza umana. La base della formazione sacerdotale sono dunque le virtù umane. Senza di queste, il seminarista non potrebbe fare progressi notevoli.

Per raggiungere la maturità della personalità bisogna cercare di fare in modo che i vari fattori che la integrano, giungano al massimo sviluppo. La personalità è composta da molti e diversi elementi psicosomatici. Possiamo menzionare alcune facoltà fondamentali, analizzando co-

²⁹ Cfr. A. Pascucci, *Caratteristiche della personalità matura*, w: AA. VV., *Compendio di teologia spirituale*, Roma 1992, pp. 487-490.

³⁰ Cfr. OEFC 24-25.

³¹ Cfr. A. Arto, *Psicologia evolutiva. Metodologia di studio e proposta educativa*, Roma 1990, pp. 100-103; R. SelejdaK, *Stawać się kapłanem trzeciego tysiąclecia*, pp. 46-51.

³² Cfr. G. Groppo, *Promozione integrale*, in: J. Vecchi, J. M. Prelezzo (red.), *Progetto educativo pastorale. Elementi modulari*, Roma 1984, pp. 119-131.

me sviluppare ciascuna e quale è il suo posto nell'insieme della personalità del futuro sacerdote³³.

La prima facoltà personale che vogliamo analizzare è la volontà. La formazione della volontà è di somma importanza nel raggiungimento della maturità umana. Il valore di un uomo dipende, in gran parte, dal grado in cui riesce a forgiare la propria volontà. Solo attraverso questa, potrà dare una direzione determinante alla propria vita, guidando e dominando tutto il suo essere. L'uomo sarà libero nella misura in cui sarà padrone di se stesso. Non può mancare dunque la formazione della volontà nella preparazione di un seminarista. Il candidato al sacerdozio è chiamato ad applicarsi alla formazione di una volontà forte, docilmente soggetta all'intelligenza, efficace e costante nel volere il bene, tenace di fronte alle difficoltà e capace di governare tutte le dimensioni della persona. L'elemento importante della formazione sarà, quindi, che una volontà sia polarizzata dall'amore-dono. Volere il bene quando si ama risulta facile e necessario, con prontezza, efficacia e costanza. Il „volere il bene” nell'amore-dono diventa una condizione formativa indispensabile. Per questo, però, la formazione della volontà implica anche la rinuncia. Scegliere significa rinunciare ad un valore per realizzarne un altro. Si potranno avere allora delle titubanze allorchè si dovrà decidere per un bene e tralasciarne altri. Da qui consegue che esercitarsi alla rinuncia è uno sforzo formativo molto importante per forgiare la capacità dell'amore-dono³⁴.

Il nucleo centrale di una profonda e autentica vita sacerdotale dipende da una personalità equilibrata e matura, capace di relazioni armoniche e complete con gli altri. Non vi può essere un amore-dono di sé agli altri senza un forte dominio dei propri impulsi e tendenze. Il seminario deve essere attento a studiare la maniera di accompagnare i futuri sacerdoti perché acquistino padronanza di sé, rinuncia alla propria volontà e obbedienza. Si tratta di aiutare i giovani candidati al sacerdozio a rifiutare di soddisfare, per amore-dono verso Cristo, le molteplici voglie, gli impulsi e i desideri che portano a ricercare la propria soddisfazione.

È sempre nella persona umana, nonostante tutti i suoi limiti, che si forma il sacerdote come servitore della Chiesa ed espressione della fraternità cristiana. La formazione sacerdotale non si ha fuori dell'uomo.

³³ Cfr. L. Macario, *Imparare a vivere da uomo adulto. Note di metodologia dell'educazione*, Roma 1993, pp. 53-57.

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 143-145.

Per questo la formazione seminaristica è una maniera concreta e specifica di realizzazione della chiamata ad essere uomo nuovo³⁵.

L'*Instrumentum laboris* del Sinodo dei Vescovi del 1990 sottolinea l'importanza della formazione alla maturità umana dei futuri sacerdoti: „La formazione umana è importante al fine di suscitare personalità sacerdotali forti e libere, radicate profondamente nell'amore di Cristo. Ministro di Cristo e continuatore della sua missione in mezzo agli uomini deve essere profondamente umano. La formazione dei sacerdoti susciterà personalità mature, uomini di carattere, capaci di portare le responsabilità pastorali, fedeli alla missione ricevuta e agli impegni assunti. Si formeranno uomini di cuore, di vera compassione, capaci di una collaborazione leale, uomini di giudizio in grado di apprezzare oggettivamente gli avvenimenti e le persone. La maturità umana e spirituale non è soltanto realizzazione di sé. Essa si attua attraverso il dono di sé, le rinunce, l'accettazione di una regola di vita”³⁶.

Dall'analisi di alcune tendenze e di alcuni atteggiamenti è possibile abbozzare la definizione di maturità umana come un dinamismo che porta il soggetto a possedersi per autotranscendersi. La maturità umana si manifesta così come un cammino dell'amore-dono. Ci permettiamo qui di enucleare uno schema di sviluppo della trascendenza dell'amore-dono, inteso come l'atto in cui il „sé” si dirige verso un „oggetto” valutato come un bene. Esso è considerato come effetto dell'integrazione di tre ambiti di sviluppo (intelligenza, moralità e affettività) e tende a esprimersi non solo come percezione, conoscenza, valutazione della realtà, ma anche come decisione e azione. Si delinea così un processo di crescita dell'amore che, nelle sue forme più elevate, si esprime, sul versante del „sé”, come capacità di accoglienza e, su quello dell'oggetto, come dono totale di sé³⁷.

Questo processo, come quello dell'intelligenza e della moralità, non è casuale, ma ordinato. Segue tappe ben precise ed è regolato da un dinamismo interno, quello dell'autotranscendenza. Esiste tuttavia una differenza tra lo sviluppo dell'amore di sé (l'amore-bisogno) e quello oggettuale (l'amore-dono). Il primo si evolve secondo cambiamenti di tipo

³⁵ Cfr. A. Ronco, *Formazione umana di base del futuro pastore*, pp. 263-270; K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, pp. 53-57.

³⁶ Sinodo dei Vescovi, *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Instrumentum laboris*, Bologna 1990, p. 37.

³⁷ Cfr. A. Bissi, *Maturità umana: cammino di trascendenza*, Casale Monferrato 1991, pp. 235-237.

quantitativo, tende sempre verso la ricerca di „un bene per sé”, ma modifica il tipo di bene che il soggetto vuole procurarsi: dal livello puramente „fisiologico” alla vita psichica, ha come orizzonte prevalente la trascendenza egocentrica. Proprio per questo motivo, su di esso possono radicarsi più facilmente atteggiamenti utilitaristici. Per la linea dell’amore oggettuale (l’amore-dono) invece, il suo sviluppo comporta cambiamenti di tipo qualitativo, non solo per quanto riguarda il contenuto di ciò che il soggetto considera come „un bene per sé”, ma anche a proposito della modalità con cui il soggetto si pone in rapporto con l’altro: si passa dall’assenza dell’oggetto, al suo uso, fino al dono di sé³⁸.

Questo modello di crescita umana nell’amore-dono è indubbiamente più complesso rispetto a quelli che propongono, come criteri valutativi della maturità umana, la presenza o l’assenza di patologia. Ha anche il vantaggio di offrire una visione più globale della persona umana, rispetto alla sua capacità di trascendenza teocentrica che è necessariamente intrinseca al finalismo umano, come abbiamo notato nell’analisi dell’amore-dono³⁹.

Nella formazione della maturità umana possiamo distinguere quattro obiettivi da raggiungere: la formazione alla libertà, la formazione della coscienza, la formazione delle virtù e la formazione a una sufficiente stabilità psicologica e affettiva.

Per quanto riguarda la formazione alla libertà, Giovanni Paolo II afferma che „la libertà si configura come obbedienza convinta e cordiale alla «verità» del proprio essere, al «significato» del proprio esistere, ossia al «dono sincero di sé» quale via e fondamentale contenuto dell’autentica realizzazione di sé”⁴⁰. Così intesa, la libertà implica che „la persona sia veramente padrona di se stessa, decisa a combattere e a superare le diverse forme di egoismo e di individualismo che insidiano la vita di ciascuno, pronta ad aprirsi agli altri, generosa nella dedizione e nel servizio al prossimo”⁴¹.

San Paolo rivela il vero senso della libertà nella vita del sacerdote: „Il vescovo deve godere interiormente del grande dono della libertà con cui Cristo ci ha liberato” e deve quindi vivere interiormente di quel

³⁸ Cfr. *ibidem*.

³⁹ Cfr. A. Cencini, A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna 1985, pp. 183-203.

⁴⁰ PDV 24.

⁴¹ PDV 44; cfr. E. Kaczyński, *Il «momento della verità» nella riflessione di Karol Wojtyła*, Angelicum 56/1979, pp. 273-296.

frutto di „amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza” che lo difende da „inimicizie, discordie, gelosie, dissensi, divisioni, fazioni”⁴².

Senza libertà, il sacerdote non può compiere scelte significative, ma è costretto alla meticolosa misurazione degli equilibri e dei pareri, è schiavo dei giudizi e delle interpretazioni a cui inevitabilmente è sottoposto il suo agire, in altre parole serve al mondo e non a Dio. Il cammino verso questa libertà inriore non è facile. Occorre superare giorno per giorno l’insidioso vortice dei bisogni immediati e delle attese urgenti. Bisogna vincere la troppa paura di sbagliare e di essere giudicati, il timore di procedere, per qualche tempo, in solitudine⁴³.

Insieme alla formazione della libertà, il Pontefice mette in rilievo anche la formazione della coscienza morale. Da una parte essa „solleceita dall’intimo del proprio «io» l’obbedienza alle obbligazioni morali”, dall’altra, rivela il significato profondo di tale obbedienza che consiste nella „risposta cosciente e libera, e dunque per amore, alle richieste di Dio e del suo amore”⁴⁴.

Il punto centrale della dimensione morale della formazione umana consiste nella coscienza morale. Infatti, come potrebbe non essere d’importanza per colui che desidera essere sacerdote, il formare ciò che è il „nucleo più segreto e il sacrario dell’uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell’intimità”⁴⁵. Formare la coscienza morale significa quindi preparare l’incontro con Dio e ascoltare la Sua voce.

Grazie alla capacità della persona di scoprire e di conoscere la verità sul bene da realizzare nell’agire, la libertà della persona si presenta come dipendenza dalla verità. L’atto moralmente buono rende buona la persona, la realizza. Giova mettere in rilievo il ruolo della ragione pratica che sta alla base della coscienza. Per San Tommaso la ragione pratica costituisce la sorgente e il criterio della moralità e consiste in uno sforzo conoscitivo della sinderesi e della prudenza sull’oggetto dell’atto da intraprendere attualmente⁴⁶.

Possiamo distinguere le funzioni della coscienza morale secondo tre operazioni complementari: riconoscere ciò che è bene e ciò che è male

⁴² Cfr. Gal 5, 1-20.

⁴³ Cfr. C. M. Martini, *Chiesa-Vescovo-Martirio*, Roma 1983, pp. 33-34.

⁴⁴ PDV 44.

⁴⁵ GS 16.

⁴⁶ Cfr. J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna. Teologia moralna fundamentalna*, Opole 2002, pp. 291-297; E. Kaczyński, *La coscienza morale nella teologia cattolica*, Angelicum 68/1991, pp. 78-87.

nella situazione concreta come un qualcosa da fare o evitare (componente cognitiva, funzione che precede l'azione), spingere a fare il bene o evitare il male (forza che porta all'azione), ed emettere giudizi sulla bontà o cattiveria di un fatto (funzione conseguente all'azione). Il momento conoscitivo consiste nell'indicare e nel determinare che cos'è e che cosa non è il vero bene dell'azione concreta della persona. È il ruolo pratico che la coscienza compie nella conoscenza morale puntualmente attuale; la funzione abituale lo compie invece la virtù della prudenza nell'ambito dei primi principi pratici, cioè sinderesi. La coscienza ha anche il compito di far dipendere l'atto della persona dalla verità indicata sul bene. Tale dipendenza crea nella persona la realtà normativa che consiste nella formulazione della norma e nella direzione dell'atto secondo questa norma. Formare la coscienza morale significa rafforzare questi tre aspetti⁴⁷.

La formazione della coscienza deve condurre ad aprirsi ai valori obiettivi e conformarsi alla norma morale obiettiva. È necessario anche lavorare per rinvigorire l'influsso della coscienza sulla volontà e per formulare il giudizio ulteriore della coscienza. La connessione fra intelligenza e volontà appare esplicita soprattutto nell'atto di coscienza in cui ciascuno valuta la ragione di bene o di male inerente ad un'azione concreta. La dimensione morale è una dimensione centrale, perché ne impegna le essenziali capacità della persona: intelligenza, volontà, libertà, responsabilità, capacità di scelta, capacità di progettazione e di esecuzione. Intelligenza, volontà e libertà sono intimamente impegnate e correlate nel comportamento morale: la volontà è libera nella porzione in cui l'intelligenza la dirige, ma anche l'intelligenza e la volontà sono le condizioni essenziali della libertà. La coscienza costituisce dunque parte integrale dell'essere personale e si inserisce nella sua struttura. Essa non è un legislatore assoluto che crea le norme *ex nihilo*, ma le scopre nell'ordine morale della persona. Così, la coscienza diventa una sintesi dell'incontro tra ordine soggettivo e ordine oggettivo⁴⁸. La coscienza conosce, giudica, dirige e soprattutto specifica il carattere morale dell'atto da realizzare mediante la libera decisione della

⁴⁷ Cfr. K. Wojtyła, *Persona e atto*, Città del Vaticano 1982, pp. 161-164; E. Kaczyński, *Verità sul bene nei diversi elementi della morale*, Rivista di Teologia Morale 13/1981, pp. 420-424; R. Zavalloni, R. Gioberti, *La personalità in prospettiva morale*, Brescia 1982, pp. 64-74.

⁴⁸ Cfr. F. Compagnoni, *L'intenzione dell'agente nella determinazione della moralità*, in: AA. VV., *Teologia morale nella storia e nella problematica attuale*, Milano 1982, pp. 261-278.

persona⁴⁹. Formare la coscienza appare dunque come un compito indilazionabile nella formazione della intera persona. Il Pontefice sottolinea che „formare la coscienza significa scoprire con chiarezza sempre maggiore la luce che avvia l'uomo a raggiungere nella propria condotta la vera pienezza della sua umanità”⁵⁰.

La dimensione morale comprende la pratica delle virtù morali. Nella formazione della coscienza è necessario centrare l'attenzione sulle quattro virtù morali cardinali. Intorno alla prudenza, giustizia, forza e temperanza, possono in un certo modo essere raggruppate tutte le altre virtù necessarie al cammino umano e sacerdotale⁵¹.

È da rilevare che i Padri del Sinodo dei Vescovi del 1990 hanno rivolto l'attenzione alla formazione della coscienza morale: „La maturità umana del sacerdote deve includere specialmente la formazione della sua coscienza. Il candidato infatti, perché possa fedelmente assolvere alle sue obbligazioni verso Dio e la Chiesa e perché possa sapientemente guidare le coscienze dei fedeli, deve abituarsi ad ascoltare la voce di Dio, che gli parla nel cuore, e ad aderire con amore e fermezza alla sua volontà”⁵².

La formazione della coscienza morale implica l'acquisizione di uno stile di vigilanza, di dominio di sé, di mortificazione, di rinuncia a ciò che non è essenziale, ma anche la cultura del pensiero, il valore dello studio, l'abitudine della riflessione, la contemplazione, il silenzio, il raccoglimento. Questa formazione è necessaria per la demolizione dell'ordine apparente e la costruzione di un ordine vero che renderà possibile l'instaurazione di una volontà più umana.

Secondo Giovanni Paolo II la formazione alla maturazione psicologica e affettiva „suppone la consapevolezza della centralità dell'amore nell'esistenza umana”⁵³. Il Pontefice riporta un brano della sua enciclica *Redemptor hominis*: „L'uomo non può vivere senza amore. Egli ri-

⁴⁹ Cfr. E. Kaczyński, *La coscienza morale nella teologia cattolica*, pp. 85-90; D. Mongillo, *Impegno per la formazione della coscienza*, Rivista di Teologia Morale 13/1981, pp. 352-359; J. Augustyn, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 2002, pp. 24-26.

⁵⁰ Giovanni Paolo II, *La dimensione morale dello studio e della ricerca*. Discorso ai partecipanti del Congresso internazionale „Univ'80”, 1.4.1980, in: *Insegnamenti*, III, 1 (1980), p. 781.

⁵¹ Cfr. E. Kaczyński, *La formazione morale cristiana. La coscienza, la responsabilità e la virtù*, Angelicum 69/1992, pp. 351-363; M. Maciel, *La formazione integrale del sacerdote*, Roma 1991, pp. 154-159.

⁵² PDV 44.

⁵³ *Ibidem*.

mane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente"⁵⁴.

Per quanto riguarda la maturità affettiva, essa sta alla base della maturità dell'uomo. Essa viene intesa „come insieme di reazioni interne ed esterne alla esigenza di soddisfazione, come capacità di provare sentimenti ed emozioni, come capacità di amare o come possibilità di realizzare rapporti interpersonali"⁵⁵. La formazione alla maturità affettiva ha come fine da raggiungere l'equilibrio emozionale, il saper far prevalere la natura razionale su quella impulsiva e avere la capacità di adattamento. È difficile non rilevare l'importanza e complessità della formazione, in questa materia. Il ruolo dell'affettività, infatti, viene considerato come elemento fondamentale nella costruzione della personalità, perché concorre in modo particolare alla sua integrazione nell'esprimere la relazione affettiva verso l'altro, nel realizzarsi responsabilmente nella vocazione e nel coltivare rapporti sociali amichevoli⁵⁶.

Nella formazione sacerdotale la maturità psico-affettiva viene considerata come una meta degli sforzi educativi per lo sviluppo integrale della persona e la condizione per lo sviluppo soprannaturale. La pedagogia cristiana può offrire qui un contributo molto notevole nell'aiutare il seminarista all'accettazione positiva della propria realtà intima, con il suo complesso di elementi e di potenzialità. L'accettazione di sé stessi è un presupposto essenziale per il processo di maturazione personale a tutti i livelli. Quando, invece, non si opera positivamente tale accettazione, si hanno fenomeni di regressione, che sfociano spesso in comportamenti anormali a significato compensativo⁵⁷.

Il senso della formazione alla maturità affettiva non consiste nel reprimere o sopprimere le passioni. Al contrario, la formazione deve incanalare rettamente e fermamente il suo valido potenziale, indirizzandolo in modo che funga da stimolo a realizzare la vocazione sacerdotale.

⁵⁴ Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis* 10; testo citato dalla PDV 44.

⁵⁵ Cfr. OEFC 20.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*; K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, s. 82-85; A. Pascucci, *Caratteristiche della personalità matura*, in: E. G. De Cea (red.), *Compendio di teologia spirituale*, Roma 1992, pp. 487-508; J. Bernardin, *Relationship and relational life in priestly formation*, *Seminarium* 33 (1993) 3, pp. 334-340.

⁵⁷ Cfr. OEFC 26; T. Anatrella, *Celibato sacerdotale e maturità della persona*, *Sacrum Ministerium* 3 (1997) 2, pp. 121-137; M. Rondet, *Celibat ewangeliczny a świat ludzkich relacji*, *Pastores* 4/2003, pp. 12-23.

le. Sebbene le passioni siano di per sé positive, possiamo parlare di una direzione positiva o negativa dei loro impulsi, a seconda che siano in armonia o contraddicano l'ideale di vita dell'individuo. Il compito del formatore consiste nello stimolare gli aspetti positivi e correggere quelli negativi. Secondo San Tommaso, il nostro influsso sulle passioni non può essere „dispotico”, ma „politico”⁵⁸. Per questo è necessario un lavoro formativo attraverso date risorse che possano ordinare queste energie. La fondamentale risorsa è la polarizzazione della propria vita intorno all'ideale di vita: l'amore-dono profondo che fa sì che si polarizzi intorno ad esso tutta la personalità⁵⁹.

Maturità affettiva è un termine complesso che praticamente implica l'intera maturità psichica. Qui si vuole sottolineare l'aspetto che più interessa dal punto di vista della formazione: l'autentica capacità di amare, intesa come un modo di essere per gli altri nell'atteggiamento del dono di sé stesso⁶⁰.

Analizzando la dimensione affettiva della persona, è difficile non rilevare i sentimenti dello spirito che rappresentano il dono più prezioso della sensibilità umana. Qui si può elencare una simpatia affettiva o empatia con il bene e la virtù, suscitati nell'anima dalla presenza o assenza del bene morale: gratitudine, amicizia, sincerità. Tutto lo sviluppo della personalità deve collaborare all'invigorimento di tali sentimenti. La formazione dei sentimenti è tutta volta a sfruttare la loro forza, orientandola verso il bene integrale della persona e ponendola al servizio della missione sacerdotale⁶¹. In questo modo i sentimenti arricchiscono l'alunno e lo rendono capace di esperienze umane profonde, di avvicinamento a Dio e agli uomini nell'amore-dono. Un primo passo formativo indispensabile consiste però nel riconoscere che è sempre a portata di mano la possibilità di controllare, orientare, armonizzare la propria personalità, con tutta la sua ricchezza, rendendola forte e padrona di sé. Per potersi formare in campo affettivo, il candidato al sa-

⁵⁸ Cfr. San Tommaso, *La Somma teologica*, I, q. 81, a. 3; I-II, q. 17, a. 7; q. 56, a. 4; F. A. Bednarski, *L'educazione dell'affettività alla luce della psicologia di S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1986, pp. 27-63; F. Uboldi, P. Camilotto, *Educazione e affettività. Il ruolo dell'affettività nell'educazione degli abiti intellettuali secondo S. Tommaso*, in: AA. VV., *La formazione integrale domenicana al servizio della Chiesa e della società. Atti del Congresso internazionale. Pontificia Università S. Tommaso. Roma, 23-24 novembre 1994*, Bologna 1996, pp. 253-272.

⁵⁹ Cfr. M. Maciel, *La formazione integrale del sacerdote*, pp. 154-159.

⁶⁰ Cfr. L. Macario, *Imparare a vivere da uomo adulto*, pp. 233-234.

⁶¹ Cfr. J. Augustyn, *Celibat*, pp. 26-29.

cerdozio deve analizzare e conoscere i propri sentimenti ed essere cosciente del grado di influsso che hanno sul suo comportamento. Questi fattori dipendono dal temperamento dell'alunno. Per questo il formatore dovrà aiutare il seminarista a scoprire la componente abituale del proprio temperamento, con le sue potenzialità; ad accettarsi con gratitudine e ad esercitare un lavoro formativo di controllo, armonia, equilibrio e progresso. Grazie a tale sforzo, il candidato acquisisce una affettività stabile che consiste nel predominio abituale di uno stato d'animo sereno, di sano ottimismo soprannaturale capace di trasformare qualsiasi situazione in un fattore positivo. Tutto è grazia per l'amore-dono, come sottolinea San Paolo: „Tutto concorre al bene di coloro che amano Dio”⁶². Chi ama e sa donare se stesso arriva a formare uno stato d'animo abituale positivo e fecondo⁶³.

I suggerimenti presentati a proposito del ruolo dell'amore-dono nel cammino verso la maturità affettiva, evidenziano implicitamente la necessità di certi atteggiamenti da parte dei formatori durante i colloqui formativi. Essi devono, di conseguenza, avviare nei seminaristi una relazione più matura con se stessi. Questo permette una percezione e un'accettazione più oggettiva dei propri limiti, cui si accompagna l'integrazione dell'immagine negativa e positiva di sé. Il dialogo educativo deve stimolare il superamento di difese primitive, in particolare la tendenza a proiettare sugli altri i propri conflitti irrisolti. La sincera relazione formativa aiuta anche a sollecitare una lettura più oggettiva della realtà, mediata di un mondo emotivo maturo, in cui la componente cognitiva integri quella affettiva, senza bloccarla⁶⁴. Di conseguenza, questo sostiene lo sviluppo di un adeguato controllo degli impulsi e permette relazioni oggettuali mature, dove l'alunno tende alla ricerca del bene in se stesso, alla capacità di accoglienza e dell'amore-dono⁶⁵.

Giova rilevare, tuttavia, che questi colloqui formativi hanno un fine diverso da quello della psicoanalisi. Il loro scopo non è semplicemente quello di far diventare conscio ciò che non lo era, ma quello di condurre i seminaristi alla „verità che vi farà liberi”. La formazione alla maturità

⁶² Rm 8, 28.

⁶³ Cfr. A. Cencini, *Per amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, Bologna 1994, pp. 267-271.

⁶⁴ Cfr. A. Sperrazza, *Il dialogo, mezzo e indice di educazione umana del sacerdote*, Presbyteri 3/1969, pp. 434-449.

⁶⁵ Cfr. H. Franta, *Rapporto educativo*, in: AA. VV., *Progetto educativo pastorale*, pp. 368-370.

affettiva favorisce l'autoconsapevolezza come conversione che non è in ordine a una maggiore conoscenza di sé, quindi a uno sviluppo della trascendenza nell'intelligenza, ma a un cambiamento interiore, a una adesione più fedele ai valori teocentrici, a una maggiore libertà al servizio di un dono di sé più grande nella capacità d'amare. Essa non deve pertanto fermarsi al livello di conoscenza, ma deve portare il seminarista alla decisione e all'azione, sia nell'ambito umano sia in quello spirituale. Il dialogo formativo evidenzia la funzione trasformante dell'autoconoscenza e si rivela quindi come un modo per incarnare, nell'esperienza formativa, le parole di Cristo: „Chi opera la verità viene alla luce”⁶⁶.

Il compito del dialogo formativo consiste anche nella ristrutturazione dei rapporti oggettuali, in ordine a un'accresciuta capacità dell'amore-dono. La totale apertura dell'alunno nei confronti del formatore insegna a dare, senza ricevere, a fidarsi, senza essere usato. Questo aspetto fa sì che i colloqui formativi possano sempre venire proposti, ma mai imposti. Questo stesso motivo tuttavia offre al seminarista un'occasione di abbandono, di consegna di sé senza riserve, a un altro essere umano. Il sincero dialogo formativo dà l'opportunità di sentirsi totalmente accolti e amati da un altro essere umano, proprio da colui che meglio di ogni altro conosce i limiti e le debolezze personali⁶⁷. Questa esperienza di accoglienza, che favorisce nell'alunno il superamento di conflitti irrisolti nella capacità d'amare lungo la linea dell'amore di sé, sarebbe tuttavia limitata, se vissuta all'interno di una relazione puramente interpersonale, tra il seminarista e il formatore. Quest'ultimo è chiamato a essere qualcosa di più: segno di un amore più grande. La sua capacità di accoglienza trova così il suo significato più pieno solo se rimanda a una realtà che la trascende: l'accoglienza totale e l'amore-dono incondizionato di se stesso che Dio fa alla persona in formazione. I colloqui formativi diventano allora un'occasione particolare per l'alunno, per riformulare il rapporto con il trascendente e, scoprendosi accolto e amato, per aspirare sempre più a farsi dono agli altri. Il compito del formatore diviene così molto delicato e difficile. Egli deve soprattutto saper equilibrare in modo corretto il distacco professionale, affinché il seminarista, da una parte, sia libero di proiettare su di lui le proprie distorsioni nel rapporto interpersonale

⁶⁶ Gv 3, 21.

⁶⁷ Cfr. A. Arto, *Psicologia evolutiva*, pp. 34-35; H. Wejman, *Postuga ojcostwa duchowego w polskich seminariach duchownych*, w: M. Chmielewski (red.), *Ojcostwo duchowe – teoria i praktyka*, Lublin 2001, pp. 35-49.

e, dall'altra, possa sperimentare la relazione con una persona significativa, non in quanto legata a lui da bisogni conflittuali inconsci, ma perché veramente capace di accogliere e di amare. Una persona che sia segno dell'amore-dono più grande e, nello stesso tempo, testimone e stimolo per un impegno sempre maggiore di dono e di gratuità⁶⁸.

La formazione umana deve condurre i giovani candidati alla sufficiente stabilità psicologica e affettiva, alla capacità di prendere decisioni prudenti, alla rettitudine e oggettività nel modo di giudicare gli avvenimenti e le persone, alla forza di spirito e alla sincerità d'animo, al rispetto costante della giustizia, alla fedeltà alla parola data, alla gentilezza del tratto, alla discrezione e la carità nel conversare, alla normale interiorizzazione delle doti più apprezzate nella convivenza umana, alle attitudini di sociabilità nelle relazioni con gli altri⁶⁹.

Si possono aggiungere anche altri valori che configurano la personalità matura del futuro sacerdote: la sincerità e l'amore alla verità, la capacità di dialogo e la comunicazione, la capacità del perdono e il rianodare le relazioni, la collaborazione, il senso del silenzio e la capacità di solitudine, la capacità di animare, l'accettazione delle persone e delle maniere differenti di pensare, il senso dell'amicizia, della responsabilità, lo spirito di servizio e di disponibilità, la creatività e iniziativa nell'azione, l'austerità, la fermezza e la costanza, la moderazione nel parlare e nell'agire⁷⁰.

Giova ancora ricordare che per un equilibrato e vigoroso sviluppo della personalità è opportuno che nei seminari i candidati al sacerdozio siano introdotti in uno stile di vita che faccia loro sperimentare il valore della comunione tra i fratelli, nel superamento dell'individualismo egoistico. A tale riguardo merita cura attenta l'amicizia, che va promossa nelle sue forme più nobili a immagine dei vincoli di fraterno affetto che Cristo stesso ha stabilito nella Sua vita⁷¹.

Dalle riflessioni qui presentate, emergono alcune possibili applicazioni all'ambito formativo a proposito delle esperienze da favorire e dei mezzi da utilizzare.

⁶⁸ Cfr. A. Bissi, *Maturità umana: cammino di trascendenza*, pp. 246-249.

⁶⁹ Cfr. OT 6, 11.

⁷⁰ Cfr. V. Gambino, *Dimensioni della formazione presbiterale*, Torino-Leumann 1993, pp. 254-255.

⁷¹ Cfr. Sinodo dei Vescovi, *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Instrumentum laboris*, pp. 38; M. Gaidon, *Amitiés sacerdotales et célibat*, *Seminarium* 33/1993, pp. 77-87.

Per quanto riguarda la funzione dell'esperienza all'interno del periodo formativo è giusto sottolineare che le esperienze debbano essere proposte in modo oculato, rispettando le quattro seguenti condizioni, nel senso di essere esistenziali, integrative, proporzionate e sostenute⁷².

A proposito della necessità di proporzionare le esperienze alla capacità dell'alunno, è da rilevare l'atteggiamento di assimilazione e di accomodamento, come forme funzionali d'azione, utilizzate dal soggetto per organizzare la propria esperienza⁷³.

Nella prima tappa della formazione dei seminaristi, il formatore favorisca l'accomodamento, nel senso di una richiesta di adattamento non solo ai valori proposti, ma anche allo stile di vita della comunità, in cui l'alunno è inserito. Questi infatti ha dovuto abbandonare l'ambiente familiare e si trova in un contesto totalmente nuovo in quanto a persone, abitudini e anche tradizioni da altri ormai acquisite. Il formatore, pur rimanendo aperto agli spunti di novità che il giovane potrà suggerire, dovrà aiutarlo ad adattarsi a questo nuovo mondo, equilibrando spirito critico e discernimento oculato. Un'accettazione passiva e senza stimoli delle abitudini del seminarista o un'imposizione coercitiva e immediata dello stile comunitario, sono tra gli errori metodologici più gravi che il formatore possa commettere in questo periodo⁷⁴.

Il secondo periodo del processo formativo si dovrebbe iniziare dopo che il giovane candidato ha superato le maggiori difficoltà di adattamento alla comunità, affrontate non in modo passivo, ma come occasione di crescita e di inserimento in quello che dovrà diventare il suo contesto di vita. A questo punto il formatore favorirà in modo particolare l'assimilazione dei valori tipici della vita sacerdotale. La formazione umana si dovrebbe concentrare sui contenuti da assimilare dal seminarista. Questa esigenza non può essere interpretata in forma restrittiva, ma come un invito alla rilettura personale o reinterpretazione, sotto la guida del formatore, dei valori cristiani, applicandoli alla vocazione specifica del sacerdote. Anche la disciplina deve essere interpretata in questo periodo non come una chiusura alle esperienze, ma come un'offerta di stimoli adeguati, che favoriscano nel seminarista un atteggiamento di amorosa ricerca e di abbandono a Dio. Sono gli stessi atteggiamenti

⁷² Cfr. A. Bissi, *Maturità umana: cammino di trascendenza*, pp. 244-245.

⁷³ Cfr. L. Macario, *L'esperienza, mezzo educativo*, in: AA. VV., *Progetto educativo pastorale*, pp. 197-205.

⁷⁴ Cfr. A. Bissi, *Maturità umana: cammino di trascendenza*, pp. 244-246.

giamenti che dovranno caratterizzare tutta la sua vita e che si esprimeranno pubblicamente attraverso la ordinazione sacerdotale⁷⁵.

La tappa che precede l'ordinazione (diaconato, le prime esperienze pastorali) comporta un'ulteriore ricerca di equilibrio rispetto a quelli precedenti. Per quanto riguarda l'adattamento alla realtà esterna, questo implica la capacità di assumere un ruolo apostolico, o di prepararsi a gestirlo in una forma di corresponsabilità e compartecipazione maggiori alla vita della comunità, rispetto a quanto avveniva nei precedenti due periodi. A proposito dell'assimilazione, essa consiste nel „mettere alla prova” il proprio mondo di valori, nel senso di incarnare ciò che è stato appreso durante la formazione seminaristica nel concreto dell'esperienza di vita apostolica⁷⁶.

Riassumendo, possiamo constatare che la formazione umana può essere definita come fondamento dell'intera formazione sacerdotale. Essa viene considerata come la risposta educativa alla situazione socio-culturale e spirituale dei giovani d'oggi che entrano nei seminari. La formazione umana è composta generalmente dal raggiungimento della libertà come padronanza di sé, dall'educazione della coscienza morale e dalla maturazione affettiva. Ci sembra che il nucleo unificante dei vari aspetti della formazione umana consiste nella capacità del dono di sé nel servizio che cerca soltanto la gloria di Dio e la salvezza dei fratelli.

Jacek BRAMORSKI

⁷⁵ Cfr. L. Macario, *Imparare a vivere da uomo adulto*, pp. 213-217.

⁷⁶ Cfr. M. Maciel, *La formazione integrale del sacerdote*, pp. 80-83.