

## **LA NUOVA *RATIO FUNDAMENTALIS INSTITUTIONIS SACERDOTALIS* DEL 2016: PROVA, MATURAZIONE, DISCERNIMENTO\***

GIANFRANCO GHIRLANDA, S.J.\*\*

### **1. Introduzione**

L'8 dicembre 2016 dalla Congregazione per il Clero è stata pubblicata la nuova *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* [= *RFIS*], «Il dono della vocazione sacerdotale».

Viene a sostituire la *Ratio* del 19 marzo del 1985, pubblicata dall'allora competente Congregazione per l'Educazione Cattolica, come emendamento, in base al Codice di Diritto Canonico del 1983 [= *CIC* 1983], dell'ancora precedente *Ratio* promulgata il 6 gennaio 1979 dalla stessa Congregazione, che, in base al Vaticano II, apportava diverse novità rispetto al Codice di Diritto Canonico del 1917 [= *CIC* 1917]. Infatti la competenza in materia è passata, per decisione di Benedetto XVI, alla Congregazione per il Clero solo con il M.p. *Ministorum institutio* del 16 gennaio 2013<sup>1</sup>, che ha abrogato o sostituito alcuni articoli della *Cost. ap. Pastor Bonus*. Alla Congregazione per l'Educazione Cattolica rimane, tuttavia,

---

\* Testo completo della relazione, tenuta a Brescia in giugno 2017 al *LII<sup>um</sup> Colloquium Iuris Canonici* della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Gregoriana.

\*\* Gianfranco Ghirlanda, S.J., Professore emerito della Facoltà di Diritto Canonico, Pontificia Università Gregoriana.

<sup>1</sup> Cf. *AAS* 105 (2013) 130-135; *Enchiridion Vaticanum* [= *EV*] 29/33-49.

la competenza per l'ordinamento degli studi accademici di filosofia e teologia, sentita la Congregazione per il Clero, in relazione a ciò che le spetta per competenza propria (art. 6). Veniva trasferita presso la Congregazione per il Clero anche la Pontificia Opera delle Vocazioni Sacerdotali (art. 7), mentre veniva soppressa la Commissione Interdicasteriale per la distribuzione più equa dei sacerdoti nel mondo (art. 9).

La nuova *Ratio* fa tesoro non solo del CIC 1983, ma soprattutto del magistero di Giovanni Paolo II, espresso particolarmente nell'Es. ap. postsinodale *Pastores dabo vobis* del 25 marzo 1992<sup>2</sup>, oltre che di molti documenti pubblicati dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica dopo il Concilio. Lungo la mia esposizione farò riferimento ai canoni del CIC 1983, anche quelli non citati dalla *Ratio*, mentre solo talvolta richiamerò i documenti conciliari e gli altri documenti magisteriali che sono citati nel documento, in quanto tutti potranno essere trovati direttamente da coloro che lo leggono.

A questa *Ratio* sono integralmente soggetti tutti i seminari delle Chiese particolari che rientrano nella Competenza della Congregazione per il Clero, mentre essa si applica solo parzialmente, cioè relativamente al *Piano Generale degli Studi*, ai territori di competenza della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli. Inoltre, con i dovuti adattamenti, ad essa dovranno conformarsi le *Ratio* degli Istituti di Vita Consacrata e delle Società di Vita Apostolica, dipendenti dalla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica e dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, nonché quelle dipendenti dalla Pontificia Commissione *Ecclesia Dei*. Lo stesso debbono fare anche le associazioni clericali erette dalla Congregazione per il Clero, alle quali è stato concesso il diritto di incardinare, le prelature personali, gli ordinariati militari e gli ordinariati personali per l'accoglienza nella

---

<sup>2</sup> Cf. *AAS* 84 (1992) 657-804; *EV* 13/1154-1553.

piena comunione con la Chiesa cattolica da parte di anglicani. Quando, allora, nella *Ratio* si fa riferimento alle competenze dell'ordinario, si comprendono tutte le figure che sono a capo delle strutture sopra menzionate, a meno che non ci si riferisca solo il vescovo diocesano. Si precisa, poi, che la *RFIS* si applica integralmente alle case di formazione dei movimenti e delle nuove comunità ecclesiali, per il fatto stesso che sono sotto l'autorità del vescovo diocesano (n. 1).

Come stabilito nel can. 242 §1, ogni Conferenza Episcopale deve elaborare la sua *Ratio nationalis*, conforme alla *RFIS*, che dev'essere approvata dalla Congregazione per il Clero sia nella prima redazione che in ogni emendamento successivo (nn. 3; 8). Essa, che dovrà tener conto del peculiare contesto socio-culturale ed ecclesiale, sarà valida per tutti i seminari diocesani e interdiocesani del territorio della Conferenza Episcopale (can. 242 §2), i quali, a loro volta, dovranno redigere, come applicazione, lo Statuto, il Regolamento e il Progetto formativo propri (nn. 4; 7-8; 10; can. 243). Viene ribadito chiaramente, nel n. 4, che solo la Conferenza Episcopale, e non i singoli Vescovi, è competente per l'approvazione di particolari esperienze nel suo territorio.

La *Ratio* tratta della formazione al presbiterato sotto tanti aspetti, per cui, evidentemente, in questa esposizione non li tratterò tutti, ma prenderò le mosse dal fatto che, a mio parere, ciò che risalta da una lettura attenta della nuova *Ratio* è che la formazione al presbiterato nel seminario maggiore viene considerata in una prospettiva di un cammino pedagogico-spirituale che conduce ad un'integrale maturazione dinamica del seminarista, caratterizzata dal discernimento che dev'essere fatto sia dai formatori che dai seminaristi riguardo all'autenticità della vocazione, e verificata dai formatori.

Infatti la formazione nel n. 28 viene vista come «un tempo di prova, di maturazione e di discernimento da parte del seminarista e dell'istituzione formativa».

## 2. Tempo di prova o verifica

### 2.1 *Il senso della prova o verifica*

Il seminarista, anche se dev'essere entrato in seminario sulla base di una decisione già maturata, tuttavia dev'essere nello stesso tempo cosciente che la vita di seminario lo provocherà e lo sfiderà continuamente per sottoporre a verifica, innanzitutto lui stesso, tale decisione, per crescere nella coscienza morale sempre più solida che Dio lo chiama al ministero sacro. Anche i formatori «sottopongono a prova» il seminarista, cioè verificano, attraverso le sue reazioni e comportamenti, se ha le qualità e le doti, sia interiori che esteriori, che la Chiesa richiede per l'accesso al ministero. Ciò evidentemente non deve assumere le note di un «controllo» da parte dei formatori, ma di quell'aiuto che la loro valutazione offre al discernimento del seminarista stesso.

È rilevante quello che viene affermato nel n. 58 della *Ratio*:

Al termine di ogni tappa è importante verificare che le finalità di quel particolare periodo educativo siano state conseguite, tenendo conto delle periodiche valutazioni, preferibilmente semestrali o almeno annuali, che i formatori redigeranno per iscritto.

Evidentemente le finalità di ogni particolare periodo formativo sono configurate in relazione alla finalità di tutta la formazione, quella dell'assimilazione a Cristo, Pastore del popolo di Dio e Servo di Dio.

All'inizio della *Ratio* viene delineata l'identità del presbitero, che troviamo accennata nei cann. 1008 §1<sup>3</sup> e 1009

---

<sup>3</sup> «Con il sacramento dell'ordine per divina istituzione alcuni tra i fedeli, mediante il carattere indelebile con il quale vengono segnati, sono costituiti ministri sacri; coloro cioè che sono consacrati e destinati a servire, ciascuno nel suo grado, con nuovo e peculiare titolo, il popolo di Dio».

§3<sup>4</sup>. Infatti, le verifiche periodiche vanno fatte in relazione all'assimilazione da parte del seminarista di tale identità. Quelle previste dal n. 58 della *Ratio* hanno una frequenza semestrale o almeno annuale, quindi non s'identificano semplicemente con le verifiche per gli scrutini che vanno fatti nei cinque momenti prescritti: per l'ammissione tra i candidati agli ordini, per il ministero di lettore, per il ministero di accolito, per il diaconato e il presbiterato (*RFIS* 204; can. 1051, 1°)<sup>5</sup>. L'identità sacerdotale deve maturare nel seminarista a livello psicologico ed esistenziale, come base per il dono che oggettivamente gli sarà fatto con l'imposizione delle mani nell'ordinazione.

I nn. 31 e 32 della *Ratio* inseriscono la delineazione dell'identità presbiterale all'interno di una visione generale della Chiesa come popolo di Dio sacerdotale, per cui, sulla base della *Lumen gentium* 10 e 18, si sottolinea che «L'unità e la dignità della vocazione battesimale precedono ogni differenza ministeriale», quindi il ministero presbiterale viene presentato «come servizio alla gloria di Dio e ai fratelli, nel loro sacerdozio battesimale» (cf. *PO* 2). Allora, il presbitero è costituito pastore e guida degli altri fedeli, ma restando pienamente parte della comunità ecclesiale. Per adempiere tale funzione, riceve, nell'ordinazione stessa, il carisma della paternità spirituale della comunità, che — esplicitiamo — si esprime nell'annuncio del Vangelo, come un generare alla vita di fede, nell'alimentarla con i sacramenti e nell'indirizzarla alla santità con la guida pastorale. Quindi, essendo un carisma di servizio, se vissuto come tale, evita, come afferma il n. 34,

---

<sup>4</sup> «Coloro che sono costituiti nell'ordine dell'episcopato o del presbiterato ricevono la missione e la facoltà di agire nella persona di Cristo Capo, i diaconi invece vengono abilitati a servire il popolo di Dio nella diaconia della liturgia, della parola e della carità».

<sup>5</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Lett. circ. *Entre las mas delicadas*, 10 nov. 1997, I.4, *EV* 16/1322-1338.

che il presbitero cada nel clericalismo o nella ricerca del consenso, due cose che lo porterebbero a «spadroneggiare sul gregge».

Secondo il n. 35 i presbiteri sono configurati a Cristo Capo, Pastore, Servo sofferente e Sposo della Chiesa, perché partecipano all'unico sacerdozio di Cristo (nn. 38; 39). Come abbiamo visto, il n. 31 richiama *Lumen gentium* 10b sulla differenza e la complementarietà tra il sacerdozio battesimale e il sacerdozio ministeriale. È bene ricordare che mentre il sacerdozio battesimale è partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo nella dimensione dell'offerta totale della vita, quello ministeriale ne è partecipazione nella dimensione della sua mediazione della grazia. Il primo si esplica nel battezzato nell'offerta quotidiana della sua vita, adempiendo nella carità i doveri del suo stato; il secondo si esplica nel presbitero nell'annuncio della parola, nella santificazione e nella guida pastorale. Nella partecipazione a queste due differenti dimensioni consiste la differenza di essenza tra i due sacerdozi nella vita della Chiesa<sup>6</sup>. Tuttavia, come dice l'Es. ap. *Pastores gregis* al n. 10, riprendendo la *Lumen gentium* 10, essi sono ordinati l'uno all'altro, stabilendosi una «reciprocità che struttura armonicamente la vita della Chiesa come luogo di attuazione storica della salvezza della Chiesa». La strutturazione armonica della vita della Chiesa è data dal fatto che la santità si consegue nell'esercizio del sacerdozio battesimale, che consiste nell'offerta amorosa della propria vita adempiendo i doveri del proprio stato; ma per fare questo si ha bisogno della mediazione della grazia in tutte le sue espressioni che è data dall'esercizio del sacerdozio ministeriale, che proprio per questo si pone come servizio. Il presbitero assomma in sé l'uno e l'altro sacerdozio, perché

---

<sup>6</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. postsin. *Pastores gregis* [= PG], 16 ott. 2003, n. 10, AAS 96 (2004) 825-927; EV 22/665-963; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1547, Città del Vaticano 2005.

il sacerdozio battesimale è il presupposto per poter ricevere il sacerdozio ministeriale e lui rimane sempre un fedele all'interno del popolo sacerdotale di Dio, che si santifica nell'offrire la sua vita nell'adempimento amoroso dei doveri che sgorgano dal suo ministero; per fare questo, però, anche lui ha bisogno, almeno in alcune circostanze, della mediazione della grazia da parte di un altro sacerdote<sup>7</sup>.

Il presbitero deve comunque, per conseguire la sua santità, «assumere in sé i sentimenti e gli atteggiamenti di Cristo nei riguardi della Chiesa, amata teneramente attraverso l'esercizio del ministero» (n. 39), per cui diviene «segno dell'amore di Dio per ogni uomo» (n. 40).

Il dono di grazia che è la vocazione sacerdotale si esprime nel tempo per la mediazione della Chiesa fino all'ordinazione sacerdotale e alla missione che la stessa Chiesa dà. La risposta al dono di grazia si sviluppa in un processo di maturazione, per cui il vaglio da parte dei formatori è se nel seminarista si va configurando quell'identità sacerdotale che è il fine che tutto il cammino formativo vuole realizzare (n. 34).

Tale vaglio, però, come dice il n. 58, avviene verificando se man mano si sono raggiunte le finalità proprie di ogni particolare tappa o periodo formativo. Le frequenti verifiche che richiede il testo, ogni semestre o almeno ogni anno, come già dicevo, sono all'interno degli stessi periodi formativi. L'opportunità di tali frequenti verifiche consiste nel fatto che se emerge che non c'è un vero progresso nella maturazione del seminarista sotto i vari aspetti è opportuno giungere ad una dimissione dal seminario, la quale, appunto, come ribadisce il n. 48, deve avvenire senza procrastinazione. Questo per facilitare un reinserimento del seminarista nella vita civile, evitando le difficoltà che pos-

---

<sup>7</sup> Per un approfondimento ampio su tutta la questione, cf. il mio articolo «Si possono pensare nuovi ministeri istituiti da conferire ai laici?», *Periodica* 105 (2016) 509-574.

sono essere date da un'età più avanzata, per es. nel campo del lavoro. Inoltre, sarebbe moralmente molto dannoso per il seminarista ricevere una dimissione dal seminario alle porte dell'ordinazione, dopo vari anni di permanenza, senza che prima gli fosse dato pieno sentore dei problemi soggiacenti. Infine, riconosce il can. 51, è diritto del seminarista, ricevere la dimissione per iscritto con l'esposizione, almeno sommaria, ma sufficientemente indicativa delle motivazioni che l'hanno richiesta, come risultato del discernimento operato (n. 197). Questo è importante come aiuto al seminarista perché possa intraprendere con serenità un nuovo cammino di inserimento attivo nella vita della Chiesa e della società.

## 2.2 *Le tappe nelle quali avviene la prova o verifica*

Le tappe della formazione previste nella *Ratio* che progressivamente debbono portare a quella maturità umana e cristiano-ministeriale del presbitero nelle quali però deve verificarsi il grado di maturazione proprio ad ogni tappa sono quattro: quella propedeutica, quella discepolare o degli studi filosofici, quella configuratrice o degli studi teologici, e quella pastorale o di sintesi vocazionale (Intr. n. 3). L'aver dato un nome ad ognuna delle tappe vuole meglio indicare qual è la finalità formativa di ciascuna e che si passa alla successiva non automaticamente, come dicevamo più sopra, ma se, in base ad una verifica condotta con un discernimento complessivo, si vede che è stata raggiunta la finalità formativa della tappa trascorsa.

Innanzitutto la tappa «*propedeutica*», che non è prevista nel CIC 1983, ma già attuata in tante parti del mondo<sup>8</sup>, nella *Ratio* è vista come «necessaria e obbligatoria» (Introd. n. 3; n. 55), con la finalità d'introdurre alla successiva formazione nel seminario oppure di condurre alla de-

---

<sup>8</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Doc. inform. *Il periodo propedeutico*, 10 mag. 1998, Città del Vaticano 1998.



cisione di intraprendere un altro cammino di vita (n. 59). L'accento è da porre sull'aspetto sia intellettuale che, soprattutto, umano e spirituale (n. 155). Si richiede, quindi, un serio discernimento vocazionale, vissuto in una comunità distinta da quella del Seminario maggiore, per quanto possibile in una sede specifica propria, che miri ad una seria selezione dei candidati al seminario maggiore (n. 60). Per questo è volta a porre solide basi alla vita spirituale e ad approfondire la conoscenza dei contenuti della fede cristiana attraverso lo studio del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nonché a completare la formazione culturale, se ce ne fosse bisogno, per preparare allo studio della filosofia e della teologia (nn. 59; 156; 157). Essa deve avere una durata non inferiore a un anno e non superiore a due (n. 59), quindi un tempo sufficiente per raggiungere le sue finalità, ma non troppo lunga per non procrastinare la decisione che deve essere presa sia da parte del giovane che dell'istituzione formativa. Quindi, l'ingresso al seminario si ha solo se si verifica che le finalità della tappa sono sufficientemente raggiunte.

La seconda tappa è quella degli studi filosofici o discepolare. È detta «*discepolare*», perché vuole indicare che il seminarista «è chiamato dal Signore a stare con lui (cf. Mc 3,14), a seguirlo e a diventare missionario del Vangelo» (n. 61). Il seminarista è iniziato a stabilire una relazione profonda con Gesù per essere suo testimone nel mondo (n. 61). Evidentemente l'essere discepolo è qualcosa che caratterizza tutta la vita il presbitero, ma questa tappa è richiesta come cammino specifico in cui venga posta una speciale attenzione verso la dimensione umana, insieme ad una crescita spirituale, presupposto per far progressivamente arrivare il seminarista ad una decisione definitiva di seguire il Signore nel sacerdozio ministeriale e nell'accoglienza dei consigli evangelici (n. 62). Il lavoro specifico di questa tappa, allora, è, come dice il n. 63, sulla personalità dei seminaristi, in quanto la santità del presbitero

s'innesta sulla formazione umana ricevuta e dipende dalla maturità umana raggiunta. Lo stesso numero menziona alcuni mezzi concreti per conseguire tale maturità, che in qualche caso potrebbe essere anche favorita da uno speciale accompagnamento psicologico. Comunque si tratta di «educare la persona alla verità del proprio essere, alla libertà e al dominio di sé» nel superamento dell'individualismo e apre alla generosa dedizione verso gli altri. Evidentemente, come sottolinea il n. 64, la maturità umana è sostenuta dall'azione della grazia.

Questo cammino viene visto dal n. 65 nella prospettiva del coinvolgimento di tutta la comunità del seminario, perché è in essa che, con l'apporto dei formatori e specialmente del direttore spirituale, viene proposto e attuato l'itinerario pedagogico, che aiuta il seminarista a «prendere coscienza della propria povertà e simultaneamente del bisogno della grazia di Dio e della correzione fraterna». Questa tappa è dedicata allo studio della filosofia e delle scienze umane e la sua durata non inferiore a due anni è vista come sufficiente per conseguire le finalità delineate (n. 66). Comunque, il completamento degli studi filosofici non deve essere considerato come il presupposto per un «passaggio obbligato», cioè automatico, per accedere agli studi teologici. Questo mi sembra molto giusto, ma la *Ratio* non dice che cosa fare se si constata che il seminarista non ha raggiunto ancora la maturità per passare alla tappa successiva. Evidentemente, se si vede che non si può sperare un'ulteriore maturazione o che comunque il seminarista non è chiamato dal Signore al sacerdozio sarà senza esitazione dimesso dal seminario; se, invece, si vede che è chiamato da Dio, ma ha bisogno di ulteriore tempo di maturazione, gli si potrà far trascorrere un anno o più in una parrocchia o in altra istituzione che si reputa adatta alla sua formazione. Forse potrebbe essere anche previsto un periodo di sospensione del seminario per fargli avere un'esperienza lavorativa.

Il n. 67, invece, prevede che il seminarista, che è giudicato di aver raggiunto «una libertà e una maturità interiori adeguate», affinché il «suo proposito, sostenuto dalla doti richieste, abbia raggiunto una sufficiente maturazione», potrà essere ammesso tra i candidati agli ordini (*petitio*, o candidatura, ecc.). Tale ammissione, riconoscimento ufficiale della Chiesa, presuppone «una decisione responsabile» del seminarista a proseguire la propria formazione, frutto di un serio discernimento, condotto con l'aiuto specialmente del direttore spirituale. Il seminarista, infatti, è il primo responsabile della sua formazione e della decisione di proseguire in essa per giungere all'ordinazione in una risposta libera e sincera alla chiamata del Signore.

Segue la tappa degli studi teologici o «*configuratrice*», perché la sua finalità, come determina il n. 68, è quella che il seminarista si configuri a Cristo, Pastore e Servo, perché, unito a lui, possa fare della sua vita un dono agli altri. Evidentemente vale quello che è stato detto per il discepolato della tappa precedente. Anche la configurazione a Cristo è un compito permanente per tutta la vita del presbitero, tuttavia questa fase della formazione si sviluppa su un progetto pedagogico e spirituale che mira ad «un ingresso profondo nella contemplazione della persona di Gesù Cristo, Figlio prediletto del Padre, inviato come Pastore del popolo di Dio». La contemplazione della persona di Gesù, come relazione profonda, intima e personale con lui, favorisce la conoscenza e l'assunzione dell'identità presbiterale. Quindi questa tappa, durante la quale vengono svolti per almeno quattro anni gli studi teologici, è finalizzata in modo particolare alla formazione spirituale propria del presbitero, che assume la fisionomia del Buon Pastore, che conosce le pecore, dà la vita per esse e va a cercare quelle che sono fuori l'ovile (cf. Gv 10,14-17).

La maturazione del seminarista in questa fase deve consistere nel vivere responsabilmente le virtù cardinali e teologali e i consigli evangelici, in una graduale rilettura

della propria storia personale. È una fase in cui si deve verificare, come dice il n. 70, «una feconda e armonica interazione tra maturità umana e spirituale, tra vita di preghiera e apprendimento teologico». È la fase in cui, dice il n. 71, si deve delineare la «spiritualità del prete diocesano», definita come «dedizione alla circoscrizione ecclesiastica di appartenenza o a quella nella quale di fatto si eserciterà il ministero, essendo egli pastore e servo per tutti in un contesto specifico (cf. 1Cor 9,19)». Infatti, il ministero sacro è istituito da Cristo ed è uno, ma esso viene vissuto secondo diversi carismi, quindi secondo diverse spiritualità. Secondo il carisma e la spiritualità della diocesanità e secondo i carismi e le spiritualità dei diversi istituti religiosi e le diverse società di vita apostolica. Mentre il contenuto del carisma della diocesanità è il servizio ad una comunità specifica, quella della diocesi, che generalmente si concretizza nella comunità parrocchiale, il carisma degli istituti religiosi e delle società di vita apostolica è per se stesso missionario e universale, in quanto non è legato ad una stessa comunità specifica. Il seminarista deve prendere coscienza di aver ricevuto dallo Spirito il carisma della diocesanità e sulla base di esso sviluppare la spiritualità di prete diocesano. Questo richiede da parte sua un serio discernimento se effettivamente ha ricevuto tale carisma, quindi tale vocazione da Dio, oppure se il Signore lo chiama al sacerdozio in un istituto religioso o in una società di vita apostolica. Se questo non viene chiarificato durante gli anni di formazione in seminario il prete proverà sempre un qualche disagio, non sentendosi pienamente al suo posto. Il seminario, se si comprende come un luogo del discernimento della volontà di Dio, sarà aperto all'accompagnamento dei seminaristi alla chiarificazione anche di una vocazione sacerdotale non diocesana.

Durante questa tappa sono conferiti i ministeri del lettorato e dell'accollato (n. 72; can. 1035 §1), che vanno ricevuti e vissuti effettivamente come un avanzamento verso

l'ordinazione sacra, quindi essi debbono essere conferiti sulla base di una richiesta consapevole e responsabile da parte del seminarista e di un discernimento di verifica da parte dei formatori, in quanto l'ammissione ai due ministeri significa un'ulteriore conferma da parte della Chiesa. Se rimane chiaro che il seminarista non ha ancora assimilato sufficientemente quanto dalla proposta formativa è offerto dal seminario, il conferimento dei ministeri dev'essere rimandato. Se alla fine di questa tappa, dice il n. 72, un accompagnamento adeguato rivelasse al seminarista di non essere chiamato dal Signore al sacerdozio ministeriale o, sulla base di un ponderato discernimento, dovesse risultare ai formatori che effettivamente il seminarista non ha raggiunto un'adeguata maturità e non ci sono elementi che possano far sperare in essa, i formatori dovranno far interrompere il cammino formativo verso l'ordinazione e indirizzare il seminarista verso un altro stato di vita.

Comunque e da ricordare che il vescovo o il superiore maggiore competente, in base al §1 del can. 1052, deve ammettere agli ordini sulla base di argomenti positivi, perché, se per precise ragioni dubita che il candidato sia idoneo a ricevere gli ordini, in base al §3 dello stesso canone, non lo deve ammettere (n. 206).

La quarta tappa è quella pastorale o di «*sintesi vocazionale*», che, secondo il n. 74, ricevuto il diaconato, è compresa tra il soggiorno in seminario e l'ordinazione presbiterale. Si viene qui a esplicitare quanto contenuto nel can. 1032 §2 che cioè il diacono, compiuti gli studi, per un tempo conveniente, definito dal vescovo, partecipi alla cura pastorale esercitando l'ordine diaconale prima di ricevere il presbiterato.

Si tratta di un periodo di inserimento più pieno nella vita pastorale con una graduale assunzione di responsabilità (n. 74). Spetta alle Conferenze Episcopali determinare le modalità di realizzazione di questa tappa, che è variabile in dipendenza della maturità e dell'idoneità del

candidato (76), tuttavia, «solitamente si realizza al di fuori dell'edificio del seminario, almeno per una parte consistente del tempo» (75). Ciò significa che il seminarista o risiede interamente in una parrocchia o in altra comunità assegnatagli oppure risiede per alcuni giorni la settimana in seminario e gli altri in parrocchia. Questo richiede oculatezza nella scelta della parrocchia o di altra comunità, perché il parroco o il responsabile di altra comunità, non solo debbono essere «coscienti del compito formativo di cui sono investiti e [lo] accompagnino (il diacono) nel suo graduale inserimento» (76), ma debbono avere le doti per svolgere tale compito, quindi debbono effettivamente formare il diacono all'esercizio del ministero affidandogli concretamente delle responsabilità.

È da ricordare, come fa il n. 209, che in base al can. 1030 un diacono può essere escluso dalla ricezione del presbiterato solo per una causa canonica, anche occulta. Questo è comprensibile per il fatto che in chi è stato già ordinato diacono in vista del presbiterato è sorto un diritto, il cui esercizio può essere impedito solo per una causa stabilita espressamente dal diritto, come nel caso di una censura, di irregolarità e impedimenti sopravvenuti o che già c'erano (cann. 1040-1049), ma erano sconosciuti, o per l'emergere della mancanza grave di una qualità prevista dal diritto, per es. nel caso in cui emergesse che il diacono ha una tendenza omosessuale profondamente radicata che ha tenuto nascosta. Tale causa può essere anche occulta, cioè non essere conosciuta e neppure conoscibile da altri. Contro l'interdizione del vescovo proprio o del superiore maggiore competente il can. 1030 prevede che chi si sentisse leso in un suo diritto può fare ricorso a norma dei cann. 1732-1739.

Così secondo il can. 1038 il diacono che rifiuta di essere promosso al presbiterato può essere impedito di esercitare l'ordine ricevuto solo se vi è un impedimento canonico o altra grave causa, che dev'essere valutata dal vescovo diocesano o dal superiore maggiore competente.

Dopo aver trattato queste quattro tappe che strutturano la formazione iniziale, la *Ratio* tratta della *formazione permanente*, così detta, come afferma il n. 80, in modo da richiamare il fatto che l'esperienza discepolare e di conformazione a Cristo non s'interrompe mai, in quanto il presbitero è chiamato a crescere continuamente lungo tutta la vita nella configurazione a Cristo nel suo essere e nel suo agire per la sempre più solida configurazione della sua identità presbiterale (n. 81). Di essa il CIC 1983 non fa menzione. La sua finalità è consolidare la fedeltà al ministero, tenendo viva la carità pastorale (nn. 80; 81). Infatti, dice il n. 84, il prete è esposto a varie sfide che possono mettere in pericolo la sua fedeltà e il suo entusiasmo nell'esercizio del ministero: esperienza della propria debolezza, rischio di sentirsi funzionario del sacro, provocazione della cultura contemporanea, attrattiva del potere e della ricchezza, difficoltà nel celibato, affievolimento della dedizione al ministero. Secondo il n. 82 il primo e principale responsabile della propria formazione permanente è lo stesso presbitero, in quanto, secondo il n. 83, lui deve mantenersi fedele all'incontro personale con il Signore nella preghiera e alla direzione spirituale e a saper consultare sacerdoti con maggiore esperienza. Il n. 83 richiama anche la responsabilità del vescovo, che deve fare in modo che il giovane prete non rimanga bruciato per essere immesso in situazioni eccessivamente gravose o delicate, come in caso di destinazioni che portano all'isolamento dai confratelli. Il vescovo, infatti, deve saper scegliere il parroco, o altro sacerdote, presso il quale inviano il giovane presbitero, in quanto essi si debbono sentire responsabili del completamento della formazione nella nuova situazione subito dopo l'ordinazione. Aiuto fondamentale alla formazione permanente dal n. 87 è vista la fraternità sacerdotale, della quale il n. 88 elenca varie forme di attuazione (incontro fraterno, direzione spirituale e confessione, esercizi spirituali, mensa comune, vita comune, associazioni sacerdotali).

### 3. Tempo di maturazione

#### 3.1 *Cosa s'intende per maturazione*

Abbiamo visto che secondo il n. 58 in ogni particolare periodo educativo si debbono conseguire le finalità proprie di esso. Questo fatto sottolinea che la formazione è un processo di maturazione, quindi il passaggio da un periodo formativo ad un altro deve avvenire se si è raggiunto il grado di maturità umana e vocazionale richiesto e non automaticamente, in relazione al numero degli anni trascorsi in seminario e agli studi durante esso compiuti (Intr. n. 3; nn. 58; 118).

Questo richiede una formazione basata su un accompagnamento personalizzato (n. 44; 48), che postula una flessibilità nel programma formativo nel senso che, pur all'interno di un programma generale volto al conseguimento delle finalità proprie della formazione, tuttavia lascia spazio agli adattamenti più opportuni che i formatori, insieme ai seminaristi, vedessero opportuni. Ciò evidentemente richiede un rapporto di fiducia tra i formatori e i seminaristi, alimentato da colloqui regolari e frequenti, e da un'apertura dell'animo da parte dei seminaristi nei confronti dei formatori, facendoli partecipi della loro storia, di come hanno vissuto l'infanzia e l'adolescenza, sulla famiglia e le figure parentali, la capacità di stabilire relazioni mature ed equilibrate. Ciò viene richiamato da più numeri (nn. 45; 46; 94; 193) in modo opportuno, in quanto nel CIC 1983 non si trova niente riguardo a questo. Tale apertura è ancora più necessaria con il padre spirituale, col quale deve verificarsi, come stabilisce già il can. 246 §4, una piena manifestazione della coscienza, per cui il n. 107 vede «auspicabile che, per una formazione integrale, il direttore spirituale possa essere anche il confessore abituale»<sup>9</sup>. Infatti, l'apertura della coscienza comprende, non

---

<sup>9</sup> Comunque il n. 107 nello stesso tempo conferma la disciplina del can. 240 §1 circa i confessori ordinari e gli altri confessori regolarmente presenti nel seminario, lasciando la libertà ai seminaristi



solo il contenuto dell'apertura dell'animo descritta sopra, ma anche i doni spirituali, le luci interiori, le ispirazioni nella preghiera, i desideri apostolici, particolari tentazioni, peccati, fallimenti, difficoltà nella preghiera, difficoltà e tentazioni nell'apostolato, dubbi, ansietà, ecc. Per questo, sempre il n. 107 richiede, da una parte, come già stabilisce il can. 239 §2, la piena libertà da parte dei seminaristi di scegliere il direttore spirituale tra quelli designati a questo incarico dal Vescovo<sup>10</sup>, e, dall'altra, che gli incontri col direttore spirituale siano sistematici e regolari.

La maturazione deve avvenire nella dimensione umana, nella dimensione spirituale, nella dimensione intellettuale e nella dimensione pastorale, in quanto esse debbono essere tra loro integrate per portare ad una personalità unitaria.

Si tratta di quattro dimensioni distinte tra di loro, che richiedono, per la loro maturazione, un metodo pedagogico proprio ad ognuna, ma sono strettamente collegate tra di loro, in quanto complementari. Non può darsi una vera maturazione integrale della persona, se non si ha una maturazione di ognuna di queste dimensioni. La dimensione umana e quella intellettuale possono unirsi sotto la maturità umana, mentre la dimensione spirituale e quella pastorale sotto la maturità cristiano-ministeriale.

Secondo il can. 244 la formazione spirituale e l'insegnamento dottrinale devono condurre ad acquisire un'ade-

---

di rivolgersi a qualsiasi confessore sia all'interno che all'esterno del seminario.

<sup>10</sup> Precedentemente ho interpretato il can. 246 §4 nel senso che il seminarista, col permesso del rettore, potesse scegliere un padre spirituale anche fuori del seminario. Cf. il mio articolo «Aspetti della formazione sacerdotale nel Diritto Canonico», in G. PITTAU – C. SEPE, ed., *Identità e Missione del Sacerdote*, Roma 1994, 100-101. L'attuale *Ratio* interpreta il canone in altra maniera, identificando il «moderatore della vita spirituale» con la funzione che assume chi è stato liberamente scelto tra i sacerdoti designati dal vescovo a questo incarico. Ciò, però, non proibisce che il rettore possa in casi eccezionali permettere che il seminarista scelga un sacerdote fuori dal seminario.

guata maturità umana, quindi il can. 1031 ribadisce che il presbiterato deve essere conferito solo a chi ha raggiunto una sufficiente maturità, tuttavia, né l'uno né l'altro canone dicono in che cosa ciò consista. È difficile dare una definizione esaustiva di maturità umana e cristiano-ministeriale, ma in questo contesto del cammino di formazione verso il presbiterato, in quanto finalità da raggiungere, si può intendere come quella capacità del sacerdote che, trascendendosi nella persona di Gesù e nei valori naturali e soprannaturali che egli ha vissuto e proposto ai suoi discepoli e che continua a proporre a coloro che chiama al ministero apostolico, vive il carisma della paternità spirituale nei confronti della comunità cristiana, nel dono di se stesso, senza preferenze o preclusioni di sorta, agli uomini e alle donne che è chiamato a servire nel suo ministero<sup>11</sup>. La persona immatura, invece, risulta ripiegata su se stessa e quindi non riesce a liberarsi da se stessa per stabilire rapporti che comportino una donazione di sé in maniera disinteressata<sup>12</sup>.

I nn. 28 e 29 delineano il cammino di maturazione del seminarista, soggetto della formazione. Il seminarista lungo la formazione si presenta come un «mistero a se stesso», chiamato a integrare due aspetti della sua personalità, da una parte le doti e le ricchezze, opera della grazia, dall'altra i limiti e le fragilità della sua condizione umana. L'integrazione di questi due aspetti, sotto l'influsso dello Spirito, avviene «in un cammino di fede e di progressiva

---

<sup>11</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA Istr. *Il presente sussidio*, 11 apr. 1974, n. 47, in *EV* 5/195-426.

<sup>12</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Istr. *Lo sviluppo armonico*, 1 nov. 1983, n. 4, in *EV* 9/ 422; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Persona humana*, 29 dic. 1975, n. 1, *AAS* 68 (1976) 77-96; *EV* 5/1717-1752. Di maturità affettiva in relazione alla castità celibataria e alle tendenze omosessuali tratto nel mio articolo «Aspetti canonici dell'Istruzione *In continuità* del 4 novembre 2005», *Periodica* 95 (2006) 398-404

e armonica maturazione di tutte le componenti» (n. 28). Questo richiede un «“uscire da se stesso”, per andare a Cristo, verso il Padre e verso gli altri, abbracciando la chiamata al presbiterato, impegnandosi a collaborare con lo Spirito Santo per realizzare una sintesi interiore serena e creativa, tra forza e debolezza». Questo renderà i seminaristi «consapevolmente liberi per Dio e per gli altri» (n. 29).

### *3.2 Le dimensioni oggetto della formazione*

Come dicevamo, la maturazione deve verificarsi nella dimensione umana, spirituale, intellettuale e pastorale. Evidentemente tali dimensioni si debbono sviluppare e giungere a maturazione attraverso tutte le tappe della formazione esaminate sopra. Esse si ritrovano anche nei canoni riguardanti la formazione dei chierici (cann. 239 §2; 244-248; 250-252; 254-258).

Pur trattandosi di quattro dimensioni distinte, tuttavia, secondo il n. 92, esse sono dimensioni di una formazione che dev'essere unitaria, integrale, cioè capace di integrarle nell'unità della stessa persona del seminarista, che è un «soggetto integrale» prescelto da Dio per «raggiungere una solida interiorità, senza divisioni e dicotomie». Infatti, dice il n. 89, tutte e quattro le dimensioni sono finalizzate alla «trasformazione o assimilazione» del cuore a immagine di quello di Cristo. La comunità educativa, continua il n. 92, prestando la sua collaborazione all'azione dello Spirito Santo, deve avere un chiaro «modello pedagogico integrato», che garantisca il giusto equilibrio tra le diverse dimensioni della formazione. Si fa riferimento alla «comunità educativa», e non solo ai formatori, in quanto, secondo quanto afferma il n. 90, la

vita comunitaria è il contesto più adatto per la formazione di una vera fraternità presbiterale e rappresenta quell'ambito in cui concorrono e interagiscono le suddette dimensioni, armonizzandosi e integrandosi vicendevolmente.

### 3.2.1 Dimensione umana

La maturazione nella *dimensione umana* è alla base della maturazione nelle altre dimensioni. Infatti, dice il n. 93, la vocazione coinvolge il soggetto nella sua concretezza umana. È necessario che la personalità del seminarista si sviluppi armonicamente, perché su essa si possa sviluppare una «retta e armonica spiritualità». Infatti «la grazia presuppone la natura», non sostituendosi ad essa, ma perfezionandola<sup>13</sup>. Elementi fondamentali che nello stesso numero vengono elencati sono: umiltà, coraggio, senso pratico, magnanimità di cuore, rettitudine nel giudizio e discrezione, tolleranza e trasparenza, amore alla verità e onestà. Comunque nel n. 64 viene anche ribadito che la maturazione umana è suscitata e favorita dall'azione della grazia, che orienta e suscita la vita spirituale.

La formazione umana, secondo il n. 94, abbraccia diversi ambiti: quello fisico (salute, alimentazione, attività motoria, riposo), quello psicologico (personalità stabile, equilibrio affettivo, dominio di sé, sessualità ben integrata), quello morale (coscienza formata, persona responsabile delle proprie azioni e capace di prendere decisioni giuste, retto giudizio, percezione obiettiva delle persone e degli avvenimenti, autostima equilibrata, consapevolezza delle proprie doti da mettere al servizio degli altri), quello estetico (senso del bello), quello sociale (capacità relazionale).

Vengono sottolineate specialmente: la matura capacità di relazionarsi con uomini e donne di ogni età e condizione sociale (nn. 95; 41); la capacità di autodeterminarsi responsabilmente nella coscienza delle proprie debolezze, sapendo vivere i momenti di crisi come occasione di conversione e di rinnovamento (n. 96); il responsabile uso dei mezzi digitali, utili per l'evangelizzazione (n. 98), osser-

---

<sup>13</sup> TOMMASO D' AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.2, a.2 ad 1; I, q. 1, a. 8 ad 2.

vando la debita prudenza per evitare forme di dipendenza (nn. 99-100; 182).

Qualora lo si vedesse opportuno o necessario il seminarista può essere aiutato nella sua maturazione umana dal sostegno psicologico di un esperto. La *Ratio* fa riferimento a questo in vari punti, assumendo quanto contenuto nel Doc. *Ogni vocazione cristiana* pubblicato dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica il 29 giugno 2008 proprio sull'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio<sup>14</sup>. Così anche riguardo all'ammissione al seminario e gli ordini di persone con tendenze omosessuali, nei nn. 199-201 la *Ratio* assume la disciplina dell'Istr. *In continuità* pubblicata dalla stessa Congregazione il 4 novembre 2005 sui criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali<sup>15</sup>.

### 3.2.2 Dimensione spirituale

#### a) Mezzi per la formazione spirituale

La formazione nella *dimensione spirituale*, secondo il n. 101, «è orientata ad alimentare e sostenere la comunione con Dio e con i fratelli, nell'amicizia con Gesù Buon Pastore in un atteggiamento di docilità allo Spirito». I nn. 102-108 indicano i mezzi per poter instaurare l'unione personale con Cristo, che è il centro della formazione spirituale: meditazione quotidiana silenziosa, prolungata e profonda in una feconda reciprocità tra studio e preghiera (cf. cann. 244; 246 §2); ascolto della parola di Dio anche col metodo della *lectio divina*; partecipazione quotidiana all'Eucaristia e adorazione eucaristica (cf. can. 246 §1); regolare e frequen-

---

<sup>14</sup> Cf. *EV* 25/1239-1289; cf. il mio articolo «Utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio», *Periodica* 98 (2009) 581-618.

<sup>15</sup> Cf. *AAS* 97 (2005) 1007-1013; *EV* 23/1183-1221; cf. il mio articolo «Aspetti canonici» (cf. nt. 12) 391-448.

te partecipazione al sacramento della Penitenza (cf. can. 246 §4); esame di coscienza quotidiano; liturgia in generale e Liturgia delle Ore in particolare (cf. can. 246 §2); direzione spirituale (cf. can. 246 §4); esercizi spirituali annuali, come «profonda verifica nell'incontro prolungato e orante con il Signore vissuti in un clima di raccoglimento e di silenzio» (n. 108; can. 246 §5); ritiri periodici lungo l'anno; la devozione alla Vergine Maria, con la recita del rosario e dell'*Angelus domini*, e a San Giuseppe (n. 112; cf. can. 246 §3); la conoscenza e la meditazione dei Padri della Chiesa (n. 113), ecc. Tra tutti questi mezzi è da sottolineare, come fa il n. 42, il fatto che la vita spirituale dev'essere «centrata prioritariamente sulla comunione con Cristo secondo i misteri celebrati nell'Anno liturgico e nutrita dalla preghiera personale e dalla meditazione sulla Parola ispirata». È infatti nell'orazione silenziosa che nel seminarista si sviluppa la relazione autentica con Cristo e la docilità allo Spirito. In questo modo — continua il n. 42, che richiama i nn. 93-97 dell'Es. ap. *Evangelii gaudium* di Papa Francesco — il seminarista sarà condotto a riconoscere la tentazione della «mondanità spirituale»: «l'ossessione per l'apparenza, una presuntuosa sicurezza dottrinale o disciplinare, il narcisismo e l'autoritarismo, la pretesa di imporsi, la cura soltanto esteriore e ostentata dell'azione liturgica, la vanagloria, l'individualismo, l'incapacità di ascolto dell'altro e ogni carrierismo». È solo nella preghiera personale profonda, sia quotidiana che negli esercizi spirituali e i ritiri periodici lungo l'anno, che il seminarista può condurre, con l'aiuto del suo padre spirituale il discernimento sulla sua vocazione e su come impostare la sua vita secondo il Vangelo

#### b) I consigli evangelici

La formazione spirituale, unita alla formazione umana, ha come oggetto principale i tre consigli evangelici di obbedienza, castità e povertà. La *Ratio*, seguendo l'Es. ap. postsinodale *Pastores dabo vobis* (nn. 27-30), parla

espressamente di «consigli evangelici» mentre il Vaticano II nel Decr. *Prebiterorum ordinis* parlava ancora semplicemente di «virtù» (n. 5).

*L'obbedienza.* Il CIC 1983 non è esplicito su questo punto. Il can. 245 §2 afferma una cosa molto giusta, ma non esplicita il rapporto di obbedienza col Vescovo: «Gli alunni siano formati in modo tale che, pieni di amore per la Chiesa di Cristo, abbiano un profondo legame di carità, umile e filiale, con il Romano Pontefice successore di Pietro, siano uniti al proprio vescovo come fedeli cooperatori collaborino con i fratelli». Indiretto possiamo considerare il riferimento che fa il can. 260 all'obbedienza al rettore, mentre il can. 261 §1 afferma l'osservanza fedele da parte degli alunni delle norme fissate nella *Ratio* e nel regolamento del seminario. Uguale secchezza si trova nel can. 273 che sancisce: «I chierici sono tenuti all'obbligo speciale di prestare rispetto e obbedienza al Sommo Pontefice e al proprio Ordinario».

Invece, più specificatamente il n. 109 afferma che i seminaristi debbono essere formati ad «una vera e matura obbedienza», per cui i formatori debbono esercitare l'autorità «con prudenza e incoraggiandoli così a prestare il loro assenso, anche interiore, in modo sereno e sincero». Ciò è importante perché un'obbedienza imposta autoritativamente quando in essa non si coglie la prudenza del formatore e quindi la ragionevolezza del comando o della disciplina in genere, rende più difficile l'obbedienza e può indurre il seminarista ad un atteggiamento ipocrita, cioè a nascondere il proprio punto di vista e il proprio comportamento oppure ad adeguarsi in maniera conformista a quanto viene imposto semplicemente per sentirsi al sicuro o trarre dei vantaggi personali dalla conquista della benevolenza dei superiori. La formazione dovrebbe avere come fine il raggiungimento di un comportamento, aperto, sincero e onesto da parte dei seminaristi.

Per capire meglio la dinamica dell'obbedienza in genere, penso che si debba tener presente da una parte il fatto

che né il superiore né il suddito hanno una certezza metafisica circa la giustezza del loro giudizio pratico su una determinata situazione, e dall'altra che il superiore ha una visione d'insieme e un'informazione che il suddito solitamente non ha. Comunque, l'obbligo di obbedienza del seminarista, e domani quello del prete confermato da una promessa pubblica, non toglie l'errore o l'eventuale arbitrio da parte del superiore, arbitrio di cui egli deve rispondere davanti a Dio, come cattivo uso dell'autorità che Dio stesso gli ha dato.

Una legge, un regolamento o un comando dell'autorità stimolano una reazione da parte del destinatario, perché richiedono l'obbedienza. L'obbedienza, come atto umano, riguarda il comportamento della persona, che si pone in modo responsabile, quindi tocca non solo il suo agire esterno, ma anche i suoi atteggiamenti interni.

Una legge o un regolamento, riguardo al comportamento umano, svolge una funzione pedagogica, sia per l'autorità che deve farla rispettare, sia per il suddito che la deve osservare. Proprio perché richiede l'obbedienza, come atto esterno ed interno nello stesso tempo, deve essere portatrice di un valore per la convivenza, che dev'essere percepito e interiorizzato dal suddito.

L'autorità, però, non ha una funzione di pura esecuzione meccanica delle disposizioni di una legge o regolamento. I formatori nel seminario<sup>16</sup>, proprio perché devono curare innanzitutto il progresso spirituale, quindi la formazione integrale, di coloro che Dio ha loro affidato, devono essi stessi percepire e interiorizzare il valore che è alla base di una legge o del regolamento che devono far rispettare. Il formatore, inoltre, deve considerare il fine che tale legge

---

<sup>16</sup> Con il termine «formatore» e «formatori» comprendo sia il rettore che gli altri formatori di foro esterno, escludendo quindi i direttori spirituali, che non esercitano potestà giuridica sui seminaristi, a meno che non mi riferisca espressamente e in modo esclusivo al rettore.



vuole raggiungere. Solo così saprà interpretare e applicare rettamente la legge, cioè con prudenza, come dice in n. 109, in modo che i seminaristi possano percepirne il valore e il fine spirituale e quindi possano obbedire con una volontaria adesione.

La dinamica è simile riguardo ad un comando che i formatori dovessero dare al seminarista. L'autorità deve saper presentare i valori di cui il comando è portatore per il bene della persona e della comunità.

Qui emerge il valore del dialogo spirituale e di fiducia tra i formatori e i seminaristi, di cui abbiamo parlato sopra e che riprenderemo anche più sotto. Generalmente si obbedisce alle leggi o ai comandi dei superiori, perché si percepiscono, o spontaneamente o mediante il dialogo, i valori che sostengono le leggi o i comandi da eseguire, ma può avvenire che un seminarista non percepisca tali valori neanche attraverso il dialogo con i formatori.

Se una legge o un comando sono giusti, perché portatori di un valore per il bene del seminarista e della comunità, la funzione dei formatori è quella di intervenire per aiutare la persona a percepire il valore che sottostà alla legge o al comando, per indurlo ad un'obbedienza volontaria.

Se la legge o il comando non fossero portatori di un valore e il formatore li imponesse ugualmente in modo autoritario, non potrebbe ottenere altro che una disobbedienza o una mera obbedienza di esecuzione, ma con scarsi risultati di efficacia per il bene dei singoli e della comunità. Comunque, se la legge o il comando non fossero portatori di un valore, il difetto sarebbe dell'autorità, che dovrebbe mutare la legge o il comando. Tuttavia, se, nonostante le debite istanze mosse ai superiori del seminario e eventualmente anche ai superiori maggiori, la legge o il comando non venissero mutati, il seminarista è tenuto all'obbedienza. I valori fondamentali che il seminarista è chiamato a vivere in questo caso saranno lo spirito di fede e la conformazione a Cristo obbediente fino alla morte di

croce, richiamati dal n. 15 del Decr. *Presbyterorum ordinis*. La formazione alla «vera e matura obbedienza» di cui al n. 109 della *Ratio* dev'essere volta all'interiorizzazione di questi valori fondamentali, altrimenti, il soggetto, ora come seminarista poi come prete, non riuscirà mai ad obbedire ad una norma o ad un comando di cui non vede l'opportunità o che semplicemente non corrisponda al proprio punto di vista o al proprio desiderio.

Il Decr. *Presbyterorum ordinis* al n. 15 parla di «dono della propria volontà» e di disponibilità «a sottomettersi al giudizio di coloro che esercitano una funzione superiore nel governo della Chiesa», adombrando così non solo un'obbedienza della volontà, ma anche un'obbedienza di giudizio. L'obbedienza della volontà si ha quando la fede spinge la volontà, come atto interno, ad accettare la legge e ad eseguire il comando, anche se riconosciuti soggettivamente inopportuni o non rispondenti alle proprie aspettative, in un atto di fiducia in Dio. L'obbedienza della volontà e di giudizio, invece, si ha quando la volontà, spinta dalla fede, inclina la mente ad obbedire alla legge o al comando, per cui, ricercando sinceramente tutte le ragioni a favore della legge o del comando, si aderisce con l'intelletto, al valore superiore fondamentale di seguire Gesù obbediente fino alla morte e alla morte in croce. Si crede che per un bene maggiore che forse attualmente non si vede, Dio entra nel comando del superiore per far raggiungere un bene che viene accolto nella fede e nell'amore. Si ha qui l'inserimento più profondo nel dinamismo della perfezione della carità, nell'adesione al valore del senso redentivo dell'offerta del proprio giudizio e della propria volontà, in una piena assimilazione a Cristo.

Se il seminarista non riesce ad obbedire almeno con un'obbedienza della volontà ed è disposto ad obbedire solo dove vede delle ragioni naturali, umane, vuol dire che ha perso il senso soprannaturale della propria vita e della vita che intende abbracciare, quella del ministero ordinato.

In questo caso il problema non è solo di obbedienza, ma più globale.

Il seminarista può reagire, oltre che con la disobbedienza ostinata, con l'obbedienza conformista, che consiste nell'osservanza rigida e meccanica delle leggi e dei comandi, perché questo, come già accennavamo, gli dà sicurezza, liberandolo da ogni responsabilità e procurandogli la benevolenza e il favore dei superiori. Sia la disobbedienza ostinata che l'obbedienza conformista sono antievangeliche e dannose per la vita della Chiesa. Infatti sia nell'obbedienza conformista che nella disobbedienza ostinata si ha una situazione di immaturità e di irresponsabilità della persona.

Solo l'obbedienza matura e responsabile, in quanto implica almeno l'atto interno di adesione della volontà e eventualmente dell'intelletto nella fede e nell'amore, è frutto della decisione di una personalità che crede sia nell'obbedienza in se stessa come un valore nella vita cristiana, sia nei valori di cui le leggi giuste o i comandi legittimi dei superiori sono portatori. I valori particolari di cui le leggi o i comandi sono portatori il seminarista è chiamato a scoprirli e valutarli volta per volta.

L'obbedienza matura e responsabile, come dicevamo, è facilitata se tra i formatori, specialmente il rettore, e i seminaristi c'è un rapporto spirituale e di fiducia. Un rapporto spirituale e di fiducia tra i formatori e seminaristi, però, non si può imporre, ma si debbono creare le condizioni perché si possa instaurare. Da una parte i formatori si debbono saper guadagnare tale fiducia, dall'altra i seminaristi debbono superare le barriere talvolta piuttosto infantili che mettono tra sé e i formatori.

Se un formatore comanda cose arbitrarie, che danneggiano i singoli e la comunità, se non sa assumersi le sue responsabilità, se è un debole e un insicuro, per cui non sa mai prendere una posizione decisa e chiara, non può sorgere fiducia nei sudditi. Questi potranno avere fiducia

in un formatore solo se vedranno riflesso in lui l'amore di Dio, quindi se si sentiranno governati come figli di Dio, rispettati come persone, ascoltati e compresi nelle loro difficoltà sia materiali che spirituali, anche se talvolta il formatore non potrà concretamente provvedere per ragioni non dipendenti dalla sua volontà. È importante che un formatore sia sincero, che chiaramente dica qual è la sua volontà e direzione di governo. In una parola non deve tenere posizioni ambigue, «politiche».

È da dire anche che lo stesso formatore crescerà in tutti questi atteggiamenti positivi, se gli stessi sudditi, superando ogni diffidenza, saranno disposti a dargli fiducia e ad entrare con lui in un rapporto personale spirituale, quindi, come dicevamo sopra, a farsi conoscere più profondamente e a farsi apprezzare per quello che sono. Si tratta di una questione di relazioni interpersonali, che non si possono codificare, ma di primaria importanza per la vita del seminario e per la formazione dei seminaristi alla vita presbiterale. Infatti, i presbiteri, secondo il can. 274 §2, «se non sono scusati da un impedimento legittimo, sono tenuti ad accettare e adempiere fedelmente l'incarico loro affidato dal proprio Ordinario».

La *castità celibataria*. Il n. 110 vede la formazione al consiglio evangelico della castità celibataria come «maturità della persona rendendola capace di vivere la realtà del proprio corpo e della propria affettività nella logica del dono». Fa riferimento a *Pastores dabo vobis*, n. 50, dove si dice che la virtù della castità «qualifica tutte le relazioni umane e [che] conduce “a sperimentare e manifestare [...] un amore sincero, umano, fraterno, personale e capace di sacrifici, sull'esempio di Cristo, verso tutti e verso ciascuno”». Per questo il celibato casto è opera della grazia e va al di là della «mera impostazione volontaristica della continenza».

Il can. 247 dice: «Siano preparati (gli alunni) mediante un'adeguata educazione a vivere lo stato del celibato

e imparino ad apprezzarlo come dono peculiare di Dio». Esso è da leggersi alla luce del can. 277 §1 che, sulla base di *PO* 16, stabilisce che «I chierici sono tenuti all'obbligo di osservare la continenza perfetta e perpetua per il regno dei cieli». Da questo il canone fa derivare il vincolo del celibato («perciò sono vincolati al celibato»), che è considerato «un dono peculiare di Dio»<sup>17</sup>. Tale dono è visto come un mezzo mediante il quale i ministri sacri «possono aderire più facilmente a Cristo con cuore indiviso e sono messi in grado di dedicarsi più liberamente al servizio di Dio e degli uomini».

Equivoco in cui si può cadere è quello che il contenuto dell'obbligo del celibato ecclesiastico sia semplicemente il non contrarre matrimonio e il non uso della genitalità. Il can. 277 dell'attuale Codice, invece, se ben analizzato e compreso, aiuta ad uscire da tale equivoco<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Nella *Promissio electorum* che viene fatta all'inizio del rito dell'ordinazione diaconale, il vescovo chiede agli ordinandi: «Vos, qui parati estis ad caelibatum amplectendum: vultis in signum animi vestri Christo Domino dediti, propter Regnum caelorum in Dei hominumque servitio hoc propositum perpetuo custodire?». Gli ordinandi rispondono: «Volo» (cf. *Pontificale Romanum*, n. 213).

<sup>18</sup> Si deve tener ben presente che la *sessualità* è una componente dinamica fondamentale inerente alla persona umana, che caratterizza l'uomo e la donna non solo sul piano fisico, ma anche psicologico e spirituale, per cui deve svilupparsi sia nella vita matrimoniale che in quella celibataria. Se fosse negata o frustrata si avrebbe una disarmonia nella persona. Cf. CONGR. ED. CATT., *Orientamenti educativi sull'amore umano*, 1 nov. 1983, n. 4, in *EV* 9/417-530; CONGR. DOTTR. FEDE, Dich. *Persona humana* (cf. nt. 12), n. 1. La *genitalità*, invece, è la sessualità in relazione agli organi genitali; essa è orientata alla procreazione ed è l'espressione massima, sul piano fisico, della comunione d'amore dei coniugi. Avulsa dal contesto della mutua donazione tra l'uomo e la donna nel matrimonio, la genitalità perde il suo significato, e, sotto la spinta della concupiscenza, cede all'egoismo del singolo e diviene disordine morale. Cf. CONGR. ED. CATT., *Orientamenti educativi sull'amore umano*, n. 5. La *castità* è la virtù morale e religiosa, frutto della grazia di Dio (cf. *PC* 12a; *Catechismo*

Il Decr. *Presbyterorum ordinis* 16b, che è la fonte primaria del can. 277 §1, afferma che con la verginità o celibato osservato per il Regno dei cieli, i presbiteri si consacrano a Cristo con un nuovo ed eccelso titolo («*nova et eximia ratione Christo consecrantur*»). Si tratta, quindi, di una consacrazione «*nova et eximia*» rispetto non solo al battesimo, ma anche all'ordine sacro. Essa non viene certamente dalla semplice esecuzione della legge del celibato posta dalla Chiesa, in quanto la consacrazione nella sua essenza consiste nell'atto di Dio che chiama, nel dono dello Spirito, e nella libera risposta dell'uomo che, accogliendo il dono del celibato, si dona tutto a Dio con cuore indiviso, nella pratica effettiva della castità verginale o celibataria. Per questo è fondamentale il fatto che il n. 110 della *Ratio* innanzitutto affermi che i seminaristi debbono essere formati al riconoscimento e all'accettazione del celibato come speciale dono di Dio, quindi riportando il n. 16 degli *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, asserisca:

In una corretta educazione all'affettività, intesa come un cammino per la pienezza dell'amore, «la castità celibataria non è tanto un tributo che si paga al Signore, quanto piuttosto un dono che si riceve dalla sua misericordia. La persona che entra in questo stato di vita deve essere consapevole che non si assume solo un peso, ma riceve soprattutto una grazia liberatrice».

---

della Chiesa Cattolica, n. 2345), che, animata dalla carità, protegge e sostiene l'amore oblativo in tutti i suoi aspetti, sia nel matrimonio che nel celibato, in quanto essa ordina le passioni, in un'integrazione armonica della sessualità in tutto il suo dinamismo positivo per la persona (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2337; 2349; PDV 29). La *continenza* differisce dalla castità, anche se è in stretta connessione con essa, perché è virtù naturale e indica il controllo della volontà sulla sfera della sessualità. È dispositiva alla castità e sostiene la castità, sia nella vita matrimoniale che in quella celibataria (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2339; 2340; CONGR. ED. CATT., *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, 11 apr. 1974, n. 27, in EV 5/254).

Infatti, l'uomo che è chiamato al celibato per il Regno dei cieli, è consacrato da Dio affinché con cuore indiviso e nell'amore si dedichi al servizio di Cristo e della Chiesa. La risposta libera dell'uomo è espressa nella promessa che viene fatta nel rito dell'ordinazione diaconale, che sotto l'aspetto soggettivo rafforza la volontà di consacrarsi a Dio, mentre sotto l'aspetto oggettivo, trattandosi di un atto pubblico, esprime la ratifica della Chiesa, attraverso la sua azione ministeriale, dell'effettività di tale azione di Dio e dell'autenticità della risposta dell'uomo.

Tutto il n. 16 del Decreto *Presbyterorum ordinis* esprime l'esigenza di una totalità di dono di sé a Dio, che va al di là della mera rinuncia al matrimonio, ma comprende anche la rinuncia alla paternità naturale per ricevere come dono di Dio «una più ampia paternità in Cristo», cioè una paternità spirituale, senza preclusioni o preferenze di sorta, degli uomini e delle donne che il prete è chiamato a servire nel suo ministero. La consacrazione quindi è fatta a Cristo per sviluppare e vivere una paternità spirituale, nella continuazione della missione di salvezza di Cristo in una forma di vita simile a quella che egli ha vissuto nella sua vicenda terrena<sup>19</sup>.

In conclusione, dato che il can. 277 §1 parla di obbligo della perfetta e perpetua continenza nel celibato, ma dice che è per il Regno dei cieli ed è un dono peculiare di Dio, un dono di grazia, esso immette senza dubbio nella categoria della castità come virtù soprannaturale, morale e religiosa, frutto della grazia, anche se il termine non compare. In questo modo l'obbligo del controllo della volontà sulla sfera della sessualità, che è proprio della continenza, come virtù naturale, è posto sotto il denominatore del consiglio evangelico della castità per il Regno dei cieli, per cui il canone, parlando di perfetta e perpetua continenza

---

<sup>19</sup> Cf. *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale* (cf. nt. 18), n. 47.

nel celibato, intende il consiglio evangelico della castità celibataria.

Si tratta, quindi, di un obbligo sostenuto dalla grazia. Infatti la *castità perpetua e perfetta nel celibato* è l'integrazione, per opera della grazia, della sessualità in un amore oblato nella vita celibataria, scelta per il Regno dei cieli. Allora, in chi sceglie la vita celibataria, la sessualità, proprio perché armonicamente integrata in una vita casta, sostenuta dalla continenza, non si esprime a livello di verifica genitale, in quanto questa è espressione di amore oblato solo nel matrimonio. Perciò la castità perpetua e perfetta esclude l'esercizio della sessualità nella sua attuazione genitale, ma non esclude la sessualità come dinamismo della persona, che, ordinato in una vita casta, trova il suo compimento nell'amore oblato<sup>20</sup>.

Tuttavia il dinamismo del consiglio evangelico della castità celibataria, anche canonicamente delineato nel can. 277 §1, va ben al di là di questo minimo morale e canonico. La perfetta castità celibataria, infatti, proprio perché è realizzazione della sessualità in un amore oblato, partecipazione dell'amore di Dio, non è solo esclusione di attuazione genitale, non è solo continenza, ma è integrazione dell'affettività in una totalità del dono di sé a Dio e agli altri.

Il dinamismo del consiglio evangelico, come conformazione sempre più piena a Cristo vergine, mandato dal Padre per la salvezza del mondo, spinge verso la verginità del cuore.

---

<sup>20</sup> L'esclusione di attuazione genitale comprende, oltre il fatto di non contrarre matrimonio, sia la masturbazione e altri atti autoerotici sia ogni tipo di relazione sessuale-genitale con un'altra persona del proprio o dell'altro sesso. Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2351-2359. Il can. 277 §2 è così formulato: «Debita cum prudentia clerici se gerant cum personis, quarum frequentatio ipsorum obligationem ad continentiam servandam in discrimen vocare aut in fidelium scandalum vertere possit». È da notare che fa riferimento a «persone» in generale e non solo alle donne, come il can. 133 CIC 1917.



*PO* 16b sembra parlare indistintamente di verginità o celibato osservato per il Regno dei cieli, come identificando le due cose. Giovanni Paolo II nell'Es. ap. *Pastores dabo vobis*, al n. 29, invece, così spiega il rapporto tra castità e verginità:

Nella *verginità* e nel *celibato* la castità mantiene il suo significato originario, quello cioè di una sessualità umana vissuta come autentica manifestazione e prezioso servizio all'amore di comunione e di donazione interpersonale. Questo significato sussiste pienamente nella verginità, che realizza, pur nella rinuncia al matrimonio, il «significato sponsale» del corpo mediante una comunione e una donazione personale a Gesù Cristo e alla sua Chiesa che prefigurano e anticipano la comunione e la donazione perfette e definitive dell'al di là: «Nella verginità l'uomo è in attesa, anche corporalmente, delle nozze escatologiche di Cristo con la Chiesa, donandosi integralmente alla Chiesa nella speranza che Cristo si doni a questa nella piena verità della vita eterna».

Tra la *verginità* e la castità perfetta nel celibato consacrato c'è una diversità. La castità celibataria, in quanto è un consiglio evangelico (*PDV* 27; 29), dono dello Spirito, tende, e deve tendere, alla sua piena realizzazione nella verginità del cuore, di cui quella fisica è segno e tutela. Se manca per qualsiasi ragione la verginità fisica, non significa che la castità celibataria non possa tendere e non debba tendere alla sua perfezione nella verginità del cuore. È il dinamismo dell'amore che conduce la persona veramente casta nel celibato a tale verginità, qualsiasi sia la sua condizione fisica.

Allora, la castità è contenuta nella verginità, ma non s'identifica con essa. La verginità fisica solo se offerta nell'amore, indica il dono totale ed esclusivo a Dio, perché solo nell'amore la verginità fisica è anche verginità del cuore, che è significata e protetta da quella fisica. La verginità fisica vissuta nella verginità del cuore, indica la donazione di se stessi a Dio fin dalla nascita, vissuta nella speranza esca-

tologica della pienezza di comunione con Dio e con tutti i salvati in Cristo. Tuttavia, il cammino verso la verginità del cuore, che è la perfezione della carità, non è in nessun modo precluso a chi non avesse più la verginità fisica. Infatti, la verginità del cuore è l'apice della castità celibataria come virtù morale e religiosa, come dono dello Spirito. Essa è il raggiungimento di quella purezza totale del cuore che vuole e cerca sempre meno cose per volere e cercare solo una cosa e in quella trovare la pienezza di realizzazione come persona, Dio solo. Come adempimento della beatitudine dei puri di cuore ai quali è promessa la visione di Dio (Mt 5,8), la verginità del cuore è all'apice di un cammino di totale liberazione dalle passioni e spogliamento dai desideri terreni, per arrivare all'unione piena con Dio, attraverso la sempre più piena conformazione a Cristo vergine<sup>21</sup>. Si tratta di un cammino spirituale in cui sono implicate tutte le dimensioni della persona. Ad esso corrisponde un cammino di progressiva maturazione psico-affettiva della persona, che deve iniziare nel seminario e continuare fino alla fine della vita, effettuato con l'uso di tutti i mezzi umani che possono cooperare a tale maturazione e sostenuto dall'azione della grazia. La purezza di cuore è cercare e amare Dio in tutte le cose e tutte le cose in Dio.

Alla verginità del cuore, significata dalla verginità fisica, non può che unirsi una povertà radicale nell'abbandono totale a Dio e un'obbedienza piena alla sua volontà<sup>22</sup>.

Sia il seminarista, aiutato specialmente dal direttore spirituale, sia i formatori debbono discernere per appurare se si è verificato un cammino di maturazione in tale dimensione, per cui, il n. 110 della *Ratio* afferma:

---

<sup>21</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2342; 2343; 2345.

<sup>22</sup> Giovanni Paolo II al n. 27 dell'Es. ap. *Pastores dabo vobis* mette in stretta connessione i tre consigli evangelici dell'obbedienza della castità e della povertà.

Sarebbe gravemente imprudente ammettere al sacramento dell'Ordine un seminarista che non abbia maturato una serena e libera affettività, fedele nella castità celibataria, attraverso l'esercizio delle virtù umane e sacerdotali, intese come apertura all'azione della grazia e non come mera imposizione volontaristica della continenza.

La *povertà*. Il n. 111 della *Ratio* stabilisce che i seminaristi debbono essere formati a imitare Cristo che «da ricco che era, si è fatto povero» (2Cor 8,9) e ad assumere lo stile di vita degli Apostoli, quindi essere condotti ad acquisire quella libertà necessaria per stabilire un giusto rapporto con il mondo e i beni temporali, in modo da vivere lo spirito di povertà, che si deve concretizzare nella semplicità e austerità della vita ed essere così credibili promotori della vera giustizia sociale. Il can. 282 §1 così si esprime: «I chierici conducano una vita semplice e si astengano da tutto quello che può avere sapore di vanità». Il §2 dello stesso canone, il can. 281 e il can. 286, danno in conseguenza, sulla base di quanto disposto esattamente da *Presbyterorum ordinis* 17, disposizioni concrete circa l'uso dei beni provenienti dall'esercizio di un ufficio ecclesiastico, la remunerazione, la previdenza sociale e la proibizione dell'esercizio dell'attività affaristica e commerciale. Evidentemente i seminaristi non rientrano in queste previsioni specifiche riguardanti i presbiteri, ma certamente debbono già vivere una vita semplice e si debbono astenere da tutto ciò che sia vanità proprio per prepararsi ad osservare gli obblighi che li aspettano.

La *Ratio*, come *Presbyterorum ordinis* 17 e *Pastores dabo vobis* 30, mette il consiglio evangelico della povertà in relazione a Cristo che si è fatto povero per noi. È un chiaro riferimento al mistero dell'incarnazione, quindi al valore redentivo della povertà di Cristo alla quale il seminarista è già chiamato a partecipare. Tuttavia, possiamo anche dire che la povertà in un certo modo sia iscritta, come esigenza, nella stessa creazione. Infatti, tutti i beni

sono di Dio, in quanto Creatore, e l'uomo ne è solo un beneficiario. L'uomo può usare tutti i beni dipendendo da Dio, come dono di Dio. Di niente l'uomo è veramente possessore. Tuttavia, il peccato originale porta ad un uso autonomo e disordinato dei beni della creazione. Essi vengono considerati un possesso, al posto di Dio, fino ad essere posti al di sopra di Dio stesso. Questo perché al fondo viene stravolto il rapporto creatura-Creatore. È Gesù che riscatta l'uso dei beni dal dominio del peccato, con la sua incarnazione e la redenzione.

Il Decr. *Presbyterorum ordinis* al n. 17a, per il retto uso dei beni materiali in conformità con la volontà di Dio, fa appello al discernimento spirituale da parte del presbitero, che non può che avvenire sulla base di un'acquisita libertà da ogni disordinata preoccupazione, quindi sulla base di una fiducia nella provvidenza di Dio, che elargisce come un dono i beni che sono necessari per il ministero. Il Decreto conciliare invita i presbiteri ad abbracciare una povertà volontaria, proprio perché manca una formale promessa di povertà da parte loro, come si ha con il celibato e l'obbedienza. Ciò significa che i presbiteri sono invitati ad andare al di là del minimo canonico, indicato dalla disciplina della Chiesa, per entrare nella dinamica dell'amore del consiglio evangelico, che porta alla conformazione a Cristo per poter essere più pronti a svolgere il ministero. L'assimilazione è a Cristo, che, come dice il testo conciliare, «da ricco si è fatto per noi povero, affinché per la sua povertà divenissimo ricchi» (2Cor 8,9). Quindi la povertà che Cristo ha vissuto ha per noi un valore redentivo, perché ci ha fatti ricchi dei beni della salvezza. Il farsi povero di Gesù è segno o espressione di quello spogliamento che come seconda persona della Trinità fin dall'eternità è costitutivo del suo essere Figlio, che tutto riceve dal Padre, tutto quello che è ed ha, per restituirlo dall'eternità al Padre. Tale spogliamento fa parte della *kènonis* di Cristo,

che, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce (Fil 2,6-8).

Il presbitero è invitato a vivere questi stessi sentimenti che furono di Cristo Gesù (Fil 2,5). Senza quest'abbassamento, che è uno spogliamento da tutto, perché è spogliamento della sua onnipotenza e trascendenza divina, non sarebbe stata possibile per Gesù la sua obbedienza e neanche il suo amore verginale.

La partecipazione da parte del presbitero allo spogliamento e alla povertà di Cristo assume una dimensione salvifica, perché ha un carattere apostolico proprio nell'assunzione di quella autorevolezza che l'assimilazione a Cristo dà a colui che continua il suo ministero.

Quindi non si tratta solo di una povertà di tipo sociologico, semplicemente come indigenza di beni materiali, ma di povertà evangelica, cioè di una povertà scelta liberamente per il Regno dei Cieli, come, appunto, partecipazione alla povertà spirituale e materiale di Cristo. Primaria è la povertà spirituale, sulla quale si deve basare quella materiale. Senza la povertà spirituale la povertà materiale non sarebbe evangelica; senza la povertà materiale quella spirituale sarebbe vuota. La povertà spirituale postula una profonda dipendenza da Dio. Cristo, infatti, proprio perché non ha niente di suo, ma tutto ha ricevuto dal Padre, dipende in tutto dal Padre (Gv 17,2. 6b-8. 22-24). Per questo la povertà spirituale consiste in quell'atteggiamento dell'animo che riconosce Dio come il Creatore e il Salvatore, datore di tutti beni, materiali e spirituali, e riconosce se stessi come immeritevoli di tali doni gratuiti di Dio. La povertà evangelica trova il suo apice nel cammino verso la verginità del cuore cioè quella tendenza dell'animo nel ricercare sempre meno beni e centrare sempre di più se stessi nell'unico bene sommamente amato che è Dio. La

verginità del cuore, come purezza del cuore, è l'acquisizione progressiva della capacità di vedere e amare Dio in tutte le cose e di amare tutte le cose in Dio.

Per questo i poveri in spirito sono beati, perché in essi è già ora il Regno dei Cieli (Mt 5,3). Essi sanno riconoscere che tutto ciò che hanno, poco o molto che sia, è un dono gratuito che ricevono da Dio. In questo modo Dio stesso, sommo Bene, è la fonte della loro felicità, quella che solo Dio, nella partecipazione al suo Regno, può dare. La beatitudine consiste proprio nel riporre la fonte della felicità solo e unicamente in Dio. I seminaristi debbono essere formati a cogliere che la povertà evangelica è un valore, non semplicemente una carenza, perché Dio è scoperto come la vera ricchezza dell'uomo. Tali atteggiamenti, come richiama la *Ratio* al n. 111, portano il presbitero ad una particolare attenzione e condivisione con i poveri e i deboli ed a fare sua la scelta preferenziale per i poveri che la Chiesa fa, pur senza escludere nessuno dall'annuncio e dal dono della salvezza. Tutto questo, allora, in un atteggiamento profetico nei confronti dei ricchi in società opulente e consumiste e nei confronti dei poveri perché sappiano vivere la loro povertà materiale unita ad una povertà spirituale (*PDV* 30).

In questo modo la rinuncia libera dei beni materiali, che già in una certa misura i seminaristi debbono sperimentare, diventa manifestazione visibile e sostegno della povertà spirituale e dell'abbandono fiducioso alla provvidenza di Dio (Mt 6,25-34). Infatti, dipendendo da Dio, come presbiteri saranno veramente liberi dalla schiavitù della ricerca di una sicurezza umana e si doneranno più generosamente a Dio e al prossimo. Nella rinuncia ai beni materiali, come atto di sottomissione e affidamento alla provvidenza di Dio, il presbitero manifesta che muore a se stesso e alla pretesa di salvarsi con i mezzi umani e partecipa alla risurrezione di Cristo. La povertà evangelica assume così una dimensione eucaristica, perché partecipazione al mistero pasquale.

È questo il presupposto perché il ministero pastorale sia svolto nello spirito di servizio e di gratuità: chi è cosciente di aver ricevuto tutto gratuitamente da Dio è disposto a dare gratuitamente (Mt 10,8; At 8,18-25; *PO* 17d)<sup>23</sup>. L'Es. *Pastores dabo vobis* al n. 30 afferma:

È vero che «l'operaio è degno della sua mercede» (Lc 10,7) e che «il Signore ha disposto che quelli che annunziano il Vangelo vivano del Vangelo» (1Cor 9,14), ma è altrettanto vero che questo diritto dell'apostolo non può assolutamente confondersi con qualsiasi pretesa di piegare il servizio del Vangelo e della Chiesa ai vantaggi e agli interessi che ne possono derivare. Solo la povertà assicura al sacerdote la sua disponibilità ad essere mandato là dove la sua opera è più utile ed urgente, anche con sacrificio personale. È condizione e premessa indispensabile alla docilità dell'apostolo allo Spirito, che lo rende pronto ad «andare», senza zavorre e senza legami, seguendo solo la volontà del Maestro (cf. Lc 9,57-62; Mc 10,17-22).

La povertà, allora, è vista in stretta connessione non solo con la castità celibataria, ma anche con la disponibilità e quindi l'obbedienza. Tutto questo comprende la rinuncia anche ad ogni forma di carriera e ogni tipo di ricerca di cariche e di onori<sup>24</sup>.

I seminaristi debbono essere formati al dinamismo dell'amore, che è alla base dei tre consigli evangelici, affinché il ministero non sia visto come un ruolo, costituito da un insieme di funzioni da svolgere, ma come un'oblazione della vita.

La vita di verginità, povertà e obbedienza non è stata per Gesù un qualcosa di accidentale o semplicemente funzionale in ordine alla missione che doveva adempiere, ma è stata l'espressione terrena, visibile e rivelatrice, della sua relazione unica e irripetibile col Padre nello Spiri-

---

<sup>23</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, 11 febr. 2013, n. 83, in *EV* 29/103-359.

<sup>24</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio* (cf. nt. 23), n. 83.

to<sup>25</sup>, per cui in qualche modo possiamo dire che Gesù non poteva che essere vergine, povero e obbediente. Sarebbe estremamente riduttivo considerare la verginità, povertà e obbedienza di Gesù solo nella loro fattualità. Queste tre dimensioni della sua vita esprimono l'unitarietà e la totalità dell'essere Figlio tutto rivolto al Padre nell'amore sostanziale dello Spirito. Per questo i tre consigli esprimono in maniera unitaria un atteggiamento di vita, che unisce in maniera speciale ed unica alla filiazione divina del Verbo vissuta in Gesù Cristo. Essi sono fondati sulla vita filiale del Verbo incarnato, che nello Spirito si dona totalmente al Padre, in un atto di amore casto ed esclusivo che diventa spogliamento da tutto e obbedienza fino alla fine, fino alla morte di Croce (Fil 2, 5-8).

In quanto è un atto di amore, partecipazione al sacrificio di Cristo a gloria del Padre per la salvezza del mondo, opera dello Spirito che è Amore, i seminaristi debbono essere condotti alla consapevolezza interiore che con l'attuazione dei consigli evangelici il presbitero è inserito più profondamente nel mistero della vita di Cristo, che è manifestazione della stessa vita intratrinitaria. Data l'unicità dell'amore trinitario e dell'amore di Cristo, i tre consigli sono tre aspetti di un'unica realtà, che inscindibilmente si implicano a vicenda. Il seminarista dev'essere formato a considerare unitariamente i tre consigli evangelici, perché non si può essere evangelicamente casti se non si è obbedienti e poveri; non si può essere evangelicamente obbedienti se non si è casti e poveri; non si può essere evangelicamente poveri, se non si è casti e obbedienti. L'amore vero, infatti, è spogliamento e umiltà. È questo il «cuore indiviso», di cui parla S. Paolo (1 Cor 7,32-34) e a cui fanno riferimento *PO* 16b, il can. 277 §1 e i vari altri documenti che trattano della questione.

---

<sup>25</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Vita consecrata*, 25 marzo 1966, nn. 16; 21; 22; 23; 24, *AAS* 88 (1996) 377-486, in *EV* 15/434-775.



A questo cuore indiviso, che è alla base dell'osservanza di tutti e tre i consigli evangelici, debbono essere formati i seminaristi e il loro cammino in una maturazione di questa dimensione spirituale dev'essere verificato durante il cammino di formazione che è un tempo di prova di assimilazione dei valori fondamentali che debbono essere alla base della vita del presbitero.

È da dire comunque che, sebbene i fondamenti cristologici siano gli stessi, c'è una differenza tra il senso e l'osservanza dei consigli evangelici nella vita consacrata e nella vita del clero diocesano. Nella vita consacrata tutti e tre i consigli evangelici sono essenziali ad essa, come assimilazione alla forma di vita che Cristo ha condotto su questa terra, perché essa sia significata nel suo valore oggettivo a tutti i membri della Chiesa, laici e chierici, che sono così richiamati ai supremi valori escatologici; nella vita del clero diocesano non tutti e tre i consigli evangelici sono intrinseci ad essa, ma solo l'obbedienza per la distinzione in tre gradi dello stesso sacramento dell'Ordine, per cui l'opportunità teologica, spirituale e pastorale della castità celibataria e della povertà è in funzione dello svolgimento del ministero a cui i sacerdoti sono chiamati, affinché esso non si trasformi, in una visione funzionalista, in un lavoro da svolgere, un semplice ruolo, e non in un servizio. Nel clero diocesano il richiamo ai valori escatologici è conseguente.

### 3.2.3 Dimensione intellettuale

La formazione nella *dimensione intellettuale*, secondo il n. 116, sulla base del can. 248, nel contesto attuale della nuova evangelizzazione (cf. n. 153), è volta al conseguimento da parte dei seminaristi di una solida conoscenza filosofica e teologica, insieme ad una preparazione culturale di carattere generale, perché siano resi capaci di annunciare il Vangelo in modo credibile e comprensibile all'uomo di oggi, sostenendo le verità della fede con la luce della ragione, quindi ponendosi in dialogo col mondo contem-

poraneo. Lo studio approfondito e organico della filosofia e della teologia, dice il n. 118, dev'essere volto soprattutto all'acquisizione di una *forma mentis* che dia la capacità di comprendere le domande e le sfide che il ministero sacerdotale presenterà e di poter dare delle risposte ad esse. Infatti, come sottolinea il n. 153, il fenomeno attuale del pluralismo tanto accentuato — aggiungiamo anche del soggettivismo — richiede da una parte un livello eccellente di formazione attuale e dall'altra una particolare attitudine al discernimento critico.

La dimensione intellettuale nel n. 117 è vista come alimento della formazione umana e di quella spirituale, in quanto prepara a diventare presbiteri disposti all'ascolto profondo della Parola di Dio e della comunità ecclesiale per imparare a discernere i segni dei tempi.

Il cap. VII della *Ratio* (nn. 153-187) offre la finalità di ciascuna fase della formazione intellettuale e determina abbastanza dettagliatamente quale dev'essere l'organizzazione degli studi, soprattutto nel periodo propedeutico (nn. 155-157) e nel sessennio di base comprendente due anni di filosofia e quattro di teologia, prima dell'ordinazione presbiterale (nn. 158-175), ma anche nel periodo degli studi di specializzazione (n. 185). Tratta anche delle materie cosiddette «ministeriali», come la liturgia, l'omiletica, la pietà popolare, l'amministrazione dei beni, l'arte e la musica sacra, le lingue, in particolare il latino (nn. 176-184). Le *Ratio* delle Conferenze episcopali debbono apportare ulteriori determinazioni (n. 154).

### 3.2.4 Dimensione pastorale

Come il can. 255, anche il n. 119 della *Ratio*, fa osservare che è necessario che sia impartita anche una formazione di carattere specificatamente pastorale, sebbene sia vero che tutta la formazione, per il fatto che prepara i seminaristi a essere pastori a immagine di Cristo, deve essere permeata da uno spirito pastorale, quindi dalla ca-

rità pastorale. Essa deve aiutare il seminarista ad acquisire «quella libertà interiore che è necessaria per vivere l'apostolato come servizio». In tale dimensione il seminarista dovrà sperimentare la sua capacità di collaborare con gli altri ministri sacri, con i laici e i membri degli istituti di vita consacrata, realtà della Chiesa questa, sulla cui specifica natura evangelica il seminarista dovrà ricevere anche una conveniente formazione.

Il n. 120, come vedremo anche più sotto, richiede che la formazione sia diretta a far sì che il futuro sacerdote sia esperto nell'arte del discernimento, in modo che non cada nell'astrattezza e nel protagonismo, nell'eccessiva sicurezza di sé e in un atteggiamento di freddezza che «lo renderebbe “un ragioniere dello spirito” invece che un buon samaritano». Il seminarista deve imparare a non pensare il ministero semplicemente come una serie di cose da fare o di norme da applicare, ma deve imparare a entrare nel cuore delle persone e nel contesto in cui vivono, per comprenderne i condizionamenti e quindi saper proporre scelte spirituali e pastorali attuabili. La scuola del discernimento porta all'accoglienza e all'accompagnamento di tutte le situazioni, senza «ossessioni legaliste o rigoriste». Deve imparare a «proporre percorsi di fede attraverso piccoli passi», diventando «segno di misericordia e di compassione», in modo che «senza rinunciare alle esigenze della verità evangelica», eviti che esse diventino «macigni», quindi preferisca «guidare con compassione e includere tutti».

Inoltre, i seminaristi, secondo il n. 121, dovranno essere formati al dialogo con i non praticanti, i non credenti e le persone che professano altra religione, quindi ad uno spirito missionario (n. 123). Come concretizzazione di tale formazione nella dimensione pastorale, i seminaristi, segnala il n. 124, secondo l'età e le attitudini, dovranno esser applicati lungo l'anno ad alcune esperienze di tirocinio pastorale, tra le quali è prevalente quella in parrocchia. I vari settori di tirocinio (bambini, giovani, malati, anziani, per-

sone diversamente abili, poveri e abbandonati, migranti, carcerati, famiglie) debbono essere scelti con oculatezza affinché in essi i seminaristi trovino veramente il campo della propria formazione. I seminaristi stessi sono chiamati a valutare il servizio da loro svolto, con l'aiuto di coloro con i quali hanno collaborato.

#### 4. Tempo di discernimento

Il Codice non parla espressamente di «discernimento», ma tutto il tempo di formazione è un tempo di discernimento, che innanzitutto deve fare il seminarista, con l'aiuto dei formatori, specialmente del padre spirituale, ma anche gli stessi formatori, specialmente il rettore e il Vescovo, per arrivare l'uno e gli altri ad una decisione definitiva, sulla base di una certezza morale raggiunta. Tutto il tempo della formazione è un tempo di ricerca della volontà di Dio, nel discernere, caso per caso, se veramente Dio chiama al sacerdozio ministeriale oppure no.

La *Ratio* parla a più riprese del «discernimento vocazionale». La formazione e l'accompagnamento devono essere personalizzati proprio per rendere possibile il discernimento vocazionale (n. 44), necessario per dare un giudizio lungo e alla fine di ogni tappa formativa, sull'idoneità del seminarista al ministero presbiterale (nn. 48; 60; 67; 72; 74). Tale discernimento avviene nel riferimento alla Chiesa locale di appartenenza, perché è in tale contesto che trovano applicazione le regole del discernimento (n. 126) da parte sia del seminarista che dei formatori. Il rettore, insieme agli altri formatori ha il compito di offrire tutti i mezzi necessari per il discernimento (n. 134; cf. n. 128). È però soprattutto il direttore o padre spirituale, che dev'essere «un vero maestro di vita interiore e di preghiera», che accompagna personalmente il singolo seminarista nel discernimento della sua vocazione (n. 136), ma dobbiamo dire che lui stesso deve fare il suo discernimento, perché deve dare il suo parere al seminarista circa la sua idonei-

tà o meno agli ordini, quindi sulla sua prosecuzione o no nel cammino di formazione. Al discernimento sia dei formatori che del seminarista, in casi particolari può essere utile o opportuno, talvolta necessario, l'aiuto di un esperto psicologo, tuttavia il discernimento vocazionale non può essere a lui demandato, perché lo devono responsabilmente fare il seminarista e i formatori, pur tenendo conto degli elementi emersi nell'indagine psicologica (n. 192). Come dicevo, su questo punto la *Ratio* assume quanto già disposto nel Doc. *Ogni vocazione cristiana* dato dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica il 29 giugno 2008.

Se il seminarista per giungere ad una sua decisione definitiva responsabile è stato effettivamente alla scuola del discernimento durante tutta la formazione, sarà nel futuro, come presbitero un uomo del discernimento, che applicherà a livello personale per interpretare la realtà alla luce dello Spirito e quindi decidere secondo la volontà di Dio (n. 43), nei vari aspetti della vita pastorale (nn. 120; 170; 174; 179)<sup>26</sup> e in modo particolare nella direzione spirituale, che è parte integrante del ministero (n. 178).

Il discernimento spirituale si pone, allora, come chiave per interpretare quello che il Signore vuole dire nelle concrete circostanze di vita in cui ci si trova, cioè la sua chiamata, alla quale si deve dare una risposta. Il discernimento spirituale è la chiave per interpretare la parola di Dio personalmente rivolta in tali concrete circostanze, distinguendola da quello che non è vera parola di Dio o che ha solo parvenza di esserlo.

È da chiarire innanzitutto cosa significa «fare la volontà di Dio». Si può cadere in una visione esclusivamente soggettivistica, nel senso di «costruire la volontà di Dio», riducendola a coerenza con il dettame della propria co-

---

<sup>26</sup> Il n. 174 pone uno stretto rapporto tra il discernimento delle situazioni ecclesiali e l'applicazione del diritto canonico che così favorisce un esercizio pastorale efficace.

scienza totalmente autonoma, quindi a quello che si sente interiormente, indipendentemente da qualsiasi verità trascendente la propria coscienza. Sotto questa visione delle cose c'è una non accettazione della propria identità di creatura e del fatto che la propria libertà si costruisce come autonomia dipendente. Questo modo di concepire il fare la volontà di Dio, chiude in un piano puramente orizzontale e di fatto annulla un vero rapporto con Dio. «Fare la volontà di Dio», invece, non può che comportare per l'uomo un ricevere, un dipendere da una verità trascendente, da un Dio che lo precede e da un progetto universale in cui inserirsi personalmente e responsabilmente, in una docilità allo Spirito.

La visione opposta prende in considerazione solo i dati oggettivi esteriori al soggetto, per cui il «fare la volontà di Dio» viene ridotto ad «eseguire la volontà di Dio». La verità esterna è concepita come normativa senza che sia filtrata attraverso la coscienza del soggetto. Di fatto, questo modo di vedere le cose dimentica che l'uomo, pur dipendendo da Dio come sua creatura, tuttavia è stato da Dio creato a sua immagine e somiglianza, quindi libero e fornito di una vera autonomia. Secondo questo modo di vedere il «fare» la volontà di Dio non nasce da una vera interiorità di un soggetto che sta davanti a Dio come un «tu», come una vera «persona», che esercita la sua libertà, ma come un essere che subisce un piano prestabilito senza rendersi responsabile della sua attuazione.

Dio ha un'altra pedagogia. Dio vuole portarci alla nostra verità di esseri liberi e a non avere paura della nostra libertà, ma di accettarla, nello stesso tempo, come autonomia «dipendente», cioè a vivere il «fare» la volontà di Dio come un atto di amore, che accoglie il progetto di salvezza e di santità che Dio ha disegnato per ciascuno di noi. Si può amare solo se si è liberi, se cioè si ha la possibilità di non amare. Si esercita la propria responsabilità se si sa assumere il rischio di sbagliare. La fatica del discernimento

spirituale sta proprio nell'analisi dei dati oggettivi come sono filtrati nella propria interiorità, in un rapporto interpersonale con Dio, nella docilità allo Spirito.

È da accettare che «fare» la volontà di Dio rimane sempre qualcosa di misterioso, sia perché uno dei termini è Dio sia perché la nostra stessa persona non può essere pienamente oggettivata e colta nella sua interezza. Alla ricerca della volontà di Dio ci si deve accostare con molta umiltà, quell'umiltà che fa accettare che si può sbagliare nella ricerca e che quindi porta ad affidarsi totalmente all'amore infinitamente misericordioso di Dio<sup>27</sup>.

«Discernimento spirituale» indica, così, un modo specifico di relazionarsi alla volontà di Dio, che, nella ricerca di essa, comporta un'attenzione al mondo dei sentimenti e dell'affettività, preso in tutta la sua ampiezza, in modo da raggiungere non solo un giusto comprendere e un giusto agire, ma anche un giusto sentire<sup>28</sup>. Infatti, nel discernimento spirituale sono impegnate tutte le facoltà dell'uomo — la memoria, l'intelletto, l'affettività e la volontà — che trovano unità in quel centro della persona che biblicamente è il «cuore», lì dove si gioca la libertà dell'uomo. Il discernimento spirituale ha un fondamento religioso, in quanto si pone all'interno del discernimento di Dio sulla storia, quindi nella prospettiva del giudizio escatologico. Per questo va vissuto in tutta la sua positività, perché il giudizio di Dio è un giudizio di salvezza<sup>29</sup>. Ciò comporta un entrare nella visione stessa che Dio ha della storia dell'umanità e nel dinamismo che lui v'imprime con la collaborazione dell'uomo; della visione che Dio ha della nostra storia personale e del dinamismo che vi vuole imprimere con la nostra collaborazione<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Cf. M. COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, Roma 2009, 47-52.

<sup>28</sup> Cf. M. COSTA, *Direzione spirituale* (cf. nt. 27), 197.

<sup>29</sup> Cf. M. COSTA, *Direzione spirituale* (cf. nt. 27), 198-201.

<sup>30</sup> Basti rifarsi ai tre tempi di elezione degli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio e in modo particolare al secondo modo del terzo tempo,

Si tratta innanzitutto d'imparare a vedere la storia dell'umanità e di noi stessi con gli occhi di Dio. Ogni discernimento spirituale comporta una fase più passiva, quella di farsi illuminare e attrarre dallo Spirito Santo, per imparare, e una fase più attiva, cioè il cercare, ponderare, esaminare, dare il proprio giudizio prudente sulle cose, gli avvenimenti e le circostanze, che direttamente o indirettamente ci riguardano<sup>31</sup>.

Il punto di partenza del discernimento è l'oggetto che si pone di fronte alla coscienza e su cui si deve discernere. Ciò comporta una raccolta dei dati riguardanti tale oggetto, quindi è implicata la memoria; tali dati, debbono essere compresi e valutati dall'intelletto alla luce del Vangelo, alla luce di quello che Gesù ha detto e fatto; la scelta e la decisione è opera della libera volontà della persona. Il direttore spirituale entra in modo più diretto nell'aiutare a raccogliere i dati e nel valutarli alla luce del Vangelo, ma non nella scelta. Questa dev'essere fatta in piena libertà da colui che discerne. È evidente che anche il direttore spirituale discerne, ma riguardo ai dati e ai criteri d'interpretazione di essi e nell'indicare al diretto le sue eventuali resistenze nell'assumersi la responsabilità personale di prendere una decisione conforme al discernimento operato sui dati, in base all'applicazione retta dei criteri del Vangelo.

La direzione spirituale è l'aiuto che il direttore spirituale, mettendo a frutto la sua esperienza, offre al diretto in momenti in cui questi deve impegnarsi in un discernimento riguardante un oggetto specifico, ma soprattutto aiutandolo a vivere il discernimento spirituale come stile di vita quotidiano, come un *habitus*, che lo fa stare continuamente davanti a Dio.

---

in cui l'esercitante deve considerare se stesso come in punto di morte e come si troverà nel giorno del giudizio e pensare come allora vorrebbe aver deliberato (*Esercizi Spirituali*, nn. 186; 187; cf. nn. 340; 341).

<sup>31</sup> Cf. M. COSTA, *Direzione spirituale* (cf. nt. 27), 200.



Il discernimento spirituale circa un oggetto specifico, come quello sulla vocazione sacerdotale da condurre nel seminario, comporta comunque la messa in opera di un metodo. Il discernimento spirituale, infatti, non è una teoria, non si apprende sui libri, ma è un'arte, che si apprende praticandolo. Come ogni arte, però, richiede una «tecnica», un metodo, così per compiere il discernimento spirituale si applica un metodo, ma esso non si attua automaticamente perché si è applicato bene il metodo, ma è necessaria l'azione dello Spirito, che è essenziale, anche se passa attraverso il metodo. Il direttore spirituale semplicemente aiuta il diretto ad apprendere il metodo e ad aprirsi all'azione dello Spirito Santo. Dio chiede sempre la nostra collaborazione umana perché i suoi doni diano frutto.

Il discernimento è un carisma, un dono dello Spirito Santo, ma esso è esercitato da uomini, quindi attraverso le loro strutture naturali.

Ci si può chiedere perché alcuni hanno una capacità maggiore di discernimento che non altri. È evidente che Dio distribuisce i suoi doni come vuole e a chi vuole, ma, dato che «la grazia suppone la natura», la differenza dipende anche sia dalla configurazione psicologica della persona sia dal suo impegno ascetico che porta ad uno sviluppo del dono dello Spirito. Questo vale sia per il direttore spirituale che per il diretto, nel nostro caso il seminarista.

Innanzitutto è fondamentale una regolarità nell'esperienza di esercizi autenticamente spirituali che siano improntati sul discernimento spirituale, cioè non siano semplicemente dei giorni di ritiro basati, lungo la giornata, su lunghe e ripetute prediche o istruzioni da parte di un predicatore, senza lasciare spazio alla riflessione, alla contemplazione dei misteri di Dio e alla preghiera personali, presupposti per il discernimento, in quanto spazi dell'azione dello Spirito nell'anima.

L'esame di coscienza quotidiano è un continuo esercizio di discernimento spirituale, come vigilante riflessione

e valutazione, alla luce del Vangelo e nella docilità all'azione della grazia, sulle esperienze della giornata. L'esame di coscienza ben fatto, per un tempo sufficientemente prolungato, implica le fasi costitutive del discernimento spirituale: la memoria, che raccoglie come dati gli avvenimenti della giornata e i propri comportamenti, anche quelli che apparentemente potrebbero sembrare poco rilevanti; l'intelletto, che valuta, discerne, giudica i fatti alla luce del Vangelo; la volontà, che, docile alla grazia, s'impegna ad un agire conformemente al Vangelo. Questo vale sia per il direttore spirituale sia per il diretto.

Un altro aiuto efficace per lo sviluppo del dono del discernimento è l'esperienza stessa di direzione spirituale, di dare autentici esercizi spirituali, di operatore pastorale, di confessore, ecc.

Si deve, poi, distinguere tra il discernimento spirituale come intero processo di maturazione di una concreta decisione, come quella circa la vocazione al ministero, in cui sono coinvolte in diverse fasi tutte le facoltà della persona, e quella particolare fase di tale processo che è segnata dall'azione dell'intelletto che esamina i dati raccolti circa l'oggetto su cui si deve decidere, distinguendo, esaminando, discernendo il senso e il valore dei singoli dati. Questa fase è il discernimento circa le mozioni interiori, cioè la ripercussione affettiva e spirituale, che i vari fatti, i dati, hanno sulla persona. Attraverso di esse s'impara a capire il linguaggio di Dio nell'anima, quindi il discernere se vengono da Dio o non vengono da Dio, se debbono essere accolte o respinte. Tale discernimento degli spiriti è fondamentale per prendere una decisione che sia conforme alla volontà di Dio.

Il discernimento spirituale allora è un processo spirituale sostenuto dall'azione della grazia per giungere ad una decisione che con certezza morale si ritiene conforme alla volontà di Dio.

La certezza morale a cui tutti gli implicati nel processo di discernimento debbono giungere è quella certezza, ba-

sata su elementi e motivi oggettivi, che da una parte esclude ogni fondato e ragionevole dubbio e dall'altra lascia sussistere la possibilità assoluta del contrario. Infatti, non si tratta di raggiungere solo una quasi-cerchezza, ma neanche si deve pretendere di raggiungere una certezza assoluta, di carattere metafisico, in quanto essa è impossibile.

Si tratta, allora, di un giudizio della coscienza illuminata dalla virtù cardinale della prudenza, quindi ordinata all'azione libera del soggetto.

Il fatto che il discernimento parta dalla raccolta dei dati mostra che esso non procede per via deduttiva, ma induttiva dall'esperienza. Rifiuta ogni sorta di indottrinamento astratto. Una volta valutati e ordinati i dati raccolti, alla luce dei criteri offerti dal Vangelo e dalle regole del discernimento degli spiriti, si ipotizzano delle soluzioni possibili, sottoponendole ad analisi alla luce del Vangelo e delle mozioni interiori per trovare un incontro tra la ragione e i principi della fede, tra ciò che viene dalla propria esperienza e dalla propria capacità naturale di valutazione di essa, e ciò che viene come ispirazione dello Spirito, che ci indirizza verso l'adesione alla volontà di Dio. È la fase più faticosa del processo di discernimento, perché comporta la purificazione dell'intelletto, che deve lasciarsi illuminare dalla fede e guidare dallo Spirito Santo.

Alla fine, si ha la fase della decisione, in cui intervengono propriamente la volontà, quindi la libertà. Attraverso la libera e definitiva decisione che prende (nn. 62; 67), la persona trova il proprio posto nel piano della salvezza. È decisivo l'intervento dello Spirito Santo che è luce. Per questo il direttore spirituale si deve ritirare al massimo in questa fase e deve aiutare il seminarista innanzitutto con la sua preghiera, vigilando che si lasci guidare dallo Spirito con docilità<sup>32</sup>. Questo è particolarmente importante durante la formazione, in quanto il direttore spirituale deve la-

---

<sup>32</sup> Cf. SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, Annotazione 15.

sciare libero il formando nella scelta di vita che deve fare e di cui deve assumersi tutta la responsabilità davanti a Dio e alla Chiesa. Nessuno può sostituirsi a lui né il direttore spirituale né i formatori.

Nel n. 43 la *Ratio*, riguardo al discernimento spirituale, riporta il n. 1 degli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio di Loyola: «liberarsi da tutte le affezioni disordinate e, dopo averle eliminate, a cercare e trovare la volontà di Dio nell'organizzazione della propria vita in ordine alla salvezza dell'anima». Ciò significa che il seminarista, come presuppone il can. 1019, nella sua decisione, dev'essere sempre guidato da una retta intenzione, che d'altra parte, secondo il can. 241 §1, deve già avere fin dall'inizio, in quanto è sulla base di essa che dal Vescovo viene ammesso al seminario. Quindi, per un retto discernimento sia il seminarista sia il padre spirituale sia i formatori debbono partire dal fatto che si tratta sempre di una scelta dei mezzi per raggiungere il fine. Mai si deve scambiare il mezzo col fine. Ci si deve prefiggere prima il fine e quindi scegliere i mezzi per raggiungerlo, non scegliere il mezzo e poi voler raggiungere il fine, adattandolo al mezzo. Infatti è un errore lo scegliere il che cosa fare prima di aver scelto come vivere e questo prima di scegliere chi amare, per esempio scegliere il sacerdozio ministeriale prima di aver scelto uno stile di vita evangelico e questo prima di aver scelto la persona di Gesù. Il direttore spirituale è molto importante in questa fase d'individuazione dell'oggetto su cui discernere e dei vari livelli di discernimento, ordinandoli l'uno all'altro in una gerarchia. Inoltre, è da tener presente che ognuno deve discernere ciò che non è solo bene in sé, ma anche è anche bene *per lui* per raggiungere il fine per cui è creato. Per es., il sacerdozio o la vita religiosa sono un bene in sé, ma potrebbero non essere un bene in concreto per chi il Signore non chiama al sacerdozio o alla vita religiosa. Anzi, potrebbero essere un'occasione di peccato per chi

non ha le qualità per vivere il celibato o l'obbedienza o il senso di servizio incondizionato.

Qui è importante nell'iter di discernimento la chiarificazione delle motivazioni per cui il seminarista fa la scelta per il ministero. Infatti, la motivazione fondamentale e fondante la scelta non può che essere conforme al fine per cui siamo creati, voler amare e servire Dio e voler amare e servire i fratelli. Se non c'è questa motivazione fondamentale interiormente fondata, la persona non può continuare nell'iter di formazione. Tuttavia a tale motivazione fondamentale spesso si aggiungono anche altre motivazioni, non pienamente soprannaturali. Da esse ci si deve purificare perché potrebbero prendere il sopravvento e offuscare o inquinare la motivazione fondamentale. Per es., si sceglie il sacerdozio perché si vuole servire Dio e la Chiesa, ma a questo si mischia anche la prospettiva o il desiderio di assumere un qualche posto di rilievo nella Chiesa e quindi nella società.

Anche qui è importante l'azione del direttore spirituale nell'aiutare il diretto a distinguere le motivazioni che lo spingono alla scelta per il sacerdozio e quindi a chiarire qual è la motivazione fondamentale dalle altre secondarie e di purificare il suo cuore da esse, perché potrebbero essere un impedimento a perseguire il fine. Se sono state onestamente chiarite le motivazioni della scelta attraverso un discernimento ben fatto, si può avere la certezza morale che tale scelta è conforme alla volontà di Dio.

Anche il direttore spirituale e i formatori debbono fare il loro discernimento. Il primo se ritiene che il seminarista non è adatto per il ministero sacro deve aiutarlo a mettersi di fronte alla sua verità e deve cercare di dissuaderlo dal continuare nel cammino di formazione; i secondi se arrivano alla certezza morale che il seminarista non è chiamato da Dio alla vita sacerdotale dovranno arrivare alla decisione di dimetterlo dal seminario.

## 5. Conclusioni

Evidentemente ci sono tanti altri aspetti presenti nella *Ratio*, anche importanti, che non sono qui stati presi in considerazione in questa mia esposizione, come per es. la dimensione comunitaria. Ho voluto focalizzare la mia attenzione sui tre aspetti che delineano la formazione come tempo di prova o verifica, di maturazione e di discernimento, sia perché abbracciano e sono alla base anche degli aspetti non considerati, sia perché mi sembra che indichino bene il senso dinamico della formazione. Infatti, la formazione, avendo come base le esigenze generali stabilite del Codice di Diritto Canonico, dalla *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* e dalla *Ratio* data dalla Conferenza Episcopale, si deve effettuare secondo un programma formativo generale stabilito da ogni seminario, tuttavia tenendo sempre l'attenzione rivolta al singolo seminarista perché possa trarre il maggior frutto dal tempo che trascorre in seminario. Il seminario, cioè, dev'essere vissuto come la realtà che gli comunica gli strumenti adatti sia per sviluppare anche nel futuro la vita interiore in modo solido e permanente e sia per esercitare efficacemente il suo ministero futuro. Guai se il seminario fosse visto e vissuto come una specie di tunnel attraverso il quale si deve passare, ma che non si vede l'ora di lasciare.

A mio parere, la regola d'oro che ogni seminario dovrebbe osservare è quella di non offrire molte, troppe cose, anche buone (conferenze, esercitazioni, riunioni, ecc.), ai seminaristi, ma solo quelle essenziali perché indispensabili, ma assimilabili in profondità (*non multa, sed multum*). Infatti, il seminarista non è un sacco da riempire, ma una persona da sviluppare profondamente in maturità nelle sue varie dimensioni.

GIANFRANCO GHIRLANDA, S.J.

## Sommario

L'autore svolge le sue considerazioni partendo dal n. 28 della *Ratio Institutionis Sacerdotalis* dell'8 dicembre 2016, che vede la formazione al ministro sacro come «un tempo di prova, di maturazione e di discernimento da parte del seminarista e dell'istituzione formativa». Sia il seminarista che i formatori, al fine di evitare passaggi automatici da una tappa all'altra, debbono periodicamente verificare se sono presenti le qualità che la Chiesa richiede per l'accesso al ministero. Sono descritte le finalità delle varie tappe. È, poi, analizzata la maturazione nella dimensione umana, spirituale, intellettuale e pastorale, e si insiste sul fatto che essa richiede un accompagnamento personalizzato, che postula una flessibilità nel programma formativo. Infine, viene approfondito in che cosa consiste il discernimento vocazionale e chi lo deve fare.

**Parole-chiave:** formazione sacerdotale; seminario; seminarista; prova; maturazione; maturità; discernimento.

## Summary

### The new *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*: Testing, Maturing, Discernment

The author carries out his considerations starting from number 28 of the *Ratio Institutionis Sacerdotalis* of December 8<sup>th</sup>, 2016, which sees formation to the sacred ministry as «a period of testing, maturing and discernment by both the seminarian and the house of formation». Both the seminarian and the formators, in order to avoid automatic passage from one stage to another, must periodically check whether there are present the qualities that the Church requires for access to ministry. The aims of the various stages are described. The author then analyzes maturation in its human, spiritual, intellectual and pastoral dimensions, and he insists that maturation requires a personalized accompaniment, which itself presupposes flexibility in the formation program. Finally, the author delves more deeply into the questions, in what does vocational discernment consist and who has to do it.

**Keywords:** formation of priests; seminary; seminarian; testing; maturing; maturity; discernment.