

Università degli studi di Trieste

Facoltà di psicologia

**INDAGINE PILOTA SUL
CAMBIAMENTO DEI PRETI
CATTOLICI CHE LASCIANO IL
MINISTERO**

Tesi per la laurea specialistica in psicologia socio culturale

RELATORE

Prof.ssa Lisa Di Blas

STUDENTE

Michele Masotto

Anno Accademico 2006-2007

INDICE

<u>FACOLTÀ DI PSICOLOGIA</u>	1
<u>ANNO ACCADEMICO 2006-2007</u>	1
<u>INDICE</u>	2
<u>INTRODUZIONE</u>	5
<u>LA PERCEZIONE DELLA POSIZIONE DEL MAGISTERO DELLA CHIESA</u>	12
1.1 LA COMUNICAZIONE TRA MAGISTERO E CREDENTI È FILTRATA DAI PROCESSI COGNITIVI	13
1.2 LA VOCAZIONE COME CHIAMATA DI DIO	15
1.3 LA VOCAZIONE COME EVENTO RELAZIONALE CON DIO E LA SUA “UNICITÀ”	17
1.4 VOCAZIONE E MATURAZIONE PSICOLOGICA DELLA PRESENZA DI DIO NELLA STORIA	20
1.5 LA DEFINITIVITÀ DELLE SCELTE, IL “PER SEMPRE” DI OGNI FORMA DI VITA CRISTIANA	23
1.6 L’ALTISSIMO VALORE DEL SACERDOZIO	24
1.7 VOCAZIONE PRESBITERALE COME ESSENZA, IDENTITÀ GLOBALE	26
1.8 LA VALUTAZIONE DELLA CHIESA MAGISTERIALE SUI PRETI CHE LASCIANO IL MINISTERO	27
<u>CONTRIBUTI DELLE SCIENZE UMANE E PSICOLOGICHE</u>	
<u>ALL’INTERPRETAZIONE DEL FENOMENO</u>	32

2.1 RAPPORTI TRA PSICOLOGIA E TEOLOGIA	32
2.2 STRUTTURA PSICOLOGICA E VOCAZIONE-MOTIVAZIONI DI ENTRATA E DI ABBANDONO	35
2.2.1 LA STRUTTURA DELL'IO	36
2.2.2 IL CONCETTO DI CONSISTENZA E DI AUTOTRASCENDENZA	37
2.2.3 OTTICA STRUTTURALE E CONTENUTISTICA	39
2.2.4 IL METODO DI LAVORO	39
2.2.5 IPOTESI E RISULTATI DELLA RICERCA	40
2.2.6 OSSERVAZIONI CRITICHE	43
2.3 ALCUNI STUDI IN AMERICA	46
2.3.1 PREVENIRE LE CRISI SECONDO CONRAD E COLLEGHI	46
2.3.2 JOYCE H.HICKSON, GERGE GUDZ E DAVID R.HORNBUCKLE	49
2.3.3 OSSERVAZIONI CRITICHE	53
2.3.4 IL FENOMENO DELLE "DISERZIONI" E I COSTI DI USCITA	54
<u>IL CAMBIAMENTO</u>	56
3.1 UN METAMODELLO DEL CAMBIAMENTO: IL CONTESTUALISMO EVOLUTIVO E LA VALORIZZAZIONE DELLA RESPONSABILITA' DELLA PERSONA	57
3.1.1. I MODELLI STORICAMENTE PRECEDENTI: MECCANICISMO E ORGANISMICO	58
3.1.2 IL CONTESTUALISMO EVOLUTIVO	59
3.1.3 UN METAMODELLO CHE RESTITUISCE LIBERTÀ E POTERE AL SOGGETTO	61
3.2 L'IDENTITÀ NARRATIVA E I TRE LIVELLI DI CONOSCENZA NEL PENSIERO DI DAN MCADAMS	63
3.2.1 LA NARRAZIONE IN BRUNER	63
3.2.2 L'IDENTITÀ NARRATIVA IN MCADAMS	64
3.2.3 I LIVELLI DI CONOSCENZA DELLE PERSONE IN MCADAMS	66
3.3 BAUMAISTER E LA CRISTALLIZZAZIONE DELL'INSODDISFAZIONE	68
3.3.1. COSA È LA CRISTALLIZZAZIONE DEL MALCONTENTO	68
3.3.2 L'EVIDENZA DELLA CRISTALLIZZAZIONE	70
3.3.3 IL PUNTO FOCAL = L' AVVENIMENTO CRUCIALE	71
3.3.4 DOPO LA CRISTALLIZZAZIONE	71
3.3.5 CAMBIAMENTO DI VITA E DI PERSONALITA'	72
3.4 BAUER E COLLEGHI, RACCONTO DI SÉ E FELICITÀ	73

3.4.1 CORRELATI DELLA SODDISFAZIONE DEL DESIDERIO E DELL'INSODDISFAZIONE	75
3.5 IL METODO TERAPEUTICO DI LORENZINI E SASSAROLI	79
<u>LO STUDIO</u>	<u>83</u>
4.1 UN CAMBIAMENTO PARTICOLARE	83
4.2 LE IPOTESI DELLA RICERCA	88
4.3 IL CAMPIONE	90
4.4 I COSTRUTTI E LE SCALE UTILIZZATE	92
4.5 LA VARIABILE DICOTOMICA CRISTALLIZZAZIONE DELL'INSODDISFAZIONE/CRISTALLIZZAZIONE DEL DESIDERIO	94
4.6 ANALISI DEI DATI	98
4.7 RISULTATI	99
4.7.1 MATRICE DI CORRELAZIONE	101
4.7.2 SCELTA DELLA VARIABILE DIPENDENTE, ANALISI DELLA REGRESSIONE E PARZIALIZZAZIONE DA ETÀ E ANNI TRASCORSI DAL CAMBIAMENTO	102
4.7.3 ANALISI DELLA REGRESSIONE DI CD E LIFT CON SWLS VARIABILE DIPENDENTE	103
4.8 COMMENTO	105
4.8.1 CD E SWLS	105
4.8.2 SWLS, ETÀ E ANNI TRASCORSI DAL CAMBIAMENTO	105
4.8.3 LIFT E SWLS	106
4.8.4 CRISTALLIZZAZIONE DEL DESIDERIO E LIFT	106
4.8.5 CRISTALLIZZAZIONE DEL DESIDERIO, LIFT E SWLS	106
4.8.6 CRISTALLIZZAZIONE DEL DESIDERIO E IUS	107
4.9 DISCUSSIONE	107
<u>CONCLUSIONI</u>	<u>115</u>
<u>RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI</u>	<u>117</u>

INTRODUZIONE

Il fenomeno dei presbiteri della chiesa cattolica occidentale che lasciano il ministero per poter accedere a scelte diverse, come sposarsi o dedicarsi alla politica, non è molto rilevante dal punto di vista numerico se ci limitiamo ad osservarlo in senso assoluto, dato che il numero di persone coinvolte è statisticamente basso rispetto alla popolazione globale (ad esempio in una diocesi come Verona, di circa 800.000 abitanti, può riguardare 2-3 persone all'anno); assume probabilmente un valore numerico significativo, in particolar modo nei primi anni 70 e nell'ultimo decennio, se rapportato alla categoria di appartenenza: anche un solo ex-prete all'anno nella diocesi di Verona significa che a fronte di 10 preti ordinati¹ (questa la media annuale dei preti diocesani consacrati negli ultimi anni) ne abbiamo uno che decide di lasciare il ministero. Occorre aggiungere che quel prete o due che ogni anno lasciano il ministero nella diocesi di Verona sono da rapportarsi ai circa 600 presenti nel territorio, di conseguenza con questo unico dato non ci è possibile comprendere il peso statistico di un fenomeno che andrebbe valutato con studi longitudinali: non esistono purtroppo dati ufficiali forniti dalla Curia diocesana. La medesima considerazione possiamo farla per la chiesa italiana, dato che non è facile avere dati nazionali chiari sul numero di “defezioni” (così vengono definite dalla gerarchia ecclesiastica) attuali.²

La rilevanza non sembra particolarmente forte, dato che le scelte dei preti che lasciano il ministero si esprimono e vengono avvertite concretamente nelle loro conseguenze soprattutto all'interno delle comunità cristiane e parrocchiali; per il resto, le biografie di preti che cambiano vita giungono sulle pagine dei

¹ cfr. “*XI° Rapporto su Verona*”, Curia Diocesana - Ufficio documentazione e studi, 2005

² L'Annuario Statistico Ecclesiale, edito dalla Libreria Vaticana, riporta i dati delle “defezioni”, che non sono però attendibili, dato che fanno riferimento solo ai preti che hanno chiesto la dispensa; non sono calcolati quanti si sono ritirati dal ministero tagliando per così dire i ponti con la Chiesa ufficiale, e il loro numero è indefinibile.

giornali e negli schermi televisivi nella misura in cui fanno notizia e suscitano curiosità, come si è sperimentato di recente nel caso di un prete diocesano di Padova elevato all'onore degli altari mediatici in seguito a rivelazioni attorno ad una sua amante e ad un presunto figlio. Nonostante questo, ritengo che la questione dei preti che lasciano il ministero possa avere un certo interesse per la psicologia della personalità, anche se sono ben consapevole che questa mia convinzione è anche legata alla mia storia personale di ex prete.

Il bisogno di avvertire la vita come un percorso unitario e sensato, in cui poter intravedere un “filo rosso” in grado di dare significato alla propria biografia, è alla base delle modalità con le quali le persone si raccontano di fronte a sé stesse e ad una sorta di “pubblico interno”; le persone si percepiscono protagoniste e attori principali di una vita che si dispiega davanti allo sguardo di genitori, amici, partner, figure religiose, Dio, compagni di lavoro, e ogni “altro” da sé che possa avere un peso sulla trama della loro storia.

I cambiamenti di rotta sono una sfida a questo bisogno di unità esistenziale; domandano di rielaborare la propria identità sia in termini di fedeltà a sé stessi che in termini di novità e progresso. Mi sembra quindi di poter affermare che questa poco numerosa ma originale realtà degli ex preti può, se osservata attentamente, dare un suo pur piccolo contributo alla comprensione dei processi psicologici che si instaurano quando gli individui affrontano cambiamenti significativi.

Il fenomeno può essere studiato da varie angolature, a partire dalla sociologia, dalla psicologia sociale, dalla psicologia psicodinamica, dalla psicologia dello sviluppo, dalla psicologia della religione, dalla psicologia della personalità, dall'antropologia, dalla teologia fondamentale, dalla teologia morale, dalle scienze filosofiche ed etiche. La mia scelta è quella di mantenere come sfondo di lettura la psicologia della personalità, pur ritenendo che la interdisciplinarietà sia fondamentale per la ricerca e pur attingendo eventualmente anche da altre discipline quando questo dovesse rivelarsi utile.

Ritengo poi necessario fare una premessa attorno alla terminologia; per indicare le persone coinvolte in questo cambiamento ho deciso di utilizzare più

frequentemente di altre l'espressione "ex preti"; la scelta è opinabile, ma mi è sembrata la meno problematica per una serie di motivi:

In primo luogo, l'approccio alla questione investe le scienze psicologiche, alle quali non può importare se dal versante teologico si afferma che l'ordine sacro è un sacramento che imprime un "carattere" incancellabile che comporta una trasformazione ontologica e che incide sull'essenza della persona; sarà importante interrogarsi su quali possano essere i costrutti di significato che possono nascere a partire dalla convinzione di essere preti per sempre, ma quello che è osservabile dal versante puramente fenomenologico è che una persona che aveva un ruolo preciso, all'interno del quale celebrava l'eucarestia domenicale, confessava, dirigeva una comunità.... non svolge più nessuno di questi compiti e non viene considerato prete dai credenti dopo la sua rinuncia al ministero³. Di conseguenza, al di là delle convinzioni personali o teologicamente fondate, lo si può considerare un "ex prete" tanto quanto si può dire che una persona è l'ex sindaco della città indipendentemente dal fatto che lo stesso si senta interiormente ancora il primo cittadino; in fondo essere "ex" (ex calciatore, ex sindaco, ex marito o moglie, ex funzionario di polizia,) significa che non è possibile riconoscere il proprio volto di oggi se non si accettano tutti i passaggi, i ruoli, le relazioni della vita trascorsa come pezzi di un puzzle che in modi e intensità diverse hanno contribuito a costruire la propria identità, e contemporaneamente che quel preciso pezzo di puzzle in cui ci si definisce "ex" è stato collocato in modo sufficientemente definitivo. Sono altresì consapevole che lo stesso motivo di continuità e coerenza rispetto alla identità può condurre una persona a decidere di essere e sentirsi prete anche dopo la cessazione del ministero, ritenendo che l'essere prete non sia un pezzo del puzzle, ma l'immagine finale del puzzle, o che sia un pezzo irrinunciabile senza il quale si fatica eccessivamente a vedere l'immagine completa. Quel che è certo è che non posso non interrogarmi sul peso

³ Mi riferisco da questo punto di vista all'esperienza italiana; non è la stessa cosa in altri paesi del mondo, come il Brasile, l'Africa o alcune zone degli Stati Uniti, dove anche Vescovi che vivono con una donna e sono padri non vengono messi in crisi rispetto al loro ruolo dalle comunità che dirigono. Il fenomeno non è documentabile, ma appartiene ai normali racconti dei missionari sia diocesani che religiosi.

che l'idea del *sacerdos in aeternum* può esercitare, positivamente o negativamente, sugli ex preti, portando alcuni a rifiutare il passato (un pezzo del puzzle da rimuovere), altri a identificarsi nell'idea di sacerdozio(è il puzzle intero) lottando per vedersi riconosciuti come preti anche da sposati, altri ancora a dover comunque fare lunghi percorsi di integrazione per vivere un soddisfacente senso di unità della propria biografia.

Questa prima argomentazione si appoggia su una scelta teorica, quella di guardare allo sviluppo della persona e ai processi di cambiamento nell'ottica di un metamodello preciso, quello del contestualismo evolutivo⁴; a partire da questo, un cambiamento (sufficientemente stabile e duraturo) implica processi di trasformazione incrementali (sicuramente per complessità) in cui si modificano le interazioni tra gli aspetti attuali della persona e i contesti in cui essa vive nel momento del cambiamento; dentro questi processi la persona mantiene una sua unità strutturale e funzionale, resta un tutt'uno inscindibile. Questa visione olistica presuppone una visione sistemica della persona e della sua relazione con il mondo, visione che non permette di isolare nel nostro caso il costrutto interno della persona (ad esempio: sarò prete per sempre) dai cambiamenti effettivi che le sue scelte comportano (ad esempio: la impossibilità normativa di avere come laici ruoli legati all'annuncio della Parola o al potere decisionale, come sono ad esempio quello di catechista e di vice presidente del Consiglio Pastorale Parrocchiale).

La ricerca che presenterò è focalizzata sul cambiamento, categoria che comporta che in qualche misura nel desiderare una situazione nuova si debba rinunciare a una situazione precedente, non importa se piacevole o spiacevole (si può essere anche ex carcerati); se ci fossimo focalizzati sulla continuità della personalità nel tempo, si poteva forse lavorare maggiormente con la categoria di preti che non esercitano più il ministero così come viene inteso e normato dalla chiesa gerarchica (cioè persone che hanno abbandonato il ministero, ma che porteranno tutta la vita il peso di essere preti come caratteristica dominante

⁴ Ford, D.H. e Lerner, R.M. (1995)

dell'immagine di sé), ma che mantengono fortemente nella definizione di sé la coscienza di *essere* preti che non possono più *fare* i preti.

Utilizzare il termine “preti sposati”⁵ avrebbe comunque limitato lo sguardo della ricerca ai soli preti che hanno poi costruito una famiglia; ci possono essere preti che hanno lasciato il ministero senza obiettivi di matrimonio, ma per motivi legati a bisogni di altra natura. Uno di questi, che si riscontra con una certa facilità nei dialoghi con gli ex preti, è il bisogno di una vita normale in cui poter essere sé stessi senza doversi adeguare a modelli rigidi e a convinzioni eccessivamente dogmatiche.

Sono assolutamente consapevole che molti preti che hanno lasciato il ministero si percepiscono ancora come preti, non si ritrovano di fronte al prefisso “ex”, e hanno semplicemente scelto di non essere celibi e di sposarsi, ma non hanno mai *deciso* in senso stretto di lasciare il ministero (se non come accettazione di una condizione esterna); si sono solo ritrovati a dover non “fare” più i preti per potersi legare affettivamente e pubblicamente ad una persona e avere con essa dei progetti familiari.

Rispetto profondamente queste convinzioni personali, ma mantengo l'adesione alla visibilità sociale, per la quale la loro è una condizione di “ex”, e che per la mia sensibilità meglio si sposa con la categoria del cambiamento; non mancherò di sottoporre a critica costruttiva la posizione del magistero della

⁵ Utilizzerò anche il termine “sacerdoti”, consapevole però che è teologicamente criticabile, anche se utilizzato normalmente nel linguaggio comune; il sacerdozio è solo un aspetto del ministero presbiterale, e inoltre il termine necessita di essere depurato dalle immagini e figure del sacerdozio pagano o di altre religioni, oltre che di essere discriminato dal normale sacerdozio di tutti i battezzati. Nonostante questo, è di normale utilizzo sia nel senso comune che nei documenti magisteriali. Mi servirò quindi più frequentemente del termine “prete” che è l'abbreviazione di presbitero, etimologicamente “anziano”: presbitero è il vocabolo con cui nel nuovo testamento (lettere paoline) si indicano i collaboratori dei vescovi successori degli apostoli. Rimanda all'idea che chi segue la comunità cristiana debba essere, per età, capacità e grazia, uomo saggio, affidabile e in grado di esercitare il necessario discernimento di fronte alle molte e complesse situazioni della vita umana (cfr. “Lettera a Tito, 1, 2-11).

Chiesa su questa questione, ma sempre e solo sul versante di problematiche psicologiche che non appaiono sufficientemente prese in considerazione, rimanendo quindi sul campo specifico di una tesi di psicologia.

Di certo non potrò non considerare che in molti casi nella vita degli ex preti la scelta di cambiamento è consistita in un drammatico porsi di fronte a due strade, entrambe volute e appassionanti, che non venivano soggettivamente avvertite in contraddizione: esisteva cioè di frequente un conflitto interno e uno stato di confusione nel tentativo di comprendere ciò che si desiderava di più accettando necessariamente di escludere una strada a favore di un'altra (*o vivere il ministero presbiterale, o farsi una famiglia*). Questo mi ha fatto pensare che ci possa essere un'alta percentuale di "cristallizzazioni del desiderio" negli ex preti.

Questa ultima considerazione mi introduce a descrivere brevemente l'intento di questo lavoro di tesi. Sono rimasto profondamente colpito nel corso degli studi da come la cristallizzazione attorno all'insoddisfazione o attorno al desiderio in un processo di cambiamento possano influenzare il benessere futuro, e ritengo che questa distinzione sia particolarmente efficace nel comprendere molte biografie di ex preti. Le variabili che prenderò in considerazione saranno la cristallizzazione del desiderio/insoddisfazione, la percezione soggettiva del benessere, l'impatto dei risultati positivi della scelta, la tolleranza agli stati di incertezza; non mi dilungo ora a spiegarne le caratteristiche e i legami da me ipotizzati, cosa che farò passo per passo nelle prossime pagine.

Concludo precisando che la tematica dei preti che lasciano il ministero è estremamente complessa e potrebbe essere studiata sotto molti aspetti; è chiaro che il mio non è un lavoro che possa pretendere di essere esaustivo. Prenderò in considerazione pochi aspetti cercando di sviscerarli, e lascerò in ombra molte altre questioni che potrebbero stare a cuore ad altri o essere ritenuti oggetti di studio più interessanti.

La tesi si snoderà in questi passaggi: il primo capitolo riguarderà una presentazione del pensiero del Magistero della Chiesa sulla questione degli ex preti, cercando di cogliere le maggiori risonanze psicologiche che ne possono

derivare; questa parte è forse quella che più chiede di rifarsi a contenuti teologici, ma senza di essa non si potrebbe comprendere il tipo di cambiamento che cerco di studiare. Come uno psicologo del lavoro per comprendere le difficoltà di un dirigente deve conoscere l'organizzazione di una azienda e di quella azienda specifica, così di fronte a uomini che hanno investito affettivamente la loro vita su un piano religioso occorre conoscere alcuni elementi fondamentali della religione e della loro specifica religione; per questo ho dovuto rivisitare alcuni contenuti del messaggio cattolico e della posizione della Chiesa sul presbiterato e sulla richiesta di dispensa dai suoi obblighi.

Nel secondo capitolo presenterò alcune tesi che negli anni 70 hanno cercato di motivare psicologicamente il fenomeno dei preti che lasciano il ministero, e un tentativo di critica rispetto ad esse.

Nel terzo capitolo curerò la presentazione dello sfondo teorico in cui mi muovo, quello del contestualismo evolutivo, quello dei tre livelli di conoscenza della persona di Mc Adams, quello della *crystallizzazione dell'insoddisfazione* di Baumeister e della *crystallizzazione del desiderio* di Bauer, quello della psicologia cognitivo-comportamentale e in particolare della scuola di Lorenzini e di Sassaroli.

Seguirà poi la presentazione dello studio.

LA PERCEZIONE DELLA POSIZIONE DEL MAGISTERO DELLA CHIESA

In questo capitolo proverò a esporre, senza alcuna pretesa di essere esauriente, alcune convinzioni teologiche del Magistero che possono fare da sfondo al pensiero della Chiesa sui preti che lasciano il ministero per poi soffermarmi su documenti che si esprimono attorno al celibato sacerdotale e alla dispensa da questo quando essa fosse richiesta.

Intendo sviluppare le mie argomentazioni attorno a due punti fondamentali:

1) il pensiero del Magistero della Chiesa attorno al fenomeno degli ex preti, o a tematiche strettamente legate, così come è espresso nei documenti. In particolare farò riferimento alla “Formazione dei presbiteri nella chiesa italiana” nell’edizione del 2007 che ricalca fedelmente le precedenti edizioni del 1972 e del 1980. Terrò anche conto della *Presbyterorum Ordinis* di Paolo VI, della *Sacerdotalis Caelibatu* di Paolo VI, della lettera Circolare “*De dispensatione a sacerdotali caelibatu*” contenuta nell’*Enchiridion Vaticanum*, e della autobiografia di Giovanni Paolo II “*Dono e mistero*”.

2) le possibili risonanze che il messaggio che emerge dai documenti ecclesiali può provocare sul piano psicologico, restando comunque nel campo delle ipotesi o raccogliendo vissuti degli ex preti; l’intento di queste riflessioni è quello di aprire interrogativi a partire da situazioni simili studiate in letteratura, o da considerazioni che provengono dalla ricerca idiografica.

1.1 La comunicazione tra magistero e credenti è filtrata dai processi cognitivi

Ogni persona matura nella vita un sistema di conoscenza⁶ che le permette di muoversi nel proprio mondo con una buona sicurezza e una sufficiente possibilità di previsione, così da sperimentarsi capace di raggiungere i propri scopi⁷; l'obiettivo ora è interrogarsi su come le riflessioni teologiche attorno alla vocazione presbiterale offerte dal Magistero possano influire nella costruzione di questo sistema di conoscenza. La sfida per ogni persona è quella di poter usufruire di schemi mentali più o meno adeguati, sufficientemente elastici, che permettano di sviluppare strategie di *coping*⁸ adatte a migliorare il benessere psicofisico e spirituale, e a promuovere la salute globale della persona. La capacità di coping si riferisce non soltanto alla risoluzione pratica dei problemi, ma anche alla gestione delle proprie emozioni e dello stress derivati dal contatto con i problemi, e la ricchezza di strategie di *coping* che una persona ha a disposizione diventa poi particolarmente importante di fronte a cambiamenti, ripensamenti, percezioni soggettive di fallimenti e situazioni oggettive di disagio.

I pensieri che noi costruiamo all'interno della sequenza A (antecedenti) B (comportamento) C (conseguenze)⁹ non sono per nulla indifferenti rispetto al modo in cui affrontiamo le situazioni; ad esempio il pensiero "*devo essere sempre*

⁶ cfr. Lorenzini, R. e Sassaroli, S. (2000)

⁷ La teoria di fondo è quella del costruttivismo di Kelly, mediato dagli studi di Lorenzini e Sassaroli.

⁸ cfr. Lazarus, R.S. (1966)

⁹ Il "modello A-B-C", ben descritto nei lavori di Ellis (primariamente) e Beck (in seguito), è la caratteristica sia teorica sia tecnica che funge da "minimo comune denominatore" dei diversi trattamenti cognitivistici. Il modello ABC non solo è uno schema teorico utile per concettualizzare le variabili fondamentali connesse alla condotta dell'individuo ma è anche una procedura tramite la quale può essere concretamente attuata una valutazione, una formulazione del caso, una sua pianificazione, ed un trattamento. L'ABC può essere immaginato come uno schema a tre colonne, la prima delle quali, **A**, indica le condizioni antecedenti, gli stimoli, gli eventi. **B** indica le credenze, il pensiero, il ragionamento, le attività mentali che hanno come oggetto gli antecedenti. **C** definisce le conseguenze di queste attività mentali ed identifica reazioni emotive e comportamentali

un modello per tutti” o *“non devo mai deludere”* sono pensieri antecedenti che influenzano fortemente sia il comportamento che le conseguenze emotive e effettive di esso. Per questo mi è sembrato necessario distinguere tra un pensiero “oggettivo”, il messaggio ecclesiale, e un pensiero “soggettivo”, l’elaborazione che viene o può essere operata dai singoli ex preti.¹⁰ Infatti il mio intento non è quello di valutare l’impatto globale della fede cattolica-cristiana sulla crescita e sullo sviluppo psicologico delle persone, ma di riflettere su come alcuni precisi contenuti cognitivi cattolici, strettamente legati alla complessa tematica psicologica del decidere di sé e del cambiamento, possano essere soggettivamente percepiti dai preti che per vari motivi lasciano il ministero; se infatti ogni persona è uno scienziato che si crea delle spiegazioni tra loro coerenti di come il mondo funziona¹¹, i messaggi del Magistero appartengono per un credente al corredo di significati con cui interpreta i fatti e le situazioni, sia personali che altrui.

Concetti tipici della fede cristiana come quello di “vocazione” hanno probabilmente un peso nel compito che i credenti hanno di strutturare le proprie convinzioni, gli atteggiamenti, i comportamenti, e i sentimenti che provano quotidianamente; ritengo quindi che sapere cosa il Magistero pensa del fenomeno dei preti che lasciano il ministero non sia importante solo per avere una informazione attorno alla posizione di un attore di primo piano, la Chiesa, ma anche per chiedermi come questa posizione (al di là delle intenzioni della Chiesa stessa) può risuonare ed essere interpretata, distorta, sminuita o ingigantita dagli ambienti cattolici, dai credenti, dal mondo circostante. Preciso anche che quanto ora metterò in luce riguarda le posizioni teologiche¹² e catechetiche della Chiesa magisteriale, non tanto il dibattito teologico come ricerca scientifica, che spesso ha problematizzato e sottoposto a critica assunti dati generalmente per scontati;

¹⁰ Per la corrente cognitivista della psicologia ci sono due livelli di significato: a) quello "oggettivo" o "significato pubblico"; e b) quello "personale" o "significato privato". Il significato personale, diversamente da quello pubblico, include implicazioni, significazioni, o generalizzazioni tracciate a partire dalla occorrenza di un evento (Beck(1976).

¹¹ La metafora è usata da Kelly (1955)

¹² Per catechesi intendo l’eco della Parola di Dio nel credente, come si evince dalla stessa etimologia del termine catechesi, mentre la teologia è la riflessione sui dati rivelati e sull’esperienza di fede

non si può però non considerare che quando una eventuale dicotomia tra pensiero ufficiale della Chiesa e dibattito teologico dovesse entrare nei seminari e nelle strutture pastorali, questa ha una influenza sulla costruzione di significati di seminaristi e preti, portando a delle dissonanze cognitive¹³ che chiedono di essere risolte. Possiamo ipotizzare che due modalità di risoluzione della dissonanza cognitiva abbastanza tipiche e tra loro contrapposte siano l'irrigidimento acritico o al contrario l'attacco continuo alle posizioni ufficiali della Chiesa.

Le strutture di pensiero religioso teologiche che ho ritenuto necessario prendere in considerazione per comprendere alcuni aspetti del cambiamento di vita degli ex preti sono quattro: il *concetto di vocazione* che fa da sfondo alla ricerca e alla scelta di diventare prete e di lasciare il ministero, la *definitività* della strada intrapresa, la *forte carica ideale* della vocazione sacerdotale; a fianco di queste, la *valutazione etica e religiosa del Magistero* rispetto alla scelta di lasciare il ministero sacerdotale.

1.2 La vocazione come chiamata di Dio

La Chiesa, assemblea dei chiamati, ha, tra i suoi compiti principali, l'annuncio del Vangelo della vocazione, cioè della personale chiamata d'amore della Trinità, che interpella ogni uomo e ogni donna a rispondere con il dono di sé nella santità. La pastorale vocazionale è l'aiuto offerto a ciascuno perché scopra il progetto che Dio gli ha affidato e lo realizzi secondo le necessità della Chiesa, al servizio della società. Per

¹³ La **dissonanza cognitiva** è un concetto introdotto da Leon Festinger per descrivere la condizione di individui le cui credenze, nozioni, opinioni contrastano tra loro. Un individuo che possiede due idee o comportamenti che sono tra loro coerenti, si trova in una situazione emotiva soddisfacente (consonanza cognitiva); al contrario, si verrà a trovare in imbarazzo se le due rappresentazioni sono tra loro opposte. Questa incoerenza produce una *dissonanza cognitiva*, che l'individuo cerca di eliminare o ridurre a causa del disagio psicologico che essa comporta. Generalizzando, la dissonanza può essere ridotta in tre modi:

1. producendo un cambiamento nell'ambiente;
2. modificando il comportamento;
3. modificando il proprio mondo cognitivo

questa ragione, «la pastorale vocazionale è la prospettiva originaria della pastorale generale».(FP 28)

Per il cristianesimo la vita è una chiamata¹⁴; all'interno della grande vocazione alla vita e al battesimo alcuni sono chiamati personalmente dal Signore a seguirlo per testimoniare più visibilmente il vangelo e annunciare con tutte le proprie energie e a tempo pieno la sua Parola¹⁵. Questa posizione è legata teologicamente ad una visione del progetto di Dio per l'uomo, secondo la quale il Signore chiama ciascuno ad una particolare vocazione, da Lui pensata dall'eternità. L'adesione al progetto di Dio appare al credente come la strada capace di renderlo felice, di realizzare pienamente i suoi desideri più profondi e talvolta a sé stesso sconosciuti. Al credente spetta quindi il compito arduo ma appassionante di scoprire questo progetto di Dio su di lui, ascoltare la chiamata del suo Signore che fa sentire la sua voce nelle Sacre Scritture e negli inviti dei suoi pastori, e obbedire con fiducia. Questa almeno è la visione di progetto di Dio e di vocazione che emerge dal brano sopraccitato e che si può intravedere all'interno dei testi di stampo catechistico¹⁶ che vengono approvati e promossi dalle Conferenze Episcopali e dagli interventi del Magistero. Ogni uomo ha quindi una vocazione alla vita e ogni credente una vocazione alla vita cristiana e battesimale¹⁷, ma la vocazione religiosa e sacerdotale sembra in fondo maggiormente "personalizzata". È il Signore che come nei testi biblici chiama il suo prediletto, lo elegge tra molti, fa nascere con lui un' alleanza nuova che lo distingue e separa dal resto del mondo¹⁸.

¹⁴ cfr. "Populorum progressio" di Paolo VI, 26 marzo 1967

¹⁵ cfr. "Lumen Gentium" 43

¹⁶ cfr. il catechismo per bambini "Venite con me" della CEI

¹⁷ cfr. il "Catechismo della Chiesa Cattolica"

¹⁸ Non a caso il termine "clero" significa proprio "separato"

1.3 La vocazione come evento relazionale con Dio e la sua “unicità”

Anche oggi l'*amicizia con Gesù*, come risposta alle domande sul senso della vita e motivazione profonda del ministero presbiterale, da stringere con sempre maggiore intensità, è l'elemento decisivo della formazione spirituale. Essa rende disponibili i seminaristi ad accogliere l'azione dello Spirito che plasma e stimola, in modi sempre nuovi e imprevedibili, all'impegno pastorale e missionario. Formarsi al presbiterato, infatti, significa imparare a dare una risposta personale alla questione fondamentale posta da Gesù a Pietro: «Mi ami tu?» (FP 80).

La carità pastorale rimanda anzitutto a *Cristo Pastore*, inviato dal Padre nello Spirito, come origine, modello e soggetto del ministero presbiterale²⁷: la sorgente del presbiterato non si colloca infatti nelle qualità umane, morali, intellettuali, spirituali di un uomo né semplicemente in un riconoscimento ecclesiale, bensì in una chiamata e in un'abilitazione che hanno origine da Cristo.(FP 12)

La vocazione non fa quindi riferimento immediato e diretto alla comprensione delle proprie attitudini, inclinazioni e progetti personali, ma è interpretata come relazione viva con Cristo, frutto dell'azione dello Spirito, intervento di Dio che attraverso le molte mediazioni sacramentali e mondane fa conoscere la Sua Volontà al futuro prete.¹⁹

La vocazione si inserisce all'interno di una logica relazionale tra Dio e il credente, all'interno della comunità cristiana, è un dono di Dio che va scoperto in un percorso di lento e talvolta faticoso discernimento.²⁰ La vita ha da prendere una

¹⁹ Dalla Catechesi di Giovanni Paolo II del 22/09/1993: “*Per essere ammessi in questo ambito del "sacro" derivante dal sacerdozio, occorre una vocazione, intesa non nel senso sociologico e psicologico di propensione, talento, attitudine ecc., ma come chiamata, dono, opera di Dio. E' un fatto di grazia, che appartiene al mistero delle libere e gratuite elargizioni di Dio agli uomini e dell'azione che Cristo-Capo svolge nella Chiesa, come suo Corpo in continuo sviluppo (cf Col 2,19; Ef 4,11-12.15-16), per opera dello Spirito Santo (cf Ef 2,22; 1 Pt 2,5)*”

²⁰ una caratteristica che viene più volte rimarcata è che essa è “**una**” precisa vocazione: “*Le nostre comunità sono chiamate a una grande attenzione e a un grande amore per i giovani. In questa direzione avvertiamo la necessità di un maggior coordinamento tra la pastorale giovanile, quella familiare e quella vocazionale: il tema della vocazione è infatti del tutto centrale per la vita di un giovane. Dobbiamo far sì che ciascuno giunga a discernere la forma di vita²⁰ in cui è chiamato a spendere tutta la propria libertà e creatività: allora sarà possibile valorizzare energie e tesori*”

forma in cui poter essere ben spesa, cercando di ascoltare la voce di Dio, che “va riconosciuta ed esaminata attraverso i segni di cui si serve ogni giorno il Signore per far capire la sua volontà”²¹. I segni che si è chiamati alla vocazione sacerdotale sono di tipo oggettivo quando hanno a che fare con la capacità di vivere in quella situazione la parola di Dio, la costanza della preghiera, il coraggio del sacrificio, la capacità di vivere relazioni mature e di collaborare in gruppo...., e di tipo soggettivo, legati quindi alla “simpatia” verso una forma di vita²².

Non c'è probabilmente in questi testi e messaggi dei Vescovi l'intenzione di proporre un bivio drammatico, come se nella vita esistesse una unica strada/forma di vita per ogni persona, precisamente la strada voluta da Dio. È anzi importante valorizzare il fatto che interpretare l'origine della vocazione come una chiamata personale, quindi all'interno di un legame con Dio, libera la religiosità dal rischio di essere formata solo da riti e regole, e la aggancia alla dimensione relazionale. La dimensione relazionale trasforma la fede da puro sapere a dimensione affettiva e cognitiva capace di influenzare l'esperienza del credente; non a caso nel Credo la professione di fede non rende Dio un “oggetto”, per quanto importante, ma un “soggetto” a cui affidarsi: “io credo *in* Dio Onnipotente,*in* Gesù Cristo, *nello* Spirito...” dove la preposizione “in” indica un movimento verso l'altro, contrariamente a quanto viene espresso per gli altri articoli del simbolo apostolico, come “credo *la* chiesa”, in cui al centro è l'adesione ad contenuto rivelato²³. La medesima dimensione relazionale rende maggiormente complessa la scelta vocazionale, dato che la ricerca non si esaurisce nel comprendere cosa il credente vuole, ma cosa l'Altro, totalmente diverso da me, vuole²⁴. Il discernimento è non solo rispetto ai propri desideri più

preziosi. Per ciascuno, infatti, la fede si traduce in vocazione e sequela del Signore Gesù" (CEI, O.P. 2001 – 2010).

²¹ P O 11

²² cfr. “Nuovo Dizionario di Teologia Morale”, pagg.1498-1510

²³ cfr. Vergote, A. (1985), pag. 225

²⁴ cfr. Horkheimer, M. (1950)

profondi, ma anche rispetto a quelli di Dio, il Soggetto che per il credente ha la più alta rilevanza rispetto al dare significato alla vita²⁵.

Ci sono quindi degli interrogativi che è sano porsi; si può ipotizzare, anche se non esistono studi in merito che lo possano confermare, che persone con tratti alti di coscienziosità, o tendenti all'ansia, possano vivere momenti di forte incertezza e insicurezza, dato che non si tratta solo di ascoltare i propri desideri, ma primariamente quelli di Dio? Dato per certo che Dio nessuno lo ha mai visto o sentito parlare direttamente, che la sua voce non è per forza di cose nitida e chiara come quella di un uomo o di una donna, è necessario avere un certo grado di tolleranza all'incertezza per operare scelte che si credono frutto dell'ascolto della volontà di Dio? Lo studio approfondito della teologia, interiorizzato e interessato al di là degli esiti degli esami, aiuta davvero a farsi uno schema mentale della vocazione che leghi la dimensione relazionale a quella delle attitudini e desideri e che favorisca il controllo dell'ansia nel processo di scelta? La focalizzazione sulla vocazione come *una strada, quella da scoprire, l'unica reale della vita*, non può condurre a difficoltà eccessive tanto nel decidere come nel lasciare?

²⁵ Prendo ad esempio il racconto autobiografico di Giovanni Paolo II, in cui descrive come è giunto alla decisione di farsi sacerdote, e passa in rassegna una serie di persone, incontri, ambienti, che hanno profondamente segnato la maturazione dei suoi pensieri e dei suoi valori; quando racconta delle sue propensioni e attitudini non le vede come una modalità con cui Dio lo chiama, mentre è chiaro che tutto il mondo degli incontri, degli eventi, dei fatti e delle persone che hanno provocato in lui un processo di maturazione della convinzione a diventare sacerdote, è interpretato come segnale del Signore. Un breve stralcio aiuterà a comprendere il processo religioso che fa da sfondo: *Alla mia coscienza, infatti, nel contempo si manifestava sempre più una luce: il Signore vuole che io diventi sacerdote. Un giorno lo percepii con molta chiarezza: era come un'illuminazione interiore, che portava in sé la gioia e la sicurezza di un'altra vocazione. E questa consapevolezza mi riempì di una grande pace interiore.*”, da “Dono e mistero” (1996)

La vocazione in una dimensione di fede non è la conclusione di una ricerca sulle proprie attitudini, ma l'illuminazione interiore, una sorta di “*insight*” spirituale, del sogno che Dio ha sulla nostra vita: è Lui, il Padre, che con l'azione del suo Spirito indica la via al credente, e per il giovane Wojtyła Dio ha una volontà precisa. In un lampo il futuro papa sa che la sua vita è segnata dai desideri di Dio. Egli dovrà diventare sacerdote.

Quando K. Wojtyła giunge alla conclusione gioiosa e serena che la volontà di Dio è per lui la chiamata al sacerdozio, un uomo così intelligente e capace come era Giovanni Paolo II ha sicuramente riconosciuto e creduto che non c'è in realtà una differenza tra quello che un uomo profondamente desidera e quello che Dio desidera che lui faccia; è però possibile che altre persone credenti di fronte al compito di definire che cosa Dio voglia da loro non riescano a vedere come la volontà di Dio corrisponda in realtà alla consapevolezza dei propri più profondi desideri.

Quando infatti la volontà di Dio e la autorealizzazione personale vengono fatte corrispondere all'interno di una relazione significativa con il Dio in cui si crede e con la comunità a cui si appartiene, si può mantenere il timone della propria vita anche consapevoli che quel timone è contemporaneamente guidato dal Padre che è nei cieli; ma se si percepisce la volontà di Dio come “esterna”, quasi ad indicare percorsi di vita che non si sceglierebbero se non perché richiesti da una volontà superiore, si può incappare in una visione di se stessi in cui si è a poco a poco deprivati del *locus of control*²⁶ interno.

1.4 Vocazione e maturazione psicologica della presenza di Dio nella storia

La vocazione alla vita religiosa e al presbiterato sono quindi primariamente visti come frutto di una relazione con Dio, in cui Dio ha l'iniziativa e chiama il credente a seguirlo in modo “speciale”. Come dicevo, non è compito della psicologia mettere in dubbio le convinzioni religiose e spirituali, ma è compito della psicologia, e in particolare della psicologia della religione, interrogarsi su come queste convinzioni vengano interpretate nelle esperienze soggettive, che schemi e costrutti mentali contribuiscano a costruire, e come influiscano sulla formazione di una immagine di sé, del mondo, del futuro. Si può in questo caso ipotizzare che il sentirsi chiamati da Dio venga diversamente interpretato in base al grado di maturazione psicologica del concetto di intervento di Dio nella storia. Un quadro teorico che può aiutare è quello offerto dagli studi di Fritz Oser, autore legato alla epistemologia genetica di Piaget e agli studi di Kohlberg sullo sviluppo morale. Oser adattò l'uso che Kohlberg fece dei dilemmi morali, per tentare di comprendere come le persone maturano il giudizio religioso, e trovò che nella costruzione del pensiero religioso, così come avviene per il giudizio morale, esistono degli stadi.

²⁶ E' una variabile psicologica che indica la percezione da parte dell'individuo di riuscire o meno a controllare in modo significativo il proprio destino e la propria realtà sociale. Le persone tendono ad attribuire le loro probabilità di successi futuri o di fallimenti a cause interne od esterne.

Uno dei racconti predisposti da Oser per essere somministrati ai destinatari della sua ricerca parlava di un giovane dottore sopravvissuto ad un incidente aereo durante il quale aveva pregato perché la sua vita fosse salvata a favore dei poveri del terzo mondo e al quale, una volta a casa, venne offerto un impiego molto redditizio. Oser ipotizzò che gli stadi non riguardassero lo sviluppo di concetti religiosi, ma la valutazione e il giudizio del senso degli eventi di fronte a situazioni come il fallimento, l'impotenza e la morte. Oser riconobbe, in un lavoro con un campione significativo di soggetti dai nove ai settantacinque anni, cinque stadi:

1) il primo stadio è quello del “*deus ex machina*”, caratterizzato dal determinismo, in cui l'inadeguatezza umana e la volontà di Dio sono i motori del mondo. C'è sempre una ragione per tutto quello che succede, i soggetti si sentono alla mercè di un Dio dal potere immenso e i cui interventi sono considerati come una ricompensa o una punizione; il pensiero tipico di questo stadio può essere riassunto in un famoso proverbio: “non si muove foglia che Dio non voglia”.

2) Il secondo stadio viene chiamato da Oser “*do ut des*”. L'attività umana è qui interpretata come un modo per guadagnarsi i favori di Dio, attirando le sue ricompense e il suo riconoscimento e evitando le punizioni. Dio non sempre interviene nel mondo, solo in determinate circostanze; occorre prevenire i suoi interventi girandoli a nostro favore, comportandosi secondo i suoi dettami per poter poi ottenere da lui protezione e aiuto.

3) il terzo stadio nasce con l'insorgere del pensiero critico, e viene chiamato deismo o volontarismo. Gli eventi della storia e del mondo vengono visti come causati dagli uomini; per essi Dio non ha nessuna responsabilità. L'uomo e Dio sono indipendenti l'uno dall'altro, l'autonomia umana è dichiarata e apprezzata, ma occorre sempre decidere se conformarsi o no al volere di Dio.

4) Nel quarto stadio il giovane adulto può arrivare a comprendere come l'esistenza umana dipenda dalla realtà ultima; le persone sono strumenti di Dio e collaboratori di un piano secondo il quale il mondo cammina verso la bontà, sebbene essi siano in grado di dirigere la propria vita. Questo stadio è detto “correlazionale” del piano divino; tra Dio e l'uomo c'è un rapporto di autonomia, ma la responsabilità delle azioni individuali è racchiusa all'interno di un piano misterioso che Dio ha per tutti, e spetta all'uomo collaborare alla sua realizzazione. Il giudizio sul bene e sul male, il piano che rende possibile la crescita della storia umana sono saldamente nelle mani di Dio, da cui l'uomo dipende.

5) Nel quinto stadio gli aspetti antitetici dell'umano e del divino che caratterizzavano lo stadio precedente si fondono, si prende coscienza di Dio agisce attraverso l'azione umana, espressa sotto forma di attenzione e di amore. E sempre la realtà ultima che rende possibile ogni azione umana, tuttavia non è più possibile interpretare la vita umana secondo un piano predeterminato senza vincolare tale piano alla libertà e all'autodeterminazione. L'essenza dell'uomo si configura allora come libertà e Dio viene visto come quella libertà assoluta che rende possibile e garantisce la libertà finita dell'uomo.²⁷

L'idea della vocazione come chiamata di Dio va quindi compresa a fondo, e elaborata all'interno della crescita del pensiero religioso, perché se lasciata per così dire “viaggiare” all'interno della mente dei candidati al sacerdozio e alla vita religiosa, senza un'attenzione adeguata, può contribuire a creare dei pensieri disfunzionali²⁸, come ad esempio ritenere la scelta totalmente decisiva rispetto alla propria felicità (da cui può nascere una eccessiva paura di sbagliare la scelta vocazionale), o l'idea di non essere in grado di vedere dentro di sé maturando una eccessiva preoccupazione di scoprire cosa Dio ha pensato per noi, con il rischio di lasciare in ombra un ascolto profondo dei nostri desideri ed attitudini (la

²⁷ Teologicamente è proprio questo stadio di Oser che motiva il mistero pasquale: occorre la libertà umana per pensare e costruire un mondo nuovo, e Cristo è quest'uomo.

²⁸ I *pensieri disfunzionali* o irrazionali sono pensieri che le persone fanno circa gli eventi nei quali si trovano coinvolte e che derivano da schemi cognitivi rigidi e poco adattivi.

rassicurazione frequente nei seminari che la chiamata di Dio non è contro la propria realizzazione nasconde in fondo una velata contrapposizione tra desideri di Dio e desideri del candidato al sacerdozio). Il messaggio ecclesiale della chiamata di Dio è infatti teologicamente corretto, ma può risuonare nelle persone in modo diverso, in base allo stadio psicologico di interpretazione dell'azione di Dio nella storia a cui sono giunti.

1.5 La definitività delle scelte, il “per sempre” di ogni forma di vita cristiana

Occorre anzitutto puntualizzare che dal punto di vista del Magistero della Chiesa non è neppure pensabile che un prete possa decidere di sposarsi e di rinunciare al ministero, o comunque di fare scelte che lo allontanino dalla sua promessa di dedicarsi per tutta la vita alla cura pastorale. Non rientra cioè nelle categorie del pensiero teologico del magistero la possibilità che una persona ripensi alla sua scelta vocazionale; la promessa che il presbitero aveva compiuto davanti a Dio e alla comunità di restare fedele per sempre al mandato di Cristo di annunciare il Vangelo, di celebrare i sacramenti e di guidare la comunità, accettando la condizione di celibato e di obbedienza al Vescovo, non può in per nessun motivo essere ritrattata.

La definitività è ben espressa nel rito di ordinazione, come si può vedere dall'interrogazione che il Vescovo rivolge agli ordinandi prima di imporre loro le mani:

V: Figli carissimi prima di ricevere l'Ordine del Presbiterato dovete manifestare davanti al popolo Dio la volontà di assumerne gli impegni. Volete esercitare il Ministero Sacerdotale per tutta la vita nel grado di Presbitero come fedeli operatori dell'ordine dei Vescovi nel servizio del popolo di Dio, sotto la guida dello Spirito Santo?

Quando nell'ordinazione sacerdotale i candidati si prostrano a terra mentre tutta la comunità presente prega per loro, il Vescovo invoca lo Spirito perché nessuno degli ordinandi debba essere avvolto per l'eternità dalle fiamme

dell'inferno a causa della sua infedeltà o dell'aver ceduto alla tentazione di volgere mano all'aratro e tornare indietro. Questa dimensione di definitività può suscitare nei credenti diverse reazioni psicologiche, dalla paura dell'impegno, alla serenità e sicurezza per aver definito la propria vita, al bisogno di trovare conferme esterne o interne che rassicurino rispetto alla correttezza della scelta operata; o si potrebbero probabilmente ipotizzare molte altre strutture di pensiero che possono collegarsi alla definitività, ma è lecito pensare che attorno a questa convinzione si creino schemi di pensiero che influiscono in vari modi nelle modalità con cui le persone affrontano la vita²⁹. Si può anche ipotizzare che la stessa dimensione di definitività delle scelte contribuisca a favorire sentimenti di colpa e di fallimento in quelle persone che nel corso della vita decidono di cambiare lo stato di vita.

1.6 L'altissimo valore del sacerdozio

“Come segni viventi di Cristo Pastore, Capo e Sposo, i presbiteri sono abilitati dall'ordinazione a essere strumenti efficaci per l'edificazione ecclesiale, attraverso l'annuncio della Parola, la celebrazione dei sacramenti e il discernimento dei carismi per un loro esercizio nella carità. Senza questi doni, che la Chiesa non può darsi da sola ma può solo accogliere dal suo Signore, essa perderebbe la propria identità. I presbiteri si collocano perciò in un punto vitale e nevralgico per l'esistenza della Chiesa, essendo testimoni efficaci della priorità della grazia con la quale Cristo Risorto la edifica e vivifica nello Spirito” (FP 12)

Il presbitero copre nei documenti del Magistero un ruolo di enorme rilievo, come si può ricavare da questo tratto della FP sopraccitato.

Non mi soffermo, perché non è importante per questo lavoro, ad elencare le caratteristiche spirituali e umane che vengono richieste al presbitero, come pure non riporto la descrizione dettagliata che il documento fa dei compiti del

²⁹ Per esempio gli studi della Scabini sul matrimonio dimostrerebbero che l'idea della definitività migliora la possibilità di continuità del matrimonio e il coraggio di affrontare i problemi, cfr. il testo Psicologia sociale della famiglia (1995); non esistono però studi sperimentali che confermino questo anche per le vocazioni alla vita religiosa o presbiterale.

presbitero e della sua indispensabile presenza nella comunità cristiana. È importante però cogliere il tono globale del documento, che ad una lettura attenta risulta focalizzato sull'altissimo ideale del sacerdozio: agire in nome di Cristo e tendere continuamente alla perfezione sono la cornice del suo ministero; e non si trova in questo documento, che ha segnato la formazione dei preti nei decenni successivi, una adeguata analisi fenomenologica del vissuto quotidiano dei preti, delle loro difficoltà affettive e ministeriali, delle paure, ansie o sfide di fronte alle quali cercare eventualmente aiuto.

Pressoché tutti i documenti sono rivolti a raccontare l'ideale del prete più che la vita del prete; non mancano accenni alle difficoltà che i presbiteri possono incontrare, ma esse sono elencate più che analizzate, e "risolte" con inviti alla perseveranza, alla preghiera, allo studio e alla fraternità sacerdotale (come visibile anche nella stessa "*Presbyterorum ordinis*"). In nessun caso elenco delle difficoltà è frutto di ricerche apposite, e non esistono neppure studi sull'efficacia dei rimedi consigliati; inoltre le eventuali difficoltà del ministero vengono attribuite alla fatica di adattarsi ai cambiamenti socioculturali e ambientali.³⁰ In altre parole, il mondo dei bisogni dei presbiteri non appare: quali bisogni umani vengono vissuti all'interno del ruolo e nei momenti privati? Come questi bisogni vengono ascoltati dai preti stessi e da quanti li circondano? Sono bisogni legati alla sfera personale, alle richieste sociali, al tipo di vita, al contatto continuo con le persone? Esistono rischi di *burn out*? Sono domande apparentemente assenti nei documenti ecclesiali.³¹ Anche quando si parla della dimensione umana, della crescita psicologica, l'orizzonte di fondo resta etico, improntato alla fedeltà ad un ideale altissimo:

«L'umanità del prete è la normale mediazione quotidiana dei beni salvifici del Regno». Per questo bisogna porre molta attenzione alla formazione umana dei futuri presbiteri. In una personalità non ben sviluppata, infatti, la grazia dell'ordinazione presbiterale verrebbe offuscata e screditata; al contrario, in una personalità matura,

³⁰ cfr. Giovanni Paolo II (1992), *Pastores dabo vobis*, Esortazione apostolica postsinodale

³¹ v. a questo proposito la critica di Pinkus (1996)

essa può risplendere in tutta la sua pienezza. Chi è chiamato al presbiterato deve perciò preoccuparsi di crescere in umanità. L'equilibrio, l'amore per la verità, il senso di responsabilità, la fermezza della volontà, il rispetto per ogni persona, il coraggio, la coerenza, lo spirito di sacrificio sono elementi rilevanti, anzi necessari, per l'esercizio del ministero. Così pure il modo autorevole e fraterno di entrare in rapporto con gli altri, la sincerità, la discrezione, il modo maturo di presentarsi e di esprimersi, sono chiavi che aprono le porte della fiducia, dell'ascolto, della confidenza. Diventare umanamente maturi è perciò un obiettivo fondamentale della formazione Presbiterale” (FP 90)

Si può quindi pensare che questa tensione a vivere un ideale altissimo, con lo sguardo rivolto al “dover essere” e molto meno attento al mondo dei bisogni, possa creare delle difficoltà legate all'autostima, laddove essa venga indicata come distanza tra il sé percepito e il sé ideale.

1.7 Vocazione presbiterale come essenza, identità globale

“In tale prospettiva, deve essere affermata la dottrina del carattere, come configurazione ontologica a Cristo Sacerdote, che abilita ad agire in persona di Cristo Capo e Pastore. L'energia per un efficace ministero proviene dalla fedeltà di Dio, sigillata dal dono spirituale che, attraverso il sacramento dell'Ordine, dimora nel presbitero in maniera permanente.” (FP 12)

Questo tratto mette in luce un altro aspetto da considerare, e confermato da tutti i documenti sul presbiterato: il presbitero è segnato da un particolare carattere, che lo trasforma essenzialmente. Essere prete non è una funzione, ma una identità globale. La dimensione ontologica distingue la visione del ministero della chiesa cattolica da quello della chiesa protestante, per la quale il ministero è un “fare per” la comunità, un servizio legato ai bisogni della comunità e a un mandato comunitario: nel mondo protestante lo Spirito soffia perché la comunità elegga il suo pastore, in un servizio delimitato nello spazio giornaliero (il pastore spesso lavora) e nel tempo (è un mandato che può durare anni ma anche decadere). Il presbitero invece è tale in ogni istante, in ogni incontro, in ogni attività, anche non pastorale, perché il suo non è un lavoro, ma la sua stessa

identità; il “*sacerdos in aeternum*” risuona interiormente, non c’è momento della vita in cui non essere prete.

Questa forte identificazione può portare a percepirsi come persone pubbliche quasi senza sosta, e di fatto l’esperienza³² di molti sembra confermare che essere prete è un biglietto da visita che caratterizza fortemente gli incontri con le persone in qualunque ambito di vita; è l’essere prete che fa accedere alle relazioni, e il ruolo è talmente forte da non poter essere messo in dubbio dalla scarsa competenza (un prete può annoiare tutti alla celebrazione dell’Eucarestia domenicale, ma non è neppure pensabile che la sua scarsa preparazione teologica e comunicativa sia un motivo per cui, ad esempio, si dedichi a confessare ma non predichi più). Per ruolo intendiamo l’insieme di aspettative su come deve agire una persona in una data posizione sociale nei confronti degli altri, e contemporaneamente le aspettative relative a come gli altri devono agire nei confronti della persona in questione³³. È possibile che il ruolo del prete possa diventare così forte e ingombrante da andare ben al di là dall’essere una funzione sociale e religiosa, assumendo un tale peso nella costruzione della persona da giungere a fagocitarne l’identità, assorbirla al punto tale da rendere difficile il potersene spogliare e l’ascolto di altre dimensioni di sé? Che peso ha questo aspetto su un cambiamento?

1.8 La valutazione della Chiesa magisteriale sui preti che lasciano il ministero

La CEI non ha documenti espliciti sul tema dei preti che lasciano il ministero, e neppure il Magistero del Papa; eventualmente, come vedremo, la Chiesa³⁴ affronta direttamente la questione quando tratta del celibato obbligatorio

³² Mi riferisco qui più semplicemente ai molti contatti che ho avuto personalmente con il mondo dei preti, anche se non posso suffragare questa convinzione con dati ulteriori.

³³ cfr. Speltini, G. e Polmonari, A. (1998), pagg 123-124

³⁴ Per pura comodità utilizzo talvolta il termine Chiesa per intendere la gerarchia; in realtà per Chiesa si intende il Popolo di Dio formato da tutti i battezzati. In questa tesi però non prendo in considerazione il pensiero della comunità cristiana nel suo complesso, che fa sentire anche dal

per accedere agli ordini sacri, suggerendo così all'osservatore esterno che la impossibilità di sposarsi sia l'unico vero motivo da essa riconosciuto in grado di spiegare gli "abbandoni". Comprendere la posizione del Magistero³⁵ della Chiesa in ordine a questo problema non è semplice, per due motivi di fondo: il primo è che i documenti scritti sono normalmente frutto di lunghe riflessioni interne che non è possibile conoscere, anche se correttamente possiamo limitarci ai documenti finali in cui il Papa o la Conferenza Episcopale Italiana si esprimono attorno al problema dei preti che lasciano il ministero³⁶; l'altro motivo è che comunque esistono pochi documenti che esplicitamente affrontano la questione: per riuscire a comprendere come la Chiesa magisteriale interpreti e valuti il fenomeno dei suoi preti che lasciano il ministero, occorre leggere istruzioni attorno alla dispensa dal celibato o riflessioni sul celibato sacerdotale. Mi limito agli ultimi 40 anni, in cui il Magistero ha essenzialmente ribadito quanto affermato da Paolo VI nel 1967, in un documento di cui riporto alcuni stralci: *"A questo punto, il Nostro cuore si rivolge con paterno amore, con trepidazione e dolore grande a quegli infelici, ma sempre amatissimi e desideratissimi fratelli Nostri nel sacerdozio, i quali, mantenendo impresso nell'anima il carattere sacro conferito dall'ordinazione sacerdotale, furono disgraziatamente infedeli agli obblighi assunti al tempo della loro consacrazione sacerdotale.*

Il loro lacrimevole stato, e le conseguenze private e pubbliche che ne derivano, muovono alcuni a pensare se non sia proprio il celibato responsabile in qualche modo di tali drammi e degli scandali che ne soffre il popolo di Dio. In realtà, la responsabilità ricade non sul sacro celibato in se stesso, ma su una valutazione a suo tempo non sempre sufficiente e prudente delle qualità del

"basso" la sua voce, ma solo il discernimento finale del Magistero ecclesiale, che pur tenendo conto di tutti decide con una modalità non democratica, ma semplicemente consultiva all'interno di una logica di discernimento.

³⁵ Per Magistero si intende il Papa con la collaborazione dei Vescovi; i presbiteri rappresentano il Vescovo nel territorio a loro affidato

³⁶ A volte per comprendere un documento ecclesiale è utile conoscerne la "storia", cioè i passaggi dal primo testo fino alla stesura definitiva, con i cambiamenti che vengono apportati e i motivi di essi. Questa modalità ha consentito spesso, ad esempio, di avere un quadro più completo dei documenti del Concilio Vaticano II.

candidato al sacerdozio o sul modo col quale i sacri ministri vivono la loro totale consacrazione. La Chiesa è sensibilissima alla triste sorte di questi suoi figli e ritiene necessario fare ogni sforzo per prevenire o sanare le piaghe che le sono inferte dalla loro defezione.”

Queste prime battute dell’Enciclica “*Sacerdotalis coelibatus*” di Paolo VI sono più che sufficienti per mostrare il pensiero del Magistero della Chiesa attorno ai preti che lasciano il ministero: si tratta di defezioni, abbandoni, tradimenti.

Non è presente la categoria del cambiamento, come possibilità di modificare il proprio percorso di vita aggiustando la direzione a partire dall’esperienza, incrementando la propria soggettività, in base anche agli stimoli e agli apporti socio culturali e relazionali in cui si è inseriti; è evidente che esiste un problema etico, di responsabilità nei confronti degli impegni assunti, ma la complessità dei percorsi individuali non può essere ridotta alla categoria di abbandono e defezione. Appare anche che Paolo VI ritiene la sorte futura degli ex preti essere uno stato lacrimevole con pesanti conseguenze pubbliche e private, attribuisce loro l’infelicità come sentimento, e definisce la Chiesa sensibile alla loro sorte manifestando però l’intento di prevenire e sanare non le loro piaghe, ma quella della Chiesa che resta ferita a causa della loro defezione.

In realtà le storie di vita degli ex preti che ho raccolto e quante appaiono anche in testi autobiografici raccontano di una notevole durezza dei primi mesi e a volte anni successivi alla scelta di lasciare il ministero, in parte legati anche a decisioni della chiesa nei loro confronti: l’impossibilità di insegnare religione, il ritiro immediato dello stipendio, la pressione perché l’ex prete cambi città, l’annullamento dei fondi versati fino a quel momento per la pensione in base ad una legge capestro, il divieto di esercitare compiti di catechesi o di impegno pastorale normalmente svolti da laici sono alcuni esempi. Queste informazioni sono utili sia rispetto ad una lettura del tipo di cambiamento che viene operato, sia rispetto alla valutazione di quali sono in alcuni casi gli impatti della scelta sulle condizioni di vita successive, almeno inizialmente (e di cui tener conto se tra i

nostri intervistati ci fossero persone che hanno lasciato il ministero da meno di due anni).

Per comprendere però quali motivi per il Magistero della Chiesa esistano in grado di giustificare le defezioni sacerdotali, oltre a quella della non osservanza del celibato³⁷, dobbiamo rifarci alla regolamentazione delle dispense dagli obblighi sacerdotali. Nell'*Enchiridion Vaticanum* numero 7 tra i documenti ufficiali troviamo la lettera circolare "*De dispensatione a sacerdotali caelibatu*", in cui, dopo aver ricordato che il presbitero era consapevole della definitività della sua scelta e ad essa era stato formato dopo lunghi anni di preparazione, e che non è un suo diritto ottenere la dispensa dagli obblighi derivanti dalla sua ordinazione sacerdotale, vengono elencati i motivi che possono essere accolti come validi per ottenere la dispensa:

“Nell'esame delle domande rivolte alla sede apostolica, oltre i casi dei sacerdoti che, avendo abbandonato già da molto tempo la vita sacerdotale, desiderano sanare una situazione dalla quale non possono ritirarsi, la Congregazione per la dottrina della fede prenderà in considerazione il caso di coloro che non avrebbero dovuto ricevere l'ordinazione sacerdotale, perché è mancata la necessaria attenzione o alla libertà o alla responsabilità, oppure perché i superiori competenti al momento opportuno, non sono stati in grado di valutare prudentemente e sufficientemente se il candidato fosse realmente idoneo a condurre perpetuamente la vita nel celibato consacrato a Dio. Affinché le cose procedano con serietà e sia tutelato il bene dei fedeli, la stessa attenzione suggerirà che non vengano prese in considerazione quelle domande che si presentassero con sentimenti diversi dall'umiltà.”

I motivi quindi sono la semplice infedeltà, e in questo caso non si può accedere alla dispensa dal celibato, o un vizio di origine: è mancata una sufficiente libertà di scelta, o è stata operata una cattiva valutazione da parte dei

³⁷ In modo esplicito e pubblico; le fatiche e i peccati legati al sesto comandamento non sono da considerarsi, dato che appartengono per la Chiesa alla sfera della debolezza umana. Diversa è la posizione di chi fa conoscere una situazione irregolare, come avere una donna, o che venisse scoperto. In quel caso occorre, almeno questo è il punto di vista dei Vescovi, evitare lo scandalo e prendere provvedimenti.

formatori; l'umiltà richiesta comporta che il presbitero che vuole cambiare la sua scelta non miri a definire la richiesta come frutto di un percorso personale di maturazione, ma solamente come dovuta a incapacità e problematiche personali non risolte³⁸. Occorre fare due osservazioni: la prima è che non esiste una dispensa dal sacerdozio, ma dagli obblighi del sacerdozio; si resta sempre sacerdoti, e difatti in caso di emergenza un ex prete può ancora confessare un morente, celebrare l'eucarestia o l'unzione degli infermi, laddove motivi estremamente gravi lo richiedessero. Da questo punto di vista si resta preti, nel senso che il "potere" dell'esercizio dei sacramenti non può essere esercitato pena la scomunica, ma rimane: una messa di un ex prete ha lo stesso valore di quando era prete, anche se nel farlo incappa nelle sanzioni disciplinari della Chiesa. Il motivo è chiaro: per la teologia del Magistero l'ordinazione non aveva dato accesso ad un compito, ma aveva trasformato ontologicamente la persona, e questo cambiamento di essenza permane per tutta la vita, esattamente come avviene per il battesimo e la cresima.

La seconda osservazione è che per motivi di vizio di origine nel caso del matrimonio si ha l'annullamento, non la dispensa: cioè se agli inizi del matrimonio non vi era una sufficiente libertà, il matrimonio viene considerato nullo, cioè mai esistito. Non è chiaro il motivo per cui nella Lettera Circolare la mancanza di libertà non porti ad annullamento, anche se è intuibile che sarebbe imbarazzante ritenere nulla, quindi mai realmente esistita, l'ordinazione di un prete che per anni ha amministrato sacramenti....nulli.

Mentre per le questioni attorno alla vocazione, alla forte idealità del sacerdozio, alla definitività ho provato a ipotizzare dei costrutti mentali che possono nascere da queste convinzioni, in questo caso è a mio avviso preferibile sorvolare, perché le biografie degli ex preti si differenziano eccessivamente in base alle esperienze reali di aiuto o abbandono che possono aver sperimentato da parte dell'ambiente ecclesiale.

³⁸ Anche questa informazione non la si può trovare nei documenti, ma nelle esperienze degli ex preti

CONTRIBUTI DELLE SCIENZE UMANE E PSICOLOGICHE ALL'INTERPRETAZIONE DEL FENOMENO

In questo capitolo cercherò di delineare quali sono stati i primi importanti contributi allo studio del fenomeno dei preti che lasciano il ministero, primariamente sul versante della psicologia, ma aprendomi eventualmente anche alle altre scienze umane, dove fosse utile.

2.1 Rapporti tra psicologia e teologia

Vorrei premettere che è difficile trovare studi sull'argomento, e sarebbe interessante capire quanto questo possa derivare dalle reciproche difficoltà che psicologia da un lato e religione l'altro possono avere avuto nell' incontrarsi.

Per motivi infatti che non è facile spiegarsi e che richiederebbero una rivisitazione storica, nel mondo ecclesiale e talvolta anche nelle scienze teologiche il confronto con la psicologia viene fatto corrispondere al confronto con la psicoanalisi³⁹.

Quando la psicoanalisi fa la sua apparizione nel mondo scientifico e culturale di fine 800 e primi 900 il mondo cattolico e religioso si sente di fatto aggredito dalle interpretazioni di Freud e dei suoi successori che riducono la religione ad una modalità infantile e a un tentativo di rifugio in un padre onnipotente; la religione secondo il Freud divulgato e conosciuto attraverso i testi di "Totem e tabù", "Il disagio della civiltà" e "L'Avvenire di un'illusione" appare

³⁹ Per fare un esempio, il gruppo di studio sul counselling pastorale della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Padova, in cui sono presente teologi e psicologi, è particolarmente proiettato a misurarsi con l'impostazione psicodinamica della psicologia, rimandando di continuo come terreno di confronto alle problematiche legate all' inconscio e al Super Io. Da un lato questo esprime un nodo formativo e una questione teorica ancora irrisolte, dall'altro è forse proprio dialogando con altri approcci psicologici che alcuni termini del dibattito possono trovare sbocchi diversi.

come una grande nevrosi collettiva che attua enormi meccanismi di difesa davanti alla ineluttabilità della morte, e che difende la persona dalla necessità di fare i conti con le sue pulsioni e i suoi istinti meno nobili. Per la prima psicoanalisi la religione è destinata a sparire non appena gli uomini giungano a diventare autenticamente adulti e capaci di guardare in faccia la realtà; il giorno in cui al posto dell'Es ci sarà l'Io non ci sarà più posto per un Dio tappabuchi⁴⁰ che risolve i drammi e le angosce della vita umana.

La Chiesa nel suo complesso, e quella italiana in particolare, davanti a questa lettura filosofica e culturale della religione, dell'uomo e del suo destino, si è difesa con modalità a volte di stampo apologetico⁴¹, chiudendosi e ritenendo la psicoanalisi una vera e propria minaccia per la crescita della persona umana; in una certa misura, la chiusura è probabilmente dovuta anche alla carenza di dialogo con il mondo della cultura universitaria, e la Chiesa e la teologia si sono poste in confronto serrato con la psicoanalisi facendola corrispondere alle scienze psicologiche.

Sarà solo con il Concilio Vaticano II che il magistero ecclesiale manifesterà un'apertura nei confronti della psicologia⁴², ritenendo che da essa si possono ottenere validi aiuti per la formazione della persona, valorizzando anche l'intervento dello psicologo all'interno dei seminari; per molti anni successivi al Concilio Vaticano II lo psicologo però entra nelle strutture di formazione dei futuri preti quasi prevalentemente a livello diagnostico, per garantirsi che i

⁴⁰ Termine coniato dal teologo protestante Bonhoeffer

⁴¹ “Anche se una vera e propria “condanna” nel senso canonico del termine, fu pronunciata, da Papa Pio XII, solo contro “la teoria pansessualistica di una certa scuola di psicoanalisi”, negli ambienti culturali e anche tra gli addetti ai lavori (teologi da una parte e psicoanalisti dall'altra) ebbero a lungo risonanza alcuni pronunciamenti di autorevoli esponenti del clero del tono di quello contenuto nel Bollettino del Clero Romano, dell'aprile 1952 che arrivava a definire “peccato mortale” ogni pratica della psicoanalisi.” Dal sito web della Società di Psicologia della Religione.

⁴² “Nella cura pastorale si conoscano sufficientemente e si faccia uso non soltanto dei principi della teologia, ma anche delle scoperte delle scienze profane, in primo luogo della psicologia e della sociologia, cosicché anche i fedeli siano condotti a una più pura e più matura vita di fede.”, in Gaudium et Spes 44

candidati al sacerdozio non siano affetti da malattie psichiche o non abbiano comunque gravi controindicazioni alla vita comunitaria o alla castità⁴³.

Negli anni 90 ci troviamo in una situazione di poco cambiata, ma sicuramente l'apertura alle scienze umane, il dialogo di esse con la teologia e il contributo che portano alla formazione dei formatori, aprono la strada a chiedere alle scienze psicologiche un aiuto non solo a livello diagnostico, ma anche per l'intervento psicoterapeutico nelle situazioni di difficoltà⁴⁴; ancora oggi, però, siamo lontani dall'utilizzo degli strumenti psicologici, e in particolare della psicologia socio cognitiva e dell'approccio sistemico⁴⁵, per migliorare la sanità psicologica e formativa degli ambienti istituzionali in cui crescono i credenti e i futuri presbiteri. Anche la psicologia della religione in Italia si è inizialmente confrontata in modo consistente con la tematica del rapporto tra psiconalisi e religione, a conferma del fatto che in prima istanza quella è stata la *quaestio*, il luogo del dibattito; per questo legame preferenziale con la corrente psicodinamica della psicologia, i testi di psicologia della religione, peraltro non numerosi, hanno la caratteristica di muoversi su un versante teorico che si situa prevalentemente, anche se non esclusivamente, all'interno di categorie di pensiero appartenenti al mondo della psicoanalisi e della interpretazione psicodinamica della personalità⁴⁶. In questi testi e in queste ricerche sono spesso in gioco osservazioni e riflessioni cliniche di psicoterapeuti che in un quadro psicoanalitico aiutano la crescita di persone religiose e ne osservano i processi di elaborazione dell'oggetto interno "Dio", del suo utilizzo energetico e in alcuni casi esistenziale. Rimane invece ancora da sviluppare all'interno della psicologia della religione in Italia l'approccio

⁴³ cfr. Pinkus, L. (1996)

⁴⁴ cfr. Fizzotti, E. (1996)

⁴⁵ Sono approcci che domandano il ripensamento non solo del soggetto, ma anche delle strutture formative; non è quindi facile, in nessun ambiente, una lettura che responsabilizzi le figure di responsabilità e le scelte organizzative-strutturali

⁴⁶ si veda ad esempio il testo scritto in collaborazione dai soci della Società Italiana di Psicologia della Religione, dal titolo "Psiconalisi e religione", a cura di Mario Aletti e Fabio De Nardi, ed. Centro Scientifico Editore, 2002. Il testo appartiene ad una collana in cui la maggior parte delle pubblicazioni muove da uno sfondo teorico psicodinamico.

scientifico ed empirico, anche se la Società di Psicologia della Religione ha già preso questa direzione dando spazio anche agli approcci costruzionisti.

Non è d'altro canto facile precisare i confini della psicologia della religione, definire cioè se uno studio appartenga a questa disciplina, o se sia semplicemente l'applicazione a oggetti religiosi di studi provenienti da discipline diverse (credo di poter dire che questa tesi è a cavallo tra le due opzioni), come ben spiega Aletti: *“Preliminare dovrebbe essere il riconoscimento che, nel vasto ambito dei rapporti tra religione e scienze psicologiche la psicologia della religione si qualifica come lo studio, con modelli e strumenti psicologici, di ciò che di psichico vi è nella religione..... D'altra parte, non tutti gli studi psicologici sulla religione sono, propriamente, psicologia della religione. L'applicazione di modelli psicologici all'area del religioso può avere come obiettivo primario un'ulteriore ricerca confermativa di una teoria psicologica già verificata in campi diversi, non religiosi”*⁴⁷

2.2 Struttura psicologica e vocazione-motivazioni di entrata e di abbandono

Negli anni '70, però, c'è stato uno studio che non si è limitato al piano riflessivo o di speculazione psicanalitica, ma che ha lavorato su campioni significativi, con ipotesi formulate in modo preciso, e utilizzando scale e questionari sia quantitativi che qualitativi, è la ricerca sui motivi dell'abbandono del ministero sacerdotale e della vita religiosa operata dal gruppo di studio della facoltà gregoriana. Con il testo *“Struttura psicologica e vocazione – motivazioni di entrata e di abbandono”* (1977) Luigi Rulla, Franco Imoda e Joice Ridick dell'Istituto di Psicologia della Pontificia Università Gregoriana di Roma offrono al lettore italiano i risultati di una ricerca che era già apparsa in inglese nel libro *“Entering ad leaving vocation: intrapsychic dynamics”*, premiato nel 1976 a Bruxelles dalla “Commissione Internazionale di Psicologia Religiosa Scientifica”

⁴⁷ In “breve introduzione al quaderno” in “Psicologia e religione, quale è il confine”, Quaderno monotematico di Isuri (2002)

(la Commissione premia il miglior lavoro nella disciplina ogni cinque anni). La ricerca nasce a partire da una richiesta della Santa sede, in seguito al numero consistente di abbandoni del ministero sacerdotale e della vita consacrata che si erano verificati alla fine degli anni 60 e agli inizi degli anni 70.

Il quadro di riferimento in cui si muovono gli autori è da loro definito “teoria dell'autotrascendenza nella consistenza”, non trova in letteratura dei precedenti, ed è quindi frutto di una loro sintesi teorica. Per comprendere questa teoria è necessario sapere come Rulla e la scuola Gregoriana interpretano la struttura della persona: la personalità, o l'Io, del candidato alla vita religiosa o presbiterale viene analizzata in base alla distinzione tra Io ideale e Io attuale.

2.2.1 La struttura dell'Io

L'Io ideale è a sua volta distinto in *Ideale istituzionale* e *Ideale personale*: gli ideali istituzionali sono le percezioni che gli individui hanno degli ideali proposti dalla comunità religiosa, percezioni attraverso le quali vengono elaborati una serie di ruoli e di comportamenti che non corrispondono necessariamente ai ruoli e comportamenti che sono stati effettivamente pensati, maturati e annunciati dall'istituzione (istituto religioso, seminario vescovile, ...); l'ideale personale è costituito invece dagli ideali che l'individuo sceglie per sé stesso, e quindi si focalizza attorno ai desideri e a quello che ciascuno nella vita vorrebbe realizzare.

L'Io attuale si distingue invece in *Io manifesto*, *Io latente*, e *Io sociale*. L'Io manifesto è la conoscenza che la persona ha di se stessa, e corrisponde a quanto egli pensa di essere e di fare abitualmente; l'Io latente rappresenta le caratteristiche di personalità che non sono immediatamente visibili e spesso non sono neppure conosciute dalla persona stessa, ma che possono essere rivelate attraverso i test e gli strumenti proiettivi; questi strumenti sono in grado di evidenziare aspetti consci e subconsci della personalità diversi dalle caratteristiche che l'individuo pensa di avere e spererebbe di possedere. L'Io sociale riguarda invece la persona come oggetto sociale, in quanto visto dagli altri, ma questa categoria non interverrà se non in modo molto secondario nell'opera di Rulla.

Una ulteriore distinzione che gli autori propongono è quella tra i valori ideali e gli atteggiamenti, dove i valori sono gli ideali che in una persona hanno una continuità e permangono nel tempo, e si distinguono in terminali e strumentali (nella vita religiosa valore ideale terminale è l'imitazione di Cristo, valore strumentale i voti di castità, povertà e obbedienza). Gli atteggiamenti sono invece delle disposizioni, degli stati d'animo che predispongono a rispondere in modi diversi a situazioni differenti. Gli atteggiamenti possono provenire dai valori o dai bisogni, o da entrambi.

2.2.2 Il concetto di consistenza e di autotrascendenza

Un altro concetto indispensabile per comprendere il pensiero degli autori e i presupposti della ricerca è quello della consistenza e inconsistenza psicologica, presente anche in persone che non sono affette da nessuna patologia psichica, nevrosi comprese. Per *Inconsistenza psicologica* si intende quella situazione intrapsichica in cui un bisogno subconscio è in disaccordo con i valori e gli atteggiamenti, per cui ad esempio un religioso o un prete potrebbe avere un bisogno subconscio di dipendenza affettiva, di essere aiutato dagli altri, ma questo bisogno risulta incompatibile con i suoi atteggiamenti, orientati piuttosto nella direzione opposta, quella di aiutare gli altri. Un prete con questa problematica potrebbe apparire esteriormente come un ottimo e buon presbitero, ma essere in realtà psicologicamente inconsistente e quindi meno efficace nell'annunciare il Regno di Dio.

L'*Inconsistenza sociale* si ha invece quando un bisogno subconscio è in disaccordo con i valori della vocazione, mentre gli atteggiamenti obbediscono ai bisogni più che ai valori e quindi, in questo caso, il soggetto tende a comportarsi in disaccordo con il ruolo, cioè con le aspettative che gli altri hanno rispetto a come dovrebbe porsi con loro. Gli autori ritengono, in questo senso in sintonia con la psicologia del profondo, che tutte le inconsistenze subconscie, psicologiche o sociali, avranno un'influenza particolarmente negativa sulla fedeltà alla vocazione, soprattutto quando le motivazioni inconsce restano sconosciute alla persona e sono chiaramente incompatibili con la vocazione.

Vista la struttura della personalità, e la griglia di lettura attraverso la categoria della inconsistenza, precisiamo che i due pilastri, elementi fondamentali della teoria, sono i concetti di *autotrascendenza* e di *Io consistente*. *Quando cioè il candidato alla vita religiosa o il presbitero si pongono come obiettivo il raggiungimento di valori terminali e strumentali correlati coerentemente con gli atteggiamenti (questa è l'autotrascendenza, il riferimento a valori oggettivi e al di sopra delle valutazioni soggettive), e sostenuti da un Io consistente, possono maturare allora la loro vocazione con una più che buona possibilità di perseverare e di riuscire. Gli inconsistenti psicologici e sociali avranno invece un alto rischio di abbandonare, oppure di restare, ma profondamente insoddisfatti.*

Concretamente i valori della vita religiosa sono per gli autori cinque: due valori terminali, cioè l'unione con Dio e l'imitazione di Cristo, e tre valori strumentali, i tre voti di castità, povertà e obbedienza; l'internalizzazione⁴⁸ di questi valori è la condizione per la soddisfazione nella vita religiosa e per la perseveranza, ma essa è legata a quanto questi valori sono stati consciamente compresi e subconsciamente accettati, può crescere nella misura in cui gli atteggiamenti vissuti sono in sintonia con essi, ed è condizionata dalla misura in cui i bisogni subconsci della persona si pongono con essi in contrasto.

Il problema della inconsistenza si pone quando esiste uno iato tra l'Io ideale e l'Io attuale, con tutte le possibili situazioni e incroci che possono esserci: tra io ideale istituzionale e io attuale, tra io ideale istituzionale e io ideale personale, tra io ideale personale e io manifesto,Ogni qualvolta una dimensione dell'Io secondo le distinzioni sopra operate è subconsciamente in contrasto con un'altra dimensione, abbiamo un tipo di inconsistenza; non mi fermerò a precisare i diversi tipi di inconsistenza che ne derivano, dato che i due principali li ho già presentati (inconsistenza psicologica e inconsistenza sociale).

⁴⁸ È il termine usato nel testo di Rulla, che comunque corrisponde a "interiorizzazione"

2.2.3 Ottica strutturale e contenutistica

Altro aspetto da mettere in luce è che la teoria dell'autotrascendenza nella consistenza della scuola Gregoriana si muove in *un'ottica strutturale* attorno a dei *contenuti* precisi, dove la struttura è data da un pensiero sull'io e le sue divisioni interne, e i contenuti provengono da una serie di variabili che possono essere diversamente vissute in base al buon funzionamento della struttura. Ad esempio l'aggressività e il sesso sono due variabili contenutistiche che in sé non creano problema, a meno che non esista o una contrapposizione conscia tra l'ideale personale, l'io manifesto e l'io ideale istituzionale (ma in questo caso una persona lascerà velocemente la vocazione in modo consapevole, perché in fondo scoprirà che essa comporta l'adesione a valori in cui non crede), o una contrapposizione subconscia tra altre dimensioni dell'io, e in quel caso si creeranno inconsistenze che saranno motivo di crisi e talvolta di abbandono.

Importante poi per gli autori il *grado di centralità* della eventuale inconsistenza, dato che alcune potrebbero anche essere periferiche: la centralità è data dal legame con l'autostima e dalla mancanza di meccanismi di difesa appropriati; se ad esempio inconsciamente non viene accettata l'aggressività, ma essere aggressivi e in questo modo virili è una condizione di stima per la persona, e contemporaneamente avviene che l'attenzione emotiva è continuamente proiettata sulla questione aggressività (a causa di una scarsa risorsa di meccanismi difensivi), siamo allora di fronte ad una inconsistenza centrale.

2.2.4 Il metodo di lavoro

Delineate le linee guida del testo di Rulla, chiariamo il metodo di lavoro, le ipotesi e le conclusioni. Il metodo di lavoro della ricerca è stato il seguente: Il campione riguardava persone che entravano in istituti religiosi maschili e femminili, e nei seminari, più studenti di quattro college come gruppi di controllo. Gli autori hanno optato per l'utilizzo di alcuni strumenti: l'indice delle attività versione modificata (IAM), che ha come sfondo la classificazione dei bisogni di Murray, per raccogliere informazioni sull'io ideale istituzionale, l'io ideale

personale e l'io manifesto ⁴⁹; l'inventario generale degli scopi della vita in versione modificata, per ottenere informazioni sui valori; i test proiettivi TAT e il completamento di frasi di Rotter; un inventario biografico, una intervista del profondo e una intervista sulla dinamica familiare; l'MMPI; l'analisi veniva fatta in tre sessioni: al momento dell'entrata nella vita religiosa, due anni dopo e quattro anni dopo.

2.2.5 Ipotesi e risultati della ricerca

Gli autori hanno valutato e trovato conferma a due ipotesi: 1) che gli ideali di una persona, espressi nel suo Io ideale nella situazione, costituiscono la disposizione fondamentale conscia dell'entrata nella vocazione sacerdotale; 2) che esistono numerose inconsistenze statisticamente significative tra la parte latente dell'Io attuale e gli Ideali personali e istituzionali. Esistono quindi delle motivazioni di entrata nella vita religiosa la cui dinamica intrapsichica non è consapevolizzata dai soggetti e che tende a persistere, caratterizzata per numerosi soggetti da “..mancanza di libertà, caratteristica della compiacenza e dell'identificazione non internalizzante, piuttosto che dalla presenza di fattori di crescita, caratteristici di una internalizzazione attiva.; questi ideali sembrano essere un mezzo per difendersi da dei bisogni conflittuali...”⁵⁰. Questi bisogni non riconosciuti sono tali da entrare in conflitto con gli ideali, e il conflitto non sarebbe risolvibile attraverso i normali processi formativi e le informazioni anche adeguate fornite durante gli anni dalle strutture religiose. I soggetti minati nella loro libertà sono quindi incapaci di nuovi apprendimenti, al punto che in caso di uscita dalla vita religiosa modificano il loro atteggiamento verso la struttura, per non avvertire il dolore di eventuali ripensamenti⁵¹. I dinamismi intrapsichici dell'entrata tendono poi ad influenzare la scelta di abbandono: infatti l'obiettivo dello studio è di analizzare i motivi di defezione legati alla personalità degli

⁴⁹ Erano somministrate domande diverse per la medesima lista

⁵⁰ Rulla, L.(1975), pag. 91

⁵¹ Secondo le teorie sociali che fanno capo al concetto di dissonanza cognitiva di Festinger

individui, anche se gli autori riconoscono che possono esistere fattori legati a cambiamenti nel modo di considerare i fenomeni soprannaturali, a pressioni del gruppo e a stili di vita comunitaria, a fattori legati alle norme, a pressioni dell'ambiente storico e socioculturale, a distorsioni del funzionamento strutturale della Chiesa; nondimeno, gli autori dichiarano che le caratteristiche di personalità degli individui sono l'unico elemento da loro considerato.

Per riassumere, le caratteristiche di personalità che possono predire l'abbandono della vocazione possono riassumersi in tre tipologie: 1) l'equilibrio tra consistenze e inconsistenze, e la loro centralità, correlate con aspettative irrealistiche sul ruolo vocazionale; 2) la mancata internalizzazione dei valori, sempre causata da un Io ideale personale non adeguato 3) le influenze degli atteggiamenti non realistici nel mantenere e peggiorare le inconsistenze. Per fare un esempio⁵² se un religioso si aspetta di ricevere affetto, mai a suo avviso ricevuto adeguatamente in famiglia (bisogno), e non riconosce questa dimensione (quindi bisogno non riconosciuto), se si attende come religioso di essere amato dalla gente (Io ideale personale), mentre l'Ideale istituzionale è che lui ami la gente, e l'essere amato è decisivo per la sua autostima, avremo allora una inconsistenza centrale, legata ad un Io ideale con aspettative irrealistiche e legato a bisogni non coerenti con la vocazione scelta, che produce sia una mancata internalizzazione dei valori, che atteggiamenti che gonfiano l'inconsistenza centrale, come ad esempio la pretesa di riconoscimento. Secondo gli autori, dai loro studi e ricerche si può affermare che l'80% dei religiosi hanno almeno una inconsistenza centrale.

A pag. 177 del testo da me citato, gli autori riportano in sintesi i motivi di tanti abbandoni dopo il Concilio Vaticano II^o: per Rulla e colleghi le novità apportate dal Concilio e le dinamiche intrapsichiche delle persone sono due fattori tra loro correlati che hanno causato l'aumento degli abbandoni del sacerdozio e della vita religiosa. Due religiosi su tre, numero maggiore rispetto al passato⁵³,

⁵² L'esempio è costruito da me, per tentare di rendere maggiormente comprensibile questa struttura funzionale di personalità a tratti complessa, anche se in realtà, a mio avviso, semplificante

⁵³ Non è chiaro da cosa derivi questa convinzione

vivono almeno una inconsistenza centrale, ma sono aumentati coloro la cui inconsistenza è sociale, cioè in cui gli atteggiamenti si muovono nella direzione dei bisogni invece che dei valori; sono diminuite le inconsistenze psicologiche, quelle in cui gli atteggiamenti per motivi di compiacenza si muovono in direzione dei valori, ma esiste un conflitto tra bisogni e valori.

I primi, che Rulla chiama IS (socialmente inconsistenti), sono “ribelli”, i secondi, chiamati IP (psicologicamente inconsistenti) sono “conformisti”. La possibilità di perseveranza è meno alta tra i ribelli; è tra le loro fila che si possono contare maggiori defezioni, e il loro numero è aumentato a seguito della perdita di autoritarismo tipico negli istituti religiosi prima del Concilio; d’altro canto la maggiore libertà, la perdita di carattere impositivo delle istituzioni, ha per così dire “tolto il tappo” a molti conformisti, che una volta diventati ribelli tendono maggiormente all’abbandono. La maggiore capacità critica post Concilio, per cui esistono molti soggettivismi, cresce la convinzione che la verità vada cercata, si osserva che le sicurezze si sgretolano, e le conoscenze teologiche e socioculturali mettono sempre più in discussione gli standard normativi di riferimento, ha portato ad indebolire i valori e dare forza ai bisogni, spostando gli atteggiamenti nella direzione di quest’ultimi. Si è data inoltre maggiore libertà ai ruoli vocazionali⁵⁴, perdendo di vista la necessità di interiorizzare primariamente i valori vocazionali.

La conclusione è che la maggior libertà personale che il Concilio ha introdotto si è rivelata controproducente, perché le persone non hanno avuto la capacità di mettere in pratica e di usare bene della responsabilità, libertà e iniziativa che il Vaticano II ha introdotto.

⁵⁴ Dando spazio ad esempio alle attitudini personali: se un individuo è portato allo studio, gli si è permesso di disegnarsi un ruolo vocazionale di ricercatore, se un altro si sente portato alla pastorale, gli si è permesso di inserirsi come parroco, ...

2.2.6 Osservazioni critiche

Il lavoro di Rulla e della scuola gregoriana è da apprezzare perché è riuscito a trattare in modo sistematico e scientifico una tematica altrimenti abbandonata a riflessioni puramente speculative o di buon senso. La sintesi che ho operato non rende poi giustizia della precisione e del rigore intellettuale della ricerca, che merita di essere letta per intero, e che ad oggi non ha avuto aggiornamenti qualitativamente validi all'interno dell'Università Gregoriana.

Bisogna poi riconoscere che la ricerca ha introdotto la dimensione del subconscio e del mondo dei bisogni in un mondo, quello clericale, che tende secondo molti a dare poco spazio agli aspetti emotivi e a intellettualizzare l'esistenza quotidiana; e questo per quanto il subconscio appartenga ad una precisa scelta di campo nelle scienze psicologiche. Non posso però non rilevare i limiti che possono pesare, e non poco, sull'indiscutibile valore di questo studio, per cui muovo alcune mie personali critiche al metodo e ai contenuti della ricerca di Rulla.

In primo luogo il modello di riferimento è quello psicomodinamico, e così pure gli strumenti utilizzati rientrano per la quasi totalità in questo quadro teorico; la comunità scientifica non riconosce però al modello psicanalitico uno statuto scientifico, per una serie di motivi: a) le sue affermazioni appaiono inconfutabili, non rispondono al criterio di falsificabilità, che per Popper è uno dei requisiti fondamentali per attribuire scientificità ad una teoria. Personalmente ritengo che l'enorme complessità dell'impianto psicanalitico ha l'effetto paradossale di condurre ad una impressionante semplificazione delle interpretazioni dei vissuti delle persone. b) non esistono metodi adeguati per accogliere i dati su cui è fondata la teoria, né per controllare le previsioni che ne derivano, e non viene specificata una metodologia che possa essere replicata ottenendo i medesimi risultati; di fronte al sogno di un individuo, o a un suo test proiettivo, dieci ottimi psicanalisti o comunque psicologi di impostazione psicomodinamica potrebbero dare dieci versioni differenti; c) non esistono ancora conferme empiriche dell'efficacia delle terapie psicanalitiche. Non è comunque strano che nel mondo religioso possa

venire utilizzata la psicanalisi, dato che tra religione e psicanalisi esistono probabilmente più vicinanze di quello che comunemente si pensa. Trovo poi che il modello psicodinamico si sposa bene con la interpretazione del Magistero sulle motivazioni all'abbandono del ministero sacerdotale. In entrambi i casi si tratta infatti di andare a scovare un "vizio" di origine; nel modello psicodinamico noi siamo in fondo i figli del bambino che siamo stati, e i problemi di oggi affondano le loro radici in un inizio lontano nel tempo e drammatico, sfuggito al nostro controllo, e ancora in grado oggi di condizionare le nostre scelte. La ricerca arriva quindi alle stesse conclusioni dei testi in cui la Chiesa indica i motivi validi per dare la dispensa: esiste un difetto rispetto alla libertà. Il paradosso è che non è chiaro per quale motivo questa poca libertà abbia comunque valore nelle scelte di entrata nell'istituzione religiosa, e sia controproducente nelle scelte di uscita: per il Magistero diventare prete a 26 anni sembra una scelta più comprensibile rispetto all'esercizio della libertà che non decidere di lasciare a 39 anni⁵⁵; per il testo di Rulla, la tematica dell'eccessiva libertà non entra in gioco come problematica rispetto alla scelta di ingresso, ma solo rispetto a quella di uscita. La visione di un vizio di origine non tiene sufficientemente conto della storicità delle persone, del fatto che una caratteristica, un tratto, anche una inconsistenza (per usare la terminologia di Rulla) può emergere in alcuni contesti e non in altri. L'apprendimento di un atteggiamento, di un valore, di un comportamento si modifica in base alle esperienze⁵⁶, non è semplicemente il frutto di un imprinting iniziale, anche se questo è il mito introdotto nella nostra cultura dalla psicanalisi. È quindi fondamentale chiedersi perché una determinata scelta viene effettuata, o un comportamento messo in atto "proprio oggi, e non ieri, e neppure domani?"; così come anche la persona più predisposta per ereditarietà ad ammalarsi di un

⁵⁵ Una regola che non si trova in nessun documento esposto al pubblico, ma che conoscono gli ex preti, è che prima dei 40 anni non viene concessa la dispensa, perché si ritiene che il presbitero che ne ha fatto domanda potrebbe non essere sufficientemente maturo, vittima di innamoramenti folli che gli impediscono di ragionare, in balia delle proprie immaturità; non è chiaro per quale motivo l'età di 26 anni in cui normalmente chi viene dal seminario minore viene ordinato sia considerata una età adeguata per decidere di sé per tutta la vita.

⁵⁶ v. Kagan, J. (2001)

tumore al colon potrebbe non svilupparlo mai, averlo a 40 anni, a 60, in base ad una serie di vari fattori, come ad esempio lo stile di vita, l'inquinamento della zona in cui vive, le attività di prevenzione, le abitudini alimentari,....L'oggi è frutto di un apprendimento passato, ma anche della relazione tra l'io attuale e il contesto attuale in cui sono inserito.

Un'altra serie di osservazioni sono relative alla metodologia; la modifica apportata agli strumenti psicodinamici utilizzati non appare sufficientemente motivata: nella versione modificata dell'Indice delle attività e dell'inventario generale degli scopi della vita, appaiono voci come "castità, mortificazione, devozione, obbedienza" e "servire Dio, ottenere l'immortalità in cielo, disciplina personale, servire la comunità" che sono sicuramente in linea con il *target* della ricerca, ma possono introdurre modifiche non verificate nelle relazioni interne tra gli item; oltre tutto, alcune di queste voci sono eccessivamente passibili di interpretazioni diversificate da parte dei soggetti (ad esempio la mortificazione è un concetto che per chi si è formato teologicamente prima del Concilio è molto diverso da chi si è formato dopo il Concilio).

Si definiscono dei valori considerati oggettivi, applicando alla struttura di personalità e alle funzioni dei contenuti una sovrastruttura teologica, vale a dire assumendo che esistano dei contenuti valoriali oggettivi provenienti dalla fede e indispensabili per la struttura umana al punto che non aderirvi consiste nel restare immaturi; oltre tutto, quali siano questi valori e che i valori siano oggettivi è discusso anche nel dibattito teologico.

Un altro aspetto è che si utilizzano in modo indifferente campioni di religiosi e di seminaristi; occorre tenere presente che per chi entra nella vita religiosa il celibato è il valore scelto, per chi entra in seminario il celibato è la condizione richiesta per diventare preti; questo rende estremamente differenti le due posizioni.

Sulle conclusioni dello studio devo rilevare che non abbiamo ricerche ulteriori per sapere se una volta abbandonata la vita religiosa o il sacerdozio queste persone inconsistenti abbiano superato le loro problematiche interne; non possiamo sapere infatti se il fatto che gli inconsistenti all'ingresso lo fossero

anche dopo quattro anni non fosse legato anche al tipo di vita e di contesto. Non basta concludere come Rulla che l'ambiente formativo non ha inciso, occorre chiedersi se e in quale misura ha mantenuto in stallo i problemi interni degli individui. Oltre tutto gli studi riguardano le persone all'entrata nella vocazione fino ai quattro anni successivi; non è chiaro come queste persone fossero al momento dell'abbandono, avvenuto chiaramente non in tempo di formazione.

Per finire, gli autori ritengono di aver condotto uno studio con valore transculturale, che ha valore dall'America all'Europa all'Asia in modo indifferente; che io sappia, l'analisi della personalità dei *Big Five* ha questa pretesa, ma alla luce di ricerche innumerevoli e comparazioni terminologiche con il metodo dell'analisi fattoriale; questo studio non ha nulla di tutto questo.

2.3 Alcuni studi in America

2.3.1 Prevenire le crisi secondo Conrad e colleghi

Riporto alcune considerazioni che si trovano all'interno di un libretto dal titolo "Come trattare e prevenire le crisi nel mondo dei preti"⁵⁷, il cui obiettivo è presentare il risultato delle osservazioni cliniche di uno psichiatra, Conrad W.Baars, e dei suoi colleghi, riguardanti le cause, il trattamento e la prevenzione dell'immaturità emotiva e della malattia mentale nei preti; gli autori hanno avuto il privilegio di presentare i contenuti di questo articolo a Roma, durante un sinodo dei Vescovi nel 1971, e hanno discusso il medesimo articolo con i membri del sinodo che non hanno potuto essere in aula durante la presentazione del loro lavoro. Il lavoro è quindi cronologicamente vicino a quello di Rulla.

Lo scritto era indirizzato a tutti i vescovi della Chiesa universale, e attraverso questo articolo Conrad e colleghi desideravano portare una serie di considerazioni sulle cause e sulle strategie di cura delle crisi dei preti all'attenzione di tutti i vescovi, superiori religiosi, direttori vocazionali, rettori di

⁵⁷ Conrad, W. (1972)

seminaristi, teologi morali e di tutti coloro ai quali compete la selezione e la formazione dei candidati per il presbiterato. Conrad desiderava far conoscere le due cause principali di abbandono del ministero: l'im maturità affettiva e la nevrosi. Espongo brevemente il pensiero degli autori.

Molti preti potrebbero essere vittime di una carenza profonda nella vita emotiva, che non viene sufficientemente sviluppata nella giovane età; da qui, nascono una serie di nevrosi che incidono sulla capacità di questi preti di annunciare con gioia e con amore il Vangelo di Cristo, e di vivere con efficacia il loro ministero.

Non si può dire che tutti i preti con problemi psicologici non siano sufficientemente affermati e riusciti nella loro missione religiosa, ma la loro scarsa salute emotiva e la presenza di nevrosi repressive possono comunque portare questi preti ad un elevato grado di insoddisfazione. Ritengono, sulla base della loro esperienza clinica, che il 10 o 15% di tutti i preti nel nord Europa e nel Nord America siano maturi; che il 20-25% abbia serie difficoltà psichiatriche, specialmente nella forma di nevrosi e di alcolismo cronico, o di una combinazione di entrambi; e che il 60 -70% soffra di un livello di immaturità emotiva che non impedisce di esercitare le loro funzioni, ma preclude loro di essere uomini felici e preti efficaci, il cui ruolo fondamentale è quello di portare la gioia dell'amore di Cristo e di essere punto di riferimento per l'umanità.

L'incapacità di vivere la vita emotiva può essere legata all'educazione ricevuta, in cui questi preti non si permettevano di esprimere le emozioni e ne reprimevano la manifestazione, con il risultato poi di non essere progressivamente più in grado di avvertirle. Per questo hanno sviluppato nel tempo segni clinici di nevrosi repressive che coinvolgono il corpo, la mente e la vita spirituale. In una persona con questo tipo di nevrosi le emozioni non sono subordinate alla ragione e alla volontà, ma vengono invece controllate; questo controllo è un processo innaturale, patologico, chiamato repressione, che inficia lo sviluppo delle emozioni e il loro naturale percorso.

La nevrosi da frustrazione invece si caratterizza per sentimenti di inferiorità e di inadeguatezza; incapacità di stabilire rapporti normali con i propri

cari e di formare amicizie durature; sentimenti di abbandono e di insicurezza; paura del mondo adulto, e stati depressivi. Mentre la maggior parte dei preti sono abili a riuscire socialmente, falliscono nella vita personale; se si sposano, essi trovano impossibile relazionarsi con soddisfazione e spontaneità emotiva con la loro sposa e i loro bambini. La stessa esperienza spirituale non viene toccata nel mondo emotivo ed effettivo, ed è sperimentata più come un duro peso da portare che non come un giogo dolce e soave. Le loro osservazioni cliniche li hanno convinti che i preti in generale possiedono un'insufficiente sviluppo o uno sviluppo distorto della vita emotiva, mentre allo stesso tempo devono essere considerati appartenenti un gruppo di uomini la cui natura è caratterizzata da intelligenza e sensibilità superiore. Le cause per il loro sottosviluppo emotivo provengono dalla fanciullezza e rimangono non risolte durante gli anni di seminario; altri hanno attraversato una fanciullezza normale, ma diventano emozionalmente disturbati a causa delle pratiche ascetiche nel seminario.

Gli autori si soffermano anche sulla questione del celibato, sostenendo che strettamente parlando il celibato non domanda nulla di più della rinuncia a relazioni sessuali e a tutte le manifestazioni di amore che conducono direttamente o indirettamente a vivere delle relazioni sessuali. Non si può rinunciare all'amore in sé stesso, dato che il Signore comanda a ciascuno di amare tutti gli uomini senza discriminazioni di genere.

Come ogni uomo, il prete, che ha scelto la vita celibataria per amore del Signore, è chiamato a orientare i suoi sentimenti in un amore guidato dalla volontà e informato dalla ragione; rispetto agli altri uomini, il prete deve fare questo in modo perfetto, consapevole che la ricchezza della gioia dell'amore non è mai determinata dall'abbondanza delle espressioni affettive, ma soltanto dalla misura del disinteresse e dell'apertura verso gli altri. In questo modo la maturità emotiva del prete che ha scelto liberamente il celibato rende il suo amore umano più bello e intenso, e arricchisce in modo incommensurabile i frutti del suo ministero. Per l'autore le sue osservazioni cliniche hanno dato dimostrazione fuori di ogni dubbio di questa convinzione. Il celibato non ha nulla a che fare con le repressioni patologiche delle emozioni, che sono molto diverse dalla razionale direzione dei

sentimenti che viene vissuta nella continenza periodica nel matrimonio o nella continenza permanente nella vita celibataria dei preti. I preti che hanno trovato la regola del celibato troppo pesante sono sottosviluppati emotivamente o hanno scelto il presbiterato più per motivi futili come il desiderio di fare carriera, la paura di deludere i genitori, il bisogno di autopunirsi per passati peccati sessuali, la promessa di un tipo di affermazione che non si trova in casa, piuttosto che per motivi spirituali e altruistici. Non ci sono quindi valide obiezioni psicologiche rispetto alla scelta per il celibato, ma essa può costituire un bene positivo per il prete stesso come per tutta la Chiesa.

2.3.2 Joyce H.Hickson, Gerge Gudz e David R.Hornbuckle

Riporto ora quanto viene affermato da uno studio degli anni 90 svoltosi in America, scritto da Joyce H.Hickson, Gerge Gudz e David R.Hornbuckle (1995); l'articolo, "*Group work with catholic priestes who have exited the clerical world*", riguarda un metodo di terapia di gruppo per aiutare i preti che hanno lasciato il ministero, e riporta nella prima parte le cause che gli autori ritengono stare alla base di questa scelta. Gli autori distinguono i fattori che possono riguardare il momento storico in cui avvengono gli abbandoni del ministero, dai fattori psicologici e personali.

Fattori storici

Il primo motivo riportato è inerente al macrosistema: la Chiesa nel ventesimo secolo si era posta con una modalità apologetica e difensiva nei confronti del progresso, rigettando il modernismo e sostenendo la necessità di non abbandonare il pensiero di S. Tommaso, impianto filosofico che aveva segnato l'epoca medioevale; i preti venivano quindi formati a rifiutare le nuove idee e l'approccio umanistico, e a subordinare ogni aspetto e dimensione dell'esperienza umana alla vita soprannaturale. A causa di questa formazione esisteva un vero e proprio scisma tra il mondo clericale americano e gli studiosi "secolari" (cioè non appartenenti al mondo ecclesiale).

Con il Vaticano II si giunse ad un drammatico cambiamento della visione filosofica del magistero della chiesa e del rapporto chiesa-mondo, e i preti venivano invitati ad approfondire la conoscenza delle culture laiche, soprattutto quelle che si dimostravano influenti nel territorio in cui essi svolgevano il loro ministero; era una vera rivoluzione, che domandava ai preti di essere preparati per poter dialogare con le persone e con il mondo. Si sviluppò un atteggiamento di notevole apertura alle scienze, e in modo particolare alla psicologia.

Questo cambiamento portò il clero a doversi ridefinire, a rivedere il proprio ruolo tenendo conto della società e cultura di appartenenza; si trattava in fondo di ripensare sé stessi e la propria funzione. Per gli autori fu proprio questa svolta epocale del Concilio Vaticano II a condurre molti preti a lasciare il ministero negli anni '70.

Con l'elezione di Giovanni Paolo II si ebbe un altro drammatico cambiamento: provenendo dall'esperienza della chiesa polacca, che era stata costretta a chiudersi in sé stessa di fronte agli attacchi del comunismo, il nuovo Papa fece arretrare la chiesa a un più stretto conservatorismo, motivato dalla necessità di mantenere la fedeltà alle tradizioni. La ortodossia di molti teologi fu messa in discussione, e sembrò di essere tornati al clima precedente al Concilio Vaticano II; tra il Papa e il clero americano si era ormai creata una profonda frattura, e i preti americani entrarono in una grave crisi. Da qui, molti decisero di abbandonare il ministero, mentre i preti che rimanevano dovevano fare la fatica di adattarsi continuamente alle numerose encicliche papali.

Fattori personali

Secondo quanto riportato da Rice (1990), per comprendere l'esodo di così tanti preti bisogna considerare alcuni elementi, in particolare lo stress, i problemi mentali e di comportamento, la non accettazione della posizione della Chiesa su nascite, divorzio, aborto, celibato, in aperto contrasto alla rigida posizione del Pontefice. Interessante è la difficoltà di fare proprie le posizioni della chiesa sulle questioni etiche: per i preti moderni, infatti, molte di queste questioni dovrebbero essere lasciate alla coscienza, ma assumere questa posizione può far incorrere

nella contrarietà dei superiori, i quali a volte denunciano in Vaticano questi atteggiamenti. I preti quindi che sono pubblicamente in contrasto con il pensiero della Chiesa rischiano di subire interventi disciplinari; di conseguenza, gli abbandoni riguardano maggiormente quanti sono in contrasto con la Chiesa sulle precedenti posizioni, rispetto a quanti sono fedeli alle tradizioni. Infatti, gli ex preti dichiarano spesso di non aver avuto la libertà di dissentire, di pensare diversamente.

Quindi se da un lato il desiderio di sposarsi è certamente un elemento determinante nella scelta di lasciare, dall'altro incide sul cambiamento il sentirsi distanti dalle posizioni etiche e dottrinali della Chiesa. Molti preti, per gli autori, avvertono che esiste nel magistero di oggi una resistenza a mettere in pratica i cambiamenti positivi introdotti dal Concilio Vaticano II.

Il bisogno di una maggiore flessibilità dottrinale è quindi decisiva rispetto alla scelta di lasciare il ministero; a questo si affiancano un senso di abbandono e di alienazione, problemi di rapporto con l'autorità e i superiori, e non ultima la questione del celibato, che rimane per questi autori una questione essenziale.

Difficoltà successive alla scelta

Quando i preti prendono la difficile e sovente tormentata decisione di lasciare il ministero, la prima sfida che si pone loro davanti è quella di entrare in una vita ordinaria, mentre prima vivevano quasi da super uomini, con aspettative sociali altissime nei loro confronti; durante il ministero soffrivano del resto il contrasto tra la loro fragile umanità e l'essere rappresentanti di Cristo.

Kennedy and Heckler (1972) suggeriscono che i processi di formazione dei preti interferiscono con il normale sviluppo psicologico; questo non significa che molti preti non siano mentalmente sani, ma che la formazione seminaristica è troppo vincolata all'obbedienza ai superiori, limita così l'apprendimento di una autoregolazione, e non permette di fare quelle normali esperienze di vita che rendono capaci di un normale inserimento sociale.

Secondo questi autori i preti non vivrebbero i normali passaggi che gli adolescenti e i giovani attraversano nel cammino della maturità e della vita adulta, rimanendo sostanzialmente non cresciuti sul lato emotivo e intellettuale.

Kennedy, Heckler, Kobler, and Walker hanno condotto uno studio con 218 partecipanti, e diviso questi preti in tre categorie rispetto ad un continuum di crescita psicosociale: malsviluppati (8%), sottosviluppati (57%), sviluppati (35%).

Gli autori rilevarono che nei preti l'identità era più legata al loro ruolo che a sé stessi come persone, che la loro vita era guidata dalle aspettative degli altri più che dalle proprie esigenze e desideri, e che la maggior parte dei preti aveva poca o nessuna esperienza di intimità; tendevano ad avere una scarsa conoscenza e familiarità con il proprio mondo emotivo, e a vivere meccanismi di difesa come la razionalizzazione e l'intellettualizzazione. Aggiungono che i preti sono generalmente persone di successo nel loro lavoro, ma incompleti come persone.

Altre difficoltà della vita presbiterale riguardano i rapporti tra i preti e i loro superiori, spesso segnati da paternalismo, e vissuti all'interno di una modalità relazionale in cui i preti non vengono trattati da persone adulte e responsabili; una fusione tra la vita privata e quella pubblica; l'appartenenza dei preti ad una comunità presbiterale socialmente isolata, che ha pochi contatti con il mondo esterno. Socialmente i preti sono continuamente esposti ad un ampio raggio di relazioni, ma sono carenti di amicizie e di legami più stretti: le relazioni personali con gli altri sono spesso caratterizzate da distanza, l'intimità viene evitata, e manca quindi una importante fonte di soddisfazione della vita.

Esiste poi una povertà nello sviluppo psicosessuale: il sentire sessuale resta un ambito dove i preti incontrano spesso non poche difficoltà.

Un'esistenza rinchiusa

Quando un medico divorzia, egli rimane comunque un medico. Se egli si risposa, sperimenterà ancora questo ruolo di marito e forse di padre. Un prete invece no: rinunciare al ruolo corrisponde a rinunciare alla sua stessa identità; per un prete essersi preparato ad essere persona e ad essere ministro sono un'unica e medesima cosa. Così egli cessa quasi di esistere come persona e deve costruire da

zero e totalmente una nuova personalità; questo chiede anni e anni. C'è una tendenza all'interno della Chiesa a vedere il prete che rinuncia come ad un cristiano debole, cattivo e immaturo (Fichter, 1989). Il supporto che potrebbe provenire dalla famiglia spesso non esiste perché la famiglia stessa potrebbe essere scioccata e dover superare un processo di lutto. Molti preti, nel cominciare a maturare la loro decisione di lasciare, sperimentano il bisogno di essere onesti con se stessi e con la Chiesa. Poiché la loro mancanza di sviluppo psicosociale può essere parzialmente attribuita a molti anni in cui sono vissuti in una situazione sociale isolata, rigida, e in un sistema chiuso, troveranno non poche difficoltà a orientarsi in una vita normale e ad inserirsi nella vita quotidiana ordinaria.

2.3.3 Osservazioni critiche

Molte delle osservazioni di questi studi sono ampiamente condivisibili; non si può però non notare che ancora una volta la dimensione del cambiamento dei preti che lasciano il ministero è ricercata in difficoltà che appartenevano alla storia della scelta stessa o a serie problematiche personali. Indipendentemente dal fatto che venga attribuita alla Chiesa la responsabilità di atteggiamenti, comportamenti e modifiche strutturali che demotivano i suoi membri, o che venga attribuito al singolo uno scarso sviluppo personale, i preti che rinunciano al ministero sono ancora una volta visti come persone quasi travolte da una serie di problemi; sarebbe stato interessante avere dati rispetto alle percentuali di preti che lasciano il ministero rispetto ai tre livelli di sviluppo individuati dagli autori. Potrebbe essere utile chiedersi perché un prete sufficientemente maturo decide di cambiare, ma anche perché tra i molti preti mal sviluppati alcuni cambiano mentre altri decidono di restare all'interno della vocazione presbiterale.

L'articolo di Kennedy condivide in fondo con gli studi della scuola gregoriana l'idea che in seguito al concilio Vaticano secondo sono avvenuti dei cambiamenti che hanno maggiormente esposto i così detti ribelli, cioè preti con elevate capacità critiche, alla possibilità di lasciare il ministero; in realtà tra questi solo alcuni sono giunti alla decisione di cambiare la loro vita, il che comporta che non ci si può limitare a questa pur interessante variabile di riferimento.

Mi sembra interessante il fatto che l'articolo, contrariamente agli studi di Rulla, attribuisce alla formazione nei seminari non un ruolo neutro rispetto alla crescita umana, ma anche un possibile ruolo negativo, che blocca la normale evoluzione legata alle esperienze di vita. Anche qui, però, dobbiamo ritenere che durante gli anni di ministero una persona sia anche in grado di ripercorrere delle tappe e di evolvere comportamenti e atteggiamenti in sintonia con i suoi obiettivi profondi: un prete potrebbe decidere di rinunciare al ministero non perché ancora immaturo, ma perché è finalmente maturato.

Un'ultima osservazione riguarda l'ambiente in cui questi studi si muovono: la situazione americana è sicuramente molto diversa da quella italiana, più decisamente segnata dalla vicinanza geografica e storica dello Stato del Vaticano.

2.3.4 Il fenomeno delle “diserzioni” e i costi di uscita

Bromley (1998) guarda al fenomeno delle uscite dalle realtà religiose, analizzando tre categorie: i disertori, coloro che denunciano le ingiustizie interne alla chiesa di appartenenza, e gli apostati. L'autore inserisce gli ex preti nella categoria dei disertori, chiaramente guardando l'uscita dal punto di vista della struttura ecclesiale.

Per Bromley il livello al quale le organizzazioni religiose possono mantenere un controllo sociale interno sul processo di uscita è ben illustrato dalla tradizione cattolica e da quella della chiesa dei mormoni: il caso ben documentato di preti e suore che all'interno della chiesa cattolica decidono di uscire è particolarmente istruttivo rispetto al livello in cui l'istituzione esercita un controllo sulle defezioni. La Chiesa regola l'uscita con maggiore facilità quando esistono alcune condizioni: un piccolo numero di individui che decidono di uscire, l'esistenza di forti implicazioni personali e sociali legate all'uscita, e un grado dell'autorità della Chiesa sugli individui di alto livello ed ampliato ai vari campi della vita. È chiaro che esistono notevoli fonti di disputa e di devianza all'interno della Chiesa rispetto ad un elevato numero di questioni, ma generalmente non avviene che queste divergenze producano l'uscita dagli ordini religiosi. D'altra parte, il ruolo del prete porta a uno straordinario prestigio all'interno della

comunità cattolica, e gli individui fanno grandi sacrifici personali per appropriarsi di questo ruolo. La socializzazione poi è spesso organizzata per costruire l'impegno: per esempio i preti tradizionalmente sono socializzati e integrati in modo quasi esclusivo all'interno del presbiterio; allo stesso tempo, l'autorità spirituale della Chiesa è molto alta. Questa combinazione di fattori riduce il rischio di decisioni di allontanamento dalla struttura; oltretutto, i membri della famiglia di origine, che potremmo aspettarci essere vicini ai preti che lasciano, spesso resistono all'uscita. Ci sono molte opposizioni dei membri della famiglia e degli altri cattolici e questo è un significativo impedimento all'uscita dei preti dal loro ruolo. Quando i preti escono percepiscono spesso che sia la Chiesa che la famiglia li ripudiano e li considerano rinnegati, traditori, uomini senza una casa.

Durante il processo di riforma del Vaticano secondo, i preti che dovevano e volevano lasciare il ministero erano costretti a confessare di avere condotte immorali o malattie mentali come condizione per ottenere il permesso di uscita. I preti che lasciano le loro comunità religiose vivono un particolare cambiamento, e il loro obiettivo primario diventa stabilire un nuovo stile di vita e una nuova identità. Poiché le loro comunità religiose chiudono con loro ogni contatto, essi hanno poche possibilità di costruirsi una vita alternativa. Comunque, l'ostilità che sperimentano nella loro esperienza soggettiva raramente viene successivamente trasformata in dispute o in tentativi di riformare gli ordini religiosi. Anzi, le autobiografie post uscita, in cui gli ex preti raccontano i loro percorsi spirituali, tendono ad essere moderate, riflessive e introspettive.

IL CAMBIAMENTO

Nel primo capitolo ho cercato di delineare il pensiero della Chiesa sul fenomeno dei preti che lasciano il ministero, fenomeno particolarmente rilevante in questi anni sia sul piano della consistenza numerica che sul piano della risonanza mediatica; nel secondo capitolo ho riportato alcuni studi condotti in Italia, in particolare negli anni '70, e ho messo in luce la scarsità di letteratura sull'argomento anche all'estero. Quello che comunque sembra accomunare i due punti di vista, quello del Magistero ecclesiale e quello di alcune scuole psicologiche, è il presupposto non esplicitato che le scelte dei preti di lasciare il ministero siano degli abbandoni, legati a momenti più o meno prolungati di crisi e attribuibili a fragilità personali. Questa visione non permette altro punto di vista che non sia quello del fallimento, valutazione questa che ha un suo valore per il pensiero teologico della Chiesa magisteriale, che non può o non riesce a vedere questa scelta prima di tutto come un cambiamento; nel campo delle scienze umane, però, questa visione va sottoposta a vaglio critico: l'attribuzione automatica di fallimento o di immaturità alla scelta che un prete può fare di lasciare il ministero toglie alla categoria del cambiamento la sua originale caratteristica di essere in partenza neutrale.

Il cambiamento infatti è per sua natura il passaggio da una situazione ad un'altra, in cui è normale lasciare qualcosa o qualcuno che faceva parte della propria vita, per poter permettere l'ingresso di qualcosa o qualcuno che ne era escluso; da questo punto di vista il cambiamento ha quindi una sua caratteristica di neutralità, è una categoria che non definisce in prima battuta se la decisione presa nasca da un fallimento o da una inedita possibilità per il proprio futuro; cambiare non significa in sé né sbagliare, né agire correttamente, né fallire, né riuscire. Un cambiamento può essere percepito dalla persona che lo compie e da quanti ne osservano il vissuto come un fallimento, un evento evolutivo, una liberazione, una tragedia, una possibilità di felicità che si apre o un sogno che

svanisce, ma attribuire automaticamente il volto del fallimento ad una scelta che modifica una delle direzioni della propria vita significa non riconoscere che nella vita si può cambiare. A partire da questa ultima considerazione, la forte dichiarazione di definitività nella proposta delle scelte vocazionali da parte del Magistero rischia di negare il cambiamento come dimensione normale del vivere.

3.1 Un metamodello del cambiamento: il contestualismo evolutivo e la valorizzazione della responsabilita' della persona

Per entrare ora più decisamente nel lavoro di ricerca, occorre precisare la prospettiva teorica all'interno della quale mi muovo per comprendere il cambiamento vissuto dagli ex preti.

Il metamodello che fa globalmente da sfondo è il contestualismo evolutivo; per metamodello si intende un insieme di assunzioni che guidano lo psicologo nella scelta delle variabili considerate importanti e dei tipi di spiegazioni considerati plausibili, e al quale possano essere ricondotti i singoli modelli evolutivi; più semplicemente, un metamodello sintetizza una *famiglia di teorie*, all'interno della quale ogni teoria condivide con le altre alcuni elementi che hanno la caratteristica di essere essenziali per la struttura della teoria stessa. Un metamodello offre una *welthaschaung* utile a comprendere lo sviluppo delle persone, e quindi anche i processi di cambiamento. La dimensione del cambiamento è anzi centrale in una teoria dello sviluppo, al punto che Miller si esprime a questo riguardo con queste parole: “quello che è critico per una teoria dello sviluppo è che si focalizzi sui cambiamenti nel tempo”⁵⁸.

⁵⁸ Miller, 1987, pag. 14

3.1.1. I modelli storicamente precedenti: meccanicismo e organismico

Per comprendere il metamodello del contestualismo evolutivo è utile fare una rapida panoramica dei metamodelli che storicamente lo hanno preceduto: il metamodello meccanicistico e quello organismico (Miller, 1987; Lewis, 2001). Le teorie associate al modello meccanicistico si dicono atomistiche perché considerano l'organismo come un insieme di parti da analizzare separatamente; sfugge a questo modello l'unità dell'individuo, e probabilmente il modello è condizionato dalla concezione dell'uomo-macchina mutuata da Cartesio⁵⁹. Non ci sono nella persona e nel processo dello sviluppo proprietà emergenti rispetto alle altre, ed il funzionamento dell'insieme corrisponde al funzionamento delle parti, per cui lo sviluppo può essere letto come un processo continuo basato sulla somma e l'accumulo di apprendimenti precedenti; una teoria esplicativa di questo modello può essere la teoria del comportamentismo di Skinner⁶⁰, dove l'apprendimento nasce da eventi che condizionano il rinforzo della risposta o ne provocano la scomparsa; gli eventi operano quindi sul comportamento in una modalità unidirezionale in cui è l'ambiente, e non viceversa, che influenza la persona.

Le teorie associate al modello organismico si dicono olistiche perché la persona è osservata come un tutto, portatrice di unitarietà (chiaramente la dimensione olistica si pone in contrasto con la teoria atomistica del metamodello meccanicistico). L'organismo è composto di parti diverse (come possono essere ad esempio la percezione, il linguaggio, la socialità, ...), ma è studiato e funziona come un tutt'uno; l'individuo nella sua totalità esprime un funzionamento in cui emergono delle proprietà diverse che nel funzionamento delle singole parti. Lewis espone le caratteristiche del modello organicistico focalizzandosi in modo

⁵⁹ Cartesio aveva dovuto introdurre la frattura tra *res estensa* e *res cogitans* per facilitare l'indagine sulla materia svincolata da forme di ideologie teologiche, ma aveva però così anche introdotto una modalità non olistica nel guardare anche scientificamente alla persona.

⁶⁰ cfr. Hendry, L.B. e Kloep, M. (2002), pag. 31

particolare sui processi di cambiamento, e osserva che per questo modello la persona si sviluppa e cambia assumendo una direzione precisa e orientandosi verso un preciso punto di arrivo; le prime due qualità di questo modello sono cioè la visione dello sviluppo come teleologico e unitario. Una terza caratteristica del modello è che i primi eventi sono connessi con quelli successivi, per cui se noi consideriamo il tempo come una retta continua tutto ciò che avviene in un punto di questa retta ha potere sui punti successivi, ma non viceversa. Una quarta caratteristica è il procedere a stadi, con una modalità graduale e progressiva, con un incedere verso uno stadio finale e uguale per tutti; l'unica differenza interindividuale è la velocità. Sulla base di queste quattro caratteristiche, gli eventi dei primi anni di vita producono più forti effetti rispetto a tutti i successivi avvenimenti, e di conseguenza le madri, almeno nella nostra cultura, sono gli elementi più importanti nell'ambiente del bambino. Teorie esplicative di questo modello possono essere rintracciate in Freud, Piaget e Erikson⁶¹, cioè teorie dalla struttura stadiale e orientate verso un chiaro traguardo di maturità dell'organismo.

3.1.2 Il contestualismo evolutivo

Il contestualismo evolutivo è un insieme di teorie postulate come superamento dei limiti dei precedenti metamodelli e come una loro sintesi, ed è stato concettualizzato dagli statunitensi Ford e Lerner (1995). I due autori hanno cercato di integrare e sintetizzare gli aspetti positivi delle teorie dello sviluppo precedenti valorizzando il ruolo assegnato all'ambiente nell'influenzare lo sviluppo (metamodello meccanicistico) e la visione della persona come unità integrata con funzionamento unitario, e non semplicemente come una somma di parti (metamodello organismico).

Il contestualismo evolutivo assume come dato di realtà che ogni organismo vive in un contesto, e postula l'esistenza di un'influenza reciproca tra processi biologici e psicologici (organismo) e le condizioni ambientali (contesto). Il

⁶¹ cfr. Lewis (2001)

metamodello prevede quindi una *interazione dinamica* tra organismo (biologico-psicologico) e ambiente (contesto), in cui ogni elemento è trasformato dagli altri.

Le caratteristiche di questo modello sono anzitutto la capacità della persona di orientare la vita secondo i propri obiettivi, e la valorizzazione delle qualità del pensare e del desiderare; la persona è quindi attiva, in contrasto al modello organismico in cui esiste una direzione obbligata per cui il soggetto si trova nella impossibilità di incidere sul proprio passato e sull'influenza che questo ha sul presente (a meno che non ci si rivolga allo psicanalista e che si rivivano all'interno di questa relazione diadica le medesime tematiche che hanno creato disagio). La persona si muove inoltre all'interno di scopi e obiettivi appartenenti ad un sistema di significato che ha la sua radice nel qui e ora della sua esistenza, per cui il presente non è in balia dei condizionamenti che provengono dal passato: i fatti del passato, da quello più remoto a quello più prossimo, non determinano l'oggi, e nessuno è vittima di *imago* o fantasmi interni che si riattualizzano in persistenti ed eterne esperienze di *transfert*. La stessa direzionalità dello sviluppo e della crescita dell'individuo non sono fissati a partire dal passato, quasi che non si possa sfuggire all'*imprinting* iniziale; sono invece possibili molte direzioni a partire da come nell'oggi la persona decide ascoltando dentro di sé gli obiettivi che germinano dai più disparati percorsi cognitivi e affettivi. Da ultimo, non c'è un progresso per così dire necessario, o un punto finale a cui si è destinati.

Riassumendo, il cambiamento evolutivo è quindi *relativamente plastico*: date delle capacità personali, l'ambiente può modellare lo sviluppo. Una plasticità che è legata al contributo dell'ambiente, ma che ha dei limiti. I *percorsi dei vari individui sono pluridirezionali*, e sono tutti considerati come buoni e di uguale valore nella misura in cui contribuiscono a dare forma all'identità sana della persona. I *livelli di organizzazione sono tra loro in interazione dinamica*: la persona è vista come sistema unitario, per cui ciò che accade ad un livello, influenza gli altri livelli del sistema (ad esempio lo sviluppo fisico può influenzare lo sviluppo psicologico).

Il metamodello contestuale evolutivo riesce quindi ad oltrepassare i due estremi inerenti ai precedenti modelli: non prevede né l'estrema e dispersiva

plasticità evolutiva del meccanicismo, ne' la teleologia e l'unicità del percorso evolutivo delle teorie organistiche; riconosce un ruolo appropriato alle influenze del contesto, ma anche a quelle del patrimonio biologico dell'individuo.

3.1.3 Un metamodello che restituisce libertà e potere al soggetto

La scelta di utilizzare questo metamodello come *welthanschauung* nell'impostazione della ricerca e nella analisi dei dati nasce in parte dal fatto che è ad oggi il modello più avanzato, in parte perché meglio risponde agli interrogativi che mi sono posto per questo lavoro.

Il metamodello del contestualismo evolutivo supera l'esito dei precedenti modelli, dal sapore deterministico, che sminuisce a mio avviso la qualità umana decisiva per essere donne e uomini, quella di saper e poter decidere di sé e del proprio destino. Mi sembra decisivo il passaggio da una visione dell'uomo e della sua vicenda storica prevedibile e fissata entro schemi tendenzialmente rigidi, unicausale, teleologicamente orientata, unilineare, ad una visione intrinsecamente dinamica e complessa, priva di traguardi universali, determinata entro un campo relazionale in cui uomo e contesto sono legati bidirezionalmente.

Quello che trovo appassionante del contestualismo evolutivo è che rispetta la dimensione della libertà umana, per cui ogni persona è e resta un sistema aperto, che, pur all'interno dei limiti insuperabili legati al *range* di possibilità offerte dal suo corredo psicobiologico (per cui se si è alti 1 e 50 non è possibile diventare uno schiacciatore in una squadra di pallavolo di serie A), ha la possibilità di disegnare il proprio presente e il proprio futuro. La persona resta cioè attiva, non subisce passivamente né le influenze del passato né quelle dell'ambiente, e può mantenere nella sua vita un buon grado di responsabilità e di *locus of control*; non deve neppure misurarsi con punti di arrivo predeterminati e validi per tutti, con il rischio di allontanarsi da sé stesso per assomigliare ad un modello esterno. Si riconosce l'influenza dell'ambiente e degli eventi passati, ma si riconosce ancora di più l'attività del soggetto e la sua capacità di autodeterminarsi; soprattutto, forse, il carattere di apertura ad ogni possibile

cambiamento e la reciprocità delle influenze tra individuo e ambiente danno spazio al riconoscimento della complessità della persona e delle sue scelte.

Era importante per me, nel guardare alle storie degli ex preti, non percepire i loro racconti come luoghi in cui rintracciare il vizio di origine interno che li ha portati al fallimento di un progetto, e neppure ascoltare un tratto della loro biografia nel tentativo di scorgere gli antecedenti dell'ambiente che hanno minato la riuscita della loro vocazione.

È invece importante che si possa guardare a queste biografie come al racconto di persone che hanno semplicemente cambiato, decidendo di intraprendere percorsi diversi da quelli fissati socialmente, predeterminati e istituzionalizzati.

La visione offerta dal contestualismo evolutivo mi permette di leggere le loro risposte alla domanda aperta che ho loro somministrato focalizzandomi sulla visione attuale della loro vita e del loro passato: è nella rilettura di oggi che essi trovano una coerenza tra passato, presente e futuro, e danno un significato alla loro biografia. Non conta tanto cosa è realmente successo, o che condizionamenti ambientali o interni hanno subito, ma come leggono quanto è avvenuto creando in modo attivo e responsabile un "filo rosso" che attraversa la loro storia personale; certo, il contesto influisce in questa rilettura interpretativa del cambiamento che hanno operato, proprio per l'influenza reciproca tra persona e ambiente che abbiamo sottolineato, e forse per questo alcuni hanno scelto di frequentare ambienti che permettano loro di sentire sostenute e rinforzate le loro convinzioni e i loro pensieri; altri invece hanno probabilmente trovato nel loro quotidiano il pubblico che apprezza la trama da loro raccontata. C'è quindi nel contestualismo evolutivo un riconoscimento del potere che la persona ha nel decidere di sé rispetto al presente e al futuro, ma anche rispetto al passato; si può, attraverso la narrazione, trasformare anche il passato, e questa è l'intuizione dell'approccio narrativo su cui mi soffermerò ora.

3.2 L'identità narrativa e i tre livelli di conoscenza nel pensiero di Dan McAdams

Dan McAdams è un teorico del corso della vita come narrazione; il suo pensiero si inserisce quindi all'interno della ricerca sul ciclo della vita e in modo particolare sull'approccio narrativo. McAdams ha creato un suo modello che si concentra da un lato sull'identità, da lui definita come la storia della vita di una persona, dall'altro sui livelli di conoscenza della persona, quali sono i tratti, il mondo motivazionale e il racconto di sé.

3.2.1 La narrazione in Bruner

Ritengo importante spendere qualche parola sull'autore da cui nasce l'approccio narrativo di McAdams, cioè Bruner, che si muove sullo sfondo teorico del costruttivismo.

Lo psicologo americano Jerome Bruner ha avuto un notevole impatto sulla riflessione teorica riguardante la narrazione, riconosciuta come strumento di espressione e interpretazione dell'esistenza e del sé: il narrare per Bruner giace nel cuore del pensiero umano, laddove le persone fanno sintesi delle esperienze che segnano la loro vita e decidono come selezionarle, interpretarle e modificarle con l'obiettivo di raggiungere la percezione che la vita abbia un significato. Il *significato* rischiava, per Bruner (1990), di essere il grande assente dalla riflessione e dalla ricerca psicologica, come se l'oggetto delle scienze psicologiche fosse limitato ad una visione dei processi psichici interni all'individuo ma slegati dagli altri e dal contesto. Il significato sorge invece dalla elaborazione del soggetto che cerca di legare in modo coerente affetti, percezioni, relazioni e tutto quanto concerne il mondo psichico nella sua interazione con il mondo: non esiste per Bruner una esperienza che non sia stata trasformata dal pensiero e inserita in un sistema di significato.

Le azioni non hanno un valore oggettivo, non sono mai dei semplici dati di fatto, ma una sorta di materiale grezzo che le persone utilizzano per rappresentare la propria storia; in altre parole, la rappresentazione dell'esperienza nelle

narrazioni fornisce uno schema che rende gli uomini capaci di interpretare la loro vita.

Nell'autobiografia l'individuo espone una visione di ciò che chiama il proprio sé, con le sue attività, riflessioni, pensieri e ruoli assunti nel mondo. Il raccontarsi è visto come uno strumento autoconoscitivo e trasformativo, non è una cronaca fedele di fatti oggettivi, ma uno strumento utile a far acquisire agli individui la capacità di costruire il proprio sé; l'autobiografia è dunque un evento formativo, cioè il suo obiettivo è dare forma all'identità individuale, chiarire la dimensione progettuale della vita.

3.2.2 L'identità narrativa in McAdams

Se questo è il nucleo del pensiero di Bruner, non può sfuggire quanto abbia influenzato l'impianto teorico di McAdams. McAdams infatti sottolinea in modo ancora più marcato come l'identità corrisponda ad una storia, o meglio alla storia che in quel momento si sta narrando davanti a sé stessi, ad altri presenti o ad altri fisicamente assenti ma appartenenti al proprio mondo interno. Questa storia permette di conoscersi e farsi conoscere, fa emergere i significati della propria esistenza non solo nel qui e ora ma anche rispetto al passato e al futuro. È raccontandosi che si può dispiegare e comprendere come si è diventati quello che si è, in che direzione si desidera profondamente andare, che volto di sé si vuole vedere plasmato nel futuro, da dove si proviene e in che modo si è giunti fino ad oggi; nel fare questo non si racconta per McAdams una unica storia, ma una collezione di storie che tra loro si intrecciano, e che si modificano e vengono rivedute continuamente nel tempo grazie alla diversità delle situazioni e degli incontri della vita. In un articolo McAdams⁶² fa l'esempio di Lynn, una donna incontrata ad una festa, e sottolinea come quella donna parlando di sé stava comunicando chi era e come si era adattata ad abitare da adulta il mondo di adulti in cui era inserita. Ad ogni nicchia sociale che incontrerà Lynn rivisiterà la sua storia, la rinegozierà con gli spettatori del momento, e nel farlo troverà nuovi

⁶² McAdams (1995)

significati del sé che le opportunità, i luoghi e gli spazi, i ruoli e le attese di quel preciso momento le danno la possibilità di costruire.

McAdams (1985) costruisce una teoria su come le nostre identità vengono costruite attraverso la narrazione. Il primo elemento è *il tono narrativo*, che la persona formula durante i primi anni di vita e che è influenzato dalla natura della relazione del bambino con il *caregiver* fondamentale; per fare un esempio secondo McAdams un attaccamento sicuro rispecchia un racconto ottimistico. Nell'età prescolare poi a costruire l'identità attraverso l'azione narrativa è *l'immaginario*, che attiva dei "fermo immagine", cioè una sorta di fotografie interne che operano una sintesi di sentimenti, conoscenze e sensazioni. Nell'adolescenza viene definita *l'impostazione ideologica*, quindi si fanno strada nel sistema cognitivo dell'individuo una serie di credenze che riguardano ciò che è bene e ciò che è male. Durante le prime fasi dell'età adulta, tra i 20 e i 30 anni, il compito principale per la persona è quello di creare e perfezionare i personaggi o le *immagini* principali che si muovono nel palcoscenico del racconto della sua storia di vita. Le immagini sono complessi interiorizzati di persone reali o immaginarie. Alcune immagini sono orientate al potere (*agentività*) e altre all'amore (*comunione*). Nell'età adulta media cerchiamo per le nostre storie dei finali che siano anche nuovi inizi, attraverso i quali il nostro sé possa continuare a vivere: le persone cercano cioè di costruire internamente delle *conclusioni generative*. Da ultimo nell'età anziana emerge la necessità di operare una *valutazione della storia*: in questa fase si passerà soprattutto al compito di soppesare la propria biografia e di accettare il sé che abbiamo creato nella storia della nostra vita. Durante tutta la vita, ma soprattutto a partire dall'età adulta, il narratore rintraccia alcune linee tematiche, il cui contenuto è incentrato sul bisogno di potere e di amore che sono per McAdams le due motivazioni centrali della vita umana.

Quindi nelle interviste agli ex preti sarà probabilmente utile tenere conto dell'età; i loro racconti possono ruotare attorno alle immagini, alle conclusioni generative o alla valutazione della storia.

La prospettiva della narrazione punta sull'*emplotment*, cioè il processo grazie al quale la persona inserisce se stessa, come protagonista, in una narrazione significativa e soddisfacente. L'approccio narrativo di McAdams guarda quindi alle storie delle persone come ai luoghi di costruzione dell'identità, e non in una modalità solipsistica, ma all'interno di un palcoscenico interno e relazionale in cui si svolge una rappresentazione quotidiana fatta di capitoli della vita, di eventi chiave, di persone significative, di copioni, di una tematica generale che fa quasi da titolo riassuntivo, di problemi e ideologie.

3.2.3 I livelli di conoscenza delle persone in McAdams

Il secondo passaggio riguarda i livelli di conoscenza delle persone; McAdams osserva che per conoscere veramente qualcuno, o almeno avvicinarci ad una conoscenza dell'altro con delle basi scientifiche, occorre tenere presenti tre livelli, che si differenziano tra loro da un lato per una progressiva contestualizzazione e dall'altro per il passaggio dall'estraneità alla familiarità.

Il *primo livello* è il più decontestualizzato e quello in cui l'altro può restarci estraneo: la conoscenza dell'altro attraverso i suoi tratti. I tratti sono ampi, decontestualizzati, relativamente non condizionati dalle situazioni e dall'ambiente, ma segnalano ancora una "psicologia dello straniero". Sono costrutti che indicano una descrizione ed esplicazione degli elementi disposizionali della persona, e rispondono alla domanda di come essa tenda a rispondere alle situazioni differenziandosi dagli altri. McAdams ricorda che per i teorici dei tratti (vedi McCrae e Costa, 1999) questi ultimi sono molto più che un linguaggio convenzionale e che tocca solamente la superficie della persona, ma anzi alcuni tratti (come i *Big Five*) mostrano una notevole consistenza longitudinale, predicono in modo sufficientemente attendibile il comportamento complessivo delle persone, hanno effetti sull'individuo spesso più forti di quelli provocati dall'ambiente. Va però considerato che la forza della qualità dei tratti, quella di essere comparativi e non condizionali, è nel tempo stesso il loro limite: esistono altri fattori che spingono, motivano le persone e ne spiegano il comportamento e i

cambiamenti, e possono essere rintracciati negli altri due livelli di conoscenza della persona.

Il *secondo livello* riguarda i motivi, i meccanismi di difesa, gli obiettivi, i progetti, le strategie di *coping*, i valori, le credenze e le aspettative, e altri costrutti che sono maggiormente contestualizzati e legati al piano temporale, dato che spesso sono definiti dalle aspettative in esiti futuri.

Il tempo, lo spazio e i ruoli sono decisivi per collocare e comprendere gli elementi che entrano in gioco in questo secondo livello.

Il *terzo livello* è quello dell'identità, rilevante per la costruzione del sé in quelle culture, come quella occidentale, in cui assume valore il processo di identificazione nella vita adulta. A questo livello la persona cerca unità, vuole avere uno scopo, si impegna per dare un significato all'esistenza: unità e significato sono le due gambe su cui si regge l'essere adulti, e insieme definiscono l'identità. O meglio, l'identità nella vita adulta è una storia del sé che integra il passato ricostruito e il presente percepito, e anticipa il futuro per provvedere e prendersi cura di sé regalandosi una vita unita e carica di significato.

L'indagine a questo livello la si conduce attraverso le biografie delle persone, ma McAdams osserva che occorrono alcune attenzioni: la prima è che si può usare il metodo delle storie di vita per conoscere aspetti del primo e del secondo livello, come i tratti e le motivazioni. Se scopriamo, ad esempio, la motivazione al successo come motivo centrale in un dato frammento della vita, noi sappiamo che il metodo del raccontarsi ci ha fornito una informazione preziosa, ma siamo di fronte non al costrutto "storia di vita", ma ad un metodo efficace di conoscenza dell'individuo. Così pure il racconto non corrisponde alla storia di vita, ma ci può far accedere ad essa, cogliendo tematiche, copioni, toni emotivi o altro che appartengono al terzo livello. La cristallizzazione del desiderio è un costrutto del terzo livello che si può cogliere attraverso il metodo delle storie di vita: attraverso la domanda aperta del questionario ritengo cioè di non aver raccolto il costrutto della storia di vita degli intervistati, ma uno degli elementi che lo compongono.

La seconda attenzione riguarda il rapporto tra identità e Sé: essi non si sovrappongono, ma l'identità è un più specifico aspetto del Sé, un modo in cui il Sé può essere costruito, modellato, e se si vuole raccontato ad altri. In altre parole, l'identità è la storia del Sé.

Una terza attenzione è che se l'identità è una storia, può e deve essere compresa in termini di storia, narrazione, dramma, più che attraverso i meccanismi logici e le argomentazioni razionali

3.3 Baumeister e la cristallizzazione dell'insoddisfazione

3.3.1. Cosa è la cristallizzazione del malcontento

Baumeister (1994) nello studio delle storie di vita arriva a concludere che il motivo centrale che spinge le persone a vivere cambiamenti in aspetti importanti della vita, come il lavoro o il matrimonio, è la cristallizzazione del malcontento.

Non è sufficiente provare un disagio o trovare motivo di malessere in una situazione, anche quando le lamentele fossero quotidiane: fino a che le singole situazioni di insoddisfazione sono slegate tra loro sia temporalmente che concettualmente (si ritiene cioè che siano indipendenti le une dalle altre) non si forma il sentire globale e strutturale di malcontento che Baumeister definisce cristallizzazione.

Solo quando i motivi di lamentela fanno un corpo unico, vengono avvertiti in successione l'uno all'altro e vanno a creare una sequenza temporale, e sono legati tra loro come appartenenti ad un'unica spiegazione originaria che raccoglie le varie situazioni, possiamo parlare di cristallizzazione dell'insoddisfazione. Per fare un esempio, preso dalla vita di coppia, se lasciare aperto il tubetto del dentifricio, non chiudere bene la casa quando si esce, alzare la voce quando si discute, dire alcune bugie, essere poco affettuosi la sera sono tutti atteggiamenti del marito che la moglie considera slegati l'uno dall'altro, episodici e non attribuibili al carattere del marito ma a delle circostanze, non si formerà nella moglie una cristallizzazione del malcontento. Se invece la moglie comincerà a

scorgere una sequenza temporale prolungata, per cui non si è vissuto un cattivo giorno ma un cattivo anno, e attribuirà al carattere poco affidabile del marito questi atteggiamenti, nel tempo si creerà dentro di lei la convinzione che il malessere rappresenta la normalità del suo matrimonio. Quindi la convinzione che il disagio è prolungato nel tempo, la globalità esistenziale del disagio perché avvertito in molte situazioni tra loro diverse ma raccolte sotto il cappello di una spiegazione unica, l'impressione che non ci siano possibilità di miglioramento porteranno una persona a mettere in discussione l'impegno preso, sia esso professionale o affettivo.

Baumeister ritiene che spesso le persone si difendano dal giungere a questa conclusione, e lo facciano attribuendo il malessere non alla situazione in sé ma a circostanze casuali, e illudono sé stesse nel minimizzare la valutazione dei costi dell'impegno e massimizzando la valutazione dei benefici.

Le persone sono inclini a portare avanti tali valutazioni e a riproporsele internamente ogni volta che accade qualcosa di negativo che può indurre loro il dubbio attorno a quanto l'impegno preso meriti lo sforzo di essere portato a termine. Prima della cristallizzazione del malcontento, ciascun atto di valutazione risulta probabilmente favorevole al mantenimento dell'impegno. In sostanza, la persona soppesa tutti gli aspetti positivi e desiderabili contro un unico o al massimo due aspetti negativi e spiacevoli, perché gli altri negativi sono visti come irrilevanti.

La cristallizzazione del malcontento nasce sia perché la persona comincia a legare insieme tutti gli aspetti negativi, che, presi singolarmente, mai avrebbero superato in valore i positivi, sia perché comincia pian piano a ritenere rilevanti insoddisfazioni prima minimizzate.

Per altre persone, questi cambiamenti possono sembrare confusi e persino illogici. Dall'esterno gli stessi problemi, svantaggi o altre fonti di insoddisfazione sembrano presenti dopo la cristallizzazione così come lo erano prima che essa avesse luogo. Anche se la persona li aveva allontanati e sminuiti precedentemente, ora essi sono improvvisamente diventati, guardando indietro, motivi di cambiamento.

La cristallizzazione del malcontento è particolarmente importante nelle sue implicazioni che riguardano il futuro: nel momento in cui l'individuo percepisce un'ampia gamma di esiti negativi, pare che tale persona riconosca che questo modello si estenderà al futuro. Gli sposi novelli, per esempio, possono avere una serie di motivi che danno adito a lamentele reciproche estremamente spiacevoli, ma il matrimonio può uscirne incolume purché ogni situazione deludente venga vista come un singolo episodio che non si ripeterà. Nel momento invece in cui le persone iniziano a considerare le insoddisfazioni come parte di uno schema più ampio di conflitti, allora possono realizzare che hanno davanti a loro molte più problematiche aperte di quanto pensavano, e le speranze per la pace e l'armonia domestica vengono offuscate. Tale riconoscimento, e anche tale offuscamento, ridurrà quasi inevitabilmente il piacere di rimanere nel matrimonio.

3.3.2 L'evidenza della cristallizzazione

Per Baumeister la cristallizzazione del malcontento costituisce un passo significativo nella maggior parte dei cambiamenti di vita.

Studi di persone che lasciano gruppi religiosi hanno ripetutamente confermato che la cristallizzazione del malcontento precede la partenza. Per esempio, alcuni gruppi religiosi mantengono sogni utopistici che sperano un giorno di vedere realizzati attraverso le azioni del gruppo che si lascia guidare da un leader carismatico; insoddisfazioni e imperfezioni comuni possono essere archiviate come temporanee. Alla fine, tuttavia, molte di queste persone concludono che il progresso non deve necessariamente andare verso la società perfetta e realizzano che il vivere in tale società non rientra nel loro prossimo futuro. Quando questo accade, le insoddisfazioni e imperfezioni vengono riconsiderate come aspetti stabili e permanenti della vita in questo gruppo e ciò spinge molti di loro a lasciare.

Generalmente è solo dopo la cristallizzazione del malcontento che le persone cominciano attivamente a pensare alla rottura di un impegno preso.

3.3.3 Il punto focale = l' avvenimento cruciale

Molte storie di significativi cambiamenti di vita narrano di un avvenimento fondamentale, ossia un particolare evento che pare abbia fornito l'impeto per il cambiamento. Tali avvenimenti sono spesso descritti come qualcosa che rende chiara l'esigenza di cambiamento e che genera la motivazione necessaria per attuarlo. La gente tende in realtà a sopravvalutare l'importanza dell'avvenimento, mentre di fatto il cambiamento sarebbe potuto avvenire senza quel particolare evento.

L'ipotesi della cristallizzazione del malcontento può risultare utile nel collocare gli avvenimenti ritenuti fondamentali nella giusta prospettiva e nel giusto contesto: se la cristallizzazione ha luogo in concomitanza con l'evento, tale avvenimento tende a spiccare nella memoria e può assumere un ruolo esagerato nelle successive considerazioni dell'individuo a proposito del cambiamento. In realtà, tale evento può essere servito solo a rendere più forte il senso di insoddisfazione della persona, piuttosto che esserne la fonte principale.

3.3.4 Dopo la cristallizzazione

Il processo del cambiamento di vita non termina con la cristallizzazione del malcontento e con la conseguente decisione di iniziare il cambiamento. Vale la pena di evidenziare brevemente il successivo processo individuale di adattamento al cambiamento.

Una volta che la persona si è impegnata a cambiare, i suoi sforzi possono essere diretti a sostenere e giustificare quel cambiamento. La gente può rimescolare i propri valori e priorità con lo scopo di enfatizzare quelli che sosterranno il cambiamento. Così, per esempio, le persone che si preparano a lasciare il matrimonio o la vita religiosa possono dare una nuova enfasi a valori orientati a sé stessi, come il diritto di perseguire la realizzazione personale, il progresso e la felicità, mentre prima questi stessi individui avrebbero sacrificato tali valori egoistici in nome della santità del matrimonio o del legame spirituale. I

precedenti valori aiutavano la persona a giustificare il restare; i nuovi valori orientati all'individuo giustificano il lasciare.

In molti casi, generici tentativi di reinterpretazione rimaneggiano l'autobiografia dell'individuo e la pongono sotto una luce radicalmente diversa. Baumeister chiama questo processo "*rewriting the story*" perché spesso si tende a dare un taglio diverso ai motivi della storia.

Ovviamente, la cristallizzazione del malcontento svolge un ruolo fondamentale in tale riscrittura. Eventi che una volta sembravano non collegati, sono ora messi in relazione, e paiono figurare in modo preponderante nella storia rivista perché costituiscono le basi su cui si fonda il nuovo finale (la partenza della persona e il rifiuto dell'intero sistema).

Dopo che la storia è riscritta e la rottura si compie, molte persone sperimentano una fase che può essere chiamata *meaning vacuum*. Lasciando un gruppo, un ruolo, una relazione o un altro impegno, in ogni caso un qualche significato viene perso e, fino a quando non viene rimpiazzato da qualcos'altro, la persona può percepire un vuoto/assenza di significato. A seconda del soggetto, questo "vuoto" può identificarsi con una forma di incertezza, mancanza di direzione, mancanza di valori, confusione, esitazione.

Gradualmente, questo vuoto viene riempito.

3.3.5 Cambiamento di vita e di personalità

La cristallizzazione del malcontento è per Baumeister una forma di presa di coscienza interiore (*insight*), ed è pertanto rilevante nei cambiamenti di personalità. Quando la persona arriva a percepire e ad intendere il suo mondo in un modo completamente nuovo, le sue basi per relazionarsi alle circostanze e alla gente sono cambiate. Molte altre persone tenderanno probabilmente a descrivere ciò come un cambiamento di personalità.

La cristallizzazione del malcontento è cioè fondamentalmente simile al cambiamento nella globalità dei valori della persona. L'individuo percepisce la sua situazione di vita in una maniera radicalmente diversa e i valori che la persona

attribuisce a vari ruoli, relazioni o impegni possono essere drasticamente modificati.

Per concludere il pensiero di Baumeister, se la cristallizzazione del malcontento è il motivo centrale che spinge le persone a cambiare, dobbiamo allora pensare che dietro ad un ex prete ci sia una storia di progressiva presa di coscienza di disagi e insoddisfazioni; pian piano le lamentele interne di tutti i giorni sono andate a formare un corpo unico e sono state raccolte in una convincente spiegazione che dava loro un significato di non adeguatezza della scelta, fino al punto di decidere di lasciare il ministero.

3.4 Bauer e colleghi, racconto di sé e felicità

Bauer e colleghi riprendono l'approccio narrativo alla personalità, ritenendo che le persone creano significati e obiettivi nelle loro vite attraverso la costruzione di *life stories*.

Un aspetto che in Bauer emerge e che ritengo importante per la ricerca è che l'identità narrativa è strettamente legata alla interpretazione soggettiva di se stessi come felici⁶³. Bauer presenta una modalità di benessere che estende il significato dell'avere piacere al godere di un senso della vita, fino ad includere livelli di integrazione psicosociale. Questa combinazione di qualità è caratteristica della “buona vita”, nella tradizione che proviene da Aristotele, in cui la felicità non è tale per la riuscita edonistica dell'esistenza, ma per l'equilibrio eudemonico. La differenza è che il benessere dell'edonismo sfrutta per così dire i momenti di felicità che la persona riesce a estrapolare dal quotidiano, e qui il piacere del vivere è a mio parere maggiormente legato a dimensioni come la salute, il denaro, la ricchezza affettiva, il soddisfacimento di bisogni; il benessere

⁶³ Bauer, J.J., Mcadams D.P., & Pals J.L. (2006)

dell'eudemonismo è legato al significato della vita che può essere sentita come appagante anche in mancanza di elementi che in quel momento danno piacere. Probabilmente lo stato d'animo tipico dell'eudemonismo è la serenità.

Per Bauer le persone che vivono con un senso di benessere eudemonico tendono a enfatizzare la crescita personale nelle loro storie di vita, e a mostrare le difficoltà della vita come esperienze trasformative all'interno delle quali essi hanno trovato nuovi *insight* e hanno imparato qualcosa su di sé. Le storie di queste persone seguono spesso un copione culturale di redenzione, liberazione, o piena autorealizzazione del sé. La felicità non è quindi semplicemente una questione di sentire, ma il frutto di una modalità attuata per coltivare alti livelli di complessità, e per integrare l'enorme ricchezza dell'esperienza nel dare significato all'esistenza. Gli individui ad alti livelli "eudemonici" tendono a interpretare le loro vite in un modo più complesso, con modalità più integrative, rispetto ad individui che sono a un più basso livello di sviluppo. Bauer ricorda anche che dove c'è felicità, c'è sempre una interpretazione soggettiva della condizione come buona o cattiva, desiderabile o indesiderabile, e che la felicità è ultimamente una valutazione soggettiva di una vita come felice. Da questa prospettiva, la felicità stessa potrebbe essere raggiunta con una comprensione soggettiva rispetto a "chi si sé" e a quale sia il senso della propria esistenza.

Felicità nella sua accezione eudemonica, identità narrativa, modalità di raccontare sé stessi e significato del vivere sono quindi intimamente connessi. È possibile, ma non è l'obiettivo del mio lavoro, che anche la cristallizzazione del desiderio o dell'insoddisfazione sia legata alla percezione di felicità. Potrò però cercare di osservare la complessità e il carattere integrativo delle risposte, e le tre caratteristiche di crescita, trasformazione e redenzione di cui parla Bauer.

3.4.1 Correlati della soddisfazione del desiderio e dell'insoddisfazione

Veniamo ora all'articolo in cui Bauer e colleghi si esprimono attorno alla cristallizzazione della insoddisfazione di cui parla Baumeister e fanno entrare nell'ambito della riflessione la cristallizzazione del desiderio.

Lo studio di Bauer e colleghi si pone una serie di interrogativi: *Il primo interrogativo è che cosa può spingere una persona a cambiare.* L'interrogativo vuole andare oltre alcune risposte già presenti nella letteratura e che attribuiscono in modo prevalente alla insoddisfazione il ruolo di forza motivazionale al cambiamento. Abbiamo visto come le persone sarebbero spinte a cambiare quando stanno male dentro una situazione, e la causa principale dell'azione di cambiamento sarebbe quindi legata ad una insoddisfazione divenuta sufficientemente forte nel tempo e ritenuta senza possibilità di miglioramento. Gli studi di Baumeister ad esempio, dimostrerebbero che le persone pervengono ad una scelta di cambiare in aspetti significativi della vita, come il lavoro o il matrimonio, a seguito di una fase prolungata di insoddisfazione da lui definita *cristallizzazione dell'insoddisfazione*, per cui gli aspetti negativi di una situazione giungono a superare quelli positivi. Diventa quindi importante non ciò che si vuole fare, ma ciò che non si vuole più fare.

Gli autori si domandano se non possa esistere una spinta al cambiamento legata al desiderio, all'attrazione verso qualcosa di non posseduto; le due spinte possono anche coesistere, ma una o l'altra avranno alla fine un ruolo predominante. Nel caso della cristallizzazione del desiderio, importante non è ciò che si vuole evitare, ma ciò che si vuole avere, ottenere, fare.

L'altro interrogativo di Bauer e colleghi è in che modo le ragioni del cambiamento – così come emergono dai racconti personali – si associano al benessere personale? Quando le persone raccontano le loro storie, esprimendo così i motivi che li hanno spinti a cambiare, noi possiamo cercare di comprendere se è stata una profonda insoddisfazione o un forte desiderio a indirizzare la loro scelta di cambiamento. Può avvenire infatti che una persona venga spinta a

cambiare un ruolo, una professione, un legame non perché insoddisfatto di questi ma perché attratto fortemente da qualcosa di diverso; ad esempio una persona che ha un lavoro soddisfacente in una ditta di esportazioni potrebbe dichiararsi contento dei colleghi e delle mansioni, riconoscere la qualità positiva dell'ambiente, ma aspirare a lavorare in una ditta che gli permetta maggiori contatti con l'estero: non si può affermare in questo caso che la persona fosse insoddisfatta, ma che è attratta da un futuro per alcuni aspetti migliore, in cui le sue competenze vengano meglio valorizzate. Possiamo pensare che se non si tratta di un pensiero casuale e slegato da altri fattori desiderabili, nel tempo potrebbe crearsi una cristallizzazione del desiderio che motivi al cambiamento.

La domanda ulteriore da porsi è se la percezione di benessere non sia alla base del raccontarsi dentro una o l'altra tipologia di cristallizzazione. Bauer e colleghi si chiedono in che misura la cristallizzazione dell'insoddisfazione o del desiderio che emerge dal racconto è legata alla percezione soggettiva di benessere personale. In parole semplici, dato che nella nuova situazione mi trovo bene e mi sento a mio agio, di conseguenza rileggendo la mia storia la interpreto come frutto di desideri, e non di malcontenti.

Il terzo interrogativo riguarda il modo in cui le ragioni del cambiamento si associano alla percezione attuale dell'impatto prodotto dal cambiamento stesso sulla propria vita.

E' importante chiedersi se e in quale misura il racconto cristallizzato sull'insoddisfazione o sul desiderio sia associato all'impatto prodotto dal cambiamento sulla propria vita; se ad esempio gli *outcomes* sperimentati sono negativi e spiacevoli, come questa differenza di esiti può condizionare la memoria rispetto al motivo che ha guidato il cambiamento? Una persona che sente che la decisione porta a buoni risultati potrebbe essere più portata a percepire in retrospettiva che la decisione era basata su una cristallizzazione del desiderio. Del resto Bauer ricorda che le ricerche in questo campo hanno mostrato che la percezione della propria vita nel presente può influenzare la percezione retrospettiva dei propri pensieri ed esperienze.

Gli autori legano anche il benessere e la cristallizzazione del desiderio a caratteristiche di personalità, come il nevroticismo e l'estroversione, variabili queste che io non prenderò in considerazione. Per me sarà sufficiente poter vedere una correlazione tra cristallizzazione del desiderio/insoddisfazione, benessere percepito e impatto dei risultati sulla percezione attuale. I motivi per cui, pur prendendo come metodo lo studio di Bauer e colleghi, non ho preso in considerazioni né i tratti né le misure di approccio alla fuga o all'obiettivo (entrambe variabili presenti nell'articolo di Bauer) sono due; uno è legato a quanto dichiarano gli autori: *“I partecipanti che enfatizzano una cristallizzazione del desiderio piuttosto che del malcontento hanno livelli significativamente più alti di benessere e più bassi obiettivi di fuga. Comunque, i partecipanti che enfatizzano una cristallizzazione del desiderio non hanno significativi livelli di nevroticismo più bassi o più alti livelli di estroversione. Cioè, noi possiamo trovare parziale supporto per la prima predizione di ipotesi, la notevole eccezione è che la cristallizzazione del desiderio non è correlata con i tratti. La relazione tra cristallizzazione del desiderio e obiettivi di fuga replica l'evidenza di costruito di validità per la cristallizzazione del desiderio, che viene definito in modo operativo in termini di orientamento all'approccio o alla fuga.”*.

Posso quindi non valutare la correlazione con i tratti, che non risulta nello studio di Bauer, e lasciare il controllo della correlazione tra cristallizzazione del desiderio e obiettivi di fuga come già ampiamente dimostrata.

L'altro motivo, tutto sommato il più rilevante, era pratico: non rendere pesante il questionario per una categoria che, come descriverò più avanti, non è stata facile da contattare e coinvolgere per la ricerca.

I risultati che Bauer e colleghi hanno ottenuto è stato di delineare le due categorie di motivazione al cambiamento, ritenendo che:

a) *la cristallizzazione dell'insoddisfazione* presenta racconti che rivelano storie coerenti in cui si accumulano progressivamente eventi negativi, la decisione è orientata alla fuga o evitamento, è avvertito minor benessere, è presente maggior nevroticismo, si riscontrano un maggior numero di ricordi di fallimento / non-

conseguimento di obiettivi, e si riscontra anche maggior procrastinazione delle decisioni.

b) *La cristallizzazione del desiderio* presenta racconti che rivelano storie coerenti in cui emerge il desiderio di ..., la decisione è orientata al conseguimento di obiettivi desiderati, è avvertito un maggior livello di benessere, gli obiettivi sono orientati al conseguimento piuttosto che all'evitamento, è presente basso Nevroticismo e alta Estroversione.

Osservando poi solo i risultati dei due studi che confermano le ipotesi che prenderò in considerazione nella mia ricerca, Bauer e colleghi hanno riscontrato livelli più alti nella scala SWLS (*life satisfaction*) in quanti avevano raccontato il loro cambiamento all'interno di uno sfondo "cristallizzazione del desiderio", e quindi una correlazione positiva tra cristallizzazione del desiderio e percezione del benessere. L'altro risultato dello studio è che la cristallizzazione del desiderio è legata al grado d'impatto positivo del cambiamento sulla vita personale, misurato con la scala LIFT, ma esiste una correlazione positiva anche tra LIFT e percezione del benessere.

È quindi corretto chiedersi se non sia possibile che la relazione tra cristallizzazione del desiderio e percezione del benessere non dipenda dalla qualità del cambiamento. Per Bauer e colleghi i dati rilevati nell'analisi della regressione tra le variabili indicano che la cristallizzazione del desiderio ha un ruolo di mediazione tra impatto del cambiamento sugli esiti nella vita e percezione del benessere, mentre l'impatto del cambiamento sugli esiti nella vita non media tra cristallizzazione del desiderio e percezione del benessere:

"Noi ritroviamo che la cristallizzazione del desiderio predice in modo significativo il benessere, ma non l'impatto sulla vita. Cioè, i partecipanti che sentono che la decisione ha portato buoni risultati potrebbero essere più facilmente portati a valutare la loro decisione presa a partire da una cristallizzazione del desiderio, ma questo fatto non spiega la relazione tra cristallizzazione del desiderio e il benessere. Infatti, noi troviamo proprio

l'opposto: la cristallizzazione del desiderio media la relazione tra i risultati della decisione e il benessere.⁶⁴”

Quindi nello studio di Bauer, in base ai risultati delle correlazioni tra cristallizzazione del desiderio, impatto del cambiamento sugli esiti nella vita e percezione del benessere possiamo dire che quando una persona narra la propria storia come frutto di attrazione verso un futuro migliore questo incide positivamente sulla sua percezione di benessere, o che viceversa la percezione di benessere influenza la lettura della propria storia come luogo in cui si sono avverati dei desideri altamente significativi; possiamo anche dire che se l'impatto sulla vita è stato positivo questo è correlato con la cristallizzazione del desiderio. Non c'è però una correlazione diretta, e questo è elemento di sicuro interesse, tra l'impatto del cambiamento sulla vita e la percezione di benessere: queste due variabili sono mediate dalla cristallizzazione del desiderio, per cui è la presenza di questa variabile che influenza il rapporto tra percezione del benessere e impatto della scelta sulla vita.

Da notare che non riporto in questa sede il legame tra cristallizzazione del desiderio e dell'insoddisfazione e i tre livelli della personalità di McAdams, dato che i tratti e gli obiettivi di evitamento/fuga non sono rientrati, per quanto ho sopra spiegato, nella ricerca di questa tesi.

3.5 Il metodo terapeutico di Lorenzini e Sassaroli

Legato all'approccio socio cognitivo è il metodo terapeutico di Lorenzini e Sassaroli (2000), che fa riferimento alle teorie della scienza cognitiva, alla teoria dei costrutti personali di Kelly, alla psicoterapia cognitivo-costruttivista, e alla teoria dell'attaccamento di Bowlby, con l'obiettivo di spiegare i processi di sviluppo e di costruzione del sistema conoscitivo individuale.

Scopi, valutazioni, emozioni e credenze sono gli elementi che mediano il rapporto con il mondo; senza fermarsi nel dettaglio, è utile ricordare come le

⁶⁴ Il grossetto è mio

credenze altro non siano in fondo che valutazioni su quali siano gli scopi terminali (quindi i principali, quelli verso cui gli altri scopi convergono) e relativi (necessari per giungere agli scopi terminali) che permettono meglio di altri di rendere il mondo sufficientemente prevedibile da potersi muovere con successo al suo interno.

Per Lorenzini e Sassaroli è fondamentale per la persona costruire delle mappe, pur consapevoli che esse non corrispondono mai al territorio della realtà, attraverso le quali orientarsi, e che proprio la creazione di queste mappe diventerà la modalità privilegiata che essi avranno per garantirsi la sopravvivenza: è fondamentale elaborare delle mappe dell'ambiente, e di se stessi in rapporto all'ambiente, sempre più efficaci nel consentire alle persone di raggiungere i loro scopi.

Quando le mappe cognitive sono efficaci, aumenta la capacità predittiva di un sistema rispetto ad un certo evento, per cui la ricchezza di previsioni con la quale la persona guarda ad un evento le permette di affrontarlo con competenza; se ad esempio prendo spesso l'aereo, avrò maturato una serie di copioni e schemi, che arricchiscono la mia mappa e mi permettono di muovermi con sicurezza anche in un aeroporto sconosciuto, e quindi la mia capacità di prevedere l'ambiente e quanto può avvenire in risposta alle mie azioni aumenta: tanto più, quindi, un evento è riccamente costruito tanto più è gestibile dall'individuo per il perseguimento dei propri scopi. Lorenzini e Sassaroli sostengono che il soggetto rappresenta come scopi terminali quelle costruzioni del sé che gli consentono di avere una maggiore predittività e controllo delle situazioni. La regola della massimizzazione della capacità predittiva afferma perciò che il sistema tende, preferisce, opera per raggiungere quegli stati del sé ricchi di implicazioni costruttive, in grado cioè di aumentare la qualità e la quantità delle mappe con cui interpretare quanto avviene: le persone tenderanno cioè a scegliere quello che permette loro di aumentare positivamente il controllo sulla propria esistenza.

Un aspetto che non va trascurato è che alcune persone soffrono proprio perché due scopi ritenuti importanti entrano in conflitto tra loro, dato che la situazione percepita e la situazione desiderata possono avere una diversa capacità

predittiva: si può avere più controllo in situazioni in cui si sta male che in situazioni sperate ma scarse di capacità predittiva perché non sperimentate. Anche quando la persona desidera per sé qualcosa di diverso da quello che sta vivendo, o è insoddisfatta profondamente della situazione in cui si trova, affrontare il cambiamento non è semplice: si tratta infatti di lasciare una situazione che, per quanto meno attraente o insoddisfacente, è ricca di capacità predittiva per una situazione che, per quanto migliore, è sicuramente più sprovvista di mappe cognitive, e quindi scarsa sul versante della capacità predittiva.

Per Lorenzini e Sassaroli il cambiamento è sempre legato a raggiungere un maggior controllo sulla propria vita, scopo questo al quale si rifanno tutti gli altri scopi e obiettivi della vita, e la persona “rischia” la transizione perché ritiene che il nuovo scopo sia perseguibile, possa essere ottenuto con successo, e aumenti la capacità predittiva rispetto a quella che si possiede nel presente; nel passaggio occorre però accettare una sorta di “buio cognitivo”, in cui le vecchie credenze abbandonano il campo e le nuove non fanno ancora sufficientemente luce. In questo periodo è decisiva la capacità di tollerare l’incertezza, stato d’animo da lodare come spazio in cui si possono maturare convinzioni e certezze più efficaci per garantire il benessere e la capacità di rispondere alle situazioni con una buona capacità di adattamento.

A partire da questi studi di Lorenzini e Sassaroli ho ritenuto che la capacità di tollerare l’incertezza dovesse essere una dimensione importante negli ex preti, dato che nel passaggio dall’essere preti ad altre forme di vita era per loro inevitabile avvertire che sfuggiva di mano la capacità di muoversi con competenza nel mondo (basti pensare alla perdita del ruolo, quindi al dover ridisegnare le aspettative che gli altri avevano su di loro).

Cambiare una credenza significa infatti cambiare anche tutte quelle ad essa collegate inferenzialmente e modificare una credenza centrale (legate ad esempio all’essere sposati, ad una professione, all’essere preti,...) significa ristrutturare gran parte del sistema cognitivo accettando gli alti costi emotivi della ristrutturazione.

Questa difficoltà a cambiare le credenze centrali è grandemente accentuata dalla mancanza di alternative costruite per cui il soggetto cadrebbe in un vuoto predittivo se dovesse abbandonare la vecchia credenza.

LO STUDIO

Prima di illustrare la ricerca ritengo utile soffermarmi su quale tipo di transizione e di cambiamento sia stato concretamente vissuto da queste persone.

4.1 Un cambiamento particolare

La scelta di lasciare il ministero ha riguardato tutti i sistemi in cui gli ex preti erano inseriti: il micro sistema⁶⁵ dei loro coetanei e delle persone che frequentavano, il meso sistema della rete di relazioni a cui appartenevano, l'eso sistema degli ambienti in cui erano stati inseriti e che in qualche misura avevano avuto un peso sulla loro esistenza, come ad esempio la diocesi e le strutture ecclesiali, e in alcuni casi il cambiamento ha riguardato anche il macro sistema: penso a quei preti che hanno scelto negli anni '70 e che avevano appena assistito con il Concilio Vaticano II a una svolta epocale di tradizioni, interpretazioni teologiche, e prassi pastorale.

Oltretutto il cambiamento ha riguardato e messo in gioco l'essenza di sé stessi, condizione questa tanto più vera quanto più ciascuno di loro aveva interiorizzato la convinzione che l'essere prete non fosse semplicemente un servizio agli altri con un carattere prevalentemente funzionale, ma una vera e propria identità globale, l'essenza di sé. È a mio parere esperienza comune che quando ci si intrattiene in dialogo con dei preti gli argomenti toccati, anche quando si fosse in ambito amicale, riguardano spesso sfere legate alla loro vocazione specifica (parrocchia, pastorale, etica, ...), al punto da dover pensare che i loro racconti di sé e del mondo siano prevalentemente orientati a costruire ed evidenziare la propria identità umana attraverso l'identità presbiterale.

La perdita del ruolo è un elemento considerevole in questo tipo di cambiamento: essere preti comporta un automatico riconoscimento sociale,

⁶⁵ Cfr. Brofenbrenner (2002)

indipendentemente dall'essere una figura amata o avversata. Si riconosce al prete una competenza quasi generalizzata sulla vita, al punto che può esprimersi senza essere delegittimato su pressoché qualunque argomento che tocchi la persona umana: può dare valutazioni pedagogiche, psicologiche, religiose, sociologiche, filosofiche senza correre il rischio di vedersi non ascoltato. Ancora oggi in molti ambienti sociali se un prete si presenta vestito in modo da farsi riconoscere ottiene piccoli privilegi che non cambiano la vita, ma sono un segno molto forte di un riconoscimento sociale del ruolo. La fiducia nel suo operato è generalmente molto alta, e quindi grande è anche l'eventuale delusione nel caso "fallisca". A lui le persone si rivolgono chiedendo consigli di ogni tipo, tra cui quelli che ruotano attorno a problematiche religiose sono solo una parte. Oltretutto qualunque attività egli svolga, l'essere prete rimane un segno distintivo: se un prete di nome Francesco gioca a calcio, è "un prete che gioca a calcio", prima che Francesco appassionato del pallone; questo, a mio avviso, avviene molto raramente in altre categorie, a meno che non siano di alto valore sociale (un magistrato, un politico influente, ...). Quando nel cambiamento la persona perde questo ruolo, il vuoto che si crea attorno alla sua importanza sociale è decisamente significativo: d'improvviso un bagaglio che prima gli permetteva di essere ascoltato pressoché sempre, e anche in campi di non sua stretta competenza, non ha quasi nessun valore. In una ricerca di lavoro, per esempio, aver fatto il prete non è un buon requisito e pesa negativamente nel *curriculum*, perché le aziende ritengono generalmente che un ex prete non abbia né l'esperienza pratica del lavoro, né i titoli accademici adeguati.

La perdita del ruolo può comportare delle fatiche anche rispetto all'immagine di sé, dato che, come mettevo in luce nel primo capitolo, la forte idealizzazione della figura del prete, il senso di fondamentale importanza della sua figura per la chiesa, la consapevolezza di essere stati chiamati ad una missione che rende presente Cristo nel mondo, erano probabilmente per l'ex prete fonte di un notevole riconoscimento del proprio valore personale e sociale.

Un ulteriore aspetto è la dimensione di sicurezza riguardo i bisogni essenziali della vita; dall'entrata in seminario in poi, un prete ha garantite alcune

cose con una certezza più o meno assoluta. La casa e il mobilio gli vengono messi a disposizione dalle parrocchie, il lavoro non può perderlo (neppure se lavora molto male), i lavori domestici sono generalmente fatti da altre persone perché lui abbia il tempo di dedicarsi all'apostolato, i soldi gli sono garantiti per qualunque necessità e non deve mai sentirsi in ansia di fronte a spese straordinarie, come ad esempio quella per il dentista.

Altro aspetto non indifferente riguarda il fatto che la vita presbiterale è forse l'unica forma di vita in cui non esiste una distinzione tra dimensione affettiva e dimensione professionale; a ben guardare infatti la carità pastorale che viene continuamente incentivata sia dai documenti magisteriali che dalle strutture formative dei Seminari implica sia un coinvolgimento affettivo, sia la strutturazione del tempo come il compito quotidiano da assolversi. Il ruolo cioè è talmente invasivo della personalità da fagocitare professione e mondo degli affetti in un unico contenitore, e le qualità umane e spirituali del prete sono al contempo il modo con cui egli svolge il suo servizio. Nessuno nega che questo avvenga in tutte le professioni di aiuto, ma l'aspetto originale è che l'assistente sociale, lo psicologo, l'educatore, l'infermiere, godono poi di uno spazio privato. Nello spazio privato anche i professionisti dell'aiuto possono cambiare il racconto di sé e instaurare relazioni maggiormente spontanee e slegate dal "dover essere" che si mette in gioco con l'altro quando si è per lui punti di riferimento. I preti invece non hanno uno spazio privato, e le gratificazioni affettive sono per loro fortemente presenti anche all'interno del ministero, al di là delle esperienze amicali; non c'è una casa privata, ma una canonica che è la casa della parrocchia, e sono abituati a non avere orari di lavoro: ogni momento del giorno è psicologicamente momento ministeriale⁶⁶.

Esiste poi una notevole rilevanza sociale nella scelta di lasciare il ministero, dato che essa è socialmente disapprovata ed espone il futuro ex prete a

⁶⁶ I preti probabilmente hanno più tempo libero della maggior parte delle persone, eppure quel tempo non è mai considerato proprio, e quindi è un tempo che psicologicamente non è mai libero. È come se fossero perennemente reperibili, abitassero anche in un paesino di montagna con un impegno limitato e la fatica di trovare il modo di riempire la giornata.

pensarsi e a raccontare sé stesso davanti ad una platea quasi vuota o ad una che lo fischia, a seconda dell'immaginario che nasce nella trama prefigurata internamente prima di comunicare la propria decisione: se all'interno del ministero presbiterale era normale che fosse la folla il referente del parlare di sé, nella scelta di cambiare vita la folla spaventa o può spaventare l'improvviso abbandono del pubblico.

Probabilmente un prete giovane, fino ai 30 anni, che decida di cambiare, deve crearsi immagini interne legate ad un sogno nuovo; un quarantenne *deve* pensare al cambiamento come al rigenerarsi, un sessantenne modificare il corso della sua vita come modalità per accettare la propria storia; utilizzando il linguaggio di McAdams, è in questo cambio di immagini, conclusioni generative e valutazioni della propria storia, che si può accettare il buio dell'incertezza dovuto al crollo di credenze che avevano strutturato la vita, e proiettarsi a scrivere una pagina autobiografica che apre un capitolo nuovo del libro che porta il proprio nome. Il cambio infatti è totale, non si modifica solo il corso professionale o solo quello affettivo, ma entrambi nella stessa decisione.

Una ulteriore considerazione è che per i preti il mondo è spesso quasi identificato con l'esperienza ecclesiale, attorno alla quale girano la loro giornata e i loro pensieri; il loro tempo e le loro attività sono scandite dai ritmi della liturgia e dell'impegno quotidiano del breviario, e la vita sembra loro ruotare attorno ai problemi pastorali. È come se i preti vivessero in un mondo dentro il mondo, con le sue leggi e norme, le sue logiche e il suo modo di organizzarsi; uscire da questo mondo per entrare in quello "secolare" significa addentrarsi in una realtà fino a prima guardata e compresa da una prospettiva clericale nel senso letterale del termine, cioè separata. Lasciare il presbiterato significa quindi non solo rinunciare ad una protezione rispetto ai problemi pratici della vita, ma anche confrontarsi con logiche relazionali e strutturazioni del tempo di fatto inedite.

Da ultimo, l'uscita da una realtà inglobante e forte come l'appartenenza al presbiterio non può che avere un costo alto: tanto più è difficile entrare in un ambiente e in un gruppo, tanto più è difficile uscirne, e la struttura stessa fa per così dire pagare costi alti sia in ingresso che in uscita. Sembra quasi che alcune

scelte della Chiesa magisteriale creino (di certo non appositamente, ma questo è il risultato), una situazione in cui la persona che è diventata prete debba vivere un mondo alternativo da cui è difficile uscire: il titolo di studio non ha valore immediato per lo stato italiano, dato che il laureato in teologia deve passare attraverso ben quattro ministeri per farsi dichiarare il baccellierato e la licenza equipollenti ad una laurea; l'insegnamento della religione dipende dal nulla osta del vescovo, e quindi viene interdetto agli ex preti; i contributi per la pensione vengono versati in una cassa separata su cui non si può più fare conto se si rinuncia al ministero, a meno di continuare a versare contributi separati e sapendo che non esiste un diritto della moglie (non prevista) in caso di morte; si vieta ai preti la possibilità di lavorare, anche quando si trovano in situazioni parrocchiali che di fatto richiedono un impegno decisamente relativo (ad esempio parroci di comunità inferiori ai 1000 abitanti, che significa circa 200 persone che vengono a Messa e una cinquantina che partecipano alle attività parrocchiali).

Tutti questi elementi aumentano il livello di difficoltà nella scelta di qualcosa di diverso, sia questa scelta prevalentemente legata all'insoddisfazione o al desiderio; del resto il costo di ingresso e di uscita è uno degli argomenti utilizzati dai gruppi per incentivare la perseveranza⁶⁷.

Tutte queste caratteristiche appartengono alla transizione legata al cambiamento vissuto dagli ex preti, ma non sono in grado di dirci la qualità delle scelte di lasciare il ministero, se esse siano fughe da una vita che non soddisfa più o cammini verso desideri più profondi. È utile però riconoscere queste fatiche, perché nell'analizzare le scelte con l'obiettivo di distinguere la cristallizzazione del desiderio da quella del malcontento, è importante tenere conto di due aspetti: il primo è che non va confuso il canovaccio di fatiche, lamentele, insoddisfazioni legate alle conseguenze del cambiamento con il canovaccio che ci rende partecipi dei pensieri, convinzioni e emozioni che hanno portato alla scelta; la seconda è che la durezza dell'impatto del cambiamento sulla vita nei primi due o tre anni potrebbe essere notevole, e gli ex preti potrebbero trovarsi a gestire situazioni

⁶⁷ cfr. Speltini G., & Palmonari A. (1999)

estremamente faticose di reinserimento sociale e relazionale. Dovremmo per questo fare attenzione all'età come variabile che differenzia la capacità di affrontare i problemi, e gli anni trascorsi dal cambiamento come variabile inerente alla qualità dell'elaborazione della scelta.

4.2 Le ipotesi della ricerca

Per esperienza e contatti personali, sono convinto che alcuni ex preti vivevano il ministero con soddisfazione, legata sia alla ricchezza relazionale che al senso di efficacia e di competenza nel proprio servizio, e si sono decisi al cambiamento a partire da una progressiva convinzione di poter entrare in scenari esistenziali diversi, attraenti e più rispondenti al "chi" si vuole diventare. Queste posizioni sono diverse da quanto Baumeister esprime parlando di cristallizzazione dell'insoddisfazione, e più vicine alla cristallizzazione del desiderio di Bauer e colleghi.

La *prima ipotesi* è quindi che nel mondo degli ex preti anche la cristallizzazione del desiderio ha mosso al cambiamento.

La *seconda ipotesi* è che queste persone abbiano una buona percezione del benessere soggettivo, probabilmente più di tipo eudemonico, anche se la scala utilizzata per la percezione soggettiva del benessere è più vicina al modello edonistico (non coinvolge direttamente ed esplicitamente la tematica del significato, tipica della felicità eudemonica). Ho anche tenuto conto, in base all'articolo di Bauer, che gli ex preti potrebbero sentirsi bene nella loro nuova situazione semplicemente perché gli eventi successivi sono stati positivi; ad esempio hanno una felice vita di coppia e hanno avuto dei bambini belli e affettuosi, si sono inseriti progressivamente bene e con soddisfazione nel mondo del lavoro, hanno trovato una parrocchia in cui partecipano alla vita di comunità, sono diventati economicamente benestanti e hanno visto riavvicinarsi la famiglia di origine.

La *terza ipotesi* è quindi che la cristallizzazione del desiderio resti comunque legata alla percezione del benessere anche in caso che gli eventi

successivi abbiano avuto un carattere negativo, come può essere ad esempio la separazione dalla compagna di vita; la cristallizzazione del desiderio dovrebbe essere legata al benessere percepito, il benessere percepito legato all'impatto della scelta sulla vita, e la cristallizzazione del desiderio dovrebbe mediare tra benessere percepito e impatto della scelta sulla vita. Tenendo conto del tempo da cui una persona ha lasciato il ministero, nei primi anni successivi al cambiamento le persone potrebbero avere un livello basso nella scala che misura l'impatto delle conseguenze della scelta sulla vita, e quindi tendere a ripensare la propria storia più come luogo di insoddisfazione che di desideri e sogni.

Devo anche pensare che proprio per il tipo di cambiamento che hanno vissuto, in cui gli ex preti hanno dovuto affrontare un periodo di transizione molto difficile, siano venute loro a cadere alcune credenze centrali capaci di guidare il senso quotidiano dell'esistenza; ritengo che sia stato per loro necessario imparare a fidarsi anche trovandosi nel buio della mancanza di controllo su quanto poteva poi avvenire, e che abbiano probabilmente dovuto credere nella possibilità della ricostruzione di credenze più ampie e maggiormente capaci di organizzare i significati della vita. Ho ipotizzato quindi che affrontare un cambio così radicale di credenze, come deve necessariamente avvenire ad un prete che lascia letteralmente tutto il suo mondo insieme al ministero, debba comportare uno di questi due antecedenti: la prima possibilità è che esista nella persona una fortissima insoddisfazione, sofferenza e disagio, per cui si cambia perché se è vero che non si vedono ancora impianti di credenze sufficientemente significative nel futuro, è altrettanto vero che sono crollate quelle del presente; in questo caso, tipico della cristallizzazione del malcontento, la persona vive il buio del significato sia nell'oggi che nel domani, e la scelta di cambiare diventa relativamente una sfida all'incertezza, perché tutto è incerto, anche il presente. La seconda possibilità è che la persona conosca bene il senso di stabilità e serenità di cui alcune credenze permeano la vita, ma sia affascinata da una vita diversa; in questo caso lasciare significa a mio parere esporsi maggiormente al rischio della perdita rispetto ad un futuro maggiormente incerto del presente. L'oggi è uno

spazio di vita su cui si vive comunque un buon controllo e in cui ci si muove con una buona e rasserenante capacità predittiva.

La *quarta ipotesi* è allora che gli ex preti abbiano un buon grado di tolleranza all'incertezza, ma che questa sia maggiormente correlata con la cristallizzazione del desiderio piuttosto che con la cristallizzazione dell'insoddisfazione. Le variabili quindi che ho cercato di valutare nelle reciproche correlazioni sono la cristallizzazione del malcontento e dell'insoddisfazione, la percezione del benessere, l'impatto della scelta sulla vita, la tolleranza all'incertezza; in secondo luogo, anche l'età e il numero di anni trascorsi dopo il cambiamento.

4.3 Il campione

Occorre anzitutto sottolineare che il *target* da me scelto era difficile sia da contattare che da persuadere a partecipare alla ricerca. La difficoltà del contatto nasce dal fatto che non esiste un censimento degli ex preti in nessun tipo di anagrafe o di documentazione ecclesiale; i dati sono riservati e spediti solo alla Santa Sede per organizzare l'*Annuarium Statisticum Ecclesiae*, e quei dati riguardano comunque solo una parte degli ex preti, quella che ha chiesto la dispensa.

La difficoltà di ottenere la collaborazione nasce dalla delicatezza del tema e dalla diversità di elaborazione del cambiamento da persona a persona. Le fonti sono state per me due: il passaparola attraverso i preti e gli ex preti che conoscevo, e le associazioni di ex preti. Il mezzo di comunicazione con le associazioni è stato internet, dove si trovano i loro siti.

Il campione è formato da 43 ex preti: su 29 ex preti contattati attraverso il passaparola, 26 hanno risposto al questionario; su 73 contatti prevalentemente via *e mail* e in parte telefonici con ex preti appartenenti ad associazioni, hanno risposto in 17. Una piccola ma significativa difficoltà è nata da una scelta linguistica: come chiamare i preti che avevano lasciato il ministero? Mentre per me il prefisso "ex" denotava semplicemente che si era stati preti, così come si era

stati studenti alle superiori (quindi una connotazione temporale, non valoriale), per molti ex preti appartenenti alle associazioni questa denominazione significava un mancato riconoscimento di identità: molti di loro si sentono preti anche oggi. Dal mio punto di vista guardo a questa sottolineatura o come ad una non accettazione del cambiamento, e questo indicherebbe una scelta subita e legata alla cristallizzazione della insoddisfazione, o come un tentativo singolo e di gruppo di incidere sull'ambiente per modificare una legge, quella del celibato, ritenuta ingiusta (indipendentemente dalla fattibilità del tentativo), e in questo caso il rifiuto a definirsi ex prete può venire anche da persone che hanno vissuto una cristallizzazione del desiderio.

In ogni caso il campione non può dirsi rappresentativo della categoria, dato che il metodo di campionamento non ha potuto essere casuale, mentre il dato significativo che può compensare la mancanza di una metodologia di campionamento adeguata e che può anche essere valutato in sede di analisi è la eterogeneità delle persone che hanno partecipato, come illustra la tabella di seguito riportata:

Età		Anni trascorsi dal cambiamento	
25-30 anni	1	0-6 anni	11
31-39 anni	7	7-10 anni	10
40-49 anni	9	11-20 anni	3
50-59 anni	6	21-30 anni	2
60-69 anni	8	31-39 anni	10
70-79 anni	6	≤ 40 anni	2
≤ 80 anni	1		

ci sono 6 intervistati di cui non ho dati attorno all'età e il tempo trascorso da quando hanno lasciato il ministero, perché il loro contatto è arrivato attraverso terzi che mi hanno spedito a casa in modo rigorosamente anonimo le loro risposte.

La modalità di contatto è stata prevalentemente *e mail* per gli ex preti che appartengono a delle associazioni, prevalentemente telefonica per quanti mi erano stati indicati attraverso il passaparola, e questo dato tra i due gruppi può in parte spiegare la differenza quantitativa di adesioni al questionario; penso però che gli appartenenti a delle associazioni abbiano valutato con maggiore prudenza la possibilità di rispondermi, come si può evincere dai sei tra loro che mi hanno scritto chiedendomi garanzie sulla mia identità e sulle mie intenzioni e raccontandomi che erano stati in passato ingannati da dei giornalisti.

4.4 I costrutti e le scale utilizzate

Le scale da me utilizzate sono la *Satisfaction with Life Scale* (SWLS), che misura il benessere percepito e che è formata da soli cinque *item*, scala che è centrata su una idea di benessere globale, non specificato e non contestualizzato, lasciando così nella somministrazione la possibilità di centrarsi sulla vita nel suo complesso. Va osservato che il costrutto di benessere misurato è attinente alla percezione attuale, non fa quindi riferimento al ricordo del benessere percepito in altri momenti della vita, come può essere il periodo del cambiamento. La scala è stata pensata da Diener (1985), e ampiamente utilizzata nelle ricerche sulla qualità della vita. Gli *item* sono del tipo " *da molti punti di vista, la mia vita si avvicina al mio ideale*"

L'altra scala da me utilizzata vuole misurare l'importanza degli esiti successivi alla scelta, ed è la *Life Impact from Transition scale* (LIFT). La LIFT è stata utilizzata da Zinnbauer (1998) per valutare l'impatto sulla vita delle conversioni religiose; Bauer ha semplicemente sostituito negli *item* il termine *transizione/cambiamento* al termine *cambiamento spirituale religioso*. Per fare un esempio di *item*: " *a quale livello senti che la tua transizione/cambiamento ha influenzato il rapporto con la tua famiglia?*". Anche questa scala misura un costrutto riferito al momento presente, quindi non è interessato a cogliere le immediate conseguenze pratiche ed esistenziali della scelta di lasciare il ministero, ma piuttosto la percezione attuale di come quel cambiamento ha modificato la

vita. Da ultimo, sia la LIFT che la SWLS sono scale Likert con sette opzioni di risposta in cui l'intervistato è invitato ad esprimere il livello di accordo con l'affermazione dell'*item* da un minimo di 1 ad un massimo di 7.

La scala sulla tolleranza dell'incertezza mi è stata gentilmente inviata dai suoi ideatori, il gruppo della dott.ssa Sassaroli, ed è nata originariamente per verificare il livello di ansia delle persona, ma è stata poi utilizzata anche rispetto all'altra faccia dell'ansia, quella positiva, cioè la libertà di esplorare l'ambiente e il mondo e di tollerare la mancanza di controllo sulle situazioni. Per comprendere questa scala occorre tenere presente i principali costrutti che la teoria cognitiva associa all'ansia, come lo sproporzionato timore del danno e la tendenza a previsioni catastrofiche, la tendenza al controllo, l'intolleranza dell'incertezza, il timore dell'errore o perfezionismo patologico e l'autovalutazione negativa.

Rispetto all'intolleranza all'incertezza, in molti casi, "il soggetto ansioso non si pone consapevolmente il problema della probabilità che la situazione temuta si verifichi o meno. Interrogato in proposito, potrebbe rispondere che egli ritiene che le probabilità di realizzazione del pericolo siano sufficientemente elevate da giustificare la sua ansia. In altri casi, tuttavia, il soggetto può essere consapevole che il suo stato di allarme è eccessivo, o lo diventa dopo una ristrutturazione cognitiva in psicoterapia."⁶⁸ In questi casi spesso emerge un costrutto interessante, noto come "intolleranza dell'incertezza" o anche, in forma leggermente diversa, "timore dell'imprevisto". Esempi di *item*: "Una persona indecisa è una persona disorganizzata", "gli eventi imprevisti mi sconvolgono".

Si tratta in breve di una incapacità di sopportare la semplice esistenza di un rischio, la possibilità, sia pure bassa, che si verifichi il pericolo e il danno temuti.

⁶⁸ estratto da "I costrutti dell'ansia: obbligo di controllo, perfezionismo patologico, pensiero catastrofico, autovalutazione negativa e intolleranza dell'incertezza". Dispensa della scuola di psicoterapia cognitivo comportamentale dei docenti Sandra Sassaroli e Giovanni Maria Ruggiero

La paura dell'incertezza deriverebbe quindi dal timore ansiogeno che dalla situazione incerta derivi un fallimento; devo quindi presupporre che un alto punteggio in questa scala renda difficile affrontare un cambiamento, o che esso avvenga solo in caso di un forte disagio e una sofferenza notevole, tipici della cristallizzazione dell'insoddisfazione.

La domanda aperta, con cui ho iniziato il questionario, ricalca esattamente quella formulata da Bauer e colleghi nel loro studio, ed era così formulata: *“La prego di considerare la decisione che l’ha spinto a lasciare il ministero sacerdotale per fare scelte di vita diverse. Descriva in dettaglio questo frammento della sua vita, scrivendo un resoconto di quello che era successo, quando e in che momento della sua vita questo era avvenuto, chi era coinvolto in questa sua scelta, quali erano i pensieri più ricorrenti, quali le emozioni e stati d’animo che ha vissuto, e cosa questo cambiamento esprime di lei e della sua personalità.”*

4.5 La variabile dicotomica cristallizzazione dell'insoddisfazione/cristallizzazione del desiderio

Per quanto riguarda la prima ipotesi, che cioè esistano scelte di lasciare il ministero che dipendono da una cristallizzazione del desiderio, questa è stata affidata ad una analisi dei testi fatta separatamente da me e da una docente esperta, la relatrice della tesi. L'accordo tra i due giudici è stato più che buono, esattamente il valore di 0.858 in base al coefficiente K di Cohen. Ho codificato la variabile cristallizzazione del desiderio con 1, e cristallizzazione dell'insoddisfazione con 0.

I criteri utilizzati sono stati fondamentalmente due: il primo riguardava il numero effettivo di volte in cui l'ex prete riportava un' insoddisfazione rispetto alla sua situazione di vita durante il ministero o un desiderio rispetto ad uno scenario futuro. Da questo punto di vista alcune risposte erano molto chiare, dato che queste persone avevano espresso nella loro esposizione solamente fattori che li avevano fatti star male, e diventava evidente che la scelta era stata a suo tempo orientata nella direzione di quanto in futuro si sarebbe voluto non fare ed evitare.

Il racconto era focalizzato sul dolore del passato; in questo caso abbiamo qualificato la risposta come cristallizzazione del malcontento. Per pura esemplificazione, riporto dei brevi tratti di risposte che vanno in questa direzione: *“Ho lottato per due anni, riflettendo sul da fare, giungendo alla conclusione che le continue frustrazioni sarebbero state solo negative, in ogni campo”*; *“alla base della mia decisione ci sta una crescente frustrazione nel fare cose che non solo vivevo come un obbligo, ma mi sembravano inutili se non dannose ai fini dell’evangelizzazione”*; *“le motivazioni per cui avevo lasciato erano legate soprattutto ad un senso di abbandono da parte della Chiesa locale in una situazione che avvertivo schiacciante...questo mi ha fatto scoraggiare e perdere fiducia.”*; *“una condizione di insoddisfazione ormai pervasiva mi ha dato la determinazione di guardare in faccia la realtà e rileggere la mia storia senza nascondermi”*; *“il motivo che mi ha spinto a lasciare è stata la raggiunta consapevolezza di aver scelto una strada di cui non mi sentivo all’altezza”*

In altri casi la risposta era altrettanto chiara nella direzione opposta: le persone raccontavano che si erano loro presentate davanti agli occhi possibilità di vita che li avevano attirati profondamente. In alcuni casi si trattava di una persona di cui si erano innamorati, in altri casi di un modo di pensare e vedere sé stessi sentito come più autentico, in altri il desiderio forte di una famiglia; spesso in questi racconti le persone parlano bene del loro ministero, lo descrivono come un ruolo arricchente e rispetto al quale hanno dovuto affrontare un lutto. Il racconto era focalizzato sull’apertura di uno scenario desiderato e capace di attirare a sé; in questo caso abbiamo qualificato la risposta come cristallizzazione del desiderio. Anche in questo caso porto alcuni brevi tratti: *“Ho vissuto lieto e sereno la mia vocazione...a quarant’anni ho scoperto l’amore, questo dono totale di sé reciprocamente dato e accettato”*; *“scopro che rendo molto meglio quando sono in coppia, quando penso e mi confronto costantemente con una ragazza”*; *“i pensieri più ricorrenti erano...la speranza, il bisogno di realizzare ciò che desideravo: essere me stesso!”*; *“la scelta è stata fatta per coerenza con sé stessi, amore nei confronti di una persona, desiderio di amare e di essere amati”*. Credo utile precisare che in alcuni racconti erano anni che quel desiderio si faceva strada

all'interno della persona, e questo mi è sembrato coerente con il processo di cristallizzazione, di una situazione interna cioè in cui a poco a poco si struttura la convinzione che un possibile scenario futuro è per sé stessi un contenitore in grado di donare soddisfazioni, significati e benessere più aderenti a quello che si è diventati e si vuole diventare.

Il secondo criterio ci è stato particolarmente utile rispetto ai racconti in cui non era facile comprendere se prevalevano i motivi di evitamento di una situazione avvertita come irrimediabilmente dolorosa o i motivi di attrazione rispetto a qualcosa che si era fatto strada nel mondo cognitivo e affettivo della persona. Si trattava di verificare la “direzione” del racconto, cioè la tendenza a raccontare l'apertura ad un qualcosa di nuovo che offriva risposta a bisogni profondi, in cui nonostante le fatiche precedenti il narratore esprimeva sentimenti di fiducia e di speranza; oppure la tendenza a narrare la chiusura di qualcosa di vecchio e strascicato, fino a trovare una soluzione che appariva come liberazione dal dolore subito. Nel primo caso i racconti sembravano concludersi con una fiducia nel futuro, e la metafora che può essere utilizzata è che si tratta di “narrazioni dell'alba di un nuovo giorno”; per fare un esempio riporto anche qui un breve tratto: *“La decisione di lasciare il ministero sacerdotale è stato un travaglio molto lungo iniziato subito dopo l'ordinazione avvenuta nel 1969...solo dopo tanti anni mi sono recato dal Vescovo per comunicare la mia decisione lunga e sofferta...perché ho ascoltato in profondità le mie vere esigenze, quello che volevo veramente, senza farmi ulteriormente condizionare dagli altri, dalle ideologie, dagli aspetti lavorativi, economici”*. Nel secondo caso la trama delle risposte confluiva verso il senso di liberazione da un'oppressione, e la metafora che può rendere l'idea è in questo caso “narrazioni della quiete della notte al termine di un giorno tormentato”. Anche qui a puro titolo di esemplificazione: *“L'occasione per lasciare è stata duplice. Da una parte la probabilità di essere nominato...., dall'altra un forte legame con una ragazza”*; in questo racconto la donna incontrata appare come una sorta di occasione per liberarsi da una situazione di disagio. Raccontare un futuro che si apre o un passato che si chiude resta a mio avviso nella linea della tematica evitamento/desiderio.

Altri elementi di cui ho poi tenuto conto sono stati il senso di *locus of control* della scelta, per cui ho ritenuto che in caso di dubbio la percezione della persona di aver subito o essere stata costretta deponesse a favore di una cristallizzazione dell'insoddisfazione; in questi casi le persone o esprimevano esplicitamente (“sono stato costretto a lasciare il sacerdozio”) la costrizione, o utilizzavano una modalità narrativa in cui spesso non erano gli agenti delle situazioni, ma coloro a cui capitavano delle cose spiacevoli o che dovevano subire gli atteggiamenti e le scelte di altri. Anche la presenza di recriminazioni troppo violente ed estese per tutto l'arco del racconto è stato un criterio per valutare le narrazioni, sempre in caso di dubbio generato dall'ambivalenza del racconto. Un elemento invece che mi ha fatto propendere per la cristallizzazione del desiderio è stato la presenza di soddisfazione nell'esercizio del ministero.

Un'altra dimensione interessante riguarda i valori di riferimento, dato che un cambiamento potrebbe generalmente modificare la scala dei valori nella vita; Baumeister ritiene oltre tutto che un cambio di valori sia un elemento che caratterizza la cristallizzazione dell'insoddisfazione, mentre Zinnbauer lo ritiene un elemento essenziale nei processi di conversione religiosa. In realtà il tipo di *target* su cui ho lavorato chiede su questo aspetto un'attenzione specifica. Più volte le persone raccontano, ad esempio, che continuano a vivere la loro adesione a Cristo proprio nella scelta di cambiare; è anche comprensibile che una scelta che comporti la perdita della quasi totalità dei riferimenti pratici del vivere, dalla gestione del tempo e delle attività, fino all'immagine sociale di sé, comporti il desiderio di mantenersi ancorati ad alcune convinzioni: per questo motivo non ho utilizzato il criterio di Baumeister di cambiamento del mondo valoriale, che poteva spingere a definire la cristallizzazione del desiderio in molti racconti caratterizzati da profonda insoddisfazione ma in cui la persona dichiarava che i suoi valori erano rimasti inalterati e trovavano semplicemente un'altra modalità di espressione. È anche da osservare che Baumeister non aveva ipotizzato una cristallizzazione del desiderio e quindi non possiamo valutare se il “cambio di valori” sia o meno un elemento discriminante le due modalità di cristallizzazione.

4.6 Analisi dei dati

Il primo passo è stato quello di verificare l'affidabilità delle scale; era infatti importante valutare se le misure utilizzate erano adatte al campione che avevo preso in considerazione. Occorre infatti considerare che la scala LIFT e la scala SWSL sono inglesi, e potrebbero presentare dei valori diversi di affidabilità in seguito alla traduzione o alla diversità della cultura in cui sono state elaborate. A fianco di questa considerazione generale, gli ex preti sono una categoria che potrebbe presentare caratteristiche specifiche che li differenzia dal resto della popolazione, ed è quindi necessario verificare la coerenza interna tra gli *item*, cioè se tutti gli *item* si orientano nella medesima direzione (sono scale unipolari) e quali tra di essi sono eventualmente più “deboli” rispetto al costrutto che la scala vuole misurare.

Il secondo passaggio è stato quello di verificare la correlazione semplice tra le variabili prese in considerazione. La percezione del benessere attuale, l'impatto delle conseguenze della scelta sulla vita, la cristallizzazione del desiderio, la tolleranza all'incertezza, l'età e gli anni trascorsi dal cambiamento: sono queste le variabili del modello, di cui ho estratto la matrice di correlazione. Con questa operazione non ho fatto altro che portare alla luce la tendenza di una variabile a variare in funzione di un'altra, senza però definire la direzione del cambiamento, nè tantomeno un eventuale nesso causale. Ho poi definito SWLS come variabile dipendente, andando oltre la semplice matrice di correlazione, dato che per verificare empiricamente le ipotesi da cui sono partito era necessario conoscere il valore di SWLS così come viene spiegato all'interno della relazione con le altre variabili, CD e LIFT. Infatti, pur trovando legami significativi tra CD, LIFT e SWLS, con la correlazione non era ancora possibile definire il peso reale che ciascuna variabile indipendente gioca nello spiegare la variabile dipendente, ed era quindi necessario sottoporre le variabili all'analisi della regressione. La regressione mi permetteva inoltre di definire la direzione del cambiamento, o meglio la priorità, per cui posso sostenere grazie all'analisi di regressione che al variare di LIFT e CD posso osservare un cambiamento in SWLS. Premetto che

prima di procedere alla regressione, ho per così dire “pulito” il valore di partenza di SWLS parzializzando questa variabile dal peso esplicativo delle variabili “età” e “anni trascorsi dal cambiamento”; ho sottoposto solamente i residui all’analisi di regressione, ottenendo così l’impatto unico e reale che ogni variabile indipendente, in questo caso CD e LIFT, ha sulla variabile dipendente, cioè SWLS. Così facendo potevo arrivare alla verifica empirica delle ipotesi che esista una correlazione significativa tra percezione del benessere soggettivo e cristallizzazione del desiderio, in cui è la cristallizzazione del desiderio ad influenzare la percezione del benessere, e in cui si possa dire che questo legame non dipende in realtà dall’impatto delle conseguenze della scelta sulla vita. Nel prossimo paragrafo mostrerò l’applicazione della procedura.

4.7 Risultati

Per quanto riguarda l’affidabilità delle scale, la scala SWLS aveva un alpha di Cronbach accettabile, così pure la IUS (0,80 circa), mentre sorgevano problemi per la LIFT. La LIFT sembrava quasi avere sottocomponenti non correlate, con alcuni *item* che non erano orientati nella medesima direzione degli altri. Da osservare che la scala è stata da me tradotta in italiano, e che è originariamente in inglese; però la semplicità degli *item* mi fa pensare che il problema non possa essere la cattiva traduzione o una ambiguità nata dal passaggio da una lingua ad un’altra, in base all’ormai accettato detto che “tradurre è sempre tradire”.

E’ stata fatta un’analisi fattoriale cieca e confermativa volta a ridurre la numerosità della scala al fine di ottenere dei buoni indici di bontà di adattamento, con l’obiettivo di individuare gli *item* che non si correlano con il fattore latente; l’analisi ha condotto a mantenere affidabile la scala se vengono eliminati gli *item* 1, 6 e 8. Gli *item* precisamente sono: “*To what degree do you feel your transition has altered your general outlook on life?*” (tradotto nel testo consegnato ai partecipanti: “A quale livello sente che la sua transizione/cambiamento di vita ha modificato la sua visione generale della vita?”); “a quale livello sente che la sua

transizione/cambiamento di vita ha influenzato positivamente la sua appartenenza ecclesiale?; “*To what degree do you feel your transition affected your day-to-day activities*” (tradotto nel testo consegnato ai partecipanti: “a quale livello sente che la sua transizione/cambiamento di vita ha trasformato la sua attività giornaliera?”).

Ritengo che il problema sia legato al *target* degli ex preti. La scala LIFT nasce infatti per misurare l’impatto sulla vita della conversione religiosa, con il presupposto che quest’ultima sia una risposta a problemi esistenziali, avvenga in seguito a periodi di stress, e comporti un cambiamento positivo e radicale della vita; il primo cambiamento radicale, nella conversione religiosa analizzata da Zinnbauer (1998), è il cambio di valori e di visione dell’esistenza. Gli ex preti invece nelle domande aperte ritengono un punto di forza della loro scelta il fatto che essa non ha modificato la loro *welthanschauung* della vita, ma che sono rimasti fedeli ai medesimi valori per cui in passato avevano scelto di essere preti; si spiega così facilmente il motivo per cui il primo *item* non era adeguato a valutare il cambiamento di vita degli ex preti nella misura in cui deve mantenere la stessa direzione degli altri *item*. L’*item* 6, “*a quale livello sente che il cambiamento ha influenzato la sua appartenenza ecclesiale?*”, è stato inserito come attenzione al *target* di riferimento: l’appartenenza ecclesiale infatti è per i preti il mondo degli “altri”, delle relazioni quotidiane, e quindi un cambiamento rispetto all’appartenenza ecclesiale corrisponde praticamente *in toto* ad un cambio nelle relazioni. L’appartenenza ecclesiale si esprime però anche in altre modalità, come la partecipazione ai sacramenti e il servizio nelle attività pastorali, quindi investe una dimensione specificamente religiosa di impegno, e quindi l’*item* da me inserito era attinente ad una dimensione più ampia di quella relazionale. È evidente che queste mie affermazioni non sono purtroppo supportate da una validazione dell’*item*, ma mi sembrano teoricamente coerenti. Sappiamo dai racconti degli ex preti che successivamente alla scelta hanno vissuto periodi di abbandono da parte delle stesse persone che prima avevano curato nel loro ministero e da parte dei confratelli; quindi se il questionario di Zinnbauer considera il miglioramento delle relazioni con gli altri come uno degli effetti della

conversione religiosa, non è questa la situazione degli ex preti. Così si spiega la diversità di direzione di questo *item*

L'*item* numero 8 appare anche a me incomprensibile: nel questionario originario di Zinnbauer ha la stessa direzione degli altri *item*, dato che tutti gli elementi della scala contribuiscono a definire il livello di impatto che la conversione ha sulla vita, secondo le parole dell'autore: "*Higher scores on this scale indicater greater life transformation*". Ed è indubitabile che l'attività quotidiana degli ex preti è cambiata in modo radicale con la loro scelta; posso solo immaginare che la risposta aggregata a questo *item* possa apparire "gonfiata" rispetto a qualunque altro cambiamento, dovuto a conversione religiosa, a cambio di lavoro, di partner, o altro.

Mi sembra corretto concludere che per questo *target* andrebbe costruito un questionario *ad hoc* attorno all'impatto del cambiamento sulla vita, ma che mantenendo la scala sui 5 *item* che costituiscono un insieme affidabile possiamo comunque valutare i dati statistici che emergono.

4.7.1 Matrice di correlazione

	<i>IUS</i>	<i>SWLS</i>	<i>LIFT</i>	<i>CD</i>	<i>ANNI TRANS.</i>
<i>IUS</i>	01 40	-.083 38	.145 39	-.042 40	.097 37
<i>SWLS</i>		01 40	.404* 39	.474* 40	.206 37
<i>LIFT</i>			01 42	.456* 42	.180 38
<i>CD</i>				01 43	-.159 39
<i>ANNI TRANS.</i>					01 39

Il primo livello di indagine è stato quello di verificare le correlazioni tra le variabili, e possiamo fare le seguenti osservazioni: esiste una correlazione significativa tra la cristallizzazione del desiderio e la SWLS, in cui $r = 0.474$; nella matrice di correlazione semplice abbiamo anche una buona correlazione tra SWLS e LIFT, in cui $r = 0.404$, e sono anche correlate significativamente CDfinale e LIFT, con un valore di 0.456 ; da ultimo, notiamo che gli anni trascorsi dal cambiamento non correlano significativamente con nessun'altra variabile.

4.7.2 Scelta della variabile dipendente, analisi della regressione e parzializzazione da età e anni trascorsi dal cambiamento

Nel passare alla analisi della regressione ho scelto SWLS come variabile dipendente (VD); la verifica empirica infatti da attuare consiste nello spiegare il peso che le altre variabili hanno nel predire il benessere percepito, così da poter definire quanto di questo benessere è statisticamente predetto dalla cristallizzazione del desiderio in modo significativo.

VARIABILE	B	SIG.	CORR. PARZ.	SR
Età	.177	.074	.331	.277
Anni transizione	-.093	.357	-.174	-.139
LIFT	.115	.511	.125	.099
CD	4,002	.027	.404	.348
IUS	-.019	.773	-.055	-.043

In cui R quadro è 0,379

La tabella indica i valori che sono emersi dall'analisi della regressione, precisamente B, che indica il peso che ciascuna variabile ha nel predire SWLS, il p.value indicato con sig., la correlazione parziale che indica il peso che ciascuna variabile parzializzata dalle altre variabili ha sulla variabile dipendente parzializzata dagli effetti delle altre variabili, e la correlazione semiparziale che mi permette di conoscere quello che ciascuna variabile spiega della varianza totale.

Come successivo primo modello, ho effettuato un' analisi della regressione introducendo le variabili età e anni trascorsi dal cambiamento; ho ottenuto che queste due variabili sono in grado di spiegare R quadro = 0.175, quindi il 17% della varianza di SWLS. Osservando il coefficiente di correlazione semi parziale, SR=.277, possiamo notare che solamente l'età ha un valore che si avvicina ad essere significativo. In seguito ho parzializzato SWLS dal peso delle due variabili età e anni trascorsi dal cambiamento, per lavorare successivamente sul residuo.

4.7.3 Analisi della regressione di CD e LIFT con SWLS variabile dipendente

Il passo successivo della parzializzazione di SWLS dal peso delle variabili età e anni trascorsi dal cambiamento è stato l'analisi di regressione dei residui, introducendo le variabili LIFT e CD che erano significative nella matrice di correlazione. I risultati possiamo osservarli nella tabella:

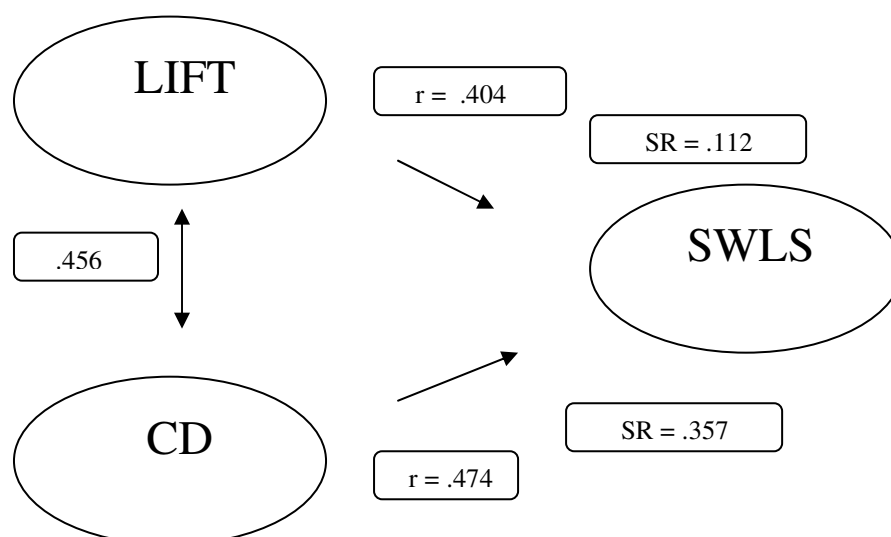
variabili inserite	R	R quadro	Sig. F
CDfinale LIFT	.503	.253	.008

Il modello spiega quindi il 25% circa della varianza del residuo di SWLS dopo la precedente parzializzazione, con un $p < 0,05$.

Nella tabella successiva è invece evidenziato il risultato dell'analisi della varianza per conoscere il peso differente che le due variabili introdotte hanno nel predire SWLS.

Variabili	B	Beta	Sig.	Corr. parziale	Corr. Semiparz.
LIFT	.116	.132	.460	.129	.112
CD	3.707	.420	.024	.381	.357

La variabile CD ha con SWLS una sua associazione unica e significativa, sia da un punto di vista statistico che da quello sostanziale; infatti il contributo unico che CD porta alla variabile dipendente SWLS è quantificabile con $SR=0.357$, che esplica quanto CD è capace di spiegare sulla varianza totale di SWLS, con il suo coefficiente di regressione parziale, pari a 3.707 ($p<0.05$) e con la correlazione parziale, pari a 0.381, che rappresenta la percentuale di varianza che CD parzializzata da LIFT spiega di SWLS a sua volta parzializzata da LIFT. Al contrario l'apporto unico della scala LIFT risulta essere non significativa, con $SR=0.112$. La figura sottostante illustra quanto emerso dall'analisi:



Possiamo cioè dire che CD ha un ruolo di mediazione tra SWLS e LIFT

4.8 Commento

La prima ipotesi che avevo sostenuto è che tra gli ex preti la scelta di operare un cambiamento poteva essere legata non solo ad una cristallizzazione dell'insoddisfazione, ma anche ad una cristallizzazione del desiderio; l'analisi delle risposte aperte in concomitanza ad un altro giudice mi ha portato a dare conferma a questa ipotesi anche se solamente sul versante di una analisi qualitativa dei questionari. Si può però anche osservare che la successiva diversità di correlazione della modalità di cristallizzazione con il benessere percepito appoggia la valutazione teorica.

4.8.1 CD e SWLS

Entrando invece nei risultati statistici, il primo dato interessante è che in base al percorso di analisi possiamo sostenere che la seconda ipotesi ha trovato conferma; già i primi dati che emergono, quelli della matrice di correlazione, ci permettono di ritenere che gli ex preti che nel lasciare il ministero sono giunti alla decisione con un racconto interno della loro storia cristallizzato attorno al desiderio hanno una percezione soggettiva del benessere più alta di quanti hanno cristallizzato la loro esperienza attorno all'insoddisfazione.

4.8.2 SWLS, età e anni trascorsi dal cambiamento

Da osservare un altro dato importante: una volta che noi operiamo la regressione avendo SWLS come variabile dipendente e introduciamo nel nostro modello l'età e gli anni trascorsi dal cambiamento, vediamo che gli anni trascorsi dal cambiamento non esercitano un peso rilevante sul benessere percepito, mentre l'età lo predice in piccola parte (0.234). Pur essendo un dato limitato dal fatto che ci mancano i dati di età e anni trascorsi dal cambiamento di 5 soggetti, questo rimane un risultato significativo. Indica che l'età e il tempo passato dal cambiamento incidono diversamente sulla lettura degli eventi e sulla modalità narrativa dei soggetti, e rivela che probabilmente queste due variabili non sono state vissute come uno spazio di elaborazione del cambiamento.

4.8.3 LIFT e SWLS

L'altro dato importante è il rapporto tra la LIFT e la SWLS; ricordo che la LIFT da me utilizzata è ridotta rispetto all'originale per i motivi di cui sopra, ma il risultato rimane sorprendentemente simile a quello ottenuto da Bauer e McAdams nello studio a cui mi sono riferito per questa ricerca: tra LIFT e SWLS c'è una forte correlazione, con $r = 0.404$; quindi, come ci si poteva aspettare, c'è un legame tra la percezione di benessere e l'impatto sulla vita delle conseguenze del cambiamento effettuato. Le persone che successivamente alla scelta di cambiare hanno potuto godere di esiti positivi nella vita, rispetto al mondo affettivo, sociale, lavorativo, economico, o altro, hanno una maggiore percezione del benessere soggettivo; questo in fondo è un dato che non stupisce.

4.8.4 Cristallizzazione del desiderio e LIFT

Quello che ci eravamo chiesti era però se per caso la stessa cristallizzazione del desiderio non fosse legata alla LIFT, se cioè la qualità positiva degli eventi, delle situazioni e delle condizioni di vita successivi alla scelta non abbia influenzato il racconto della propria storia, indirizzandolo a modificarlo nella linea del desiderio. Tra cristallizzazione del desiderio e LIFT c'è una buona correlazione nella matrice semplice, pari a $r = 0.456$. Esiste quindi una correlazione significativa tra CD e LIFT.

4.8.5 Cristallizzazione del desiderio, LIFT e SWLS

Diventa ora importante comprendere la tipologia di legame che esiste tra LIFT, CD, e SWLS, se cioè si può affermare che un alto livello di LIFT spiega il benessere percepito in quanti raccontano la loro storia incorniciandola nella cristallizzazione del desiderio. La terza ipotesi infatti era che la cristallizzazione del desiderio fosse comunque legata alla percezione del benessere, anche indipendentemente dall'impatto delle conseguenze della scelta sulla vita. Abbiamo visto che, operando una regressione di SWLS, come variabile dipendente e parzializzata precedentemente da età e anni trascorsi dal

cambiamento, sulla cristallizzazione del desiderio e sulla LIFT, otteniamo che mentre i valori restano significativi tra CD e SWLS, in cui $Beta = 0.420$, la LIFT quasi sparisce nel predire SWLS, con un Beta pari a 0.132.

Per cui la cristallizzazione del desiderio media tra le variabili SWLS e LIFT, e la percezione del benessere non è spiegata dall'impatto delle conseguenze della scelta, ma dalla cristallizzazione del desiderio, correlato a sua volta con la LIFT; i dati danno dunque conferma della terza ipotesi.

4.8.6 Cristallizzazione del desiderio e IUS

La quarta ipotesi invece non trova conferma nei dati a mia disposizione, e chiede probabilmente un ulteriore approfondimento: non possiamo dire cioè che gli ex preti la cui scelta era motivata prevalentemente dal desiderio abbiano una tolleranza all'incertezza maggiore degli ex preti la cui decisione si era focalizzata attorno al malcontento.

4.9 Discussione

Ho portato a termine questa ricerca con tre variabili, percezione del benessere, cristallizzazione del desiderio e impatto delle conseguenze del cambiamento sulla vita, che vanno discusse; il modello di McAdams e Bauer infatti sembra funzionare anche in questa ricerca, ma occorre forse valutarlo rispetto alla reale indipendenza dei costrutti che vengono utilizzati. Si potrebbe infatti pensare che questi tre costrutti indichino sommariamente la stessa realtà: il benessere è in fondo legato alla qualità della vita misurabile dall'andamento delle situazioni, e la cristallizzazione del desiderio indica un grado di soddisfazione che potrebbe essere confuso con il benessere. Ritengo però che anche solo una breve riflessione sul piano teorico possa rendere più difficile sostenere la non indipendenza di questi costrutti.

Possiamo infatti pensare che CD e percezione del benessere sono tra loro correlati, al punto che è possibile, come ipotesi, che la cristallizzazione del desiderio sia uno stile cognitivo, una modalità di *coping* con cui si affrontano

positivamente i cambiamenti, in grado di predire costantemente un miglior livello di percezione del benessere soggettivo. Questo spiegherebbe perché in alcuni casi gli ex preti che hanno cambiato con uno stile “cristallizzazione del desiderio” potessero esprimere anche soddisfazione per il ministero; si può trattare di persone che utilizzano la modalità cognitiva e affettiva di cristallizzazione del desiderio per orientarsi nei passaggi della vita, che tendono a non soffermarsi sugli eventi negativi, a non sommarli tra loro e a non legarli in un unico motivo superiore di malcontento, e a non attribuire a cause interne le azioni spiacevoli degli altri; possono essere persone che ad esempio fanno entrare pian piano in una sorta di corpo unico i motivi che fanno loro sperare in qualcosa di meglio per la propria vita, si soffermano sulle possibilità positive e sui fatti ed eventi di cui essere grati, legano le loro aspettative in un’unica speranza, e attribuiscono a cause interne alle persone e a sé stessi le azioni piacevoli. Vorrei aggiungere che in tutti i campi si può scegliere andando in meglio, e questo non permette di far corrispondere il benessere percepito alla capacità di progettarsi con uno sguardo positivo sulla migliore qualità di vita sperata. Oltre tutto ci possono essere cristallizzazioni del desiderio in situazioni di malessere, dato che determinante per valutare se la scelta fatta è stata incorniciata in una o nell’altra modalità di cristallizzazione non è solo il bilancio di pro e contro sulla situazione presente, ma se si sceglie per attrazione di qualcosa di nuovo o solo per fuggire da un disagio. Due persone entrambe insoddisfatte per la vita da prete potrebbero aver scelto con due cristallizzazioni diverse: un prete potrebbe non essere a suo agio nel sacerdozio, ma trovarvi vantaggi secondari (sicurezza economica, potere, ruolo riconosciuto) che non è disponibile a lasciare se non perché qualcosa lo attrae a tal punto da accettare la fatica di un cambiamento; un altro prete potrebbe cambiare solo perché non resiste più dentro la situazione di disagio e non trova più nessuna compensazione sufficiente a trattenerlo nel sacerdozio. In entrambi i casi esistono delle insoddisfazioni che escludono la percezione di benessere, ma solo in uno dei due avviene la cristallizzazione dell’insoddisfazione e la scelta di cambiare deriva da essa.

Inoltre mi sembra di poter affermare che la cristallizzazione del desiderio si pone sempre in contemporanea al malcontento, semplicemente prevale rispetto ad esso; il benessere invece tende ad essere uno stato d'animo che non deve lottare in contemporanea con il suo contrario, ma semmai alternandosi con esso. Un'ultima osservazione, ma forse decisiva, è che le persone intervistate hanno comunque quasi tutte formato famiglia, trovato un lavoro, avuto dei figli, e le eccezioni non appartengono necessariamente all'una o l'altra modalità di cristallizzazione.

La ricerca che ho svolto con 43 ex preti può quindi farci pensare che, mentre una persona racconta la propria vita e attraverso la stessa narrazione costruisce la sua identità, utilizzerà delle tematiche centrali, rintracciabili all'interno del racconto, capaci di influenzare positivamente o negativamente il suo benessere. La tematica da noi presa in considerazione è la cristallizzazione del desiderio o del malcontento, che potrei definire la cornice al cui interno il narratore dipinge la sua biografia dandole la direzione prevalente di un sogno che si è realizzato o di una situazione oppressiva da cui ci si è liberati; i dati a nostra disposizione e le analisi che abbiamo operato trovano una correlazione positiva tra la cristallizzazione del desiderio e della percezione soggettiva di benessere. Le conseguenze sul versante umano sono considerevoli: la qualità della vita successiva al cambiamento appare condizionata dalla cornice narrativa al cui interno viene effettuata la scelta. Sembra da questa correlazione che le persone che sono giunte a lasciare il ministero prevalentemente in seguito ad un susseguirsi di eventi da loro interpretati progressivamente come segnali di non-conferma della loro scelta, o che hanno maturato un senso di insoddisfazione rispetto alla loro vita, al ruolo esercitato, alla chiesa cattolica o rispetto a sé stessi come persone continuamente in difficoltà e scontente di sé stesse, abbiano minori probabilità di godere di una alta percezione di benessere. Le persone che invece hanno cambiato e lasciato il ministero prevalentemente in vista di qualcosa di profondamente desiderato hanno sofferto inevitabilmente per la fatica di lasciare una vita soddisfacente e ricca di stimoli e valori, per la durezza dell'impatto con una situazione nuova, per la difficoltà di ricostruirsi un ruolo sociale in linea con

le proprie aspirazioni; ciò nonostante, sembra che abbiano una probabilità maggiore rispetto al gruppo degli “insoddisfatti” di maturare un’alta percezione soggettiva di benessere.

Correttamente Bauer e McAdams si interrogano rispetto al ruolo delle narrazioni retrospettive sulla personalità e sul benessere, visto che esiste una innegabile suscettibilità di *bias* della memoria e di risposte dipendenti dallo stato e dalla situazione che la persona vive; per quanto si sia utilizzata la scala LIFT per cercare di fugare i dubbi sulla possibilità che siano gli *outcomes* successivi al cambiamento a influenzare il tipo di cristallizzazione, la narrativa retrospettiva rimane aperta ad una possibilità di critica. È pur vero che possiamo osservare che esiste una relazione significativa tra cristallizzazione del desiderio e benessere, e tra cristallizzazione del desiderio e impatto sulla vita del cambiamento, mentre non esiste una relazione significativa tra percezione del benessere e l’impatto sulla vita del cambiamento: questo potrebbe portarci a concludere che non siamo di fronte ad un benessere che nasce da una narrazione che si modifica in base ai buoni esiti o ai cattivi esiti che le scelte hanno portato.

Nonostante questo, non mi sembra possibile escludere totalmente i *bias* di memoria, perché per eliminare con una modalità pressoché garantita questo rischio occorrerebbe uno studio longitudinale che raccolga i racconti dei preti che stanno pensando di lasciare il ministero, e somministrare loro i medesimi questionari negli anni successivi confrontando i risultati col passare del tempo; uno studio di questo genere comporta in realtà delle serie difficoltà, sia per la delicatezza del tema che tratta, sia perché non si potrebbe escludere un’alta percentuale di mortalità del campione data la durezza della transizione così come ci viene raccontata dagli ex preti. Vorrei però aggiungere che il dato che trovo maggiormente significativo è proprio la relazione tra il racconto della cristallizzazione del desiderio/malcontento e la percezione soggettiva di benessere: sembrerebbe infatti che il racconto di oggi non sia comunque influenzato dall’età, dagli anni trascorsi dal cambiamento, e dalle condizioni più o meno fortunate di vita; non posso quindi sapere se nel corso degli anni le persone hanno modificato il proprio racconto, ma so che il racconto di oggi correla

positivamente con la percezione soggettiva di benessere e non è influenzato significativamente in questo dalle altre variabili. Potremmo fare nostra l'ipotesi che questa sia la forza del racconto, che riesce ad incidere sulla percezione del benessere più di quanto vi riescano gli eventi in quanto tali: dobbiamo ricordare che, come diceva Bauer, la felicità è un modo di vedersi e di interpretare la propria storia. Senza negare l'evidenza, che cioè ci sono nel corso dell'esistenza situazioni di gioia e di dolore, le persone hanno il potere di dare ai fatti un significato che ne modifica il peso e ne condiziona le risonanze emotive. Se i pensieri automatici di cui sono piene le nostre giornate modificano le interpretazioni che diamo dei fatti, e quindi provocano diverse risposte emotive, tanto più può fare la narrazione con cui costruiamo la nostra identità⁶⁹. Guardando il dato che emerge da questa ricerca, possiamo ipotizzare che gli eventi buoni, quelli da tutti considerati oggettivamente felici, incidono sulla nostra sensazione di benessere nella misura in cui il racconto della nostra storia è centrato sull'aver riacquisito quanto volevamo; mentre la medesima situazione di buona sorte può non incidere sul benessere se la cornice in cui i fatti vengono interpretati e incastonati consiste in un racconto centrato sulla fatica di fuggire da qualcosa che non volevamo più.

In fondo, infatti, noi abbiamo chiamato la variabile cristallizzazione dell'insoddisfazione o del desiderio, ma ad essere più precisi avremmo dovuto dire "racconto incentrato sulla cristallizzazione dell'insoddisfazione o del desiderio": non sappiamo cioè, e tutto sommato non ci importa, se il narratore che ci racconta la sua biografia e i passaggi che ha operato come nati dal desiderio abbia davvero vissuto questa mappa cognitiva nei giorni della decisione; siamo però orientati a pensare che se oggi racconta il suo passaggio come frutto del desiderio, riesce cioè a scorgere i passi della propria esistenza come un lento ma significativo cammino verso quello che vuole essere, questo migliora la percezione di una vita

⁶⁹ Tra l'approccio cognitivo e quello narrativo c'è una notevole differenza, dato che all'interno del medesimo raccontare uno si ferma sul riconoscimento di *script* e copioni, l'altro sul processo di costruzione dell'identità; ciò nonostante ritengo che i due punti di vista siano tra loro legati, ed entrambi debitori della visione costruttivista. Cfr. "Psicologia contemporanea" (2007)

qualitativamente buona. In fondo il racconto di sé cristallizzato attorno al desiderio dà forma ad una narrazione coerente e unitaria, in cui quello che si è stati ha preparato il terreno a quello che si è, quello che oggi si è viene trascinato da quello che si vuole diventare, e quello che si vuole diventare domanda una storia passata che sia coerente con i desideri sul futuro e un presente che faccia da trampolino di lancio. A quel punto i cambi, le novità, i momenti anche bruschi in cui la narrazione stupisce l'ascoltatore, sono quasi dei punti del racconto che introducono nuove prospettive, affascinano il pubblico che ascolta, e si adattano probabilmente al momento di vita e alle persone con cui si è in relazione. Invece il racconto di sé che si focalizza attorno al malcontento, rischia di subire, nel frammento di storia personale in cui non si è potuto essere ciò che si voleva, una sorta di blocco narrativo che rende difficile cogliere nel racconto la percezione di un percorso unitario; rileggendo le risposte di quanti hanno interpretato il cambiamento all'interno della cristallizzazione dell'insoddisfazione, si ha la sensazione che il malcontento che li ha quasi "costretti" a cambiare fosse una calamita che attira a sé il presente e futuro.

Una annotazione da riprendere è il peso dell'età e degli anni trascorsi dal cambiamento: avremmo potuto infatti aspettarci che l'esperienza di vita e il tempo passato potessero incidere sul modo in cui le persone pensano e vivono il loro essere stati preti e i motivi del cambiamento. Ci sarebbe parso per così dire normale il poter vedere una sorta di elaborazione e di rappacificazione con le scelte fatte man mano che crescono l'età e gli anni trascorsi dal cambiamento, al punto da rendere progressivamente quasi ininfluyente il legame tra modalità di cristallizzazione e percezione soggettiva del benessere.

L'ipotesi da cui sono partito è che la percezione di benessere da parte di un ex prete di 35 anni che ha lasciato il ministero da 5 sia più bassa se incorniciata dentro una storia in cui erano stati prevalentemente l'insoddisfazione e il malcontento a guidare le scelte; e dicendo "più bassa" il confronto è con un ipotetico suo collega che a parità di età e anni trascorsi dal cambiamento avesse scelto prevalentemente in base a un desiderio. Pensavo però che con l'avanzare dell'età e del tempo trascorso dal cambiamento questa differenza potesse svanire,

ma i risultati della ricerca mostrano che solo l'età incide in modo appena significativo sul benessere, ma non ha un peso rilevante la variabile "anni trascorsi dal cambiamento".

È come se esistesse un blocco narrativo, per cui quel punto del racconto in cui, guidati dall'insoddisfazione, si è modificata la direzione della propria biografia, resta ancora al centro della scena e influenza la percezione della qualità della propria vita e del senso globale di benessere. Per questo potremo avere un settantacinquenne ex prete, sposato da 30 anni, che è ancorato al sogno infranto, senza mai essere riuscito a far emergere al suo interno una immagine nuova di sé, anche se si trova nella fase della vita in cui la narrazione volge al compito di trovare un finale che permetta di morire sereni. Il suo racconto allora è focalizzato sulla chiesa matrigna, sul celibato ingiusto, su temi su cui gli anni sono passati lasciando intatto il senso di insoddisfazione che lo ha portato, in questo caso il termine è corretto, ad abbandonare il ministero. O potremo avere un trentacinquenne che ha da pochi anni affrontato il cambiamento, ma che è già approdato ad una conclusione generativa, in cui ha maturato, come motivo per lasciare il ministero, la possibilità di rinnovarsi all'interno di una identità desiderata; come nel mito dell'araba fenice, le ceneri dell'esperienza di vita che si lascia alle spalle sono il materiale da cui rinasce.

Vorrei anche ricordare che all'interno dei modelli di sviluppo e cambiamento che avevo descritto non esistono fatti e situazioni oggettive, ma interazioni tra la persona, l'ambiente e gli eventi che conducono a dare un significato agli accadimenti; e il preciso significato che quella precisa persona dà ad un momento della sua vita deve conciliarsi con il racconto di sé che fino a quel momento è stato costruito, oppure irrompere come un elemento che ha la forza di introdurre un cambiamento di trama. In forza di questa considerazione, mi chiedo se non sia utile orientarsi a dare valore al racconto di sé come elemento capace di trasformare il passato: non si possono cambiare gli eventi, ma si può modificare l'interpretazione di essi. Non posso escludere che un ex prete che oggi racconta la sua storia come partorita da una insoddisfazione profonda possa un giorno cambiare trama, pensare diversamente di quel periodo e attribuirgli un ruolo di

trasformazione positiva; quel cambiamento di prospettiva potrà probabilmente incidere sul suo benessere soggettivo, anche se non cambierà la cattiva formazione del seminario o le ingiustizie e incapacità dei suoi superiori.

Si aprirebbe qui il capitolo della terapia narrativa, che è in realtà l'approccio terapeutico a mio parere maggiormente in grado di risuonare autentico nel mondo dei credenti, e quindi verosimilmente dei preti e in parte degli ex preti⁷⁰. Non entro però in questo capitolo, che chiederebbe un altro lavoro.

Concludo con una osservazione sulla quarta ipotesi; è probabile che fosse teoricamente debole, dato che ho fatto coincidere la cristallizzazione dell'insoddisfazione che motiva al cambiamento con il punto di non ritorno di un disagio sufficientemente forte da sfidare l'incertezza. In realtà ritengo che si possa pensare che la tolleranza all'incertezza possa essere una caratteristica globale degli ex preti, ma l'ipotesi andrebbe verificata nel confronto con i preti che pur insoddisfatti o attratti da altro non hanno vissuto nessun cambiamento; anche questo, però, comporterebbe un altro lavoro.

⁷⁰ La fede è infatti una narrazione: il popolo ebraico non ha avuto un' unica Pasqua, ma infinite pasque, che si sono realizzate ogni qualvolta il popolo riunito ne faceva memoria raccontando la liberazione d'Egitto. Nei testi biblici il racconto della Pasqua si modifica dentro la storia del popolo, perché deve sostenere, illuminare e guidare il presente e il futuro dando un' inedita lettura del passato del popolo e dell'intervento di Dio. Il processo di crescita del popolo ebraico è connotato allora dalla continuità narrativa e dal cambiamento narrativo, perché il medesimo racconto prende forme diverse per poter costruire l'identità del popolo ebraico e la sua relazione con Dio. Questa è anche antropologicamente la struttura della liturgia cristiana. Ogni atto di fede consiste nel narrare la medesima storia dandole un significato diverso, che permetta di continuare a vivere e ritrovarsi come figli di Dio: per questo la samaritana al pozzo dopo aver incontrato Cristo se ne va ricca di fede e salvata, perché la sua storia di donna con cinque mariti si trasforma da una serie di fallimenti matrimoniali ad un luogo di apprendimento in cui ha compreso che nessun amore umano soddisfa fino in fondo il bisogno di significato della vita; non è cambiata la sua storia, ma il senso che essa le dà, e per questo passa dal senso di inutilità del vivere simbolizzato dalla incapacità di attingere al pozzo, al senso di fiducia che le permette di passare dalla solitudine del deserto all'annunciare Cristo nella città. È chiaro che la psicoterapia narrativa è altra cosa, ma non posso non riconoscere una similitudine concettuale: è la trasformazione del racconto che apre al cambiamento.

CONCLUSIONI

Si potrebbe pensare che il punto di vista di questa ricerca tocchi solo in superficie la problematica degli ex preti; in fondo possono davvero essere esistite in loro delle problematiche inconsce, delle dimensioni di immaturità, che li hanno portati a non riuscire a sostenere l'impegno preso davanti a Dio e alla comunità cristiana. Con tutte le riserve del caso, le considerazioni di Rulla, Conrad e Kennedy, viste nel secondo capitolo, contengono sicuramente qualcosa di autentico; così pure gli attacchi all'ambiente ecclesiale come fattore di disagio possono parzialmente cogliere nel segno. Questo però rimane vero per qualunque categoria e situazione: non esistono situazioni in cui non si paghi lo scotto delle problematiche personali, ambientali, relazionali di cui tutti sono portatori.

Partire dai racconti delle persone, dalla possibilità che la modalità narrativa ha di trasformare il passato e quindi l'intero spazio narrante, è ridare agli ex preti e a chiunque operi un cambiamento il potere sulla propria storia personale. Tutto sommato, è anche uscire dalla logica delle colpe reciproche, per riconoscere invece che a influire sul presente e sul futuro è prima di tutto la serie di immagini che una accanto all'altra formano il racconto di sé. Non trovo utili infatti tutti gli approcci che leggono nel cambiamento degli ex preti un abbandono o un tradimento, o nell'atteggiamento della Chiesa una mancanza di cura e, a sua volta, un abbandonare gli ex preti alla loro sorte; anzitutto questi approcci determinano già il segno delle scelte, come se non potessero che essere nate da problemi o insoddisfazioni. Ma soprattutto non danno spazio al fatto che, anche laddove ci fossero effettivamente inconsistenze, si è di fronte ad un processo di cambiamento in cui riconoscere la capacità della persona di evolvere all'interno di una continua interazione con il mondo e di seguire obiettivi che considera fondamentali per la costruzione di sé stesso: non posso condividere una teoria dello sviluppo e del cambiamento che misconosca questi obiettivi considerandoli

pure coperture di problematiche inconsce irrisolte o conseguenza dei cattivi rinforzi dell'ambiente.

Mi è sembrato invece importante restituire potere alle persone, riconoscendo nel contestualismo evolutivo, nella teoria di McAdams, nell'approccio socio cognitivo gli spazi teorici per una lettura del cambiamento degli ex preti, e non solo, che valorizzi la capacità delle persone di orientare la propria vita secondo obiettivi considerati importanti e svincolati da ogni modello che renda obbligatoria la direzione della crescita. Le risposte che ho ricevuto dagli ex preti che hanno aderito alla ricerca sono state particolarmente ricche, indicative di una capacità elaborativa della propria esperienza a mio avviso superiore alla media. Un'attenzione che ritengo occorra avere per tutte le storie di cambiamento, e per quelle degli ex preti, è quella di contribuire ad una visione delle vicende focalizzata attorno ai desideri, ai progetti futuri, alle possibilità che si aprono, più che alle fatiche esistenti, ai disagi e alle insoddisfazioni: sembra infatti che la cristallizzazione del desiderio aumenti positivamente il benessere percepito, mentre la cristallizzazione del malcontento potrebbe far diminuire il benessere percepito, e rendere la persona impermeabile ad una rivisitazione e riappacificazione della propria storia anche a distanza di anni.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem* (18.XI.1965)

FP CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana*. Orientamenti e norme per i seminari (Roma, 15.V.1980)

PDV GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Pastores dabo vobis* (25.III.1992)

PO CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum Ordinis* (7.XII.1965)

LG CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (21.XI.1964)

GS CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* (7.XII.1965)

Bandura, A. (2000), *Autoefficacia: teoria e applicazioni*, Erikson, Trento

Bauer, J.J., McAdams, D. P., & Sakaeda, A.R. (2005). *Crystallization of desire and crystallization of discontent in narratives of life-changing*. *Journal of Personality*, 73, 1181-1213

Baumeister, R. F. (1994). *The crystallization of discontent in the process of major life changes*. In T. F. Heatherton & J. L. Weinberger (Eds.), *Can personality change?* (pp. 281–297). Washington, C: American Psychological Association.

Beck, A. (1976), *Principi di Terapia Cognitiva*,

- Bromley, David G., (1998) “*Linking social structure and the exit process in religious organizations: defectors, whistle-blowers, and apostates*”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37/1, 143-160
- Bronfenbrenner, U. (1986), *Ecologia dello sviluppo umano*, Il Mulino, Bologna
- Bruner, J. (1992), *La Ricerca del Significato*, Torino, Bollati Boringhieri
- Conrad, W. Baars (1972), *How to treat and prevent the crisis in the Priesthood*, Franciscan Herald Press, Chicago
- Di Blas, L. (2002), *Che cos'è la personalità*, Carocci, Collana: Le bussole
- Di Blasio P. (a cura di), (1995), *Contesti relazionali e processi dello sviluppo*, R. Cortina Editore, Milano
- Fizzotti, E. (1996) “*Rapporto cultura-vocazione, modelli antropologici per una lettura della crisi*”, in “*Difficoltà e crisi della vita consacrata*”, ed. Elle Di Ci
- Flavell, J.H., Miller, P.A. & Miller A.S. (1996), *Psicologia dello sviluppo cognitivo*, Il Mulino, Bologna
- Fonzi, A. (a cura di), *Manuale di psicologia dello sviluppo*, Giunti, Firenze
- Ford, D.H. & Lerner, R.M. (1995), *Teoria dei sistemi evolutivi*, Cortina Raffaello, Milano
- Hickson, J & Geraltz, G. (1995), *Group work with Catholic Priest who have exited the clerical word*, *Counseling e Value*, vol 40, issue 1, 32-45
- Horkheimer, M. (1950), “*La nostalgia del totalmente altro*” *Morcelliana*, Roma
- Lewis, M. (2001). *Issues in the study of personality development*. *Psychological Inquiry*, 12, 67-83.
- Kagan, J. (2001), *Tre idee che ci hanno sedotto. Miti della psicologia dello sviluppo*, Il Mulino, Bologna

- Kelly, G. (2004), *Psicologia dei Costrutti Personali*, Cortina Raffaello, Milano
- Kennedy, E. C., & Heckler, V. J. (1972). *The Catholic priest in the United States: Psychological investigations*. Washington, DC: United States Catholic Conference, Publications Office
- Lazarus, R.S. (1966), "*Psychological Stress and the Coping Process*." McGraw-Hill, New York
- Lorenzini, R. & Sassaroli, S. (2000), *La mente prigioniera. Strategie di terapia cognitiva*, Cortina Raffaello
- McAdams, D.P. (1985), *Power, intimacy and the life story: Personological inquiries into identity*, Homewood, IL, Dow Jones-Irwin.
- McAdams, D. P. (1995). *What do we know when we know a person?* Journal of Personality, 63, 365–396.
- McAdams, D. P. (2001). *The psychology of life stories*. Review of General Psychology, 5, 100–122.
- McCrae, R. R., & Costa, P. T., Jr. (1999). *A five-factor theory of personality*. In L. A. Pervin & O. P. John (Eds.), *Handbook of personality: Theory and research* (2nd ed., pp. 139–153). New York: Guilford.
- Miller, P.H. (1994), *Teorie dello sviluppo psicologico*, Il Mulino, Bologna
- Mischel, W.(1993), *Lo studio della personalità*. Tr. it. Il Mulino, Bologna
- Mischel, W. e Shoda, Y. (1995). *A cognitive-affective system theory of personality: Reconceptualizing situations, dispositions, dynamics, and invariance in personality structure*. Psychological Review, 102, 246-268.
- Padavano, A. T. (1991). *Redeeming humanity. Keynote address presented to the Corpus Conference*, Houston, TX
- Piaget, J. (1972), *Lo sviluppo morale nel bambino*, Giunti, Firenze

- Pinkus, L. (1996) “*Frammentazione e potenzialità nella vita religiosa*”, in “*Difficoltà e crisi della vita consacrata*”, ed. Elle Di Ci
- Rice, D. (1990). *Shattered vows*. New York: Morrow
- Rulla, L. (1981), *Psicologia del profondo e vocazione*, Marietti, Torino
- Rutter, M. & Rutter, M. (1995), *L’arco della vita*, Giunti, Firenze
- Scabini, E. (1995), *Psicologia sociale della famiglia*, Bollati Boringhieri
- Sugarman, L. (2003), *Psicologia del ciclo di vita*, Cortina Raffaello, Milano
- Speltini G., & Palmonari A. (1999), *I gruppi sociali*, Il Mulino, Bologna
- Vergote, A. (1985), “*Religione, fede e incredulità*”, studio psicologico, ed. Paoline, Milano pag. 225
- Zinnbauer, B. J., & Pargament, K. I. (1998). *Spiritual conversion: A study of religious change among college students*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 161–180.