

Anno
Numero
Mese

2020
1
Luglio

Centro Internazionale Sant'Alberto
CISA



STELLA MARIS

Rivista web annuale di Ricerca



Péter Bozi - The Ecologic Crisis and the Relation of Humankind with Nature

Kurt Mizzi – Mysterion of Christ's Consecration. The Carmelite «*Ordo Professionis Religiosae*» as a source of Systematic Theology

Guy Martial Djomandji Zofiet – Pour une spiritualité inculturée: dialogue entre spiritualité et culture dans *Querida Amazonia*

Vagner Sanagiotto – O debate teológico no século XX e o ingresso da psicologia no contexto formativo

Aureliano Pacciolla – Genitorialità in crisi

Responsabile

Kuba Walczak O.Carm

Editore

Vagner Sanagiotto O.Carm

Comitato di Redazione

Aureliano Pacciolla O.Carm
Guy Martial Djomandi Zofiet O.Carm
Rijo Jose Thalakattoor O.Carm
Rhen Caculitan O.Carm

Indirizzo

Via Sforza Pallavicini 10, 00193

STELLA MARIS

Rivista web annuale di Ricerca

KUBA WALCZAK O.Carm

Editoriale 4

PÉTER BOZI O.Carm

The Ecologic Crisis and the Relation of Humankind with Nature 6

KURT MIZZI O.Carm

Mysterion of Christ's Consecration. The Carmelite «*Ordo Professionis Religiosae*» as a source of Systematic Theology 11

GUY MARTIAL DJOMANDJI ZOFIET O.Carm

Pour une spiritualité inculturée: dialogue entre spiritualité et culture dans *Querida Amazonia* 19

VAGNER SANAGIOTTO O.Carm

O debate teológico no século XX e o ingresso da psicologia no contexto formativo 25

AURELIANO PACCIOLLA O.Carm

Genitorialità in crisi 36

Recensioni 39

Editoriale

di Kuba Walczak

All'inizio dell'anno accademico che ormai stiamo per finire, durante una delle nostre riunioni comunitarie, è apparsa una proposta, l'idea di creare una rivista che fosse un contributo della comunità di ricerca e di studio, qual è il Centro Internazionale Sant'Alberto – CISA. Spiegando poi un po' più chiaramente questa proposta, forse per alcuni un po' vaga a prima vista, si disse che si trattava prima di tutto di coinvolgere gli studenti ancora senza molta esperienza nel pubblicare articoli propriamente scientifici, i quali però avevano qualcosa da presentare e da condividere con gli altri.

La comunità decise finalmente di dare vita a questa pubblicazione. Dopo una consultazione della comunità è stato scelto il titolo *Stella Maris*, ricordando in tal modo la nostra marianità e la continua compagnia di Maria, nostra Madre e Sorella.

La rivista, che vi presentiamo, vuole essere prima di tutto uno spazio per chi intende condividere con gli altri i propri pensieri, le proprie osservazioni, i frutti della propria ricerca, dello studio, delle riflessioni personali. A volte presenteremo i lavori scritti durante gli studi già valutati dai relativi professori, altre volte saranno lavori originali scritti appositamente per *Stella Maris*. Non vogliamo limitarci solamente agli studenti oppure ai membri del CISA. Invitiamo a collaborare tutti i nostri studenti carmelitani, docenti, professori, specialisti e tutti i nostri frati nel mondo. Nel prossimo numero potrete leggere alcuni dei loro articoli.

Di solito le riviste scientifiche hanno un argomento, un campo molto ben definito, al quale devono appartenere gli articoli per essere accettati; ad esempio le riviste di Sacra Scrittura, di Mariologia oppure di Spiritualità. Noi non ci limitiamo a un argomento specifico. Vogliamo offrire uno spazio a tutti i nostri frati che vogliono collaborare con noi. Siccome siamo una comunità internazionale, anche le lingue in cui scrivono i nostri autori sono e saranno diverse. Può darsi che nel futuro ci saranno delle traduzioni, in caso gli articoli saranno in lingue poco usate.

Abbiamo deciso anche di non stabilire *a priori* delle norme editoriali, ma di lasciare la struttura degli articoli, specialmente per ciò che riguarda le note a piè di pagina, nella loro forma originale usata dall'autore. Delle volte questa nostra comunicazione sarà condizionata dall'ambiente linguistico multiculturale dal quale il contributo proviene oppure dalla cultura dell'autore. Nel caso dei lavori scritti durante gli studi, basta seguire norme tipografiche seguite dalle rispettive università.

È nostra intenzione mettere alla fine di ogni numero una o più recensioni dei vari libri letti dai nostri confratelli.

Abbiamo scelto la forma online per la rivista, perché sembra che sia più usata, più accessibile, però speriamo di pubblicare ogni tre anni la raccolta di tutti gli articoli in forma cartacea.

Iniziamo un viaggio attraverso l'illimitato oceano del pensiero umano che è il risultato sia della riflessione intellettuale, della preghiera e dell'apertura all'azione dello Spirito divino. Speriamo che questo viaggio possa continuare e che ci faccia crescere; magari un giorno potremo vedere che la rivista, ora agli inizi, è stata la palestra dei primi tentativi di alcuni che sarebbero poi diventati delle autorità riconosciute nella teologia o in altri campi.

Questo numero si apre con l'articolo del nostro fratello ungherese **Péter Bozi** che appartiene alla provincia spagnola di Arago – Castilla - Valencia. Péter sta facendo ancora il primo ciclo ed è uno specialista nel campo della musica, più precisamente nel canto. Nel



suo articolo tratta un tema molto attuale cioè il nostro rapporto con la natura e presenta ciò che ci insegnano gli ultimi quattro papi, Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco, sull'ecologia e il nostro impegno a questo riguardo.

Kurt Mizzi, autore del secondo articolo, appartiene alla provincia maltese e sta terminando la licenza in teologia dogmatica all'università Gregoriana. In questo numero egli ci offre una profonda riflessione sulla consacrazione religiosa, analizzando il nostro rito carmelitano della professione - *l'Ordo Professionis Religiosae O. Carm* pubblicato nel 1974.

Tra il 6 e il 27 ottobre 2019 ha avuto luogo, qui a Roma, il sinodo speciale dedicato alla situazione nell'Amazzonia concluso con un testo intitolato *Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale*. L'assemblea ha suscitato in papa Francesco alcune risonanze, che gli hanno dato il motivo di scrivere l'Esortazione Apostolica post sinodale *Querida Amazzonia*, pubblicata il 2 febbraio 2020. **Guy Martial Djomandji Zofiet** il nostro fratello camerunese, che sta scrivendo la tesi per il suo dottorato su Giovanni di san Sansone all'università Gregoriana, ci guiderà attraverso la lettura spirituale di questa Esortazione.

Le novità non sono sempre dall'inizio ben accolte e accettate. Un esempio significativo lo troviamo nella persona di Gesù il quale non seguiva tutte le norme culturali e sociali della sua epoca. A quanto pare, una storia simile si svolge con l'ingresso della psicologia nella formazione alla vita consacrata e presbiterale, che coinvolge anche il rapporto tra psicologia e teologia. **Vagner Sanagiotto**, che sta scrivendo la tesi per il suo dottorato in psicologia all'università Salesiana, ci presenta nel suo articolo che cosa è accaduto quando si iniziò a usare la psicologia nel campo formativo.

Non è facile formare un prete oppure un religioso. Ugualmente non è facile educare i bambini e non è facile essere una madre o un padre. Capita che il bisogno di scaricare la propria violenza può essere talmente forte da non di immaginare le conseguenze di un proprio gesto. Di conseguenza possono soffrire i bambini e difatti ciò accade. I problemi provocati dall'impulsività possono raggiungere livelli difficili da immaginare. Se volete conoscere chi arriva a questo livello, perché e che cosa possono fare i genitori, leggete l'articolo del nostro fratello **Aureliano Pacciolla** – professore di psicologia che da decenni si occupa di casi clinici, di accompagnamento terapeutico e perito presso vari tribunali, incluso quello ecclesiastico.

Questo numero della rivista termina con due recensioni: la prima di Aureliano Pacciolla e la seconda di Vagner Sanagiotto.

Vi auguriamo una buona lettura e attendiamo da voi reazioni, suggerimenti, proposte che possano aiutarci a migliorare.



The Ecologic Crisis and the Relation of Humankind with Nature

di Péter Bozi

INTRODUCTION

Ecology is a scientific discipline that deals with connections, the reciprocal and integral relationships between the living and their environment.¹ It is well known, however, that alongside their developments to improving their life, human beings are damaging the balance of this relationship. With economic growth and with the promotion of consumerism and the free market, humankind is using up more resources that the planet can provide. As a result of egoism, self-interests seeking, and arrogant ignorance of the scientific warnings, the environment is being widely polluted. Among others, global warming of the planet is also an effect of these attitudes, that brings with itself natural disasters, linked to extreme weather conditions (such as droughts, flooding, heat waves, etc.), and the daily extinction of species just to mention a few effects. It's been pointed out by climate scientists and experts that the way people think will affect this crucial relationship between humankind and nature. The ecological crisis and its solution is therefore dependent on how we humans think, act, and relate to the environment we live in. Therefore, I would like to outline the evolution of the Church's teaching on this issue starting with an article that argues that the roots of the ecological crisis are largely religious.

CRITICISM

One of the principal critics among Christian ecologists was Lynn Townsend White Jr., an American historian, who wrote the article, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, in 1968. He criticises the Judeo-Christian perspective, which presents an overly egoistic and arrogant position, where human beings have primacy over all creatures, because they are created in the image of God and therefore all is subdued to them. He says that the biblical view of humankind's transcendence of nature and dominion over creation has influenced scientific and technological development to reach a point where they are out of control generating the destruction of nature. «Christianity made it possible to exploit nature in a mood of indifference to the feelings of natural objects».² Perhaps an error White commits is that he interprets that the selfishness of human beings is due to Christianity, which is perhaps independent of this, I consider. A key factor, however, according to White, that defines and has an impact upon the reciprocal relation between humans and nature is how people think. «What people do about their ecology depends on what they think about themselves in relation to things around them. Human ecology is deeply conditioned by beliefs about our nature and destiny — that is, by religion».³ Another observation that he mentions is that «I personally doubt that disastrous ecologic backlash can be avoided simply by applying to our problems more science and more technology».⁴ He believes that

¹ L. CONGIUNTI, *Lineamenti di filosofia della natura*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2016, 108. (My own 1 translation).

² L. T. WHITE, Jr., «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis», in *Science*, 155 (1967), n. 3767, 1205.

³ *Ibid.*, 1205.

⁴ *Ibid.*, 1206.



the solution for the problem goes beyond science and technology. He states that: «What we do about ecology depends on our ideas of the man-nature relationship. More science and more technology are not going to get us out of the present ecologic crisis until we find a new religion, or rethink our old one».⁵ He suggests that «Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious, whether we call it that or not».⁶

The Church has been working in the area of ecology for the past 50 years, reshaping our understanding of the care for creation. The reflection has also achieved a maturation that culminates in Pope Francis' encyclical *Laudato Si'*, which talks about a spirituality of ecology,⁷ that isn't a new religion but a new way of thinking of humankind's relationship with nature.

THE EVOLUTION OF THE CHURCH'S TEACHING ON ECOLOGY

The first pontiff to speak out about the danger to the balance of nature caused by the intervention of humankind in a rapidly growing industrial civilisation, was Saint Paul VI in his address to Food and Agriculture Organisation of the United Nations on the 25th anniversary of its institution, in 1970. In his prophetic words he said:

«But the carrying out of these technical possibilities at an accelerated pace is not accomplished without dangerous repercussions on the balance of our natural surroundings. The progressive deterioration of that which has generally come to be called the environment, risks provoking a veritable ecological catastrophe. Already we see the pollution of the air we breathe, the water we drink. We see the pollution of rivers, lakes, even oceans - to the point of inspiring fear of a true «biological death» in the near future, if energetic measures are not immediately and courageously taken and rigorously put into practice».⁸

Pope Paul VI acknowledges the advantages that technical development can bring to human beings, so that everyone could have easier access to their basic needs, but also recognises that this progress has its dangers and that humankind has to take serious steps to stop destroying the environment. It is just unfortunate that no consideration or serious actions were then taken. What is even more alarming is that even to our day there are people who deny that there is an ecological crisis, because what they only care about is their own wealth, wellbeing, comfort and the accumulation of possessions.

In *Laudato Si'* Pope Francis mentions his predecessors who have written about the issue of safeguarding nature and thanks them for their work. The 5th paragraph of the encyclical is dedicated to Pope Saint John Paul II who amongst other documents released the encyclical *Centesimus Annus*. When John Paul II speaks out for justice he also indicates «a change of life-styles, of models of production and consumption, and of the established structures of power which today govern societies»,⁹ which is the foundation of the so called ecological conversion, that is introduced for the first time to the teaching of the Church. However wording such as «dominate the earth»¹⁰ when talking about the relationship between human beings and nature, rather expresses a kind of separation, a superior-inferior relation between the two entities, which isn't helpful in this context. As we can see in the following excerpt, Pope Francis goes further on this concept:

«The most traditional perspective of «domination», of Genesis 1,28, is balanced by what began to be called «stewardship», or the «administration» of nature. This concept is developed by Pope

⁵ *Ibid.*, 1206.

⁶ *Ibid.*, 1207.

⁷ Cf.: FRANCIS, Encyclical Letter *Gaudete et Exsultate*, (19 March 2018), n. 28.

⁸ PAUL VI, *Visit of Pope Paul VI to the FAO on the 25th anniversary of its institution*, (16 November 1970), n. 3.

⁹ JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Centesimus Annus*, (1 May 1991), n. 58.

¹⁰ *Ibid.*, n. 31.



Francis in paragraphs 67 and 68 of the *Laudato Si'*, emphasising that an authentic hermeneutic of the biblical text seeks the balance of the context. In this way, Genesis 1,28 must be complemented with Genesis 2,15 where it is read that God invites mankind to «till and keep» the garden of the world. «This implies a relationship of mutual responsibility between human beings and nature» (cf. LS 67)).¹¹

Therefore paragraphs 67 and 68 of *Laudato Si'* provide an explanation from which it becomes clear that a «tyrannical anthropocentrism unconcerned for other creatures»¹² has nothing to do with the teaching of the Bible. Although the human race occupies a special place among created beings as humankind was created in the image and likeness of God and was granted dominion over the rest of creation, nevertheless this position comes with responsibility. Human beings should love the created world as does God, and be custodians, guardians, working for its preservation, cultivating it with care, and be good stewards of it.

Pope Benedict XVI continues to expand more on the theme of ecological conversion because he observes that human ecology affects the environmental ecology. «The way humanity treats the environment influences the way it treats itself, and vice versa».¹³ For this reason the Pope suggests that our lifestyle, culture and the way human beings relate to one another be reviewed seriously as these factors impact how the environment is being treated. Pope Benedict also points out that it is necessary to develop a people-centred economy, because the commercial logic is not able to solve social problems. The economic activity «needs to be directed towards the pursuit of the common good»¹⁴ where there is room for gratuitousness which is «an expression of fraternity».¹⁵ «Civilising the economy»¹⁶ would imply a change of mentality which aims at higher goals than mere profit.

Perhaps going one more step further, a call for immediate action could have generated more improvement as the damage had already been great and the imbalance of nature was alarming. Although the two immediate predecessors of Pope Francis recognised, identified, and presented the problem, some could argue that further measures could have been taken. However we may interpret this as the maturation process of the Church that went through different phases regarding ecology.

THE NOVELTY OF *LAUDATO SI'*

The encyclical begins with the poem of St. Francis, calling our Mother Earth a Sister, and establishes that we should have an intimate family relationship with nature. Pope Francis however makes it clear that humankind hasn't respected, hasn't made wise use of the nature and therefore is destroying the common home.¹⁷ There is need for a conversion where a new term, integral ecology, finds its centre. The objective of this new paradigm is the restoration of justice between human beings, God and creation. It calls for openness to philosophical and theological principles, categories that «transcend the language of mathematics and biology, and take us to the heart of what it is to be human».¹⁸ This also implies that there is a mystical aspect of the reality that has to be incorporated. In paragraph 83 the encyclical arrives at a pivotal point where it is explained what the

¹¹ E. AGOSTA SCAREL, «La novedad ecológica en *Laudato Si'* », in *Alabanza gozosa y labor cuidadosa por nuestro 11 común hogar. Comentarios a la Laudato Si'*, edited by E. GÓMEZ DE MIER, Docencia, Buenos Aires 2016, 58. (my own translation)

¹² FRANCIS, Encyclical Letter *Laudato Si'*, (24 May 2015), n. 68.

¹³ BENEDICT XVI, Encyclical Letter *Caritas in veritate*, (29 June 2009), n. 52.

¹⁴ *Ibid.*, n. 36.

¹⁵ *Ibid.*, n. 34.

¹⁶ *Ibid.*, n. 38.

¹⁷ Cf.: FRANCIS, Encyclical Letter *Laudato Si'*, (24 May 2015), n. 2.

¹⁸ *Ibid.*, n. 11.



relationship should be between human beings and nature. From this paragraph we can understand what comes after and the things that have already been said in the document.

«The ultimate destiny of the universe is in the fullness of God, which has already been attained by the risen Christ, the measure of the maturity of all things.[53] Here we can add yet another argument for rejecting every tyrannical and irresponsible domination of human beings over other creatures».¹⁹

We see that every type of tyrannical dominion is being rejected because

«The ultimate purpose of other creatures is not to be found in us. Rather, all creatures are moving forward with us and through us towards a common point of arrival, which is God, in that transcendent fullness where the risen Christ embraces and illumines all things. Human beings, endowed with intelligence and love, and drawn by the fullness of Christ, are called to lead all creatures back to their Creator».²⁰

The ecological conversion is also a basic idea that is further elaborated in the encyclical. The pontiff calls us to examine our lives, to take into consideration the way we live, the decisions we take, and to «acknowledge the ways in which we have harmed God's creation through our actions and our failure to act»,²¹ because what is necessary for a conversion is a renewed mentality, a changed heart. Without recognising the conditions, it is difficult to desire change but there is also the need for an underlying motivation to move humankind to action. This is where a ground-breaking component appears as Pope Francis trace the primary motivation for the care of the creation back to love.²² In fact love is the principal idea that interweaves the encyclical, the power that holds the scientific, philosophical, moral, and spiritual content together. «Because all creatures are connected, each must be cherished with love and respect, for all of us as living creatures are dependent on one another».²³

CONCLUSION

This paper allows us to acknowledge how serious the ecological crisis is. We can see that that solution for this problem depends on human mentality and behaviour in relation with the environment. Therefore, it can be acknowledged that Lynn White's observation was correct in stating that the key factors in the humankind-nature reciprocal relationship is how we think and what our beliefs are. By reviewing the evolution of the Church's teaching on this issue, we should agree that religious view can also play an important part in resolving the ecological crisis. In fact over the years the Church's view has matured and has gone beyond the ideas and criticism of White. Several important encyclicals such as *Centesimus Annus*, *Caritas in Veritate*, have laid a good foundation for the most current papal document on ecology. *Laudato Si'* calls for justice in changing our life-styles, model of production, model of consumption, and the established structures of power that govern societies. One of the crucial steps in the lengthy process of finding solutions to the ecological problem is to improve the way human beings think and relate to one another. To cultivate the different aspects of the integral ecology, where justice is promoted in both social and environmental spheres, taking into consideration the mystical element of the reality too. Yet again religion and the Church can play a fundamental role in helping the world to grow and improve in the interior dimensions. We cannot solve the ecological problem if we neglect the truth that «all creatures are moving forward with us and through

¹⁹ *Ibid.*, n. 83.

²⁰ *Ibid.*, n. 83.

²¹ *Ibid.*, n. 128.

²² Cf.: E. AGOSTA SCAREL, *Ecological Conversion. In Hope of "New Heaven and New Earth"*, Carmelite NGO, 22 Salamanca 2019, n. 20.

²³ FRANCIS, Encyclical Letter *Laudato Si'*, (24 May 2015), n. 42.



us towards a common point of arrival, which is God».²⁴ For an ecological change, hearts have to change too. From materialistic motivations there is a need to move towards spiritual values because «For where your treasure is, there will your heart be also» (Mt 6,21). It is also useful to keep in mind that it is easy to talk about ecology, about the crisis we face, and to look for solutions but it is much more difficult to put words into practice. May we become people who act according to what we say.

²⁴ *Ibid.*, n. 83



Mysterion of Christ's Consecration. The Carmelite «*Ordo Professionis Religiosae*» as a source of Systematic Theology

di Kurt Mizzi

ABSTRACT

In retrieving a fuller understanding of «consecration», the new rite of Religious Life, in line with the theology of the Second Vatican Council and the living Tradition of the Church, presents a coherent synthesis of Religious Life, which might itself be the source of further theologizing. A solid biblical and sacramental basis is now offered, whilst the 'mysteric' element of religious consecration is retrieved both in form and language used, leading various theologians to speak of a quasi-sacramental nature of Religious Life. Thus understood, Consecrated Life (as celebrated in the Rite of Profession), initiates to and professes a particular understanding of the content of faith, making the intellection of the same richer for the whole Church.

Introduction

We always have to embark on a pilgrimage back to the sources. Each and every time we do this, we find ourselves renewed. It is precisely this pilgrimage that we wish to do. But whereto?

A. Cordovilla speaks of Tradition as the memory of Theology,¹ which is not to be separated from Scripture, but which is informed by it. We too wish to meet this living memory of the Church and inquire it on the nature of Religious Life. Thus, our initial intention is that of writing a theology of Religious Life having Tradition as our main source.

This we do seeking first and foremost not museums or bare bones, relics of time gone by, never to come back again. This is not what we mean by Tradition. We shall consult the organ of Tradition where this is most alive: the Liturgy. A. Grillo writes:

La liturgia si inserisce [...] non solo come parte, ma come "parte del tutto", capace di influenzare quella "sintesi della sintesi" che è la sistematica e che inevitabilmente deve servirvi anche della mediazione della riflessione speculativa.²

It is precisely this what interests us. What we are looking for are not the parts but the whole. Asking the question on the part (in this case Religious Life), we are convinced that we shall receive an explanation on the whole of the Faith.

We shall use as our main source the *Ordo Professionis Religiosae O.Carm.* (OPROC), published in 1974. This ritual follows closely the *Ordo Professionis Religiosae*, the *Editio Typica* of which was published in 1970, as part of the liturgical renewal called for by the

¹ A. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la teología*, 137

² A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 48



Second Vatican Council. It was a complete novelty that the Roman Rite should include a liturgical book on religious profession. The choice to follow the Carmelite adaptation of this rite is solely moved by the vested interest the author has, as a professed Carmelite, in investigating the text.

1. Anthropological and Theological Elements at the basis of Religious Life

1.1 In search of 'Form(s)' in the OPROC

We shall start from the question of the form structuring the rite. Ratzinger, following Guardini, points out that this should interest not only rubricists but also dogmatic theologians: as the form, it was suggested, already conveyed dogmatic meaning.³ We ask therefore, which are these smaller structures which might help us to gain a better grasp of the ritual we are reviewing?

Definitely, the juridical elements which have been assimilated from the legal milieu of Antiquity and the Middle Ages immediately stand out. We refer to the contractual forms of *stipulatio* and *commendatio* which have given the basic structure of the monastic *professio super altarem* and the mendicant *professio in manibus* respectively.

This structure emphasised that the candidate was now entering *in religionem* in a spiritual pact with the Lord. «*Consacrare*» is interpreted through this 'contractual' perspective. Terminology associated thereto, such as *promittere*, *dicare* and *vovere* found in the Liturgy continue to emphasise the authentically human quality of this act, which should not however be interpreted as *exclusively* human. The presence of other structures might help us to better discern the meaning of the action celebrated.

If on the anthropological level what lies at the centre is the idea of allegiance and covenant, passing unto a biblical level, we too see how these concepts (of allegiance and consecration) are too used by Scripture, which modifies them at the same time. The Septuagint employed the term *hagizein* to denote a passive consecration where God is the agent (unlike the profane Greek *hagizein* where the subject was uniquely the human agent).⁴

The idea of a passive consecration is also present in the history of Religious Life. The fact that terminology such as *ordinatio*, *benedictio* and *consecratio* was employed to denote monastic profession might already indicate this.⁵ This becomes clearer with the epicletic element of the liturgies of consecrated life, as testified in the writings of Pseudo-Dionysius and also in the ancient ritual of consecration of virgins.⁶ Thus the choice of the passive *consecratur* made by Lumen Gentium, 44 and (following in its trails) the decision to include a prayer of blessing/consecration in the *Ordo Professionis* can in no way be seen as a complete novelty but rather an exercise in *resourcement* and the organic development of Liturgy.

Yet I believe that we are lacking one final decisive remark on the *form* of this liturgy. In investigating the *Grundgestalt* of the liturgy we ought not only embark on a historico-critical exercise to arrive at basic forms which lie beneath our liturgies. Indeed, this exercise is needed for a proper hermeneutic. However, we must ask ourselves which is the formal element of this particular rite. I believe that two crucial elements of the Prayer of Consecration for male religious in the OPROC can be of great help. I am referring to the

³ Going down this lane, theologians discovered the manifold smaller structures which form the background of our Liturgy. It was discussed for example whether the eucharist ought to be interpreted from the basic structure of a meal, or whether other elements, such as some taken also from synagogue and temple liturgy ought to be taken into consideration. Cf. J. Ratzinger, *Forma e contenuto*.

⁴ H. SEEBASS, «Santo, sacro», *DCBNT*, 1652-1658

⁵ J. Gribomont – *al.*, «Professione» in *DIP*, VII, 917

⁶ J.M. CANALS CASAS, «Professione Religiosa, 2. "Rito della Professione"», *DTVC*.



expressions: «[...] *Iesu Christus Dominus noster, qui a te, Pater, forma sanctitatis effectus*» and «*emitte in eos Spiritum sanctitatis*». If there is a Form in-forming the rite, this is to be found in Christ himself. Any other form which might be present (covenant and allegiance, consecration, gift of self...) is christologized by this Form.

Religious life, as I shall try to argue later on is all about this Form: the *forma vitae Iesu*. This is what the Spirit gives to religious: the participation in Christ's salvific way of life, his *forma vitae*, which was a complete oblation/consecration to God, his people and all of creation. There can be no interpretation of the rite, if not through this Form.

1.2 Wider appraisal of the theological basis of the OPROC

Having established the form as consecration, we move now to the biblical and sacramental basis of the same in order to show that Word and Sacrament lie at the basis of this theological reality.

A particular richness of the OPROC is the biblical basis it offers to religious life, an element which has evident ecumenical importance. Two important elements stand out: first and foremost, the Lectionary included in the Ritual and secondly the euchology thereof which is eminently biblical in tone, especially the Prayers of Benediction/Consecration and the Preface.

Religious life inserts itself in the context of the universal call to holiness «*elegit nos Deus in Christi ut essemus sancti*».⁷ This is the basic structure of the Prayer of Consecration; it is a reading of the history of salvation from the perspective of God's plan to call the human person to holiness. Baptism and Eucharist as conversion and oblation are more explicitly recalled in readings such as: «*in novitate vitae ambulamus*»⁸ and «*exhibite copre vestrum hostiam viventem*»⁹ and Christ's life as *a continuous oblation to God* is recalled in the Gospel readings proposed (manifestly linked to the three vows) and – especially – in the Preface.

Passing on to the sacramental basis, I believe that a symbol proposed by the ritual, that of the religious habit¹⁰, can be of a great help in our reflection, as it fundamentally speaks of conversion and consecration, being presented as «*consecrationis signum*»¹¹ and «*innocentis et humilis vitae indicium*».¹² This is why we refer to its synthetic dimension.

Conversion and consecration therefore cannot be dissociated from one another in treating of religious life. All other theological elements find their source in this basic dynamic where conversion leads to consecration and consecration is the perfect expression of the journey of conversion.

Consecration hence necessarily refers to Baptism and Eucharist, or better still, it necessarily leads us to the connection between Baptism and Eucharist, for what was begun in Baptism necessarily leads us to the Eucharist: the life of conversion cannot but aspire to become a life of perfect sacrifice offered to God.

In this light the *conversatio religiosa* (where *conversatio* is understood primarily as conversion - the essence of Baptism - understood as *conversio ad Dominum*) leads the religious to the *conversatio Christi* (where *conversatio* means *way and form of life*, which is essentially *pro-existence*, *ie.* Eucharistic.);

⁷ Cf Eph 1, 3-14

⁸ Cf Rm 6,3-11

⁹ Cf Rm 12, 1-13

¹⁰ The habit is the synthesis of the main values and dimensions of religious life: the Christological reference (the mystery of the incarnation: «*Filio tuo [...] nostrae mortalitatis trabeam induisti*»); discipleship («*qui sequuntur Agnum sine macula, ambulant cum eo in albis*»); community life («*quod Sancti Patres [...] portari sanxerunt*»); the eschatological dimension («*ut hi famuli tui, Christum induentes in terris, resurrectionem praefigurent futuram*»). Cf. OPROC, Part I, no. 20.

¹¹ OPROC, Part I, no. 32

¹² OPROC, Part I, no. 20



It is in this space (the space between Baptism and Eucharistic existence), and in reference to these two events (Baptism and Eucharist), that Religious Life takes place. The collect of the second formulary for Mass on the day of Solemn Profession reads

«Domine [...] fac ut baptismatis gratia, quam novis [servorum tuorum] cupiunt nexibus roborari, *plenum in eis sumat effectum: quo tuae Maiestati debitum cultum retribuant*».¹³

Thus, religious consecration always refers to this sacramental basis.

2. Mystery as a mystagogue to Mysteries: The Liturgy of Profession speaks of Consecrated Life and the Faith as a whole.

We move now to inquire on the *proprium* of religious consecration. In so doing I also hope to present how theology of Religious Life is in itself a systematic theology, inasmuch as it nourishes the contemplation and intellection of the mysteries of Faith.

Having already seen that the form is that of consecration (understood as «*me consacro*», «*consecratur*» and «*Christi forma*»), and situated Consecrated Life between baptismal and eucharistic consecration, we continue to delve deeper in the idea of consecration.

We know that there can be no consecration (be it in baptism, in Eucharist, in Orders...) which is not in some way or another a conformation and configuration to Christ. Thus, we have to investigate further if we wish to arrive at the *proprium* of religious consecration.

Religious life equates, so to say, *consecratio Christi* with *conversatio Christi* (understood as *way/form of life*). Christ's consecration to the Father assumes a *form* in his *conversatio*: *in his form of life*. This shapes his whole being: his affectivity, liberty and property, everything is directed to the Father. In the Preface we read:

sua conversatione docuit castitatis fastigium [...] usque ad mortem factum obediens, hostiam se tibi voluit perfectae caritate offerre [...] omnia pro te relinquentis in terris.

The eternal Logos' being-towards-the-Father assumes in the mystery of the Incarnation, a human form and becomes *forma et exemplum sanctitatis*. The religious, yet at the threshold of his journey in Religious Life, confesses that there can be no other model but Christ crucified: «*docete nos, rogamus Christum crucifixum sequi, pauperes, oboedientes, castosque vivere*».¹⁴ He is indeed the «*Divinus Magister*».¹⁵

Yet this *learning Christ's way of life* is not a gnostic learning. It entails a mystagogy: a sacramental and theological initiation in the mysteries of the Faith. This is precisely the mystery that is celebrated in religious consecration: a representation and reading of the mystery of the Incarnation read through the category of consecration.

The symbol of the habit may again help us to explicate this further. The habit recalls the mystery of the incarnation: «*Deus, qui Filio tuo in casto Virginis sinu nostrae mortalitatis trabeam induisti*» and then connects the clothing with clothing Christ: «*praesta [...] hi famuli tui, Christum induentes in terries, resurrectionem praefigurant futuram ac beata mereant immortalitate vestiri*».¹⁶

Thus the *proprium* of religious consecration is the participation in and the representation of the *forma vitae Christi*. The ritual gives ground to think along these lines and recent theology has been slowly but surely moving along this lines.¹⁷ Firmly rooted in the Incarnation, the *imitatio formae Christi* would not be interpreted first and foremost as the

¹³ OPROC, Appendix, 130. Added emphasis.

¹⁴ OPROC, Part I, no. 8.

¹⁵ OPROC, Part I, no. 8.

¹⁶ OPROC, Part I, no. 20.

¹⁷ Cf. *inter alia*: G., URÍBARRI BILBAO, *Portar las marcas de Jesús*; S.M., ALONSO RODRIGUEZ, «Consacrazione», *DTV*. This last article includes further references to other theologians who too argue in favour of an active consecration by God in profession, including A. ANDRÉS ORTEGA and J.M. TILLARD.



mere imitation of the Christ's external demeanour but rather in reference to his inner consecration, his being-towards-the-Father, of which his external way of life is an expression. In Christ therefore we don't find three separate intentions: that to be poor, to be chaste and obedient separately but his unique *propositum* of *pro-existing towards his Father*. So too, the religious' *propositum* in one and unique.

Now, we know that the incarnation - which we have qualified as consecration - is an *opus Trinitatis*. Moving from the christological to the proper theological dimension of religious consecration, we see how religious consecration too is an *opus Trinitatis*. A central text in one of the versions of the Solemn Prayer of Consecration refers to this:

Respice ergo, Domine, super hos famulos,
quos superna providentia vocavisti,
et emitte in eos Spiritum Sanctitatis,
ut quod, te donante, laeti promiserunt,
te adiuvante, fidelis adimpleant.
Divini Magistri exempla
Studiose intuentur,
imitentur assidue.¹⁸

The Father, author of the vocation, pours out his spirit, so that what was promised through divine inspiration can now be brought to completion through divine assistance, namely the contemplation and imitation of the Divine Master's examples (i.e. His way of life). It is at the impetration of the Church that the Father configures, blesses, sanctifies and consecrates the religious¹⁹ with a new title, a new consecration.²⁰

In so doing God acts on what has been donated in baptismal and eucharistic grace, giving a new breadth and scope. Thus I believe that we can't speak of sacrament *strictu sensu* but this absolutely doesn't reduce religious consecration to rituality and legality. Religious consecration participates in the universe of sacramentality inasmuch as the analogy with Baptism and Eucharist is not only in structure but also in substance: that is, according to the analogy of being. Religious consecration therefore participates dynamically in this great sacrament of Christian initiation (Baptism – Confirmation – Eucharist), and it does so in a unique manner, making it different from other forms of Christian life, thus we speak of quasi-sacramentality.

Religious life not only is within the Church but also expresses an understanding of the Church. It is an expression of the church's apostolicity (not as ordained ministry, but inasmuch as the Jerusalem community is the model of consecrated life par excellence; thus, the two readings form *Acts* proposed by the lectionary. It is also an expression of the church understood as *communio*, «*sicut pristinis Iesu discipulis eis cor unum sit et anima una*».²¹ Eminently, however, it expresses the Church's holiness.²²

This perspective sheds a new light on new eschatology. Consecrated life is not an eschatological sign in the sense that it is a condemnation of the world (even though it does indicate the passing nature of this world), but rather inasmuch as it – as a sign – refers to the attainment of full transformation in Christ, the fruition of baptismal grace. It is the final victory over sin: Religious Life which had begun in the novitiate as a plea for mercy²³ arrives, through Grace to the redeemed form of the human person, recreated at the image of Christ.²⁴ In this sense it is a «*bonorum caelestium signum praeclarum*». Moreover, it is an

¹⁸ OPROC, Part I, no. 64.

¹⁹ OPROC, Part I, no. 59.

²⁰ PAUL PP. VI, «Allocuzione ai Capitolari di Ordini e Congregazioni Religiose» (23.05.64), cited in S.M., ALONSO RODRIGUEZ, «Consacrazione» in *DTVC*

²¹ OPROC, Part III, no. 63.

²² J. DANIELOU, «La Place des Religieux dans la structure de l'Eglise»

²³ OPROC, Part I, no. 8.

²⁴ OPROC, Part I, no. 32, indicating the clothing with the white cloak.



eschatological sign inasmuch as it speaks of an undivided heart centred on the Lord, whom the Church awaits, pleading, *come Lord Jesus!*²⁵ Far from being a passive awaiting, it anticipates and calls for the definite Kingdom of God: «*vitae suae dono adventum Regni festinent*».²⁶

3. Carmelite Life

Yet the OPROC speaks not only of Religious Life *in genere*, but also of Carmelite Life in particular. Ever since its Medieval origins, Carmel has always kept close to heart the idea of a life lived in *obsequio Iesu Christi*. The synthetic symbol of this movement is that of the *professio in manibus*, which Carmel has adopted and conserved ever since its inception. The hands joined together represent the act whereby the subject makes present, in that single instance, all his intention and will, summing up all that he/she is, and places them in the hands of his new Lord.²⁷

Each and every Carmelite has repeated this simple yet eloquent movement of putting our hands in His hands, promising allegiance. Yet it doesn't stop there. As with the Mediaeval contract of *commendatio* we too receive the *osculum pacis* from our Lord, signifying thereby that he has accepted us as his *juniores*, his vassals, and that he too shall comply in being our Lord. It is for this reason that Cicconetti writes:

La professione religiosa e' il patto di alleanza sponsale, contratto personalmente con Cristo, che precede e viene esplicitato socialmente (reso pubblico e vincolante davanti alla Chiesa).²⁸

Carmelites recognized they do this in the spirit of Elijah, whom the Fathers of the Church regarded as the founder of monasticism. He is the model of all contemplatives. Even the Roman *Editio Typica* of the *Ordo Professionis* proposes his encounter with God on Horeb as one of the readings. He stood in God's presence and emptied himself to be filled only with God.

Yet Carmelites find in Mary the model *par excellence* of what they wish to be in the Church. She is very much present in the ritual. She too lives a life of consecration²⁹ and supports us through her intercession.³⁰

Concluding Remarks

We have seen therefore how the OPROC (in line with the Roman *Editio Typica*), offers a rich theology of Religious Life which we have especially considered from the perspective of consecration.

This has led us to appreciate religious consecration as an authentically human and divine art. We see here yet another instance of the theology of Grace, where the new man, re-created at the image of Christ is thoroughly divine and human, work of God involving (not destroying or supplanting) human collaboration. Indeed, as he does with the elements which we bring on the altar, God does not destroy the oblation we present unto him. He purifies and sacramentalizes it through his Spirit. In analogy we believe that the same thing happens in religious consecration, which represents in the Church and the World the *vitae forma Christi*, a prophetic voice recalling towards holiness of life.

We conclude in J. Danielou's words:

²⁵ Hence the reading on Apoc. 22, 12-14. 16-17. 20 is suggested in the Lectionary of the Ritual. OPROC, Part III, no. 24.

²⁶ OPROC, Part III, no. 67.

²⁷ C. Cicconetti writes: «Nella professione non sono promessi atti [...] ma la persona stessa che [...] viene tradita, mancata.» Cf. C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 139.

²⁸ C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 137.

²⁹ OPROC, Part I, no. 56

³⁰ OPROC, Part I, no. 31



Si nous envigeons l'Eglise dans sa plénitude, dans sa intégrité alors elle comporte nécessairement des vies consacrées à Dieu. Celles-ci sont la marque de l'épanouissement même de la communauté. Tant qu'elles n'existent pas, la communauté n'est pas pleinement accomplie. [...] Il est en relation avec le fin de l'Eglise, qui est la sainteté. Cette fin concerne évidemment tous les chrétiens. Mais elle est une expression institutionnelle qui la manifeste non seulement individuellement, mais dans la structure même de l'Eglise.³¹

Abbreviations

DCBNT – Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento

DIP – Dizionario Degli Istituti di Perfezione

DTVC – Dizionario Teologico della Vita Consacrata

OPROC – Ordo Professionis Religiosae O.Carm.

Riv. Liturg – Rivista Liturgica

Bibliography

ALONSO RODRIGUEZ, S.M., «Consacrazione» in *DTVC*, 436-476.

AUGÉ, M., «I Riti della Professione Religiosa e della Consacrazione delle Vergini», *Riv. Liturg.* 60 (1973), 326-340.

———, «Notas para una teología de la vida religiosa que emergen de los ritos de profesión religiosa y de consagración de vírgenes», in *Miscellanea Lateranense*, Rome 1975, 458-470.

———, «Reflexión Teológica sobre la Vida Religiosa a la luz del Ritual de la Profesión», *Phase* 154 (1986), 317-329.

———, *La liturgia della professione religiosa : dal rituale tipico ai rituali particolari*, Magnano (BI) 2011.

BONI, A., «Professione Religiosa, 1. "Dimensione Teologica"» in *DTVC*, 1327-1356.

CANALS CASAS, J.M. «Professione Religiosa, 2. "Rito della Professione"» in *DTVC*, 1356-1373.

CALABRESE, V., «Le orazioni collette 'in professione religiosa': dalla lex orandi alla lex vivendi», *Notitiae* 51 (2015) 522-541.

CICCONETTI, C., *La Regola del Carmelo : origine, natura, significato*, Textus et Studia Historica Carmelitana 12, Rome 1973, 20182.

Ordo Professionis Religiosae, Rome 1970.

Ordo Professionis Religiosae O.Carm., Rome 1976.

POSSANZINI, S., *I Riti della Vita Religiosa*, Florence 1985.

RAMIS, G., «El Ritual de Profesión Religiosa y Consagración de Vírgenes (Aproximación Teológica)», *Phase* 117 (1980), 199-228.

RATZINGER, J. *Forma e contenuto della Celebrazione Eucaristica*, in Müller, G.L., ed., *Opera omnia*, XII, Vatican City 2010, 412-449.

TRIACCA, A.M., «Fondamenti Liturgico-Sacramentali Delle Forme di "Vita di Consacrazione"», *Riv. Liturg.* 60 (1973), 326-340.

³¹ J. DANIELOU, «La Place des Religieux dans la structure de l'Eglise», 153.



URÍBARRI BILBAO, G., *Portar las marcas de Jesús : teología y espiritualidad de la vida consagrada*, Biblioteca de teología Comillas 006, Madrid 2001, 20023.

VAGAGGINI, C., *Il senso teologico della liturgia : saggio di liturgia teologica generale*, Rome 1965.



Pour une spiritualité inculturée: dialogue entre spiritualité et culture dans *Querida Amazonia*

di Guy Martial Djomandji Zofiet

L'approche spirituelle des commentaires des *documents du magistère* nous a parfois semblé insuffisamment développée par rapport au foisonnement des critiques relatives à des textes d'autres disciplines théologiques. Ce peu d'intérêt peut-il être vu comme l'une des conséquences du divorce entre théologie et spiritualité¹ déjà assez marqué chez Érasme et qui va influencer les générations suivantes ? La présente recherche n'est pas un procès contre l'orientation historique en faveur de la théologie spéculative, mais elle voudrait être une modeste contribution, une sorte de plaidoyer en faveur de la spiritualité présente dans les écrits du pape François.

La Providence a voulu que le pape actuel ait une grande sensibilité à la spiritualité. Formé à l'école ignacienne, François permet à l'Église actuelle de valoriser les dimensions mystiques et prophétiques de la vie chrétienne. En gestation dans *Evangelii gaudium* comme une *spiritualité de l'esprit*, c'est dans *Laudato si* que la vision spirituelle du Pape François va prendre de la hauteur et se bâtir autour de l'appellation de *spiritualité écologique* qui va traverser tous les autres documents dont l'exhortation *Querida amazonia*.

Le dialogue entre spiritualité et culture chez les peuples de l'Amazonie se situe dans le contexte de l'annonce de l'Évangile et de la situation délétère d'un processus d'extinction des cultures des peuples indigènes imposée par la colonisation post-moderne (cf. *Querida A.* 29). Dans cette situation, toute rencontre avec ces peuples autochtones, y compris l'annonce de l'Évangile, pose de manière accrue la question de savoir comment cultiver sans déraciner, aider à croître sans affaiblir l'identité, promouvoir sans envahir ?² C'est ici que va se cristalliser toute la question du dialogue entre spiritualité et culture qui situe la spiritualité chrétienne non plus comme un partenaire dominant, et qui mettrait à l'index la culture et la spiritualité de ces peuples indigènes, mais qui se placerait dans une posture d'écoute en laissant l'Esprit Saint parler au dedans de l'histoire et de la culture de ces peuples indigènes. Comment maintenir vivante la spiritualité fondamentale de l'Eglise en faisant en sorte qu'elle ne soit pas étrangère aux attentes et aux expériences actuelles et authentiques des hommes et femmes de l'Amazonie afin de promouvoir une humanité intégrale ?

1. Une option préférentielle pour la dimension de la spiritualité

Les récurrences suivantes telles que spiritualité ; mystique ; piété populaire, contemplation ; présence ; amour, don, gratuité, transformation ; spiritualité inculturée *etc.*, sont un indice du fait que l'exhortation *Querida amazonia* voudrait donner une place

¹ Érasme est considéré par certains comme le précurseur de cette rupture entre théologie et spiritualité Cf. VERDEYEN P., « La séparation entre théologie et spiritualité, origine, conséquences et dépassement du divorce », in *Nouvelle Revue de Théologie* 1 (2005) T. 127, pp. 62-75.

² Cf. *Querida Amazonia*. 28.



importante à la dimension expérientielle et transformative du mystère du salut³ qui prend en compte les signes de l'Esprit présents dans ces cultures « de sorte que les plus pauvres ne doivent pas aller chercher hors de l'Église une spiritualité qui réponde aux aspirations de leur dimension transcendante » (*Querida A.* 76).

Ce rapport à l'expérience peut se justifier par la primauté de l'expérience des Apôtres dans leur rencontre avec le Christ par rapport au message chrétien qui en est la conséquence. La Bonne Nouvelle de l'Évangile devient, en ce sens, le moyen terme entre l'expérience des Apôtres et les générations suivantes⁴. L'auteur de l'épître de saint Jean le traduit en ces termes : « ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché du Verbe de vie [...] nous vous l'annonçons » (1Jn 1-3). Schillebeeckx va exprimer cette méthodologie de transmission dans deux célèbres formules. La première mettant le christianisme en rapport avec l'expérience : « Le christianisme n'est pas un message qui doit être cru, mais une expérience de foi qui devient un message et qui comme message proclamé cherche à offrir aux autres une possibilité d'existence qui sera perçue par eux du sein de leur propre expérience. »⁵. Autrement dit l'expérience chrétienne fondamentale, contenue dans son message, entre en dialogue et s'incarne dans l'expérience culturelle des peuples qui la reçoivent. La seconde formule fait référence à la révélation expérimentée et la culture : « La révélation est une action de Dieu expérimentée par les croyants et interprétée dans un langage religieux, donc ainsi exprimée en termes humains dans la dimension de notre histoire intégralement humaine. »⁶

Ces peuples amazoniens ont aussi leur langage religieux qui est l'expression de leur spiritualité. Une spiritualité que Charles Bernard traduit comme une science de l'homme religieux⁷ vivant en harmonie avec la nature et les dieux. Une herméneutique de ces religions montre qu'il y a « comme une évidence du divin qui se manifeste dans les grands phénomènes de la nature »⁸. Dès lors parler de spiritualité ici ne saurait être unilatéral parce que ne renvoyant pas seulement à la spiritualité chrétienne, mais aussi à la spiritualité de ces peuples non chrétiens de l'Amazonie. Cette spiritualité s'articule autour d'une « mystique autochtone de l'interconnexion et de l'interdépendance de toute la création, une mystique de gratuité qui aime la vie comme un don, une mystique d'admiration sacrée devant la nature qui déborde de tant de vie » (*Querida A.* 73).

L'option préférentielle, pour la spiritualité du Pape François, se présente comme un refus de l'intellectualisme et du dualisme qui font que l'expérience chrétienne fondamentale et celle constituée dans l'histoire — à travers les grands maîtres et écoles spirituelles — ne parviennent plus à alimenter l'expérience historique de l'homme d'aujourd'hui. C'est ce qu'il laisse penser dans son injonction dans *Laudato si* lorsqu'il aborde la spiritualité écologique :

La grande richesse de la spiritualité chrétienne, générée par vingt siècles d'expériences personnelles et communautaires, offre une belle contribution à la tentative de renouveler l'humanité [...] Il ne s'agit pas de parler tant d'idées, mais surtout de motivations qui naissent de la spiritualité pour alimenter la passion de la préservation du monde. Il ne sera pas possible, en effet, de s'engager

³ Pour B. Secondin, la spiritualité s'intéresse à savoir comment le chrétien assimile, développe, mûrit — consciemment — le mystère du salut, vit la nouvelle vie en Christ sous la mouvance de l'Esprit Saint dans la réalité concrète de l'histoire. Cf. SECONDIN B. – GOFFI T. (edd.), *Corso di spiritualità*, Brescia, 1989, p. 691.

⁴ Pour C. Geffré, le point de départ de la révélation chrétienne s'est constitué par « l'expérience de l'événement Jésus-Christ qui a suscité une pluralité de témoignages interprétatifs ». C. GEFFRÉ, « Révélation et expérience historique des hommes », in *Laval théologique et philosophique*, 46, 1 (février 1990), p. 3.

⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris, Éd. du Cerf, 1981, p. 50.

⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Christ, The Experience of Jesus as Lord*, New York, Cross Road, 1981, p. 78.

⁷ Cf. CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Éd. Paolini, Roma, 1982, p. 14.

⁸ C. GEFFRÉ, *op. cit.*, p. 5.



dans de grandes choses seulement avec des doctrines, sans une mystique qui nous anime, sans les mobiles intérieurs qui poussent, motivent, encouragent et donnent sens à l'action personnelle et communautaire (*Laudato S.* 216).

Il s'agit pour le Pape François de promouvoir la dynamique de l'alliance, qui sait allier théologie et mystique, spiritualité et culture face aux grands défis de l'annonce de La Bonne Nouvelle de l'Évangile aux traditions religieuses non-chrétiennes.

2. Corrélation entre spiritualité et culture

Tout ce que l'Église offre, selon le Pape François « doit s'incarner de manière originale dans chaque lieu du monde » (*Querida A.* 6). Cela montre que l'expérience originaire portée par le message du salut en Jésus Christ trouve dans la culture de chaque peuple une réponse authentique et originale, enrichissant ainsi l'Eglise des nouveaux modèles de sainteté et de spiritualité « qui manifestent mieux l'inépuisable richesse de la grâce » (*Querida A.* 6). Le *polyèdre amazonien* symbolise bien cette pluralité de l'expérience de la foi et des figures spirituelles dont l'Esprit Saint en est le gage parce qu'il est celui qui fait l'unité dans la diversité.

L'interconnexion entre culture et spiritualité s'exprime dans le fait que de manière anthropologique, toute culture porte en elle une spiritualité comme le montre cette pensée de Tylor : la culture est « le complexe unitaire qui inclut les connaissances, les croyances, l'art, la morale, les lois et les autres capacités et habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société »⁹. Dans la réalité chrétienne, le grand risque est celui d'une rupture entre spiritualité et culture ce que Secondin appelle la *schizophrénie* entre l'expérience et les options nouvelles qu'offre la culture¹⁰. Autrement dit quand une mystique n'alimente plus l'expérience humaine, elle perd sa signification¹¹.

Il y a donc une nécessité qui s'impose à l'Église pour que la spiritualité du message évangélique et celle engrangée tout au long de l'histoire ne restent pas statiques ou bien s'appliquent sans réinterprétation pour répondre aux besoins des cultures non-chrétiennes. Thérèse d'Avila à son époque avait compris cet enjeu :

présentant l'itinéraire spirituel du chrétien de son temps, [elle] s'éloigne de la vision cosmologique du Moyen Age et propose un chemin d'intériorisation jusqu'au centre de l'âme, où se trouve Dieu : elle répond ainsi à l'urgence d'une remise en valeur du sujet dans la société extravertie. Quant à elle, bien qu'elle fasse appel au langage ordinaire et aux images qu'elle a reçues, elle ne s'en satisfait pas et cherche un nouveau langage pour exprimer une expérience spirituelle dont la plénitude fait éclater les mots usuels et anticipe les solutions nouvelles¹².

Cette actualisation de la spiritualité par rapport à la culture se verra aussi avec François de Sales au XVII^e siècle où la sainteté était le privilège des religieux, des moines et des moniales. Aux laïcs, on prêchait qu'il suffisait de pratiquer la religion. François de Sales va opérer un changement de paradigme en ouvrant les voies de la perfection à tout état de vie. Dans la préface de son fameux ouvrage *Introduction à la vie dévote*, il dévoile son intention :

Ceux qui ont traité de la dévotion ont presque tous regardé l'instruction des personnes fort retirées du commerce du monde, ou au moins ont enseigné une sorte de dévotion qui conduit à cette entière retraite. Mon intention est d'instruire ceux qui vivent en villes, en ménages, en la cour, et qui par leur condition sont obligés de faire une vie commune quant à l'extérieur¹³.

⁹ E. B. TYLOR, *Primitive culture*, Londres, 1871, p. 5.

¹⁰ Cf. SECONDIN B. – GOFFI T. (edd.), *Corso di spiritualità*, op. cit., p. 684.

¹¹ S. GALILEA, *El camino de la spiritualidad*, Bogotá, 1985.

¹² S. DE FIORES, « Spiritualité contemporaine », in *Dictionnaire De La Vie Spirituelle*, Paris, 1983, p. 1064.

¹³ Préface de F. DE SALES, *L'introduction à la vie dévote*, Lyon, 1609, p. 7.



François de Sales, dont la sensibilité était d'être proche des fidèles, avait bien compris sa mission dans l'Église : celle d'aller à la rencontre du peuple de Dieu qui lui a été confié. Le changement de paradigme est donc clair : si d'autres auteurs spirituels ont traité de la dévotion pour les religieux et moines, lui voudrait bâtir une spiritualité de laïcs fondée sur une vie dévote pour tout état de vie. On peut affirmer que François de Sales a fait preuve d'une spiritualité inculturée en rapport avec son temps.

3. La spiritualité inculturée

Le thème de *spiritualité inculturée*, explicitement cité dans l'exhortation exprime la pédagogie du Christ dans sa rencontre avec des personnes particulières. Comme Dieu saisit l'universel, il sait aussi entrer en relation avec la partie. Si la foi chrétienne peut se prétendre valable pour tous les temps et pour tous les lieux, un idéal de sainteté supra temporel court le risque de n'appartenir à aucun lieu et à aucun temps¹⁴. Cette urgence de s'incarner de manière originale dans chaque lieu et de témoigner de la pluralité des dons de l'Esprit parsemés dans toutes les cultures est un risque qui passe par l'acceptation « avec courage la nouveauté de l'Esprit qui est capable de créer toujours quelque chose de nouveau avec le trésor inépuisable de Jésus-Christ, car l'inculturation engage l'Église sur un chemin difficile, mais nécessaire » (*Querida A.* 69).

Comme le Christ, l'Église va, elle aussi, à la rencontre des personnes particulières, des cultures particulières, dans une posture d'humilité :

L'adaptation de la spiritualité se fait moyennant un travail difficile, soit parce qu'il faut rompre l'équilibre précédent, soit parce qu'il faut affronter les cultures neuves avec les catégories mal connues [...] c'est une forme d'anéantissement à travers les fragilités quotidiennes ; c'est une façon d'entrer dans l'histoire inquiète et incertaine de hommes¹⁵

Pendant des siècles, l'expérience fondamentale d'un salut en Jésus-Christ qu'a développée la première communauté chrétienne, « va susciter une pluralité de témoignage interprétatifs en fonction des modèles, de schèmes de pensées et de concepts différents »¹⁶ au sein de la même expérience fondamentale, mais réactualisée. Dans ces interprétations successives le christianisme occidental, enraciné dans la culture gréco-romaine, sera sa forme dominante. Le christianisme occidental devenant minoritaire, l'avenir de l'Église se joue désormais en Afrique, Asie, Amérique latine. Il y a donc lieu d'intégrer un pluralisme spirituel pour l'Église d'aujourd'hui.

Le risque que court l'inculturation entre dans la logique de la vie spirituelle d'une *kénose* qui devient comme de la levure qui disparaît, pénètre l'intérieur de la pâte et la lève.

Ainsi « l'inculturation élève et apporte plénitude » (*Querida A.* 73), nous dit François. La mystique de « l'interconnexion et de l'interdépendance de toute la création, une mystique de gratuité qui aime la vie comme don, une mystique d'admiration sacrée devant la nature qui déborde tant de vie » (*Querida A.* 73) sont des pierres d'attente qui constituent le substrat d'une spiritualité véritable et originale. Selon Secondin, la pertinence d'une spiritualité tient aussi compte des valeurs culturelles d'une société. Quand ces valeurs sont valorisées et insérées dans la spiritualité commune, c'est-à-dire celle de l'Église, ces valeurs sont fécondées et transformées, donnant ainsi naissance à un modèle spécifique de spiritualité¹⁷. Pour le cas des peuples de l'Amazonie, cette mystique qui naît de la contemplation et de l'interconnexion avec le cosmos peut être à intégrer et à purifier. Dans

¹⁴ D. WIEDERKEHR cité par S. DE FIORES, « Spiritualité contemporaine », *op. cit.*, p. 1064.

¹⁵ S. DE FIORES, « Spiritualité contemporaine », *op. cit.*, p. 1064.

¹⁶ C. GEFFRÉ, *op. cit.*, p. 15.

¹⁷ B. SECONDIN, *op. cit.*, p. 686.



ce sens la spiritualité inculturée ne reste pas d'abord au niveau de la contestation des absolus terrestres ou de la mise à l'index de certaines expressions religieuses considérées comme des idolâtries. Elle n'est pas non plus une simple répétition du passé mais toujours une réinterprétation féconde face aux réalités actuelles. Pour François la spiritualité doit se soumettre à l'exercice de l'abaissement et grâce à sa vision contemplative, elle pourra pénétrer l'intérieur de la culture pour témoigner de la présence de l'Esprit. A cause du mystère ineffable de vie divine auquel elle participe, la spiritualité inculturée sera une aide vitale pour les hommes et les femmes d'une culture donnée pour entrer en relation avec un Tu :

Cependant, il s'agit aussi de faire en sorte que cette relation avec Dieu présent dans le cosmos se transforme toujours en une relation personnelle avec un Tu qui soutient sa réalité et qui veut lui donner sens, un Tu qui nous connaît et qui nous aime (*Querida A.* 73).

L'ouverture à la transcendance des cultures est un chemin intéressant pour la spiritualité inculturée ou même écologique qui voit l'univers créé non pas comme un stock de matières premières à la disposition de l'être humain pour la satisfaction de son avidité sans limites¹⁸, mais comme « un mystère à contempler dans la joie et la louange » (*Laudato S* 12). Sa dimension contemplative, intérieure et affective qui conduit à une conversion des sens lui donne d'aller au-delà de la superficialité des choses et lui permet de savoir unifier la réalité des cultures qui se donne dans la diversité :

Certaines fêtes religieuses contiennent une signification sacrée et sont des espaces de rencontre et de fraternité, bien qu'un lent processus de purification ou de maturation soit requis. Un missionnaire zélé essaie de trouver quelles aspirations légitimes cherchent une voie dans des manifestations religieuses parfois imparfaites, partielles ou équivoques, et veut répondre à partir d'une spiritualité inculturée (*Querida A.* 79).

Il ne s'agit pas d'une adaptation ou de la recherche d'un consensus au rabais, mais de « favoriser les conditions d'une expérience chrétienne qui célèbre l'unicité de la médiation du Christ entre Dieu et les hommes sans disqualifier les autres voies mystérieuses par lesquelles les hommes sont en quête de l'Absolu ».¹⁹ Mais ce processus passe toujours par une réinterprétation du message chrétien à partir de l'expérience spirituelle des hommes d'une histoire. C'est ce qui donne à cette spiritualité inculturée d'être intégrale :

Ce sera certainement une spiritualité centrée sur l'unique Dieu et Seigneur, mais en même temps capable d'entrer en contact avec les nécessités quotidiennes des personnes qui cherchent une vie digne, qui veulent apprécier les belles choses de l'existence, trouver la paix et l'harmonie, résoudre les crises familiales, soigner leurs maladies, voir leurs enfants grandir heureux. Le pire danger serait de les éloigner de la rencontre avec le Christ en le présentant comme un ennemi du bonheur, ou comme indifférent aux quêtes et aux angoisses humaines. Aujourd'hui, il est indispensable de montrer que la sainteté ne laisse pas les personnes sans forces, ni vie, ni joie (*Querida A.* 80).

La spiritualité ne doit pas se présenter comme un ennemi du bonheur et du progrès humain. Il ne faut pas tomber dans le risque de priver la spiritualité de l'engagement social et libérateur en faisant croire que Dieu ne se trouve que dans certains moments privilégiés de la prière. La perfection chrétienne n'est pas une fuite hors du monde, mais une récréation, une transfiguration de la vie quotidienne et de l'engagement dans le monde. Dans leur difficulté à faire le lien entre sacré et profane, contemplation et action, culte de Dieu et engagement dans le monde, Teilhard de Chardin disait aux catholiques de son temps de découvrir comment, sans faire la moindre concession à la nature, mais par soif d'une plus grande perfection, il est possible de concilier puis d'alimenter l'un par l'autre :

¹⁸ Cf. M. M. EGGER, « Sous la politique, une mystique de la création », in *La Croix*, vendredi 18 septembre 2015, p. 12.

¹⁹ C. GEFFRÉ, *op.cit.*, p. 16.



amour de Dieu et sain amour du monde, effort de détachement et effort de développement²⁰.

Dès lors, la vie baptismale qui nous introduit dans le sacerdoce royal du Christ « ne se traduit pas dans un sacré de mise à part : Jésus a aboli ce régime, désormais rien n'est profane que ce qu'on profane par le péché »²¹. La spiritualité inculturée nous invite à vivre la dimension de la diversité non plus comme un égarement, mais comme une sortie vers l'autre, comme un chemin intérieur, d'engagement et de libération. Ainsi nous pouvons voir dans l'expérience en Jésus-Christ la libération intégrale du genre humain et de toute création.

²⁰ T. DE CHARDIN, *Le milieu divin*, Paris, 1957, p. 36.

²¹ Y. CONGAR, « Laïc et laïcat », in *Dictionnaire De Spiritualité*, t. IX, Paris, 1976, coll. 104-105.



O debate teológico no século XX e o ingresso da psicologia no contexto formativo

di Vagner Sanagiotto

RESUMO: Este artigo é dedicado à compreensão de um dos debates teológicos do século XX, o ingresso da psicologia no contexto formativo. O que hoje nos parece uma relação natural possui uma história marcada pela diversidade de ideias e posicionamentos. Começaremos com uma breve incursão histórica sobre a relação entre psicologia e teologia; depois analisaremos o decreto conciliar *Optatam Totius* – primeiro documento do Magistério que indica o uso da psicologia na formação – a fim de entender como o ambiente teológico formativo se organizou para acolher a nova disciplina. Com isso, hipotizamos que a psicologia que entrou no contexto formativo possui uma epistemologia, um contexto histórico-cultural, um modelo antropológico e um modo de ser usada. O objetivo principal desse “aggiornamento” formativo foi possibilitar aos vocacionados um permanente crescimento humano e espiritual.

Palavras chaves: debate teológico; Psicologia; formação; Concílio Vaticano II; *Optatam Totius*.

ABSTRACT: This article is dedicated to understanding one of the theological debates of the twentieth century, the entrance of psychology in the formative context. What today seems to us to be a natural relationship, has a history marked by a diversity of ideas and positions. We begin with a brief historical foray into the relationship between psychology and theology; then we will analyse the conciliar decree *Optatam Totius* - the first conciliar document to indicate the use of psychology in formation - in order to understand how the formative theological environment was organized to accommodate the new discipline. Thus we hypothesize that the psychology that entered the into formative context has an epistemology, a historical-cultural context, an anthropological model and a way of being used. The main objective of this formative development was to promote a permanent human and spiritual growth in those being formed.

Keywords: theological debate; Psychology; formation; Vatican Council II; *Optatam Totius*.

1 – Introdução

Nos últimos anos, a psicologia e a teologia estabeleceram um relacionamento delicado, mas fecundo. No amplo debate que se desenvolveu sobre essa temática, encontramos a vocação religiosa e sacerdotal como um ponto de convergência. A literatura sobre esse assunto é vasta, mas é difícil identificar linhas de pensamento bem definidas. Por esse motivo, a pesquisa sobre a relação entre psicologia e teologia permanece um tanto fragmentária.

O objetivo deste artigo é dar uma visão geral de como, ao longo do século passado, a psicologia foi gradualmente aceita na formação dos padres e religiosos. Foi necessária uma



reflexão longa e controversa que, partindo de uma recusa inicial (devido à novidade da disciplina psicológica), levou lentamente à sua integração no contexto formativo; somente nos anos seguintes ao Concílio Vaticano II - em particular o decreto conciliar *Optatam Totius* - a psicologia foi aceita oficialmente pelo Magistério eclesial como um instrumento que pode colaborar com o processo formativo.

2 - Psicologia e formação: as intervenções magisteriais

A relação entre psicologia e formação deve ser incluída na temática mais ampla inerente à relação entre psicologia e teologia. Essas disciplinas possuem pontos de convergência, mas também muitos pontos de desencontro. O desenvolvimento de uma disciplina moderna como a psicologia fez com que muitos religiosos e padres tentassem aplicá-la no campo da formação, gerando, dessa forma, uma nova compreensão do caminho formativo, no qual foram feitos muitos avanços, mas também houve muitos abusos. Procuremos entender!

Quando se começou a estudar a formação à luz da psicologia, a psicanálise predominava no Ocidente. A história da relação entre teologia e psicanálise é um exemplo de como o pensamento católico sobrepôs inicialmente essas duas disciplinas. O debate teológico não se limitou ao nível teórico – se havia ou não a possibilidade de integrar as duas disciplinas –, mas entrou na prática, ou seja, perguntava-se se era permitido para um católico recorrer à terapia de orientação psicanalítica.

A primeira pergunta feita pelos pesquisadores católicos à psicanálise era de ordem epistemológica: como essa teoria poderia ser entendida? É uma nova ciência ou uma filosofia? Como lidar com o ateísmo de Freud? O cardeal Charles Journet¹ dedicou-se a esse argumento. A sua descrição do movimento psicanalítico parte da pressuposta exclusão do transcendente feita pela interpretação biológica dos fenômenos; depois o autor introduz uma explicação sobre o inconsciente e, finalmente, critica o valor absoluto da libido denominada por ele de pansexualismo. O artigo conclui com uma crítica à transição da sistematização filosófica para a hipótese científica psicanalítica. Podemos dizer que a leitura adotada por C. Journet foi uma atitude crítica à psicanálise em detrimento do pensamento teológico.

A dúvida que os teólogos tinham sobre a epistemologia psicanalítica foi resolvida – pelo menos em parte – com a pesquisa de Roland Dalbiez², que propôs a distinção entre o válido método científico da psicanálise e a doutrina filosófica de Freud, que não era aceitável. Essa posição teórica é importante porque tornou possível uso da psicanálise no contexto religioso sem que a teoria freudiana fosse aceita em sua totalidade.

Os dois autores acima citados ajudam-nos a compreender como o Magistério eclesial acolheu a psicologia, mas também como essa se adaptou ao contexto religioso para poder ser usada como método. Porém, quando falamos de formação, nos interessa entender a posição do Magistério eclesiástico, porque é daí que vêm as indicações de como proceder no contexto formativo nas casas de formação.

No pontificado de Pio XI (de 1922 a 1939), não houve uma posição oficial sobre a nova disciplina chamada psicanálise. Só podemos ler algumas referências contrárias à “ciência profana” quando o argumento se referia ao discernimento como objeto de pesquisa da psicologia³. Os primeiros debates ocorreram nas revistas católicas em que encontramos as primeiras publicações importantes sobre psicanálise. Referimo-nos acima de tudo à revista *La Civiltà Cattolica*, que publicou em vários números os artigos *La psyanalysis*, de Francesco Gaetani⁴; à revista *Études Carmélitaines*, com publicações sobre mística e espiritualidade à

¹ C. JOURNET, *Les voies nouvelles en psychologie religieuse*, in «Rev. Jeunes» (1920) 25, 125–154.

² R. DALBIEZ, *O método psicanalítico e a doutrina de Freud. Exposição*, vol. 1, Rio de Janeiro, Livraria Agir, 1947.

³ PIO XI, *Divini illius magistri: sobre a educação cristã da juventude*, Petrópolis, Vozes, 1950, n. 48.

⁴ F. M. GAETANI, *La psicanalisi*, in «Civiltà Cattolica» 75 (1924) 4, 499–516; 76 (1925) 1, 32–43; 76 (1925) 1, 205–218; 76 (1925) 2, 118–129; 76 (1925) 2, 395–408; 76 (1925) 3, 204–219.



luz da psicologia⁵; à revista *Le Supplément*, com publicações no campo da moral e da formação sacerdotal e religiosa; e finalmente aos vários *congressos e conferências*⁶ que procuraram desenvolver a relação de convergência entre teologia e psicologia.

Uma participação significativa do Magistério da Igreja ocorre no pontificado de Pio XII (de 1939 a 1958), que foi o primeiro Papa a se referir à psicologia moderna. Esse período histórico é marcado, por um lado, pelo confronto epistêmico teórico; por outro, pela pesquisa que buscava integrar os elementos teológicos com a disciplina psicanalítica. O Papa Pio XII teve importância singular em acalmar posições extremas, mas também em posicionar a Igreja diante da nova psicologia.

Há quatro discursos oficiais que valem a pena mencionar. O primeiro foi pronunciado no ano de 1952, falando aos participantes do *Primo Congresso Internazionale di Istopatologia del Sistema Nervoso*⁷. Em seu discurso, o Papa Pio XII afirmou que as teorias apresentadas pela psicanálise deveriam considerar alguns pontos essenciais para a vida moral. O foco voltado para a sexualidade criou um discurso de “*pansessualità*”, o que não significava necessariamente que essa era a orientação de todos os psicólogos.

O segundo discurso ocorreu em 1953, por ocasião do *Congresso cattolico internazionale di psicoterapia e psicologia clinica*. O Papa Pio XII proferiu o discurso intitulado *L'alto insegnamento ai congressisti di psicoterapia e di psicologia clinica*⁸, em que ele tentou esboçar uma psicologia que pudesse ser definida como cristã. Esse intervento desenvolveu-se em quatro pontos: 1) o homem como unidade psíquica; 2) o homem como uma unidade estruturada; 3) o homem como unidade social; 4) o homem como unidade transcendente. Descreve três pontos que devem ser considerados na relação entre a psique e a experiência religiosa: a) o homem tem um dinamismo que o impele para o infinito; b) esse misterioso dinamismo não é resultado de uma disfunção psíquica, visto que a “psicologia do profundo” colhe o conteúdo religioso e o analisa à luz da cientificidade; c) a orientação da psique para com Deus.

O terceiro discurso foi pronunciado no ano de 1958 aos participantes do *XII Congresso internazionale di psicologia applicata*⁹. Nesse, Pio XII identificou em três pontos a convergência entre o aspecto ético-religioso e a personalidade do homem: a) definição da personalidade humana a partir do ponto de vista psicológico e moral; b) obrigação moral do psicólogo em relação à personalidade do homem; c) princípio moral fundamental relativo à personalidade do homem na psicologia.

No quarto discurso, pronunciado no ano de 1958 aos participantes do *X Congresso nazionale della Società italiana di chirurgia plastica*¹⁰, Pio XII enfatizou a necessidade de diálogo entre as duas disciplinas (psicologia e religião) e fez referência à psicologia junguiana como um modelo epistemológico do qual a Igreja poderia se aproximar.

⁵ B. JÉSUS-MARIE, *Journée de psychologie religieuse (17-19 avril 1936)*, in «Études Carmélitaines» II (1936) 20, 19–21.

⁶ Os *Congressos Católicos Internacionais de Psicoterapia e Psicologia Clínica*, fundados em 1949, contribuíram para a crescente internacionalização dos debates pós-guerra. Particularmente importante foi o congresso de 1953, realizado em Roma (In: L'OSSERVATORE ROMANO, *Il quinto congresso internazionale di psicoterapia e di psicologia clinica al Palazzo della Cancelleria*, in «Oss. Romano» (13 aprile 1953), Roma.)

⁷ PIO XII, *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale di istopatologia del sistema nervoso - I limiti morali dei metodi medici di indagine e di cura*, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XIV, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1952, 319–330.

⁸ PIO XII, *L'alto insegnamento ai congressisti di psicoterapia e di psicologia clinica*, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XV, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1953, 67–76.

⁹ PIO XII, *Discorso di Sua Santità Pio XII ai partecipanti nel XII congresso internazionale di psicologia applicata*, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XX, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1958, 65–82.

¹⁰ PIO XII, *Discorso di Sua Santità Pio XII ai partecipanti al X congresso nazionale della società italiana di chirurgia plastica*, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XX, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1958, 415–427.



Das intervenções de Pio XII emergem três conceitos importantes relacionados à psicologia/psicanálise, os quais encontraram importância nos seus discursos: o primeiro admite pela primeira vez em um documento pontifício que podemos falar sobre Religião em termos dinâmicos e de afetividade¹¹; o segundo refere-se ao modo moral que se contrapõe à psicanálise, especificamente o chamado “*método pansexual*”¹²; o terceiro traçou um modelo epistemológico que estivesse de acordo com a experiência da fé, da qual listamos dois: a) a “psicologia do profundo”, em que o pontífice buscou reconstruir a hierarquia das funções psicológicas, especialmente a dimensão espiritual da homem que o empurra para o infinito; b) a proximidade do Magistério eclesial à psicologia existencial.

Os discursos de Pio XII tentaram conciliar psicologia e teologia à luz da teologia moral. Essa é uma temática transversal nos discursos do pontífice visando a criar uma psicologia que fosse cristã, ou ao menos buscou orientar os cristãos que eram de alguma maneira envolvidos com a disciplina psicológica. No entanto, no amplo contexto histórico da relação entre psicologia e teologia, a principal contribuição do discurso de Pio XII é estabelecer diálogo e confronto, uma vez que não há necessidade de temer conflitos, e as duas disciplinas podem continuar sua marcha dentro de seu próprio campo de ação e de acordo com os princípios de sua ciência. A psicologia, quando esquece essa relação, também é exposta a mal-entendidos e a erros.

Além da controvérsia entre psicanálise e teologia, a reflexão foi feita na perspectiva dinâmica da influência dos autores do debate (teólogos e psicólogos científicos) com os posicionamentos da Santa Sé. Essa perspectiva destaca os laços decisivos que unem o discurso teológico e o Magistério da Igreja, mas também a polêmica com aqueles que desejavam mudar, à luz da psicologia, a compreensão da antropologia tradicional. Mais do que isolar o problema, parece-nos fundamental sublinhar a complexidade do debate que reflete na prática formativa dos padres e dos religiosos. Agora, buscaremos entender como a psicologia entrou no contexto formativo, principalmente durante o Concílio Vaticano II, onde ela vai da proibição à integração.

3 - Da ação do Santo Ofício ao Concílio Vaticano II

Enquanto Pio XII fazia um discurso de conciliação, o Santo Ofício agiu de maneira a alinhar-se ao Papa. O princípio da autonomia da ciência foi aplicado à psicanálise. Os livros de Freud, por exemplo, não foram incluídos no *Index* dos livros proibidos. Segundo a pesquisa de A. Desmazières, a atividade da Congregação do Santo Ofício visava, em particular, os difusores da teoria psicanalítica oriundos do contexto católico, sobretudo no que se refere à sexualidade¹³.

As preocupações do Santo Ofício endereçaram-se sobretudo à interpretação do celibato e à influência da teoria psicanalítica na formação sacerdotal; portanto, foi proibido ao sacerdote Marc Oraison aplicar, juntamente com a psicoterapeuta Anna Terruwe, a teoria psicanalítica em seminários na Holanda¹⁴. O livro de M. Oraison foi colocado no *Index* dos livros proibidos¹⁵. No ano seguinte, a Congregação do Santo Ofício colocou no *Index* três outros livros do psicanalista francês Angelo Hesnard (responsável pelo ingresso da

¹¹ L. BEIRNAERT, *L'attitude chrétienne en psychothérapie: les discours du Saint-Père aux psychothérapeutes catholiques*, in «Études» 277 (1953), 356–364.

¹² L'OSSERVATORE ROMANO, *A proposito di psicoanalisi*, in «Oss. Romano» (21 settembre 1952), anno XCII, n. 222, Roma.

¹³ A. DESMAZIÈRES, *La psychanalyse entre médiatisation et censure. La morale sexuelle de Marc Oraison en procès (1955-1966)*, in «Arch. Sci. Soc. Relig.» (2013) 163, 123–142.

¹⁴ *Quaedam admonitiones ad theoriam et praxim spectantes psychoneurosi laborantium*, in «Analecta Van Het Aartsbisdom» 29 (1956), 166–167.

¹⁵ SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, *Drecretum proscripto libri*, in «AAS 47» XXII (1955) 1, 46.



psicanálise na França) com o objetivo de conter a chamada libertação sexual¹⁶. Podemos concluir que a ação do Santo Ofício foi de evitar as interpretações psicanalíticas sobre a sexualidade na esfera católica, especialmente no âmbito formativo em geral.

A situação mudou no pontificado de João XXIII (de 1958 a 1963) com a convocação do Concílio Vaticano II. Na preparação do Concílio, as diversas realidades eclesiais foram ouvidas sobre o que seria importante debater no contexto conciliar. As respostas são um raio-X das principais preocupações da Igreja no mundo. A psicanálise ocupa um espaço menor, mas significativo e oportuno. As terminologias usadas se referem à psicanálise posta em questão pelo papa Pio XII, ou seja, a *psicologia do profundo* e a *psicoterapia* em geral. O conceito de psicologia aparece nos mesmos termos da psicanálise. A partir das respostas, podemos identificar dois grupos importantes de serem mencionados:

- 1) *o primeiro se insere na tradição intransigente*: fazem uma lista de erros da psicanálise que deveriam ser condenados. Mencionamos a intervenção do arcebispo Primus Principi¹⁷, que propõe uma nova *Syllabus* que condene, entre os temas, a “moralidade situacional” e a “aberração doutrinária da psicanálise”; o bispo brasileiro Antônio Barbosa¹⁸ propôs combater a “moral sem noção do pecado”, a “ética situacional”, e o “pansexualismo da psicanálise”;
- 2) *o segundo focaliza na crítica da psicanálise e na difusão do pensamento pontifício nas novas ciências médicas*. Citamos Albino Luciani¹⁹, o futuro Papa João Paulo I, propõe reprovação, entre os vários pontos, à “capacidade individualista e subjetiva livre das forças inferiores obscuras [da psicanálise]”.

A preparação para o Concílio Vaticano II parece ser uma oportunidade para uma condenação da psicanálise que sempre foi desejada pela linha conservadora na Igreja. O Santo Ofício examinou a psicanálise no contexto da responsabilidade moral. No quinto capítulo das propostas ao Concílio Vaticano II, que tinha como subtítulo *Quaestiones praecipuae actuales*, lemos que “o problema é examinado sob o aspecto doutrinário e prático. A liberdade e a possibilidade de superar com a ajuda divina, que é evidente para todos, as inclinações perversas da natureza, principalmente as sexuais”²⁰. De maneira intransigente, o voto da *Universidade Antonianum* propôs “parecer necessário advertir contra erros pastorais, nos quais algumas pessoas enfatizam que todos os padres estão simplesmente em perigo e correm o risco de perder a alma se não conhecem algumas partes do seu passado, se não conhecem a teoria e as práticas psicanalíticas e não cooperarem com os psicanalistas”²¹.

Não foi diferente no Sínodo do Clero Romano em 1961. Sem a participação dos leigos, o Sínodo se concentrou nos problemas do Clero Romano. A atenção foi direcionada a uma série de práticas contrárias à religião: espiritismo, a maçonaria (...) e psicanálise, isto é, “(...) ninguém pode se submeter incondicional e indiscriminadamente àqueles que usam tratamento psicanalítico ou confiar naqueles médicos que fornecem aos doentes coisas

¹⁶ SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, *Monitum*, in «AAS 48» XXIII (1956) 2, 95.

¹⁷ P. PRINCIPI, *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando*, in *Consilia et vota episcoporum ac praelatorum*, vol. II, pars III, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960, 752–758.

¹⁸ A. BARBOSA, *Consilia et vota episcoporum ac praelatorum*, in *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II*, vol. II, pars VII, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1961, 150–155.

¹⁹ A. LUCIANI, *Consilia et vota episcoporum ac praelatorum*, in *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*, vol. II, pars III, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960, 747–748.

²⁰ SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, *Proposita et monita SS. Congregationum Curiae Romanae*, in *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II*, vol. III, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960, 3–17: 15.

²¹ PONTIFICIUM ATHENAEUM ANTONIANUM, *Studia et vota universitatum et facultatum ecclesiasticarum et catholicarum*, in *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando*, vol. IV, pars I, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1961, 51–109: 83.



proibidas pelos preceitos católicos”²². Podemos afirmar sem dúvida que as bases para uma condenação da psicanálise foram semeadas neste contexto.

Com um *Monitum*, o Santo Ofício decidiu proibir o clero e os religiosos de recorrer à psicanálise, rejeitando o argumento de que era necessário para a formação: “é de condenar a opinião daqueles que afirmam que psicanálise é necessária para os candidatos às Ordens Sagradas, ou que aos referidos exames e investigações psicanalíticas devem se submeter os candidatos ao sacerdócio e à profissão religiosa. Isso também se aplica à questão de explorar a atitude necessária para o sacerdócio ou a profissão religiosa. Da mesma forma, os padres e os religiosos de ambos os sexos não se dirigem (não vão) aos psicanalistas se o seu superior não permitir ou por graves motivos”²³.

É nesse contexto histórico que a psicologia entra como proposta para ser implementada na formação sacerdotal e religiosa. Procuremos entender como se desenvolveu esse processo.

4 – O ingresso da psicologia no contexto formativo

A aceitação da psicologia na formação para a vida religiosa e sacerdotal se impôs lentamente ao longo do século passado: tratava-se de aceitar uma nova disciplina que levava adiante uma compreensão diferente do ser humano. Nessa perspectiva, a relação entre a ciência da psique e o Magistério da Igreja foi construída através de várias formas de proteção intelectual do conhecimento teológico, mas também às vezes ameaçando sanções à psicologia como uma nova disciplina²⁴.

O uso da psicologia/psicanálise no contexto formativo é anterior ao Concílio Vaticano II, como teoria através de publicações que se tornaram cada vez mais numerosas, ou prática onde os psicólogos ocupavam cada vez mais espaço no contexto formativo. No entanto, essa relação era frágil e sofria de insegurança teórica, metodologias e de legitimidade perante o Magistério eclesiástico. Mencionamos apenas algumas experiências práticas da psicologia no contexto formativo: o discernimento vocacional como objeto de pesquisa em psicologia²⁵; a experiência formativa do mosteiro beneditino de Cuernavaca, onde toda a comunidade foi submetida à análise da orientação psicanalítica²⁶; a associação médica psicológica para ajudar o clero em dificuldade (AMAR)²⁷ etc.

O ingresso da psicologia no contexto formativo marca uma transição que foi da negação do uso da psicanálise – através do *Monitum* no ano de 1961 – à integração da psicologia já no primeiro esquema do decreto *Optatum Totius* no ano de 1962. Sem dúvida podemos dizer que a psicanálise permaneceu no centro do conflito com o pensamento católico em que se usava a teologia moral como contra argumentação. Como ilustração do que dizemos, citemos o esboço elaborado no Concílio Vaticano II sobre o celibato sacerdotal *Disceptatio* -

²² PRIMA ROMANA SYNODUS, *De ecclesiastico magisterio - pars prima, De magistero deque eiusdem formis praecipuis - sectio prima, De magisterio generatim - titulus primus*, in *Prima Romana Synodus A.D. MDCCCCLX*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1961, 101–109: 107, n. 239.

²³ SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, *Monitum*, in «AAS 53» III (1961) 10–11, 571.

²⁴ P. FELICI, *La psicoanalisi*, in «Boll. Clero Romano» (1952), XXXIII, fasc. 4, Roma.

²⁵ A. PLÉ, *Une expérience dans le discernement des vocations*, in «Le Supplément» 12 (1959) 49, 183–202.

²⁶ Fundado em 1946 pelo religioso belga Gregorio Lemerrier na diocese de Cuernavaca (México), o mosteiro representa um desejo de retornar à estrita observância da Regra Beneditina. A convivência quotidiana o fez perceber que apenas a “Regra beneditina” não assegurava o equilíbrio mental de seus confrades. No ano de 1960, todos os frades do mosteiro foram submetidos à psicanálise, tarefa confiada aos psicanalistas Gustavo Quevedo e Frida Zmud (In: J. A. LITMANOVICH, *Un monasterio en psicoanálisis*, Mexico, Paradiso editores, 2015).

²⁷ A associação foi fundada por Albert Plé no ano de 1961. As atividades da associação eram de uma tríplice orientação: discernimento vocacional, ajuda aos religiosos em dificuldade e ensinando noções básicas de psicologia aos formadores.



*De sacerdotibus lapsis*²⁸, que nos oferece uma radiografia dos principais problemas do *curpus* eclesiástico, mas também onde o termo psicologia (*psychico, psychopathia, psychoses, psychologicis*) aparece com frequência. Esse esquema tornou-se, nos anos seguintes ao Concílio Vaticano II, a Encíclica *Sacerdotalis Caelibatus*²⁹.

De fato, o assunto tornou-se de importância primordial, tanto que João XXIII encarregou à *Commissione preparatoria del Concilio Vaticano II* que refletisse profundamente sobre o assunto. Além da discussão sobre a constituição epistemológica da psicanálise, havia uma preocupação com o celibato sacerdotal, devido ao aumento nos casos de abandono do sacerdócio e à infelicidade dos padres³⁰. A comissão, depois de ponderar sobre o assunto, concluiu que não tinha resposta para as perguntas propostas pelo pontífice. Foram consultados – sob segredo – psicólogos e psiquiatras que participavam do *Congresso internazionale di psicoterapia e di psicologia clinica*³¹. A resposta foi trazida por Roberto Zavalloni: “de acordo com a opinião dos psicólogos e psiquiatras consultados, deve-se notar também que os estados de ansiedade e depressão, nos quais se encontram os sujeitos em questão, trazem sérios prejuízos à vida cristã e a saúde eterna”³².

A opção de integrar a psicologia no âmbito formativo representa uma transição epistêmica. A sobreposição entre psicologia e psicanálise permaneceu, no entanto, com mais clareza metodológica e doutrinária sobre o que é psicanálise e uma descoberta do potencial da psicologia. No Concílio Vaticano II, a reflexão sobre o uso da psicologia/psicanálise adquire traços diferentes. Devido à tensão argumentativa, o ingresso da psicologia no contexto formativo marca uma posição epistemológica da Igreja sobre psicanálise, ou seja, de qual psicologia se fala, em quais condições a psicologia pode ser usada, as modalidades de intervenção, e as características solicitadas aos profissionais. Podemos dizer que a influência das últimas intervenções de Pio XII marcou uma linha epistemológica dirigida à psicologia do profundo e à psicologia junguiana. Essa linha teórica ocupava cada vez mais espaço na esfera católica, como já mencionamos neste artigo, apesar de as críticas terem sido mantidas.

O espaço teórico para o reconhecimento da psicologia no contexto formativo foi criado com a promulgação das constituições *Gaudium et Spes*, que trouxe uma visão mais pastoral que dogmática da Igreja, fortalecendo um novo humanismo no contexto eclesial. A antropologia cristã assume as contribuições das ciências humanas e sociais. No entanto, em quais ciências basear a nova antropologia? A discussão trazida à luz pelos padres conciliares nos faz entender esse processo. Quanto à psicologia, na intervenção do bispo de Cuernavaca, Sergio Mendez Arceo, propôs que a sociologia não é capaz de responder à questão fundamental da antropologia: “quem é o homem?”. Porém, a “revolução psicanalítica”, por ele comparada a revoluções de Copérnico e Darwin, desenvolve uma nova compreensão do homem. Na sua opinião, a Igreja deve ter um diálogo entre iguais e psicanálise³³.

²⁸ COMMISSIONIS CENTRALIS PRAEPARATORIAE CONCILII OECUMENICI VATICANI II, *Disceptatio - De Sacerdotibus Lapsis*, in *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II*, vol. II, pars IV, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1962, 403–436.

²⁹ PAULO VI, *O Celibato Sacerdotal*, São Paulo, Paulinas, 1967.

³⁰ COMMISSIONIS CENTRALIS PRAEPARATORIAE CONCILII OECUMENICI VATICANI II, *Disceptatio - De Sacerdotibus Lapsis*.

³¹ *Ibid.*, 413.

³² *Ibid.*, 411.

³³ S. M. ARCEO, *Congregationes generales CXXXIII - CXXXVII*, in *Acta synodalia Sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II*, vol. IV, pars II, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1977, 625–628: 626–627.



5 - Compreensão psicológica no *Optatam Totius*

Deve-se notar que a *Commissione preparatoria del Concilio Vaticano II*, seguindo as indicações de João XXIII³⁴, elaborou um primeiro esquema sobre a formação chamado *De Sacrorum alumnis formandis*³⁵. Essa proposta foi modificada várias vezes antes de ser submetida à avaliação dos padres conciliares. Nesse primeiro esquema, encontramos a psicologia dispersa entre os diferentes números, dos quais indicamos o conteúdo: 1) antes de tudo, o reconhecimento da presença das “forças físicas e psíquicas dos estudantes (formandos) [que] não devem ser frustradas por nenhum freio”³⁶ causado por uma formação muito rígida; 2) na seleção de candidatos ao sacerdócio³⁷; 3) lemos na indicação de que os formadores³⁸ e os diretores espirituais³⁹ fossem treinados na arte psicológica e pedagógica; e finalmente, junto com a sociologia, 4) na preparação para o agir pastoral⁴⁰.

Esse esquema foi avaliado pela comissão preparatória que, em resumo, foi aceito com alguns sugerimentos na linha da ampliação do uso da psicologia, por exemplo, no contexto do celibato sacerdotal⁴¹. As críticas mais consistentes vieram contra a indicação de que os diretores espirituais fossem formados na disciplina psicológica, da qual foi sublinhado que a natureza humana (campo da psicologia e psicoterapia) é contraditória ao sobrenatural (campo do espiritual)⁴².

O longo e detalhado esboço inicial *De sacrorum alumnis formandis* buscava responder às diferentes realidades formativas. Devido às inúmeras sugestões dos integrantes do Concílio, onde cada um queria adaptar o esquema a sua realidade eclesial, decidiu-se elaborar um outro esquema, mais simplificado e sucinto, intitulado *Institutione Sacerdotali*⁴³. Os detalhes de como o decreto seria aplicado no contexto formativo das dioceses, ficariam a cargo da *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, que foi publicada no ano de 1970.

Nessa transição, o esquema manteve a psicologia em três números: o primeiro diz respeito ao desenvolvimento dos adolescentes, para os quais é sugerido que “responda às normas da sana psicologia”⁴⁴; um segundo diz respeito à seleção do candidato “que possui força física e psíquica, capaz de suportar (ou carregar) os encargos sacerdotais”⁴⁵; um terço finalmente contém uma referência à formação necessária para enfrentar os novos desafios do mundo moderno, “[os candidatos ao sacerdócio] peçam ajuda de outras disciplinas que são úteis à ação pastoral, como a pedagogia e a psicologia, de acordo com os métodos, conselhos e leis (avisos) da autoridade eclesiástica”⁴⁶.

Essa primeira redação foi modificada após consulta à comissão de especialistas e o texto final, levado à discussão dos padres conciliares, continha quatro indicações que se referiam à psicologia. A primeira manteve o conteúdo da formação em consonância com o desenvolvimento da personalidade do candidato⁴⁷; o segundo reafirmou a necessidade da

³⁴ CONGREGATIO GENERALIS CXXI, *Schema propositionum de Institutione Sacerdotali*, in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II*, vol. III, pars VII, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975, 498–565: 502, n. 23.

³⁵ COMMISSIONIS CENTRALIS PRAEPARATORIAE CONCILII OECUMENICI VATICANI II, *Disceptatio - De sacrorum alumnis formandis*, in *Acta et documenta Concilii oecumenico Vaticano II*, vol. II, pars IV, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1962, 24–110.

³⁶ *Ibid.*, n. 9, pag. 44.

³⁷ *Ibid.*, n. 8, pag. 27.

³⁸ *Ibid.*, n. 6, pag. 26.

³⁹ *Ibid.*, n. 3, pag. 32.

⁴⁰ *Ibid.*, n. 7, pag. 55.

⁴¹ *Ibid.*, 72.

⁴² *Ibid.*, 101.

⁴³ CONGREGATIO GENERALIS CXXI, *Schema propositionum de Institutione Sacerdotali*, n. 13, pag. 503.

⁴⁴ *Ibid.*, n. 5 [28], pag. 518.

⁴⁵ *Ibid.*, n. 9 [29], pag. 519.

⁴⁶ *Ibid.*, n. 23e [35], pag. 525.

⁴⁷ *Ibid.*, n. 3 [12], pag. 540.



avaliação psíquica da idoneidade dos candidatos⁴⁸; o terceiro manteve a psicologia como uma disciplina útil, de fato necessária, para a formação da vida espiritual⁴⁹; e o quarto dizia respeito à eficácia pastoral⁵⁰, que inicialmente se limitava a uma simples indicação genérica.

O esquema *De Institutione Sacerdotali* foi entregue aos padres conciliares que, por sua vez, apresentaram suas observações por escrito⁵¹, das quais algumas se referiam mais diretamente à relação entre psicologia e formação, especialmente em como a psicologia poderia ser aceita como uma disciplina de relevância no contexto formativo, apesar da preocupação em encontrar profissionais verdadeiramente competentes⁵². Não era difícil intuir que se os seminários já tivessem introduzido essa disciplina, muitos problemas e dificuldades poderiam ter sido evitados⁵³.

Nessa perspectiva, a intervenção do Bispo Fernando Azcarate de Andrade, dedicada ao argumento de que os instrumentos psicológicos podem realmente ser usados como uma ferramenta válida na seleção de candidatos, principalmente na intenção de prover o chamado “aggiornamento” formativo. A sua proposta foi: a) enfatizar a importância da idoneidade psíquica dos candidatos ao sacerdócio; b) prestar atenção às pesquisas na área da psicologia; c) o uso da psiquiatria para discernir as vocações⁵⁴.

De todo esse processo queremos sotolinear a mudança significativa vinda com “sana psicologia” e da pedagogia moderna, ou seja, a necessidade de monitorar a maturidade humana do candidato e avaliar bem sua personalidade, levando em consideração o desenvolvimento e a idade de cada um⁵⁵. Na versão final do decreto, não se fazia nenhuma menção ao adjetivo “humano” (obviamente referente à psicologia), um adjetivo que, em nossa opinião, é essencial para a formação de candidatos ao sacerdócio. Parece ter resultado às intervenções como a do Bispo Giovanni Colombo, que apontou duas lacunas: a primeira referia-se à falta de unidade entre as diversas dimensões da formação (espiritual, intelectual, pastoral e disciplinar); o segundo referia-se à formação humana que deveria ser aprendida de Cristo. Confiar esse elemento somente à psicologia arrisca formar pessoas anônimas em vez de formar a pessoa como um ser relacional, ou seja, no relacionamento com os outros: “na falta de formação humana: os seminaristas nem sempre atingem uma maturidade verdadeiramente, porque sua formação é excessivamente passiva, destinada quase exclusivamente a mantê-los afastados dos contágios do mundo e completamente distanciados da sociedade que eles devem um dia evangelizar”⁵⁶.

A modalidade epistemológica com a qual a psicologia entra no percurso da formativo dos candidatos ao sacerdócio é a formação humana⁵⁷, para capacitá-los a enfrentar os desafios do mundo moderno. No entanto, para chegar à conclusão de que a psicologia pode dar ajuda válida (realmente necessária), foi feita uma longa jornada. Podemos afirmar que a contribuição da psicologia no âmbito formativo é de acompanhar o desenvolvimento da personalidade dos futuros padres, para permitir-lhes de atingir a plena maturidade humana. De fato, a proposta do Decreto Conciliar *Optatam Totius* pressupõe: a) a necessidade de

⁴⁸ *Ibid.*, n. 6 [14], pag. 541.

⁴⁹ *Ibid.*, n. 11 [16], pag. 543.

⁵⁰ *Ibid.*, n. 20 [19], pag. 548.

⁵¹ CONGREGATIONES GENERALES CXXXIII-CXXXVII, *Animadversiones Scripto Exhibitae quod schema propositum De Institutione Sacerdotali*, in *Acta synodalia sacrosanti Concilii oecumenici Vaticani II*, vol. III, pars VIII, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1964, 239–359.

⁵² *Ibid.*, 262.

⁵³ *Ibid.*, 304.

⁵⁴ *Ibid.*, 247.

⁵⁵ LA CIVILTÀ CATTOLICA, *Il Concilio Vaticano II (Notiziario n. 64)*, in «Civiltà Cattolica» 116 (1965) 3, 354–393: 372.

⁵⁶ *Ibid.*, 358.

⁵⁷ CONCILIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Decreto conciliar Optatam Totius*, 2017, n. 3.



uma boa avaliação psíquica da adequação do candidato⁵⁸; b) um caminho psicológico-educativo⁵⁹; c) e a necessidade de ensinar a melhor forma de promover a ação apostólica⁶⁰.

Após um longo processo, o texto foi aprovado na VII sessão pública em 28 de outubro de 1965⁶¹.

6 - Conclusão

Com este artigo, buscamos identificar como a psicologia entrou no contexto formativo. Apesar da vasta literatura sobre o assunto, as várias linhas teóricas levam a uma fragmentação conceitual, embora o ponto de convergência permaneça sempre o mesmo, ou seja, a vocação à vida religiosa e sacerdotal. Concluimos que o ingresso da psicologia no contexto formativo representa um entre os intensos debates teológicos do século XX.

Esperamos que a presente pesquisa, predominantemente teórica, tenha oferecido uma contribuição útil para esclarecer como a psicologia pode complementar o contexto formativo. Este artigo quer ser um passo na redescoberta da relação entre psicologia e formação, principalmente no contexto que muitas vezes se reduz ao psicologismo da formação ou ao espiritualismo da psicologia. Ambas podem colaborar com o processo de formação apenas quando são capazes de traçar relações de convergência e ressonância do conhecimento que identifica cada uma delas.

Bibliografia selecionada

Beirnaert Louis, *L'attitude chrétienne en psychothérapie: les discours du Saint-Père aux psychothérapeutes catholiques*, in «Études» 277 (1953), 356–364.

Concilio Ecumênico Vaticano II, *Decreto conciliar Optatam Totius*, Paulus, 1997.

Concilio Ecumênico Vaticano II, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1961.

Dalbiez Ronald, *O método psicanalítico e a doutrina de Freud. Exposição*, vol. 1, Rio de Janeiro, Livraria Agir, 1947.

Desmazières Agnès, *La psychanalyse entre médiatisation et censure. La morale sexuelle de Marc Oraison en procès (1955-1966)*, in «Arch. Sci. Soc. Relig.» (2013) 163, 123–142.

Felici Pericle, *La psicoanalisi*, in «Bollettino Clero Romano» (1952), XXXIII, fasc. 4, Roma, 112–114.

Gaetani Francesco, *La psicoanalisi*, in «Civiltà Cattolica» (1924-5).

Jésus-Marie Bruno, *Journée de psychologie religieuse (17-19 avril 1936)*, in «Études Carmélitaines» II (1936) 20, 19–21.

Journet Charles, *Les voies nouvelles en psychologie religieuse*, in «Rev. Jeunes» (1920) 25, 125–154.

Litmanovich Juan Alberto, *Un monasterio en psicoanálisis*, Mexico, Paradiso editores, 2015.

L'Osservatore Romano, *A proposito di psicoanalisi*, in «Oss. Romano» (21 settembre 1952), anno XCII, n. 222, Roma, 1.

⁵⁸ *Ibid.*, n. 6.

⁵⁹ *Ibid.*, n. 11.

⁶⁰ *Ibid.*, n. 20.

⁶¹ CONCILIO VATICANO II, *Decretum de Istitutione Sacerdotali*, in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, pars V voll., Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1978, 593–606.



———, *Il quinto congresso internazionale di psicoterapia e di psicologia clinica al Palazzo della Cancelleria*, in «Oss. Romano» (13 aprile 1953), Roma.

Paulo VI, *O Celibato Sacerdotal*, São Paulo, Paulinas, 1967.

Pio XI, *Divini illius magistri: sobre a educação cristã da juventude*, Petrópolis, Vozes, 1950.

Pio XII, *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale di istopatologia del sistema nervoso - I limiti morali dei metodi medici di indagine e di cura*, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XIV, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1952, 319–330.

———, *Discorso di Sua Santità Pio XII ai partecipante nel XII congresso internazionale di psicologia applicata*, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XX, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1958, 65–82.

———, *Discorso di Sua Santità Pio XII ai partecipanti al X congresso nazionale della società italiana di chirurgia plastica*, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XX, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1958, 415–427.

———, *L'alto insegnamento ai congressisti di psicoterapia e di psicologia clinica*, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XV, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1953, 67–76.

Plé Albert, *Une expérience dans le discernement des vocations*, in «Le Supplément» 12 (1959) 49, 183–202.

Quaedam admonitiones ad theoriam et praxim spectantes psychoneurosi laborantium, in «Analecta Van Het Aartsbisdom» 29 (1956), 166–167.

Sacra Congregatio S. Officii, *Drecretum proscripto libri*, in «AAS 47» XXII (1955) 1, 46.

———, *Monitum*, in «AAS 48» XXIII (1956) 2, 95.

———, *Monitum*, in «AAS 53» III (1961) 10–11, 571.



Genitorialità in crisi

di Aureliano Pacciolla

La cronaca contemporanea sembra voler rispondere a questo titolo provocatorio: perché un genitore arriva ad uccidere un figlio? Già negli anni '90 mi sono occupato del caso di Tullio Brigida che aveva ucciso i suoi tre figli intossicandoli con il tubo di scarico della sua auto e, dopo aver assistito alla scena, li ha seppelliti uno su l'altro. Motivo addotto fu la pericolosità della madre perché i tre bambini furono affidati esclusivamente a lei. Oggi, a distanza di trent'anni questi casi sembrano che siano sempre più frequenti. Cosa può dirci la psicologia clinica? Dal mio punto di vista ho riscontrato un elemento comune a gran parte della criminologia e anche a figlicidio, femminicidio e stalking: l'impulsività.

Fra i 25 tratti di personalità previsti dal DSM-5 ⁽¹⁾ l'impulsività, unita alla insensibilità, può raggiungere livelli di incontrollabilità tali non permettere di cogliere la differenza tra scagliare una matita o un coltello. La mancanza di riflessività non permette di distinguere l'oggetto relazionale, se si è di fronte ad una bambina o ad un armadio. Il bisogno di scaricare la propria violenza può essere talmente forte da non di immaginare le conseguenze di un proprio gesto.

Una prima domanda (molto ovvia, forse) è: chi arriva a questi livelli e perché? La risposta è meno ovvia: il controllo dell'impulso (aggressivo, sessuale, nutritivo) è un traguardo molto difficile e per nulla scontato. La famiglia è la prima responsabile nella educazione al controllo dell'impulso che inizia con il controllo delle poppate, degli sfinteri e prosegue con il controllo degli impulsi di fronte all'autorità e alle regole. Il permissivismo in casa di fronte all'autorità e alle regole permette un sentirsi autorizzato a fare altrettanto anche fuori casa. Se un bambino per la seconda volta manca di rispetto alla madre è colpa del padre, e viceversa. Pertanto, il problema non è solo di tipo psicologico? No, qui c'è anche (forse soprattutto) un problema di modelli dei valori morali. Chi oggi arriva a uccidere o a violentare un bambino (o addirittura suo figlio) ha sicuramente delle premesse e delle predisposizioni acquisite nella sua famiglia di origine. I figlicidi che modelli morali hanno avuto? Con questo non si vuole deresponsabilizzare il criminale, ovviamente. Anche chi ha avuto ottimi modelli morali può diventare un criminale e chi non ha avuto buoni modelli morali può diventare un ottimo modello pro-sociale.

Gli abusi (anche sessuali) che ho trattato fin dagli anni '80, sostanzialmente non sono tanto diversi da quelli che posso osservare oggi, salvo alcune eccezioni. ⁽²⁾ Genitori che abusano sessualmente dei propri figli sono generalmente papà che hanno due caratteristiche: a) uno o più abusi sessuali subiti; b) il bisogno di emozioni (*emotions or sensations seeking*). Tuttavia, non sappiamo la percentuale di papà abusanti che sono stati abusati e non dobbiamo pensare che ogni maschietto abusato sarà di certo un pedofilo o un papà abusante. Un indicatore da prendere in considerazione molto seriamente è il *emotions or sensations seeking* per il suo potenziale sviluppo psicopatologico qualora fosse correlato

¹ Affettività ridotta, Anedonia, Angoscia di separazione, Ansia, Convinzioni ed esperienze inusuali, Depressività, Disregolazione percettiva, Distraibilità, Eccentricità, Evitamento dell'intimità, Grandiosità, Impulsività, Inganno, Insensibilità, Irresponsabilità, Labilità emotiva, Manipolatorietà, Ostilità, Perfezionismo rigido, Perseverazione, Ricerca di attenzione, Ritiro, Sospettosità, Sottomissione e Tendenza al rischio.

² Un notevole differenza fra gli abusi sessuali degli anni '80 e quelli attuali sta nell'interferenza di internet e nelle modalità più ludiche che non fisicamente traumatiche. Molto più spesso oggi gli individui con una diagnosi di Disturbo Pedofilico due caratteristiche: dipendenza da pedopornografia e comportamenti rinforzati dalla pedopornografia.



con l'impulsività. Infatti, pedofili non si nasce ma si diventa attraverso due fondamentali modalità. La prima, come detto, l'essere stata vittima di un abuso sessuale. La seconda modalità è quella di una personalità caratterizzata dal tratto della *emotions or sensations seeking* che spinge l'individuo a provare sempre nuove emozioni e sempre più forti. Quando questo tratto fin dalla preadolescenza non è oggetto di autodisciplina (e quindi sempre più affidato all'impulsività che non all'autocontrollo) e quando è orientato verso la sessualità, allora si fanno esperienze di omosessualità o bisessualità pur non sentendosi così ma solo per provare emozioni e sensazioni sempre nuove e sempre più forti. Questo potrebbe avvenire anche attraverso la ricerca di partner sessuali sempre più giovani fino ad arrivare ai prepuberi, e sempre per lo stesso motivo: per provare emozioni e sensazioni sempre nuove e sempre più forti. Come si può osservare, l'impulsività sarà correlata con l'insensibilità attraverso una debole o assente autodisciplina. Ogni tratto di personalità è considerato eticamente neutro perché dipende dalla direzione o dalla funzione che diamo attraverso l'autodisciplina. Anche il tratto della *emotions or sensations seeking* attraverso l'autodisciplina può avere mille direzioni diverse da quello della sessualità: cultura, arte, ricerca, sport, viaggi e molto altro.

L'infanticida, come l'individuo con la diagnosi di Disturbo Pedofilico e come ogni altro criminale, ha avuto una preadolescenza caratterizzata da una carente autodisciplina della propria impulsività e non ha avuto modelli morali di autodisciplina. Il cuore del problema è proprio questo: è molto difficile avere un'autodisciplina senza aver ricevuto una disciplina. La prima disciplina viene dai genitori e la seconda dalla scuola. Volendo andare ancora più a fondo a questo problema dovremmo chiederci perché oggi dare una disciplina ai bambini, prepuberi e preadolescenti è tanto difficile.

Partirei da una premessa: la disciplina non è solo un insieme di regole ma innanzitutto un sistema di valori morali che si esprime attraverso norme congruenti. Gli psicologi che hanno indicato il principio del piacere e l'evitamento del disagio come il binario della disciplina hanno sbagliato. Dopo generazioni di costrizioni socio-familiari patriarcali e dittatoriali sembrava giusto orientare le nuove generazioni verso ciò che piace evitando ogni possibile disagio. Di per sé questo principio non è sbagliato ma portato all'eccesso ha formato giovani che hanno scelto l'uovo (piacere immediato e facile) per oggi anziché la gallina (aspettare tollerando la frustrazione) per domani. Essere accontentati in tutto ciò che ci piace, ci porta a pretendere anche in futuro solo ciò che ci piace. Quanto più un preadolescente è abituato a ricevere tutto ciò che gli piace senza fare sforzi per conquistarsi qualcosa, tanto più proverà disagi quando fuori dalla sua famiglia non potrà avere tutto e subito. Questo porta alla intolleranza della frustrazione. I prepuberi che sono stati educati a scegliere ciò che piace ma anche – a volte – a saper aspettare o saper rinunciare ad una gratificazione saranno più in grado di autocontrollo degli impulsi perché hanno imparato a fronteggiare la frustrazione. Se un genitore vede un trauma per possibile disagio che suo figlio dovrà affrontare sarà portato a fargli evitare qualunque disagio. Quel ragazzo anche da adulto non saprà affrontare le frustrazioni e pretenderà tutto ciò che gli piace e subito. È ovvio che chi non ha avuto una disciplina ad affrontare una frustrazione, molto difficilmente potrà avere un'autodisciplina per controllare la propria impulsività.

Due considerazioni per una conclusione provvisoria: 1. Come disciplinare (o educare) i l'impulsività verso ciò che piace? Dobbiamo rispolverare il nostalgico “fioretto” col quale i bambini rinunciavano a un piacere lecito per rinforzare la volontà e la capacità di conquistarsi qualcosa? 2. La psicologia clinica cosa pensa delle “sculacciate”?

1. Di certo non sarebbe male che una coppia genitoriale, oltre che ad avere un sistema di valori morali condiviso, avesse anche delle modalità operative per insegnare l'impegno, lo sforzo e, se è necessario, anche il sacrificio. In questo caso sarebbe molto importante per il bambino comprendere la finalità e l'utilità dell'impegno. Anche quando si tratta di scegliere una facoltà universitaria o un lavoro, perché mettere al primo posto ciò che mi piace?



Perché non anticipare un'altra domanda: cosa può essere utile (a me e/o altri) e poi, una volta fatta la lista di ciò che potrebbe essere utile, scegliere ciò che più mi piace.

2. “La disciplina fisica, come le sculacciate, non è considerata abuso finché è ragionevole e non causa lesioni corporee al bambino”. ⁽³⁾ In questo caso, la ragionevolezza è data dalla finalità educativa correlata ad un valore morale condiviso dalla coppia genitoriale e da trasmettere al figlio.

La sculacciata evidenzierà la sua ragionevolezza anche bambino se sarà:

a) già nota: il bambino dovrà sapere in anticipo cosa è permesso e cosa è proibito e perché;

b) percepita come imminente: persistendo in un certo suo comportamento il bambino riceverà la sanzione (rimprovero, punizione o sculacciata). La metafora del semaforo è ben appropriata se sarà preannunciando se la ripetizione di un certo comportamento porta al giallo e alla prossima ripetizione scatterà il rosso;

c) proporzionata: dopo aver reso noto il tipo di punizione è necessario che questa sia proporzionata all'ipotetico danno. Questa proporzione – così come le necessità della sanzione – sia rinforzata dalla condivisione di entrambi i genitori.

d) aspettata: dopo i vari preavvisi seguiti dalla persistenza del comportamento ritenuto errato da entrambi i genitori è fortemente raccomandabile che la sanzione preannunciata venga eseguita. Altrettanto vale per le promesse di regali: le attese devono essere soddisfatte.

e) negoziabile: specialmente le punizioni lunghe (per es. una settimana senza tablet) possono essere negoziate per una riduzione della pena ma a condizioni ben chiare per tutti.

Chi violenta o uccide i bambini (o i propri figli) non controlla la propria impulsività e forse non ha avuto adeguati modelli morali.

³ “Problemi di maltrattamento e trascuratezza infantile. Abuso fisico infantile: è una lesione fisica non accidentale a un bambino - che varia da lievi contusioni a gravi fratture o morte - che si verifica a seguito di pugni, percosse, calci, morsi, scuotimento, lancio, accoltellamento, strangolamento, colpi (con una mano, un bastone, una cinghia o un altro oggetto), bruciatura, o qualsiasi altro metodo che viene inflitto da un genitore, un caregiver o un altro individuo che ha la responsabilità del bambino. Tale lesione è considerata abuso indipendentemente dal fatto che il caregiver intendesse o meno ferire il bambino. La disciplina fisica, come le sculacciate, non è considerata abuso finché è ragionevole e non causa lesioni corporee al bambino”. DSM-5, p. 834.



Recensioni

GOTTFRIED ANDRÉS, *Manual del Test de Sentido en la Vida. Evaluación cuantitativa e interpretación cualitativa del PIL Test (Purpose in Life Test) de Crumbaugh y Maholick*. Publicado por GLE – Argentina, Mendoza, Argentina. 2ª Edición, (2017), pp. 113.

Quest'opera fa una trattazione onnicomprensiva della Logoterapia. In sei capitoli abbiamo una delle più complete e più organiche illustrazioni della Logoterapia in lingua spagnola.

Infatti, il primo capitolo fa una rassegna storico-cronologica della vita di Frankl e il secondo capitolo mette a fuoco le basi epistemologiche della Logoterapia: la volontà di piacere e di senso. La mancanza di senso è alla base dei disvalori così come il senso della vita è alla base dei valori: creativi, esperienziali e di atteggiamento. Tutto ciò si fonda su tre pilastri: la libertà della volontà, la volontà di senso e il senso della vita. Quest'ultima consiste nella capacità di scoprire il senso della propria vita attraverso la realizzazione di valori che danno una identità, coerenza, orientamento, missione, compito e scopo.

Il terzo capitolo rappresenta il cuore del libro: le proprietà psicometriche del test PIL (Purpose In Life) e il suo adattamento per l'Argentina. In continuità con il secondo capitolo, qui la volontà di senso è intesa come una forza interiore della dimensione spirituale spesso nascosta e inattiva. La “noodinamica” è la tensione tra il senso che deve essere realizzato e la persona che deve realizzarlo. In ognuno di noi vi è un senso che aspetta di essere scoperto e realizzato. Il bisogno di avere una vita con un senso può restare sopito, represso o frustrato. Qui abbiamo la “frustrazione esistenziale” che si manifesta con un “vuoto esistenziale”. Chi vive senza cercare o dare un senso aumenta le probabilità di cadere in una “frustrazione esistenziale” che si manifesta con i sintomi di angoscia, vacuità del tempo, abulia, apatia e mancanza di obiettivi. Questa è detta “nevrosi noogena” che è l'anticamera di varie psicopatologie correlate con i vari tipi di depressione, dipendenze e sindromi aggressive.

L'A. fa una rassegna di tutti i tests più importanti che hanno cercato di valutare la condizione clinica del “vuoto esistenziale”. È realmente impressionante l'analisi che l'A. fa delle ricerche sul PIL e dei risultati ottenuti in varie parti del mondo. Si tratta di ricerche fatte su campioni molto consistenti con metodologie rigorosamente scientifiche e di risultati di ampia convergenza. La prima parte di questo capitolo si conclude con una importante osservazione: l'applicazione del PIL è in considerevole aumento in questi ultimi 10 anni e quindi lo scopo del libro è quello di presentare una nuova traduzione in spagnolo del PIL per applicarla a un campione di ben 1.000 soggetti di 15-79 per studiare le proprietà psicometriche e fare un adattamento per l'Argentina. Sarà molto interessante qui considerare quale è stata la base epistemologica per questa nuova traduzione e adattamento del PIL; ossia, gli elementi centrali per identificare il costrutto del senso della vita e della frustrazione esistenziale.

I sette elementi per identificare il “senso della vita” sono stati: 1) Avere scopi, mete e obiettivi nella vita; 2) Individuare i motivi e le ragioni della vita e del proprio vivere; 3) Sentire di avere una missione da svolgere; 4) Intuire, individuare e realizzare i valori che la persona considera importanti; 5) Sentirsi liberi dai condizionamenti esterni; 6) Avere entusiasmo e benessere interiore; 7) Sperimentare la realizzazione interiore e la sensazione di pienezza o di soddisfazione.

I sette elementi per identificare la “frustrazione esistenziale” sono: 1) Ansia e inquietezza interna; 2) Noia e vacuità del tempo; 3) Mancanza di obiettivi e traguardi



chiari; 4) Abulia, apatia e indifferenza verso la vita; 5) Vuoto interno; 6) Mancanza di significato, missione e scopo della vita; 7) Dipendenze, comportamenti aggressivi, stress patologico e depressione.

Il capitolo quarto è una serie di tabelle per la considerazione statistica delle varie scale che compongono il test sul senso della vita. La scala utilizzata da Crumbaugh e Maholick nel 1968 negli Stati Uniti prevedeva un punteggio pari o inferiore a 91 (percentili = P27-28) per indicare una "*manca di un chiaro senso della vita*", un punteggio tra 92 e 112 (percentili tra P29 e P41) per indicare una "*zona indefinita della scoperta di un significato*" e un punteggio uguale o superiore a 113 (percentili = P72-73) per indicare una "*presenza di significato della vita*".

Nel capitolo quinto l'A. propone un nuovo punteggio di interpretazione del PIL: Uguale o inferiore a P10 (valore molto basso): Neurosi noogena Tra P11 e P25 (valore basso): Vuoto esistenziale; Tra P26 e P40 (valore medio basso) Zona di frustrazione media bassa: allarme e rischio; Tra P41 e P60 (valore medio) Zona non definita di senso; Tra P61 e P74 (valore medio alto) Orientamento verso il raggiungimento del significato; Tra P75 e P89 (valore alto) Realizzazione interna del senso; Punteggio uguale o maggiore del P90 (valore molto alto) Pienezza di significato. (p. 67)

L'A. prende in esame ognuna di queste fasce e le analizza minuziosamente per aiutare una diagnosi differenziale e aggiunge che la "*nevrosi noogena*" è una condizione che risiede nella dimensione spirituale dell'uomo, la noogenia (da *noûs* = spirito), la cui origine risiede in: a) conflitti che compromettono la coscienza morale, b) problemi spirituali, c) crisi esistenziali situate nel conflitto tra valori, nel processo di maturazione umana, cambiamenti nello stato di vita o mancanza di significato nella vita. Le persone che soffrono di tali condizioni di solito menzionano un vuoto interno, un'assenza di significato e di direzione nella loro vita (Pareja Herrera, 2006), le cui condizioni patogene risiedono nel "vuoto esistenziale". (p. 68) A questo punto bisognerebbe aggiungere una annotazione a margine. Uno dei prossimi traguardi della ricerca in questo settore dovrà essere la diagnosi differenziale fra "*vuoto esistenziale*" e il vuoto cronico del Disturbo Borderline di Personalità. Infatti, tra i vari sintomi che i pazienti borderline molto spesso presentano c'è appunto la sensazione di vuoto interiore correlato con l'umore disforico e con emozioni caotiche o indistinte. Il "*vuoto esistenziale*" altre volte potrebbe essere confuso anche con la depressione in *alessitimici*. Ovviamente l'*alessitimia* è correlata con la depressione ma quando questa è accompagnata – per vari motivi – da una depressione, è possibile che la conseguente percezione di vuoto possa essere confusa con il "*vuoto esistenziale*".

In questo stesso capitolo – il quinto – viene tratta l'interpretazione qualitativa del PIL a partire dal nuovo punteggio di interpretazione proposto dall'A. in cui la *nevrosi noogena* è indicata dal punteggio uguale o minore a P 10 con manifestazioni a seconda della fascia di età: bambini, adolescenti, adulti e anziani.

Il punteggio tra P11 e P25 indica il vuoto esistenziale che si manifesta con noia, indifferenza, apatia, mancanza di interesse verso il mondo e mancanza di iniziativa a cambiarlo. Si è incline al conformismo o alla imposizione del proprio volere, si vive alla giornata o in modo fatalistico; si ha paura di prendere delle responsabilità e si è interessati solo alla propria opinione.

Il punteggio tra P26 e P40 indica una zona di allarme e rischio per le frustrazioni che si possono manifestare con vari sintomi: 1) ansia e inquietezza; 2) perdita di fiducia in se stesso; 3) difficoltà a trovare un sostegno interno o una protezione esterna; 4) difficoltà a prendere iniziativa nella vita quotidiana o devo fare grandi sforzi nel dover fare qualcosa; 5) alcuni obiettivi o mete restano frustrate; 6) iniziano a sperimentare sensazioni di vuoto interiore; 7) sensazioni di inquietudine, insicurezza, tristezza e pessimismo; 8) alcuni atteggiamenti dubbiosi di fronte ad alcune aree della sua vita; 9) meccanismo di protezione:



ricerca di aiuto e chiusura; 10) irritabilità e sensibilità; 11) aggressività con possibile inizio di dipendenze.

Il punteggio tra P41 e P60 indica una neutralità in ciò non si sperimenta né un chiaro senso della vita né una mancanza di senso e questo indefinito si può manifestare con alcune delle seguenti caratteristiche: 1) demotivazione e passività; 2) i compiti quotidiano sono avvertiti come una routine senza entusiasmo; 3) tempo libero non ben organizzato o usato per cose vane e superficiali; 4) i valori secondari diventano prioritari 5) le mete e gli impegni di vita vengono messi a secondo posto; 6) non ci si pone la domanda sul senso della vita e l'atteggiamento prevalente è quello della provvisorietà; 7) nelle attività lavorative non si mostra responsabilità si cerca di fare in minimo sforzo; 8) si potrebbe avvertire che la vita ha senso ma non rientra nei suoi interessi.

Il punteggio tra P61 e P74 indica un orientamento verso un senso attraverso compiti ed obiettivi accompagnato dalle seguenti caratteristiche: 1) motivazione e tendenza alle attività; 2) compiti quotidiani potrebbero essere percepiti interessanti e vi potrebbe essere anche un certo entusiasmo; 3) cerca di organizzare bene il suo tempo libero dando più spazio all'amicizia, allo sport o a un hobby; 4) antepone valori superiori come quelli estetici e intellettuali; 5) i compiti di vita sono focalizzati sulla propria realizzazione; 6) ci si chiede sul significato della vita e si hanno obiettivi da realizzare; 7) nelle attività lavorative c'è più spazio alla collaborazione e alla responsabilità; 8) si avverte che la vita ha un senso e si possono trovare i mezzi per realizzarlo.

Il punteggio tra P75 e P89 indica il raggiungimento di un senso e il conseguente stato di soddisfazione, pienezza e serenità. In genere si osservano le seguenti caratteristiche: 1) alta motivazione e produttività; 2) i compiti della quotidianità sono percepiti come interessanti e con entusiasmo; 3) il tempo libero è riempito dalla famiglia, dal lavoro, dall'amicizia, sport e hobby; 4) i valori etici sono messi al primo posto, come anche la fede e la trascendenza; 5) l'orientamento quotidiano è teso verso il raggiungimento degli obiettivi di vita; 6) si avverte che la vita ha un senso che conferisce coerenza e identità personale.

Il punteggio uguale o superiore a P90 indica una sensibilità verso ciò che Scheler chiamava "valori sacri": quelli verso la ricerca di un essere assoluto (Dio, per i credenti) o, comunque valori che sono al vertice della gerarchia dei valori. Il senso della vita è vissuto nelle esperienze positive e negative della quotidianità con atteggiamenti orientati verso: 1) la ricerca della universalità, promuovere il benessere generale; 2) la profondità della soddisfazione attraverso il piacere di compiere il dovere; 3) una maggiore vicinanza all'assoluto come sommo bene; 4) essere costruttivo mantenendo la vita nelle condizioni di dignità e uguaglianza.

Il sesto capitolo è sulla valutazione quantitativa del PIL con la presentazione due casi clinici e dei criteri applicativi per lo studio dei gruppi. Per ogni caso presentato abbiamo la possibilità di evidenziare le percentuali delle seguenti variabili: 1. Livello di entusiasmo presente; 2. Presenza di una vita routinaria; 3. La vita con mete e impegni definitivi; 4. Indicatori di una vita personale con un senso; 5. Vivere la vita con novità; 6. Scegliere una vita identica a quella che si vive; 7. Realizzare qualcosa di interessante che è stato posticipato; 8. Livello di progresso nell'avvicinarsi alle mete personali; 9. La vita come piena di cose buone e valide; 10. Sensazione che la vita vale la pena viverla; 11. Mantenere le ragioni per vivere; 12. Il mondo che potrebbe confonderci; 13. Individuare il livello di responsabilità; 14. Vivere con libertà la presa delle decisioni; 15. Livello di preparazione e timore di fronte alla morte; 16. Ideazione suicidaria; 17. La capacità di trovare un senso; 18. Sensazione che la vita è sotto controllo; 19. Il da farsi quotidiano come fonte di piacere e di soddisfazione; 20. Mancanza di senso, di missione e di scopo.



La conclusione riprende sinteticamente le principali ricerche di questi ultimi venti anni con l'uso del PIL sia per obiettivi clinici e sia per progetti socio-educativi mirati alla formazione e alla crescita integrale, soprattutto in adolescenti.

Il rigore scientifico evidente in tutto questo libro da un contributo molto consistente alla ricerca della psicologia clinica, in genere e, specificamente alla logoterapia. Per completezza è necessario ricordare la “*Escala Dimensional de Sentido de Vida*” e la “*Validación del Test de propósito vital (PIL Test - Purpose In Life Test) para Colombia*”. I contributi di Gottfried Andrés e di Efren Martinez Ortiz per l'identificazione di questo costrutto è veramente insostituibile nella storia della psicologia clinica e nell'approccio umanistico-esistenziale. Attualmente Efren Martinez Ortiz e Gottfried Andrés sono fra coloro che con le loro ricerche hanno maggiormente contribuito in maniera scientifica alla Logoterapia di V. Frankl.

Questo testo è sicuramente uno dei migliori contributi alla elaborazione di test e di ricerche per la diagnosi di nevrosi noogena che – come risulta evidente – non è solo di interesse della psicologia umanistico-esistenziale, in primis della Logoterapia, ma è di massimo interesse per la psicologia clinica che mette al centro il benessere della persona come individuo e come collettività. Per questo si raccomanda la pubblicazione di una traduzione di questo libro, almeno in inglese perché possa essere fruibile da più ricercatori.

Aureliano Pacciolla



EDIMAR FERNANDO MOREIRA, *Simplesmente irmão: um olhar sobre a vocação do religioso irmão na Igreja* Edições Loyola; 2019; 241 p.

Frei Edimar Fernando Moreira è un fratello religioso brasiliano dell'Ordine dei Carmelitani. È autore del libro *"Simplesmente irmão: um olhar sobre a vocação do religioso irmão na Igreja"*. Partendo dalla teologia della vita consacrata proposta dal Concilio Vaticano II, egli suppone che tutti i religiosi, uomini e donne, non cerchino altro che raccogliere frutti abbondanti della consacrazione battesimale (*Lumen Gentium*, n. 44). All'inizio, la maggior parte dei religiosi era costituita da laici. Con il passare del tempo, però, le cose cambiarono e, in molte istituzioni maschili, il paradigma religioso è divenuto quello del religioso presbitero. Nel chiedere a tutta la Chiesa di tornare alle fonti, il Concilio Vaticano II ha riscoperto la ricchezza della vita e della missione del fratello religioso.

Basato sulla teologia della vita consacrata conciliare, il testo di Moreira cerca di individuare le caratteristiche specifiche della vocazione del fratello, in un ordine clericale, come segno di speranza per la vita religiosa di oggi. Ci sono tre elementi essenziali che guidano questo studio e che sono comuni a tutti i cristiani, pur se vissuti dai fratelli nelle loro particolarità: 1) la consacrazione ricorda Gesù come persona consacrata dal Padre per annunciare la buona notizia; 2) la fraternità ci mette in armonia con Gesù, nostro fratello; 3) il servizio presenta la proposta di Gesù di donare sé stesso per servire il mondo. Queste dimensioni teologiche invitano il fratello a riscoprire la ricchezza della propria vocazione battesimale, a cercare relazioni più orizzontali ed a lasciarsi ispirare da una vita di donazione, dalla complementarietà dei ministeri, sempre però al servizio della Chiesa e del mondo.

Vagner Sanagiotto

