

Modelli di direzione spirituale

Giuseppe Como*

I limiti di questo contributo sono evidentemente troppo ristretti per tracciare una vera e propria storia della direzione spirituale, del resto già tentata recentemente con risultati interessantiⁱ. Cercherò quindi di individuare a grandi linee alcuni modelli maggiori che la storia della spiritualità cristiana conosce e, inoltre, di indicare qualche linea di riflessione che emerge nella letteratura contemporanea riguardo alla direzione o meglio all'accompagnamento spirituale.

Le origini e lo sviluppo nel primo millennio cristiano

È solo con la comparsa del monachesimo, nei deserti mediorientali del III-IV secolo, che la Chiesa comincia a conoscere una forma diffusa e individuabile di aiuto dato da un credente maturo e sperimentato ad un altro credente che desidera crescere nella sequela di Cristo e quindi nella vita di fede. Prima di questo momento, il padre spirituale è il vescovo, padre ed educatore della comunità cristiana, che genera alla fede coloro che si convertonoⁱⁱ.

I monaci vengono raggiunti nella loro solitudine da cristiani che chiedono di essere educati al combattimento spirituale, alla lotta contro i demoni e al discernimento degli spiriti. Il discepolo vive nei confronti del maestro una sottomissione assoluta, in quanto riconosce nella parola dell'*abba* un'eco della parola di Dio: la sua esistenza totalmente «pneumatizzata» e «cristificata» da anni di ascesi e di lotta lo rende perfetta trasparenza dell'autorità divina. Il rapporto tra anziano e discepolo nella spiritualità del deserto è perciò di natura nettamente carismatica e il maestro è profondamente coinvolto nella vita di fede del discepolo, sapendo di dover rendere conto a Dio della sua animaⁱⁱⁱ. In questo modello, «l'asimmetria relazionale non impedisce il mutuo affetto proprio della figliolanza, paternità e maternità»^{iv}.

Un orientamento verso l'istituzionalizzazione del rapporto tra maestro e discepolo si osserva già nel monachesimo cenobitico di Pacomio, mentre Giovanni

* Docente di teologia spirituale presso il Seminario Arcivescovile di Milano e presso il Centro Studi di Spiritualità della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, nella sede di Milano.

Cassiano, il «traghettatore» dell'esperienza monastica in Occidente, si ispira ad una tradizione più sapienziale e tecnica, quasi professionale della direzione spirituale, piuttosto che all'originaria visione carismatica^v. Così in Occidente l'eredità orientale è raccolta anzitutto dalla *Regola* di Benedetto, nella quale l'abate è anzitutto il padre spirituale della comunità monastica e la pratica della direzione spirituale, collocata dentro un contesto comunitario concreto, stabile e ritmato, assume decisamente un volto istituzionale.

Il Medioevo conosce anche una forma diversa di direzione spirituale, che per strade diverse si trova però accomunata da uno stile improntato all'amicizia più che normato dal voto di obbedienza. Questa forma è conosciuta dalla tradizione cistercense, in particolare con la figura di Aelredo di Rievaulx (XII secolo), che concepisce l'aiuto nella vita spirituale come una relazione tra eguali, «un mutuo accompagnamento nel quale si condivide, ci si confronta, si chiarisce e discerne insieme or l'uno or l'altro, secondo le circostanze»^{vi}, mentre una forma analoga si sviluppa nei movimenti laicali del basso Medioevo e poi nella *Devotio moderna*. Ritroveremo tracce di questo modello sia nella tradizione carmelitana riformata sia nella spiritualità del Seicento francese.

La nascita dell'istituto della direzione spirituale e lo sviluppo nell'epoca moderna

Il Concilio di Trento rappresenta un momento decisivo nella storia della direzione spirituale in ambito cattolico: i commentatori riconoscono nel periodo post-tridentino e controriformistico la nascita dell'istituto della direzione spirituale in senso proprio, come modello ben definito di guida delle anime. Generalmente, si attribuisce a questo istituto finalità e caratteristiche omogenee al clima di «disciplinamento» e di controllo delle coscienze tipico della Controriforma, ma non sarebbe onesto dimenticare che, in positivo, lo strumento della direzione spirituale è servito, nel cattolicesimo dell'età moderna, a plasmare in profondità le soggettività cristiane e a interiorizzare modelli di comportamento collettivi^{vii}. Non solo, la crescita nella conoscenza di sé e l'apprendimento dell'arte di discernere le mozioni dello Spirito coltivati nella direzione spirituale hanno sicuramente incoraggiato lo sviluppo della libertà personale^{viii}.

Questo dato è evidente nel modello più riuscito di direzione spirituale post-tridentina, quello ignaziano, forse il modello occidentale per eccellenza. Proprio nel confronto con il rapporto tra anziano e discepolo nei padri del deserto emergono le caratteristiche peculiari del direttore spirituale secondo il disegno degli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola. Lì colui che dà gli Esercizi e accompagna l'esercitante è una figura «terza» rispetto al dialogo tra Dio e l'esercitante stesso; il primato dello Spirito Santo come unica e vera guida è netto e il direttore spirituale deve «lasciare che il Creatore agisca senza intermediario con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore»^{ix}. In questa relazione triangolare, il direttore non ha funzione di intermediario tra Dio e il soggetto che fa gli Esercizi; deve piuttosto essere il servitore della relazione tra il Creatore e la creatura, il facilitatore dell'incontro e del dialogo intimo con Dio. La guida ignaziana deve giocare il proprio ruolo tra prossimità alla persona (che ascolta, istruisce, consiglia, sostiene) e distanza (permettendo al soggetto di fare il suo cammino insieme al Maestro interiore); in questo modello, l'affetto interpersonale tra i due soggetti non è

necessariamente favorito e si ha una forte concentrazione sulla relazione interpersonale in funzione della perfezione individuale, mentre gli aspetti ecclesiali e sociali passano in secondo piano. La figura del direttore di coscienza di stampo ignaziano, diverso dal confessore, avrà fortuna nei seminari post-tridentini per la formazione del clero.

Intanto, un modello diverso, già affacciato in epoca medievale, viene proposto nell'ambito dei carmelitani riformati in particolare con Teresa d'Avila, ma soprattutto nel *grand siècle* francese con Francesco di Sales. La mediazione antropologica si fa qui molto più consistente: sono largamente implicati gli affetti, i sentimenti, l'amicizia del direttore spirituale, verso il quale il vescovo di Ginevra raccomanda «una confidenza assoluta, unita ad un rispetto reverenziale, in modo che la reverenza non diminuisca la confidenza, e la confidenza non impedisca la reverenza», e un'amicizia «forte e soave, interamente santa e consacrata, tutta divina e spirituale»^x. Il direttore spirituale è un amico fedele, e l'amicizia è fatta di amore e comunicazione, cioè scambio: la relazione potrà arrivare a conoscere un rovesciamento di ruoli, o un'autentica reciprocità, come quella che si instaurò con Jeanne de Chantal. L'insistenza sull'amicizia è per Francesco di Sales anche un modo per prendere le distanze dalla tradizione monastica della direzione spirituale, fondata sull'obbedienza, al fine di proporre un modello che invece incroci maggiormente le esigenze di «quelli che sono nel mondo»^{xi}.

Verso la fine del XIX secolo appaiono i primi pronunciamenti magisteriali sulla direzione spirituale: prima ad arginare i pericoli di abuso da parte dei superiori degli ordini religiosi, in seguito alla sopraggiunta identificazione delle figure del direttore spirituale e del confessore, promossa da Alfonso Maria de' Liguori nel '700; poi a ribadire la necessità di una mediazione umana nella ricerca della volontà di Dio, contro coloro che ritenevano superflua la direzione spirituale, considerando sufficiente la docilità alle mozioni dello Spirito Santo^{xii}.

La crisi della direzione spirituale e l'affermarsi della nozione di accompagnamento

Intanto, però, il lessico e la realtà stessa della direzione spirituale vanno in crisi.

I motivi sono molteplici: si possono individuare motivi ambientali e motivi interni alla forma stessa della direttività nell'aiuto al cammino di fede. Negli anni '60 e '70 del secolo scorso si assiste alla perdita di consistenza dei più importanti integratori sociali: la religione, la scuola, la famiglia, la politica e il lavoro; più specificamente vi è una crisi del rapporto con l'autorità in questi diversi ambiti. La conseguenza è l'esaltazione dell'autonomia individuale nella scelta e nell'individuazione dei valori che contano e nel modello di umanità che si intende realizzare^{xiii}. Immediatamente, cioè negli ultimi decenni del XX secolo, la direzione spirituale subisce in questo campo la concorrenza delle diverse psicoterapie, della psicanalisi e delle varie forme di *counseling*. Contemporaneamente, la nozione di direzione spirituale viene rifiutata anzitutto per il forte richiamo al principio di autorità che è andata assumendo, spesso degenerato in autoritarismo, ma anche per altri motivi, quali la pratica dimenticanza, in molti casi, della presenza e dell'azione dello Spirito Santo, la scarsa attenzione o addirittura l'ignoranza – sul versante dei direttori spirituali – dei processi di

sviluppo spirituale e psicologico della persona, la sottovalutazione della libertà e responsabilità della persona diretta^{xiv}. Tutto questo si traduceva spesso nell'utilizzo di uno stile inquisitorio nel colloquio spirituale, nell'abitudine di emettere diagnosi o sentenze senza attendere la maturazione di una personale convinzione nel soggetto in ricerca, nell'eccessivo ricorso al principio di obbedienza.

Nel post-Concilio si afferma dunque, a partire dall'area culturale francese, la nozione di accompagnamento spirituale, la quale «suppone una prassi più rispettosa dell'opera dello Spirito Santo nella libertà dell'altro»^{xv} e richiama piuttosto l'idea di condivisione, di un cammino compiuto insieme da accompagnatore e accompagnato, dove il primo cerca il miglior adattamento possibile al ritmo spirituale del secondo. Affascina l'idea che il soggetto che aiuta non adotti la postura di chi sta «al di sopra», ma quella di chi cammina «al fianco»^{xvi} e ben presto, soprattutto nell'ambito francese, si assiste ad una proliferazione dei campi di applicazione del lessico dell'accompagnamento, da quello pedagogico-formativo a quello dell'assistenza sanitaria, agli stessi ambiti economico-commerciale e politico. Rispondendo a una nuova sensibilità di comunione e di aiuto fraterno, l'accompagnamento spirituale evita stili autoritari e unidirezionali e cerca di integrare di più nel cammino personale la realtà della Chiesa e lo scenario del mondo.

La direzione spirituale divenuta accompagnamento si avvale in maniera sensibile dell'apporto delle scienze umane, in particolare della psicologia: il cammino «è soprattutto in mano all'accompagnato», l'asimmetria esiste, ma «risulta molto temperata dal gran rispetto e dalla rinuncia al giudizio da parte dell'accompagnatore», il cammino spirituale diventa spesso un «cammino di autogestione accompagnata o supervisionata»^{xvii}. Proprio dalla psicologia, in particolare dagli studi di C. Rogers, vengono importate nel colloquio di accompagnamento spirituale alcune tecniche che definiscono l'atteggiamento dell'accompagnatore, come il silenzio, la parafrasi di ciò che ha detto la persona accompagnata, il riflesso dei suoi sentimenti, l'informazione, il fornire dati piuttosto che consigli. Al centro della relazione sta la persona stessa, e proprio il non dare consigli è, paradossalmente, una delle caratteristiche più insistite dello stile «empatico» che distingue l'accompagnamento inteso come *counseling* spirituale^{xviii}. L'obiettivo dichiarato da questi autori è favorire la libera e responsabile apertura del soggetto al dialogo con lo Spirito Santo, e quindi la maturità e l'indipendenza della persona accompagnata, che deve essere soprattutto ascoltata: nel metodo assolutamente non direttivo, colui che aiuta deve limitarsi a fare da «cassa di risonanza» alla persona accompagnata^{xix}.

Il dibattito attuale e le prospettive future

La discussione attuale su quello che deve essere considerato un autentico ministero ecclesiale conosce ulteriori trasformazioni. Anzitutto, il modello rigoroso dell'accompagnamento spirituale è a sua volta sottoposto a verifica e a revisione, a cominciare dallo stesso ambito ecclesiale e sociale francese che l'ha generato. Possiamo qui solo accennare ad alcune direttrici lungo le quali si sta attualmente muovendo la riflessione sul rinnovamento dell'accompagnamento spirituale: ne abbiamo identificate quattro.

- ✓ *Il ripensamento della categoria stessa di «accompagnamento».* Anzitutto a livello sociologico: da più parti se ne osserva e se ne contesta l'abuso, che ha già portato a forme di accantonamento del termine, per riservarlo a situazioni-limite come quelle di abbandono, di isolamento, di rottura, alle patologie personali e collettive dovute allo sgretolamento del legame sociale o, appunto, alle forme tradizionali ma minoritarie dell'accompagnamento spirituale^{xx}. Per un altro verso, il rigore deontologico che - a partire dall'«ossessione» per un possibile esercizio di un potere sulle coscienze - è stato assegnato a questa pratica nell'ambito della vita di fede (accento sulla distanza, sulla riserva emozionale, sulla discrezione da parte dell'accompagnatore, sulla sua neutralità riguardo alle scelte della persona accompagnata) finisce col fare assomigliare l'accompagnatore più ad uno psicanalista o ad un maestro zen che ad una guida cristiana. Eppure, il termine accompagnamento ha avuto fortuna anche grazie al forte riferimento alla vita affettiva e relazionale che esso suggerisce: si è andati verso una eccessiva, asettica «professionalizzazione» di questo servizio?^{xxi}.

- ✓ *Il recupero di altri atteggiamenti, o funzioni.* Sembra che oggi, a fronte di un'incertezza, di una paura, di una precarietà sempre più diffuse, si avverta in generale un ritorno dell'esigenza di una direzione, di una guida forte, di un sostegno vigoroso e visibile, presente, che orienti davanti ad una indefinita possibilità di occasioni e di scelte. Con il rischio, però, che cresca la domanda di deresponsabilizzazione e il desiderio di dipendenza^{xxii}. Ma gli stessi addetti ai lavori riscoprono che nell'accompagnamento spirituale trovano spazio anche una dimensione di insegnamento da parte della guida, una dimensione di competenza a cui attingere chiedendo consiglio. La psicologia, a sua volta, richiama il rischio che l'atteggiamento della distanza assunto come regola assoluta possa costituire un ottimo paravento dietro al quale dissimulare il gusto per il potere (la distanza aumenta il senso di inaccessibilità e quindi può diventare segno di dominazione) oppure un modo per mascherare e proteggere una vulnerabilità personale dell'accompagnatore. Si riscoprono metafore come quella della guida di montagna, che non si limita ad osservare il cammino delle persone accompagnate né semplicemente ad indicare il sentiero, ma lo percorre personalmente e stando davanti. Si osserva che l'accompagnatore spirituale non può accontentarsi di ascoltare, come lo psicanalista: da lui il credente attende una parola, come dagli antichi padri del deserto^{xxiii}. Si ammette che la «postura» dell'accompagnamento è complessa e conosce un po' tutti gli atteggiamenti della relazione educativa^{xxiv}, così come anche gli alfieri dello stile empatico riconoscono che in alcuni casi e in certe situazioni della persona accompagnata lo stile direttivo è il più opportuno^{xxv}.

- ✓ *Il paradigma dell'amicizia.* L'accompagnatore – si osserva – possiede diversi tratti dell'amico: la possibilità di una confidenza totale, la totale gratuità della sua presenza e del suo apporto. Insieme, si sottolinea che la differenza fondamentale sta nella non-reciprocità della relazione di accompagnamento, o in una reciprocità fortemente asimmetrica, la quale spiega come nella tradizione spirituale si sia preferito in questo campo il paradigma paterno rispetto a quello amicale o fraterno^{xxvi}.

✓ *Il ritorno della paternità.* Anche qui, vi è un dato sociologico, costituito dal «ritorno del padre» - registrato più o meno nel passaggio al nuovo millennio - non privo di ambiguità. Ma la tradizione cristiana conosce un'antica e luminosa stagione di paternità spirituale che oggi da più parti si vuole valorizzare, sotto gli aspetti del reale coinvolgimento personale della guida e del richiamo alla sua responsabilità appunto di tipo paterno: «Solo accompagnare sembra, dunque, troppo poco»^{xxvii}. Il recupero della categoria di paternità spirituale viene anche accostato alla riscoperta dei temi biblici e patristici della fecondità generatrice della parola di Dio e della maternità della Chiesa, della trasmissione della fede, che non possono essere tenuti fuori dall'orizzonte della direzione spirituale.

A mo' di sintesi.

Al termine di questo breve viaggio, proporrei semplicemente due indicazioni sintetiche che mi sembrano emergere dal dibattito sui modelli di direzione spirituale. La prima è la necessità che la riflessione sul tema si liberi da impostazioni ideologiche (l'ossessione per la direttività, la mitizzazione dell'accompagnamento) e guadagni uno stile di saggia apertura e inclusività. La seconda indicazione vorrebbe promuovere nella considerazione del tema una dialettica sana e vigilata tra esigenze opposte ma irrinunciabili, tra le quali si gioca lo stile dell'accompagnamento spirituale; le coppie più rilevanti sembrano essere le seguenti: amicizia/professionalità; distanza/coinvolgimento personale e affettivo; ascolto/consiglio; reciprocità/asimmetria.

ⁱ Cf i tre volumi curati da G. Filoramo, *Storia della direzione spirituale*, Morcelliana, Brescia 2006-2010.

ⁱⁱ Cf G. Toffanello, "Padre, dimmi una parola". *La direzione spirituale dalla parte del diretto*, in «Credereoggi», 75 (1993), pp. 84-96: 85.

ⁱⁱⁱ Cf G. Filoramo, *Introduzione*, in Id. (a cura di.), *Storia della direzione spirituale*, vol. I, *L'età antica*, cit., pp. 5-36: 25.

^{iv} B. Olivera, *Luce ai miei passi. L'accompagnamento spirituale nella tradizione monastica*, Ancora, Milano 2006, p. 14.

^v Cf G. Filoramo, *Introduzione*, cit., pp. 26-27.

^{vi} B. Olivera, *Luce ai miei passi*, cit., p. 14.

^{vii} M. Rosa, cit. in G. Filoramo, *Introduzione*, cit., p. 6.

^{viii} È il giudizio, forse sorprendente, di C. Gratton, autrice della voce *Direzione spirituale*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, diretto da M. Downey, ediz. ital. a cura di L. Borriello, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 236-240: 236-237.

^{ix} Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, annotazione 15.

^x Francesco di Sales, *Introduzione alla vita devota*, Parte I., cap. IV.

^{xi} Cf G. Zarri, *Introduzione*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia della direzione spirituale*, vol. III, *L'età moderna*, cit., pp. 5-53: 40.

^{xii} Cf la Lettera di Leone XIII all'Arcivescovo di Baltimora *Testem benevolentiae* (22 gennaio 1899).

^{xiii} Cf G. Le Bouëdec, *Spécificité de la posture d'accompagnement*, in «Revue d'éthique et de théologie morale "Le Supplément"», 222 (2002), pp. 29-52: 34-35.

^{xiv} Cf l'analisi di L.J. González, *Acompañamiento espiritual*, in *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Edizioni OCD - Teresianum, Roma 2001, pp. 789-807: 792.

^{xv} M. Danieli, *Pedagogia dell'accompagnamento spirituale*, AdP, Roma 2008, pp. 84-85.

^{xvi} Cf G. Le Bouëdec, *Spécificité de la posture d'accompagnement*, cit., p. 31.

^{xvii} B. Olivera, *Luce ai miei passi*, cit., p. 15.

^{xviii} Tra gli autori che seguono questa impostazione, segnaliamo soprattutto L.J. González, *Counseling spirituale: scuola di mistagogia*, in *Mistagogia e accompagnamento spirituale*, Pont. Istituto di Spiritualità del Teresianum – Edizioni OCD, Roma 2003, pp. 101-124, in particolare p. 105.

^{xix} Cf B. Goya, *Aiuto fraterno. La pratica della direzione spirituale*, EDB, Bologna 2006, pp. 19-24.

^{xx} *Les avatars d'une évidence*, in «Lumière & Vie», 267 (2005), pp. 3-4 : 3 [editoriale non firmato].

^{xxi} Facciamo riferimento qui alle interessanti riflessioni di J.-M. Gueullette, *L'accompagnateur: professionnel ou ami? Chemin d'Emmaüs et route d'Ecbatane*, in «Revue d'éthique et de théologie morale "Le Supplément"», 222 (2002), pp. 199-220: 203-204.

^{xxii} Cf A. Martinelli, *La direzione spirituale e la comunicazione della fede*, in «Credereoggi», 75 (1993), pp. 74-83: 76.

^{xxiii} Si vedano le pagine di J.-M. Gueullette, *L'accompagnateur: professionnel ou ami?*, cit., pp. 204-209. Molto affezionato alla metafora della cordata e della guida di montagna è anche il card. C.M. Martini: si veda per esempio *I doni e le scelte. Lo Spirito nel quotidiano*, in C.M. Martini – R. Vignolo - L. Manicardi - R. Capitanio, *L'accompagnamento spirituale*, Ancora, Milano 2007, pp. 9-29: 19-20.

^{xxiv} G. Le Bouëdec, *Spécificité de la posture d'accompagnement*, cit., p. 39.

^{xxv} L.J. González, *Acompañamiento espiritual*, cit., pp. 802-803.

^{xxvi} J.-M. Gueullette, *L'accompagnateur: professionnel ou ami?*, cit., pp. 209-210.

^{xxvii} L. Casto, *La direzione spirituale come paternità*, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2003, pp. 221-222; cf anche p. 122.