

Gli “itinerari spirituali”: senso ed evoluzione di un tema tradizionale

[Schema per il confronto]

di *Claudio Stercal**

1. Una lunga e ricca tradizione

Sin dall'epoca patristica il tentativo di individuare e proporre “itinerari” che aiutino a comprendere e vivere la vita cristiana ha goduto di una lunga e ricca tradizione.

Molte e varie sono state le proposte. Gli schemi che si sono più ampiamente accreditati sono quelli dei tre “gradi” (incipienti, proficienti, perfetti) e delle tre “vie” (purgativa, illuminativa, unitiva).

La ragione della loro fortuna può essere attribuita al fatto che:

- lo schema “ternario” è il più semplice e il più efficace per dire un “inizio”, uno “sviluppo” e un “termine”;
- sia dal punto di vista del soggetto (inizio, progresso, perfezione) che dell'oggetto (purificazione, illuminazione, unione) consentono di indicare l'intero dell'esperienza cristiana.

Una valutazione: «La lettura dei testi ci ha convinti che lo schema delle tappe spirituali [della triade della perfezione] non era che un modo didattico e comodo di strutturare un movimento continuo».¹

Le critiche più comunemente formulate a questi schemi si possono raccogliere attorno alle quattro riassunte da Gérard Mathon:²

- una «sistematizzazione» che «tende a considerare in maniera lineare un itinerario che di fatto e senza interruzione comporta alternanze»;
- l'impossibilità di «determinare con qualche attendibilità i confini a partire dai quali si passa da uno stadio all'altro»;
- i limiti della «teologia dogmatica» dalla quale dipendono, in particolare a proposito dell'azione dello Spirito Santo: è difficile «immaginare che colui che deve rivelare alla

* Docente ordinario di teologia spirituale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale.

¹ H. BLOMMESTIJN, *Progrès - progressant*, in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1986, vol. XII/2, col. 2385.

² Cf. G.H. BAUDRY – G. MATHON, *Voie*, in *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, Paris 2000, vol. XV, coll. 1299-1300.



Chiesa e ai fedeli tutto ciò che Gesù non ha potuto sviluppare nella sua vita terrena sia sottomesso a tappe debitamente catalogate, lui che soffia dove e quando vuole»; – lo «scarso ruolo» riconosciuto «alla vita sacramentale per nutrire e arricchire la preghiera», «inquadrandola in metodi di orazione che da più di un'anima di buona volontà sono stati rifiutati».

Karl Rahner, già nel 1944, aveva segnalato, in radice, la mancanza di attenzione «all'elemento storico-escatologico» e un'interpretazione «troppo intellettualistica» dell'«elemento mistico in esse predominante»: «Le dottrine elaborate sinora sul corso graduale della vita spirituale trascurano del tutto o non tengono sufficientemente conto dell'elemento storico-escatologico e vedono l'elemento mistico in esse predominante in una maniera troppo intellettualistica. Le due deficienze sono in fondo connesse fra loro».³

L'inizio della crisi dei tre “gradi” e delle tre “vie” sembra essere segnato – come spesso accade – dal momento del loro maggiore “successo”: quando tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX secolo essi divengono gli schemi fondamentali per la presentazione dell'intera vita spirituale (Auguste Sautreau [1896]; Adolphe Tanqueray [1923]; Réginald Garrigou-Lagrange [1938]).

Il rigido “schematismo” di questa proposta e la “riduzione” quasi esclusiva a questi due schemi, dimenticando la varietà e la ricchezza delle proposte elaborate nella storia della spiritualità, sembrano segnare il declino di questa “dottrina” e, più in generale, dell'intera attenzione agli itinerari spirituali. Tra i motivi dell'abbandono di questi schemi si possono, quindi, sinteticamente indicare l'eccessiva “schematizzazione” e “semplificazione”.

2. Proposte alternative agli itinerari spirituali “classici”

Negli ultimi decenni, soprattutto dopo il Vaticano II, non sono mancate riformulazioni o nuove proposte in riferimento agli itinerari spirituali “classici”:

- «immagine della *curva* (*courbe*) o del grafico (*graphique*)» (Gustave Thils, 1958);
- “spirale” o “scala a chiocciola”: «Così è la vita. Come una scala a chiocciola. Compie giri su se stessa, e nello stesso tempo sale» (Federico Ruiz Salvador, 1971);
- sette “movimenti” (“dall'opacità alla trasparenza”; dall'illusione alla preghiera”; “dalla tristezza alla gioia”; “dal rancore alla gratitudine”; “dalla paura all'amore”; “dall'esclusione all'inclusione”; “dal negare al fare amicizia con la morte”), ampliati sino a ventisei “movimenti” (Henri J.M. Nouwen, 1975ss. e Michael J. Christensen, 2010);
- integrazione degli schemi classici (“temporalità” e “progressività”) con l'attenzione ai singoli “atti di fede, di fiducia, di amore” individuata nei vangeli (Charles André Bernard, 1986);
- quattro “orientamenti per lo sviluppo di un cammino spirituale”: recupero della cultura della soggettività; rifondazione cristocentrica; riformulazione del linguaggio della vita spirituale; risignificazione della dimensione ecclesiale (Giannino Piana, 1986);

³ K. RAHNER, *I gradi della perfezione cristiana*, in Id., *Saggi di spiritualità*, Roma 1969², p. 78.



- «i tre “momenti” (e il termine si avvicina qui al senso energetico che acquisisce nella fisica moderna) si compenetrano» e ciascuno di essi occupa il «suo posto in tutte le tappe della vita spirituale» (Aimé Solignac, 1994);
- i «cinque stadi del processo di trasformazione»: la trasformazione nella creazione; la trasformazione nella ri-creazione («unisce in maniera sostanziale» con il Creatore; «la riforma mira al ricupero della forma originaria dell’uomo, immagine di Dio»); la trasformazione nella conformità («la conformazione si riferisce ad un processo in cui una persona si appropria per se stessa di un modello di trasformazione – da lei scelta – nel comportamento, nel pensiero e nella volontà, nella memoria, nei sentimenti e nel punto focale della propria esistenza»); la trasformazione amorosa; la trasformazione gloriosa («appartiene alla vita ultraterrena») (Kees Waaijman, 2000).

3. Due “attenzioni” per ripensare gli “itinerari spirituali”

3.1. *Il carattere sintetico dello “spirituale”*

Uno degli elementi fondamentali che qualificano gli itinerari spirituali è il carattere sintetico della dimensione “spirituale”: coinvolge l’intera esperienza personale, nella relazione con il mondo, gli altri e Dio.

Questo differenzia la considerazione degli itinerari spirituali rispetto alle altre prospettive (psicologica, sociologica, filosofica, etica...) oggi più diffuse sui temi relativi allo sviluppo, alla maturazione e alle età della vita. Uno degli elementi che può mettere in luce la differenza è la prospettiva escatologica (cf. l’«elemento storico-escatologico» richiamato da Karl Rahner nel 1944). Influisce in maniera determinante sull’idea di perfezione, di compimento, di senso dell’itinerario, di relazione personale. Impedisce, per esempio, di interpretare l’itinerario spirituale: in una prospettiva solo individuale; come esercizio della libertà senza riferimento alla grazia; come una parabola ascendente e discendente.

3.2. *L’“esistenza personale come itinerario”*

Una rilettura del tema itinerari spirituali sembra doversi concentrare di più sull’interpretazione dell’intera “esistenza come itinerario”. Per non ridurre l’itinerario a un semplice adeguamento a schemi predefiniti e per non accedere all’interpretazione dell’esistenza come una difesa nei confronti della perdita progressiva di efficienza, benessere, salute...

Nell’interpretazione dell’itinerario sembra, quindi, da valorizzare la “personalizzazione”:

«Tutta la realtà della fede e l’esperienza della vita cristiana che la circonda, tutto è provocato dallo Spirito che agisce interiormente e, quindi, inevitabilmente, passando attraverso il filtro della libertà e delle caratteristiche singolari del soggetto. Ne deriva una fede e un’esperienza cristiana che è sempre e inevitabilmente del tutto singolare. La parola esterna può e deve essere detta con le formule dell’ortodossia, l’esperienza ecclesiale cammina sui percorsi



si sacramentali e strutturali stabili e universali. Però la fede e la vita cristiana di ciascuno è sempre unica e originale, sempre nuova e diversa»,⁴

e la considerazione della “progressione” del percorso personale, anche quando questo dovesse subire deviazioni, arresti o inversioni:

«La realtà è costruita in modo che trova tutta la sua salvezza quando la raggiunge. La decisione ultima e definitiva è anche la decisione che abbraccia tutto. Il fiume della vita può compiere molti giri, ma non per questo quando arriva alla foce ha perso la sua acqua (e dove potrebbe scomparire, se il passato dello spirito non è ciò che è stato, ma ciò che è diventato e permane), bensì sfocia, portando tutto con sé, nel mare della definitività».⁵

Nella stessa direzione si muove, nel 1966 (nella edizione originale), Bruno Dreher:

«L'uomo è un essere storico. Ciò non significa, però, che esso resti “lo stesso”, cioè che egli venga sospinto attraverso ad un ambito temporale eterno, omogeneamente uguale, ma che gli è dato un tempo “interiore”, mediante il quale egli è, *nella misura* in cui diventa continuamente diverso. Egli ha certo un essere permanente, ma proprio questo “tempo” è la struttura del suo *divenire*, ed egli esiste in se stesso, *in quanto* si realizza in modi sempre diversi, relativamente alle diverse fasi della vita, le quali non sono solo realtà biologiche, ma anche esistenziali-ontologiche, forme storiche della realizzazione dell'uomo come spirito, libertà, persona. Questo vale perciò anche dell'essere cristiano dell'uomo. Esso pure esiste sempre soltanto nella concreta forma storico-individuale, che viene caratterizzata e contrassegnata dalle fasi della vita».⁶

Questa prospettiva sembra integrare l'impostazione di Romani Guardini che, invece e preliminarmente, ha messo l'accento sulla “diversità”/“unità”/“totalità” delle fasi della vita:

«La diversità delle situazioni non annulla l'unità: anzi, proprio l'unità si afferma nella diversità».⁷

«Ogni fase è qualcosa di peculiare che non si lascia dedurre né da quella precedente né da quella successiva. D'altra parte, tuttavia, ogni fase è inserita nella totalità e ottiene il proprio senso soltanto se i suoi effetti si ripercuotono realmente sulla totalità della vita».⁸

Da esplicitare sembra l'attenzione alla vita non solo nella sua dimensione di “unità” e “totalità”, ma anche nella sua caratteristica di “itinerario” personale che, nelle sue molteplici vicissitudini, consente a ciascuno di scoprire *progressivamente* il senso e il contenuto della propria vita.

⁴ S. DIANICH, *Soggettività e Chiesa*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e progetto-uomo in Italia*, Assisi 1980, p. 120.

⁵ K. RAHNER, *Consolazione del tempo*, in *La fede in mezzo al mondo*, Alba 1963, p. 23 [orig. ted. del 1961].

⁶ B. DREHER, *Le fasi dell'età e l'iniziazione graduale nel cristianesimo vissuto*, in K. Rahner – N. Greinacher – et alii, *La salvezza nella Chiesa. Strutture fondamentali della mediazione salvifica*, Roma-Brescia 1968, p. 83.

⁷ R. GUARDINI, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, Milano 1992², p. 31 [orig. ted. del 1953].

⁸ *Ibid.*, pp. 35-36.



Le “teorie interpretative”, le “leggi di sviluppo” e le “regole normative” sono certamente utili, ma non per adeguarsi ad esse. Piuttosto aiutano a comprendere il proprio itinerario, illustrandone gli elementi oggettivi e comuni e aiutando a comprendere quelli soggettivi e personali:

«È Dio che dispone degli “stati teologici” del credente: che una volta lo immerge nelle profonde acque della croce dove non è più possibile alcuna esperienza di consolazione, ed una volta nella grazia donata dalla risurrezione, di una speranza di cui sa che non inganna. [...] non si può contare su uno sviluppo rettilineo – come su una esperienza mistica normalmente acquisibile – perché Dio è libero in ogni momento [...]. In questo campo possono darsi solamente delle discrete regole di comportamento per i possibili “stati teologici” nella vita dell’anima del cristiano, regole che provengono dall’esperienza secolare della chiesa; regole che si sottraggono ad ogni sistematizzazione che intacca la libertà di Dio, che si muovono però con una certa sicurezza all’interno del campo sul quale può avvenire la sequela di Cristo nello Spirito Santo».⁹

L’atteggiamento di fronte al proprio itinerario spirituale non dovrebbe essere, quindi, quello di chi si sforza di adeguarlo a uno schema preconstituito o di chi cerca di “congelarlo” e arrestarlo, ma quello di chi con intelligenza e passione cerca di comprendere progressivamente la propria esperienza, nella sua “unicità”, alla luce di teorie ed esperienze proposte e condivise da altri. Cfr., per esempio, anche l’annotazione di Henri-Irénée Marrou:

«Se ora abbandoniamo il campo dell’azione per considerare quello molto più complesso e significativo della vita interiore e dell’ascesa spirituale, ci basta ascoltare le confidenze dei santi. Tommaso da Celano riferisce che san Francesco d’Assisi, giunto alla fine della sua vita, diceva ai suoi compagni: “Cominciamo, fratelli, a servire il Signore Iddio, perché finora abbiám fatto ben poco, anzi nessuno profitto” (*Leg. Ia*, 6, 103); queste parole si collocano in seguito all’avventura della Verna, delle stigmate: all’occhio umano si poteva salire più in alto nella santità? E tuttavia non era eccesso di umiltà, modo di parlare, ma diretta espressione d’una esperienza straziante, quella dell’abisso sempre aperto tra l’uomo e quell’assoluto per il quale nondimeno sa di essere fatto».¹⁰

L’esperienza è sempre “all’inizio” ed è sempre aperta al suo “compimento”. Uno dei frutti dell’esperienza mistica sembra essere quello di aiutare a percepire meglio l’apertura all’assoluto, la necessità del cammino da percorrere, la dimensione profondamente personale di quel cammino. Sembra che aiuti a comprendere l’esistenza come itinerario personale.

⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Nuovi punti fermi*, Milano 1980, pp. 32-33 [orig. ted. del 1979].

¹⁰ H.-I. MARROU, *Teologia della storia*, Milano 1969, p. 47 [orig. franc. del 1968].



4. Qualche “punto d’appoggio” per ripensare l’esistenza come “itinerario spirituale”

4.1. La condizione fondamentale dell’esistenza e della fede cristiana: “essere figlio”

- tutto è dono;
- la possibilità di crescere nella consapevolezza e nell’accoglienza del dono;
- il compito e la responsabilità che il dono comporta.

Nella linea di quanto afferma Paolo VI nel *Pensiero alla morte*:

«Quanto a me vorrei avere finalmente una nozione riassuntiva e sapiente sul mondo e sulla vita: penso che tale nozione dovrebbe esprimersi in riconoscenza: tutto era dono, tutto era grazia. [...] Tutto è dono; dietro la vita, dietro la natura, l’universo, sta la Sapienza; e poi, lo dirò in questo commiato luminoso, (Tu ce lo hai rivelato, o Cristo Signore) sta l’Amore! La scena del mondo è un disegno, oggi tuttora incomprensibile per la sua maggior parte, d’un Dio creatore, che si chiama il Padre nostro che sta nei cieli!».

4.2. Gli incontri di Gesù

Nella stessa direzione sembrano muoversi la “logica” e i “contenuti” degli incontri di Gesù narrati nei vangeli. Incontri nei quali Gesù:

- guida alla “conoscenza di sé”;
- sollecita la libertà;
- invita a stabilire una relazione personale con lui;
- è capace di integrare gli errori;
- vive e indica la maturità: il dono di sé.

4.3. Gesù come via

Questo può suggerire di non abbandonare la tradizione neotestamentaria di presentare Gesù e il cristianesimo come una via:

- «Io sono la *via*, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se avete conosciuto me, conoscerete anche il Padre mio: fin da ora lo conoscete e lo avete veduto» (Gv 14,6-7);
- «Questo invece ti dichiaro [al governatore romano della Giudea Marco Antonio Felice]: io [Paolo] adoro il Dio dei miei padri, seguendo quella *Via* che chiamano setta, credendo in tutto ciò che è conforme alla Legge e sta scritto nei Profeti, nutrendo in Dio la speranza, condivisa pure da costoro, che ci sarà una risurrezione dei giusti e degli ingiusti. Per questo anche io mi sforzo di conservare in ogni momento una coscienza irreprensibile davanti a Dio e davanti agli uomini» (At 24,14-16; cfr. anche At 9,2; 18,25; 18,26; 19,9; 19,23; 22,4; 24,22).



4.4. Il valore della struttura “ternaria”

La struttura “ternaria” è la struttura più semplice che presenta un intero “itinerario” (inizio – sviluppo – fine), costituito da tre elementi fondamentali:

– inizio: “universalità” e “autenticità” del punto di partenza

«Il punto di partenza della vita spirituale deve necessariamente essere la natura dell'uomo, in qualunque situazione egli si trovi. Non vi è alcun limite alla possibilità di intraprendere il cammino spirituale. Il “punto di partenza” è “universale”. L'unica condizione è che sia anche “autentico”, cioè che l'uomo prenda autenticamente coscienza del proprio personale punto di partenza, qualunque esso sia»;¹¹

– sviluppo: un cammino “progressivo” e “integrale”

«[Il cammino] è progressivo perché si realizza – o dovrebbe realizzarsi – senza soluzione di continuità, è integrale poiché mira a coinvolgere progressivamente tutto l'uomo».¹²

– termine: il fine “infinito”

«[Gli itinerari spirituali] propongono, anche se con termini diversi, un identico “fine”: il livello più elevato dell'esperienza umana, che tende ad aprirsi e a unirsi all'infinito di Dio».¹³

Schema che sembra essere alla base di molti itinerari della tradizione cristiana.

4.5. Due esempi significativi

Due esempi che possono aiutare a comprendere quanto lo schema “ternario” sia universale ed efficace sono:

– quello progressivamente costruito e forse quotidianamente recitato da Nicolao della Flüe (1417-1487): «Mio Signore e mio Dio, togli da me tutto ciò che mi allontana da te. Mio Signore e mio Dio, dammi tutto ciò che mi conduce a te. Mio Signore e mio Dio, toglimi a me e dammi tutto a te»;¹⁴

– quello intuitivamente e sinteticamente proposto dalla mistica francese Élisabeth Leseur (1866–1914) che, tra il 1899 e il 1906, scrive: «Pensare è bello; pregare è meglio; amare è tutto».¹⁵

¹¹ C. STERCAL, *Il “desiderio dello spirito”. Interpretazioni della contemporaneità e prospettive*, in A. BERTULETTI - L.E. BOLIS - C. STERCAL, *L'idea di spiritualità*, Milano 1999, p. 49.

¹² *Ibid.*, p. 52.

¹³ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴ Cf. C. JOURNET, *Nicola di Flüe il politico della pace*, Roma 1973, pp. 27-28.

¹⁵ É. LESEUR, *Pensées de chaque jour*, in ID., *Journal et Pensées de chaque jour*, Paris 1927, p. 311.

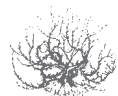


5. Difficoltà culturali nell'interpretare oggi l'esistenza come itinerario spirituale

- 5.1. La diffidenza nei confronti dello “schematismo” e dell’“estrinsecismo” degli itinerari proposti dalla tradizione cristiana.
- 5.2. La concezione prevalentemente “puntuale” ed “emozionale” dell’esistenza: la difficoltà a interpretarla come una unità e uno sviluppo.
- 5.3. L’interpretazione della vita come una “difesa” nei confronti del tempo che passa e delle conseguenze che esso produce.
- 5.4. La difficoltà a integrare la prova, la fatica e l’errore nei percorsi personali. L’emergere di una fatica viene spesso interpretato non come un momento di prova e di crescita, ma come il segnale di una situazione da rimuovere o abbandonare.
- 5.5. La frammentazione dei vari settori che compongono la vita, la società, la cultura, le discipline scientifiche...

6. La storia: l'importanza del confronto con la tradizione

- 6.1. Utile il confronto con la tradizione degli itinerari spirituali per la comprensione della propria vita come “itinerario spirituale”.
- 6.2. L’attenzione alla vita come “itinerario spirituale” offre anche una chiave per interpretare gli itinerari spirituali formulati nel corso della storia:
 - nella loro origine, gli itinerari spirituali sono schemi universali o si avvicinano di più a “testimonianze” di una vita?
 - cosa avviene quando un itinerario spirituale viene assunto come schema universale e viene “allontanato” dall’esperienza personale di colui che lo ha elaborato e dal contesto nel quale è stato elaborato? Sembra legittimo chiedersi a quali condizioni è possibile proporre un itinerario personale come itinerario “universale”.
- 6.3. Discorso analogo sembra possibile fare per le “regole” (ma forse anche per le “dottrine”) quando esse vengono “staccate” dal loro autore e dal contesto nel quale e per il quale sono state scritte.
- 6.4. In questo senso sembra possibile dire che ognuno debba sentirsi sempre, almeno un po’, “fondatore”. Condividere il carisma del fondatore non vuol dire “copiarlo”, ma “essere” un po’ come lui. Capace, cioè: di leggere il proprio tempo e la propria vita alla luce del rapporto con Dio; inserito in una tradizione; con il desiderio di confrontarsi con altri per far nascere e condividere idee e progetti adatti alla propria vita e al proprio tempo; con la sensibilità necessaria per avviare nuove realtà o nuovi “stili” di vita; con la determinazione sufficiente per imparare anche dalle difficoltà incontrate... Con la capacità, cioè, di interpretare la propria vita e quella della comunità cristiana nella quale si vive come un itinerario da individuare e costruire, non come un semplice schema al quale cercare di adeguarsi o come una “difesa” nei confronti del tempo che passa.



6.5. La storia della Chiesa e, in particolare, la vitalità della vita religiosa sembrano confermare la plausibilità di questa prospettiva. Nulla, quanto la “tradizione”, appare capace di dare vita a forme nuove, aggiornate e attuali di vita cristiana.

7. Il rapporto con la teologia sistematica

In questo quadro, si può collocare uno dei compiti fondamentali della teologia sistematica: offrire l'intelligenza dell'esperienza. Aiutare, cioè, a individuare, formulare e discernere l'“itinerario spirituale” di ogni credente.

L'esperienza spirituale appare cioè come il “luogo”, il “criterio” e l'“esito” della riflessione teologica:

- “luogo”: nel duplice senso di “campo” all'interno del quale la teologia è chiamata a svolgere la propria indagine e di “oggetto” di quella stessa indagine;
- “criterio”: nel senso che la teologia, chiamata a offrire i “criteri” per l'interpretazione dell'esperienza, può misurare la qualità del proprio servizio esattamente sulla sua effettiva capacità di contribuire alla comprensione dell'esperienza;
- “esito”: il senso e fine della teologia è la maturazione di un'autentica esperienza di fede.

8. Il rapporto con la riflessione morale

A partire da una considerazione dell'esistenza come “itinerario spirituale”, sembra più facile proporre la riflessione sull'esperienza morale come un aiuto a comprendere e maturare il senso dell'esperienza che si realizza progressivamente nella concretezza dell'agire personale, piuttosto che come la semplice individuazione di alcune norme per l'agire.

Il “compito” dell'esistenza (cristiana) non è la semplice osservanza di alcune regole, ma la scoperta che la propria vita è un itinerario e l'attenzione a come essa si svolge.

Il senso delle regole non è la loro semplice osservanza (non sono il fine), ma l'aiuto che esse possono offrire alla comprensione dell'itinerario (che svela e conduce al fine).

Si potrebbe dire che la perfezione possibile non è il raggiungimento della perfezione, ma l'impegno ad accogliere, comprendere e mantenere aperto l'itinerario (tre atteggiamenti che sembrano quasi costituire una progressione). L'itinerario spirituale, quindi, si può sempre considerare “in progressione”, anche quando essa sembra fermarsi, deviare o tornare indietro. Naturalmente se queste “soste”, “deviazioni” o “inversioni di marcia” servono per comprendere e percorrere l'itinerario.

Con atteggiamento forse eccessivamente critico nei confronti della morale ed eccessivamente benevolo nei confronti della spiritualità, Marie-Joseph Huguenin, studiando il *Castello interiore* di Teresa d'Avila, segnala «nella mentalità contemporanea, il rifiuto della “morale”, intesa come una morale dell'obbligo, del permesso e della difesa, che stigmatizza, colpevolizza ed esclude», a vantaggio, invece, della «“spiritualità”» accolta «con benevolenza e interesse». Questo per due motivi: la spiritualità «considera la persona su un cammino di crescita, senza giudicarla, ma situandola su un itinerario che



apre alla speranza» e «fa appello a un principio trascendente capace di liberare l'uomo dalla sua indigenza».¹⁶

In questa direzione, appare interessante il recupero dell'idea di perfezione che Gregorio di Nissa propone ne *La vita di Mosé*:

«Poiché tutti coloro che conoscono ciò ch'è bene per natura desiderano esserne partecipi, e questo bene non ammette limite, necessariamente anche il desiderio di chi cerca di partecipare, tendendo all'infinito, non può mai trovare riposo» (I,7);

«Riguardo a ciò ch'è bene per natura, anche se non lo si può conseguire in modo completo, per quanti hanno senno è gran guadagno conseguirne anche solo una parte. Perciò bisogna mostrare ogni zelo per non rimanere del tutto privi della perfezione ch'è possibile raggiungere, ma acquistare di essa tanto quanto ci è possibile conseguire nei limiti del fine che ci siamo prefissi. Forse infatti proprio l'essere disposti a voler sempre aumentare la nostra partecipazione al bene, rappresenta la perfezione della natura umana» (I,9-10).

9. Il ruolo dei sacramenti

Il settenario sacramentale sembra finalizzato all'accompagnamento dell'itinerario spirituale del credente, in tutte le fasi e i passaggi fondamentali della sua esistenza.

I sacramenti conferiscono “realismo” e “oggettività” alla dimensione personale e progressiva dell'itinerario.

10. Una “guida” spirituale

Il ruolo di una guida spirituale è quello di aiutare a comprendere e vivere l'itinerario personale.

Per la formazione di una “guida” spirituale è importante non solo una competenza psicologica, ma soprattutto una preparazione storica, teologica, morale, spirituale...

11. Il rapporto tra generazioni

Una maggiore attenzione all'esistenza come itinerario spirituale può dare un contributo anche al tema, in questo periodo di particolare attualità, dei giovani e del rapporto tra generazioni. Può aiutare, per esempio: a non frammentare e separare le fasi della vita; a non interpretare l'esistenza solo in base all'età o allo sviluppo psicologico; a non privilegiare un'età rispetto alle altre nell'interpretazione del cristianesimo e nell'impostazione della pastorale; a comprendere il senso di una progressione; a individuare le caratteristiche della maturità... Il tema era già vivo subito dopo il Vaticano II:

¹⁶ M.-J. HUGUENIN, *La morale de gradualité. La contribution de la spiritualité à la morale*, «Revue d'éthique et de théologie morale» 283 (2015), p. 33.



«Riconoscere nella comunità degli adulti l'oggetto primario e il soggetto dell'azione della Chiesa, è un compito fondamentale, che la pastorale in genere non ha ancora assunto. La pastorale incorre in un errore, che è insieme cronico e fatale, quando pensa che da una comunità di bambini, seguita con una particolare cura pastorale, nasca una comunità di giovani più radicata nella fede, e che da questa risulti quasi inevitabilmente un futuro migliore, cioè una comunità di adulti: il risultato è che la pastorale continua a concentrarsi sulla prima fase di una comunità di bambini e di giovani, ribaltando nuove speranze di generazione in generazione».¹⁷

¹⁷ B. DREHER, *Le fasi dell'età e l'iniziazione graduale nel cristianesimo vissuto*, in op. cit., p. 85.

