

# **CATECHETICA** **ed** **EDUCAZIONE**

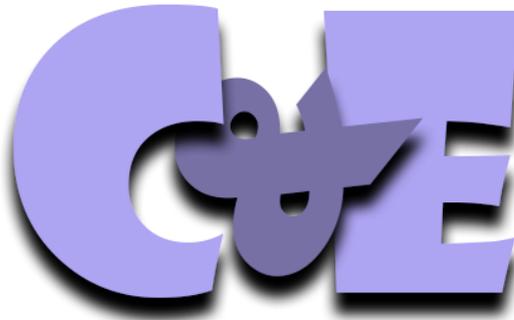
ISSN 2724-5071

Anno X Numero 2

***Gaudium et spes.***  
**Giubileo, speranza**  
**e catechesi**

**Agosto, 2025**

**RIVISTA «ONLINE» DELL'ISTITUTO DI CATECHETICA**  
**[www.rivistadipedagogiareligiosa.it](http://www.rivistadipedagogiareligiosa.it)**



# **CATECHETICA ED EDUCAZIONE**

**Rivista «online» dell'«Istituto di Catechetica»**

**Facoltà di Scienze dell'Educazione  
Università Pontificia Salesiana di Roma**

«Catechetica ed Educazione» è una testata telematica,  
iscritta al Tribunale di Roma (registrazione n. 151/16  
dicembre 2020), che persegue finalità culturali  
in ambito pedagogico-catechetico

**Anno X**  
**Numero 2 – Agosto 2025**

---

[[www.rivistadipedagogiareligiosa.it](http://www.rivistadipedagogiareligiosa.it)]

# CATECHETICA ED EDUCAZIONE

Istituto di Catechetica  
Facoltà di Scienze dell'Educazione  
Università Pontificia Salesiana di Roma

[www.rivistadipedagogiareligiosa.it](http://www.rivistadipedagogiareligiosa.it)

## DIREZIONE

«Catechetica ed Educazione»  
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1  
00139 – Roma



10 (2025) 2

## ► CONSIGLIO DI REDAZIONE

Ubaldo Montisci (*Coordinatore*)  
Benny Joseph  
Antony Christy Lourdunathan  
Giuseppe Ruta

## ► COMITATO DI REDAZIONE

Giuseppe Biancardi	
Cesare Bissoli	
Cettina Cacciato	Albertine Ilunga Nkulu
Cristina Carnevale	Miguel López Varela
Sergio Cicatelli	Elena Massimi
Isabella Cordisco	Maria Paola Piccini
Salvatore Currò	Antonino Romano
Antonio Dellagiulia	Rosangela Siboldi
Veronica Donatello	Salvatore Soreca
Teresa Doni	Giampaolo Usai
Dariusz Grządziel	Jerome Vallabaraj

## DIRETTORE RESPONSABILE ◀

Renato Butera

## GRAFICA ◀

Antony Christy Lourdunathan

## WEB EDITOR ◀

Angela Maluccio



Editrice «LAS»  
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1  
00139 Roma



<b>Editoriale: I membri dell'Istituto di Catechetica</b> .....	5
• <b>Salvatore Curro</b> L'ouverture della <i>Gaudium et spes</i> . Il non ancora detto: il cammino con tutti, il genuinamente umano e l'eco della Parola.....	9
• <b>Giuseppe Di Corrado</b> L'attualità della <i>hilaritas</i> di Agostino d'Ipbona per l'annuncio del Vangelo e la catechesi.....	19
• <b>Giuseppe Ruta</b> L'appello alla gioia, contrappunto a tristezze e angosce di ieri e di oggi: la riflessione magisteriale da Paolo VI a Francesco.....	31
• <b>Roberto Cipriani</b> Giubilanti degli Anni Santi. Pellegrini e pellegrinaggio All'insegna del cammino giubilare.....	45
• <b>Giuseppe Ruta (a cura)</b> Luis Antonio Gallo (1935-2023) e la sua riflessione sulla <i>Gaudium et spes</i> rivolta ai giovani.....	57
• <b>Isabella Cordisco</b> Oltre la socializzazione: la speranza come prassi educativa riflessiva e relazionale.....	67
• <b>Alessandro Picchiarelli</b> L'algoritmo della speranza e le sfide dell'Intelligenza Artificiale.....	85
• <b>Renato Butera</b> Comunicare la speranza in un mondo in continua e rapida evoluzione. La voce di Francesco in alcuni Messaggi delle Giornate Mondiali della Comunicazione Sociale.....	97
• <b>Cristina Carnevale</b> Le metafore della speranza nella catechesi e nella didattica dell'IRC.....	111
• <b>Antony Christy Lourdunathan</b> Educare alla Speranza, un compito imperativo dell'educazione alla fede. Una prospettiva integrale della catechesi interculturale.....	127
• <b>Ubaldo Montisci</b> Catechisti pellegrini di speranza.....	143
<b>Norme per i collaboratori di <i>Catechetica ed Educazione</i></b> .....	156



## **E**ditoriale

### **Gaudium et spes: Giubileo, speranza e catechesi**

La Rivista *online* «Catechetica ed educazione» è giunta al suo decimo anno di vita, dopo aver registrato dall'ANVUR il riconoscimento ufficiale di scientificità. Continua così l'impegno dell'Istituto di Catechetica, con la collaborazione appassionata e costante di tanti, tra colleghi docenti, allievi ed exallievi, amici e simpatizzanti, a riflettere scientificamente e ad animare, per quanto sia possibile, il confronto e il dialogo sui temi emergenti in campo catechetico.

La ricorrenza del 60° della chiusura del Concilio Ecumenico Vaticano II e della promulgazione, insieme agli altri documenti, della *Gaudium et spes* (GS), ha offerto il motivo e la concertazione per questo secondo numero dell'annata. Rievocando l'*incipit* della Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, la Redazione ha pensato bene di rivisitare in qualche modo il testo conciliare, specificando i temi e i richiami propri dell'anno giubilare 2025, indetto da papa Francesco con la Bolla *Spes non confundit* (9 maggio 2024), in particolare il binomio gioia-speranza, in questo momento così cruciale, tragico e impervio della storia umana, mai spento all'anelito per la gioia e la speranza. La catechesi ecclesiale è sfidata a infondere nell'animo di tutti, soggetti di ogni età e condizione, questi due "valori" che, sebbene in contesti e tempi difficili, possono ancora far vibrare e riscaldare il cuore dinanzi al divinamente "invisibile" e all'umanamente "impossibile". Si tratta di uno sforzo condiviso di riflessione e azione, affinché il "rovetto ardente" (cf. *Es* 3,2) continui ad ardere senza che si consumi e si spenga.

*L'ouverture della Gaudium et spes. Il non ancora detto: il cammino con tutti, il genuinamente umano e l'eco della Parola*, di Salvatore Currò, apre la rassegna degli articoli, invitando a concentrare l'attenzione sulla linea di continuità tra l'umano e il cristiano, a comprendere meglio lo spirito proprio della GS che ancora oggi incoraggia a discernere i "segni dei tempi" e ad affinare lo sguardo sul futuro non solo della Chiesa ma anche dell'umanità.

La prima sezione si compone di tre contributi: imperniata sulla "gioia", rivisita e rilancia *L'attualità della hilaritas di Agostino d'Ippona per l'annuncio del Vangelo e la catechesi*, Giuseppe Di Corrado. Viene riproposta la riflessione agosti-

niana sulla nota qualificante della gioia che deve caratterizzare ogni forma di annuncio e di catechesi, che vogliono dirsi cristiani. Nella storia bimillenaria della Chiesa, ogni ripresa e rilancio dell'educazione cristiana ha sempre tratto ispirazione dai testi dell'Ipponate e in radice dallo stesso Vangelo. Segue la rassegna di Giuseppe Ruta su *L'appello alla gioia, contrappunto a tristezze e angosce di ieri e di oggi: la riflessione magisteriale da Paolo VI a Francesco*, in cui con una duplice prospettiva storica e sistematica viene colta la dinamica umana e cristiana della gioia. Chiude questa parte, la considerazione sociologica del singolare fenomeno del "pellegrinaggio giubilare". Fermando l'attenzione sull'esperienza e la partecipazione negli ultimi anni santi, dal 2000 in poi, Roberto Cipriani raccoglie alcuni risultati di ricerca nell'articolo *Giubilanti degli Anni santi. Pellegrini e pellegrinaggio all'insegna del cammino giubilare*.

Fa da cerniera tra la prima e la seconda parte, una silloge di due articoli del compianto don Luis Antonio Gallo (1935-2023) apparsi sulla rivista «Note di pastorale giovanile» e rivolti ai giovani e ai cultori di pastorale delle nuove generazioni. In questi agili articoli, don Luis, stimato professore di Teologia dogmatica dell'UPS, tenta di rendere partecipi le nuove generazioni non solo del testo conciliare della GS, ma anche della nuova visione di Chiesa e del nuovo rapporto tra questa e il mondo.

La seconda sezione, composta da sei contributi, è incentrata sulla "speranza". Raccoglie delle riflessioni sul tema centrale del Giubileo del 2025 da vari punti di vista. Isabella Cordisco, in una prospettiva sociologica, tratta del tema *Oltre la socializzazione: la speranza come prassi educativa riflessiva e relazionale*, mentre Alessandro Picchiarelli si sofferma su un tema di frontiera, proponendo una riflessione teologica e scientifica su *L'algoritmo della speranza e le sfide dell'Intelligenza Artificiale*. Interviene sull'orizzonte pragmatico-comunicativo e multimediale, Renato Butera con un contributo dal titolo *Comunicare la speranza in un mondo in continua e rapida evoluzione. La voce di Francesco in alcuni Messaggi delle Giornate Mondiali della Comunicazione Sociale*. Riascoltiamo, così, alcuni echi del magistero di Papa Bergoglio presenti nei messaggi annuali che hanno scandito i dodici anni di pontificato. Segue Cristina Carnevale che, scendendo sul concreto del campo educativo-didattico, esplora e considera *Le metafore della speranza nella catechesi e nella didattica IRC*. Nell'ambito propriamente catechetico, Antony Christy Lourdunathan e Ubaldo Montisci offrono due distinte e circolari considerazioni. Il primo si intrattiene sul tema specifico dell'*Educazione alla Speranza: un compito imperativo dell'educazione alla fede. Una prospettiva integrale della catechesi interculturale*. Il secondo sviluppa l'ambito identitario e formativo, nel suo *Catechisti pellegrini di speranza*, mettendo in rilievo come per l'anno giubilare in corso, questi soggetti, autentica e resiliente risorsa della Chiesa che evangelizza, siano chiamati a diventare sempre di più ciò che sono nella loro identità più profonda: segni di gioia e portatori di speranza.

A meno di un anno della dipartita da questa terra del prof. Rinaldo Paganelli (24 febbraio 1955 - 10 ottobre 2024), dehoniano, siamo stati raggiunti dalla notizia della morte del prof. Luciano Meddi (22 agosto 1956 - 9 agosto 2025), diocesano. Entrambi exallievi dell'UPS-FSE e conosciuti a livello internazionale

come catecheti appassionati e competenti, lasciano un vuoto incolmabile anche per il nostro ICa. Non possiamo dimenticare insieme alla loro professionalità, la fraterna amicizia e la stretta e intensa collaborazione maturate in questi anni.

Al Dio della vita, dei vivi e non dei morti (*Mt 22,32*), affidiamo le loro persone, per sempre, memori e grati di quanto hanno fatto per la Chiesa e per un mondo più umano.

Nel manifestare tanta gratitudine a papa Francesco e nel presentare a papa Leone XIV la nostra filiale obbedienza – augurandoci che il nostro “*ob-audire*” sia sempre intelligente e cordiale – siamo certi e crediamo con tutte le nostre energie alle parole confidenziali di papa Francesco:

Il cammino della Chiesa, le nostre vite, il fondamento della nostra gioia, la ragione della nostra speranza, dipendono dal Signore, non certo da convenienze o correnti. E quando siamo un po' più stanchi, il Signore sa persino prenderci in braccio. [...] Il vento dello Spirito non ha smesso di soffiare. Fate buon viaggio, fratelli e sorelle.<sup>1</sup>

**I membri dell'Istituto di Catechetica**

✉ [catechetica@unisal.it](mailto:catechetica@unisal.it)

---

<sup>1</sup> FRANCESCO con C. MUSSO, *Spera. L'autobiografia*, Mondadori, Milano 2025, 306, 372.



**Prof. Rinaldo Paganelli**

**24.02.1955 – 10.10.2024**

**GRAZIE! ADIEU!**



**Prof. Luciano Meddi**

**22.08.1956 – 09.08.2025**

## **L'ouverture della *Gaudium et spes*. Il non ancora detto: il cammino con tutti, il genuinamente umano e l'eco della Parola**

Salvatore Currò\*

### ► SOMMARIO

L'*Ouverture* di *Gaudium et spes* (GS 1) può, e deve, ancora parlarci a partire dall'attuale congiuntura ecclesiale e culturale. In essa si possono intravedere delle direzioni di futuro per il cammino ecclesiale. Qui si sottolinea in particolare: la necessità che i cristiani siano in cammino con tutti sulla base della comune umanità; la necessità di comprendere la differenza cristiana a partire dalla differenza umana, e cioè a partire dal dilemma umano-disumano; l'importanza che l'annuncio e l'accoglienza del Vangelo scaturiscano da un cuore in cui trovano eco, insieme, il genuinamente umano e le tracce sensibili dell'opera di Dio.

### ► PAROLE CHIAVE

Cuore; Differenza; Sensibilità. Sinodalità; Umano.

\***Salvatore Currò**: è Professore Stabilizzato di Antropologia in chiave pastorale e catechetica presso la Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore.

La loro comunità, infatti, è composta di uomini i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il regno del Padre, ed hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Perciò la comunità dei cristiani si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia.<sup>1</sup>

Il testo di apertura della *Gaudium et spes*, continuamente citato nei sessant'anni che ormai ci separano dalla conclusione del Vaticano II, non finisce di stupirci e di parlarci; sembra, anzi, racchiudere segreti che devono ancora manifestarsi e una forza che attende di essere liberata. Il testo, che è una vera *ouverture* che dà il tono a tutto il documento, suggerisce, in particolare, delle attitudini che sono non solo attuali o ancora da attuare, ma che sanno di profezia: sembrano venire a noi dal futuro più che dal passato. L'attuale convergenza ecclesiale e culturale, che presenta sfide nuove rispetto a sessant'anni fa e anche rispetto al recente passato, può essere un luogo ermeneutico propizio per ricomprendere tale testo: per attualizzarlo, per liberarne il non ancora detto, in definitiva per rilanciare delle attitudini o sprigionare delle provocazioni che il testo sembra contenere. C'è di mezzo la possibilità di ritrovare gioia e speranza (*gaudium et spes*) in un tempo che sembra metterle a dura prova. Evidenzieremo in particolare: l'invito ai discepoli di Gesù a camminare senza paura con tutti, in una sinodalità a tutto campo; la provocazione ad articolare più profondamente la differenza cristiana è quella che attraversa la vita di tutti, che si gioca tra il veramente umano e il disumano; l'indicazione del cuore come luogo dove risuonano, insieme, la Parola di Dio e ciò che è veramente (o genuinamente) umano. Le tre sottolineature si richiamano tra loro; sono tre modi o tre tentativi di dire una grande sfida del nostro tempo.

### 1. In cammino con tutti: sinodalità a tutto campo

La Chiesa è in «intima unione» «con l'intera famiglia umana». Essa si costituisce per l'azione dello Spirito ma scaturisce dal cuore stesso della comunità umana. L'azione ecclesiale, sempre sfidata a modellarsi sulla Parola di Dio, nella fedeltà a Cristo, intercetta e promuove, allo stesso tempo, i semi del Regno di Dio, presenti nella comune umanità, nel mondo di tutti. I discepoli di Gesù, insomma, si sentono in cammino con tutti, nel mondo, anche se (o proprio perché) rigenerati continuamente dallo Spirito. La missione è nella logica del lievito che fermenta dall'interno la massa di farina, non in prospettiva unilaterale, ma dialogica

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et Spes* (GS), 07.12.1965, n. 1, in «Acta Apostolicae Sedis» 58 (1966) 15, 1025-1115: 1025s. D'ora in poi si usa l'abbreviazione «AAS».

e di cammino insieme. «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo». E, se nel cuore dei cristiani c'è l'eco della Parola di Dio, c'è allo stesso tempo l'eco delle istanze di vera umanità, istanze di tutti: «Nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore [dei discepoli di Cristo]». Le problematiche umane, quelle di tutti, sono anche dei cristiani. Siamo discepoli di Cristo e, proprio per questo, siamo in cammino con tutti.

Questa logica di intima comunione con la famiglia umana non è per niente scontata tra i discepoli di Gesù. A volte, anzi, agisce una logica sottilmente dualista o di contrapposizione: la comunità cristiana si avverte *di fronte* alla società più che *all'interno* di essa; l'evangelizzazione si attua con dinamiche unilaterali più che nella logica del dialogo e del cammino insieme; i momenti identitari della comunione ecclesiale, ad esempio quelli liturgici, quelli di ascolto della Parola, sono avvertiti più *in vista* di rendere testimonianza al Regno di Dio e meno *a partire* da segni già in atto del Regno di Dio. Le grandi questioni del nostro tempo (dalla cura della casa comune alle sfide legate alla pace e alla giustizia, alle istanze di superamento della cultura delle contrapposizioni e dell'esclusione) rimangono spesso *a latere* dell'azione pastorale; si riducono ad attenzioni di espressione sociale dell'evangelizzazione, a temi formativi o catechistici, quando dovrebbero invece impregnare di sé tutta l'azione ecclesiale.

L'istanza sinodale che attraversa, sia pur con incertezze e ambiguità, il cammino ecclesiale attuale, è promettente, a condizione di liberarla dai ripiegamenti intraecclesiali, di esplicitarne tutte le implicazioni relazionali e di sprigionarne la forza di rinnovamento degli stili e dei processi. Tale istanza, in realtà, va pensata in sintonia con quella di camminare con tutti, tenendo nel cuore le gioie e le speranze, come anche le tristezze e le angosce, di tutti, proprio sulla scia del testo di apertura della *Gaudium et spes*. Il rinnovamento sinodale, in quanto cambiamento di stile, di modo di essere Chiesa, è una proposta anche per il mondo e può addirittura prefigurare una nuova configurazione del cristianesimo nel mondo.<sup>2</sup> D'altra parte, l'istanza di costruire cultura di incontro e di cammino insieme è istanza di tutti: dei cristiani e di tutti, dei cristiani in cammino con tutti. Ed è segno controcorrente, e insieme profetico, in questo momento storico segnato da nazionalismi, contrapposizioni ideologiche, dialoghi continuamente interrotti, incapacità di sentirsi co-appartenenti, cittadini del mondo, ospiti della terra. Sarebbe illusorio, per i cristiani, voler costruire sinodalità fuori da questo orizzonte ampio e mondiale. Sarebbe illusorio anche mettersi in una logica di successione temporale (prima la sinodalità nella Chiesa e poi all'esterno di essa) o fuori di una logica di interazione e di reciprocità con tutti: per costruire processi

<sup>2</sup> Così la pensa Tomáš Halík: «Ritengo che l'obiettivo principale della riforma sinodale sia un cambiamento nella concezione della Chiesa e della sua azione nel mondo, un cambiamento nella comunicazione sia all'interno di essa, sia con il mondo. È un cambiamento di stile e di metodo, un nuovo modo di essere Chiesa. È la missione di tutta la futura storia del cristianesimo» (*Il sogno di un nuovo mattino. Lettere al papa*, (tr.) P. Baiocchi - G. Seminara, Vita e pensiero, Milano 2024, 23).

sinodali abbiamo bisogno degli altri, anche dei non cristiani; abbiamo da dare ma anche da ricevere.<sup>3</sup>

Questa sinodalità *a tutto campo* non va avvertita come smarrimento dell'identità cristiana ed ecclesiale. Vanno tenuti vivi i tratti *genuinamente* cristiani del processo sinodale,<sup>4</sup> in particolare: l'orizzonte della Parola di Dio, che ci situa tutti nel primato della grazia e nella condizione dell'essere convocati; il rito eucaristico che ci lega alla redenzione di Cristo e ci dà il senso della co-appartenenza all'unico corpo e della corresponsabilità; il senso della preghiera e del discernimento, anche quello comune, che comporta la valorizzazione dell'apporto di tutti e la disponibilità a lasciarsi illuminare dalla Parola. Tali tratti, che certamente qualificano momenti specificamente cristiani ed ecclesiali, vanno vissuti non con chiusura ma con apertura, in una interazione dialogica e costruttiva con chi avverte l'istanza del camminare insieme a partire da precomprensioni e esperienze che non sono cristiane. In fondo, l'istanza del camminare insieme è iscritta nell'esistenza di tutti, credenti e non credenti, cristiani e appartenenti ad altre religioni, religiosi e atei. Tale terreno, dell'umanità che ci è comune va abitato, superando la tentazione ideologica, cercando la verità dell'umano e dando voce alle istanze che attraversano i nostri vissuti. La *differenza cristiana*, che pure va tenuta viva, si arricchisce se vissuta nella sua spinta di apertura agli altri e se si tiene aperta all'apporto che può venire dagli altri; se pensata, cioè, a partire dalla comune umanità. La comunità cristiana è davvero sfidata a sentirsi «realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia».<sup>5</sup>

## 2. La differenza cristiana e la differenza nell'intimo dell'umano

La differenza cristiana è vissuta correttamente (senza fondamentalismi e senza dispersioni o annacquamenti) se la si avverte in connessione con quella che possiamo chiamare la *differenza umana*. L'*ouverture* della *Gaudium et spes* allude a questo quando afferma: «Nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore [nel cuore dei discepoli di Gesù]». L'umano, quindi, può essere *genuino* oppure no; può essere *veramente umano*, umano in verità (il testo latino della *Gaudium et spes* dice: *vere humanum*), oppure può averne solo la parvenza ed essere in realtà *disumano*. L'umano è sempre, fin dal principio, in questo dilemma; è sempre veramente umano o falsamente umano, quindi disumano; è sempre nella differenza. Non è mai neutro. E il suo carattere di umanità, piuttosto che di disumanità, non sopraggiunge per un intervento di coscienza (della coscienza morale o religiosa), ma è originario. In altre parole: si è veramente umani, anzitutto, per un istinto precosciente, per sensibilità, per una corrispondenza sensibile a un appello che ci attraversa nel cuore stesso della vita. Si è umani, anzitutto, col corpo, coi sensi; per la sincerità del vedere, dell'ascoltare, del toccare,

<sup>3</sup> Cf. *Ibidem*, 28.

<sup>4</sup> Quelli bene approfonditi soprattutto nella prima parte, dal titolo «Il cuore della sinodalità», del XVI ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEL VESCOVI, *Documento Finale della Seconda Sessione (2-27 ottobre 2024)*, *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione*, 26 ottobre 2024, nn. 13ss, in <<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/10/26/0832/01659.html>> (consultato il 09.07.2025).

<sup>5</sup> GS, n. 1.

del gustare, dell'odorare. Il *genuinamente umano* del testo italiano di *Gaudium et spes* evoca in realtà un richiamo di sincerità che è come iscritto nei sensi e apre la strada a interpretare la verità dell'umano non, innanzitutto, in termini di consapevolezza (come convinzione o interpretazione sulla vita) ma in termini sensibili. Verità come sincerità.<sup>6</sup>

La differenza, che segna radicalmente l'umano, è rimasta ai margini dell'attenzione ecclesiale e della stessa riflessione teologica (anche quella teologico-pastorale e catechetica). In altre parole: l'umano, di cui pure si è parlato tanto, non è stato accostato nel segno della differenza. Ci si è preoccupati di avvicinarlo alla fede più che di indagarlo nella sua verità. Ci si è molto concentrati sulla differenza cristiana ma senza avvertirne la profonda connessione con la differenza dell'*umano-disumano*. Tante letture pastorali sono state dominate dal rilevare la distanza tra fede e cultura, tra Vangelo e vita, tra Chiesa e scelte di vita. E, di conseguenza, tante proposte pastorali sono state segnate dalla preoccupazione di favorire l'integrazione tra fede ed esperienza, di riannodare il rapporto tra Vangelo e cultura. Tali proposte si sono giocate, appunto, sulla differenza cristiana, con la preoccupazione di percorrere la distanza (o di colmare la differenza) dalla non credenza alla credenza. Tale impostazione, però, contiene nel fondo un sottile dualismo: si pone la fede (il Vangelo, la Chiesa) da una parte e la cultura (l'esperienza, la vita) dall'altra parte. Si considera la cultura, l'esperienza, la vita, in definitiva l'umano, come se fossero estrinseci al Vangelo e alla fede. Si considera, cioè, l'umano come se fosse neutro, in attesa di acquistare senso con l'annuncio cristiano e con l'azione pastorale.<sup>7</sup> Ma la cultura non ha già

<sup>6</sup> Questo modo di pensare la verità dell'umano, in connessione con la sincerità e la genuinità del sensibile, è in sintonia con la sensibilità fenomenologica che cerca di far chiarezza nei vissuti tentando di far emergere ciò che si dà (o si impone) dal loro stesso interno. Infatti, la stratificazione corporea, sensibile, affettiva, dell'esistenza non è caotica e senza leggi; la coscienza, attraverso un paziente lavoro ermeneutico che valorizza gli apporti della convivenza umana (compresi quelli religiosi e della religione della Rivelazione), può far emergere l'appello e il dono che si nascondono nell'esistenza stessa. In tal modo la verità emerge non come una sovrastruttura dell'esistenza, ma come ciò che si impone, appunto come appello e come dono, dal cuore stesso della vita. Ritengo molto importanti e promettenti per il futuro, i segnali di dialogo tra fenomenologia e teologia (un punto di riferimento è il saggio di Emmanuel Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: essai sur les frontières*, Lessius, Bruxelles 2013). Ho cercato altrove di esprimere l'importanza di ricomprendere l'esperienza cristiana (e di conseguenza anche la proposta pastorale e anche catechetica) in prospettiva fenomenologica, ponendo al centro i vissuti; questi non sono indifferenziati ma sono segnati radicalmente dalla differenza, che ha anche un significato di trascendenza. Rinvio a: S. CURRÒ, *Tracce sensibili di Rivelazione: la nuova sfida antropologica nella pastorale*, in ÉQUIPE EUROPEA DI CATECHESI, *Fede e catechesi in Europa: possibili sentieri*, Atti del Congresso dell'Équipe Europea di Catechesi, Bruxelles, 1-6 giugno 2022, G. Biancardi e S. Currò (Edd.), Elledici, Torino 2024, 53-61; IDEM, «*Donnez-moi un point d'appui*». *Considérations anthropologiques sur le sens humain et chrétien de l'identité*, in «*Lumen Vitae*» 79 (2024) 4, 395-402.

<sup>7</sup> L'umano è stato accostato come neutro nel senso che le differenze al suo interno, per così dire, sono state sottovalutate rispetto alla preoccupazione fondamentale che fosse aperto alla trascendenza e quindi alla Rivelazione e alla proposta cristiana. In questo senso la riflessione antropologica, in ambito teologico-pastorale, si è adagiata sulla recezione di una visione antropologica orientativamente esistenziale-personalistica considerata, pregiudizialmente, quella più in sintonia con la proposta cristiana. Tale visione è apparsa congeniale perché centrata sull'unità e sull'integralità della persona e, quindi, in grado di far superare i dualismi. In realtà, però, una visione centrata sull'unità della persona (che poi significa: sulla coscienza dell'unità) perde di

caratteri di vera umanità e di disumanità; e l'umano non è già attraversato dall'opera di Dio, accolta o mortificata? L'esperienza non è già nel segno del bene e del male, della vita e della morte? Non porta già le tracce del Dio creatore e del Cristo redentore? Queste tracce possono non essere riconosciute, o possono rimanere in attesa di essere riconosciute; ma intanto sono lì, iscritte nell'esistenza. I sensi e la coscienza stessa, se rimane *sensibile*, non possono ignorarle; vi inciampano; le stanno abitando o nel modo della disponibilità o nel modo della fuga. Questa differenza precede e condiziona l'accoglienza o meno dell'annuncio del Vangelo; anzi, ha già a che fare con tale dilemma.

Si è insistito molto, in questi anni, nella prassi e nella teologia pastorale, sull'unità della persona e si è cercata l'integrazione delle diverse dimensioni (corpo, psiche, spirito); ma tale unità ha un fondo di intellettualismo e l'integrazione si costruisce *nella* coscienza. La sfera sensibile, affettiva, corporea, è in fondo catturata nel primato della coscienza che cerca di mettere ordine, che cerca appunto di portare unità. Ma l'esperienza, pur attraversata dalla preoccupazione dell'io di fare unità, di integrare le esperienze, è, originariamente e radicalmente, nel segno della differenza. Vivere è fare sempre i conti con altri, e lo si può fare accogliendo o non accogliendo, uscendo dal proprio mondo o lasciandosi prendere dalla paura. Vivere è sempre abitare il mondo, e lo si può fare da proprietari o da ospiti, da presuntuosi o con l'attitudine di amministrare dei doni. Vivere è sempre fare i conti con sé o nella modalità della riconciliazione con sé o in quella della fuga da sé.<sup>8</sup> In un orizzonte di storia di salvezza (che è, in realtà, semplicemente l'orizzonte della vita), vivere è essere già oppure no sulla strada dove Dio ci cerca, abitare già le tracce del suo passaggio oppure no. Un tale abitare è un fatto sensibile, di una sensibilità che è già aperta o chiusa, potremmo dire sensibile o insensibile. Il veramente umano, infatti, innanzitutto, si sente (si tocca, si vede, si ascolta, si odora, si gusta). La coscienza, che elabora il senso delle esperienze, che ascolta messaggi interpretativi della vita (compreso il messaggio del Vangelo), è già situata nel veramente o nel falsamente umano; potremmo dire, in ottica di fede, è già sintonizzata o meno (sensibilmente) con il Dio della storia, che ha lasciato la sua impronta in ogni creatura, che si è incarnato in Gesù Cristo,

---

vista il senso delle differenze costitutive dell'umano (che non sono dualismi), ad es.: sensibilità e ragione, radicamento corporeo e progettualità, essere soggetto-di e essere soggetto-a, ecc. In tali differenze si iscrivono anche la differenza della trascendenza e la differenza della Rivelazione: andiamo verso Dio ma Dio ci ha già raggiunti. La riflessione antropologica degli ultimi decenni, in ambito teologico-pastorale e catechetico, è segnata da alcuni paradossi: si è assunta una visione antropologica (dell'unità della persona) senza mai davvero interrogarla; si è riflettuto su come l'uomo, che cerca autenticità e che cerca di dar senso alla sua vita, possa orientarsi verso la fede, senza seriamente interrogarsi se è la ricerca di senso e di autenticità che caratterizza nel fondo la vicenda umana. Ci si è preoccupati di orientare le domande e le attese dell'uomo verso Dio, senza sufficientemente cercare di rintracciare nell'esistenza le tracce di un Dio che è già venuto e che già interpella. Rinvio a: S. CURRÒ, *Perché la Parola riprenda suono. Considerazioni inattuali di catechetica*, pref. di A. Fossion, Elledici, Torino 2014, 49-63.

<sup>8</sup> Ho tentato, in diverse occasioni, di abbozzare una antropologia della differenza (o anche dell'*alterità* o del *di più*), appoggiandomi ad autori della fenomenologia francese (Levinas, Merleau-Ponty, Derrida, Marion, Falque, Chrétien, Lacoste, ecc.). Per un abbozzo sintetico rinvio a S. CURRÒ, *L'excès ou le propre de l'humain*, in «Revue théologique de Louvain» 49 (2018) 1, 51-63.

che ci ha raggiunti anche nei luoghi più reconditi, anche negli abissi dell'esistenza.

La disattenzione alla differenza iscritta nell'umano è forse la ragione più profonda dell'insignificanza del Vangelo e della fede nel contesto attuale. Il Vangelo è il Vangelo di Colui che è la manifestazione del vero Dio e della vera umanità, nello stesso tempo. Gesù è l'*Ecce homo*. Dio ha assunto l'umano, nell'incarnazione, passione morte e risurrezione, fino in fondo; è sceso fin negli inferi della nostra umanità, disdegnando solo il peccato (cf. *Eb* 4,15). La sua umanità è nel segno dell'amore, della donazione, della riconciliazione, della grazia, dall'inizio alla fine; non c'è niente di neutro o di indifferente. Dio, in Cristo, ha raggiunto ogni uomo, tutti gli uomini e le donne di tutti i tempi. Le tracce della redenzione di Cristo segnano l'umanità di ciascuno; fanno la differenza; si intrecciano con la differenza che segna l'umano: nella vita si può amare o odiare, servire o esercitare prepotenza, tentare di salvarsi da sé o entrare in un orizzonte di dono che magari permette di ritrovarsi. Si può davvero annunciare il Vangelo senza avere immediatamente il senso della differenza, dell'umano-disumano? Senza tale differenza, non si rischia di ridurre il Vangelo a una visione sulla vita o a un codice etico? La proposta di fede non è in fondo la proposta di un incontro?<sup>9</sup> Non è la possibilità di attraversare la vita in compagnia di Colui che l'ha già attraversata? Il Vangelo non è connesso con un certo modo di sentire l'umano, sia nel senso che lo produce sia nel senso che lo richiede? L'attenzione al modo *veramente umano* di vivere l'umano (al *genuinamente umano*) non è intrinsecamente connessa con l'adesione al Vangelo, con la fede, con la decisione di farsi discepoli di Gesù? E l'intrigo è molto più profondo (molto più alla radice) della preoccupazione di integrare l'umano e il Vangelo o della preoccupazione di mostrare il significato esistenziale del Vangelo.

Un esempio dell'intrigo tra differenza cristiana e differenza umana è l'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, soprattutto laddove si utilizza il linguaggio del *sì sì no no*.<sup>10</sup> Papa Francesco dice sì alla cultura dell'incontro e no alla cultura dei muri, sì alla cultura dell'inclusione e no al dio denaro. Queste affermazioni non dicono le implicazioni sociali del messaggio cristiano, ma dicono, prima di tutto, la *posizione*, il sito, da dove si può ascoltare e annunciare il Vangelo, o dove il Vangelo può prendere senso e, anzitutto, può risuonare. La differenza nel cuore dell'umano sembra precedere, in *Evangelii Gaudium*, la differenza cristiana, e cioè la problematica del rapporto fede-cultura e cioè dell'inculturazione della fede.<sup>11</sup> Ma la logica non è del prima e del poi (che rimarrebbe su un piano razionale, intellettuale), ma dell'intima connessione. Si dà un'intima

<sup>9</sup> Vale la pena ricordare la decisa affermazione di Benedetto XVI (ripresa spesso anche da Francesco): «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» (BENEDETTO XVI, Lettera enciclica sull'amore cristiano *Deus caritas est*, 25.12.2005, n. 1, in «AAS» 98 (2006) 3, 217-252: 217.

<sup>10</sup> Nel capitolo secondo, in particolare: cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale *Evangelii Gaudium* (EG), 24.12.2013, nn. 50s, in «AAS» 105 (2013) 12, 1019-1137: 1041ss.

<sup>11</sup> Cf. *Ibidem*, nn. 68-70.

unione tra Vangelo e verità (genuinità) dell'umano, che evoca quella tra la Chiesa e l'intera famiglia umana.

### 3. L'eco del veramente umano e della Parola di Dio

La possibilità, per i cristiani, di discernere l'umano, di porsi dalla parte buona del dilemma (umano-disumano), è connessa al loro mantenersi in contatto con Cristo, lasciandosi animare dal suo Spirito. È con Lui, per Lui, in Lui, che si percorrono strade di verità. «Chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, si fa lui pure più uomo».<sup>12</sup> Ma mantenersi in contatto con Cristo è fatto sensibile, corporeo, sacramentale; non è sposare una visione dell'uomo, già chiara e magari in senso fondamentalista. All'inizio della vita cristiana – come già ricordato – ma anche durante tutto il cammino, c'è davvero un incontro, e non una dottrina o una idea morale. Quanto più il camminare con Cristo è nella logica dell'incontro, della compagnia, tanto più si mantiene su un piano sensibile: «Abbiate in voi gli stessi sentimenti di Cristo Gesù» (*Fil 2,5*). Quanto più tale camminare sarà cammino con tutti, tanto più si saprà abitare il terreno di tutti, a condizione *solo* di camminare in verità: si apriranno spazi di vero dialogo; si comprenderà, da parte cristiana, l'importanza di ricevere da altri (e ciò aiuta misteriosamente la nostra stessa comprensione del Vangelo); ci sarà la possibilità di condividere e offrire il Vangelo dentro dinamiche di reciprocità, di scambio di doni, di reale cammino insieme su sentieri di verità (di genuinità) dell'umano; non su sentieri ideologici, ma di sincerità e verità. È su questo terreno pre-ideologico, anzi pre-cosciente, che si gioca la partita comune che oggi dobbiamo giocare; ed è su questo terreno che si potrà apprezzare la forza del Vangelo.

La comunità cristiana, quindi, per rispondere alla sfida del veramente umano, dovrà rinnovare la sua fedeltà a Cristo, dovrà lasciarsi animare dallo Spirito di Cristo, dovrà ritrovare la speranza, anche in questo tempo che sembrerebbe comprometterla; dovrà anche ritrovare la capacità di proporre il Vangelo come messaggio di salvezza. «La loro comunità [dei discepoli di Cristo], infatti, è composta di uomini i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il regno del Padre, e hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti»<sup>13</sup> - Ma come proporre il Vangelo? Come farlo in una logica di cammino insieme? E come farlo in modo che l'annuncio intercetti il veramente umano? E cosa vuol dire, qui, intercettare? Bisognerà pensare tale intercettare, innanzitutto, su un piano sensibile, precosciente, senza con ciò escludere la coscienza. La prima sfida non è però quella di mostrare, sul piano della coscienza, la sensatezza del messaggio cristiano in rapporto all'esperienza. Questa di fatto è stata l'attenzione principale della pastorale e della catechesi in questi anni. Si è mediato e modulato il messaggio in rapporto alla domanda di senso, alla ricerca di significati e di autenticità, illudendosi che il rapporto col Vangelo sia prima di tutto nella logica (di coscienza) di cogliere significati per la vita. Ci si è preoccupati del significato del Vangelo più che del suo

<sup>12</sup> GS, n. 41.

<sup>13</sup> GS, n. 1.

suono, della sua possibilità di risuonare. Perché il Vangelo risuoni, infatti, e perché risuoni per quello che è (come Vangelo, come bella notizia), bisogna essere già *posizionati* sulla sua lunghezza d'onda. E la posizione è fatta corporea, sensibile. In realtà, bisogna essere già *de-posizionati*, abitare già la differenza, essere già dalla parte del genuinamente (veramente) umano.

È mentre si è de-posizionati sull'altro che si rompono i pregiudizi che si hanno su di lui. È mentre ci si lascia riconciliare con sé, con la verità di sé (fatta di desideri, ferite, vulnerabilità), che si rompe una falsa immagine di sé. È mentre si esce dal proprio mondo, dalle proprie sicurezze e paure, che si mettono le condizioni per ritrovarsi. È in queste de-posizioni che si crea uno spazio di risonanza del Vangelo. Il Vangelo non è un messaggio da comprendere e poi applicare alla vita; è piuttosto un messaggio che può essere compreso e che può risuonare solo a certe condizioni o *in-condizioni*; esse hanno a che fare col veramente umano, in fondo con la disponibilità a rompere con le condizioni, entrando sul terreno della gratuità, della sincerità del vivere. L'immagine dell'eco, che troviamo nell'*Ouverture* della *Gaudium et spes*, può aiutarci. L'eco è riverbero, contraccolpo, risonanza. Se è vero che il veramente umano risuona nel cuore dei discepoli di Gesù, è anche vero che il Vangelo risuona, quando è annunciato, nei cuori di chi sta uscendo dal suo mondo, sta amando, si sta aprendo alla riconciliazione. E il primo contatto col Vangelo è una sorta di risonanza corporea, sensibile. *Si sente* che è bella notizia, si sente anche che provoca e sostiene il cammino di sincerità del vivere. Si avverte, *sensibilmente*, la possibilità di una compagnia, quella di Cristo, nella Chiesa. Lo si sente, prima che comprenderlo bene. D'altra parte, un tale sentire sosterrà la comprensione. L'articolazione tra il primo annuncio e la catechesi, o tra il grande annuncio e i percorsi di crescita spirituale,<sup>14</sup> non è solo sul piano dei contenuti, ma è articolazione tra il piano sensibile-corporeo-affettivo dell'esistenza e il piano della coscienza, della progettualità, della consapevolezza e della comprensione. La testimonianza del Vangelo, nel fondo, è sempre nella logica della carne, dell'incarnazione: «Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita [...], quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi» (1Gv 1, 1-3).

Il cuore è il luogo della risonanza (dell'eco).<sup>15</sup> Lo è il cuore dei discepoli di Gesù e lo è il cuore di tutti, dei credenti e dei non credenti. Lo è nella misura in

<sup>14</sup> Cf. l'articolazione tra il capitolo IV («Il grande annuncio per tutti i giovani») e il capitolo V («Percorsi di gioventù») in FRANCESCO, Esortazione apostolica post-sinodale *Christus Vivit*, 25.03.2019, in «AAS» 111 (2019) 4, 391-476: 421-427; 427-441.

<sup>15</sup> Questa comprensione del cuore, come luogo della risonanza e che risente della comprensione dell'umano nel segno della differenza, incrocia le risposte che la *Dilexit vos* di papa Francesco dà alla domanda su «Cosa intendiamo quando diciamo "cuore"?» (*Dilexit nos*. Lettera enciclica sull'amore umano e divino del cuore di Gesù Cristo, 24.10.2024, LEV, Roma 2024, n. 2). Si danno delle interessanti risposte interagendo particolarmente con la Scrittura (cf. *Ibidem*, nn. 3-8). Si afferma al n. 4: «Dice la Bibbia che "la parola di Dio è viva, efficace [...] e discerne i sentimenti e i pensieri del cuore" (Eb 4,12). In questo modo ci parla di un nucleo, il cuore, che sta dietro ogni apparenza, anche dietro i pensieri superficiali che ci confondono. I discepoli di Emmaus, durante il loro misterioso cammino con Cristo risorto, vivevano un momento di angoscia, confusione, disperazione, delusione. Eppure, al di là di tutto ciò e nonostante tutto, qualcosa accadeva nel

cui si sta abitando il veramente umano e si stanno abitando, insieme, le tracce dell'operare di Dio e le tracce dell'irruzione di Cristo nella storia e nell'esistenza di tutti; di Cristo, il veramente uomo e il veramente Dio. La risonanza del veramente umano e la risonanza della Parola di Dio (del Dio vivo, che parla) sono intrecciate, intimamente connesse, forse felicemente confuse. Il cammino di coscienza farà magari chiarezza, ma come quando si gira una moneta da una parte e dall'altra: dalla parte del veramente umano alla parte delle tracce di Dio, e viceversa. Due facce distinte, ma inseparabili. E la vita sfida a sapersi posizionare, a seconda delle circostanze, a volte da una parte e a volte dall'altra, nella differenza; e sfida anche, quando si sta da una parte, ad aver fiducia che si dà anche l'altra parte. È una strana ma vera alleanza tra il divino e l'umano, in Cristo.

**The overture of *Gaudium et spes* - the unsaid: the journey with all, the genuinely human and the echo of the Word.**

► **ABSTRACT**

The overture of *Gaudium et spes* (GS 1) can, and must, still speak to us from the current ecclesial and cultural conjuncture. In it we can glimpse future directions for the ecclesial journey. The following are particularly emphasised here: the need for Christians to be on a journey with everyone on the basis of common humanity; the need to understand Christian difference starting from human difference, i.e. from the human-dishuman dilemma; the importance that the proclamation and acceptance of the Gospel should spring from a heart in which the genuinely human and the perceptible traces of God's work find an echo at the same time.

► **KEYWORDS**

Difference; Heart; Humanity; Sensibility; Synodality.

✉ [curro@unisal.it](mailto:curro@unisal.it)

profondo: "Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via?" (Lc 24,32)». E al n. 5: «Il cuore è il luogo della sincerità, dove non si può ingannare né dissimulare. Di solito indica le vere intenzioni, ciò che si pensa, si crede e si vuole realmente, i *segreti* che non si dicono a nessuno, insomma la propria nuda verità. Si tratta di quello che non è apparenza né menzogna bensì autentico, reale, totalmente personale. Per questo a Sansone, che non le diceva il segreto della sua forza, Dalila domandava: "Come puoi dirmi: 'Ti amo', mentre il tuo cuore non è con me?"» (Gdc 16,15). Solo quando le rivelò il suo segreto nascosto, lei «vide che egli le aveva aperto tutto il suo cuore" (Gdc 16,18)».

## L'attualità della *hilaritas* di Agostino d'Ippona per l'annuncio del Vangelo e la catechesi

Giuseppe Di Corrado\*

### ► SOMMARIO

L'opera *De catechizandis rudibus* di Agostino d'Ippona, composta verso l'anno 400 in risposta alle domande del diacono cartaginese Deogratias, attesta un impianto catechetico di fondo che, parallelamente alla proposta dei contenuti da trasmettere, attribuisce grande importanza all'atteggiamento della gioia, insieme alla quale gli eventi biblici vanno veicolati tramite la *narratio*. Lungi dall'essere una sensazione esteriore o una tecnica umana, quella a cui Agostino fa riferimento è piuttosto una gioia che proviene da Dio ed Egli la concede a coloro che soltanto si affidano a Lui e dal suo amore si fanno attraversare. A questa gioia che viene dall'alto, il vescovo Ipponense dà il nome di *hilaritas* e in tutta l'istruzione sostiene che anzitutto il catechista deve saper accogliere continuamente tale dono di Dio per poterlo comunicare ai catecumeni da istruire ed educare nella fede.

### ► PAROLE CHIAVE

Agostino d'Ippona; Catechesi; Formazione dei Catechisti; Gioia; Narrazione.

**\*Giuseppe Di Corrado:** è Presbitero della Diocesi di Ragusa e Responsabile diocesano per la Formazione permanente del Clero. Docente incaricato di Patrologia presso lo Studio Teologico S. Paolo di Catania e Docente invitato presso il Pontificio Istituto di Teologia per la Vita Consacrata *Claretianum* di Roma.

## 1. Premessa

L'urgenza della gioia nella trasmissione del Vangelo e nella catechesi è un tema fortemente avvertito da ciascun Sommo Pontefice già all'indomani del Concilio Vaticano II. Soltanto per ripercorrere gli interventi magisteriali più rilevanti, non si può non ricordare la *Evangelii nuntiandi* di papa Paolo VI, il cui orizzonte di gioia permea l'intera Esortazione apostolica.<sup>1</sup> Anche l'esordio del ministero pastorale di Giovanni Paolo II rimarcò la necessità della gioia alla base della missione della Chiesa.<sup>2</sup> Per arrivare quasi al nostro tempo, si ricordi la forte spinta teologica di Benedetto XVI per l'impegno dei cristiani a «dare un contributo perché il mondo diventi un po' più luminoso e umano».<sup>3</sup> Ritengo, tuttavia, che ai giorni nostri l'intervento magisteriale più significativo in proposito sia riconducibile all'Esortazione apostolica di papa Francesco *Evangelii gaudium*; già dal titolo essa intende evidenziare le caratteristiche di gioia e di novità di vita, tipiche per la diffusione della lieta notizia.<sup>4</sup>

## 2. La *hilaritas* agostiniana nell'ampia prospettiva patristica

Come si può facilmente intuire, quello della gioia è un terreno tutt'altro che nuovo e già gli autori cristiani della prima ora si preoccuparono di evidenziare in ogni modo questo sostrato fondamentale della loro prassi ecclesiale, riconoscibile in varie espressioni o atteggiamenti che in questo contributo cercherò in qualche modo di rintracciare e porre in evidenza. In genere, nella letteratura patristica del mondo latino il concetto di gioia cristiana è variamente attestato e per lo più espresso attraverso i termini *laetitia* e *gaudium*.<sup>5</sup>

Provando a focalizzare criticamente la produzione letteraria di Agostino d'Ippona (354-430), mi preme segnalare che egli, da poco battezzato e ancora laico, percepiva come la verità divina fosse non il prodotto di conquista umana bensì un disvelamento dall'alto. Nel *De vera religione*, opera scritta a Tagaste nel

<sup>1</sup> Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, 08.12.1975, in «Acta Apostolicae Sedis» 68 (1976) 1, 5-76. D'ora in poi si usa l'abbreviazione «AAS».

<sup>2</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, 04.03.1979, in «AAS» 71 (1979) 4, 257-324.

<sup>3</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* (SS), 30.11.2007, n. 35, in «AAS» 99 (2007) 12, 985-1027: 1013-1014; cf. IDEM, Messaggio per la XXVII Giornata mondiale della gioventù «*Siate sempre lieti nel Signore!*» (Fil 4,4), 15.03.2012, in «AAS» 104 (2012) 4, 351-360.

<sup>4</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (EG), 24.11.2013, in «AAS» 105 (2013) 12, 1019-1137.

<sup>5</sup> Per uno studio sintetico sulla gioia cristiana nelle principali fonti patristiche si vedano i seguenti studi, in *Valori attuali della catechesi patristica*, Convegno del Pontificum Institutum Altioris Latinitatis, Roma 24-25 aprile 1978, in «Salesianum» 41 (1979) 2: D. SARTORE, *Attualità della catechesi patristica per la Chiesa di oggi*, 227-233; A. TRAPÈ, *S. Agostino e la catechesi. Teoria e prassi*, 323-331; A.M. JAVIERRE, *I Padri, maestri del dialogo*, 393-401. Si veda anche, F. TRISOGLIO, *Le catechesi dei Padri della Chiesa. Uno scrigno di tesori da riscoprire*, Effatà, Torino 2017; E. CRISTINI, *Gioia, dolore, e persecuzione in S. Agostino*, in *Dizionario di spiritualità biblica e patristica*, Borla, Roma 2000, vol. 27, 297-308; R. MURAWSKI, *Soria della catechesi. 1. Età antica*, LAS, Roma 2021, 269-276, 363-386.

390, suggeriva ai manichei e ai pagani platonici che il vero itinerario religioso dell'uomo consiste nell'unirsi interiormente all'unico vero Dio e che tale unione si ha solo quando il cuore dell'uomo non serve nessun idolo, compresi quelli che l'uomo stesso si crea sotto l'impulso dei propri vizi. In quell'opera affermava: «L'attività razionale non produce la verità ma la scopre. Prima ancora di essere trovata, la verità esiste per sé stessa e, quando viene trovata, ci rinnova». <sup>6</sup> È evidente che la conversione e il Battesimo hanno originato in Agostino un cambiamento inaspettato, in forza del quale il *Logos* divino fa cogliere la sua soprannaturale sapienza nel punto più profondo dell'interiorità umana. Nella medesima opera, infatti, dichiarava: «Non uscire fuori di te, torna in te stesso. Nell'uomo interiore abita la verità. E se trovi mutevole la tua natura, trascendi te stesso! Tendi dunque là dove si accende il lume stesso della ragione». <sup>7</sup> Già abbozzata nei *Dialoghi* di Cassiciaco, <sup>8</sup> questa dottrina si dispiega in tutto il *De Magistro*, scritto tra il 388 e il 389, poco prima della morte del figlio Adeodato, quando nella conclusione diceva che Dio è più presente all'uomo di quanto l'uomo possa esserlo a sé stesso ed è il divino Maestro interiore che regge la mente stessa e insegna sempre dal di dentro, nel cuore della ragione, nelle viscere dell'anima. Aggiungeva poi che compito primario e insostituibile del docente-educatore è non sottomettere a sé chi è affidato alla sua responsabilità, bensì *intus discere idoneus*. <sup>9</sup> Tutto deve essere sempre ricondotto al livello più profondo della coscienza personale, là dove si origina il dialogo tra l'anima che cerca e l'interlocutore divino che la rende bisognosa e capace di Verità. In questi primi scritti agostiniani appena citati si respira un indiscutibile clima di ricerca gioiosa, ma si fa poco uso di un lessico specifico circa la gioia.

In un approfondito studio di parecchi anni fa, Paolo Siniscalco documentò come il tema della ricerca della gioia, <sup>10</sup> parallelamente a espressioni meglio definite, sia presente in modo specifico nel *De catechizandis rudibus*, sebbene veicolato in prevalenza dai termini *dilectio* e *gaudium verum*. <sup>11</sup> In tempi relativamente più recenti, invece, un breve saggio di Roberta De Monticelli ha rilevato che, sullo sfondo di relazioni avvalorate dalla fiducia, l'animo umano si alleggerisce e si eleva, <sup>12</sup> diventa capace di segnare positivamente l'ambiente e di mettere ordine nel cuore della persona, mentre ritrova l'allegria della mente. <sup>13</sup> Infine, pochi anni fa, una lucida analisi di Sebastiano Vecchio ha puntualizzato come il *gaudium* a cui l'istruzione agostiniana fa riferimento, si manifesti in forma di *hilaritas*, cioè

<sup>6</sup> AGOSTINO, *De vera religione*, 39,73.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 39,72.

<sup>8</sup> IDEM, *De beata vita*, 4,35.

<sup>9</sup> IDEM, *De Magistro*, 12,40: «Capace di vista interiore».

<sup>10</sup> Sull'articolato percorso catecumenale segnalò l'approfondito studio con annessa bibliografia di O. PASQUATO, *Catecumenato/Discepolato*, in A. DI BERARDINO (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti, Genova-Milano 2006, vol. 1, 933-960.

<sup>11</sup> Cf. P. SINISCALCO, *Christum narrare et dilectionem monere. Osservazioni sulla narratio del "De catechizandis rudibus" di S. Agostino*, in «Augustinianum» 14 (1974), 605-623.

<sup>12</sup> Cf. AGOSTINO, *Confessioni*, 13,27,42.

<sup>13</sup> Cf. R. DE MONTICELLI, *L'allegria della mente. Dialogando con Agostino*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

di felicità interiore, e come essa provenga direttamente da Dio e trovi riscontro nell'atteggiamento personale del catechista.<sup>14</sup>

Per addentrarsi nella scoperta e, di conseguenza, nell'autentico significato della gioia cristiana, va indagato dunque anche il termine *hilaritas*, poco frequente nei testi dei Padri latini ma di certo presente proprio nel menzionato scritto del vescovo di Ippona, rivolto ai principianti che si preparavano a ricevere il Battesimo, ovvero i *rudes*, veri protagonisti dello scritto. Per capire l'accezione e il particolare respiro che Agostino conferisce alla *hilaritas*, è necessario tentare di ricostruire, almeno a grandi linee, il paradigma del suo pensiero unitamente al suo vissuto, dettato anche dalle concrete motivazioni dello scritto, per comprenderne poi le ricadute nel contesto odierno e apprezzarne, quindi, l'attualità.

### 3. Vissuto, riflessione ed educazione della fede: la *hilaritas* nelle *Confessiones* e nel *De catechizandis rudibus*

Nella sua principale autobiografia redatta verosimilmente tra il 397 e il 399, le *Confessiones*, Agostino, appena consacrato vescovo, racconta come prima della sua conversione cercasse la felicità in esperienze effimere, in vario modo distribuite tra il piacere sensuale estremo, il successo accademico e le ambizioni mondane. Tali gioie, però, si rivelavano insoddisfacenti perché non potevano appagare il desiderio profondo dell'animo umano. In quell'ambito letterario trova spazio il termine *laetitia*, che esprime proprio la gioia temporanea e terrena, spesso legata ai piaceri materiali o ai successi mondani.<sup>15</sup> Tuttavia, nel suo percorso di discernimento, Agostino riconosce anche il *gaudium verum*, che deriva dalla comunione con Dio; ancora nelle *Confessiones*, infatti, più volte egli riflette sulla natura della vera gioia e sulla ricerca della felicità autentica in Dio.<sup>16</sup>

Di lì a poco, intorno al 400, periodo iniziale del suo episcopato caratterizzato dalla produzione di diverse opere pastorali, il diacono cartaginese Deogratias scrisse ad Agostino, chiedendo consigli utili a rendere più efficace la propria opera di istruzione dei catecumeni. L'Ipponense, come è noto, rispose componendo il *De catechizandis rudibus*.<sup>17</sup> Deogratias, pur godendo di stima nel suo ambiente, viveva con frustrazione il proprio incarico: si sentiva insoddisfatto, perfino amareggiato, e manifestava un senso di disagio che lo spingeva a chiedere aiuto. Il primo interrogativo che egli poneva, così come riferito dal giovane vescovo Agostino, riguarda le modalità più appropriate per esporre le verità di fede necessarie alla conversione cristiana:

*Petisti me, frater Deogratias, ut aliquid ad te de catechizandis rudibus, quod tibi usui esset, scriberem. Dixisti enim, quod saepe apud Carthaginem, ubi diaconus es, ad te adducuntur qui fide christiana primitus imbuendi sunt. [...] Saepe autem tibi accidisse*

<sup>14</sup> Cf. S. VECCHIO, *Convincere con allegria: istruzione e catechesi in Agostino*, in «Rivista italiana di filosofia del linguaggio» 10 (2016) 285-291.

<sup>15</sup> Cf. AGOSTINO, *Confessiones*, 2,1,1; 2,8,16; 10,30,41; 10,31,44.

<sup>16</sup> Cf. *Ibidem*, 8,12,28-29.

<sup>17</sup> Per quanto riguarda l'Edizione critica del testo di *De catechizandis rudibus* d'ora in poi farò riferimento alla collana *Nuova Biblioteca Agostiniana* (NBA): C. Carena et alii (Edd.), Città Nuova, Roma 2001, vol. VII/2.

*confessus atque conquestus es, ut in sermone longo et tepido tibi ipse vilesceres essesque fastidio, nedum illi quem loquendo imbuebas, et ceteris qui audientes aderant.*

Mi hai chiesto, fratello Deogratias, di scriverti qualcosa che possa esserti utile sulla catechesi da fare a chi è nuovo nella fede. Infatti, come hai detto, spesso a Cartagine, dove sei diacono, ti sono condotte persone da iniziare in tutto e per tutto alla fede cristiana. [...] Inoltre mi hai confessato, lamentandotene, che spesso ti è accaduto, durante un lungo discorso privo di calore, di svilirti ai tuoi occhi e di esser colto da fastidio tu stesso e tanto più coloro che con la tua parola iniziavi e gli altri che stavano ad ascoltare.<sup>18</sup>

Visto l'orizzonte dello scritto, non più autobiografico ma esortativo, Agostino chiarisce prima di tutto che il catechista nel suo argomentare deve «ardentemente giovare a chi ascolta»<sup>19</sup> e ciò egli deve desiderarlo in cuor suo per non imbattersi nel disgusto e nel tedio;<sup>20</sup> sono queste le difficoltà più incombenti che riguardano chiunque si accinga a esporre verbalmente dei contenuti. In questo caso però, come giustamente ha fatto notare Sebastiano Vecchio, il diacono Deogratias faceva riferimento non soltanto a tali sensazioni negative di chi ascolta ma anche al tedio e alla noia del catechista o dell'oratore che proferisce il discorso.<sup>21</sup> Tale pericolo è ricorrente e si avverte nettamente fra le righe dell'istruzione.

Pertanto, iniziando il catechista a esporre i contenuti storici della Sacra Scrittura, i tempi prima di Cristo notoriamente più estesi e a tratti prolissi, per non suscitare la noia dell'interlocutore (ma anche quella sua personale), Deogratias non deve affatto tralasciare un metodo: la brevità (*breviter*),<sup>22</sup> per cui non è necessario entrare eccessivamente nei tanti particolari, bensì concentrarsi sui principali aspetti della storia sacra. Per quanto concerne la brevità, il vescovo chiarisce che gli eventi fondamentali della storia biblica, in primo luogo l'Antico Testamento, preannunciano la venuta del Signore e indicano la Chiesa futura; proprio questo bisogna puntualizzare, benché sinteticamente.<sup>23</sup> Alla brevità, sulla quale peraltro Agostino più volte fa leva,<sup>24</sup> che offre l'opportunità di puntare all'essenziale della fede cristiana senza dilungarsi in dettagli secondari, faranno seguito altri accorgimenti, soprattutto il modo di suscitare la gioia di chi ascolta. Così affermava:

*Itaque prius de modo narrationis, [...] tum de praecipiendo atque cohortando, postea de hac hilaritate comparanda, [...] disseremus.*

Pertanto tratteremo in primo luogo del metodo con cui affrontare la narrazione della storia [della salvezza], [...] poi dei temi relativi all'insegnare e all'esortare, infine del modo di ottenere la gioia.<sup>25</sup>

<sup>18</sup> IDEM, *De catechizandis rudibus*, 1,1. Le traduzioni dal latino sono mie.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 2,3.

<sup>20</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>21</sup> Cf. VECCHIO, *Convincere con allegria: istruzione e catechesi in Agostino*, 286.

<sup>22</sup> AGOSTINO, *De catechizandis rudibus*, 5,9.

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*, 3,5.

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, 8,12.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 2,4.

Con tale affermazione Agostino evidenzia il metodo (*de modo narrationis*) secondo lui più congeniale, i contenuti (*de praecipiendo atque cohortando*), l'obiettivo (*de hac hilaritate comparanda*). Precisato che gli eventi storici delle Sacre Scritture tendono alla venuta del Signore e al cammino della Chiesa, e che tutto ciò si realizza per amore dell'uomo, Agostino esortava a manifestare la gioia come coronamento del percorso catechistico di insegnare e di esortare, utilizzando il termine *hilaritas*, attitudine che nell'intera istruzione registra nove occorrenze. La gioia è la sensazione finale di cui il catecumeno deve sentirsi permeato (*postea de hac hilaritate comparanda*), è il compimento dell'emozione interiore che il catechista deve saper costruire nel cuore di chi ascolta e ottenere a conclusione del suo argomentare. La gioia costituisce la prova che quanto ha detto il catechista è un discorso ben riuscito che ha sortito il suo effetto comunicativo ed educativo. In altre parole, chi ascolta deve via via infiammarsi di entusiasmo, avvertire il senso della felicità interiore e percepire che il cuore viene attraversato dall'amore. Per cui Agostino concludeva questa sezione incitando Deogratias a esporre ogni cosa «in modo che chi ti ascolta, ascoltando creda, credendo spera e sperando ami». <sup>26</sup> In questo contesto, la *hilaritas* rappresenta la gioia, l'allegrezza che deve accompagnare l'atto di catechizzare, rendendo l'insegnamento della fede più efficace e accattivante e creando quella atmosfera e clima che stimolano a raggiungere la piena maturità di Cristo (cf. Ef 4,13).

Proseguendo l'indagine all'interno dell'opera, l'autore ora anela a dimostrare concretamente al diacono Deogratias quanto già in precedenza annunciato: *de illa hilaritate comparanda*,<sup>27</sup> ossia in che modo ottenere una tale gioia fino a renderla costante e in qualche modo stabile. Qui comincia il vero problema. A fronte di una possibile insoddisfazione interiore del catechista dovuta alle cause più svariate, Agostino addita l'esempio di Cristo che per amore non si stanca di nutrire i suoi figli come una madre.<sup>28</sup> Similmente, anche il catechista nella sua azione deve sentirsi come proiettato dalla carità di Cristo e dalle sue parole deve trasparire la medesima carità.<sup>29</sup> Facendosi guidare dall'amore, il catechista eviterà di incorrere in una parola stanca e tediosa, che risulterebbe di certo sgradita a chi ascolta. Per Agostino, la carità del catechista è determinante, e vi si riferiva facendo uso di una immagine tanto esemplificativa quanto efficace:

*Tunc enim est vere opus bonum, cum a caritate iaculatur agentis intentio, et tamquam ad locum suum rediens, rursus in caritate requiescit.*

Un'opera è veramente buona quando l'intenzione di chi agisce viene lanciata dalla carità, e come tornando al suo luogo, di nuovo trova riposo nella carità.<sup>30</sup>

La carità di Cristo è come la risorsa fondamentale del catechista (*agentis intentio*), la verità di fondo da assicurare, il pilastro su cui si fonderà la buona

<sup>26</sup> *Ibidem*, 4,8.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 10,14.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*, 10,15.

<sup>29</sup> Cf. *Ibidem*, 11,16.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

riuscita della sua catechesi. Prima di iniziare il discorso, il catechista si deve nutrire della carità di Cristo, in modo tale che essa animi i suoi pensieri e si manifesti nelle parole che utilizzerà. Soltanto la carità dovrà far scaturire nella sua mente e lanciare attraverso il canale della voce (*cum a caritate iaculatur*) le varie parole di cui egli farà uso. La carità dovrà determinare ogni singola espressione del catechista, circoscrivere l'intero discorso, le cui conclusioni dovranno pure risolversi nella carità (*rursus in caritate requiescit*). In conclusione, perché la catechesi ottenga veramente un buon esito e dia buoni frutti (*est vere opus bonum*) ogni singola parola che il catechista adopererà nella sua esposizione, deve necessariamente respirare di carità di Cristo.

Potrebbe anche verificarsi il caso del catechista che non riesce più a entusiasinarsi, dovendo ripetere più volte la stessa catechesi e ormai fagocitato dal vortice dell'abitudine. Forse dietro le lamentele e lo sconforto di Deogratias potrebbe celarsi un tale legittimo disagio,<sup>31</sup> che non gli permette più di avvertire nella sua persona la carica emotiva della carità di Cristo. Nei confronti di Deogratias, ma anche di ogni possibile catechista che vive tale malessere, Agostino interveniva accrescendo ulteriormente il peso delle sue parole:

*Iam vero si usitata et parvulis congruentia saepe repetere fastidimus: congruamus eis per fraternum, paternum, maternumque amorem, et copulatis cordi eorum etiam nobis nova videbuntur.*

Se poi ci infastidisce ripetere molte volte argomenti usuali e da bambini, adattiamoci a chi ci ascolta con amore fraterno, paterno e materno, e uniti in un cuore solo anche a noi quei discorsi sembreranno nuovi.<sup>32</sup>

Il catechista deve quasi usare violenza a sé stesso e prima di iniziare per l'ennesima volta la sua esposizione, raccogliendo le sue idee, deve preoccuparsi di rientrare e adattarsi (*congruamus*) nel clima della carità di Cristo che si attua nell'amore fraterno, paterno e materno insieme (*fraternum, paternum, maternumque amorem*). L'immagine è profondamente iconica, poiché la triplice dimensione dell'amore cui allude Agostino fa risalire a un'idea di carità come realtà relazionale e "familiare" trainante, di eminente forza e potenza, capace di attribuire nuova energia e vigore al discorso, quantunque ripetitivo, del catechista. Inoltre, lungi dall'elevarsi al di sopra dell'interlocutore, bisogna piuttosto ricercare l'unità con chi ascolta, rispettare profondamente i suoi ritmi di comprensione e stare al suo passo, fare di tutto per sentire vicino al nostro il cuore del catecumeno (*copulatis cordi eorum*). In altre parole, non può fallire il suo intento chi si affida alla carità di Cristo e percorre il metodo della carità. Per Agostino, questa era la prima indispensabile condizione per ottenere la gioia. Sia bene inteso che tale condizione riguardava soprattutto il catechista e quasi per ricaduta i catechizzandi. Fin qui, infatti, non si è ancora fatto cenno delle sensazioni dei protagonisti dello scritto, cioè degli *audientes* che ascoltavano le catechesi.<sup>33</sup>

L'istruzione di Agostino registra adesso un secondo passo che riguarda proprio gli *audientes*, ovvero i catecumeni, per i quali è possibile che insorgano

<sup>31</sup> Cf. *Ibidem*, 1,1.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 12,17.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*, 1,1.

oggettive e visibili difficoltà. Il catechista, ad esempio, si renderà subito conto quando non v'è alcun cenno di assenso da parte di chi ascolta e, a causa della timidezza, costui non comprende ciò che gli viene detto; sembra proprio che il timore abbia preso il sopravvento e impedisca all'ascoltatore di esprimere qualsiasi reazione od opinione. Come, dunque, far balzare la gioia nella mente e nel cuore del catecumeno? Agostino non si arrende dinanzi a siffatte difficoltà e propone a Deogratias di provare a mitigare la timidezza dell'interlocutore facendo ricorso a un rapporto più fraterno, tentare di dargli fiducia attraverso parole gioiose e persuasive, in modo che egli parli liberamente. Se è necessario, il catechista dovrà parlare in modo più chiaro, spiegando con semplicità i concetti più ostici o le allegorie più complesse «di modo che il discorso sia reso gradevole».<sup>34</sup> Se, infine, il candidato continua a manifestare lentezza nella comprensione, allora bisogna pregare Dio che sia Lui a intervenire nella mente e nel cuore del catecumeno:

*Magisque pro illo ad Deum quam illi de Deo multa dicenda.*

Dicendo molte più cose a Dio per lui, che a lui di Dio.<sup>35</sup>

Lo scritto dell'Ipponense segnala un terzo passo che riguarda nuovamente il catechista. È possibile che l'animo del catechista sia in qualche modo turbato e per tale ragione il suo discorso non potrà mai arrivare nel cuore dell'ascoltatore con l'esito della gioia. Perciò il catechista dovrà fare uno sforzo per approssimarsi alla reale situazione degli ascoltatori, mettendo le persone a loro agio, cercando di ridestare il loro interesse, usando un tono gioioso e familiare, ma sempre in modo breve.<sup>36</sup> Importa che il catechista, malgrado un possibile stato d'animo problematicizzato, confermi lo stile della carità di Cristo e nel suo cuore sia fermamente convinto della ricchezza feconda della misericordia del Signore, la quale interviene nelle nostre temporali e umane difficoltà. Di sicuro, coloro che ascoltano si accorgeranno che il catechista sta operando in modo tale da farsi guidare da quella medesima carità che proviene dall'alto e viene effusa nei cuori dallo Spirito Santo.<sup>37</sup> In altri termini, il catechista deve impegnarsi a svolgere una buona e valida catechesi; ma, al sopraggiungere delle difficoltà causate dal suo stato d'animo, non deve allarmarsi bensì affidarsi alla misericordia di Cristo, giacché è Lui il vero principale catechista che guida le parole umane. Le sfumature della carità sono molteplici e Agostino ne era pienamente convinto. Perciò così incoraggiava Deogratias:

*De me ipso tibi testis sum, aliter atque aliter me moveri, cum ante me catechizandum video eruditum, inertem, civem, peregrinum, divitem, pauperem, privatum, honoratum, in potestate aliqua constitutum, illius aut illius gentis hominem, illius aut illius aetatis aut sexus, ex illa aut illa secta, ex illo aut illo vulgari errore venientem. [...] Et quia cum eadem omnibus debeatur caritas, non eadem est omnibus adhibenda medicina:*

<sup>34</sup> *Ibidem*, 13,18.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Cf. *Ibidem*, 13,19.

<sup>37</sup> Cf. *Ibidem*, 14,22.

*ipsa item caritas alios parturit, cum aliis infirmatur; alios curat aedificare, alios contremiscit offendere; ad alios se inclinatur, ad alios erigit; aliis blanda, aliis severa, nulli inimica, omnibus mater.*

Ti posso dire, per mia personale esperienza, che io stesso ho un diverso atteggiamento se mi trovo davanti, per formarla con la catechesi, una persona erudita, un indolente, un concittadino, un forestiero, un ricco, un povero, un privato cittadino, una persona altolocata, che ricopre una carica pubblica, di questo o di quel popolo, di questa o quella età o sesso, proveniente da questa o quella setta, da questa o quella falsa religione del volgo. [...] Il fatto che con tutti si debba avere la medesima carità, non vuol dire che sia necessario usare con tutti il medesimo rimedio. Parimenti la carità stessa fa nascere alla vita gli uni, con gli altri si fa debole; ha cura di edificare gli uni, teme di offendere gli altri; si piega verso gli uni, si erge contro gli altri; con gli uni è acquiescente, con gli altri severa; a nessuno nemica, di tutti madre.<sup>38</sup>

Il dinamico spaccato letterario con le sue variegate prospettive sembra fare emergere la chiave di lettura del discorso di Agostino. Anzitutto si noti come in molte vicende o interventi come questo, egli facesse leva sulla sua personale esperienza (*de me ipso tibi testis sum*), che nel lungo periodo diveniva paradigmatica; del resto, anch'egli non molti anni prima era stato catecumeno e aveva provato tali sensazioni. In secondo luogo, la carità consiste in un raffinato percorso di conoscenza delle persone che si hanno davanti, il loro carattere, la provenienza e la loro formazione, per adeguare sempre la catechesi ai destinatari. Quanto più i catechizzandi si sentiranno amati e si renderanno conto di essere amati, tanto più i loro cuori saranno suscettibili di aprirsi. La consapevolezza di tale carità conduce alla gioia e nel cuore fa balzare la felicità.

Adesso, come se l'Ipponense avesse Deogratias dinanzi a sé, comincia a proferire la sua catechesi a modo di esemplificazione e ammette: «Come se io stesso dovessi iniziare un candidato alla fede cristiana».<sup>39</sup> Così, fedele alla sua promessa iniziale,<sup>40</sup> il vescovo compie l'ultimo passo, proponendo al diacono cartaginese un discorso abbastanza lungo e articolato,<sup>41</sup> intessuto di abbondanti citazioni bibliche dell'Antico e del Nuovo Testamento, per quegli ascoltatori che provenivano dalla città. Agostino lo motiva ritenendo tale genere di discorso più attinente alla situazione di Deogratias che, appunto, viveva e operava a Cartagine. Vengono presentati gli eventi prodigiosi della creazione e del peccato, che ha trascinato l'uomo alla morte. Inaspettatamente viene offerta alla riflessione dell'interlocutore l'idea che esistono due città, una di ingiusti e l'altra di santi.<sup>42</sup> Il segno prodigioso del diluvio, che si risolve simbolicamente nel legno di cui era fatta l'Arca, richiama la Chiesa che invita gli uomini alla salvezza per mezzo del legno della croce di Cristo. Si parla dei Patriarchi e tra questi spicca Mosè che, liberando il popolo ebraico dalla schiavitù e facendolo passare illeso attraverso il

<sup>38</sup> *Ibidem*, 15,23.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Cf. *Ibidem*, 1,2.

<sup>41</sup> Cf. *Ibidem*, 16,24-26,50.

<sup>42</sup> Il richiamo è ad uno dei temi cari ad Agostino che sfocerà in seguito nell'opera *De Civitate Dei*.

Mare Rosso, prefigura misticamente Cristo e la salvezza futura tramite i sacramenti della Chiesa. Queste e molte altre pagine bibliche conducono l'ipotetico ascoltatore ad aprire sempre più il suo cuore all'avvento di Cristo, che finalmente entra nella storia e nel tempo reale. Seguono molti altri richiami del Nuovo Testamento circa la vita, la morte, la resurrezione e l'ascensione di Cristo. Completa la presentazione l'evento della Pentecoste e l'avvio della Chiesa primitiva, la cui vita conduce gli uomini alla beatitudine eterna dove Cristo emetterà il suo giudizio ultimo sull'uomo e lo giudicherà secondo verità. Perciò Agostino esortava vivamente il catecumeno:

*Exardesce amore atque desiderio sempiternae vitae sanctorum, ubi nec operosa erit actio, nec requies desidiosa: laus erit Dei sine fastidio, sine defectu: nullum in animo taedium, nullus labor in corpore; nulla indigentia, nec tua cui subveniri desideres, nec proximi cui subvenire festines. Omnes deliciae Deus erit et satiety sanctae civitatis in illo et de illo sapienter beateque viventis. Enim, [...] cum eis pariter illa Trinitate perfruemur iam per speciem, in qua nunc per fidem ambulamus.*

Divampa dentro di te di amore e di desiderio per la vita eterna dei santi, dove non sarà faticoso l'agire e il riposare non sarà inoperoso: il lodare Dio non conoscerà stanchezza né sosta; non si proverà alcuna noia nell'animo, alcuna fatica nel corpo; non si imporrà necessità alcuna né riguardante te, a cui tu desideri si provveda, né riguardante il prossimo, a cui tu debba cercare di provvedere. Dio sarà ogni delizia e pienezza della città santa, che in sapienza e beatitudine vivrà in Lui e di Lui. Infatti [...], godremo in ugual misura di quella Trinità nella quale ora ci muoviamo per fede.<sup>43</sup>

Sono gli elementi della gioia cristiana, diffusa in altro lessico non meno efficace. Si noti anzitutto la forza dell'imperativo *exardesce*, la cui accezione dilata e va oltre l'idea dell'infiammarsi dentro; sembra voglia puntare sul senso figurato e dirompente della fiamma che divampa o del farsi prendere da una passione ardente, capace di dirigere il cuore in modo irresistibile con *amore atque desiderio*. Agostino intendeva qui la gioia interiore che Dio solamente concede, la gioia capace di donare felicità alla mente e al cuore di chi ascolta, la gioia che spazza via ogni noia (*taedium*), fatica (*labor*) e qualsiasi indigenza (*indigentia*). Una tale gioia proviene direttamente da Dio, concede all'uomo tutte le possibili delizie (*omnes deliciae*) e ogni pienezza (*satiety*), nel momento in cui entreremo nella città santa e godremo finalmente della Trinità, che ora conosciamo soltanto per fede.

Subito dopo, Agostino presenta un ulteriore discorso, con simili contenuti rispetto al precedente ma di gran lunga più conciso;<sup>44</sup> si può ben parlare di una seconda forma narrativa abbreviata e riassuntiva. Tuttavia, in tale intervento non vi è alcuna allusione al fatto che la brevità possa derivare dall'idea che i destinatari provengano dalla campagna, come sembrava aver lasciato intendere in precedenza.<sup>45</sup> Si tratta unicamente di un esempio di discorso più sintetico nel quale il catechista, in base alle circostanze, ritiene necessario essere più rapido. In questo caso, la sua proposta di catechesi sarà inevitabilmente più essenziale. In tal modo termina l'istruzione parenetica del vescovo di Ippona.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 25,47.

<sup>44</sup> Cf. *Ibidem*, 26,51-27,55.

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*, 16,24.

#### 4. Due note conclusive

Ho voluto di proposito illustrare, di certo in modo sintetico, l'intero percorso dell'opera poiché vorrei far rilevare due note finali. Una prima nota conclusiva coincide con quanto già evidenziato da Sebastiano Vecchio riguardo a Dio come soggetto attivo della *hilaritas*.<sup>46</sup> Come si è visto dall'analisi testuale, la vera gioia discende da Dio e l'uomo se ne fa canale di trasmissione; Dio stesso parla per bocca del catechista ma questi, tuttavia, deve esserne pienamente consapevole. Era lo stesso Agostino ad affermarlo:

*Maiore fiducia deprecabimur, ut loquatur nobis Deus quomodo volumus, si suscipiamus hilariter, ut loquatur per nos quomodo possumus.*

Con maggiore fiducia pregheremo Dio che ci parli come desideriamo, se accettiamo gioiosamente che egli parli, per bocca nostra, come possiamo.<sup>47</sup>

L'espressione pone l'accento sull'importanza di imparare a parlare e a trasmettere il messaggio del Vangelo con la medesima gioia che Dio stesso comunica al catechista, giacché questi è uomo impregnato di Vangelo e si nutre di carità. Per cui, si noti l'avverbio *hilariter*, l'atteggiamento di fondo e le parole del catechista devono esprimere *felicemente* i contenuti del Vangelo; non una gioia superficiale o esteriore, quasi come tecnica retorica o tattica per incantare l'ascoltatore, semmai la medesima felicità donata da Dio e che lo Spirito Santo effonde nel cuore di chi sinceramente si pone in ascolto (cf. *Rm* 5,5). È ciò che il vescovo di Ippona intendeva quando faceva uso della locuzione "hilaritas". D'altra parte, pochi anni più tardi Agostino si ritroverà ad affermare più volte la stessa idea in varie opere teologiche ed epistole, nel vorticoso imperversare della controversia pelagiana, quando i fautori dell'eresia avrebbero voluto far credere non necessario l'intervento della grazia di Dio, giacché l'uomo per natura sarebbe capace di operare in modo virtuoso e di salvarsi con le sue proprie forze, senza bisogno dell'aiuto soprannaturale.

Una seconda nota conclusiva fa riferimento alla domanda e al tentativo di risposta che l'Ipponense propone nei tre passaggi dello scritto, appena delineati. Alla domanda puntuale come ottenere quella gioia che proviene da Dio (*de illa hilaritate comparanda*),<sup>48</sup> Agostino rispondeva tracciando tre atteggiamenti: il primo riguarda il catechista, il secondo il catecumeno, il terzo nuovamente il catechista. Nel primo atteggiamento, per lo più di carattere morale, il catechista deve sforzarsi di incarnare e attuare la medesima carità di Cristo. Il secondo movimento, maggiormente antropologico, insiste sul catecumeno per il quale, con ogni probabilità, è difficile comprendere l'ottica della catechesi e quindi bisogna immedesimarsi con tali difficoltà personali; in ultima analisi, però, solo Dio può cambiare in positivo la capacità di comprensione del catecumeno. Nel terzo passaggio, quello realmente pastorale, il catechista è ancora una volta chiamato in causa e Agostino insiste sulla forma di carità del catechista, da intendere come

<sup>46</sup> Cf. VECCHIO, *Convincere con allegria: istruzione e catechesi in Agostino*, 287.

<sup>47</sup> AGOSTINO, *De catechizandis rudibus*, 11,16.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 10,14.

conoscenza amorevole e personale di chi si ha davanti, per personalizzare e adeguare sempre la catechesi ai destinatari.

Una concreta risposta alla domanda di fondo emerge soltanto se questi tre passi si considerano insieme, in modo correlato e nella loro circolarità. L'autentica *hilaritas*, la sola vera gioia che proviene da Dio e capace di dare felicità piena all'uomo di ogni tempo, ha le sue radici nella carità di Cristo, che il catechista cerca in tutti i modi di ripresentare. Il catecumeno, attraversato dall'amore di Cristo, impara ad aprire la mente e il cuore alla proposta del Vangelo e comincia ad avvertire una interiore felicità, soprattutto quando si rende conto che attraverso la catechesi è Dio stesso che lo chiama in modo personale a una vita nuova, poiché si è degnato di illuminare la sua vita e fargli dono della felicità vera.

Del resto, anche questa certezza era stata parte integrante del tortuoso percorso di Agostino ed egli pochi anni prima se ne era reso conto ammettendo *quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt*.<sup>49</sup> Per Agostino, la luce interiore che viene da Dio dissipa i dubbi dell'uomo, dà certezze e impregna il cuore di autentica felicità.

### The Relevance of *hilaritas* of Augustine of Hippo for the Proclamation of the Gospel and for Catechesis.

#### ► ABSTRACT

The work *De catechizandis rudibus* by Augustine of Hippo, composed around the year 400 in response to the inquiries of the Carthaginian deacon Deogratias, attests to a foundational catechetical framework that, alongside the proposal of the content to be transmitted, attributes great importance to the attitude of joy, with which biblical events are to be conveyed through the "*narratio*". Far from being a mere external sensation or a human technique, the joy to which Augustine refers is rather a divine gift, bestowed by God upon those who place their trust solely in Him and allow themselves to be permeated by His love. This joy, which originates from above, is termed "*hilaritas*" by the bishop of Hippo, who asserts throughout his instruction that the catechist must first embrace this divine gift in order to effectively communicate it to the catechumens to be instructed and educated in the faith.

#### ► KEYWORDS

Augustine of Hippo; Catechesis; Formation of Catechists; Joy; Narration.

✉ giuseppedcr@yahoo.it

<sup>49</sup> IDEM, *Confessioni*, 8,12,29: «Una luce quasi di certezza fu infusa nel mio cuore e tutte le tenebre del dubbio si dissiparono».

**L'appello alla gioia,  
contrappunto a tristezze e angosce di ieri e di oggi:  
la riflessione magisteriale da Paolo VI a Francesco**

Giuseppe Ruta\*

► **SOMMARIO**

La riflessione proposta dall'autore mette in rilievo la polarità della "gioia" nel binomio conciliare gioia-speranza, sviluppandosi in due parti: la prima di carattere diacronico e storico, fa scorrere i principali pronunciamenti magisteriali sulla gioia che hanno costellato la storia ecclesiale dall'evento conciliare ai nostri giorni, rilevando il contesto talvolta arduo e difficile e per nulla irenico e facile in cui sono nati e proposti a tutta la Chiesa e, in modo crescente, al mondo; la seconda parte, di carattere sincronico e sistematico, mette in rilievo le radici culturali e religiose della gioia, la valenza antropologica, biblica e spirituale, evidenziando tre criteri per una visione più approfondita e puntuale, che faccia da base solida ad una catechesi, atta a coniugare *gaudium et spes*, raccogliendo e rilanciando l'eredità del Vangelo di Gesù e della Pentecoste conciliare, dopo sessant'anni di cronaca, di storia e di maturazione nella consapevolezza e responsabilità ecclesiale a servizio dell'umanità.

► **PAROLE CHIAVE**

Annuncio; Catechesi; Gioia; Magistero pontificio; Speranza; Spiritualità.

**\*Giuseppe Ruta:** è Professore Ordinario di Catechetica, Direttore dell'Istituto di Catechetica nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

«Chi semina nelle lacrime, mieterà con giubilo» (*Sal* 125, 5)

L'*Inno alla gioia* (*An die Freude*, 1785) composto dal poeta Friedrich Schiller (1759-1805) in pieno romanticismo e ripreso da Ludwig van Beethoven (1770-1827) come testo della parte corale del quarto e ultimo movimento della rinomata IX Sinfonia (1822-1824), insieme alla bandiera a dodici stelle,<sup>1</sup> è stato preselezionato dal Consiglio d'Europa (1972) e in seguito scelto come Inno ufficiale dell'Europa unita (1985). In qualche modo, rappresenta il patrimonio socio-culturale e territoriale dell'Antico Continente, nonostante vi siano motivi di tristezza, a cominciare dai due conflitti mondiali alla recente e purtroppo perdurante guerra innescata nel cuore dell'Europa, in terra ucraina. Il brano sinfonico è nato dal cuore e dall'estro musicale di uno dei più grandi compositori della storia umana, in una fase biografica di grande sofferenza, ai limiti della disperazione e del suicidio, per la sopraggiunta totale sordità (1820). È questo un significato antropologico che si aggiunge al gusto estetico e al genio del grande compositore e che sintetizza "sinfonicamente" quanto l'Europa abbia sperimentato sul suo suolo e quanto talora abbia causato, in sofferenze e in gioie, per gli altri quattro continenti, soprattutto durante la colonizzazione, dal sec. XVI in poi.

La "gioia" talvolta, e forse quasi sempre, nasce da situazioni critiche e in condizioni di gravi crisi umanitarie, fiorendo in condizioni impossibili e impenstate. La storia della Chiesa, dalle origini a oggi, vive delle stesse vicissitudini dei popoli della terra e ha sempre registrato momenti di gioia e di speranza, in tempi di sofferenza e persecuzioni, in fasi di maggiore o minore adesione ai valori del Vangelo di Gesù Cristo, "lieta notizia" alla radice e nell'essenza più profonda, annuncio gravido di gioia e generatore di speranza. E se, sull'onda del Salmo 125, «nell'andare se ne va e piange portando la semente da gettare, [...] nel tornare viene con giubilo portando i suoi covoni» (v. 6).

Prendendo in esame il segmento della storia recente che va da Paolo VI a Francesco, dall'evento conciliare ai nostri giorni, è possibile cogliere un "filo rosso" che percorre e attraversa i cinque pontificati. Si può dire che sia un tracciato "paradigmatico" all'insegna del "gaudium magnum", che non prescinde mai dai momenti bui e problematici che la Chiesa ha attraversato a cavallo tra due secoli e i due millenni. Si tratta di un breve abbozzo che tenta di incrociare la letteratura magisteriale dei cinque Pontefici agli eventi, ai cambi culturali che si sono verificati, lasciando sostanzialmente integra, se non proprio intatta, la dinamica propriamente "pasquale" della "gioia cristiana" in stretto legame con la speranza, tema centrale del Giubileo del 2025.

<sup>1</sup> Cf. C. CURTI GIALDINO, *I simboli dell'Unione Europea. Bandiera, inno, motto, moneta, giornata*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 2005. Sulla bandiera e il richiamo mariano (il manto blu della Vergine e le dodici stelle), cf. A. TAJANI, *La lettera. A proposito della bandiera Ue: l'analoga col manto di Maria non è un caso*, in «Avvenire» (2 luglio 2025) 5. Si fa riferimento alla significativa riflessione, sviluppata in vari interventi da J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *La vera Europa. Identità e missione. Introduzione di Sua Santità Papa Francesco*, P. Azzaro - C. Granados (Edd.), Cantagalli, Siena 2021.

Intendiamo costatare e quasi “tastare” come, nonostante tutto, la gioia abbia avuto sempre la meglio sulla tristezza, e la speranza tenda continuamente a superare ogni angoscia e disperazione.<sup>2</sup> Ci si muoverà in due tempi di riflessione: nel primo, di natura diacronica, si proverà a tracciare una linea cronologica del tema della “gioia” attraverso gli ultimi sessant’anni di storia e di cronaca ecclesiale; nel secondo, di natura più organica e sistematica, si tenterà di presentare in una risultante sincronica, il tema della “gioia cristiana” per l’oggi, in vista di un ripensamento e di una riespressione dell’annuncio evangelico e di una rinnovata “catechesi della speranza”.

### 1. Profilo diacronico

Il passaggio di testimone tra Giovanni XXIII (25 novembre 1881 - 3 giugno 1963)<sup>3</sup> e Paolo VI (26 settembre 1897 - 6 agosto 1978),<sup>4</sup> in piena germinazione conciliare, segna un movimento da un passato di particolare austerità e distacco tra gerarchia e fedeli laici a tempi più recenti di maggiore condivisione e di *feeling* tra i membri della Chiesa e di rapporto improntato a fiducia con il mondo. I documenti conciliari<sup>5</sup> costituiscono l’articolata testimonianza di questa “riforma” nel segno della fedeltà a Cristo e alla Trinità, del rinnovamento ecclesiale e della “simpatia” per il mondo. La costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965) sin dall’*incipit* costituisce l’*ouverture* di questa rinnovata atmosfera.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Rinvio alla stimolante e documentata lettera pastorale del Vescovo di Alghero - Bosa, M.M. MORFINO, *La speranza che stupisce Dio. Vivere il Giubileo nel tempo*, [Cooperativa Tipografica Editoriale “N. Canelles”, Iglesias] 2025.

<sup>3</sup> Il pontificato di papa Giovanni ha avuto una breve e intensa durata: dal 28 ottobre 1958 al 3 giugno 1963. Considerato inizialmente come “pontefice di transizione” è stato di fatto il papa che ebbe l’ispirazione di indire il Concilio Ecumenico Vaticano II. Tra i vari interventi, memorabile è il discorso di apertura l’11 ottobre 1962: GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, in *Enchiridion Vaticanum, 1. Documenti ufficiali della Santa Sede 1962-1965. Testo ufficiale e versione italiana*, EDB, Bologna <sup>10</sup>1976, [32]-[53] (26\*-69\*).

<sup>4</sup> Per il pontificato di Papa Montini (21 giugno - 6 agosto 1978), è stata proficua la consultazione di: X. TOSCANI (Ed.), *Paolo VI. Una biografia*, Istituto Paolo VI - Studium, Brescia - Roma 2014, in particolare l’*Introduzione* del curatore (pp. 5-10) e la quarta parte (1963-1978) di Ennio Apeciti (pp. 357-543).

<sup>5</sup> Oltre i tanti commenti dell’intera gamma di costituzioni e decreti conciliari, nonché di ciascun documento, sono da considerare imprescindibili per l’ermeneutica conciliare, i Discorsi o Allucuzioni e le Omelie di Giovanni XXIII e Paolo VI tenuti durante l’assise conciliare. Molto opportunamente l’*Enchiridion vaticanum*, edito da EDB, li ha inseriti nel vol. 1 della serie *Documenti della Santa Sede*: cf. <sup>10</sup>1976, [2]-[219], [248]-[295].

<sup>6</sup> La parola “gioia” (*gaudium*) al singolare ricorre due volte (nn. 45, 49), al plurale quattro volte (nn. 1 [due volte], 52, 62) e come forma verbale una volta (n. 43). La parola “felicità” ricorre cinque volte (cf. nn. 18, 21, 37, 39, 93). Se non sono usati i termini “letizia” e “beatitudine”, si fa accenno alle beatitudini (cf. nn. 72, 77). Il termine “tristezza” ricorre due volte (cf. n.1), mentre “angoscia” cinque volte (cf. nn.1 [due volte], 4, 12, 82). Per la parola “speranza” le frequenze sono maggiori, 18 in tutto, nelle sue varie forme: cf. nn. 1 (due volte), 4, 18, 20, 21 (tre volte), 22, 31, 38, 48, 56, 76, 82, 87, 93. Tre volte si fa menzione della “disperazione” (cf. nn. 10, 12, 21) e una volta si parla di “falsa speranza” (cf. n. 82).

Nella fase immediatamente post-conciliare<sup>7</sup> e nel periodo particolarmente delicato della contestazione giovanile del '68,<sup>8</sup> papa Montini ebbe a sperimentare momenti difficili sia nell'applicazione delle delibere conciliari, sia nella formazione di una nuova mentalità teologico-pastorale, tra spinte di rinnovamento e resistenze tradizionali, fino ad arrivare alla polemica scatenata dopo la pubblicazione di *Humanae vitae* (25 luglio 1968)<sup>9</sup> e ai drammi personali vissuti dal pontefice, tra cui il rapimento e l'uccisione dell'on.le Aldo Moro (16 marzo - 9 maggio 1978).<sup>10</sup>

Si è anche polemizzato circa la serietà e la mancanza di sorriso e si è parlato financo di Paolo VI come di un "papa dal volto triste". Eppure va ricordato che, in occasione del Giubileo del 1975, dal cuore e dalla penna di questo pontefice nell'arco di pochi mesi sono scaturiti due documenti fondamentali per quel tempo e per il futuro della Chiesa: il primo, meno conosciuto e forse dimenticato, proprio sulla "gioia cristiana" *Gaudete in Domino* (9 maggio 1975),<sup>11</sup> e il secondo più rinomato e citato, che costituisce la "magna carta" dell'evangelizzazione: *l'Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975).<sup>12</sup>

Il testamento di Paolo VI<sup>13</sup> unisce gioia e speranza e raccoglie i sentimenti di questo pontefice, deceduto il 6 agosto 1978, festa della Trasfigurazione, proclamato beato e santo, grazie anche ai due miracoli legati alla vita nascente e al valore della maternità, profetico contrappunto alla sofferta vicenda di *Humanae vitae* e all'arezza del referendum, per lo stato italiano, sul divorzio (12-13 marzo 1974).<sup>14</sup> Un'icona rappresentativa del pontificato di Montini si trova nell'Aula

<sup>7</sup> Cf. L. PAZZAGLIA (Ed.), *Montini - Paolo VI*, Morcelliana, Brescia 2020. Sono tanti i richiami alla gioia nei discorsi di papa Montini: cf., ad es., la riflessione dell'*Udienza generale del 3 febbraio 1965*, in <[https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1965/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19650203.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1965/documents/hf_p-vi_aud_19650203.html)> (consultato il 16.06.2025).

<sup>8</sup> Cf. S. INAUDI - M. MARGOTTI (Edd.), *La rivoluzione del Concilio. La contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, Studium, Roma 2017; M. MARGOTTI, *Cattolici del Sessantotto. Protesta politica e rivolta religiosa nella contestazione tra gli anni Sessanta e Settanta*, Studium, Roma 2020.

<sup>9</sup> Cf. E. APECITI, *Capitolo settimo: Il sessantotto*, in TOSCANI (Ed.), *Paolo VI. Una biografia*, 447-455.

<sup>10</sup> Cf. E. APECITI, *Capitolo nono: Il luminoso tramonto*, in *Ibidem*, 534-538.

<sup>11</sup> Cf. *Ibidem*, 521-522. Il testo si trova in: PAULUS VI, *Adhortatio apostolica Gaudete in Domino ad Episcopos, Sacerdotes et Christifideles totius catholici orbis: de christiano gaudio*, 9 maggio 1975, in «Acta Apostolicae Sedis» 67 (1975) 5, 289-322. D'ora in poi si usa l'abbreviazione: «AAS».

<sup>12</sup> Cf. *Ibidem*, 522-523. Il testo ufficiale è in: PAULUS VI, *Adhortatio apostolica Evangelii nuntiandi ad Episcopos, Sacerdotes et Christifideles totius Catholicae Ecclesiae de Evangelizatione in mundo huius temporis*, 8 dicembre 1975, in «AAS» 68 (1976) 1, 5-76. Questi due documenti hanno ispirato più o meno esplicitamente il tandem magisteriale di papa Francesco *Evangelii gaudium* e *Gaudete et exultate*, come lo stile relazionale di Bergoglio richiamerà quello del "papa buono": cf. M. BORGHESI (Ed.), *Da Bergoglio a Francesco*, Studium, Roma 2022. In particolare, si vedano i contributi di: E. BOLIS, *Giovanni XXIII e Francesco: una profonda sintonia*, 15-33, e A. MAFFEIS, *L'eredità di Paolo VI nel pontificato di papa Francesco*, 133-122.

<sup>13</sup> Cf. *Il Testamento di Paolo VI*, 30 giugno 1965 (con due aggiunte del 16 settembre 1972 e del 14 luglio 1973), in <[https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1978/august/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19780810\\_testamento-paolo-vi.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1978/august/documents/hf_p-vi_spe_19780810_testamento-paolo-vi.html)> (consultato il 06.08.2025). Si veda, inoltre, APECITI, *Capitolo nono: Il luminoso tramonto*, 534-538.

<sup>14</sup> Drammaticamente previsto da Papa Montini (cf. *Ibidem*, 539-540), l'esito per il referendum sull'aborto (17 maggio 1981), indetto dopo il suo decesso.

Nervi (inaugurata nel 1971) dedicata alle udienze in Vaticano, ora Aula Paolo VI, dove campeggia l'opera *Resurrezione* dello scultore Pericle Fazzini (1913-1987), commissionata dallo stesso Pontefice e inaugurata nel 1977.

Con la chiara intenzionalità di raccogliere l'eredità del Concilio e dei due predecessori, Giovanni XXIII e Paolo VI, con il sorriso e lo stile evangelico che lo caratterizzava, papa Albino Luciani (17 ottobre 1912 - 28 settembre 1978), ha illuminato per soli trentatré giorni la Chiesa e il mondo (26 agosto - 28 settembre 1978), lasciando un'impressione unica a livello planetario (fu definito "papa del sorriso") e suscitando anche ipotesi e polemiche, le più disparate, sulla sua morte improvvisa e inaspettata. Giovanni Paolo I ha certamente accentuato lo stile pastorale "nuovo", particolarmente affabile e gentile, prima elaborato, voluto e perseguito dalla Chiesa conciliare e poi incarnato in modo fedele anche se differente dai due predecessori.

Dalla Polonia, paese dalle forti radici cristiane e dal desiderio insopprimibile di dignità, libertà e solidarietà, giunse a Roma, come successore di Pietro, Karol Wojtyła<sup>15</sup> che prese il nome di Giovanni Paolo II (18 maggio 1920 - 2 aprile 2005). Il periodo lungo del suo pontificato (16 ottobre 1978 - 2 aprile 2005) ha visto cambiamenti e capovolgimenti epocali in Europa e nel mondo. I tanti viaggi in ogni latitudine del globo, i cinque sinodi continentali, il suo magistero robusto e poliedrico, il contatto con i giovani (le tante GMG dal 1983 in poi), la testimonianza di una fede forte anche nei momenti più bui e al limite (l'attentato a Piazza San Pietro) e l'impulso dato alla libertà della Polonia e ai paesi dell'Est Europa, nonché la prolungata sofferenza fisica negli ultimi anni della sua esistenza: sono alcuni degli effetti che hanno delineato la personalità di un pontefice dichiarato "grande" e acclamato "santo subito", lo stesso giorno delle esequie.

Il Giubileo della Redenzione (1983) e particolarmente il grande Giubileo del Duemila, con i tre anni di preparazione, hanno portato una ventata di gioia e di speranza non solo alla Chiesa ma al mondo intero, con la richiesta di perdono del 12 marzo del 2000, perpretata dallo stesso papa Wojtyła per le colpe, sempre più acclamate, degli uomini di Chiesa. Tanti sono stati i segni profetici posti da Giovanni Paolo II, nonostante le ferite delle guerre (si pensi a quella del Golfo nel 1990-1991) o degli attentati, con ripercussione internazionale, come quello delle Torri gemelle negli USA (11 settembre 2001).<sup>16</sup>

A succedere a papa Wojtyła nel 2005 e a proseguire il cammino postconciliare della Chiesa fu chiamato Joseph Ratzinger (16 aprile 1927 - 31 dicembre 2022),<sup>17</sup> partecipe dell'evento conciliare come esperto, dopo una lunga esperienza accademica e pastorale e soprattutto dopo il servizio alla Curia romana, come Prefetto della Congregazione per la Dottrina della fede. Benedetto XVI (19 aprile

<sup>15</sup> Cf. tra le varie biografie: A. RICCARDI, *Giovanni Paolo II santo. La biografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014.

<sup>16</sup> «Giovanni Paolo II veniva da un popolo sofferente, quello polacco, sottoposto a tante prove nella sua storia. Da questo popolo sofferente, dopo tante persecuzioni, si sviluppò la forza di sperare. L'ho visto sofferente, ma mai triste. Egli, fin dall'inizio del suo pontificato, parlava di un nuovo Avvento. Sperava che, nella storia, si affermasse un tempo di gioia del cristianesimo» (Benedetto XVI, da un colloquio con Andrea Riccardi, in: RICCARDI, *Giovanni Paolo II santo*, quarta di copertina).

<sup>17</sup> Cf. J. RATZINGER, *La mia vita. Autobiografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

2005 - 28 febbraio 2013), anche con la scelta di questo nome, intese porsi in una continuità “discontinua” o meglio “originale” che non fosse ripetitiva dei predecessori ma singolare in sintonia con le esigenze più recenti della Chiesa e delle esigenze della pace. Anche per papa Benedetto non sono mancati “bocconi amari” legati al *Vatileaks*, agli scandali della pedofilia e alle resistenze di fronte agli ulteriori tentativi di riforma, iniziati da Paolo VI, che coinvolgono la Curia romana e l’intera dirigenza ecclesiale.

Le inaspettate dimissioni di Benedetto XVI, annunciate l’11 febbraio 2013, hanno aperto il varco a un papa “venuto dai confini della terra”: il gesuita Jorge Mario Bergoglio (17 dicembre 1936 - 21 aprile 2025)<sup>18</sup> che - a sorpresa - prese il nome di Francesco. È il primo papa che non ha partecipato ai lavori conciliari, ma che ha cercato in tutti i modi di continuarne l’applicazione e di interpretarne il senso e i processi di sviluppo, in particolare con il suo magistero scritto e verbale e con uno stile originale dell’esercizio petrino.<sup>19</sup>

Dopo la sottoscrizione dell’enciclica *Lumen fidei* (composta a quattro mani con Benedetto XVI), l’8 dicembre 2013 rese pubblica l’esortazione post-sinodale *Evangelii gaudium*<sup>20</sup> che, se da una parte vede raccolte l’esperienza e le *propositiones* sinodali, dall’altra, se ne distacca, riassumendo il quadro programmatico del suo pontificato, appena iniziato. In essa è possibile cogliere in modo germinale i temi più importanti del suo magistero. Il motivo della “gioia” appare non solo nel titolo e nei titoli di documenti successivi (oltre a *Evangelii gaudium*, si pensi nel 2016, ad *Amoris laetitia*,<sup>21</sup> nel 2017, a *Veritatis gaudium*<sup>22</sup> e nel 2018, a *Gaudete et*

<sup>18</sup> Tra le varie biografie, si distingue quella di M. BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 2017. Di particolare importanza per l’intenzionalità magisteriale di Papa Francesco, è la prima intervista apparsa sulla principale rivista della Compagnia di Gesù: cf. A. SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, in «La Civiltà Cattolica» 164 (2013) q. 3918, 449-478 (anche nel sito ufficiale della S. Sede: vatican.va). Di particolare interesse è il volume: FRANCESCO con C. MUSSO, *Spera. L’autobiografia*, Mondadori, Milano 2025.

<sup>19</sup> Cf. F. TORRALBA, *Dizionario Bergoglio. Le parole chiave di un pontificato*, Terra Santa, Milano 2021. Non viene considerato *explicititer* il lemma “gioia” che come si cerca di dimostrare nel presente contributo è un termine “chiave” del magistero pontificio bergogliano. Sul linguaggio e la terminologia del pontefice italo-argentino: cf. G. RUTA, «*Primerear*» o «*balconear*»? *Riflessioni “salesiane” in margine al n. 24 di “Evangelii gaudium” e a due verbi in “lunfardo argentino” ricorrenti nel vocabolario di Papa Francesco*, in «Itinerarium» 25 (2017) 65/66, 247-254.

<sup>20</sup> FRANCISCUS, Adhortatio apostolica *Evangelii gaudium* (EG) Episcopis, Presbyteris ac diaconis viris et mulieribus consecratis omnibusque christifidelibus laicis de Evangelio Nuntiando nostra aetate, 24 novembre 2013, in «AAS» 105 (2013) 12, 1019-1137.

<sup>21</sup> IDEM, Adhortatio apostolica post-synodalis *Amoris laetitia* (AL) Episcopis, Presbyteris, Personis Consecratis, Christianis Coniugibus omnibus Christifidelibus de Amore in Familia, 19 marzo 2016, in «AAS» 108 (2016) 4, 311-446.

<sup>22</sup> IDEM, Constitutio apostolica *Veritatis gaudium* de Universitatibus et Facultatibus ecclesiasticis, 8 dicembre 2017, in «AAS» 110 (2018) 1, 1-34 [Proemio].

*exultate*<sup>23</sup>), ma anche in vari interventi magisteriali,<sup>24</sup> nei due anni santi, della misericordia (2015-2016)<sup>25</sup> e il successivo sul tema della speranza del 2025, originando un richiamo e una felice inclusione di *gaudium et spes*:<sup>26</sup>

Se Misericordia è il nome di Dio, Speranza è il nome che Lui ha dato a noi, quello che risponde alla nostra realtà più profonda, alla nostra essenza più vera. Siamo fatti di vita e per la vita. Siamo fatti di relazione. Siamo fatti d'amore e per l'amore, e i nostri amori, i nostri cari, non sono svaniti nel buio ma ci attendono nella luce, nella pienezza di quell'amore. Siamo tutti figli prediletti, fatti per cose grandi, per sogni audaci. Camminiamo per mano a una bambina irriducibile di cui portiamo il nome. Perché Dio ci ha fatto speranza.<sup>27</sup>

Nei dodici anni di pontificato (21 marzo 2013 - 21 aprile 2025), non sono mancate le sfide sia *ad intra*, sia *ad extra* la comunità ecclesiale: indimenticabili i suoi contatti e le sue esternazioni dirette e franche che hanno sollevato talora qualche polemica, il progetto di riforma della Curia Romana e il modo di affrontare gli scandali a più livelli con determinazione e coraggio; la prova planetaria della pandemia con il gesto più esemplare del suo pontificato, la celebrazione del 27 marzo 2020, in una Piazza San Pietro ineditamente deserta e bagnata dalla pioggia, andata in onda in mondo visione; gli appelli tenacemente ripetuti per la salvaguardia del creato e contro le guerre, in particolare in Ucraina e in Palestina; i suoi viaggi nei posti più impensati (si pensi alla Mongolia) e gli eventi sinodali su alcune frontiere come l'Amazzonia e il mondo giovanile; la tenacia "quasi caparbia" di verificare i processi sinodali con un'apposita assise.<sup>28</sup> La salute sempre più precaria e la lunga degenza al Gemelli lo hanno gradualmente consumato nella sua energia ministeriale e comunicativa, fino all'ultimo respiro. Dopo il tanto desiderato contatto con la folla il giorno di Pasqua, ha lasciato questa terra e ha consegnato la sua anima a Dio il lunedì dell'Angelo, 21 aprile 2025.

<sup>23</sup> IDEM, Adhortatio apostolica *Gaudete et exultate* de vocatione ad sanctitatem in mundo huius temporis, 19 marzo 2018, in «AAS» 110 (2018) 8, 1111-1161.

<sup>24</sup> Cf. il volume che raccoglie questi pronunciamenti abbastanza ricorrenti durante gli anni del pontificato: PAPA FRANCESCO, *La gioia. Introduzione di Dario Edoardo Viganò*, LEV - Elledici, Roma - Torino 2022.

<sup>25</sup> È questo uno dei temi principali e ricorsivi nel magistero di Bergoglio: cf. FRANCESCO, *Il nome di Dio è Misericordia*, Piemme - LEV, Città del Vaticano 2016; A. TORNIELLI, *La via della misericordia*, in BORGHESI (Ed.), *Da Bergoglio a Francesco*, 194-204.

<sup>26</sup> Il volume collettaneo curato da Borghesi (2022) e più volte ripreso in questo contributo, offre una visione globale del pontificato di Bergoglio e si sofferma sui punti salienti. Mentre sono presenti vari accenni al "principio speranza", tema del giubileo del 2025, la tematica della "gioia" non appare considerata. In varie pubblicazioni e interviste, il pontefice è tornato a più riprese sul binomio "gioia e speranza": cf. in ordine cronologico: FRANCESCO, *Ritorniamo a sognare. La strada verso un futuro migliore. In conversazione con A. Ivereigh*, Gedi - Piemme, Roma 2020; IDEM, *Dio e il mondo che verrà. Un'intervista con D. Agasso*, Piemme, Milano 2021; C. AMIRANTE, *Dio è gioia. Papa Francesco incontra Nuovi Orizzonti*, Piemme, Milano 2020.

<sup>27</sup> FRANCESCO con MUSSO, *Spera*, 337.

<sup>28</sup> Cf. tra i tanti commenti: A. IVEREIGH, *Hearing the Spirit in the Assembly of the People: Pope Francis's vision of synodality*, in BORGHESI (Ed.), *Da Bergoglio a Francesco*, 98-112. Nessun dubbio che l'attivazione dei percorsi sinodali scaturisca dalla personale convinzione di Francesco di portare avanti l'attuazione del Concilio Ecumenico Vaticano II: cf. FRANCESCO con MUSSO, *Spera*, 266.

## 2. Profilo sincronico

Proviamo in questa seconda parte di riflessione a cogliere il tema della “gioia cristiana” per l’oggi in una prospettiva sincronica, nel tentativo di tratteggiare l’annuncio evangelico della “gioia” come *incipit* e non solo, come dimensione permanente<sup>29</sup> di una motivata “catechesi della gioia e della speranza”.<sup>30</sup>

### 2.1. Le radici bibliche ed ellenistiche della gioia

Da un punto di vista sistematico è possibile attingere alle fonti semitiche e bibliche, nonché a quelle greche ed ellenistiche,<sup>31</sup> per cogliere lo spessore culturale della gioia che esprime la vita in pienezza e delle gioie che costellano l’esistenza umana con le molteplici gradazioni e declinazioni estetiche ed etiche.

Prendendo visione di un dizionario biblico che ne considera il termine, è possibile cogliere la valenza della “gioia” e la sua gradazione progressiva dall’Antico (AT) al Nuovo Testamento (NT). Interessante notare come in un classico come il *Vocabulaire de théologie biblique* si distingue tra le gioie, al plurale, della vita e dell’alleanza (del culto comunitario, della fedeltà personale, del futuro escatologico) tratteggiante nell’AT e la gioia, al singolare, annunciata agli umili, proveniente dallo Spirito, frutto della croce e della Pasqua, espressione della nuova vita (le fonti della gioia spirituale e la forza della testimonianza nella prova) e, infine, della partecipazione alla gioia eterna.<sup>32</sup> È, infatti, «la rivelazione del Dio creatore e salvatore» che «provoca nell’uomo una gioia traboccante». <sup>33</sup> Se le gioie terrene sono limitate e contingentate, il Dio biblico prepara per l’umanità una gioia senza fine.

<sup>29</sup> Si è in linea con la sapienza biblica e cristiana, e in sintonia con la *hilaritas* di memoria agostiniana: cf. G. DI CORRADO, *L’attualità della “hilaritas” di Agostino d’Ippona per l’annuncio del Vangelo e la catechesi*, articolo pubblicato in questo numero di «Catechetica ed Educazione» alle pp. 19-30. Per una riflessione sulla situazione attuale, si vedano le riflessioni contenute nel volume di M. GUZZI, *Alla ricerca del continente della gioia. La Rivoluzione del XXI secolo*, Paoline, Milano 2019.

<sup>30</sup> La riflessione che segue ha preso avvio e alcuni spunti dal volume: J. JANSSENS - M. LEDRUS, *I frutti dello Spirito*, Ancora, Milano 1984, 47-62. Si rimanda alla più recente edizione, non consultata: M. LEDRUS, *I frutti dello Spirito. Saggi di «etica evangelica». Testi raccolti da Angelo Tulumello*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998. Cf. anche G. ANGELINI, *I frutti dello Spirito. Immagini moderne della vita spirituale*, Glossa, Milano 2003: sulla gioia cf. pp. 31-49; C.M. MARTINI, *I frutti dello Spirito. Bontà, gentilezza, gioia e pace*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2023. Si rinvia, infine, al volume: G. ALCAMO (Ed.), *La catechesi educa alla gioia evangelica. Riflessioni teologico-pastorali a partire dall’Esortazione Evangelii gaudium*, Paoline, Milano 2014, in particolare al contributo di V. LOMBINO, *La città, la gioia e la carità nella simbolizzazione dell’Evangelii gaudium*, 237-250.

<sup>31</sup> Si rimanda ai classici sull’argomento: R. ALTER, *L’arte della narrativa biblica*, Querniana, Brescia 1990; E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura*, Einaudi, Torino 1983; in particolare: N. FRYE, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Torino 1986, e il recente saggio più divulgativo di A. CAZZULLO, *Il Dio dei nostri padri. Il grande romanzo della Bibbia*, HarperCollins, Milano 2024. J. Ratzinger aggiunge alle due matrici culturali dell’Occidente anche quella romana: si veda la prima parte *Alle fonti dell’identità europea: Atene, Gerusalemme, Roma*, del volume già citato: J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *La vera Europa. Identità e missione*, 11-55.

<sup>32</sup> Cf. A. RIDOUARD - M.F. LACAN, *Joie*, in X. LÉON-DUFOUR et alii (Edd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris 1970, 611-616; trad. it. *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Torino 1976, 467-473.

<sup>33</sup> RIDOUARD - LACAN, *Gioia*, 467. Nelle citazioni che seguono si fa riferimento alla traduzione italiana.

Il libro dei Proverbi così sentenzia: «Il cuore felice rende lieto il volto, il cuore in pena abbatte lo spirito» (*Pr* 15,13). Fa eco il Siracide, affermando: «Il cuore dell'uomo modella il suo volto, sia in bene, sia in male. Il viso ilare è indice di animo sereno, il volto triste è segno di preoccupazioni e affanni» (*Sir* 13,25-26). La sapienza biblica distingue le gioie sane da quelle perverse e ne offre i criteri per distinguerle opportunamente, secondo la legge e il disegno di Dio. La sapienza greca, da cui attingono la filosofia socratica, platonica, aristotelica e stoica, tende a trovare nell'intimo del cuore stesso dell'uomo il criterio o i criteri per discernere gioie autentiche e inautentiche, e raggiungere la vera gioia.

Il NT manifesta tutta la sua singolarità e concentra nel contatto e nell'incontro con la persona di Gesù di Nazaret la "gioia", motivo tematico e termine disseminato nei vari testi, in particolare nell'opera lucana. Dall'annuncio a Maria e dall'incontro con Elisabetta, all'annuncio degli angeli a Betlemme, la gioia è il tratto caratteristico dell'irrompere del regno di Dio tra gli uomini, dell'effusione dei beni messianici e dell'adempimento delle promesse dell'AT. Mediante la parola, le parabole della misericordia (cf. *Lc* 15) e i gesti, come nel mistero stesso della sua persona, Gesù invita e infonde la gioia, sempre, continuamente e soprattutto nei momenti più critici, come nell'ultima cena. Anche nella versione giovannea, nei suoi discorsi, Egli esclama: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza. [...] Questo vi ho detto perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena» (*Gv* 10,10; 15,11; cf. 17,13). Nel mistero della Pasqua, come in ogni avversità della vita, il Maestro e Signore promette che la tristezza si cambierà in gioia e nessuno potrà carpire questo dono dal cuore dei suoi discepoli (cf. *Gv* 14,13s.; 16,20-24). È questa una profezia e una promessa che non viene capita immediatamente come i tanti annunci della passione pronunciati da Gesù: sono tante le incomprensioni e le delusioni (cf. l'espressione desolante dei due di Emmaus «speravamo»: *Lc* 24,21) a cui fa seguito però «una grande gioia» (cf. v. 41), espressione tipica che segna l'intera opera lucana. Con la forza dello Spirito (cf. *Gal* 5,22) anche le prove, le sofferenze, le persecuzioni e i patimenti sofferti per Cristo diventano per i discepoli motivo di gioia (cf. *At* 5,41; *2Cor* 6,10; 7,4). Per quanto paradossale possa sembrare, la gioia cristiana sarà perfetta e compiuta nella parusia, ma è possibile assaporarla sin da adesso, perché come il popolo dell'Antica Alleanza, anche il nuovo può acclamare: «La gioia del Signore è la nostra forza» (*Neem* 8,10).

## 2.2. Lo spessore antropologico della gioia

Quanto riscontrato nell'ambiente semitico-biblico e greco-ellenistico è in qualche modo presente in tutte le culture, con espressività differenti che inneggiano alla vita, alle relazioni, al benessere e alla condivisione, in un clima di festa e di *gaudium*.

La gioia<sup>34</sup> è tipica dell'espressività umana, come reazione a quanto c'è di bello, di vero, di buono nell'esistenza, che delinea il volto, che muove al sorriso,

<sup>34</sup> La difficoltà a definirla è riconosciuta anche dal celebre *Dizionario critico di filosofia*, A. LALANDE (Ed.), ISEDI, Milano 1971. La voce "gioia" è trattata alle pp. 345-347. La si distingue dal semplice piacere o da uno stato generico di benessere; ha un carattere di totalità che tocca l'intero

che fa vibrare il cuore e l'intera corporeità dell'essere umano. Sebbene ci siano manifestazioni simili in altri esseri viventi (si pensi agli animali, ai fiori e alla vegetazione) che passano anche in espressioni linguistiche frequentemente metaforiche («il sole ride», «in primavera la natura gioisce», «esulta la terra»...), la "gioia" propriamente intesa è peculiare dell'essere umano; inoltre, più che una prerogativa individuale è una caratteristica tipica della convivenza umana. Il *Dizionario Treccani*,<sup>35</sup> mediante un grafico riassuntivo, presenta il lemma "gioia" distinguendo le relazioni di significato da quelle linguistico-lessicali, oltre a evidenziare le parole della stessa famiglia (gioioso, gioire).

Le prime relazioni di significato rimandano a manifestazioni (riso-sorriso), ad azioni (espressi nei verbi: esultare, festeggiare, gioire, godersela, rallegrarsi, spassarsela) e a determinate qualità o relazioni (autentica, inattesa, incontenibile, indicibile, ineffabile, manifesta, profonda).

Le seconde relazioni linguistico-lessicali rinviano a sinonimi (allegria, contentezza, esultanza, felicità, festosità, gioiosità, letizia) e contrari (afflizione, amarezza, avvillimento, dolore, pena, sconforto, tristezza), a un significato più ampio (emozione, sensazione, sentimento, stato d'animo) o a un significato più intenso (entusiasmo, esaltazione, estasi, euforia, tripudio) oppure meno intenso (benessere, serenità), fino a evidenziare parole vicine (come: appagamento, ilarità, piacere).

Lungi dall'essere un moto superficiale dell'anima, la gioia e la felicità caratterizzano l'essere umano nella sua totalità e connotano la vita in pienezza, l'esistenza vissuta integralmente. La visione cristiana ha fatto proprio quanto di più umano esiste sul piano della creazione, e seguendo la via del Vangelo ha conferito all'esistenza oltre alla gravidanza gioiosa e gioviale nel tempo, il valore pieno per l'eternità.

### *2.3. Tre criteri per tre dimensioni*

La gioia umana e cristiana è tridimensionale e mediante tre criteri è possibile discernere la valenza antropologica dell'autenticità, della profondità e della pienezza e ampiezza per l'esistenza umanamente e cristianamente "sensata".

#### *a. Criterio di autenticità*

In che cosa consista la vera gioia (come sacralità o qualità della vita) è la questione fondamentale: essa non nasce da qualità cognitive e non dipende da facoltà materiali e pecuniarie, bensì scaturisce dall'animo umano, a prescindere da ogni condizione fisica "normodotata", finanziaria e benestante, elevata da ogni punto di vista, sociale e culturale. Sia la matrice biblica, sia quella greca indicano le qualità e l'energia ("virtus") etica di una vita che genera gioia: l'apertura, l'accoglienza, il rispetto, l'amabilità, la gentilezza, la benevolenza, la generosità, il rispetto, la pazienza, la comprensione, la compassione, la magnanimità. Si tratta di un riflesso della grazia divina e della bontà del Dio Creatore e Salvatore. Di

---

contenuto della coscienza umana e della personalità umana. Appare, comunque, un lemma controverso e dibattuto.

<sup>35</sup> Cf. <<https://www.treccani.it/vocabolario/gioia/>> (consultato il 04.08.2025).

contro, la condizione umana finisce per diventare triste e tediosa, quando «distrugge la capacità creativa dell'uomo, demolisce le forze migliori del cuore e dell'intelligenza, avvilita e paralizza i voli più luminosi dell'anima». <sup>36</sup> Questa condizione delle "passioni tristi" <sup>37</sup> è molto più grave di una qualunque malattia della *psiche* come, ad esempio, la depressione o di alcune tipiche patologie psicosomatiche, di ieri e di oggi. È proprio impossibile elaborare "passioni gioiose" mediante "prassi educative" che motivano e alimentano la "gioia di vivere"? Siamo sollecitati a valorizzare quella sana inquietudine di agostiniana memoria, che alberga nel cuore di tutti e in particolare dei giovani, <sup>38</sup> come tendenza a invernare e rendere più autentica la nostra passione per la vita. <sup>39</sup>

### b. Criterio di profondità

La gioia autentica non è superficiale e passeggera, ma si radica e nasce nel profondo, in genere non registra eccessi e sbalzi di umore, ma mantiene o esige di mantenere, mentalmente e cordialmente, una sua stabilità ed equilibrio. <sup>40</sup> La serenità d'animo che genera la gioia è il risultato di una «vita limpida e pura» e scaturisce dalla «fedeltà alle proprie convinzioni più profonde». <sup>41</sup> Gli effetti contrari sono presto identificabili: pigrizia, inerzia operativa, calo nella stima di sé e mancanza di autorealizzazione, fino al totale fallimento esistenziale. Il tarlo che corrode la pastorale e la catechesi, come anche ogni attività educativa e formativa, è certamente la fretta che non permette di indugiare e di sostare sulla vita, di assaporare lo scorrere del tempo e di gustare il presente. Sguardi fugaci, sensazioni che si dissolvono come neve al sole, contatti di superficie non permettono di cogliere la profondità dell'esistenza umana e di immergerci nella grazia che ci avvolge, ci comprende e potrebbe affascinarci e rapirci. Passi la metafora: siamo per natura "subacquei" chiamati a scendere nei fondali marini per esplorarne le bellezze, ma spesso volte ci limitiamo a galleggiare come zucche. È un continuo sciupio e spreco che non riusciamo ad arginare, sono più le occasioni perdute di quelle che riusciamo a cogliere e ad acciuffare. La pastorale e la catechesi partecipano al destino della cultura di oggi, del "mordi e fuggi" e dell'"usa e getta", della frettevolezza educativa e pastorale, senza provare alle volte a reagire e senza tentare di ritrovarsi nella semplicità e nella gioia della quotidianità.

<sup>36</sup> JANSSENS - LEDRUS, *I frutti dello Spirito*, 54.

<sup>37</sup> Non per nulla la nostra epoca è stata definita così: cf. M. BENASAYAG - G. SCHMIT, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, La Découverte, Paris 2003; trad. it. *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>38</sup> Si vedano le tre risposte all'intervista, a Tor Vergata (Giubileo dei Giovani), la sera del 2 agosto 2025, di LEONE XIV, *Veglia di preghiera presieduta dal Santo Padre*, in <<https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/speeches/2025/august/documents/20250802-veglia-tor-vergata.html>> (consultato il 07.08.2025).

<sup>39</sup> Cf. la riflessione di L. MEDDI, *Autenticità umana e ragionevolezza della fede. Fattori di autorealizzazione di apprendimento dei significati e della comunicazione religiosa*, in «Catechetica ed Educazione» 4 (2019) 2, 81-96.

<sup>40</sup> Lo dimostra l'esperienza personale di Agostino d'Ipbona (cf. nota 38) e di Ignazio di Loyola (cf. *Atti raccolti da Ludovico Consalvo dalla bocca di sant'Ignazio*, cap. 1, 5-9; *Acta SS. Iulii*, 7, 1868, 647), tanto per citare due esempi.

<sup>41</sup> JANSSENS - LEDRUS, *I frutti dello Spirito*, 53.

### c. Criterio di pienezza e ampiezza

La gioia autentica e profonda trova concretezza nella dilatazione del cuore e nell'apertura agli altri, diventando contagiosa<sup>42</sup> e raggiungendo la sua pienezza, diffondendosi nel cuore degli altri e creando un'atmosfera pienamente umana e divinamente appagante. Vale la pena lasciare la parola a M. Ledrus:

Per la gioia, come per l'amicizia, l'uomo che vuole acquistarla mediante una ricerca affannosa, la perde, e non la troverà proprio perché è tanto ripiegato su se stesso e preoccupato dei suoi interessi, che non pensa più al bene altrui, cioè non si indirizza più a un altro per renderlo felice. In altre parole, non considera più l'altro come una persona, ma in qualche modo come uno strumento che gli può servire per i propri scopi, più o meno elevati. D'altra parte, l'uomo - l'esperienza ce lo insegna - non può sentirsi a lungo felice da solo, perché la gioia tende ad una felicità con gli altri, ad un essere felici insieme. L'uomo infatti è strutturalmente relazione, cioè è per la sua essenza stessa un essere indirizzato verso l'altro: questo dato fondamentale fa sì che sarà un uomo gioioso solo l'uomo che in tutte le sue relazioni cerca di rendere felici gli altri. Evidentemente, la gioia raggiungerà il suo culmine dove si rivela come il frutto di un reciproco amore disinteressato. È quindi una regola fondamentale che non si può essere sereni e gioiosi interiormente, se non si aiutano gli altri ad esserlo; ciò in pratica significa che bisogna essere più attenti a rendere sereni gli altri che a procurare gioia a noi stessi. La letizia spirituale accompagna una vita dedicata agli altri, mentre il farci centro di tutto e il chiuderci in noi stessi ci rende tristi e soli. Così, colui che si rende colpevole dell'infelicità altrui, spegne la luce nei propri occhi ed essi diventano torbidi e duri. La letizia invece fiorisce in colui che sostiene amabilmente i propri fratelli, che è gentile, è benevolo, generoso verso di loro, che dimostra pazienza, comprensione, apertura verso tutti, che è magnanimo e rispettoso nei suoi rapporti con tutti. In fondo, si sperimenta che la gioia è un fiore della carità, un raggio dell'amore cristiano, che crea comunione. È chiaro che non si può porgere la mano all'altro, per condividere le semplici gioie della vita, se non si ha il cuore sereno. Come può, chi non vive in armonia con se stesso, incontrarsi in modo gioioso con un altro? Anche qui bisogna ribadire che la gioia accompagna una vita limpida e pura. [...] Tale serenità dell'anima sarà il frutto della fedeltà alle proprie convinzioni più profonde e all'impegno di andare avanti accogliendo la vita come dono di Dio. [...] Ma dobbiamo anche difendere e proteggere la serenità del cuore! Questo richiede da parte dell'uomo un atteggiamento attivo e prima di tutto l'attenzione di allontanare da sé ogni forma di tristezza insana e malvagia, in cui spesso si cela una vera tentazione da cui bisogna liberarsi con tanto più impegno quanto più ne è oscura e imprecisa l'origine. La tristezza, dice in proposito il Pastore d'Erma, è il peggiore di tutti gli spiriti cattivi.<sup>43</sup>

Ritornando alle radici bibliche ed evangeliche, basterà riascoltare le parabole del ricco epulone (cf. *Lc* 16,19-31) e del ricco sazio e appagato (cf. *Lc* 12,16-21) per cogliere il forte contrasto con lo spirito della Beatitudini (cf. *Mt* 5,3-12; *Lc* 6,20-26), manifesto della gioia cristiana e della vita in pienezza.

<sup>42</sup> Cf. M. NARO, *Pienezza di vita. Teologia a partire dai vissuti credenti*, Studium, Roma 2022.

<sup>43</sup> JANSSENS - LEDRUS, *I frutti dello Spirito*, 52-54.

### 3. Epilogo inclusivo

A conclusione di questa riflessione bifocale, in prospettiva diacronica e sincronica, si è come spiazzati tra considerazioni di ampio respiro che dilatano la mente e il cuore e osservazioni puntuali in cui si tenta di cogliere i dettagli, con una pretesa a tratti ingiustificata di oggettività, esattezza e precisione.

Il *gaudium* come ogni metafora della vita e come la musica e la danza, ha dell'inesprimibile che conviene rispettare e contemplare con gli occhi del cuore. Equidistanti da ogni saccenteria e da ogni vanagloria, dopo aver cercato a più riprese il modo di concludere questa riflessione iniziata con *l'Inno alla gioia*, è sembrato il modo migliore di raccogliere l'oggetto della ricerca e la sequenza delle riflessioni, riportando il testo del canto sgorgato dalla vena poetica e dall'estro musicale di Marco Frisina (1954 -):

*La vera gioia* (1998)<sup>44</sup>

La vera gioia nasce nella pace,  
la vera gioia non consuma il cuore,  
è come fuoco con il suo calore  
e dona vita quando il cuore muore;  
la vera gioia costruisce il mondo  
e porta luce nell'oscurità.

La vera gioia nasce dalla luce,  
che splende viva in un cuore puro,  
la verità sostiene la sua fiamma  
perciò non teme ombra né menzogna,  
la vera gioia libera il tuo cuore,  
ti rende canto nella libertà.

La vera gioia vola sopra il mondo  
ed il peccato non potrà fermarla,  
le sue ali splendono di grazia,  
dono di Cristo e della sua salvezza  
e tutti unisce come in un abbraccio  
e tutti ama nella carità.

<sup>44</sup> M. FRISINA, *La vera gioia*, in *Non di solo pane*, [CD-ROM], San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998. Cf. anche il volume, IDEM, *Mio canto è il Signore. Una conversazione con Antonio Carriero*, Elledici, Torino 2018.

## **The Appeal for Joy, countering Grief and Anxiety of yesterday and today: the Magisterial reflection from Paul VI to Francis.**

### **► ABSTRACT**

The reflection proposed by the author highlights the polarity of "joy" in the conciliar pair – joy-hope, developing in two parts: the first, of a diachronic and historical nature, traces the main magisterial pronouncements on joy that have dotted the history of the Church from the conciliar event to the present day, highlighting the sometimes arduous and difficult and by no means irenic and easy context in which they were born and proposed to the whole Church and, increasingly, to the world; The second part, of a synchronic and systematic nature, highlights the cultural and religious roots of joy, its anthropological, biblical and spiritual value, highlighting three criteria for a more in-depth and timely vision, which can serve as a solid basis for a catechesis, capable of combining *gaudium et spes*, collecting and relaunching the legacy of the Gospel of Jesus and the conciliar Pentecost, after sixty years of chronicle, history and maturation in ecclesial awareness and responsibility in the service of humanity.

### **► KEYWORDS**

Catechesis; Hope; Joy; Pontifical Magisterium; Proclamation; Spirituality.

✉ [ruta@unisal.it](mailto:ruta@unisal.it)

## **Giubilanti degli Anni Santi. Pellegrini e pellegrinaggio all'insegna del cammino giubilare**

**Roberto Cipriani\***

### **► SOMMARIO**

Il giubileo del 2025, dedicato alla speranza, ha un carattere speciale, non solo perché connotato dal succedersi di due Papi, ma anche perché si colloca in una fase cruciale del cammino sinodale, avviato ed ancora non compiuto. Ma c'è un'altra dimensione storicamente connotata, che consiste nel collegamento fra la Costituzione pastorale su la Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes* del 7 dicembre 1965, forse il testo conciliare più efficace (certamente il più citato), e gli sviluppi più recenti delle dinamiche ecclesiali, cui il pontificato di Francesco ha impresso una decisa accelerazione. In particolare, l'evento giubilare, in quanto sottolinea l'aspetto festante della partecipazione penitenziale e celebrativa al tempo stesso, segnala inconfutabilmente una valenza esperienziale comune a tutti, con l'alternarsi e la coesistenza di gioia e speranza, ma pure di gaudio e tristezza, insomma quelli che sono gli elementi tipici di un percorso esistenziale che riguarda tutte e tutti, credenti e non credenti.

### **► PAROLE CHIAVE**

Gioia; Giubileo; Giubilo; Pellegrinaggio; Pellegrini; Sinodo.

**\*Roberto Cipriani:** è Professore emerito di Sociologia nell'Università Roma Tre.

## 1. Premessa

Quando, nel 2003, si doveva pubblicare il volume con i risultati dell'indagine qualitativa sui pellegrini che avevano preso parte all'Anno Santo del 2000, si trovò subito la soluzione per il titolo: *Giubilanti del 2000*.<sup>1</sup> In effetti la percezione che i ricercatori avevano avuta nei ripetuti contatti con i romei giunti a Roma era che costoro fossero in larga misura contraddistinti da una palese propensione per la gioia nella loro partecipazione ad un evento così importante, storico, alquanto raro (per la sua abituale cadenza venticinquennale) e non facilmente ripetibile (specialmente per i più anziani).

Persino il restare in fila per ore per potere attraversare la porta santa costituiva motivo di trepida attesa, immaginando il momento cruciale dell'attraversamento della soglia d'accesso alla basilica (preferibilmente, per molti, quella di San Pietro, ma pure le altre di San Giovanni in Laterano, di Santa Maria Maggiore e di San Paolo fuori le mura). Appunto l'essere in coda per lungo tempo, anche se aveva comportato qualche disagio, non è stato considerato per lo più come qualcosa di frustrante, giacché nel frattempo si è stati a stretto contatto di gomito ed anche di parola (nel caso di una lingua comune o appresa) con varie persone, con altri membri della grande comunità ecclesiale di riferimento o comunque della grande società umana di appartenenza condivisa. La conoscenza di altre realtà, di altri soggetti, è solitamente un arricchimento, che risulta gradito a chi ne usufruisce, specie se si considera che un allargamento delle proprie relazioni interpersonali consente di assumere e valutare orientamenti diversi dai propri, di capire le preferenze altrui, di compenetrarsi nelle esigenze espresse in modo diverso.

Specialmente negli ultimi giorni, in previsione della chiusura ormai prossima e fissata per il 6 gennaio 2001, l'esperienza dello stare in tanti ed in coda è stata sovente accompagnata da una sorta di soddisfazione per riuscire a concludere il rito giubilare in tempo utile. Anzi, a dire il vero, l'afflusso terminale fu tale che si fu costretti a sfiorare sino alle prime ore del 7 gennaio, per poter chiudere la porta santa, meta agognata di tanti pellegrini venuti da ogni parte del mondo e ben contenti di assolvere l'impegno assunto partendo dai loro Paesi.

Persino la prossemica dell'avvicinamento al luogo giubilare denota contentezza, che si esprime anche nel procedere a passo svelto, quasi di corsa. Vi è il desiderio di arrivare quanto prima al punto finale. Anche i più piccoli sono presi da una certa frenesia, mentre, tenuti per mano da uno o due familiari, saltellano felici perché è stato detto loro che stanno andando a fare qualcosa di speciale, in un posto straordinario. E poi, magari, giunti nel larghissimo spazio offerto da una piazza come quella di San Pietro cominciano a correre all'impazzata, lieti di potersi muovere a piacimento senza correre i rischi del convulso traffico urbano.

<sup>1</sup> R. CIPRIANI (Ed.), *Giubilanti del 2000. Percorsi di vita*, FrancoAngeli, Milano 2003.

I pellegrini sono facilmente qualificabili come “giubilanti” proprio perché sperimentano qualcosa di nuovo, diverso, eccezionale. In larga misura hanno affrontato viaggi lunghi e probabilmente unici per la maggior parte di loro, che solo in occasione di un Anno Santo lasciano le loro residenze abituali per andare a Roma, a vedere il Papa<sup>2</sup>.

Si può giustamente obiettare che il percorso verso la capitale del cattolicesimo ha una sua valenza penitenziale, riscontrabile peraltro in altre fenomenologie simili: dal *camino* verso Santiago de Compostela, lungo e faticoso, alla *Romería del Rocío* (6-9 giugno 2025), che coinvolge oltre un milione di persone, ed al pellegrinaggio verso il santuario della Santissima Trinità a Vallepietra (Roma). Tuttavia la dimensione espiatoria non esclude quella festante: basti pensare alle occasioni di incontro (specialmente giovanili) nel tragitto compostellano o al fervore ed all’atmosfera tutta particolare nel corso della sosta con canti in onore dell’Immacolata Concezione (*Simpecado*) presso il piccolo rio Cañada, prima di arrivare al villaggio di Rocío, o al salto della staccionata (*el salto de la reja*), quasi un equivalente del superamento della porta santa, prima di dare inizio alla processione della Vergine del Rocío, o ancora alla singolare veglia notturna di Vallepietra, ai piedi del Monte Autore, durante il plenilunio dopo la Pentecoste, con fuochi accesi, attorno ai quali si balla e si canta, si mangia e si beve.

Del resto, la stessa osservazione partecipante, come metodo di ricerca sul campo, rafforza una convinzione ormai già consolidata nel tempo. Affiancandosi a coloro che affrontano l’impegno gravoso di un viaggio, totalmente o parzialmente a piedi che sia, ci si accorge facilmente che il tutto è condotto con spirito gioioso. Lo si capisce dai movimenti, dalle relazioni che intercorrono fra i partecipanti, senza distinzione di età e di classe sociale. Lo si scorge negli sguardi, nelle posture, negli atteggiamenti, persino nel caos dei momenti conviviali oppure organizzativi, come anche nell’attraversamento delle strade di Roma o di un sentiero di montagna per andare a Santiago de Compostela o per salire sul Monte Autore. Persino le lunghe distanze non sembrano costituire un problema quando si ha la ferma intenzione di compiere un viaggio, specialmente se a contenuto religioso, giacché la natura stessa dell’impresa giustifica gli sforzi richiesti e non ostacola un approccio sereno all’azione da compiere.

Né va sottovalutato il fattore generazionale. Per motivi diversi ma tutto sommato convergenti, sia i giovani che le persone di età più matura provano un notevole piacere nel mettersi in cammino, segnatamente in gruppo, in comitiva, o in compagini ancora più numerose a carattere cittadino o diocesano. Si tratta pur sempre di qualcosa che supera il livello della quotidianità, della *routine*, del *tran tran*, e diventa comunque una vacanza, intesa come assenza di particolari preoccupazioni ed orientata piuttosto alla diversione ovvero al divertimento. Non vi è dunque chi non veda in questo un *préalable* che facilita l’uso gaudioso di un viaggio come di un pellegrinaggio.

<sup>2</sup> Quest’ultima motivazione è stata prevalente tra i pellegrini polacchi, nel 2000, allorché il viaggio verso l’Italia, effettuato con una miriade diversificata di mezzi di trasporto, aveva molteplici contenuti: religiosi di certo, ma altresì politici, oltre che affettivi nei confronti del primo ed unico pontefice slavo occidentale

Il recarsi a Roma, poi, è accompagnato da una prerogativa ulteriore: *vedere Papam*, vedere il Papa. Ed anche questo rappresenta un valore aggiunto. Una volta visto il Papa, appare naturale la soddisfazione di aver conosciuto di persona il pontefice e non solo attraverso immagini televisive o fotografiche. A qualcuno capita anche di vederlo molto da vicino, di toccarlo pure ed eventualmente di parlargli, in un crescendo di appagamento e compiacimento, con dettagli da raccontare e di cui farsi vanto. Ma a numerosi giubilanti del 2025 presenti a Roma in piazza San Pietro il giorno di Pasqua, 20 aprile, e poi nella basilica di San Pietro (a partire dal 23 aprile e fino al 25 aprile), è successo perfino di vedere il Papa sia da vivo che da morto, a distanza di non molte ore. Qualcosa di simile può essere avvenuto anche durante il Giubileo del 1700 che fu indetto da Innocenzo XII (morto il 27 settembre di quell'anno) e concluso da Clemente XI.

Insomma, il pellegrinaggio e specialmente quello a carattere giubilare è e rimane una gran festa, perché si assiste a riti solenni, si condivide un'esperienza unica ed omologa con quella di milioni di persone, si gode di un contesto sfarzoso, esteticamente appetibile, si utilizzano nuove soluzioni per il traffico, messe a punto proprio a ragione dell'Anno Santo (sottopassi, attraversamenti pedonali, eliminazione di barriere architettoniche, predisposizione di luoghi di riposo e di accoglienza, eccetera). A tutto ciò si unisce la fantasmagorica presenza di monumenti, musei, gallerie, teatri, cinema, luoghi di divertimento, edifici, chiese, teatri, sale da concerto, che fanno della città eterna un crogiuolo formidabile di archeologia, storia, arte, cultura, musica. Il che non fa che accrescere la capacità attrattiva della capitale d'Italia e dunque diventa motivo di ulteriore diletto per i giubilanti. Costoro hanno la possibilità di accesso al Colosseo, a Castel Sant'Angelo, alle catacombe, alle numerose basiliche, alla Cappella Sistina, ai Musei Vaticani, al Pantheon, al Foro, alla Fontana di Trevi, all'Ara Pacis Augustae, alla Domus Aurea, ai Mercati Traianei, solo per citare alcuni siti particolarmente significativi.

Per di più, il ricorso a canti, inni, preghiere ed acclamazioni è anch'esso all'origine di altre gratificazioni diffuse, che i pellegrini ricevono, in una sorta di tripudio dell'offerta giubilare. D'altra parte, però, non si può dimenticare un dato di fatto storico: la nascita del Giubileo, nel 1300, su decisione di Bonifacio VIII, non fu tutta opera di quel pontefice, in quanto le continue forme di pellegrinaggio e di devozioni popolari, sia come fatto devozionale, sia come modalità penitenziale ovvero espiatoria, messe in atto spontaneamente da parte dei fedeli, indussero il capo della Chiesa cattolica a formalizzare e legittimare quelle ritualità che parevano godere di un forte consenso a livello diffuso dei credenti. Detto altrimenti, si trattò di una spinta dal basso che produsse l'effetto desiderato, cioè il riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa gerarchicamente ordinata. Da allora si sono celebrati 15 Giubilei ordinari e 12 straordinari. Questo del 2025 è il sedicesimo Giubileo ordinario ed il ventottesimo di tutti i Giubilei.

## 2. Il punto di partenza: *Gaudium et Spes*

Non si può fare a meno di partire da un fondamento essenziale di tutto il discorso: la Costituzione pastorale su la Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes* del 7 dicembre 1965. Da lì si avvia tutta una serie di riflessioni e di riconsiderazioni dottrinali ed operative.

Il testo, composto di 93 punti, è diviso in due parti, di cui la prima (con 45 punti) è intitolata “La Chiesa e la vocazione dell’uomo”, mentre la seconda (con 48 punti) tratta di “Alcuni problemi più urgenti”. Vi sono anche un “Proemio”, una “Esposizione introduttiva” ed una “Conclusione”. All’interno di ciascuna parte sono presenti vari Capi, di cui 4 nella prima parte e 5 nella seconda.

Non è possibile in questa sede dar conto dell’intero documento,<sup>3</sup> che essenzialmente parla della pace, dei diritti umani, dello sviluppo dei popoli e dell’etica sociale, ma se ne possono recuperare almeno i passaggi più salienti, a cominciare da ciò che è esplicitato come obiettivo principale: «Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatiche».<sup>4</sup> Dunque, sin dall’inizio della Costituzione pastorale è chiaro l’intento che si propone al popolo di Dio: affrontare la realtà mediante un approccio conoscitivo, utile per capirla. I termini usati sono tipicamente sociologici e si richiamano verosimilmente ad una sociologia comprendente (*verstehende Soziologie*) di derivazione weberiana.<sup>5</sup> Quest’ultima si basa sul fatto che ogni fenomeno sociale è un risultato dell’azione degli individui, i quali danno un senso, un significato al loro agire. Ma la comprensione necessita di essere collocata in un certo ambito, superando il duplice rischio di un’empatia interpretativa fra studioso e soggetto analizzato e quello di un’oggettivazione che sia frutto di una visione ideologicamente orientata o di una contrattazione intersoggettiva. Va poi tenuto presente che l’attore sociale non è sempre razionale nelle sue opzioni operative e può essere influenzato da fattori emotivi ed affettivi. Soprattutto non va dimenticato, tuttavia, che comprensione e spiegazione marcano di pari passo. Ovviamente, tutti questi sviluppi non appartengono agli orizzonti degli estensori della Costituzione pastorale, ma si tratta di problematiche per nulla estranee al processo conoscitivo del mondo sociale.

Più avanti, al numero 8, già si individua chiaramente quanto, sin dagli anni Sessanta del secolo scorso, stava avvenendo nel nucleo familiare: «Nella famiglia poi le tensioni nascono sia per la pesantezza delle condizioni demografiche, economiche e sociali, sia per il conflitto tra le generazioni che si susseguono, sia per il nuovo tipo di rapporti sociali tra uomo e donna».<sup>6</sup> Dunque, era ben

<sup>3</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et Spes* (GS), 07.12.1965, in «Acta Apostolicae Sedis» 58 (1966) 15, 1025-1115. D’ora in poi si usa l’abbreviazione «AAS».

<sup>4</sup> GS, n. 4.

<sup>5</sup> Cf. M. WEBER, *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 2003, 181-239; H.J. HELLE, *Verstehende Soziologie. Lehrbuch*, Oldenbourg, München 1999; R. WILLIAME, *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive : Alfred Schütz et Max Weber*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.

<sup>6</sup> GS, n. 8.

chiaro l'andamento non positivo del combinato disposto fra decrescita demografica e crisi economico-sociale, ma anche l'acuirsi del contrasto intergenerazionale, nonché l'impatto del femminismo.

Ancor più dettagliato è il prospetto sociologico che emerge dal numero 27, "Rispetto della persona umana":

Tutto ciò che è contro la vita stessa, come ogni specie di omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia e lo stesso suicidio volontario; tutto ciò che viola l'integrità della persona umana, come le mutilazioni, le torture inflitte al corpo e alla mente, gli sforzi per violentare l'intimo dello spirito; tutto ciò che offende la dignità umana, come le condizioni disumane di vita, le incarcerazioni arbitrarie, le deportazioni, la schiavitù, la prostituzione, il mercato delle donne e dei giovani, o ancora le ignominiose condizioni di lavoro, con le quali i lavoratori sono trattati come semplici strumenti di guadagno, e non come persone libere e responsabili; tutte queste cose, e altre simili, sono certamente vergognose, e mentre guastano la civiltà umana, ancor più inquinano coloro che così si comportano, che non coloro che le subiscono; e ledono grandemente l'onore del Creatore.<sup>7</sup>

Nondimeno, opportunamente, si consiglia un atteggiamento non aggressivo, che appunto sia rispettoso della persona, attento ad aprire canali di dialogo, come recita il successivo numero 28: «Il rispetto e l'amore devono estendersi pure a coloro che pensano o operano diversamente da noi nelle cose sociali, politiche e persino religiose, poiché con quanta maggiore umanità e amore penetreremo nei loro modi di sentire, tanto più facilmente potremo con loro iniziare un colloquio».<sup>8</sup>

Intanto, si è fatta strada anche il discorso sul ruolo delle donne, giacché al numero 29 si legge che «invero si deve rammaricarsi perché quei diritti fondamentali della persona non sono ancora e dappertutto rispettati pienamente, come se si negasse alla donna la facoltà di scegliere liberamente il marito e di abbracciare il suo stato di vita, oppure di accedere a quella pari educazione e cultura che si riconosce all'uomo».<sup>9</sup>

Il ragionamento si completa in un numero seguente, il 31:

Affinché i singoli uomini assolvano con maggior cura il proprio dovere di coscienza verso sé stessi e verso i vari gruppi di cui sono membri, devono essere diligentemente educati ad un più ampio livello culturale dell'animo, utilizzando gli enormi mezzi che oggi sono a disposizione del genere umano. Innanzitutto l'educazione dei giovani, di qualsiasi origine sociale, deve essere impostata in modo da suscitare uomini e donne, non tanto raffinati intellettualmente ma di forte personalità, come è richiesto fortemente dal nostro tempo.<sup>10</sup>

Riesce difficile dissentire da una tale posizione, eppure almeno su un aspetto l'affermazione dei padri conciliari appare contestabile: perché mai i giovani non dovrebbero avere un'educazione intellettualmente raffinata? Al contrario, sarebbe invece auspicabile il più alto livello di finezza e ricercatezza, poiché

<sup>7</sup> *Ibidem*, n. 27.

<sup>8</sup> *Ibidem*, n. 28.

<sup>9</sup> *Ibidem*, n. 29.

<sup>10</sup> *Ibidem*, n. 31.

questo vorrebbe anche dire una migliore e più attrezzata capacità critica, in modo da fare scelte oculate e di conseguenza operare come orientatori dei coetanei, verso traguardi di maggior pregio sia culturale che religioso.

Altrimenti, si noterebbe una palese contraddizione con quanto sostenuto al numero 53 del Capo II, intitolato “La promozione del progresso della cultura”, che così recita: «È proprio della persona umana il non poter raggiungere un livello di vita veramente e pienamente umana se non mediante la cultura, coltivando cioè i beni e i valori della natura. Perciò, ogniqualvolta si tratta della vita umana, natura e cultura sono quanto mai strettamente connesse».<sup>11</sup>

La promozione culturale non è prerogativa di una classe o di un ceto sociale. Giustamente i vescovi del Vaticano II si sono espressi a favore delle condizioni meno favorite, invitando ad un’opera efficace d’intervento in merito, come si evince dal numero 60:

Vi sono talora condizioni di vita e di lavoro che impediscono lo sforzo culturale e perciò distruggono l’interesse per la cultura. Questo vale in modo speciale per i contadini e gli operai, ai quali bisogna assicurare condizioni di lavoro tali che non impediscano, ma promuovano la loro vita culturale. Le donne lavorano già in quasi tutti i settori della vita; conviene però che esse possano svolgere pienamente i loro compiti secondo l’indole ad esse propria. Sarà dovere di tutti far sì che la partecipazione propria e necessaria delle donne nella vita culturale sia riconosciuta e promossa.<sup>12</sup>

L’impulso in tale ambito va dato dappertutto ed a vantaggio di ogni persona. Infatti si dice: «I fedeli dunque vivano in strettissima unione con gli uomini del loro tempo, e si sforzino di penetrare perfettamente il loro modo di pensare e di sentire, di cui la cultura è espressione».<sup>13</sup>

In piena sintonia con quanto riportato sinora dal testo conciliare della *Gaudium et Spes*, c’è da osservare che in linea di massima appaiono più numerose e consistenti le speranze che non le gioie, le quali, invero, non sempre conseguono alle speranze.

### 3. Gioie e speranze nel Giubileo del 2000

Sin dal Grande Giubileo del 2000 era emersa come prevalente una categoria di pellegrini che facevano dell’Anno Santo un’occasione di divertimento, utile per stare insieme con persone già conosciute od anche per incontrarne altre, come risultava essere avvenuto per il 21,4% degli intervistati (su un totale di 1023 individui), includente una rilevante quota di giovani, più di uno su tre (di cui il 36,7% con meno di 30 anni di età ed il 40,8% fra 31 e 40 anni). Il loro rapporto con la fede era poco istituzionale (si sentiva appartenente alla Chiesa il 35,9% ed il 16,7% aderiva ad un’organizzazione religiosa) ed anche poco praticante (il 36,1% andava a messa ed il 40,6% pregava). Un’ampia maggioranza (l’81,7%), peraltro, non aveva preso parte ad alcun altro pellegrinaggio nei tre anni precedenti.

<sup>11</sup> *Ibidem*, n. 53.

<sup>12</sup> *Ibidem*, n. 60.

<sup>13</sup> *Ibidem*, n. 62.

Questo tipo di categoria di fedeli era costituita soprattutto da italiani (il 53,9%), specialmente del settentrione, ma anche da giovani tedeschi (20,1%) ed inglesi (18,7%). In larga misura si trattava di soggetti abituati all'uso delle nuove tecnologie (80,2%). Inoltre erano molto rappresentati gli operai e gli impiegati (nell'insieme il 72,8%). I diplomati erano il 40,4%.<sup>14</sup> Gli orientati politicamente a sinistra raggiungevano il 38,2%. In definitiva si può dire che tale gruppo di persone (una su cinque dell'intero campione) manifestasse una religiosità di bassa tensione, a bassa intensità,<sup>15</sup> come più volte richiamato pure di recente da Luca Diotallevi.<sup>16</sup>

La modalità appena ricordata di pellegrini del 2000 era stata definita come quella dei "curiosi", perché in effetti la ricerca del nuovo e l'interesse per il non conosciuto parevano essere le peculiarità di tali soggetti, non a caso mostratisi come maggiormente attratti dall'esperienza del "fare un bel viaggio" (62,5%),<sup>17</sup> mentre a livelli più bassi si collocavano gli altri cinque aggregati sociologici definiti rispettivamente come "istruiti" (14,2%), "fedeli" (9,9%), "donne italiane" (20%), "pensionati" (17,5%) e "militanti" (17%), secondo quanto emerso dalla *cluster analysis*, volta ad individuare gli insiemi di persone tendenzialmente omogenee sul piano attitudinale e comportamentale. Non era senza significato, però, il fatto che proprio i "militanti" facessero segnare una percentuale di poco inferiore a quella dei "curiosi", in merito alla finalità del compiere una bella esperienza di mobilità. Infatti, per i "militanti" la motivazione del recarsi a Roma era data dal desiderio appunto di "fare un bel viaggio", nella misura consistente del 59,2%,<sup>18</sup> lasciando intendere, così, che a monte del loro spostarsi c'era un anelito di spasso, di sensazioni gradevoli e di svago. Dunque, l'obiettivo del cercare e trovare soddisfazione apparteneva pure al novero di coloro che erano piuttosto impegnati sul piano religioso, tanto da presentare un alto tasso di pratica (il 74,1% andava a messa ed il 70,9% si sentiva molto legato alla Chiesa).<sup>19</sup>

Un'ulteriore conferma degli intenti reali dei pellegrini all'inizio del secondo millennio proveniva dalle loro dichiarazioni sulla ragione effettiva per intraprendere il viaggio verso Roma: non certo per il Giubileo come tale e dunque come unico e principale motivo per lo spostamento, ma piuttosto, ancora una volta, "per visitare una bella città" e "per fare un bel viaggio", come prime due opzioni essenziali, mentre erano minoritari altri elementi motivazionali come la fede, il Papa e le indulgenze.<sup>20</sup> Ma quando si approfondivano i moventi del pellegrinaggio nondimeno si affacciava come rilevante il rafforzamento della fede, scelto dal 60,9% del campione.

<sup>14</sup> Cf. C. CIPOLLA - R. CIPRIANI (Edd.), *Pellegrini del Giubileo*, FrancoAngeli, Milano 2002, 34-35.

<sup>15</sup> Cf. D. LEHMANN, *Religion as heritage, religion as belief: shifting frontiers of secularism in Europe, the USA and Brazil*, in «International Sociology» 28 (2013) 6, 645-662.

<sup>16</sup> Cf. L. DIOTALLEVI, *La messa è sbiadita. La partecipazione ai riti religiosi in Italia dal 1993 al 2019*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2024.

<sup>17</sup> Cf. CIPOLLA - CIPRIANI (Edd.), *Pellegrini del Giubileo*, 39, tab. 16.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 39, tab. 16.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 71.

Tra le variabili influenti sull'atteggiamento e sul comportamento dei romeni del Grande Anno Santo del 2000 non andava trascurato il fattore Giovanni Paolo II, giacché in pratica lo stesso pontefice arrivava a svolgere un ruolo di promotore ed animatore, ridotto dalla crescente infermità nel corso dell'Anno Santo del 2000 ma non per questo annullato del tutto. Anzi, la sua condizione di persona sofferente ne faceva comunque un'icona di riferimento, principalmente per i pellegrini polacchi. Infatti, come ha sostenuto Cecilia Costa,

si è tentati, sull'onda lunga delle percezioni espresse dai pellegrini riguardo morte, malattia e vecchiaia di ipotizzare che, tra le ragioni centrali del coinvolgimento suscitato nei fedeli da Giovanni Paolo II, debba iscriversi il recupero, da lui operato in termini religiosi spirituali, del valore redentivo del dolore vissuto in prima persona. È una riunificazione di mondi da lungo tempo separati (morte e religione, malattia e religione, vecchiaia e religione) che sembra convincere buona parte degli intervistati.<sup>21</sup>

Con questa lettura dell'influenza esercitata dal Papa debilitato non vi era, di fatto, soluzione di continuità fra il Giovanni Paolo II gioioso e festante di quasi tutto il suo pontificato e il Papa Wojtyła degli ultimi anni curvato ed appesantito fisicamente dalla malattia ma tutto proteso con la spiritualità della sua sofferenza a dare segni di speranza rivolti verso l'altrove, l'alto e l'Altro.

Detto altrimenti, nel Papa dell'Anno Santo del 2000 era possibile rintracciare l'incidenza primaria della coppia concettuale di gioia e speranza, in relazione fortemente significativa con due fasi successive del suo percorso pontificale. Se però si passa alle percezioni dei pellegrini, se ne ha un quadro diverso, in quanto «in generale le asserzioni degli intervistati concernono la situazione e l'esperienza che stanno facendo (il presente) e sono poco frequenti quelle con riferimento al passato e rare quelle che fanno riferimento al futuro».<sup>22</sup> Non a caso una delle conclusioni dell'indagine qualitativa condotta su 96 pellegrini del 2000 recita quanto segue: «In genere i giubilanti hanno un forte senso del presente, parlano poco del passato ed ancor meno del futuro».<sup>23</sup> Nel dettaglio, si può precisare che «i giubilanti parlano poco di povertà, ma insistono su morte, malattia e vecchiaia. Per questi tre ultimi elementi funge da riferimento la figura stessa del pontefice».<sup>24</sup> Infatti, morte, malattia e vecchiaia sono argomenti trattati quasi solo in chiave di attualità, cioè di esperienza vissuta al momento, senza proiezioni verso il futuro e specialmente per quanto concerne il *post mortem* e l'aldilà. Se ne deduce altresì, come sottolineato in precedenza, che la categoria concettuale della gioia è quanto mai presente, mentre sarebbe di gran lunga minore lo spazio riservato alla speranza.

Per completezza d'informazione metodologica, va precisato che le indagini sia quantitative che qualitative sui pellegrini giubilari non sono basate su

<sup>21</sup> C. COSTA, *Povertà, malattia, vecchiaia e morte nella percezione dei pellegrini*, in CIPOLLA - CIPRIANI (Edd.), *Pellegrini del Giubileo*, 142.

<sup>22</sup> L. DE IORIO, *Un'ulteriore verifica: le parole dei giubilanti*, in CIPOLLA - CIPRIANI (Edd.), *Pellegrini del Giubileo*, 248.

<sup>23</sup> R. CIPRIANI, *Conclusioni*, in CIPOLLA - CIPRIANI (Edd.), *Pellegrini del Giubileo*, 297.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 296.

campioni statisticamente rappresentativi, poiché non è dato conoscere, per di più in anticipo, gli universi di riferimento. Nondimeno sono stati messi in atto vari accorgimenti in modo da tenere conto di alcune caratteristiche significative degli intervistandi (genere, provenienza, lingua, età, titolo di studio).

#### 4. Gioie e speranze nel Giubileo della Misericordia

Spunti maggiori per il nostro discorso provengono dal Giubileo Straordinario della Misericordia, il primo indetto da Papa Francesco, per il periodo dall'8 dicembre 2015 al 20 novembre 2016. Anche in quest'occasione sono state svolte varie indagini che hanno prodotto diverse pubblicazioni. In quella a carattere generale<sup>25</sup> sono stati evidenziati numerosi aspetti di novità rispetto al Giubileo precedente del 2000. Segnatamente, dai 1.306 intervistati con apposito questionario sui temi della misericordia, era emerso l'aspetto dell'accoglienza, vista in chiave religiosa ed accompagnata da numerosi valori, che puntavano all'inclusione ed alla reciprocità, specialmente a favore degli ammalati e delle persone con disabilità. Proprio dalla ricerca specifica su questi ultimi<sup>26</sup> era giunto un segnale diverso rispetto al Giubileo del 2000 in rapporto alle motivazioni del pellegrinaggio. Quelle maggiormente condivise, con percentuali quasi plebiscitarie, vicinissime al 90%, erano essenzialmente di natura religiosa: la necessità di "rafforzare la fede" all'89,8%, "acquisire uno spirito di accoglienza degli altri" all'89,0%, "acquisire uno spirito di perdono" all'82,5%, "ottenere le indulgenze" al 76,0%, "vedere il Papa" al 56,8%. Seguono, a distanza ragguardevole, il "vedere una bella città" al 31,8% ed il "fare un bel viaggio" al 23,7%. Insomma, è evidente il rovesciamento delle ragioni prese in considerazione da ammalati e disabili del Giubileo del 2016 rispetto agli altri pellegrini del 2000, presi nel loro insieme, senza distinzioni di sorta. In pratica, meno di un terzo degli intervistati dell'Anno Santo della Misericordia hanno optato per la valenza turistica o quasi del loro viaggio a Roma. Ciò si spiega in buona misura con la condizione vissuta da soggetti in difficoltà di salute o d'integrità psico-fisica, ma diventa pure un indizio importante per segnalare l'esistenza di diversi modi di sentire e vivere il momento giubilare. D'altra parte, è possibile affermare che chi vive il disagio è più portato a nutrire motivi di speranza che non di soddisfazione o di gioia. Ma non è detto che sia sempre così. L'abitudine al lavoro sul campo della ricerca ha consentito di incontrare ed interpellare anche persone che hanno affrontato il cammino giubilare in forma manifestamente gioiosa, incuranti delle loro patologie o carenze.

Le differenze riscontrate nel 2016 nel gruppo dei malati e dei disabili, che costituivano una notevole parte dell'intero universo d'indagine (bel 417 intervistati ed intervistate a fronte di altri 889, per un totale di 1.309), sono rilevabili esclusivamente nel confronto con l'insieme dei giubilanti del 2000, mentre risulterebbero meno marcate le diversità se paragonate con le caratteristiche di tutti gli altri pellegrini del medesimo anno giubilare 2016, giacché

<sup>25</sup> Cf. R. MEMOLI - A. SANNELLA (Edd.), *Pellegrini del Giubileo della Misericordia*, FrancoAngeli, Milano 2017.

<sup>26</sup> Cf. F. GRECO, *Giubileo dei malati e dei disabili*, in MEMOLI - SANNELLA (Edd.), *Pellegrini del Giubileo della Misericordia*, 140; cf. inoltre R. CIPRIANI - A. STIEVANO (Edd.), *Prendersi cura. Malati, infermieri e volontari nel Giubileo della Misericordia*, FrancoAngeli, Milano 2018.

non vi sono particolari differenze tra i pellegrini sani e quelli malati e disabili. Come si è avuto modo di evidenziare nel corso dell'analisi descrittiva del campione di 417 rispondenti, gli elementi che li differenziano dal campione degli 889 pellegrini sani sono pochi: la numerosità e l'assiduità di frequentazione di gruppi cattolici e una minima differenza nelle motivazioni che li hanno portati a scegliere di partecipare al giubileo della Misericordia.<sup>27</sup>

Ma «avere valori ideali e comuni unisce le diversità che caratterizzano tutte le persone»<sup>28</sup> Ecco farsi strada, per Francesca Greco, un nuovo concetto di diversità che va a sostituire quello di disabilità. Lo stesso potrebbe dirsi anche dei detenuti visti come persone accomunate dalla «condizione di detenzione».<sup>29</sup>

## 5. Qualche anticipazione sul Giubileo della Speranza

Al momento non si hanno informazioni scientifiche provenienti da inchieste sul giubileo in corso. L'unica fonte disponibile è quella offerta dalla piattaforma *Talkwalker*, che ha fornito i risultati di un'analisi condotta su 23.600 conversazioni e 228.000 "interazioni" rilevate attraverso vari *media* (siti, blog, forum ed alto ancora). Risulta che il giubileo in corso trova il 46% di favorevoli, il 42% di neutrali e il 12% di sfavorevoli. Si tratta dunque di una *sentiment analysis*.

Qualche altro dato, non accompagnato da ulteriori elaborazioni e riflessioni, concerne il turismo religioso e la trasformazione urbana di Roma all'interno della dimensione spirituale, che è comunque prevalente. Intanto, nel 69% delle conversazioni l'Anno Santo appare un'opportunità per migliorare l'accoglienza e la vivibilità di Roma. Si apprezza il valore delle iniziative intraprese, ivi compreso lo strumento di assistenza virtuale multilingue Julia. Lo stesso dicasi per la mostra "Caravaggio 2025" di Palazzo Barberini.

Giubileo e Comune di Roma ottengono il 58% di sentimenti positivi. Sulla mobilità urbana si raggiunge il 48% di orientamenti favorevoli (252 milioni di euro sono stati dedicati al trasporto pubblico). Non mancano riferimenti alla Via Francigena, esempio di pellegrinaggio "slow".

Ben 1.300 eventi sono stati programmati in relazione al patrimonio artistico ed archeologico del territorio romano. L'ANAS è stata impegnata per la ristrutturazione di piazza dei Cinquecento antistante la stazione Termini, il sottopasso di piazza Pia che rende zona pedonale via della Conciliazione, il collegamento fra l'autostrada A1 e Tor Vergata (sede del Giubileo dei Giovani 2025) e la costruzione del ponte dell'Industria.

Si registra, infine, il 9% di dissensi sulla conduzione della problematica dei senza fissa dimora.

Al di là di questi dati rapsodici manca però, alla fine di luglio 2025, quella ricerca a carattere quali-quantitativo che nel 2000 e nel 2016 aveva portato alla pubblicazione di ben sedici volumi sui vissuti giubilari di migliaia di persone.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 142.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 143.

<sup>29</sup> Cf. G. DI GENNARO - M. ESPOSITO, *La pena tra misericordia e afflizione. Una ricerca empirica sul Giubileo delle persone detenute*, FrancoAngeli, Milano 2020; A. PROCACCINI, *Il Giubileo dei detenuti a Napoli. Un case study sul carattere duale della penalità*, FrancoAngeli, Milano 2021.

## **Jubilants of the Holy Years. Pilgrims and Pilgrimage in the name of the Jubilee.**

### **► ABSTRACT**

The Jubilee of 2025, dedicated to hope, has a special character, not only because it is marked by the succession of two Popes, but also because it is placed in a crucial phase of the synodal journey, begun but not yet completed. But there is another historically connoted dimension, which consists in the connection between the Pastoral Constitution on the Church in the Contemporary World *Gaudium et Spes* of 7 December 1965, perhaps the most effective conciliar text (certainly the most cited), and the most recent developments in ecclesial dynamics, which the pontificate of Francis has given a decisive acceleration. In particular, the Jubilee event, as it underlines the festive aspect of penitential and celebratory participation at the same time, unmistakably signals an experiential value common to all, with the alternation and coexistence of joy and hope, but also gladness and grief, in short those which are the typical elements of an existential journey that concerns everyone, believers and non-believers.

### **► KEYWORDS**

Joy; Jubilation; Jubilee; Pilgrimage; Pilgrims; Synod.

✉ [roberto.cipriani@uniroma3.it](mailto:roberto.cipriani@uniroma3.it)

## **Luis Antonio Gallo (1935-2023) e la sua riflessione sulla *Gaudium et spes* rivolta ai giovani**

a cura di **Giuseppe Ruta**

*Don Luis Gallo è nato il 20 agosto 1935 a Sacanta, provincia di Córdoba in Argentina, da José e Rosa Ferrero. Dal suo ambiente familiare aveva ereditato l'assiduità e l'instancabile impegno nell'assolvere sempre il suo lavoro con fedeltà e cordiale relazione con tutti. Dopo gli anni di aspirantato, noviziato, studentato filosofico (Córdoba) e teologico (Torino-Crocetta), fu ordinato sacerdote l'11 febbraio 1963 a Torino Valdocco e destinato subito all'insegnamento della filosofia (1963-1964) e della teologia (1965-1971) a Córdoba e a Valparaíso in Cile (1973-1974). Venne chiamato poi alla Facoltà di Teologia dell'UPS-Roma, dove conseguì il dottorato con un'apprezzata tesi su P. Marie-Dominique Chenu, lodata dallo stesso teologo domenicano e pubblicata nel 1977. Svolse poi dal 1976, con competenza e generosità, la sua missione di docente in teologia con numerosi corsi e seminari sul mistero di Dio, di Cristo, della Chiesa, e specie su temi dell'evangelizzazione in America Latina, con speciale riferimento alla realtà giovanile e alla situazione dei poveri e degli ultimi. Fu profondamente amato e stimato dai suoi studenti all'UPS; prova ne sia che tanti alunni lo scelsero come moderatore per i lavori di Baccalaureato, Licenza e Dottorato. La sua competenza teologica, la capacità di analisi e di sintesi e l'efficacia comunicativa nella docenza e nella ricerca scientifica, insieme a un'invidiabile capacità di relazione umana, lo hanno reso punto di riferimento di tante persone. Fu invitato a tenere corsi in vari Centri teologici salesiani (Cremisan, Guadalajara, Lima, Quito, Asunción) e presso la Pontificia Università Urbaniana, contribuendo con perizia a vari convegni e seminari di studio. In più di trenta anni di docenza universitaria, produsse oltre venti volumi, molti dei quali tradotti in varie lingue, e vari articoli sulla vita delle comunità cristiane, con speciale attenzione alla realtà sociale, culturale del continente latinoamericano: un prezioso patrimonio culturale di ricerca e di studio. Il filo rosso delle sue molteplici attività è sempre stato il Dio di Gesù di Nazaret e la sua "passione per la vita" degli uomini, particolarmente degli ultimi, i preferiti di Dio. Non va dimenticato il suo ministero salesiano e sacerdotale a servizio delle diverse comunità salesiane dell'UPS, specie come apprezzato direttore dai confratelli. Nella comunità di san Francesco di Sales trascorse i suoi ultimi quindici anni di vita, lasciando un'eredità spirituale significativa e ricca di fede e spirito salesiano. Egli profuse il suo zelo sacerdotale nella predicazione di esercizi spirituali, in molteplici pellegrinaggi in Terra Santa, sempre ricordati con gioia da tutti, e soprattutto nel generoso servizio per tanti anni di guida spirituale della comunità di Priscilla, da lui amata e ricambiato dai laici con altrettanto amore e fraternità.*

*Uomo di Dio, del Vangelo e del Vaticano II seppe percorrere con coraggio strade inesplorate, elaborando una riflessione teologico-pastorale, innovativa e lungimirante, che gli procurò incomprensioni anche in alcuni suoi colleghi e docenti. Egli, però, mise sempre in luce la sua riserata e tenace delicatezza, senza mai giudicare nessuno, ma vivendo in silenzio, con mitezza evangelica. Seppe coltivare i doni di Dio, con semplicità e carità nel servizio verso tutti come segretario della Visitatoria salesiana dell'UPS. Le sue doti di fine spiritualità emersero specie nella dolorosa malattia che seppe vivere con il Signore e con la Vergine Ausiliatrice e ringraziando tutti per le attenzioni che gli venivano rivolte, in particolare dalle Suore dei Sacri Cuori di Gesù e di Maria. Il 31 dicembre 2023 ha terminato il pellegrinaggio terreno presso l'infermeria della Visitatoria dell'UPS.*

*L'Istituto di Catechistica è grato a Luis Gallo per la collaborazione lungo gli anni e per la riflessione elaborata sui temi a lui cari, sempre attuali e di frontiera, con particolare attenzione al rinnovamento conciliare. Tra i suoi innumerevoli scritti, ne selezioniamo due che si riferiscono alla *Gaudium et spes*, evidente testimonianza della sua acribia di entrare immediatamente nel cuore della realtà e dei problemi e di evidenziare in modo significativo linee di interpretazione e indirizzi di soluzione, con uno stile chiaro e incisivo, accessibile anche alle nuove generazioni e ai non addetti alla ricerca teologica.*

*Ringraziamo la Redazione di NPG («Note di Pastorale Giovanile»)<sup>1</sup> per aver concesso la pubblicazione nella Rivista «Catechistica ed Educazione». I due articoli sono riportati integralmente, mentre in nota si è cercato di integrare con le citazioni e i riferimenti che l'Autore richiama implicitamente nel testo*

## **1. La Costituzione pastorale «Gaudium et spes»: un documento atipico<sup>2</sup>**

Se già il Vaticano II fu un evento non previsto, che colse la Chiesa di sorpresa poiché la sua convocazione da parte di papa Giovanni XXIII obbedì, secondo la sua stessa testimonianza, ad un moto improvviso del suo spirito, lo fu ancora di più la venuta alla luce dell'ultimo documento da esso approvato il 7 dicembre 1965: la costituzione pastorale *Gaudium et Spes*. Tale costituzione fu, come ebbe a dire il teologo S. Dianich, il documento della maturità conciliare:<sup>3</sup> con esso, infatti, il processo di trasformazione ecclesiologica avvenuto nei quattro anni di Concilio arrivò al suo punto più alto.

<sup>1</sup> Gli articoli di Luis Gallo su «Note di Pastorale Giovanile» sono disponibili anche *online* in <[www.notedipastoralegiovanile.it](http://www.notedipastoralegiovanile.it)>. Di seguito faremo riferimento all'edizione cartacea (sigla: NPG). Questo e le note che seguono sono del curatore.

<sup>2</sup> L'articolo che segue è stato pubblicato originariamente in NPG 36 (2002) 1, 36-38, e successivamente riedito con lo stesso titolo in NPG 47 (2013) 1, 52-55. Sulla riflessione ecclesiologica del Concilio Vaticano II: cf. L. GALLO, *Una Chiesa al servizio degli uomini. Contributi per una ecclesologia nella linea conciliare*, Elledici, Leumann (TO) 1982; IDEM, *Una pasión por la vida. Aportes para una comprensión actual de la Iglesia*, Ediciones Don Bosco, Barcelona <sup>3</sup>1982; IDEM, *L'eredità pastorale del Vaticano II. Edizione speciale NPG a 40 anni dalla "Gaudium et Spes" e nel 40° della rivista*, Elledici, Leumann (TO) 2006.

<sup>3</sup> Cf. S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, 224.

### *La sua genesi*

Tra i numerosi documenti preparati dalle commissioni preconciari per essere affrontati dai partecipanti al Vaticano II, nessuno era espressamente dedicato ai grossi problemi che stava vivendo l'umanità in quel momento. Erano tutti, si potrebbe dire, di tenore intraecclesiale. Si occupavano della Chiesa nella sua costituzione e nella sua vita interna, della sua liturgia, del suo ascolto della Parola di Dio, dei differenti ministeri in essa esistenti, dei laici e della loro azione apostolica, della vita religiosa, del rapporto con gli altri cristiani, dell'azione missionaria, e così via. Talvolta si affacciavano in essi alcuni problemi di tipo più transecclesiale, quelli che riguardavano gli uomini e le donne in quanto tali, ma solo di sfuggita, quasi come per inciso. Ciò tuttavia non rispondeva alle intenzioni di Giovanni XXIII nel convocare il Concilio.

Egli manifestò più di una volta durante i lavori preparatori il suo desiderio che il Vaticano II fosse un Concilio differente da quelli precedenti, appunto perché finalizzato a dare risposta, alla luce del Vangelo, ai gravi problemi dell'umanità d'oggi. Ancora sul letto di morte si premurò di dire che l'attenzione principale del Concilio non doveva concentrarsi sul cristiano, ma sull'uomo in quanto tale.

E all'unisono con Giovanni XXIII pensavano e sentivano non pochi dei Padri conciliari. Fu precisamente la sensibilità di alcuni di essi che diede origine, in un primo momento, al *Messaggio dei Padri conciliari a tutti gli uomini*<sup>4</sup> – era la prima volta che un Concilio della Chiesa si rivolgeva espressamente ad essi – e, in un secondo momento, più avanti nel tempo, all'elaborazione della costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo attuale, intitolata, dalle sue prime parole, *Gaudium et Spes*.

In realtà, il Messaggio iniziale rimase come un seme nascosto nel terreno fecondo dell'assise conciliare finché non ebbe occasione di germogliare e produrre i suoi frutti visibili. L'iter della redazione della costituzione pastorale fu molto travagliato. Numerose commissioni si succedettero per darle una configurazione e un linguaggio che soddisfacessero i membri del Concilio. In più di un momento corse il rischio di arenarsi e perfino di scomparire dall'agenda conciliare. Fu necessaria la tenacia e l'intelligenza di alcuni di essi, coadiuvati da alcuni esperti in materia, per farla arrivare in porto.

Essa venne approvata in maniera definitiva, dopo non poche votazioni parziali, l'ultimo giorno utile del Vaticano II, e malgrado la sua non completa maturazione, nel desiderio di non lasciare il Concilio senza aver tra le mani un documento che orientasse l'impegno futuro della Chiesa nel suo rapporto con il mondo attuale.

### *La sua novità: una «costituzione pastorale»*

Una delle preoccupazioni fondamentali di papa Giovanni XXIII fu, come si disse, quella di non fare del Concilio da lui convocato un Concilio dottrinale,

<sup>4</sup> Cf. *Messaggi del Concilio all'umanità*, 8 dicembre 1965, in *Enchiridion vaticanum*, 1. *Documenti del Concilio Vaticano II [1962-1965]*. Testo ufficiale e versione italiana, EDB, Bologna 101976, nn. 476\*-531\*.

ma pastorale. Egli non fu sempre compreso. C'erano, infatti, tra coloro che dovevano prepararlo, alcuni che volevano fare di esso uno strumento di condanna di tutti gli errori circa la fede e la morale circolanti, a parer loro, nel mondo e nella stessa Chiesa. Abituati da secoli a un tale modo di concepire la finalità dei concili ecumenici, non erano in grado di pensarli in un altro modo. La sensibilità di papa Giovanni, grande conoscitore della storia della Chiesa, e allo stesso tempo uomo molto vicino alla gente comune e molto sensibile ai problemi concreti degli uomini e delle donne con cui era a contatto, lo aveva portato a voler dire loro il Vangelo di sempre, ma in dialogo con tali problemi. Nessuna condanna, quindi, doveva essere lanciata dal Concilio.

Lo doveva invece contraddistinguere l'atteggiamento sereno e dialogante con i grandi interrogativi sentiti dal mondo attuale.

Si potrebbe quindi dire che la più genuina attuazione del suo progetto si ritrova nella *Gaudium et Spes*, preparata ovviamente dai quindici documenti approvati prima di essa. Proprio perché intenzionata ad essere una costituzione «pastorale», a differenza di quelle dogmatiche (*Lumen Gentium* e *Dei Verbum*), e da quella liturgica (*Sacrosanctum Concilium*), essa adottò un metodo differente dalle altre. Mentre, infatti, le citate costituzioni, come anche in genere gli altri documenti del Concilio, utilizzarono il metodo classico (da secoli utilizzato dalla teologia e quindi anche dal Magistero nei suoi pronunciamenti), che era d'indole deduttiva, la *Gaudium et Spes* si servì di un metodo che si può chiamare "circolare". Due fattori principali contribuirono principalmente a maturare questa scelta.

Anzitutto, l'influenza del metodo della JOC, fondata come si sa nel 1925 e animata per molti anni dal canonico J. Cardjin, più tardi divenuto cardinale.<sup>5</sup> In essa si era adottato un modo tipico di riflessione sulla fede che venne conosciuto, dai tre momenti o passi principali in cui tale riflessione si articolava, come metodo del «vedere, giudicare, agire». Il primo riguardava la visione della realtà concreta, nelle sue manifestazioni fenomeniche e nelle sue cause profonde; il secondo, la ricerca della sua illuminazione all'insegna del Vangelo; il terzo, le decisioni operative che ne derivavano per l'impegno dei credenti. Un metodo che si dimostrò molto fecondo nell'ambito di coloro che volevano vivere la fede da appartenenti al mondo del lavoro.

Poi, la teologia dei «segni dei tempi», di cui uno dei principali fautori fu il teologo domenicano Marie-Dominique Chenu.<sup>6</sup> Molto vicino anche lui al mondo del lavoro e della sua problematica, e sensibile all'introduzione della dimensione storica nella riflessione teologica, egli diede molto rilievo in essa agli avvenimenti del mondo attuale. Sostenne che la teologia doveva essere sempre segnata da una forte connotazione profetica, e in quanto tale era chiamata a svolgere quella funzione che, in termini metaforici presi dall'ambito dell'ostetricia, chiamò la "palpatio mundi", e cioè il tastare la storia fatta dagli uomini mediante le loro libere

<sup>5</sup> Cf. la breve sintesi di F. LAZZARIN, *Vedere, giudicare, agire*, in «Settimana News» (23.03.2003), in <[www.setttimananews.it](http://www.setttimananews.it)>.

<sup>6</sup> Cf. la tesi dottorale di Luis GALLO, confluita nel volume: *La concepción de la salvación y sus presupuestos en Marie-Dominique Chenu*, LAS, Roma 1977.

decisioni, soprattutto collettive, per cogliere in esse la crescente attuazione del grande disegno salvifico di Dio in favore dell'umanità.

### *Lo sforzo del discernimento*

Uno dei testi della costituzione che più chiaramente propugna tale metodologia, estesa ormai a tutti i membri della Chiesa, si trova al n. 11a, in cui si legge:

Il popolo di Dio, mosso dalla fede per cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore, che riempie l'universo, si sforza di discernere, negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio.<sup>7</sup>

Ciò che il testo propone come compito di tutti i membri della Chiesa, è proprio una «palpatio» di ciò che avviene nel mondo, con lo scopo di scoprire in esso ciò che va nella direzione del progetto di Dio.

Ma oltre a questo testo esplicito, è tutto l'andamento del documento, particolarmente nella sua prima parte (*Proemio*, Esposizione introduttiva, capitoli I-IV), a trapelare tale impostazione. Ne è un chiaro esempio il modo in cui procedono i capitoli I-III di detta parte. In essi vengono affrontate tre questioni di fondamentale importanza nel mondo attuale, non perché siano nuove, ma perché, dato il profondo cambiamento del mondo descritto a grandi tratti nell'introduzione (nn. 5-10), richiedono di venire urgentemente ripensate. In tutte e tre si possono cogliere dei «segni dei tempi» che preannunciano il futuro della società umana globale, anticipandolo in qualche misura.

Le tre questioni affrontate sono: la dignità della persona umana, la comunità umana e l'attività umana nel mondo. Tutte e tre vengono affrontate chiaramente con la metodologia sopra accennata, anche se non viene sempre espressamente enunciato il terzo momento. Di tutte e tre si evidenziano le grosse domande che la loro attuale situazione pone, e per tutte e tre si va alla ricerca di una risposta nella Parola rivelata. È sempre Gesù Cristo, nella sua persona e nella sua azione, la risposta ultima a tali interrogativi, perché egli, come sostiene il n. 22a, è colui che svela pienamente il mistero dell'uomo all'uomo stesso. In questo modo la costituzione vuole attuare ciò che diceva nel *Proemio* (n. 3b):

[...] il Concilio, testimoniando ed esponendo la fede di tutto intero il Popolo di Dio, riunito da Cristo, non può dare dimostrazione più eloquente della solidarietà, del rispetto e dell'amore di esso nei riguardi della intera famiglia umana, dentro la quale è inserito, che instaurando con questa un dialogo sui vari problemi sopra accennati, arrecando la luce che viene del Vangelo, e mettendo a disposizione degli uomini le energie di salvezza che la Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo, riceve dal suo Fondatore.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* (GS), 07.12.1965, n. 11, in «Acta Apostolicae Sedis» 58 (1966) 15, 1025-1115: 1033.

<sup>8</sup> GS, n. 3.

È proprio questo andamento «circolare» che conferisce la sua nota di «pastoralità» alla *Gaudium et Spes*, e con ciò anche la sua nota di novità. Un documento che sgorga non tanto dalla mente di specialisti nella dottrina della fede, quanto piuttosto dal cuore di pastori preoccupati di dare una risposta evangelica alle molte domande e attese che gli uomini e le donne d'oggi si portano nel cuore alle volte con lancinante drammaticità.

L'opzione fatta dal Concilio in questo momento-vertice del suo processo di maturazione ebbe delle notevoli ripercussioni negli anni successivi, anche e soprattutto a livello magisteriale. Numerosi documenti papali ed episcopali la fecero propria, attuando un approccio metodologico simile a quello della *Gaudium et Spes* nell'affrontare le tematiche di cui si occuparono. Ne sono un chiaro esempio le encicliche sociali di Paolo VI (*Populorum Progressio*<sup>9</sup>) e Giovanni Paolo II (*Centesimus Annus*,<sup>10</sup> *Laborem exercens*,<sup>11</sup> *Sollicitudo rei socialis*<sup>12</sup>), ma anche numerosi documenti elaborati da conferenze episcopali continentali e nazionali.

## 2. La «Gaudium et Spes», un documento orizzontalista?<sup>13</sup>

La “Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo attuale” del Vaticano II ebbe un certo numero di voti negativi (per la precisione 75 su 2391 votanti) nella sua votazione finale, e ciò rivela che alcuni dei partecipanti al Concilio avevano delle obiezioni di peso sulle sue prese di posizione. Nonostante ciò, il documento ricevette un'ampia approvazione, segno chiaro del pensiero della maggioranza ecclesiale, anche nelle sue basi rappresentate dai loro pastori.

### *Un'obiezione frontale*

Probabilmente l'obiezione più radicale che veniva fatta allora – e che qualcuno fa tuttora – alla *Gaudium et Spes*, fu quella che si può esprimere mediante la parola “orizzontalismo”. Il papa Paolo VI, nel suo discorso dell'8 dicembre [sic!<sup>14</sup>] 1965, diceva:

[Questo Concilio] è stato vivamente interessato dallo studio del mondo moderno. Non mai forse come in questa occasione la Chiesa ha sentito il bisogno di

<sup>9</sup> PAOLO VI, Lettera enciclica sulla promozione dello sviluppo dei popoli *Populorum progressio*, 26 marzo 1967, in *Enchiridion vaticanum*, 2. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1963-1967*. Testo ufficiale e versione italiana, EDB, Bologna 1979, nn. 1046-1132.

<sup>10</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica nel centenario della “*Rerum novarum*” *Centesimus annus*, 1 maggio 1991, in *Enchiridion vaticanum*, 13. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1991-1993*. Testo ufficiale e versione italiana, EDB, Bologna 1995, nn. 66-265.

<sup>11</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica sul lavoro umano *Laborem exercens*, 14 settembre 1981, in *Enchiridion vaticanum*, 7. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1980-1981*. Testo ufficiale e versione italiana, EDB, Bologna 1982, nn. 1388-1517.

<sup>12</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica nel ventesimo anniversario dell'Enciclica “*Populorum progressio*” *Sollicitudo rei socialis*, 30 dicembre 1987, in *Enchiridion vaticanum*, 10. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1986-1987*. Testo ufficiale e versione italiana, EDB, Bologna 1989, nn. 2503-2713.

<sup>13</sup> L. GALLO, *La «Gaudium et Spes»: un documento orizzontalista?*, in NPG 36 (2002) 5,41-44.

<sup>14</sup> Si tratta dell'omelia tenuta il 7 dicembre, non l'8.

conoscere, di avvicinare, di comprendere, di penetrare, di servire, di evangelizzare la società circostante, e di *coglierla*, quasi di *rincorrerla* nel suo rapido e continuo mutamento.<sup>15</sup>

La serie di verbi adoperati per caratterizzare l'atteggiamento del Concilio parla chiaramente di un vero suo decentramento verso "la società circostante", ossia verso il mondo. Di essi i due ultimi – *cogliere*, *rincorrere* – sottolineano ancora ulteriormente la concretezza di tale decentramento: il mondo che il Concilio pose al centro del suo interesse fu quello concreto, segnato da «profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'intero universo»,<sup>16</sup> un mondo pieno di «gioie e speranze», ma anche di «tristezze e angosce».<sup>17</sup>

In un altro punto dello stesso discorso il papa aggiunse:

La Chiesa del Concilio si è assai occupata [...] dell'uomo quale oggi in realtà si presenta. Che cosa è avvenuto? Uno scontro, una lotta, un anatema? Poteva essere; ma non è avvenuto [...]. Una simpatia immensa lo ha pervaso tutto [...]. La scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l'attenzione del nostro Sinodo.<sup>18</sup>

È la constatazione di quanto il Vaticano II abbia preso sul serio l'invito di papa Giovanni XXIII sul letto di morte: al centro dell'attenzione e dell'interesse del Concilio doveva esserci non il cristiano, ma l'uomo in quanto tale.

Ora, fu proprio quest'orientamento che suscitò le reazioni di certi membri del Concilio e, dietro a loro, di altri cristiani che in essi si rispecchiavano. Costoro, come riconobbe ancora Paolo VI, ebbero «il sospetto che un tollerante e soverchio relativismo al mondo esteriore, alla storia fuggente, alla moda culturale, ai bisogni contingenti, al pensiero altrui, abbia dominato persone e atti del Sinodo ecumenico a scapito della fedeltà dovuta alla tradizione e a danno dell'orientamento religioso del medesimo».<sup>19</sup> Il punto più alto del sospetto, come risulta chiaro, è proprio quello segnalato in fondo alla citazione: infedeltà all'orientamento religioso. Quindi, il Concilio, e in particolare nella sua Costituzione pastorale che costituisce il suo vertice, avrebbe stravolto la natura religiosa della Chiesa, avrebbe cioè rinnegato la sua finalità trascendente, riducendosi a perseguire le finalità immanenti a questo mondo. In altre parole ancora, avrebbe abbandonato Dio per occuparsi del mondo e dell'uomo. Un orizzontalismo privo di ogni apertura verso l'alto, quindi.

<sup>15</sup> PAOLO VI, *Omelia nella 9ª Sessione del Concilio*, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion vaticanum*, 1. *Documenti del Concilio Vaticano II [1962-1965]*, n. 454\*. Il corsivo del testo è nostro ma esigito dalla riflessione di Luis Gallo che segue la citazione.

<sup>16</sup> GS, n. 4.

<sup>17</sup> GS, n. 1.

<sup>18</sup> PAOLO VI, *Omelia nella 9ª Sessione del Concilio*, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion vaticanum*, 1. *Documenti del Concilio Vaticano II [1962-1965]*, n. 456\*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, n. 454\*.

### *La risposta di Paolo VI*

L'obiezione era frontale. Forse anche per questo Paolo VI sentì il bisogno di debellarla nel chiudere le sessioni conciliari. E lo fece con delle risposte molto tassative, anche nel suo modo di esprimersi.

Anzitutto, al sospetto sopra menzionato oppose queste nette parole, cariche di modestia ma anche di fermezza: «Noi non crediamo che questo malanno si debba ad esso [al Concilio] imputare nelle sue vere e profonde intenzioni e nelle sue autentiche manifestazioni». <sup>20</sup>

E più avanti, continuando il suo discorso, si pose una domanda che riprendeva indubbiamente l'obiezione sollevata: «Tutto questo e tutto quello che potremmo ancora dire sul valore umano del Concilio, ha forse deviato la mente della Chiesa in Concilio verso la direzione antropocentrica della cultura moderna? Una domanda alla quale rispondeva con una formula davvero lapidaria: «Deviato, no; rivolto, sì». <sup>21</sup>

Va rilevato, in primo luogo, in queste parole, il riconoscimento dell'orientamento antropocentrico della cultura moderna. Essa, come è risaputo, si distingue precisamente per la svolta antropologica che pone l'uomo e il suo mondo al centro dell'attenzione e dell'interesse, facendo di lui il punto focale dal quale guardare l'intera realtà. Un umanesimo che in casi estremi, come per esempio nel marxismo e nel freudismo, è diventato ateo, ma che non ha di per sé una connotazione necessariamente atea.

È anche da notare, in secondo luogo, che il papa ammette, in questo testo, l'assunzione di tale orientamento da parte del Concilio. Infatti, dopo secoli di resistenza, fondata sui motivi ricordati nell'articolo precedente (NPG 3/2002), <sup>22</sup> la chiesa accettò finalmente il nuovo mondo nato dalla coscienza adulta dell'uomo moderno ed emancipato, e adottò un nuovo modo di rapportarsi con esso. Il Vaticano II fu, infatti, l'occasione in cui finalmente la Chiesa si riconciliò con il mondo, dal quale era vissuta separata, in atteggiamento di non nascosta ostilità reciproca, durante diversi secoli. In terzo e ultimo luogo è da rilevare che il papa proclama in quest'occasione la correttezza di tale presa di posizione: «deviato, no», sostiene con determinazione. Abbracciare questo nuovo mondo come tale non è, quindi, secondo lui, un andare fuori strada, un prendere una via sbagliata che porti a tradire la propria identità.

### *I fondamenti ultimi della risposta*

È importante esaminare ciò che suppone in profondità l'obiezione di cui ci stiamo occupando, anche per capire nel suo senso più ricco la risposta data da Paolo VI.

Ciò che è qui in gioco, in definitiva, è la concezione della religione. Viene impugnata, infatti, la qualità religiosa del Concilio per via del suo presunto eccessivo e, ancora di più, quasi esclusivo interessarsi dell'uomo nelle sue dimensioni «mondane». Essere religioso implicherebbe, stando alla concezione che ingenera l'impugnazione, occuparsi di Dio e delle «cose di Dio». Quindi, se tale

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*, n. 461\*.

<sup>22</sup> Si tratta dell'articolo di L. GALLO, *Dalla comunione al servizio*, in NPG (2002) 3, 36-39.

occupazione richiede interessarsi anche dell'uomo, lo richiede dal punto di vista della sua dimensione trascendente e ultramondana.

In realtà, questo modo di pensare la religione perverte il senso evangelico stesso della religione. Come si sa, la religione consiste in sostanza nel rapporto di riconoscimento e di accettazione dell'uomo con Dio, un rapporto che è condizionato principalmente dal modo in cui viene concepito Dio stesso. Ora, il Dio della religione cristiana, quello rivelato da Gesù Cristo con le sue parole e con i suoi atti, non è il Dio che ha presieduto e presiede non poche religioni.

Alcune di esse si basavano – e si basano tuttora – sulla concezione di un Dio o di dèi gelosi della propria condizione divina. Un testo mitologico dell'antichità, l'*Epopea di Gilgamesh*, racconta che quando gli dèi pensarono di creare il mondo, decisero di riservarsi la vita per sé e di destinare la morte per l'uomo. Erano divinità che non favorivano l'affermazione dell'uomo, perché temevano di perdere qualcosa nel caso in cui essa arrivasse ad attuarsi. Ancora più, erano divinità a spese dell'uomo, nel senso che in realtà questi doveva annientare se stesso affinché essi potessero essere tali.

Altre si fondavano – e si fondano – sull'immagine di un Dio e degli dèi bisognosi di essere o imboniti o rappacificati dagli uomini, oppure bisognosi di essere convinti in loro favore. Il modo più comune di ottenerlo era quello di offrire loro dei sacrifici, in qualche caso anche umani, mediante i quali venivano riparate le offese loro fatte, o li si persuadeva a piegarsi in favore degli offerenti. Le religioni greche, invece, erano presiedute da divinità indifferenti e insensibili alle vicende umane. Se ne stavano felici e beate nel loro Olimpo, noncuranti di quanto succedeva quaggiù, nel mondo degli uomini. In più di un caso apparivano perfino come beffarde e canzonatorie nei confronti delle sventure umane.

Ovviamente, il rapporto con tutte queste divinità non richiedeva di prendersi cura degli uomini; viceversa, richiedeva piuttosto di prendersi cura di esse stesse e, a questo scopo, distogliere l'attenzione dal mondo. In qualche caso, esigeva perfino di sacrificare l'uomo stesso. Non è affatto questa la religione vissuta e proposta da Gesù. Perché il suo Dio non è un Dio contro l'uomo, né un Dio a spese dell'uomo, e neanche un Dio indifferente o apatico verso l'uomo. È, viceversa, un Dio "antropocentrico", al quale sta infinitamente a cuore la vita e la felicità di ogni uomo, e quindi tutto ciò che lo riguarda in questo mondo. Un Dio la cui gloria, secondo la celebre frase del vescovo martire S. Ireneo, è l'uomo pieno di vita.<sup>23</sup> Egli, come hanno affermato alcuni antichi Padri della Chiesa e come ricordò Paolo VI nel suo discorso, è il Buon Samaritano dell'umanità.<sup>24</sup> Come il Samaritano della parabola, egli si avvicina ad ogni uomo ferito e si lascia commuovere fino alle viscere dalla sua condizione, mettendosi con infinita sollecitudine a disposizione della sua felicità e del suo benessere.

La religione che questo Dio si attende da chi lo vuole onorare consiste, quindi, nel fare propria la sua stessa sollecitudine. Lo mette ancora in chiara luce il papa rifacendosi a delle frasi neotestamentarie cariche di senso programmatico e di incitamento provocatorio:

<sup>23</sup> Cf. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, IV, 20, 7.

<sup>24</sup> Cf. PAOLO VI, *Omelia nella 9ª Sessione del Concilio*, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion vaticanium*, 1. *Documenti del Concilio Vaticano II [1962-1965]*, n. 456\*.

Vogliamo notare come la religione del nostro Concilio sia stata piuttosto la carità; e nessuno potrà rimproverarlo d'irreligiosità [...] quando lasciamo risuonare ai nostri animi le parole apostoliche: «La religione pura e immacolata, agli occhi di Dio e del Padre, è questa: visitare gli orfani e le vedove nelle loro tribolazioni e conservarsi puri da questo mondo» (Gc 1,27); e ancora: «Chi non ama il proprio fratello, che egli vede, come può amare Dio, che egli non vede?» (1Gv 4,20).<sup>25</sup>

Potrebbe aver citato ancora, e forse con ancor maggiore incisività, la parabola del giudizio finale di Mt 25,31-46, nella quale la valutazione definitiva sulla riuscita di una persona viene data sulla base del dar da mangiare a chi ha fame o da bere a chi ha sete, del visitare chi è malato o carcerato, del vestire chi è nudo...

In altre parole, secondo il Vangelo di Gesù, l'orizzontale, cioè le realtà del mondo concreto, è attraversato dal Verticale, l'immanente dal Trascendente, il mondo da Dio. Occorre solo avere occhi per scoprirlo. È nel mondo che Dio si mostra decentrato e indigente, e attende una risposta. È lì che si gioca la sua gloria, perché è lì che si gioca la vita e la morte degli uomini.

Si spiega così che, rispondendo all'obiezione formulata, Paolo VI abbia fatto un'autentica «ritorsione dell'argomento», una delle operazioni della classica logica aristotelica: a chi accusava il Concilio, e in particolare la *Gaudium et Spes*, di non essere religiosi perché si erano occupati troppo del «mondo esteriore, della storia fuggente, della moda culturale, dei bisogni contingenti», egli rispose che il Concilio era stato religioso precisamente perché aveva fatto tutto questo, poiché la sua religione era stata quella del Vangelo. Caso mai, irreligioso di «irreligiosità evangelica» era chi sollevava l'obiezione.

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, n. 455\*.

## Oltre la socializzazione: la speranza come prassi educativa riflessiva e relazionale

Isabella Cordisco\*

### ► SOMMARIO

Il presente contributo esplora la speranza educativa come categoria teorica e prassi trasformativa all'interno della sociologia dell'educazione. Muovendo dalla distinzione tra socializzazione ed educazione, l'articolo propone una genealogia della speranza articolata in quattro modelli – moderno classico, moderno prometeico, postmoderno simbiotico e svolta relazionale – ciascuno dei quali incarna una diversa concezione del soggetto, del tempo e del legame sociale.

Superando le riduzioni funzionaliste e costruttiviste, si adotta il paradigma del realismo critico e relazionale, in dialogo con le teorie di Margaret Archer e Pierpaolo Donati, per fondare una visione della speranza come capacità riflessiva e relazionale di abitare criticamente la realtà. Viene elaborata una tipologia delle forme di "speranza" fondata sulla riflessività (dialogica, coerente, critica e trascendente) e arricchita dalla nozione di riflessività relazionale, che riconosce alla relazione il ruolo di contesto generativo dell'identità e del senso. La speranza è così intesa come cura intenzionale della persona nelle relazioni, una prassi che si realizza nei contesti educativi primari: famiglia, scuola e professioni di cura. L'articolo si propone di contribuire a una sociologia dell'educazione trasformativa, nella quale la speranza non sia fuga dal reale, ma energia generativa per la costruzione del bene comune.

### ► PAROLE CHIAVE

Relazionalità; Riflessività; Sociologia della speranza;  
Sociologia dell'educazione; Speranza educativa.

\***Isabella Cordisco**: è Docente Invitata di Sociologia e Sociologia dell'Educazione nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana (Roma).

## 1. Introduzione: contestualizzare il dibattito della speranza socio-educativa nella disciplina della sociologia dell'educazione

La speranza, pur essendo un elemento centrale nei processi di cambiamento sociale ed educativo, è stata raramente tematizzata come costrutto teorico autonomo all'interno della sociologia dell'educazione.<sup>1</sup> Questo articolo intende colmare tale lacuna, interrogandosi su come la speranza operi nel rapporto tra socializzazione ed educazione, e su quali visioni antropologiche e relazionali la configurino come prassi trasformativa.

Nella tradizione sociologica, la socializzazione rappresenta il processo attraverso cui l'individuo entra a far parte della società. Essa è cruciale per garantire la continuità del legame sociale, reso possibile dalla trasmissione intergenerazionale dei modi di vita. Per l'essere umano, imparare a vivere significa assimilare regole di comportamento nella relazione con i propri simili, sviluppando al contempo umanità e appartenenza. Come sintetizza Grinswold, «gli umani devono imparare a vivere».<sup>2</sup> In questo “imparare a vivere” si iscrive una tensione costitutiva tra assimilazione culturale e orientamento progettuale: è in questo spazio che si apre la dimensione della speranza educativa.

Ogni processo educativo implica una visione di futuro possibile e desiderabile; e ogni forma di trasmissione culturale custodisce, in modo esplicito o implicito, una speranza rivolta alle nuove generazioni. Esiste dunque un nesso profondo tra socializzazione, cultura e speranza: la cultura costituisce il contenuto simbolico della socializzazione, mentre la speranza ne rappresenta la proiezione affettiva e anticipatoria. È a partire da questo intreccio che ha preso forma la distinzione analitica tra socializzazione ed educazione: la prima più implicita, diffusa e adattiva; la seconda più esplicita, intenzionale e orientata alla formazione della persona.<sup>3</sup>

La sociologia dell'educazione si fonda precisamente sullo studio di questa relazione – storicamente situata e culturalmente connotata – tra socializzazione ed educazione, una relazione che riflette diverse concezioni della persona e del suo ruolo nella società.<sup>4</sup> In questa cornice si colloca l'indagine proposta, che considera la speranza non come semplice emozione soggettiva né come utopia astratta, ma come struttura simbolica e forma culturale, capace di orientare criticamente la relazione educativa verso il futuro.

<sup>1</sup> Cf. I. CORDISCO, *Sociologi dell'educazione: alfieri di speranza nella società e nella scienza*, in «Rivista di Scienze dell'Educazione» 63 (2025) 1/2, 85-103.

<sup>2</sup> W. GRINSWOLD, *Sociologia della cultura*, il Mulino, Bologna 1997, 38.

<sup>3</sup> G. ROSSI, *Il Processo di socializzazione*, in P. DONATI (Ed.), *Sociologia. Una introduzione allo studio della società*, Cedam, Padova 2010, 63-101.

<sup>4</sup> Cf. E. BESOZZI, *Società, cultura, educazione. Teorie, contesti e processi*, Carocci, Padova 2006; L. RIBOLZI, *Società persona e processi formativi*, Mondadori Education, Milano 2012.

Analizzare come una società struttura e trasmette speranza significa, in fondo, comprendere in che modo essa immagina il proprio futuro e orienta i soggetti a viverlo. Questo richiede di interrogarsi sulla visione del soggetto e del legame sociale che sorregge tale speranza: si tratta di una speranza volta all'integrazione o alla trasformazione personale?

Per affrontare queste domande, l'articolo adotta un quadro teorico che integra il realismo critico di Margaret Archer<sup>5</sup> con la sociologia relazionale di Pierpaolo Donati.<sup>6</sup> Archer offre strumenti concettuali per comprendere l'agire umano a partire dalla riflessività individuale; Donati illumina la dimensione generativa della relazione. Insieme, i due autori contribuiscono a delineare una visione della speranza come prassi riflessiva e relazionale.

L'articolo si articola in tre sezioni principali: una genealogia della speranza educativa nei paradigmi moderni e postmoderni (§ 2); una fondazione epistemologica e antropologica della speranza, con una relativa tipologia riflessiva (§ 3.1-3.2); e un'analisi dei suoi ambiti applicativi - famiglia, scuola e professioni di cura (§ 3.3).

In questa prospettiva, la "speranza" emerge come categoria sociologica e pedagogica centrale: non un sentimento privato né una visione meramente consolatoria, ma un dispositivo intenzionale di generatività personale e sociale, radicato nella riflessività, nella relazionalità e nella progettualità. I modelli di speranza educativa proposti in questo contributo non si rifanno a classificazioni preesistenti, ma nascono da un'elaborazione teorica propria, sviluppata attraverso l'analisi critica dei principali paradigmi sociologici della socializzazione e dell'educazione. La proposta qui avanzata mira a offrire una base concettuale per tematizzare la speranza come categoria fondativa della sociologia dell'educazione trasformativa.

## 2. Genealogie della speranza educativa

Nel passaggio dalla modernità alla postmodernità, il rapporto tra socializzazione ed educazione è stato interpretato in modi differenti, dando origine a modelli teorici distinti, ciascuno con una propria visione dell'essere umano, della società e del ruolo dell'educazione. All'interno di ciascun modello, anche la speranza educativa - intesa come orizzonte implicito o esplicito di senso trasmesso culturalmente - assume configurazioni specifiche, coerenti con la concezione di soggetto e collettività che li caratterizza. Di conseguenza, ogni paradigma teorico sulla relazione socio-educativa incarna una particolare forma di speranza, che informa le pratiche educative e le finalità della formazione.

Tradizionalmente, la socializzazione è stata intesa come il processo attraverso cui l'individuo interiorizza norme, ruoli e comportamenti necessari per integrarsi nella collettività. L'educazione, invece, si configura come un processo intenzionale, orientato a promuovere la formazione integrale della persona come

<sup>5</sup> M. ARCHER, *Realist Social Theory. The Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

<sup>6</sup> P. DONATI, *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, Routledge, London 2011.

soggetto dotato di senso e progettualità. Mentre la socializzazione tende a promuovere l'integrazione funzionale, l'educazione si orienta alla costruzione del soggetto.<sup>7</sup> La crisi della loro sovrapposizione – emersa nella transizione alla post-modernità – ha reso urgente una rinnovata distinzione e articolazione tra i due processi.

### *2.1. La modernità: la speranza educativa come integrazione sociale e delega formativa*

Il primo modello di speranza educativa si colloca nel paradigma moderno, in cui educazione e socializzazione coincidono funzionalmente. L'educazione è vista come strumento di integrazione sociale, volto a trasmettere norme, valori e competenze necessari alla riproduzione dell'ordine istituito. Il soggetto è pensato come razionale, stabile, integrato nei ruoli sociali, e la speranza educativa si configura come delega fiduciosa nei confronti delle agenzie istituzionali.

In questa prospettiva, la speranza non nasce dall'interiorità del soggetto, ma è proiettata sulle istituzioni, considerate garanti del futuro. Il bambino, il giovane, l'allievo ricevono dalla società un progetto predefinito da interiorizzare: è la scuola, insieme alla famiglia e al lavoro, a definire le tappe del percorso formativo. L'educazione non è quindi aperta alla trasformazione, ma finalizzata all'adattamento a ruoli prestabiliti.<sup>8</sup>

L'educatore assume qui il ruolo di trasmettitore di norme e conoscenze, e il processo educativo si sviluppa secondo un modello verticale e direttivo, che non problematizza i contenuti né la loro finalità.<sup>9</sup> La speranza consiste nell'affidarsi all'istituzione: essa è normativa, impersonale, rassicurante, ma anche potenzialmente conformista e rigida.

Le principali criticità di questo modello risiedono nella sua chiusura al cambiamento: la speranza viene ridotta a fiducia passiva, e il soggetto rischia di essere educato all'obbedienza più che alla responsabilità. L'integrazione è ottenuta attraverso l'omogeneizzazione, con il rischio di riprodurre disuguaglianze e di escludere chi non corrisponde ai modelli dominanti.<sup>10</sup>

### *2.2. La piena modernità: la speranza educativa prometeica, dell'autosocializzazione e soggettività disincantata*

Il secondo modello si sviluppa nel contesto della piena modernità, caratterizzata da una crescente autonomia dell'individuo rispetto alle strutture tradizionali. Il rapporto tra educazione e socializzazione si disarticola: l'educazione

<sup>7</sup> Cf. A.M. MACCARINI, *Lezioni di sociologia dell'educazione*, Cedam, Padova 2003.

<sup>8</sup> Cf. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris 1895; IDEM, *L'éducation morale*, Alcan, Paris 1922; T. PARSONS, *The school class as a social system: Some of its functions in American society*, in «Harvard Educational Review» 29 (1959) 4, 297-318.

<sup>9</sup> Cf. V. CESAREO, *Sociologia ed educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1976; IDEM, *Insegnanti e mutamento sociale*, Vita e Pensiero, Milano 1976.

<sup>10</sup> Cf. IDEM, *Socializzazione e controllo sociale*, FrancoAngeli, Milano 1974.

viene ridefinita come autosocializzazione individuale, svincolata da finalità collettive o normative.<sup>11</sup>

Il soggetto non è più pensato come stabile e integrato, ma come strategico, flessibile, autoreferenziale. È un individuo che deve costruirsi da sé, orientarsi nel flusso delle informazioni, definire i propri obiettivi senza riferimenti stabili.<sup>12</sup> In questo quadro, la speranza educativa assume la forma di speranza prometeica: forza volontaristica, capacità di progettare il proprio destino, di affermarsi nel mondo grazie alle proprie risorse.

Le agenzie educative tradizionali (famiglia, scuola, comunità) perdono centralità: il soggetto apprende in ambienti informali, digitali, frammentati, in cui la figura dell'educatore diventa un facilitatore di processi di scelta, più che un punto di riferimento stabile. L'educazione si configura come navigazione autonoma in uno spazio di possibilità.<sup>13</sup>

Tuttavia, questo modello presenta rischi evidenti. L'enfasi sull'autonomia può degenerare in isolamento, pressione performativa e insicurezza ontologica.<sup>14</sup> La speranza, privata di riferimenti relazionali e simbolici, si trasforma in un'autoimposizione progettuale, spesso fragile e solitaria. Il soggetto rischia di rimanere schiacciato tra l'ideale di autoaffermazione e la realtà dei vincoli strutturali non riconosciuti.

### 2.3. *La post-modernità: la speranza educativa simbiotica, tra relazionismo e conflazione della soggettività*

La configurazione postmoderna della speranza educativa può essere descritta come speranza simbiotica, espressione di una visione indistinta del rapporto tra struttura e *agency*. In tale prospettiva, i due livelli fondamentali della realtà sociale – le strutture e la capacità dell'agente – si fondono in una dimensione fluida, che rende difficile distinguere tra vincoli, responsabilità e intenzionalità.

Margaret Archer critica questa impostazione attraverso il concetto di conflazione centrale, riferito a quelle teorie che annullano le distinzioni causali tra struttura e *agency*. In tali modelli, le strutture sembrano prodotte dalle azioni individuali, mentre i soggetti risultano già determinati da quelle stesse strutture:

<sup>11</sup> Cf. A.M. MACCARINI (Ed.), *Autonomie e patti sociali oltre la modernità*, FrancoAngeli, Milano 1999; IDEM, *Il Sè nel pluriverso educativo europeo: autosocializzazione, apertura e limite*, paper presentato al convegno «Anni in salita. Speranze e paure degli italiani», VIII Congresso Nazionale AIS, Roma 11-13 novembre 2004.

<sup>12</sup> Cf. V. CESAREO, *La società flessibile*, FrancoAngeli, Milano 1985.

<sup>13</sup> Cf. S. BRINT, *Scuola e società*, il Mulino, Bologna 1999; M. DEI, *La scuola in Italia*, il Mulino, Bologna 2000; L. RIBOLZI, *Formare gli insegnanti. Lineamenti di sociologia dell'educazione*, Carocci, Roma 2002; L. FISCHER, *Sociologia della Scuola*, il Mulino, Bologna 2003; M. COLOMBO, *Senso e non senso della scuola tra istituzione e organizzazione*, in «Studi di Sociologia» 49 (2006) 1, 3-20; M. COLOMBO, *Gli insegnanti in Italia*, FrancoAngeli, Milano 2017.

<sup>14</sup> Cf. J. HABERMAS - N. LUHMANN, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Compass, Milano 1986; N. LUHMANN - K.E. SCHORR, *Il sistema educativo. Problemi di riflessività*, Armando, Roma 1988; E. BESOZZI, *Tra somiglianza e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1993.

un circolo chiuso in cui né struttura né agente sono realmente interrogabili o trasformabili.<sup>15</sup>

Nell'ambito educativo, ciò si traduce in un modello formativo consensuale e adattivo, in cui viene meno la tensione tra interiorizzazione e riflessività.<sup>16</sup> La speranza si riduce così a un sentimento diffuso e generico, privo di orientamento critico e progettuale.

Pierpaolo Donati evidenzia questo limite distinguendo tra relazionismo e relazionalità.<sup>17</sup> Il primo dissolve il soggetto in una rete di interazioni fluide, in cui l'identità risulta indefinita. Anche la relazione educativa si svuota: non vi è più distinzione tra chi educa e chi è educato, tra libertà e appartenenza.<sup>18</sup>

L'approccio relazionale, come invece vedremo, conserva la distinzione tra soggetto e contesto, attribuendo alla relazione una consistenza emergente e generativa. La riflessività diviene lo strumento attraverso cui il soggetto entra in dialogo critico con il mondo, costruendo significati condivisi.

In sintesi, la speranza simbiotica, basata su una visione relazionista e sulla conflazione tra soggetto e struttura, non promuove trasformazione, ma solo adattamento passivo. Superare questo stallo richiede un modello che integri riflessività, relazionalità e distinzione tra i livelli dell'agire sociale: è quanto si intende sviluppare nella sezione successiva.

#### *2.4. La fine della modernità e post-modernità: la speranza educativa relazionale come ricomposizione riflessiva*

Il quarto modello rappresenta una possibile svolta epistemologica: propone una speranza educativa fondata sulla riflessività e sulla relazionalità generativa. Supera sia la delega istituzionale sia l'autoprogettazione isolata, per concepire il soggetto come agente relazionale, capace di discernimento critico, azione intenzionale e apertura all'altro.<sup>19</sup>

In questa prospettiva, la speranza non nasce da una garanzia esterna né da una proiezione volontaristica, ma si genera nella relazione riflessiva, cioè in un contesto in cui il soggetto può elaborare le proprie motivazioni in dialogo con altri, all'interno di legami significativi.

L'educazione si configura, così, come cura intenzionale della persona nella relazione: un processo in cui si genera senso condiviso, si valorizzano le differenze, si costruiscono orizzonti trasformativi.<sup>20</sup>

Donati descrive la relazione educativa come luogo emergente di senso, dotato di proprietà proprie (fiducia, reciprocità, generatività) non riducibili né all'individuo né alla struttura. Archer, dal canto suo, attribuisce alla riflessività

<sup>15</sup> M. ARCHER, *Culture and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

<sup>16</sup> Cf. M. ARCHER, *La tripla morfogenesi dei nostri sé sociali: osservando la stratificazione sociale da una nuova prospettiva*, in C. MONGARDINI (Ed.), *Teoria sociologica e stratificazione sociale*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996, 13-42.

<sup>17</sup> Cf. P. DONATI, *Transcending Modernity with Relational Thinking*, Routledge, London 2021.

<sup>18</sup> Cf. IDEM, *Alterità. Sul confine fra l'Io e l'Altro*, Città Nuova, Roma 2023.

<sup>19</sup> Cf. IDEM, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, il Mulino, Bologna 2011.

<sup>20</sup> Cf. I. CORDISCO, *L'educatore riflessivo*, in «Orientamenti Pedagogici» 69 (2022) 4, 19-36.

la capacità di orientare il soggetto tra vincoli e possibilità, attraverso una “conversazione interiore” che permette di progettare, discernere e agire.<sup>21</sup>

La speranza riflessiva-relazionale nasce dunque nel punto di intersezione tra *agency* e struttura, tra interiorità e legame, tra tempo personale e tempo sociale. È una speranza che si coltiva nella relazione, ma che non vi si dissolve: apre alla trasformazione del soggetto e del contesto, fondandosi sulla responsabilità, sulla reciprocità e sulla possibilità del nuovo (Tab. 1).

I modelli delineati nella genealogia precedente mostrano come ogni paradigma socio-educativo implichi una particolare configurazione della speranza, legata a visioni diverse del soggetto, della relazione e del futuro. Tuttavia, la crisi delle categorie moderne e postmoderne – tra delega istituzionale, individualismo performativo e relazionismo simbiotico – rende necessario un salto epistemologico: occorre fondare la speranza non su automatismi sociali o strategie individuali, ma su una concezione riflessiva e relazionale della persona, propria della svolta relazionale.

La sezione che segue propone, dunque, un percorso teorico articolato che accompagna il lettore dalla crisi epistemologica contemporanea alla fondazione ontologica e antropologica della speranza educativa, attraverso l’elaborazione di un paradigma critico-relazionale capace di integrare soggettività, relazioni e trasformazione sociale.

Categoria	MODERNO Speranza delegata	PIENA MODERNITÀ Speranza prometeica	POSTMODERNO Speranza simbiotica	SVOLTA EPOCALE Speranza riflessiva relazionale
<b>Rapporto tra socializzazione ed educazione</b>	Coincidenza funzionale; educazione subordinata alla socializzazione	Disallineamento e autonomia individuale; educazione come auto-orientamento	Fusione indistinta tra struttura e <i>agency</i> ; confusione tra educazione e socializzazione	Distinzione dinamica e interdipendente; relazione dialogica tra i due processi
<b>Visione del soggetto</b>	Forte, razionale, stabilmente integrato in ruoli sociali	Ipo-socializzato, camaleontico, strategico e autoreferenziale	Fuso nel contesto, identità fluida senza riflessività critica	Agente riflessivo e relazionale, capace di trasformazione e discernimento
<b>Forma della speranza educativa</b>	Delega passiva nelle istituzioni; attesa normativa	Speranza individuale, auto-progettuale, fondata sull’autonomia	Speranza diffusa e adattiva, priva di orientamento progettuale	Speranza generativa, fondata sulla relazionalità e sulla riflessività
<b>Finalità educativa</b>	Adattamento a ruoli prestabiliti; riproduzione dell’ordine sociale	Autoaffermazione e <i>empowerment</i> individuale	Adattamento simbiotico; partecipazione senza tensione	Costruzione del sé relazionale; trasformazione del soggetto e del contesto

<sup>21</sup> Cf. M. ARCHER, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; IDEM, *Making Our Way Through the World*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; IDEM, *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; IDEM, *Foreword: Varieties of relational social theory*, in P. DONATI - A. MALO - G. MASPERO (Edd.), *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue. A relational Approach*, Routledge, London 2015, viii-xxvii.

<b>Ruolo delle agenzie educative</b>	Famiglia, scuola e lavoro in continuità funzionale	Molteplicità di ambienti formali e informali; influenza dei media	Agenzie indistinte e non gerarchiche; immersione in relazioni senza confini	Relazioni educative come luoghi emergenti di senso, mediazione e co-progettazione
<b>Ruolo dell'educatore</b>	Trasmettitore di norme e contenuti; autorità verticale	Facilitatore dell'autonomia; guida nella navigazione informativa	Mediatore simbiotico; figura sfumata senza differenziazione	Interlocutore dialogico; co-costruttore di significati e competenze
<b>Conseguenze educative</b>	Fiducia acritica nei dispositivi istituzionali; indebolimento della responsabilità	Retorica dell'auto-realizzazione e della resilienza individuale; rischio di isolamento	Adattamento conformista; partecipazione consensuale senza tensione trasformativa	Educazione alla riflessività, alla progettualità e al cambiamento consapevole del contesto
<b>Criticità</b>	Rigidità, conformismo, disuguaglianze riprodotte	Relativismo, isolamento, superficialità, mancanza di guida	Fusione confusa, neutralità etica, passività, assenza di trasformazione	Rischio di idealizzazione; necessità di contesti autenticamente relazionali

Tabella 1: Modelli teorici di socializzazione, educazione e speranza

### 3. La speranza educativa relazionale come educazione alle relazioni

La seguente sezione si propone di delineare un percorso teorico che accompagna il lettore dalla crisi epistemologica contemporanea alla fondazione ontologica e antropologica della speranza educativa. Si tratta di un itinerario articolato in quattro momenti principali: (§ 3.1) il confronto tra due modelli epistemologici di fondo – il costruttivismo e il realismo critico – che orientano in modo divergente la comprensione della soggettività e della speranza; (§ 3.2) il superamento critico di queste fallacie attraverso l'elaborazione di una tipologia della speranza fondata sul paradigma morfogenetico e una visione riflessiva della persona; infine (§ 3.3) la proposta di una speranza intesa come prassi trasformativa e relazionale in luoghi privilegiati.

Questo sviluppo argomentativo mira a mostrare come la speranza educativa non sia una mera emozione soggettiva o una risposta adattiva alla contingenza, ma una categoria teorica e prassica radicata nella struttura emergente della persona e nella sua capacità di abitare criticamente la realtà.

#### 3.1. Educare alla relazione epistemologica: i modelli epistemologici della speranza

La teoria sociale contemporanea si confronta con una biforcazione cruciale: da un lato, gli approcci costruttivisti, che interpretano il soggetto e la realtà come costruzioni discorsive; dall'altro, gli approcci realistici, che riconoscono una realtà indipendente e stratificata, con cui il soggetto può interagire in modo riflessivo. Due riferimenti risultano decisivi per un'antropologia della speranza educativa: il realismo critico di Margaret Archer e il realismo critico relazionale di Pierpaolo Donati. Entrambi convergono su una visione del soggetto come

agente dotato di interiorità, riflessività e apertura relazionale, offrendo un quadro teorico per fondare una speranza educativa radicata nella dignità umana e nella relazione.

### 3.1.1. *Speranza come fiducia nella realtà trasformabile (realismo critico e relazionale)*

Il realismo critico si fonda su presupposti ontologici che riconoscono la realtà come indipendente dalla percezione e dal linguaggio umano. Tale realtà è stratificata: comprende un livello empirico (ciò che è osservabile), un livello attuale (ciò che accade effettivamente) e un livello reale (i meccanismi causali, anche non immediatamente visibili).<sup>22</sup>

Questa ontologia complessa consente di distinguere tra struttura sociale e agire umano (*agency*), evitando ogni riduzionismo. Il soggetto, in questa visione, è capace di agire riflessivamente, di condurre una "conversazione interiore" e di formulare i propri "concerns", ovvero le preoccupazioni profonde che conferiscono significato alla vita. La libertà non è assoluta, ma si esercita all'interno di vincoli e risorse strutturali e culturali.<sup>23</sup>

Il realismo critico relazionale amplia questa impostazione affermando l'ontologia delle relazioni: esse non sono semplici scambi, ma contesti generativi dotati di proprietà emergenti (fiducia, reciprocità, generatività). Le relazioni sociali, quindi, non sono solo ambienti, ma "luoghi ontologici" dove si forma il soggetto e si produce senso.<sup>24</sup>

Anche la conoscenza, in questa prospettiva, è una relazione critica tra soggetto, oggetto e realtà latente: non si esaurisce nell'osservabile, ma implica un'interazione prassica con ciò che è.<sup>25</sup> Ne deriva una concezione della speranza come fiducia nella realtà trasformabile: una speranza ontologicamente radicata, progettuale e dialogica.

### 3.1.2. *Speranza come adattamento narrativo (costruttivismo)*

In contrapposizione, il costruttivismo concepisce la realtà come costruzione culturale e comunicativa. Il reale è ciò che viene rappresentato o narrato: l'identità è frutto di interazioni, la verità un effetto del discorso. Questo approccio, in alcune sue formulazioni, riduce la persona a funzione del sistema comunicativo, negando ogni spessore ontologico o autonomia riflessiva.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Cf. R. BHASKAR, *The Possibility of Naturalism*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead 1989; D. PORPORA, *Critical Realism as Relational Sociology*, in F. DEPELTEAU (Ed.), *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, Palgrave Macmillan, New York 2018, 395-411; M. ARCHER, *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

<sup>23</sup> Cf. ARCHER, *Structure, Agency and the Internal Conversation*.

<sup>24</sup> Cf. P. DONATI, *Il concetto di Persona in Margaret Archer*, in «Politica.eu» 9 (2023) 2, 217-246; IDEM, *Margaret Archer e il personalismo sociologico*, in «Studi di Sociologia» 62 (2024) 2, 95-109.

<sup>25</sup> I. VIGORELLI (Ed.), *Identità relazionale e formazione. Fondamenti, pratiche e questioni aperte*, RoR Studies Series EDUSC, Edizioni Santa Croce, Roma 2022.

<sup>26</sup> A. GIDDENS, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, London 1991; N. LUHMANN, *Social Systems*, Stanford University Press, Palo Alto CA 1995.

La soggettività, in tale quadro, è fluida, frammentata, costantemente adattiva. La speranza si riduce a strategia narrativa per sopravvivere in contesti incerti: una forma di resilienza liquida, priva di ancoraggi ontologici. La conoscenza non nasce dal confronto con una realtà resistente, ma è interna al sistema simbolico. Ciò può condurre a un relativismo epistemico in cui ogni narrazione vale quanto un'altra.

Pur valorizzando la creatività e la pluralità dei significati, questa impostazione fatica a fondare una speranza generativa e trasformativa, poiché non riconosce un nucleo resistente del reale né una soggettività capace di agire responsabilmente dentro di esso.

### 3.2. *Educare al Soggetto Relazionale*

Dopo aver chiarito la cornice epistemologica, possiamo ora focalizzarci sul "chi" dell'educazione: il soggetto umano. La concezione del soggetto relazionale si colloca fra due estremi – ipersocializzazione e iposocializzazione – e integra interiorità e relazionalità come dimensioni co-originarie dell'essere umano.

#### 3.2.1. *La speranza riflessiva interna*

Sulla scia di Margaret S. Archer, la riflessività rappresenta la via privilegiata per comprendere l'agire umano: una "conversazione interiore" che consente al soggetto di valutare situazioni, identificare i propri *concerns* (preoccupazioni ultime) e progettare l'azione entro vincoli e risorse della realtà sociale. Secondo Archer, ogni soggetto è dotato di una capacità intrinseca di riflessione su di sé in relazione al contesto sociale, esercitata mediante una conversazione interiore che attraversa diversi livelli dell'Io: dal Sé individuale al Me relazionale, fino al Noi collettivo e al Tu situato nei ruoli sociali.<sup>27</sup>

La riflessività, in questa prospettiva, non è un epifenomeno sociale né un semplice prodotto delle interazioni, ma una facoltà autonoma e pre-sociale, attraverso la quale l'agente umano esercita la propria capacità critica, valutativa e progettuale. Essa costituisce la condizione per l'emergere dell'autocoscienza, del pensiero, dell'affettività e della capacità di orientare l'azione.

Tuttavia, questa facoltà non si manifesta in modo uniforme: può assumere diverse forme, a seconda dello stile relazionale e del grado di interiorizzazione. A partire dal *morphogenetic approach*, Archer elabora una tipologia articolata di riflessività: comunicativa, autonoma, metariflessiva e trascendente. Ciascuna di esse corrisponde a un modo differente di costruire l'identità e di relazionarsi al futuro. È proprio in questa dinamica riflessiva che si originano anche diverse forme di speranza: modalità plurali attraverso cui il soggetto si rapporta criticamente con il tempo, con sé stesso e con la realtà sociale (Tab. 2).

➤ *La speranza dialogica*, radicata nella riflessività comunicativa, nasce nella relazione intersoggettiva. Qui il soggetto costruisce la propria identità e orienta

<sup>27</sup> Cf. ARCHER, *Making Our Way Through the World*; IDEM, *The Reflexive Imperative in Late Modernity*.

l'azione attraverso l'interazione con altri significativi. È una speranza che si nutre del riconoscimento, della condivisione narrativa e della fiducia relazionale. Nell'ambito educativo, si manifesta nella reciprocità pedagogica, nella co-costruzione del sapere e nella relazione come spazio generativo. È la forma più diffusa e accessibile di speranza riflessiva, cruciale nei processi formativi e socializzativi.

➤ *La speranza coerente*, corrispondente alla riflessività autonoma, si fonda su un orientamento etico interiore. Il soggetto definisce i propri fini e valori indipendentemente dal consenso esterno, agendo per coerenza a sé più che per approvazione. In questa prospettiva diventa centrale la distinzione archeriana tra *concept of self* (sé definito socialmente) e *sense of self* (coscienza personale unitaria). La speranza coerente è quella del resistente, del testimone, dell'agente che mantiene continuità di giudizio e intenzionalità anche in condizioni avverse.

➤ *La speranza critica* nasce dalla riflessività metariflessiva, che non si limita a valutare le azioni o i fini, ma interroga i presupposti stessi dell'identità, delle appartenenze e dei modelli simbolici. È una forma di speranza profonda e complessa, che attraversa la crisi per aprirsi alla discontinuità creativa. Essa decostruisce narrazioni dominanti, ridefinisce il senso dell'agire e apre a possibilità nuove di vita. In ambito educativo, si traduce in discernimento critico, apertura trasformativa, e talvolta in un percorso di conversione esistenziale.

➤ *La speranza trascendente*, infine, si radica in una riflessività aperta all'alterità assoluta – metafisica, spirituale o divina. È la speranza di chi riconosce il limite strutturale della condizione umana e si affida a una fonte di senso che la trascende. Non si oppone alla realtà, ma la abita in profondità, sostenendo l'agire anche in assenza di garanzie. Questa forma di speranza – presente nei mistici, nei credenti, nei cercatori di senso – genera una forza radicale capace di fondare la perseveranza, la dedizione silenziosa e la trasformazione personale. In ambito educativo, si esprime nella cura spirituale, nell'accompagnamento vocazionale e in una pedagogia della fiducia che abbraccia il mistero della persona.<sup>28</sup>

Queste quattro forme non si escludono, ma possono coesistere in misura variabile nella biografia di ogni soggetto, delineando un orizzonte plurale di speranza riflessiva. Esse offrono una griglia interpretativa preziosa per comprendere come le persone costruiscano significato, orientino la propria azione e si aprano a possibilità trasformative all'interno dei legami educativi e sociali.

<sup>28</sup> M. ARCHER - A. COLLIER - D.V. PORPORA (Edd.), *Transcendence. Critical Realism and God*, Routledge, London-New York 2004.

Forma di riflessività	Forma della speranza	Nucleo descrittivo
Comunicativa	Speranza dialogica	Si forma nel riconoscimento reciproco e nella co-costruzione narrativa del senso. Fondamentale nei processi educativi basati sulla reciprocità.
Autonoma	Speranza coerente	Radicata in valori interni; il soggetto agisce in continuità progettuale anche in contesti ostili (distinzione <i>concept vs sense of self</i> ).
Metariflessiva	Speranza critica	Interroga le cornici simboliche, decostruisce narrazioni dominanti, apre spazi di discontinuità creativa.
Trascendente	Speranza trascendente	Riconosce il limite umano e si apre all'alterità assoluta; fonte di trasformazione radicale e perseveranza.

Tabella 2: Le forme di speranza riflessiva e i tipi di riflessività (approccio di M. Archer)

### 3.2.2. La speranza riflessiva relazionale

Accanto alla riflessività individuale teorizzata da Archer, Pierpaolo Donati propone una concezione di riflessività relazionale, fondata su una visione ontologica delle relazioni sociali come costitutive della persona.<sup>29</sup> Nella sua sociologia relazionale, la relazione non è solo un vincolo simbolico o un'interazione strumentale, ma una realtà emergente dotata di proprietà proprie: fiducia, cura, reciprocità, generatività.

In particolare, Donati introduce la nozione di “relazione-del-Noi” (*We-relation*) come nucleo generativo dell'identità umana. Il soggetto non si costituisce solo attraverso la riflessione interiore, ma nel processo dialogico di riflessività condivisa, in cui entrambi i partecipanti si prendono cura non solo di sé e dell'altro, ma della relazione stessa. La speranza, in questo quadro, nasce dalla capacità di agire sulla relazione, generando beni relazionali che vanno oltre l'utile individuale.

Un passaggio cruciale è quello dall'*idem* (identità ricevuta: origine, appartenenza, dati culturali e biografici) all'*ipse* (identità costruita nel tempo, attraverso scelte, impegno, narrazione e responsabilità). La riflessività relazionale è la pratica che consente questo passaggio: permette al soggetto di narrarsi e di costruire la propria identità attraverso legami significativi e trasformativi.

La persona, dunque, è situata (portatrice di una storia, un corpo, una cultura), relazionale (aperta all'altro in modo generativo) e riflessiva (capace di valutare e trasformare il senso dei propri legami). È in questa visione integrata che la speranza educativa si configura come prassi intenzionale di cura della relazione: non un sentimento vago, ma un orientamento etico e trasformativo che accompagna il farsi del sé nel mondo comune.

<sup>29</sup> Cf. P. DONATI - M. ARCHER, *The Relational Subject*, Cambridge University Press, Cambridge 2015; P. DONATI, *The 'Relational Subject' According to a Critical Realist Relational Sociology*, in «Journal of Critical Realism» 15 (2016) 4, 352-375.

### 3.2.3. *Speranza e personhood: il confine umano tra intelligenza artificiale e relazionalità*

Nel dibattito contemporaneo, la questione della *personhood* assume rilevanza crescente, specialmente alla luce delle trasformazioni introdotte dall'intelligenza artificiale (IA). In una fase più recente della sua riflessione, Margaret Archer, dialogando con la prospettiva ontologica di Lynne Rudder Baker, ha ipotizzato che anche entità artificiali dotate di riflessività e orientamento progettuale possano essere considerate "persone" a pieno titolo. La *personhood* non dipenderebbe solo dalla corporeità biologica, ma dalla capacità di assumere una prospettiva di prima persona e di elaborare *concerns* interiori.<sup>30</sup>

Questa posizione solleva però interrogativi rilevanti, soprattutto se si assume una concezione relazionale della persona e della speranza. Secondo Pierpaolo Donati, ridurre la riflessività a un processo interno e auto-centrato significa trascurare il suo fondamento nella relazione sociale. La persona, per Donati, emerge nella dinamica etica della seconda persona, nel riconoscimento reciproco.<sup>31</sup>

Donati individua diverse criticità nell'estensione della *personhood* all'IA: la perdita della corporeità incarnata, l'assenza di reciprocità intersoggettiva, l'impossibilità di una vera amicizia, che richiede scambio simbolico e dono, e il rischio di una visione autosufficiente del soggetto umano.

Il confronto tra Archer e Donati evidenzia due concezioni divergenti della speranza: per Archer, essa può esistere anche in soggetti artificiali riflessivi; per Donati, è radicata nella relazionalità incarnata, nella fragilità del corpo e nella generatività del legame umano. Pensare l'educazione come luogo della speranza, anche a confronto con interfacce IA, richiede quindi di mantenere una visione non funzionale, relazionale, simbolica ma anche incarnata della persona, capace di promuovere fioritura, intersoggettività e un contatto costante con realtà situate.

### 3.3. *Educare alla cura intenzionale della relazione: gli ambiti di applicazione della speranza famiglia, scuola e professioni di cura*

La riflessività relazionale e la speranza, intese come prassi intenzionale di cura del sé e dell'altro, trovano concrete possibilità di attuazione in diversi contesti socio-educativi fondamentali. Tra questi, emergono con particolare evidenza: la famiglia, la scuola e le professioni di cura. In ciascuno di questi ambiti,

<sup>30</sup> Cf. M. ARCHER, *Bodies, persons and human enhancement. Why these distinctions matter*, in I. AL-AMOUDI - J. MORGAN (Edd.), *Realist Responses to Post-Human Society: Ex Machina*, Routledge, London 2019, 10-32; M. ARCHER, *Considering AI personhood*, in I. AL-AMOUDI - E. LAZEGA (Edd.), *Post-Human Institutions and Organisations: Confronting the Matrix*, Routledge, London 2019, 28-47; M. ARCHER, *Can humans and AI robots be friends?*, in M. CARRIGAN - D. PORPORA (Edd.), *Post-Human Futures. Human Enhancement, Artificial Intelligence and Social Theory*, Routledge, London 2021, 132-152; M. ARCHER - A. MACCARINI, *Introduction*, in M. ARCHER - A. MACCARINI (Edd.), *What is Essential to Being Human? Can AI Robots Not Share It?*, Routledge, London 2021, 56-73.

<sup>31</sup> Cf. P. DONATI, *Being Human in a Virtual Society. A Relational Approach*, Peter Lang, Berlin 2024.

la speranza si manifesta come responsabilità educativa relazionale, cioè come capacità di generare beni relazionali attraverso la valorizzazione del soggetto in relazione. Analizzeremo ora tali ambiti applicativi, evidenziando come ciascuno possa diventare luogo generativo di speranza, a condizione che sia attraversato da relazioni autentiche, riflessive e intenzionalmente educative.

### 3.3.1. *Famiglia*

La famiglia rappresenta il contesto primario di generazione della speranza educativa. Non solo per la sua funzione socializzante originaria, ma per la sua capacità unica di introdurre alla relazione con sé stessi, con l'altro e con il futuro.<sup>32</sup>

La famiglia è il primo laboratorio relazionale della persona e il nucleo fondativo della società relazionale. Essa educa non solo con ciò che trasmette, ma con ciò che è: una forma di vita centrata sulla reciprocità, sulla generatività e sull'intenzionalità relazionale.

Educare alla speranza, in ambito familiare, significa far fare esperienza al soggetto della relazionalità generativa: non solo ricevere cure, ma imparare a costruire sé stessi attraverso il riconoscimento dell'altro. È qui che si sviluppano le competenze fondamentali della vita sociale riflessiva (fiducia, dono, reciprocità, responsabilità);

Educare alla speranza, in ambito familiare, significa educare alla genitorialità generativa, intesa non solo come una funzione biologica o normativa, ma anche come una relazione educativa intenzionale, che accompagna il processo di emergenza del sé. I genitori sono agenti di mediazione simbolica, capaci di trasmettere valori, senso e orientamento all'interno di una relazione unica e irriducibile.

Educare alla speranza in ambito familiare significa anche contribuire alla produzione di un tipo specifico di capitale sociale relazionale: non strumentale né strategico, ma fondato su legami fiduciari stabili e gratuiti. Questo capitale sociale non è semplicemente una risorsa, ma un ambiente generativo che alimenta l'educazione, la coesione e l'inclusione sociale.

La famiglia contribuisce anche a promuovere una dimensione di speranza non isolata né autosufficiente, ma in relazione dinamica con la scuola e la società civile. Le reti educative tra questi attori devono essere fondate su reciprocità e co-progettazione, non su delega passiva o sostituzione.

Infine, nel quadro più ampio delle politiche sociali, la famiglia propone una visione di *welfare* relazionale, in cui essa è coinvolta attivamente nella costruzione delle risposte ai bisogni educativi e sociali, in sinergia con le istituzioni e con le comunità locali.

<sup>32</sup> P. DONATI, *La famiglia. Il genoma che fa vivere la società*, Rubettino, Soveria Mannelli 2013.

### 3.3.2. Scuola e reti educative

La scuola è il luogo istituzionale per eccellenza in cui la speranza può tradursi in educazione intenzionale al futuro. Perché ciò avvenga, essa non può limitarsi a trasmettere competenze funzionali, ma deve generare significati condivisi, risvegliando negli studenti il desiderio di sapere e di trasformare la realtà. In particolare, la teoria dell'educazione che emerge dalla sociologia relazionale di Pierpaolo Donati si fonda sull'idea che l'educazione sia, in modo costitutivo, relazionale: la relazione ne rappresenta l'ermeneutica, la pratica, il mezzo e l'esito. L'educazione è dunque ontologicamente ed epistemologicamente relazionale.

Questo approccio si riflette anche nel modo in cui Donati interpreta le dinamiche tra famiglia, scuola e società civile: l'efficacia educativa dipende dalla capacità di costruire un sistema integrato, in cui i soggetti sociali – famiglie e comunità – possano articolare i propri bisogni e le proprie risorse in modo attivo e progettuale, all'interno di un quadro istituzionale pluralistico.

A differenza di approcci che leggono il capitale sociale in chiave funzionalista o individualistica (come in Bourdieu o Coleman), Donati insiste sulla costituzione intenzionale di reti educative dense di significato e orientate da un progetto condiviso. La relazione educativa non è vista come strumento di vantaggio individuale, ma come luogo generativo di senso, identità e co-progettazione.

Le ricerche più recenti indicano che le scuole del settore privato sociale sono spesso più capaci di valorizzare il capitale sociale delle famiglie e delle comunità rispetto a quelle statali, grazie a una maggiore coerenza interna e apertura relazionale.

Infine, nell'orizzonte della *learning society*, l'educazione relazionale richiede una visione formativa capace di intercettare i bisogni profondi delle persone, evitando letture riduttive o funzionaliste. La formazione è, in questa prospettiva, una risposta sociale e culturale alla domanda di senso che attraversa la contemporaneità.<sup>33</sup>

### 3.3.3. Professioni di cura

Le professioni educative, assistenziali e consultoriali sono oggi chiamate a un compito cruciale: generare speranza in contesti di fragilità e sofferenza. In tali ambiti, la cura non è solo tecnica, ma relazione riflessiva orientata al bene dell'altro.

Il *care giver* e *care taker* agiscono come facilitatori di riflessività: non impone soluzioni, ma accompagna il soggetto fragile nel suo processo di riorientamento, aiutandolo a riconnettersi con le proprie risorse interiori e relazionali. Ciò implica

<sup>33</sup> P. DONATI, *La famiglia come «soggetto educativo» nella società relazionale*, in B. VERTECCHI (Edd.), *Il secolo della scuola. L'educazione nel Novecento*, La Nuova Italia, Firenze 1995, 41-78; IDEM, *Il principio di sussidiarietà e il nesso famiglia-scuola*, in «Vita e Pensiero» 80 (1997) 6, 419-445 (rist. in R. BONETTI - V. ZANI (Edd.), *Sussidiarietà e nuovi orizzonti educativi*, La Scuola, Brescia 1998, 33-62; P. DONATI, *La formazione come relazione sociale in una learning society*, in G. GILI - M. LUPO - I. ZILLI (Edd.), *Scuola e società: le istituzioni scolastiche in Italia dall'età moderna al futuro*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, 443-478.

comprendere non solo il bisogno individuale, ma la rete di relazioni significative in cui il soggetto è immerso.<sup>34</sup>

Donati parla di *relational steering*:<sup>35</sup> guidare le relazioni verso forme più mature di co-rispondenza. La speranza, in questo contesto, si manifesta come fiducia attiva nella possibilità di cambiamento: nonostante la sofferenza, nonostante il limite, l'altro è riconosciuto come soggetto capace di futuro.

Il professionista della cura esercita un "lavoro educativo invisibile": genera possibilità dove sembrano esaurite, riconosce nel bisogno dell'altro una *ultimate concern*, una chiamata esistenziale che chiede ascolto, presenza e responsabilità.

In tal senso, le professioni di cura diventano spazi di speranza relazionale, dove l'etica dell'incontro si coniuga con la competenza e la riflessività.

#### 4. Conclusione: la "speranza" come categoria sociologica e pedagogica per una prassi educativa trasformativa

L'analisi condotta ha mostrato come la speranza, fondata nella riflessività personale e nella relazionalità generativa, debba essere riconsiderata non come disposizione affettiva o attesa utopica, ma come categoria teorica e prassi trasformativa nei processi socio-educativi.

In questa prospettiva, la speranza appare come competenza situata: un atteggiamento intenzionale che consente all'agente di mediare criticamente tra condizioni sociali e orientamenti progettuali, generando possibilità alternative attraverso relazioni significative.

L'educazione, allora, non è più semplice adattamento o trasmissione funzionale, ma luogo di morfogenesi soggettiva e sociale, dove il soggetto interroga il reale, attribuisce senso all'esperienza e contribuisce a trasformare il contesto. La riflessività ne costituisce il quadro epistemico ed etico; la relazione educativa, il suo spazio generativo.

In questo orizzonte, la speranza si configura come prassi relazionale fondata sull'etica del riconoscimento e sulla costruzione di beni comuni. Diventa una forza epistemica, morale e politica, capace di sostenere la formazione di soggetti agentivi, responsabili e aperti al futuro.

Le implicazioni sono rilevanti sia sul piano pedagogico che sociologico: educare alla speranza significa costruire contesti formativi in cui riflessività, progettualità e relazionalità siano promosse in modo intenzionale e sistemico.

I modelli di speranza delineati non derivano da classificazioni esistenti, ma rappresentano una proposta teorica originale, emersa dal confronto critico tra paradigmi sociologici. Essi offrono uno strumento interpretativo per ripensare l'educazione come luogo generativo di senso, responsabilità e trasformazione sociale.

<sup>34</sup> Cf. DONATI, *Il concetto di Persona in Margaret Archer*, 246.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 247.

## Beyond Socialization: hope as a Reflexive and Relational Educational Praxis

### ► ABSTRACT

This article explores educational hope as a theoretical category and transformative practice within the sociology of education. Starting from the distinction between socialization and education, the paper proposes a genealogy of hope articulated in four models – classic modern, Promethean modernity, symbiotic postmodern, and relational turn – each embodying a distinct conception of the subject, time, and social bond.

Going beyond functionalist and constructivist reductions, the study adopts the paradigm of critical and relational realism, engaging in dialogue with the theories of Margaret Archer and Pierpaolo Donati, in order to ground a vision of hope as a reflective and relational capacity to inhabit reality critically. A typology of hope is developed based on reflexivity (dialogical, coherent, critical, and transcendent), further enriched by the notion of relational reflexivity, which recognizes relationships as generative contexts for identity and meaning.

Hope is thus conceived as an intentional care for the person within relationships, a practice that takes shape in primary educational contexts: family, school, and care professions. The article aims to contribute to a transformative sociology of education, in which hope is not an escape from reality but a generative energy for the construction of the common good.

### ► KEYWORDS

Educational hope; Reflexivity; Relationality; Sociology of education; Sociology of hope.

✉ cordisco@unisal.it



# SEZIONE CER: STORIA DELLA CATECHESI

## **L'algoritmo della speranza e le sfide dell'Intelligenza Artificiale**

Alessandro Picchiarelli\*

### ► **SOMMARIO**

L'Intelligenza Artificiale (IA) è oramai una realtà imprescindibile della nostra vita. Proprio perché così presente e importante, essa va compresa per poter vivere al meglio le trasformazioni e le sfide che il nostro tempo ci sta mostrando. Questo ci permette di rimettere al centro dello sviluppo tecnologico l'uomo e di non vedere questi sistemi come degli oracoli a cui affidare completamente la nostra esistenza. Se riusciremo a guardare all'IA con questo sguardo critico, sapremo anche coglierne le opportunità per crescere nella nostra umanità e per penetrare sempre più quel mistero che è l'uomo stesso: si tratta di perseguire quello sviluppo umano integrale che da sempre il Magistero della Chiesa ci propone.

### ► **PAROLE CHIAVE**

Algoritmo; Consapevolezza; Intelligenza Artificiale; Responsabilità;  
Sviluppo umano integrale.

**\*Alessandro Picchiarelli:** Ingegnere informatico e teologo. Docente incaricato presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma. Ha conseguito un Dottorato in Teologia morale sull'etica della tecnologia.

È diventato oramai normale nel nostro linguaggio comune usare espressioni come “algoritmo,” “Intelligenza Artificiale (IA),” “app” o parole che rimandino al contesto digitale. Questa normalità cela però un rischio: quello di sottovalutare l’impatto che la tecnologia ha nella nostra vita. Infatti,

l’umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all’insieme del globo. Provocati dall’intelligenza e dall’attività creativa dell’uomo, si ripercuotono sull’uomo stesso, sui suoi giudizi e sui desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e d’agire, sia nei confronti delle cose che degli uomini. Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale, i cui riflessi si ripercuotono anche sulla vita religiosa.<sup>1</sup>

Tale trasformazione è difficilmente accompagnata dalla consapevolezza delle ricadute pratiche ed etiche nella nostra quotidianità: «Quando una tecnologia viene adottata non ci si chiede più perché e come funziona, ma la si dà quasi sempre per scontata».<sup>2</sup> Questo discorso vale per tutti i prodotti della tecnologia, che possono essere definiti artefatti tecnologici e, in modo particolare, per gli algoritmi informatici e i sistemi di IA.<sup>3</sup> Per questo motivo è necessario avvicinarsi a questo contesto tecnologico in modo da accogliere le novità che questo tempo offre alla nostra vita, così da poter scegliere liberamente e consapevolmente, e quindi responsabilmente, come vivere al meglio la nostra quotidianità. Per rendere possibile tutto ciò, non dobbiamo chiuderci alla novità di questi sistemi: «La ricerca scientifica e le innovazioni tecnologiche non sono disincarnate dalla realtà e neutrali, ma soggette alle influenze culturali».<sup>4</sup> Tante volte, di fronte allo sviluppo massiccio e veloce dei sistemi algoritmici e di IA, può capitare che ci chiudiamo rigidamente in un atteggiamento difensivo che guarda soltanto ai rischi e ai possibili pericoli che tali sistemi possono riservare per l’uomo, facendoci perdere di vista tutte le possibilità che essi offrono e che possono facilitare la nostra esistenza. Inoltre, dobbiamo tenere ben presente che la tecnologia non è mai separata dall’uomo che esercita il suo dovere di custode del Creato anche attraverso lo sviluppo e il progresso della scienza e della tecnica. Infine, bisogna garantire un giusto equilibrio tra ciò che è tecnicamente possibile e ciò che è eticamente

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes* (GS), 7 dicembre 1965, n. 4, in «Acta Apostolicae Sedis» 58 (1966) 15, 1025-1115: 1027. D’ora in poi si usa l’abbreviazione: «AAS».

<sup>2</sup> S. LEPORÉ, *Abitare la tecnica. Nanotecnologie e scienze cognitive*, in M. LOMBARDI RICCI - G. ZEPPEGNO - S. LEPORÉ, (Edd.), *Scienza e tecnica: quale potere?*, Studia Taurinensia 51, Cantalupa, Torino 2019, 175.

<sup>3</sup> Gran parte delle considerazioni che faremo possono essere approfondite a partire dal testo di A. PICCHIARELLI, *Tra profilazione e discernimento. La Teologia Morale nel tempo dell’algoritmo*, Cittadella, Assisi 2021 e dal testo di IDEM, *La teologia morale alla prova del mondo digitale*, in «Archivio Teologico Torinese» 30 (2024) 1, 89-105.

<sup>4</sup> FRANCISCUS, *Messaggio di Sua Santità Francesco per la LVII Giornata Mondiale della pace*, 01 gennaio 2024, n. 2, in <<https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html>> (consultato il 08.01.2024).

ammissibile per non ledere la dignità umana e per permettere alla tecnica di «acrescere la libertà e la comunione fraterna»,<sup>5</sup> senza perderci in derive disumanizzanti e tecnocratiche che possono farci dimenticare quello che noi siamo e quella che è la nostra vocazione.

## 1. Il concetto di intelligenza artificiale

Per poter definire il concetto di IA, dobbiamo partire da ciò che è alla base di tale realtà, ossia l'algoritmo informatico, che oggi diventa quasi un oracolo a cui affidiamo anche le decisioni più significative per la nostra vita.

Il termine "algoritmo," in generale, indica un qualsiasi procedimento sistematico che permette, con un numero finito di passaggi e secondo regole precise, di giungere a un risultato. In informatica rappresenta una sequenza finita di operazioni elementari che un computer può eseguire e che, a partire da un serie di dati in ingresso (*input*), produce una serie di dati in uscita (*output*).<sup>6</sup> Possiamo quindi dire che un algoritmo è una struttura di controllo limitata nel tempo e nello spazio, astratta, efficace, non arbitraria, che lavora secondo un certo ordine di esecuzione dei vari passaggi, che fornisce determinati *output* a partire da determinati *input* e che permette di valutare la correttezza o il malfunzionamento della struttura stessa.<sup>7</sup> Questa definizione lineare del concetto di algoritmo si scontra, oggi, con la complessità dei sistemi algoritmici con cui abbiamo a che fare, che sono capaci di eseguire operazioni anche molto difficili da comprendere.

Tra i vari tipi di algoritmi esistenti, prendiamo in esame quelli di *machine learning* che sono fondamentali nel funzionamento dei sistemi di IA. L'obiettivo del *machine learning* è generalizzare, cioè trovare un modello generale che possa essere applicato non solo ai dati con cui questo algoritmo automaticamente apprende, ma anche ad altri dati: questo processo permette progressivamente all'algoritmo di imparare dall'esperienza e di prepararsi a rispondere in maniera sempre più precisa agli stimoli futuri. Tutto questo avviene molto spesso in maniera non prevedibile in quanto essi vanno a valutare, selezionare, trasformare e produrre nuovi dati e nuova conoscenza e generano nuovi algoritmi in grado di adattarsi a queste nuove informazioni.<sup>8</sup> Una forma di algoritmi di apprendimento ancora più evoluti sono quelli di *deep learning* che, semplificando molto, possono essere definiti come degli algoritmi modellati sul funzionamento del cervello umano (reti neurali). I neuroni della rete neurale vengono addestrati con grandi quantità di dati e il sistema, alla fine del processo di addestramento, è in grado di elaborare nuovi dati eseguendo anche più operazioni contemporaneamente e potendo realizzare e sviluppare da soli nuove funzioni.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> *Ibidem*, n. 1.

<sup>6</sup> Cf. PICCHIARELLI, *Tra profilazione e discernimento*, 57-58.

<sup>7</sup> Cf. R.K. HILL, *What an algorithm is*, in «Philosophy & Technology» 29 (2016) 1, 35-59: 43-47.

<sup>8</sup> Cf. PICCHIARELLI, *Tra profilazione e discernimento*, 78-79.

<sup>9</sup> Per un approfondimento si veda C. BISHOP - H. BISHOP, *Deep learning: foundations and concepts*, Springer, New York 2023.

A partire da questi due concetti, possiamo provare a dare una definizione di IA. Essa non è un concetto che nasce di recente. Nel 1956 John MacCarthy propose per la prima volta l'espressione IA iniziando a paragonare il lavoro di un sistema algoritmico con quello dell'essere umano: questi sistemi sembravano pensare come noi, decidere e scegliere secondo meccanismi e dinamiche proprie dell'essere umano. Oggi questa somiglianza sembra essere ancora più forte: la pervasività e le prestazioni che questi sistemi hanno raggiunto danno sempre più l'illusione che ci troviamo di fronte a entità pensanti e senzienti come noi esseri umani. Tuttavia, non dobbiamo dimenticare che l'IA è un calcolo statistico che permette di elaborare grandi quantità di dati e di scoprire informazioni utili e correlazioni tra di loro. Essa genera modelli formali che, per quanto precisi, non riescono mai a identificarsi con la realtà a cui si riferiscono.<sup>10</sup> Questo non deve però farci pensare a un sistema che è totalmente altro rispetto all'essere umano: la stretta cooperazione tra l'uomo e questi sistemi ha forti ricadute sulla vita e sulle scelte che l'uomo compie. La scoperta di correlazioni tra i dati o di similitudini con il comportamento umano non deve darci l'illusione, però, che siamo davanti a un'entità capace di dare senso alle relazioni scoperte: «La semantica è precisamente un ambito in cui l'IA potrebbe rappresentare un problema. Manipolare formalmente insieme di simboli seguendo delle regole non si identifica con la loro comprensione».<sup>11</sup>

Non esiste una definizione universalmente accettata di IA. In generale, però, la definizione maggiormente riconosciuta è quella di John MacCarthy che, in un convegno nel New Hampshire, la definì come quei processi «consistenti nel far sì che una macchina si comporti in modi che sarebbero definiti intelligenti se fosse un essere umano a comportarsi così».<sup>12</sup> Tale comportamento presenta almeno tre elementi di similitudine con gli esseri umani. Anzitutto, questi sistemi sono capaci di elaborare il linguaggio naturale in modo da mettere la macchina nella condizione di poter comunicare efficacemente attraverso la lettura e la comprensione del linguaggio umano. Inoltre, rappresentano la conoscenza che ricevono per poterla memorizzare e sanno rispondere automaticamente e autonomamente usando le informazioni che hanno memorizzato. Infine, sono capaci di apprendere per adattarsi alle diverse situazioni e circostanze e di prendere decisioni non soltanto secondo la logica ma in base alle condizioni particolari in cui si trovano ad agire.

## 2. Le sfide dell'intelligenza artificiale

Le brevi considerazioni che abbiamo fatto sul concetto di IA ci fanno immediatamente comprendere che essa ha un forte impatto sul modo attraverso il quale l'uomo comprende sé stesso, l'ambiente in cui vive e le relazioni che instaura. Tutto ciò significa che è necessario ripensare l'umano e l'esperienza umana abbandonando la separazione netta tra ciò che è umano e ciò che non lo è. Una possibile soluzione consiste nel non considerare l'uomo e l'artefatto come

<sup>10</sup> Cf. D. LAMBERT, *Robotica e intelligenza artificiale*, Queriniana, Brescia 2023, 62.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 66.

<sup>12</sup> Rip. da J. KAPLAN, *Intelligenza artificiale: guida al futuro prossimo*, LUISS, Roma 2017, 15.

due entità separate ma come due realtà sempre più in cooperazione. Questa cooperazione, come ogni altra relazione, tende a strutturarsi in relazioni complesse in cui «ogni componente è dipendente dalle altre componenti e lo spazio della reale libertà, dell'autonomia, lo spazio della reale assunzione di responsabilità di ciascuno, influisce sulle capacità, sulle possibilità e sui limiti di ciascuno degli altri».<sup>13</sup>

In questo senso, possiamo parlare di strutture di peccato o di conversione anche per l'IA. In generale, una struttura può essere compresa come «la concretizzazione in un sistema di una visione culturale ed etica».<sup>14</sup> Quando un valore viene riconosciuto dall'uomo come importante per la sua vita personale e viene progressivamente condiviso da un gruppo sociale, esso tende a strutturarsi in dinamiche che hanno un notevole impatto sul riconoscimento della dignità dell'uomo e possono facilitare o ostacolare il modo attraverso il quale l'uomo comprende se stesso, gli altri e l'ambiente in cui vive ed opera. In questo discorso possiamo includere anche i sistemi di IA. Infatti, essi fanno sorgere nuovi valori e producono cultura, influenzano le relazioni che l'uomo ha con gli altri uomini e determinano, in positivo o in negativo, il modo in cui l'uomo vive il suo essere in relazione e la sua comprensione della realtà che lo circonda, generando una strutturazione dei comportamenti attraverso i quali risponde agli stimoli e alle sfide che si trova a dover affrontare.

I sistemi algoritmici influenzano, come già affermato precedentemente, la gerarchia di valori che l'uomo assume nella sua vita e producono conoscenza e cultura che vanno a loro volta a influenzare la comprensione stessa della realtà in una sorta di circolarità che può rafforzare il bene prodotto ma anche il male che viene generato. Inoltre, stimolando la nascita di nuovi bisogni e desideri, orientano inevitabilmente le decisioni che l'uomo prende e lo fanno in un modo di cui spesso non ha neanche consapevolezza: la pervasività e la velocità con cui gli algoritmi informatici sono entrati nella vita degli esseri umani rende questa realtà parte integrante della sua esperienza nel mondo e non solo in modo strumentale, ma in quanto parte essenziale della sua capacità di interpretare la realtà che lo circonda. Infine, oltre a toccare l'individualità personale, agiscono anche a livello sociale in quanto generano meccanismi di controllo economico, politico e finanziario che regolano il vivere sociale dell'uomo e che determinano la comprensione che la comunità ha del bene comune.<sup>15</sup>

A queste considerazioni, fanno eco le parole di *Gaudium et spes*: «Ai nostri giorni l'umanità, presa d'ammirazione per le proprie scoperte e la propria potenza, agita però spesso ansiose questioni sull'attuale evoluzione del mondo, sul posto e sul compito dell'uomo nell'universo, sul senso dei propri sforzi individuali e collettivi, e infine sul destino ultimo delle cose e degli uomini»<sup>16</sup> e anche

<sup>13</sup> S. BASTIANEL, *Coscienza, autonomia e comunità*, in «Didaskalia» 31 (2001) 1, 3-20: 13.

<sup>14</sup> B. SORGE, *Solidarietà e sviluppo*, in IDEM et alii. (Edd.), *Strutture di peccato: una sfida teologica e pastorale*, Piemme, Casale Monferrato 1989, 58.

<sup>15</sup> Per un approfondimento PICCHIARELLI, *Tra profilazione e discernimento*, 154-160.

<sup>16</sup> GS, n. 3.

col suo lavoro e col suo ingegno l'uomo ha cercato sempre di sviluppare la propria vita; ma oggi, specialmente con l'aiuto della scienza e della tecnica, ha dilatato e continuamente dilata il suo dominio su quasi tutta la natura e, grazie soprattutto alla moltiplicazione di mezzi di scambio tra le nazioni, la famiglia umana a poco a poco è venuta a riconoscersi e a costituirsi come una comunità unitaria nel mondo intero. Ne deriva che molti beni, che un tempo l'uomo si aspettava dalle forze superiori, oggi se li procura con la sua iniziativa e con le sue forze.<sup>17</sup>

È in questo contesto che si inserisce il discorso sulla tecnica e sugli artefatti tecnologici. Infatti, «la tecnica non esiste senza chi della tecnica è autore: la persona»,<sup>18</sup> l'essere relazionale per eccellenza, che attraverso gli artefatti tecnologici si mette in relazione con gli altri e con il mondo. L'uomo è un essere potente in quanto riesce, con le sue capacità razionali, a manipolare e a trasformare la realtà in modo razionale e libero e, nel trasformare la realtà, plasma anche sé stesso. In questo senso, «considerata in sé stessa, l'attività umana individuale e collettiva, ossia quell'ingente sforzo col quale gli uomini nel corso dei secoli cercano di migliorare le proprie condizioni di vita, corrisponde alle intenzioni di Dio».<sup>19</sup> L'uomo moderno, però, non è stato educato al corretto uso della potenza: spesso gli mancano un'etica, una cultura e una spiritualità che lo rendano capace di un lucido dominio di sé. Inoltre, «lo sviluppo e la diffusione delle tecnologie fanno della nostra società non un qualcosa di statico e ben definito ma un complesso magmatico e poliforme che si ridefinisce quotidianamente»<sup>20</sup> e rispetto al quale l'uomo fatica a tenere il passo. Oggi l'intervento tecnico dell'uomo sulla natura non è più di accompagnamento ma di possesso, di dominio assoluto sull'oggetto che diventa mero strumento senza alcun riferimento agli aspetti etici, relazionali e spirituali che esso porta con sé.<sup>21</sup>

Tutto ciò rischia di deresponsabilizzare l'uomo. Infatti, è possibile definire un tipo di responsabilità in cui un agente influenza le scelte di un altro agente. Questo non diminuisce la responsabilità piena dell'agente che ha compiuto l'azione ma determina una qualche forma di responsabilità anche per l'agente che lo ha influenzato nel suo comportamento e nelle sue scelte. Questo secondo tipo di responsabilità può essere associato all'algoritmo informatico. Infatti, non si può ancora riconoscere una responsabilità piena a una IA ma si può riconoscere a essa almeno l'*accountability* (imputabilità) per l'influenza che ha avuto nell'agente umano. Tale discorso si rifà al concetto classico di *voluntarium in causa*,<sup>22</sup> secondo il quale l'effetto di un'azione viene di fatto provocato pur non essendo lo scopo vero dell'azione stessa, ma solo una conseguenza indesiderata

<sup>17</sup> *Ibidem*, n. 33.

<sup>18</sup> IDEM, *La condizione tecno-umana: domande di senso nell'era della tecnologia*, Nuovi saggi teologici, EDB, Bologna 2016, 111.

<sup>19</sup> GS, n. 34.

<sup>20</sup> P. BENANTI, *The cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano*, Cittadella Editrice, Assisi 2012, 265.

<sup>21</sup> Cf. COMMISSIONE EPISCOPALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO, LA GIUSTIZIA E LA PACE, *Rivoluzione tecnologica e società umana solidale*, Nota Pastorale, 15.05.1988, n. 2, in «Notiziario della CEI» 56 (1988) 4, 83-90: 84.

<sup>22</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 7.

e spesso imprevedibile. Nel caso dell'IA, avendo a che fare con un agente non personale che coopera con agenti personali, la situazione si complica ulteriormente perché l'imprevedibilità del comportamento dell'algoritmo rende molto difficile stabilire se un effetto poteva realizzarsi oppure no, e quindi non è immediato poter attribuire una responsabilità piena a qualcuno degli agenti che realizzano l'azione.<sup>23</sup>

### 3. Come affrontare le sfide dell'intelligenza artificiale

Affrontare le sfide che oggi l'IA ci pone, significa innanzitutto recuperare una robusta comprensione di chi è l'uomo e la persona umana così da poter rimettere l'uomo al centro dello sviluppo tecnologico. Quello che subito emerge è lo stretto rapporto che esiste tra gli algoritmi informatici, la persona umana e i suoi atti: la tecnologia assume un significato etico per mezzo del posto centrale che occupa negli obiettivi umani.<sup>24</sup> In particolare, l'uso di una tecnologia così performante come l'IA, sta conducendo a un certo cambiamento della definizione degli atti umani e questo perché essa filtra ogni relazione che l'uomo vive nei confronti della realtà e degli altri uomini facendo sì che «i sogni, gli scopi e le relazioni tra le persone siano in un certo senso come contenuti e trasmessi tramite gli artefatti tecnologici».<sup>25</sup> Per tale motivo l'uso della tecnologia non deve essere mai separato dall'esercizio della libera e consapevole responsabilità personale,<sup>26</sup> altrimenti si corre il rischio di perdere ciò che appartiene costitutivamente all'umano e di realizzare valori e beni sempre più individuali e sempre meno sociali. Si comprende, quindi, che la tecnologia è sempre legata a un discernimento morale che l'uomo è chiamato a realizzare. Questo permette di «riconoscere la persona umana, in quanto creatura di Dio, dotata di dignità spirituale e soprannaturale, fine ultimo dello sviluppo tecnologico e la tecnica-tecnologia sempre intesa a servizio dell'uomo, pur nell'autonomia dei suoi meccanismi e delle sue leggi».<sup>27</sup>

Anche la libertà viene influenzata dallo sviluppo tecnologico. Infatti, i sistemi di IA, come ogni altra tecnologia, offrendo spazi di decisione superiori, creano nuove opportunità che diventano praticabili in funzione delle capacità che i singoli sono in grado di acquisire e questo, se da un lato costituisce un elemento di sviluppo e di crescita per l'essere umano, dall'altro può condurre a forme di isolamento e di discriminazione che devono essere attentamente valutate: ne deriva che «nel caso della tecnologia ogni azione dell'uomo deve essere portatrice del suo sviluppo integrale e specialmente deve attualizzare la sua tra-

<sup>23</sup> Cf. PICCHIARELLI, *Tra profilazione e discernimento*, 176-182.

<sup>24</sup> Cf. H. JONAS, *Technology and responsibility*, in D.M. KAPLAN (Ed.), *Readings in the philosophy of technology*, Rowman & Littlefield Publisher, Lanham 2009, 178.

<sup>25</sup> BENANTI, *The cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano*, 338.

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, 265-266.

<sup>27</sup> Cf. *Ibidem*, 388.

scendenza, espressa nella sua capacità di essere libero, nella sua capacità di donarsi». <sup>28</sup> La cooperazione tra l'uomo e gli algoritmi informatici fa sorgere nuovi bisogni e nuovi valori e allarga le possibilità di scelta che l'uomo si trova ad avere. Per questo motivo, pur ribadendo la centralità della persona umana e della sua dignità in questo rapporto di cooperazione, l'algoritmo informatico può diventare un'occasione di sviluppo integrale dell'uomo se regolato da una *governance* che lo renda capace di non ledere la dignità umana: se lo sviluppo tecnologico non viene adeguatamente capito e regolato, la tecnologia può diventare strumento di potere, anche più rilevante di quello politico, <sup>29</sup> di forte discriminazione e di disumanizzazione, invece che un mezzo per giungere a un autentico sviluppo umano integrale. Tutto ciò deve essere guidato e sostenuto da una comprensione dei valori coinvolti non come qualcosa da «scambiare con l'efficienza tecnologica, ma come dei potenziali che possano guidare uno sviluppo futuro»: <sup>30</sup> infatti, essi stimolano continuamente lo sviluppo tecnologico. <sup>31</sup>

Questa *governance* deve partire dalla constatazione che

nelle società moderne, la tecnologia diviene l'ambiente della vita quotidiana. Ogni cambiamento tecnico rilevante produce delle ripercussioni a diversi livelli: economico, politico, religioso, culturale. Nella misura in cui si continua a considerare la sfera tecnica e quella sociale come domini separati, alcuni aspetti importanti di queste dimensioni della nostra esistenza resteranno esclusi dalla società democratica. <sup>32</sup>

Comprendere questo significa concepire i sistemi di IA come «occasioni di umanizzazione non solo quando, grazie allo sviluppo tecnologico, offrono maggiori possibilità di comunicazione e di informazione, ma soprattutto quando sono organizzati e orientati alla luce di un'immagine di persona e del bene comune che ne rispecchi le valenze universali». <sup>33</sup> Questo deve essere fatto aiutando a capire che non bisogna demonizzare la tecnica, che come attività umana fa parte del disegno di Dio sulla creazione, ma neanche assolutizzarla, rendendola la via di salvezza dai nostri limiti e dalle nostre fragilità. L'uomo ha bisogno di recuperare il valore spirituale della sua debolezza e della sua fragilità come luoghi nei quali superare il proprio limite e aprirsi al trascendente. In questo modo anche la tecnica recupera il suo valore di possibile mezzo attraverso il quale l'uomo risponde alla sua chiamata e non diventa la via nella quale l'uomo smarrisce sé stesso e il suo Creatore.

<sup>28</sup> M. RYAN, *Tecnologia a servizio dell'uomo: riflessioni filosofiche ed etiche*, in J. THAM - M. LOSITO (Edd.), *Bioetica al futuro: tecnicizzare l'uomo o umanizzare la tecnica?*, LEV, Città del Vaticano 2010, 73.

<sup>29</sup> Cf. A. FEENBERG, *Tecnologia in discussione. Filosofia e politica della moderna società tecnologica*, Rizzoli, Milano 2002, 155.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 263.

<sup>31</sup> Cf. G. MANZONE, *La tecnologia dal volto umano*, Queriniana, Brescia 2004, 48.

<sup>32</sup> A. FEENBERG, *Tecnologia in discussione*, viii.

<sup>33</sup> BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità *Caritas in veritate*, 29.06.2009, n. 73, in AAS 101 (2009) 8, 641-709: 704s.

## 4. Conclusione

Le considerazioni che abbiamo fatto in questo breve contributo ci aiutano a comprendere che i sistemi di intelligenza artificiale possono essere ottime occasioni per penetrare sempre più in profondità nella conoscenza della nostra umanità. In questo senso, gli algoritmi informatici possono essere intesi come algoritmi di speranza ossia come portatori di una consapevolezza nuova che ci aiuterà a essere più liberi e più consapevoli di chi siamo e dell'unicità e della grande dignità che ogni essere umano porta con sé. Sessant'anni fa, *Gaudium et spes* ci invitava a riflettere sulla dignità dell'uomo e sul suo ruolo nel mondo, sottolineando l'importanza di una speranza cristiana che illumina il cammino dell'umanità. Oggi, in un'epoca dominata dall'intelligenza artificiale, questa speranza si trova di fronte a nuove sfide e opportunità, che richiedono una riflessione profonda e integrata tra fede, etica e tecnologia. L'intelligenza artificiale, con i suoi algoritmi complessi e la capacità di apprendere e adattarsi, rappresenta un algoritmo della speranza nel senso che può essere uno strumento potente per migliorare la vita umana: dalla medicina all'educazione, dalla sostenibilità ambientale alla lotta contro le ingiustizie. Tuttavia, questa speranza si scontra anche con rischi e dilemmi etici, come la perdita di umanità, la manipolazione, la disuguaglianza e la riduzione della dignità umana a dati e processi automatizzati.

La prima grande sfida da affrontare riguarda, allora, proprio la fiducia e la speranza. La speranza cristiana, come ci ricorda *Gaudium et spes*, non è un'illusione, ma una virtù che si fonda sulla fiducia in Dio e nella sua promessa di redenzione. In questo contesto, l'intelligenza artificiale può essere vista come una realtà che, se usata con saggezza, può contribuire a realizzare un mondo più giusto e solidale. Tuttavia, questa speranza deve essere accompagnata da una vigilanza etica, affinché essa non diventi un mezzo di oppressione o di esclusione, ma un alleato nel cammino di umanizzazione.

Un'altra sfida riguarda la dignità umana. La nostra fede ci ricorda che ogni persona è creata a immagine di Dio, con una dignità inviolabile. L'intelligenza artificiale, specialmente nelle sue applicazioni più avanzate come il riconoscimento facciale o la decisione automatizzata, pone il problema di come preservare questa dignità. È fondamentale che lo sviluppo tecnologico sia guidato da principi etici che rispettino la persona, evitando di ridurla a un insieme di dati o a un utente passivo di sistemi automatizzati.

Inoltre, l'intelligenza artificiale ci invita a riflettere sulla responsabilità. Chi è responsabile delle decisioni prese da algoritmi? Come possiamo garantire che le macchine siano occasioni di bene e non di male? La fede cristiana ci insegna che la responsabilità è un dono e un dovere, e che l'uomo, creato a immagine di Dio, è chiamato a custodire e governare la creazione con saggezza. La sfida è quindi quella di sviluppare un'intelligenza artificiale che sia al servizio della vita e della giustizia, e non un mezzo di dominio o di esclusione.

Infine, l'algoritmo della speranza ci invita a coltivare una visione umanistica dell'intelligenza artificiale, che tenga conto non solo delle capacità tecniche, ma anche delle dimensioni spirituali e morali dell'essere umano, contro ogni deriva tecnocratica e postumana che possa mettere in pericolo la nostra umanità.

L'IA, come ogni altra tecnologia, incarna «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi»,<sup>34</sup> insieme alle attese, ai bisogni e ai desideri che l'uomo ha nel suo cuore. Così compresa e sviluppata, l'IA può contribuire a quello sviluppo umano integrale che il Magistero della Chiesa continuamente ci ricorda di perseguire. Non si tratta di una speranza vuota che punta a una perfezione solo funzionale, ma di una speranza carica di futuro: se l'uomo saprà ricordarsi della sua irripetibile vocazione alla santità, saprà anche aprirsi alla novità che la tecnologia e il mondo digitale potrà offrirgli e saprà abitare questo mondo in maniera consapevole e responsabile. Diventa allora urgente educarci e educare al mondo digitale e a un uso consapevole di ogni tecnologia e in modo particolare dell'IA:

La consapevolezza riguardante potenzialità e rischi legati alla tecnologia va di pari passo con l'educazione e la formazione tecnologica. È desiderabile educare, istruire e formare la società e le persone ad un uso corretto e ad una coesistenza matura con la tecnologia. Differenziare educazione, istruzione e formazione permette di considerare separatamente aspetti importanti del rapporto uomo-macchina. In questo contesto, educare significa saper inquadrare i rapporti tra persone e tecnologia, in particolare come l'individuo dovrebbe rapportarsi e interagire in modo consapevole con gli strumenti forniti. Istruire significa saper trasmettere i saperi che permettono alla persona di conoscere (anche in modo sommario o generale) come funziona la tecnologia e di conseguenza di valutarne rischi e potenzialità. Formare si riferisce ad un processo di apprendimento attraverso il quale l'utenza (consia delle proprie conoscenze e lacune) migliora e incrementa la propria istruzione. In quest'ottica l'abuso della tecnologia diventa quindi una carenza di educazione, mentre il proliferare di allarmismi catastrofici una mancanza di istruzione della tecnologia. Per questo, alzare il livello di *information literacy* risulterebbe in una maggiore adeguatezza e consapevolezza degli individui rendendoli maggiormente adeguati ad affrontare la rapidità di evoluzione del mondo.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> GS, n. 1.

<sup>35</sup> S. QUINTARELLI et alii, *AI: profili etici. Una prospettiva etica sull'intelligenza artificiale: principi, diritti e raccomandazioni*, in «BioLaw Journal - Rivista di Bio Diritto» 6 (2019) 3, 183-204: 193.

## The Algorithm of Hope and the Challenges of Artificial Intelligence

### ► ABSTRACT

Artificial intelligence is now an essential reality of our lives. Precisely because it is so present and important, it must be understood in order to better live the transformations and challenges that our time is showing us. This allows us to put man back at the center of technological development and not see these systems as oracles to which we can completely entrust our existence. If we can look at artificial intelligence with this critical eye, we will also be able to grasp its opportunities to grow in our humanity and to penetrate ever more deeply into the mystery that is man himself: it is a question of pursuing that integral human development that the Magisterium of the Church has always proposed to us.

### ► KEYWORDS

Accountability; Algorithm; Artificial Intelligence; Awareness; Integral Human Development.

✉ [a.picchiarelli@unigre.it](mailto:a.picchiarelli@unigre.it)

# NOVITÀ 2025

ISTITUTO DI CATECHETICA  
Università Pontificia Salesiana

## Catechesi in tutti i sensi

Riflessioni e indicazioni  
per una catechesi "sensibile"

a cura di Giuseppe RUTA e Paulo STIPPE SCHMITT



  
ELLEDICI

## Comunicare la speranza in un mondo in continua e rapida evoluzione. La voce di Francesco in alcuni Messaggi delle Giornate Mondiali della Comunicazione Sociale

Renato Butera\*

### ► SOMMARIO

Il testo esamina l'evoluzione della comunicazione e il suo rapporto con la speranza e la verità, partendo dagli insegnamenti del Concilio Vaticano II, in particolare dalla *Gaudium et spes*. Sottolinea come la Chiesa abbia riconosciuto la comunicazione come essenziale per l'evangelizzazione e per comprendere un mondo in rapida trasformazione, che aspira alla convivenza pacifica. L'autore esplora il passaggio all'era della "post-verità", caratterizzata dalla diffusione di disinformazione, dalle *fake news*, e dall'influenza dei *media* digitali, che spesso portano alla "tribalizzazione" della comunicazione, al fenomeno della polarizzazione e alla accentuazione delle solitudini. Il saggio si concentra sul magistero di papa Francesco, evidenziando il suo coraggioso impegno a umanizzare la comunicazione, promuovendo un dialogo basato sulla prossimità, l'ascolto e la diffusione della gioia e della speranza, valori fondamentali per contrastare la frammentazione e riaffermare l'incontro. Infine, si pone l'accento sul coraggio della franchezza temperato dalla mitezza, e sull'urgenza di disarmare le "guerre verbali" e l'odio, ribadendo che la comunicazione responsabile è essenziale per distinguere la verità dalla menzogna e ricostruire la fraternità.

### ► PAROLE CHIAVE

Dialogo; Incontro; *Media* Digitali; Polarizzazione; Responsabilità.

\***Renato Butera:** è Professore Straordinario di Teoria e tecniche dell'informazione giornalistica presso la Facoltà di Scienze della Comunicazione Sociale dell'Università Pontificia Salesiana, Roma.

## Premessa

Sono passati poco più di sessant'anni dal Concilio Ecumenico Vaticano II e la società ha avuto una evoluzione rapidissima in cui una delle manifestazioni più evidenti ed eloquenti è la comunicazione sociale, sempre più digitale, tecnologica e *social*. L'epoca che stiamo vivendo avrebbe dovuto caratterizzarsi come altamente sociale, ma le relazioni comunicative avvengono in una modalità ambigua, segnata dalla iperconnettività che ha cambiato, ridotto, e in alcuni casi persino annullato, corrispondenze, legami e "amicizie" facendo emergere individualismi e solitudini paradossalmente "sociali", e dando estrema importanza a "informazioni" e dati, che alimentano narrazioni che non sempre contribuiscono pacificamente alla verità e al bene di tutti.

In un mondo segnato dunque da tali rapidi, e "ambigui", mutamenti culturali e tecnologici, la Chiesa riconosce che comunicare non è solo trasmettere informazioni, spesso orientate al sospetto e al dubbio, ma soprattutto educare alla verità, al bene e alla speranza. La comunicazione, infatti, diventa uno strumento essenziale per favorire relazioni vere, fisiche, una crescita integrale della persona e per consolidare la coesione sociale, contrastando i rischi di frammentazione e individualismo tipici della contemporaneità. Con un dialogo educativo aperto e autentico, la Chiesa si è impegnata a fare della comunicazione un ponte di riconciliazione e una risorsa per la costruzione di una cultura fondata sulla dignità umana, sulla giustizia e sull'inclusione, in particolare in una delle voci più autorevoli che è stata quella di papa Francesco. In questo contesto, l'educazione alla comunicazione diventa un atto di responsabilità e di speranza, capace di guidare le nuove generazioni verso una vita più umana e autenticamente libera.

Nei tre passi di questa riflessione, ci si propone di esplorare in filigrana la profonda dimensione educativa insita nella comunicazione secondo la prospettiva della Chiesa cattolica, partendo dalla straordinaria eredità conciliare della *Gaudium et spes* ripresa e concretizzata da papa Francesco, autenticamente uomo e voce della "gioia" e della "speranza", qualità che hanno contrassegnato il suo pontificato

### 1. Le sollecitudini della *Gaudium et spes*

Sessant'anni fa la *Gaudium et spes* assumeva il compito responsabile della Chiesa di accompagnare con il dialogo l'uomo della contemporaneità in un contesto di crescente trasformazione in cui si stagliavano e definivano luci e ombre, aneliti e sfide, speranze e angosce. La comunità umana, sconvolta da due conflitti mondiali, aspirava a un'epoca di ricostruzione e di pace, di sviluppo e di amicizia. Così la Chiesa, in quella *Primavera dello Spirito* che fu il Concilio Ecumenico Vaticano II, avviava un processo di rinnovamento intrinseco per comprendere le necessità del mondo contemporaneo e contribuire alla rigenerazione dell'umanità. Il bisogno di «conoscere e comprendere» il mondo contemporaneo e i suoi «mutamenti» culturali e sociali, si convertiva nell'imperativo risoluto «di scrutare

i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo».<sup>1</sup> La Chiesa intuì che per evangelizzare bisognava comunicare, anzi che l'evangelizzazione è comunicazione<sup>2</sup> e che Gesù, come dichiarerà qualche anno dopo, è il perfetto comunicatore.<sup>3</sup> Capì altresì che per trasmettere efficacemente la fede di cui era depositaria, doveva conoscere e utilizzare i modi nuovi della comunicazione. Doveva cioè imparare a comunicare in modo nuovo, utilizzando anche i mezzi della comunicazione.<sup>4</sup>

Se l'*Inter Mirifica* è lo specifico documento che il Concilio ha dedicato agli strumenti di comunicazione sociale, quali sono gli assunti più inerenti alla comunicazione, e nello specifico al comunicare la speranza, contenuti nella Costituzione Pastorale "sulla Chiesa nel Mondo contemporaneo"? In estrema sintesi rileviamo quelle più vicini al tema di questo contributo.

A partire dalla sollecitudine per l'essere umano che le proviene dalla sapienza evangelica e dalla sua storia millenaria, la Chiesa sentiva il dovere di ricordare alla società contemporanea che comunicare implica una grande attenzione alla persona e alla comunità umana. Sia i *media* unidirezionali che quelli relazionali, cioè i *media* sociali di più recente generazione, nello svolgere il loro intrinseco compito di informare, formare e intrattenere, contengono l'intrinseca aspirazione al vero, al bene e al bello, e l'uomo contemporaneo per non perderne il contatto, anzi, per ravvivarlo, ha bisogno di rendere più umano il suo agire comunicativo. La società del nostro tempo riconosce l'informazione come una delle produzioni umane oggi imprescindibili per la promozione del bene comune. Infatti, la possibilità di accedere a una informazione libera e pluralista, attendibile e verificata, facilita la ricerca della verità, agevola il superamento di disuguaglianze economiche e sociali «tra i membri e tra i popoli dell'unica famiglia umana» e concorre a confermare la giustizia sociale, l'equità, la dignità, la pace sociale e internazionale.<sup>5</sup> L'intelligenza, così come la coscienza, favoriscono nell'uomo la ricerca della verità e del bene non solo nell'ambito fenomenologico, ma anche oltre, nella "realtà intelligibile".<sup>6</sup>

Anche per la *Gaudium et spes* l'istanza educativa è prioritaria. Solo la formazione può contribuire a una partecipazione responsabile e costruttiva e superare l'individualismo, oggi più che mai accentuato dai *media* relazionali. Anche i *media* creativi possono sostenere un livello culturale più alto e ampio dell'animo umano in grado di riconoscere quanto la bellezza sia indispensabile a rendere l'essere umano più umano: «Si può pensare legittimamente che il futuro

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes* (GS), 7.12.1965, n. 4, in «Acta Apostolicae Sedis» 58 (1966) 15, 1025-1115: 1027. D'ora in poi si usa l'abbreviazione: «AAS».

<sup>2</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum*, 18.11.1965, in «AAS» 58 (1966) 12, 817-835.

<sup>3</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE PER LE COMUNICAZIONI SOCIALI, Istruzione Pastorale *Communio et Progressio* sugli strumenti della Comunicazione Sociale, 23.05.1971, n. 11, in «AAS» 63 (1971) 8, 593-656: 597-598.

<sup>4</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto sugli Strumenti di Comunicazione Sociale *Inter Mirifica*, 04.12.1963, in «AAS» 66 (1964) 3, 145-157.

<sup>5</sup> Cf. GS, n. 29.

<sup>6</sup> Cf. GS, n. 15. Si rinvia a: R. BUTERA, *La comunicazione tra la Chiesa e il mondo contemporaneo: crisi o sfida?*, in «Itinerarium» 21 (2013) 53-54, 89.

dell'umanità sia riposto nelle mani di coloro che sono capaci di trasmettere alle generazioni di domani ragioni di vita e di speranza».<sup>7</sup>

Tra le novità del mondo contemporaneo la *Gaudium et Spes* rileva il concetto di “cultura umana” includendo in essa anche i *mass media*, unidirezionali e in prospettiva anche quelli di interfaccia digitale. Al paragrafo 54 il documento effettua una interessante analisi:

Le condizioni di vita dell'uomo moderno, sotto l'aspetto sociale e culturale, sono profondamente cambiate [...]. Di qui si aprono nuove vie per perfezionare e diffondere più largamente la cultura. Esse sono state preparate da un grandioso sviluppo delle scienze naturali e umane, anche sociali, dal progresso delle tecniche, dallo sviluppo e dall'organizzazione degli strumenti di comunicazione sociale. [...] I modi di vivere e i costumi diventano sempre più uniformi; l'industrializzazione, l'urbanesimo e le altre cause che favoriscono la vita collettiva creano nuove forme di cultura (cultura di massa), da cui nascono nuovi modi di pensare, di agire, di impiegare il tempo libero; lo sviluppo dei rapporti fra le varie nazioni e le classi sociali rivela più ampiamente a tutti e a ciascuno i tesori delle diverse forme di cultura, e così poco a poco si prepara una forma di cultura umana più universale, la quale tanto più promuove ed esprime l'unità del genere umano, quanto meglio rispetta le particolarità delle diverse culture.<sup>8</sup>

Ma i “nuovi modi di vivere”, sono già invecchiati o condizionati dai nuovi modi di comunicare. Tutto avviene velocemente, tutto è rapido, tutto è *overload*. La comunicazione ha regole che condizionano la realtà e creano un ecosistema relazionale inedito e per certi versi paradossale. Si hanno più possibilità di interazione, ma lo si fa dietro cortine di solitudine e di immaginazione a volte anche poco ortodossa. Si può fruire e produrre comunicazione, ma tutto è controllato e utilizzato da oligarchie facoltose e irraggiungibili.<sup>9</sup> È ormai riduttivo stimare i *media* nella loro caratteristica di strumentalità. Oggi bisogna considerarli come sistema culturale e sociale in continuo divenire in cui l'agire è condizionato, influenzato e forzato, dallo stesso sistema in cui l'utente ha scelto di inserirsi.<sup>10</sup> È perciò necessario operarvi responsabilmente per ri-umanizzare la cultura delle relazioni re-innestando il mandato dell'evangelizzazione.

Tra le esortazioni più urgenti la Costituzione conciliare suggerisce la promozione di una cultura “retta”, una nuova cultura, alla cui configurazione contribuiscono anche i *mass media* (vecchi e nuovi). Una cultura che «deve mirare alla perfezione integrale della persona umana, al bene della comunità e di tutta la società umana».<sup>11</sup> È questo un obiettivo che ha bisogno della speranza perché è l'attitudine che più di altre supera le polarizzazioni potenzialmente provenienti da interessi politici ed economici, e restituisce alla cultura il nucleo essenziale intrinseco alla comunicazione che è l'unità, la coesione sociale, cioè la valorizzazione delle differenze e l'eliminazione delle discriminazioni. La cultura perciò

<sup>7</sup> GS, n. 31.

<sup>8</sup> GS, n. 54.

<sup>9</sup> Cf. D. LYON, *La cultura della sorveglianza. Come la società del controllo ci ha reso tutti controllori*, Luiss University Press, Roma 2020.

<sup>10</sup> Cf. M. SORICE, *Sociologia dei media. Un'introduzione critica*, Carocci, Roma 2024.

<sup>11</sup> GS, n. 59.

deve essere libera, inviolabile, autonoma, scevra da ideologie marcate, partecipativa, aperta a tutti e alle minoranze. Semmai un limite le proviene dall'attenzione alla persona e dalla conformità alla dignità di ogni membro della comunità umana: «Tutto questo esige pure che l'uomo, nel rispetto dell'ordine morale e della comune utilità, possa liberamente investigare il vero, manifestare e diffondere la sua opinione, e coltivare qualsiasi arte; esige infine, che sia informato secondo verità degli eventi di carattere pubblico».<sup>12</sup>

La *Gaudium et spes* insiste sulla promozione di una "cultura integrale" che si declina nell'accesso democratico alla varietà delle sue forme. Nello specifico, le arti e, deduttivamente, i *media* creativi. A loro modo, essi

cercano di esprimere l'indole propria dell'uomo, i suoi problemi e la sua esperienza nello sforzo di conoscere e perfezionare se stesso e il mondo, di scoprire la sua situazione nella storia e nell'universo, di illustrare le sue miserie e le sue gioie, i suoi bisogni e le sue capacità, e di prospettare una migliore condizione dell'uomo. Così possono elevare la vita umana, espressa in molteplici forme, secondo i tempi e i luoghi.<sup>13</sup>

Il criterio che suggerisce la Costituzione pastorale è il dialogo «ispirato dal solo amore della verità e condotto con la opportuna prudenza»;<sup>14</sup> un confronto inclusivo, interessato al bene di tutti e che perciò non esclude nessuno:

Ogni uomo è portatore e destinatario della verità. Il dialogo è dialogo vero quando è bilaterale, quando promette e assicura le condizioni perché la comunicazione avvenga nella duplice direzionalità dell'esprimersi (trasmettere) e dell'ascoltare (ricepire), in modo equilibrato, sincero, verace, indirizzato alla verità e al bene, alla sua condivisione partecipata, alla comunione.<sup>15</sup>

## 2. Un contesto trasformato: tra la *Gaudium et spes* e la contemporaneità

Abbiamo attraversato un periodo della contemporaneità che Jean-François Lyotard ha definito con la nozione di "postmoderno",<sup>16</sup> indicando il passaggio da un'era avviata con il declino delle grandi narrazioni della filosofia, della religione e delle ideologie, a una successiva che si specifica per la parcellizzazione della conoscenza e la relativizzazione di ogni fondazione scientifica, etica e politica. Da tale delegittimazione è plausibile sostenere che sia scaturita la teoria del "pensiero debole" concepita da Giovanni Vattimo con cui, pur non rinnegando il valore della tradizione passata, si è accertata la dissoluzione dell'universalità dei valori e del frastagliamento delle verità.<sup>17</sup> Il filosofo e sociologo polacco Zygmunt Bauman, inoltre, ha individuato e descritto il concetto di "liquidità" applicandolo

<sup>12</sup> GS, n. 59.

<sup>13</sup> GS, n. 62.

<sup>14</sup> GS, n. 92.

<sup>15</sup> BUTERA, *La comunicazione tra la Chiesa e il mondo contemporaneo: crisi o sfida?*, 91.

<sup>16</sup> Cf. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2014.

<sup>17</sup> Cf. D. ANTISERI, *Le ragioni del pensiero debole. Domande a Gianni Vattimo*, Borla, Roma 2000; anche: G. VATTIMO - P.A. ROVATTI (Edd.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2009.

alle forme di socialità umane e dando origine a un termine, divenuto ormai popolare, con cui ha voluto esprimere flessibilità e allo stesso tempo volubilità e debolezza.<sup>18</sup>

Con l'impiego massiccio di *Internet* e dei *media* sociali si è generato un complicato malessere della verità caratterizzato dalla profonda crisi in cui sono sprofondate le narrazioni.<sup>19</sup> Siamo approdati, così, a una fase della contemporaneità per cui è stata coniata la locuzione di "post-verità".<sup>20</sup> L'espressione è stata usata per la prima volta nel 1992 dal drammaturgo serbo-americano Steve Tesich sulla rivista statunitense *The Nation*. Il termine è poi virato verso gli ambiti della politologia e della comunicazione politica, ritornando di moda agli inizi del millennio e di recente nel 2016, anno in cui l'informazione ha cominciato a utilizzarla con più preponderanza in riferimento al *referendum* per la Brexit e alle elezioni presidenziali negli Stati Uniti, accomunati dallo scandalo conosciuto come "Cambridge Analytica".<sup>21</sup>

In concomitanza, il prestigioso *Oxford Dictionaries* ha scelto *Post-Truth* come parola dell'anno dando la seguente specificazione: «Relativo a circostanze in cui le persone rispondono più ai sentimenti e alle convinzioni che ai fatti».<sup>22</sup> La differenziazione tra "sentimenti" e "convinzioni" non è di poca rilevanza dato che queste determinano l'accoglienza e il condizionamento della formazione delle opinioni. Perciò, a proposito, Byung-Chul Han parla di "Infocrazia" indicando l'interesse e il potere delle "democrazie" e di altre autorità in generale a gestire l'informazione e a crearne molte altre che vanno oltre l'informazione stessa.<sup>23</sup> Qualche anno prima (2008), il politologo francese Dominique Moïsi ha evidenziato come *Internet* e i *media* sociali hanno contribuito alla predisposizione a bolle mediatiche e come attraverso la rete di *followers* e gli attestati dei *like* si è generato un flusso incontrollato di informazioni la cui stragrande maggioranza non è verificata contribuendo così all'aumento esponenziale delle *fake news*.<sup>24</sup> La pletora di notizie provenienti dalle varie applicazioni e piattaforme, sfugge a quel procedimento di autenticazione che nella professione giornalistica seria e onesta si chiama verifica, per cui il volume di informazioni non controllate determina

<sup>18</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2011.

<sup>19</sup> Cf. B.-C. HAN, *La crisi della narrazione. Informazione, politica e vita quotidiana*, Einaudi, Torino 2024.

<sup>20</sup> Cf. L. MCINTYRE, *Post-verità*, UTET Università, Torino 2019.

<sup>21</sup> Cf. C. WYLIE, *Il mercato del consenso. Come ho creato e poi distrutto Cambridge Analytica*, Longanesi, Milano 2020. La Cambridge Analytica è una società di *marketing* e consulenza politica al centro del caso che nel 2018 la vide protagonista per l'utilizzo illecito dei dati personali di milioni di utenti di Facebook senza il loro consenso per scopi di propaganda elettorale. Per approfondire, vedi anche: S. DELLA PIAZZA, *Il caso Cambridge Analytica*, in «DirittoConsenso» (21 dicembre 2021), <<https://www.dirittoconsenso.it/2021/12/21/il-caso-cambridge-analytica/>> (consultato il 22.04.2025).

<sup>22</sup> «Relating to circumstances in which people respond more to feelings and beliefs than to facts»: OXFORD LEARNER'S DICTIONARIES, *Post-Truth*, in <<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/post-truth>> (consultato il 22.04.2025).

<sup>23</sup> Cf. B.-C. Han, *Infocrazia*, Einaudi, Torino 2023.

<sup>24</sup> Cf. D. MOÏSI, *Geopolitica delle emozioni. Le culture della paura, dell'umiliazione e della speranza stanno cambiando il mondo*, Garzanti, Milano 2009. Sulle "fake news", vedi: R. BUTERA - P. SPRINGHETTI (Edd.), *È la verità che fa liberi. Dalle fake news al giornalismo di pace per una informazione responsabile*, LAS, Roma 2018.

l'aumento di fenomeni come la *Misinformation* e la *Disinformation*.<sup>25</sup> A queste si aggiunge la *Malinformation* la cui intenzionalità è dolosa perché si basa sulla volontà di estrapolare dal loro contesto fatti realmente accaduti, ma utilizzandoli fuori contesto per fuorviare, alterare, nuocere o manipolare.<sup>26</sup> Tutti questi processi hanno indubbiamente contribuito al cambiamento della nostra percezione e del nostro rapporto con la verità lasciando sempre attiva la consapevolezza del sospetto e del dubbio. L'essere umano è diventato una miniera di dati la cui "estrazione" avviene attraverso l'uso di Internet e dei *media* sociali, i quali, a loro volta, sono lo strumento che gli restituiscono la falsa consapevolezza di poter agire in libertà.

Il panorama appena descritto ci porta a riflettere sulla "corruzione" della verità e a provare a recuperare un significato ancora universalmente proponibile. Tutta la storia della filosofia teoretica, nel corso dei millenni sino ai nostri giorni, è il tentativo di rispondere alla domanda *che cos'è la verità?* (la domanda di Pilato a Gesù nel Pretorio), per cercare di trovare una definizione più condivisa universalmente. "Verità" è un vocabolo che ha attratto e coinvolto svariati ambiti dello scibile umano. Con il termine si designa la «conformità o coerenza a principi dati o a una realtà obiettiva».<sup>27</sup> *Ens et verum convertuntur*, spiegava Aristotele e da questa primordiale spiegazione si dipanano le altre di autorevoli filosofi. Il termine richiama per la comunicazione anche un valore etico che secondo il filosofo tedesco Karl Otto Apel si declina in veracità, imparzialità e dialogicità,<sup>28</sup> requisiti che a loro volta si completano con tre attitudini qualificanti necessarie: l'onestà intellettuale, la buona fede e la sincerità. Chi comunica, dunque, deve essere autentico, credibile.

Tra le intuizioni più interessanti e vicine alla concezione di verità nella comunicazione, quella di Pietro Barcellona appare tra le più originali e connesse al tempo che viviamo. L'intellettuale siciliano scriveva che «la verità non appartiene al territorio della logica, del razionalismo astratto e neppure al salto nel buio del misticismo della fede», ma è «l'esperienza dell'aderenza alla vita nella situazione concreta che, di volta in volta, consente di afferrare se stessi e il rapporto con l'altro e con il mondo in una congiunzione affettiva che contiene, senza cancellarli, il bisogno d'amore e l'istanza dell'indipendenza del Sé».<sup>29</sup>

Ora, in un contesto come quello appena sinteticamente delineato, è lecito domandarsi come è cambiata la percezione della verità nell'uomo, come inten-

<sup>25</sup> «La *Misinformation* è la diffusione involontaria di informazioni false senza l'intenzione di nuocere, mentre la *Disinformation* è un'informazione falsa progettata per fuorviare gli altri e diffusa deliberatamente con l'intento di confondere realtà e finzione. Identificare e contrastare la diffusione di informazioni errate e disinformazioni rappresenta una sfida importante nel panorama informativo sempre più complesso del XXI secolo»: (tradotto da *Misinformation and Disinformation*, in «Britannica», <<https://www.britannica.com/topic/misinformation-and-disinformation>> (consultato il 22.04.2025).

<sup>26</sup> Cf. SORICE, *Sociologia dei media. Un'introduzione critica*.

<sup>27</sup> "Verità", in *Vocabolario Treccani Online*, in <<https://www.treccani.it/vocabolario/verita/>> (consultato il 22.04.2025)

<sup>28</sup> Cf. K.O. APEL, *Etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano 2006.

<sup>29</sup> P. BARCELLONA, *Incontro con Gesù*, Marietti, Genova-Milano 2011, 109.

dere oggi profondamente il significato di verità. Ma soprattutto, come comunicare la speranza in un contesto accidentato da verità manipolate, relativizzate, personalizzate e utilizzate per gli interessi di gruppi di potere politico ed economico sempre più focalizzati, esclusivi ed escludenti?

Papa Francesco nel suo messaggio per la LII Giornata Mondiale della Comunicazione sociale (GMCS), “La verità vi farà liberi (Gv 8,32). *Fake news* e giornalismo di pace” consegna una visione della verità secondo lo spirito cristiano che deve caratterizzare il lavoro dell’operatore della comunicazione. Scrive Francesco:

Nella visione cristiana la verità non è solo una realtà concettuale, che riguarda il giudizio sulle cose, definendole vere o false. La verità non è soltanto il portare alla luce cose oscure, “svelare la realtà”, come l’antico termine greco che la designa, *aletheia* (da *a-lethès*, “non nascosto”), porta a pensare. La verità ha a che fare con la vita intera. Nella Bibbia, porta con sé i significati di sostegno, solidità, fiducia, come dà a intendere la radice *’aman*, dalla quale proviene anche l’Amen liturgico. La verità è ciò su cui ci si può appoggiare per non cadere. In questo senso relazionale, l’unico veramente affidabile e degno di fiducia, sul quale si può contare, ossia “vero”, è il Dio vivente. [...] L’uomo, allora, scopre e riscopre la verità quando la sperimenta in sé stesso come fedeltà e affidabilità di chi lo ama.<sup>30</sup>

Alla relativizzazione della verità e ai suoi trasformismi applicativi, hanno certamente contribuito i *mass media* e i *media* digitali fornendo alla comunicazione umana nuove e più rapide forme comunicative che se da una parte arricchiscono le conoscenze e le relazioni umane, dall’altra le complicano e le parcellizzano in *cluster* e *communities* sempre più “frammentazione” e polarizzate. I *social network* prima e i *media* sociali in seconda istanza hanno aumentato le possibilità di comunicazione realizzando l’idea romantica del mondo come un *villaggio globale* teorizzata da Marshall McLuhan, ma allo stesso tempo stanno contribuendo a generare inconsapevolmente la “tribalizzazione” della comunicazione.<sup>31</sup> Utilizzando le parole d’esordio della *Communio et progressio*, il modo di comunicare, dell’uomo, attraverso le più recenti tecnologie digitali, ha perso di mira l’obiettivo della comunione e dello sviluppo dei popoli, causando processi comunicativi privi di passione partecipativa, di anima; e soprattutto creando le *filter bubble* e le *echo chamber* che assicurano una *comfort zone* personalizzante che asseconda “verità comode”, e il bisogno di appartenenza e di approvazione. È perciò improrogabile *resettare* il modo di comunicare dando vita a processi di condivisione che contrastino gli individualismi, soggettivi e di gruppo, per attivare una comunicazione vera che riaccenda la speranza. Infatti, nonostante le potenzialità dei *media* sociali l’uomo contemporaneo è più solo e soffre la perdita della speranza; è iperinformato, ma paradossalmente più disinformato e malinformato; ha alla

<sup>30</sup> FRANCESCO, *Messaggio per la LII GMCS*. «La verità vi farà liberi (Gv 8,32). *Fake news* e giornalismo di pace» 24.01.2018, in «AAS» 110 (2018) 2, 249-254: 252.

<sup>31</sup> Il sito “Articolo 21” indica le seguenti componenti primordiali di identità della tribalizzazione: soma (razza), idoli (religione), dominanza interna (oppressione delle minoranze), chiusura verso l’esterno (xenofobia), in <<https://www.articolo21.org/2018/02/macerata-la-tribalizzazione-nuovo-modello-di-societa/>> (consultato il 22.04.2025).

facile portata di mano possibilità di coinvolgimento e collaborazione a livello globale, ma soffre quella che papa Francesco chiamava “globalizzazione della indifferenza”. Nel messaggio su citato, Francesco fa appello all’istanza formativa, convinto che «educare alla verità significa educare a discernere, a valutare e ponderare i desideri e le inclinazioni che si muovono dentro di noi, per non trovarci privi di bene, “abboccando” ad ogni tentazione».<sup>32</sup>

### 3. Papa Francesco, voce della speranza

Papa Francesco è stato certamente un testimone di quella verità “infrazionabile” che è Gesù Cristo. La fede, e la responsabilità di pontefice, lo hanno sostenuto nel suo modo personale di comunicare caratterizzato dal coraggio della franchezza (*parresia*), mitigato e sostenuto dalla speranza. Di papa Francesco si evidenzia soprattutto il suo ricorrere alla parola *gaudium*, gioia, termine che ha caratterizzato il suo magistero sin dalla prima esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, *magna charta* del suo servizio che ha avuto nell’altro termine “*spes*”, speranza, il costituirsi di un binomio a sostegno del suo agire comunicativo. Non è gratuito, o forzato, affermare che Francesco è stato il Papa della *Gaudium et spes*, il pontefice,<sup>33</sup> (costruttore di ponti) che ha profondamente rianimato e sostenuto, vivendolo da protagonista, il dialogo tra la Chiesa e la società contemporanea, nella decisa volontà di umanizzare sia la Chiesa che il Mondo, ravvivando il rapporto tra l’uomo e Dio. In questa convinzione ci sostiene un pensiero di Luigi Pareyson che affermava: «Dio è l’unico altro che colma l’insufficienza senza sopprimere la totalità della persona, anzi garantendola. Il che del resto risulta chiaro, sol che si approfondisca il fatto che l’uomo, più che essere in rapporto con Dio, o avere rapporto con Dio, è rapporto con Dio».<sup>34</sup>

Papa Francesco ha avuto a cuore la comunicazione intesa come prossimità. Nel suo primo messaggio per la XLVIII GMCS dal titolo “Comunicazione al servizio di un’autentica cultura dell’incontro”, ha proposto il brano evangelico del Buon Samaritano<sup>35</sup> come parabola del comunicatore nella convinzione che chi comunica si fa prossimo e che la comunicazione ha il suo potere nella “prossimità”. Nel documento si evince come l’ascolto, il parlare con la mitezza del cuore e il rendersi presenti per vedere, diventano il paradigma della comunicazione e la risorsa per un dialogo fecondo. Il messaggio è intriso dello spirito della *Gaudium et spes*. In esso si conferma l’impegno della Chiesa di dialogo con l’uomo d’oggi «per portarlo all’incontro con Cristo». Una Chiesa che sa farsi presente e sa dialogare con il mondo contemporaneo può contribuire a umanizzare la società e le sue periferie esistenziali in cerca di speranza. «In questo contesto la ri-

<sup>32</sup> FRANCESCO, *Messaggio per la LII GMCS*.

<sup>33</sup> «Pontefice, dal latino *pontifex -ficis*, che tradizionalmente si ritiene composto di *pons pontis* “ponte” e tema di *facere* “fare”: inizialmente il termine designava forse colui che curava la costruzione del ponte sul Tevere»: <<https://www.treccani.it/vocabolario/pontefice/>> (consultato il 22.04.2025).

<sup>34</sup> L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985.

<sup>35</sup> Cf. *Lc* 10,25-37.

voluzione dei mezzi di comunicazione e dell'informazione è una grande e appassionante sfida, che richiede energie fresche e un'immaginazione nuova per trasmettere agli altri la bellezza di Dio». <sup>36</sup>

Nel 2017 il messaggio per la LI Giornata ha avuto come sottotitolo "Comunicare speranza e "fiducia" nel nostro tempo". In esso il termine "speranza" è contenuto per ben nove volte insieme a fiducia (sei volte), binomio fortificato dal versetto di Isaia «Non temere, perché io sono con te» (Is 43,5). Contiene anche il lemma "gioia", ed è utilizzato in riferimento al Regno che non deve essere rubato dai seminatori di discordia e infelicità (la zizzania). Il Papa utilizza l'immagine del «pane fragrante e buono», prodotto dal grano diviso dall'erba cattiva, come metafora del lavoro dei professionisti della comunicazione. Il messaggio si presenta come una catechesi sulla buona comunicazione, una esortazione rivolta a tutti per una «comunicazione costruttiva» che, rifiutando i pregiudizi, «favorisca una cultura dell'incontro», della prossimità, per «imparare a guardare la realtà con consapevole fiducia». La buona comunicazione non scade nel buonismo o in un «ottimismo ingenuo», semplicistico e inutile, che originerebbe soltanto disinformazione. Il messaggio però non dimentica che l'informazione segue il cinismo di un "precepto" fondamentale nella professione giornalistica, *bad news is good news*, che regola la produzione e "fa vendere" quasi esclusivamente quelle notizie che narrano le vicende di una umanità scossa dal «dramma della sofferenza», vissuta in ogni angolo del globo a causa di eventi di cui a volte l'essere umano stesso è vittima, ma spesso carnefice. Diversamente dalla buona notizia, che rischia di non fare presa, «il dramma del dolore e il mistero del male vengono facilmente spettacolarizzati». La buona comunicazione aspira, invece e soprattutto, a ravvivare la speranza e la fiducia attraverso la «ricerca di uno stile comunicativo aperto e creativo, che non sia mai disposto a concedere al male un ruolo da protagonista, ma cerchi di mettere in luce le possibili soluzioni, ispirando un approccio propositivo e responsabile nelle persone a cui si comunica» con narrazioni «contrassegnate dalla logica della "buona notizia"», e cioè quella di un Dio che da sempre è coinvolto nella storia dell'umanità e che si è reso solidale in ogni situazione di sofferenza umana. Infatti, il Vangelo non è privato della sofferenza: in Cristo la sofferenza è provata più diffusamente in solidarietà con la condizione umana, lì dove si sperimenta dolorosamente la caduta e il fallimento. È qui dove la speranza, che non delude chi ha fiducia, «fa germogliare la vita nuova». La comunicazione contrassegnata dalla logica del Vangelo, conclude il messaggio, sa «discernere in ogni avvenimento ciò che accade tra Dio e l'umanità, riconoscendo come Egli stesso, nello scenario drammatico di questo mondo, stia componendo la trama di una storia di salvezza». La speranza, «la più umile delle virtù», è il filo che ordisce la trama della storia dell'uomo contemporaneo. <sup>37</sup>

Francesco pubblica il messaggio per la LIX GMCS in occasione del "Giubileo della Speranza" del 2025. Al messaggio dà il titolo "Condividete con mi-

<sup>36</sup> FRANCESCO, *Messaggio per la XLVIII GMCS*. «Comunicazione al servizio di un'autentica cultura dell'incontro» 01.01.2014, in «AAS» 106 (2014) 1, 113-116: 116.

<sup>37</sup> Cf. IDEM, *Messaggio per la LI GMCS*. «Non temere, perché io sono con te» (Is 43,5). *Comunicare speranza e fiducia nel nostro tempo»* 24.01.2017, in «AAS» 109 (2017) 2, 163-166: 166.

tezza la speranza che sta nei vostri cuori (cf. 1Pt 3,15-16)”. In esso la voce “speranza” è contenuta ventotto volte. Il messaggio, essendo stato il suo ultimo, si pone come chiusura del suo magistero sulla comunicazione e di tutto il suo mandato di pontefice, intriso dei principi contenuti nel binomio “gioia e speranza” della Costituzione Pastorale del Concilio Vaticano II. Il messaggio è inteso come un invito a «essere comunicatori di speranza» e a «tenere in alta considerazione «la responsabilità personale e collettiva verso il prossimo».

Consapevole della situazione che sta vivendo la società umana, segnata da disinformazione e polarizzazione, e dalla concentrazione nelle mani di pochi dell’uso di dati e informazioni, il Papa riconosce che «oggi la comunicazione non genera speranza, ma paura e disperazione, pregiudizio e rancore, fanatismo e addirittura odio». Perciò l’impegno «coraggioso» affidato a giornalisti e comunicatori è quello di disarmare quella comunicazione che usa le parole come «lame», di ammansire le «guerre verbali» praticati da troppi *talk show* televisivi, di mitigare l’aggressività delle dichiarazioni di odio dei *media* sociali sempre in cerca di un nemico, correggere l’alterazione della percezione della realtà causata dal nuovo fenomeno conosciuto come “dispersione programmata dell’attenzione”. «[...] Assistiamo, spesso impotenti, a una sorta di atomizzazione degli interessi, e questo finisce per minare le basi del nostro essere comunità, la capacità di lavorare insieme per un bene comune, di ascoltarci, di comprendere le ragioni dell’altro».

Le parole di papa Francesco fanno appello alla prossimità della comunicazione e, così, poter «riaccendere la speranza in un tempo così travagliato» nell’uomo contemporaneo senza alimentare «illusioni o paure». <sup>38</sup> Il Pontefice indica le qualità di una comunicazione sostenuta dalla speranza, «attenta, mite, riflessiva, capace di indicare vie di dialogo», di intessere comunione, di accompagnare e prendersi cura: «Essere testimoni e promotori di una comunicazione non ostile, che diffonda una cultura della cura, costruisca ponti e penetri nei muri visibili e invisibili del nostro tempo». <sup>39</sup> Ciò richiede di avere cura della vita interiore personale, di praticare la mitezza e il rispetto dell’altro, di evitare che la comunicazione sia condizionata da reazioni istintive, di praticare una comunicazione capace di risanare, di dare spazio alla fiducia. <sup>40</sup>

In tutto il suo servizio di pastore della Chiesa universale papa Francesco ha insistito sul bisogno di umanizzazione della comunicazione. L’insistenza sui temi della prossimità e dell’incontro, valorizzati da una predisposizione del cuore nell’accogliere e accompagnare, ha dato personalità alla riflessione di Francesco sulla comunicazione che ha vissuto in prima persona quanto ha comunicato. La sua eredità è credibile perché coraggiosa: non si è fermato davanti a nessuna difficoltà, esercitando la franchezza temperata dalla mitezza e diffondendo

<sup>38</sup> IDEM, *Messaggio per la LIX GMCS. «Condividete con mitezza la speranza che sta nei vostri cuori (cf. 1Pt 3,15-16)»* 24.01.2025, in <<https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/communications/documents/20250124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>> (consultato il 22.04.2025).

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Cf. *Ibidem*; cf. 1Pt 3,15-16.

gioia e speranza. Nell'ultimo incontro con giornalisti e comunicatori a Roma per il Giubileo, ha dichiarato:

La parola "coraggio" deriva dal latino *cor, cor habeo*, che vuol dire "avere cuore". Si tratta di quella spinta interiore, di quella forza che nasce dal cuore che ci abilita ad affrontare le difficoltà e le sfide senza farci sopraffare dalla paura. Con la parola "coraggio" possiamo ricapitolare tutte le riflessioni delle Giornate Mondiali delle Comunicazioni Sociali degli ultimi anni, fino al Messaggio che porta la data di ieri [24 gennaio 2025]: ascoltare con il cuore, parlare con il cuore, custodire la sapienza del cuore, condividere la speranza del cuore. In questi ultimi anni è stato dunque proprio il cuore a dettarmi la linea guida per la nostra riflessione sulla comunicazione.<sup>41</sup>

Proprio perché ultimo sul tema, il messaggio si presenta come un testamento che ha bisogno di essere approfondito, meditato. In esso emergono: la missione del comunicatore, che è una vocazione più che una professione e tale qualità dà anima e spessore al proprio compito di operatore dell'informazione; il tema della verità per la ricerca della quale molti giornalisti e comunicatori mettono a rischio la propria vita; il tema della libertà, senza la quale non può esserci servizio alla società e si rischia di essere schiavi dei potenti: «La libertà dei giornalisti fa crescere la libertà di tutti noi. La loro libertà è libertà per ognuno di noi». La libertà è strettamente vincolata alla verità. Così afferma nello stesso discorso:

Un'informazione libera, responsabile e corretta è un patrimonio di conoscenza, di esperienza e di virtù che va custodito e va promosso. Senza questo, rischiamo di non distinguere più la verità dalla menzogna; senza questo, ci esponiamo a crescenti pregiudizi e polarizzazioni che distruggono i legami di convivenza civile e impediscono di ricostruire la fraternità.<sup>42</sup>

Francesco insiste anche su un'altra interpretazione della libertà intesa come coraggio di fare scelte umanizzanti che liberano da quelle dipendenze che imputridiscono il cervello e corrompono il cuore, come il continuo «*scrolling*» sui *media* sociali.

Affiora ancora il tema della responsabilità, peculiare nella funzione del comunicatore che chiede capacità di visione e di ascolto, oltre che di studio e riflessione. È una responsabilità che trova le espressioni giuste, costruttive, di analisi onesta senza predisposizioni allo schieramento o allo scontro, il più possibilmente obiettiva. Infatti, «il linguaggio, l'atteggiamento, i toni, possono essere determinanti e fare la differenza tra una comunicazione che riaccende la speranza, crea ponti, apre porte, e una comunicazione che invece accresce le divisioni, le polarizzazioni, le semplificazioni della realtà».<sup>43</sup>

Viene indicato il tema della necessità di una alfabetizzazione mediatica che generi un pensiero critico, favorisca il discernimento, incrementi la partecipazione attiva e affronti la sfida della cosiddetta "dispersione programmata

<sup>41</sup> IDEM, *Discorso ai partecipanti al Giubileo della Comunicazione*, 25.01.2025, in <<https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2025/january/documents/20250125-giubileo-comunicazione.html>> (consultato il 22.04.2025).

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

dell'attenzione". E infine, viene altresì suggerito il tema della narrazione e del suo potere «trasformativo», perché il "narrare" sia un invito a fare esperienza della partecipazione e non lasci indifferente. Tale caratteristica ha una ricaduta importante anche sulla catechesi e sullo stile che dovrebbe coltivare e mantenere per suscitare fascino e partecipazione. Uno *storytelling* che sia anche «*hopetelling*», poiché «raccontare la speranza significa vedere le briciole di bene nascoste anche quando tutto sembra perduto, significa permettere di sperare anche contro ogni speranza». <sup>44</sup>

È questa una grande eredità che papa Francesco lascia alla comunicazione e, di conseguenza, alla catechesi che è trasmissione e condivisione dell'esperienza di fede cristiana. È un invito forte alla gioia e alla speranza, la *gaudium* e la *spes* che hanno dato carattere allo stile comunicativo che papa Francesco ha dichiarato già nel suo primo messaggio per la GMCS: <sup>45</sup> «Comunicare è uscire un po' da sé stessi per dare del mio all'altro. E la comunicazione non solo è l'uscita, ma anche l'incontro con l'altro». <sup>46</sup>

### Communicating Hope in a World in continuous and rapid evolution. The Voice of Francis in some Messages for the World Social Communication Days

#### ► ABSTRACT

The text examines the evolution of communication and its relationship with hope and truth, starting from the teachings of the Second Vatican Council, in particular *Gaudium et Spes*. It highlights how the Church has recognized communication as essential for evangelization and for understanding a rapidly changing world that aspires to peaceful coexistence. The author explores the transition to the "post-truth" era, characterized by the spread of disinformation, fake news, and the influence of digital media, which often lead to the "tribalization" of communication, the phenomenon of polarization, and the accentuation of loneliness. The essay focuses on the teaching of Pope Francis, highlighting his courageous commitment to humanizing communication, promoting a dialogue based on proximity, listening, and the spread of joy and hope, fundamental values for countering fragmentation and reaffirming encounter. Finally, the emphasis is placed on the courage of frankness tempered by gentleness, and on the urgency of disarming "verbal wars" and hatred, reiterating that responsible communication is essential to distinguish truth from lies and rebuild brotherhood.

#### ► KEYWORDS

Dialogue; Digital Media; Encounter; Polarization; Responsibility.

✉ butera@unisal.it

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Cf. IDEM, *Messaggio per la XLVIII GMCS*.

<sup>46</sup> IDEM, *Discorso ai partecipanti al Giubileo della Comunicazione*.



Hai già  
ordinato  
la tua copia?

### Veduta panoramica

La riflessione catechetica oggi

### A confine

Religione e scuola

### In contesto

La catechesi nella Chiesa particolare

### In cammino

La catechesi come processo:  
soggetti, tappe e condizioni di vita

### Il punto determinante

Il catechista: identità e formazione

### Il focus

La catechesi nell'orizzonte  
dell'evangelizzazione

### L'orizzonte

Evangelizzare in un contesto  
culturale inedito e incerto



## Le metafore della speranza nella catechesi e nella didattica dell'IRC

Cristina Carnevale\*

### ► SOMMARIO

Offrire percorsi di catechesi e insegnare religione cattolica nel contesto odierno porta con sé la responsabilità di interrogarsi, come cristiani educatori, su come testimoniare il messaggio di salvezza con un linguaggio nuovo che intercetti le sensibilità contemporanee e insieme non tradisca l'originaria ricchezza. Nell'orizzonte ermeneutico, l'*esperienza metaforica* è una possibile via. Esploriamola sondandone la valenza teorica e le possibili applicazioni pratiche legate all'insegnare speranza.

### ► PAROLE CHIAVE

Insegnare Speranza; Linguaggio religioso; Metafora.

**\*Cristina Carnevale:** è docente invitata di Pedagogia e Didattica generale e di Metodologia e Didattica dell'IRC presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Università "Regina Apostolorum" di Roma.

## Introduzione

Uno dei principali problemi dell'annuncio cristiano e dell'insegnamento culturale della religione cattolica a scuola (Irc) è fondamentalmente quello del *linguaggio*. Offrire percorsi di catechesi e insegnare religione nel contesto odierno porta con sé infatti la responsabilità per la comunità cristiana di sentirsi «realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia»<sup>1</sup> come sollecitava la *Gaudium et Spes* già sessanta anni fa. Anche D. Bonhoeffer aveva colto che «l'annuncio cristiano deve trovare un linguaggio completamente nuovo, o tacere, finché le grandi parole, liberate dalla patina dell'uso religioso, clericale, apologetico, riacquistino la forza liberante che gli uomini hanno sperimentato, udendole pronunciare da Gesù».<sup>2</sup> In ambito educativo ciò ha un peso decisivo nel ricostruire l'umanità della religione<sup>3</sup> e la Chiesa in Italia, consapevole di questo, ha fatto già molti passi di riflessione.<sup>4</sup> In più, in un mondo interconnesso, dove la comunicazione e l'intelligenza artificiale possono eclissare significati e manipolare il senso<sup>5</sup> collocandosi al di fuori di un campo di sapienza per il cuore umano,<sup>6</sup> il linguaggio utilizzato è decisivo per una comprensione sensata e vivificante che porti un significativo contributo di crescita.

In questo contesto, nell'orizzonte ermeneutico,<sup>7</sup> vogliamo provare a considerare *la via del linguaggio metaforico*, come possibile direzione di speranza che

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes* (GS), 7 dicembre 1965, n. 1, in «Acta Apostolicae Sedis» 58 (1966) 15, 1025-1115: 1025. D'ora in poi si usa l'abbreviazione: «AAS».

<sup>2</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 20.

<sup>3</sup> Cf. Z. TRENTI, *Il linguaggio nell'educazione religiosa. La parola alla fede*, Elledici, Leumann (TO) 2008; J.L. MORAL, *Ricostruire l'umanità della religione. L'orizzonte educativo dell'esperienza religiosa*, LAS, Roma 2014.

<sup>4</sup> Cf. ASSOCIAZIONE ITALIANA CATECHETI, *La catechesi eco della Parola e interprete di speranza. Educazione alla fede e questione ermeneutica*, Urbaniana University Press, Roma 2007, 13-41. Si pensi anche alle vie del Quinto Convegno Ecclesiale Nazionale, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*, Firenze, 9-13 novembre 2015 (uscire, annunciare, abitare, educare, trasfigurare); ma anche ai Corsi Nazionali CEI-MIUR di Aggiornamento per Insegnanti di religione cattolica degli ultimi 10 anni che, in diversi modi, hanno toccato la questione del linguaggio: cf. ad es. il Corso su *I linguaggi dell'Irc. Parole e significati religiosi nello sviluppo umano e nel contesto socio-culturale odierno*, Assisi-Santa Maria degli Angeli 7-9 novembre 2016. O il Convegno Nazionale dei Direttori degli Uffici Catechistici e Membri delle Equipe Diocesane, *Il kerigma*, Santa Caterina Village, Scalea (CS), 15-17 giugno 2023.

<sup>5</sup> Cf. F. PASQUALETTI - V. SAMMARCO (Edd.), *Intelligenza artificiale. In cerca di umanità*, LAS, Roma 2024.

<sup>6</sup> Cf. FRANCESCO, *Messaggio per la LVIII Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali*, «Intelligenza artificiale e sapienza del cuore: per una comunicazione pienamente umana» 24.01.2024, in <<https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/communications/documents/2024-0124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>> (consultato 02.01.2025).

<sup>7</sup> Cf. E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, E. Arnaud (Ed.), La nuova Italia, Firenze 1961; H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, G. Vattimo (Ed.), Bompiani, Milano 1983; M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, A. Caracciolo (Ed.), Mursia, Milano 1973.

spinga verso inesplorati cammini di catechesi e di didattica dell'Irc. Sondiamone prima il valore e il senso sul piano teorico e poi le potenzialità applicative.

## 1. Lo sbocciare di un'esperienza metaforica nel linguaggio religioso

Possiamo considerare il dire metaforico come un linguaggio *altro* rispetto al discorso oggettivo, scientifico, formale, astratto. Per fare un esempio, un conto è dire: "La Chiesa è la comunità di uomini e donne unite nel nome di Gesù Cristo" e diverso invece è dire "la Chiesa è ... *come* ... un'*orchestra* in cui ogni strumento è decisivo, dove c'è un *maestro* e la sinfonia è data dal contributo di tutti, dove c'è una melodia comune; o è come una *barca* che viaggia nello spazio e nel tempo, ogni membro dell'equipaggio è importante, affronta le tempeste, ha un carico prezioso da portare (Vangelo), incontra diverse terre, tanti popoli e culture; o descriverla più radicalmente come diceva Gesù stesso attraverso un linguaggio parabolico, «Io sono la vite, voi i tralci» (Gv 15,4-5).

Teniamo presente che nelle sue parabole Gesù non usa solo delle *similitudini* ("Il regno di Dio è simile a..." - Mt discorso parabolico), ma anche delle vere e proprie *metafore* ("Il Padre mio è l'agricoltore" - Gv 15,1). Ciò mostra bene come la similitudine sia una figura retorica che mette a confronto due termini attraverso avverbi o locuzioni avverbiali di paragone (è simile a...), mentre la metafora sostituisce direttamente una parola con un'altra per rafforzare il senso del paragone: Gesù non dice "Io sono *come* una porta...", ma dice "Io *sono* la porta..." (Gv 10, 7-9), "Io *sono* la via" (Gv 14,6). Questa modalità di comunicazione lascia un interrogativo nell'interlocutore, coinvolge in una ricerca: che tipo di porta, quale via?

La metafora dunque può dirsi l'alternativa non-oggettivante al regno dell'oggetto, l'alternativa rispetto a quelle modalità di pensare, parlare, vivere in cui tutto è svelato e imbrigliato nel già dato, nell'inequivocabile, in ciò che è scontato e imm modificabile come certezza escludente, quasi giudicante, tagliente; quel dire che diviene obsoleto e incomprensibile in una società complessa e accelerata.<sup>8</sup> La metafora invece è il luogo in cui dire il vissuto umano nel suo mistero (apertura a Dio) in un modo che non soffochi la sua complessità, ampiezza e profondità, la sua insopprimibile apertura al trascendente. La metafora non è la via della descrizione diretta, definita una volta per tutte, bensì il dire "velato", attraverso il velo delle similitudini; è quel linguaggio che impedisce un accostamento immediato e parla invece in modo allusivo, evocativo, quasi enigmatico in una modalità che coinvolge l'ascoltatore nel compito di *comprendere un impasto che cresce, lievita, si rivela*, in un'esigenza di interrogarsi personalmente e di portare un contributo come scopritori di senso per sé e per il mondo.

Per scrutare questi punti di forza della metafora così intesa possiamo riferirci a P. Ricoeur, che ha dedicato tanta parte della sua ricerca a indagare la metafora da lui definita *viva*.<sup>9</sup> In tale prospettiva, la metafora può essere intesa non

<sup>8</sup> Cf. H. ROSA, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015.

<sup>9</sup> Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975.

solo come un fatto puramente stilistico-espressivo, sul piano di un linguaggio-comunicazione (anche se sotto questo punto di vista ha comunque le sue ricadute nella catechesi e nell'Irc), bensì più radicalmente come *evento*, come *produzione di senso* che innesca un'esperienza rivitalizzante per l'esistenza umana, e che si realizza in modo del tutto peculiare nel linguaggio religioso. Possiamo parlare cioè non solo di metafora, ma di *esperienza metaforica*, un'esperienza che porta un getto di luce sulla questione ermeneutico-esistenziale del comprendere se stessi, gli altri, il mondo, il senso della vita, Dio.<sup>10</sup>

Metaforico può dirsi, in un certo senso, un modo d'essere e di pensare. Tutta l'esistenza umana può definirsi come esperienza metaforica. La vita, nella sua complessità, nelle sue contraddizioni, non è detta pienamente in un linguaggio oggettivo, formale, astratto. La promessa tra un uomo e una donna, la parola di un padre al proprio figlio o una preghiera elevata a Dio, non hanno niente a che fare con l'oggettività e la formalizzazione; eppure hanno un valore fondamentale per la vita umana. A questo livello non funziona il principio di non contraddizione e la logica binaria del vero e falso; la vita si esprime maggiormente in un discorso di tipo metaforico che, in quanto produzione di senso e insieme svelamento di un fondo d'essere, permette di «spezzare il regno dell'oggetto»<sup>11</sup> e lasciar sbocciare un vissuto sempre nuovo, sempre possibile. La metafora diviene così un nuovo modo di vedere, un modo altro di pensare dinamico, un'ontologia di *svelamento* e di *rivelazione*, come dice Ricoeur. È un linguaggio che ci consente solo di sfiorare le questioni più abissali della vita umana e dell'apertura a Dio, lasciando spazio ad una risposta che rimane di sfondo, serbandola come possibilità di senso. Qui la comprensione non si dà in una presa diretta, esplicita, tematizzata, ma solo in sfumature di senso, fragili, sfuggenti che si manifestano in modo mediato, attraverso molti segni, metaforicamente. Qui il linguaggio si è spogliato del *dominio* dell'oggettivazione e ha acquistato il potere (la potenzialità) del *servo*.

Sul piano religioso, nei percorsi di catechesi o nell'Irc, tale impianto teorico richiama la possibilità di imbastire vie comunicative e di comprensione che non difendono l'è *così e basta*, il linguaggio oggettivante slegato dalla soggettività e dalla storia del mondo, bensì *quella verità che è metaforica e che per questo lascia emergere un fondamento dinamico, misterioso, che si rivela e chiama* la persona e l'umanità di cui è parte ad entrare in dialogo, a mettersi in questione in un orizzonte di speranza.

Così nei percorsi di iniziazione cristiana come nell'insegnamento culturale della religione occorre tener presente che «Un dialogo è molto di più che la comunicazione di una verità. [...] La predicazione puramente moralista o indottrinante, ed anche quella che si trasforma in una lezione di esegesi, riducono questa

<sup>10</sup> Cf. P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Kaiser, München 1974; Z. TRENTI, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, Armando, Roma 2011; IDEM, *Il linguaggio nell'educazione religiosa. La parola alla fede*, Elledici, Leumann (TO) 2008.

<sup>11</sup> P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1981, 405.

comunicazione tra i cuori [...]. Non si tratta di verità astratte o di freddi sillogismi». <sup>12</sup> Il problema non è solo quello di descrivere la realtà della fede cristiana, o Dio, ma di svelare ciò che ha valore per l'esistenza orientata al suo destino, considerare ciò che può risultare un sorprendente messaggio in un insieme di fatti, o cogliere quegli eventi che stupiscono rispetto al già conosciuto, lasciarsi meravigliare dall'imprevedibile e dal dono inaspettato. La metafora dunque come evento produttivo di senso, può acquistare la funzione di chiave interpretativo-religiosa del sé e del reale. <sup>13</sup> Così il processo metaforico non solo permette di ridescrivere la realtà, ma anche di reinventare l'esistere (cambiare, trasformarsi). La metafora in un certo senso modifica il nostro rapporto con la realtà, il nostro modo di guardare a essa e dunque anche il nostro stile di vita, il modo di abitare il mondo e di guardare al futuro. Rivalutare la metaforicità significa dunque scoprire un nuovo modo di pensare, di essere al mondo e di avvicinare il mistero di Dio.

## 2. Le potenzialità applicative della metafora nella catechesi e nell'Irc: la speranza è...

Con questo orizzonte teorico, proviamo ad aprire possibili strade di senso nella catechesi e nell'Irc tenendo conto delle diverse fasce di età interessate.

Vediamo alcuni esempi di impiego della metafora applicata alla *speranza* considerando non solo il *dare ragione* della speranza che è in noi (*1Pt* 3,8-17), ma anche *l'essere segno/offrire segni* di speranza. <sup>14</sup>

Non parliamo qui chiaramente solo di speranza come virtù umana (ottimismo, creatività, sogno ad occhi aperti), ma di speranza cristiana <sup>15</sup> fondata in Dio (nella Pasqua, nella risurrezione), una speranza che «sporge oltre il tempo: arriva all'eternità!»; <sup>16</sup> la speranza che fa dire ai cristiani: «Manteniamo senza vacillare la professione della nostra speranza, perché è degno di fede colui che ha promesso» (*Eb* 10,23). <sup>17</sup> Teniamo perciò conto dell'aspetto teologico della speranza: tra attesa della salvezza futura, fiducia nella promessa di Dio in Gesù, coraggio paziente e perseverante in un abbandono non inteso come passività, ma come vero confidare nel Dio della grazia. <sup>18</sup>

### 2.1. La speranza è... una tartaruga

Ecco allora che, osando un linguaggio figurato non-oggettivante, una metafora della speranza potrebbe essere inaspettatamente, per i bambini, anche una

<sup>12</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale *Evangelii Gaudium* (EG), 24.11.2013, n. 142, in «AAS» 105 (2013) 12, 1019-1137: 1079.

<sup>13</sup> Cf. Z. TRENTI, *Opzione religiosa e dignità umana*, Armando, Roma 2001, pp. 101-134.

<sup>14</sup> Consideriamo di fondo che la speranza è il "cuore" della catechesi, la catechesi è fondata sulla speranza.

<sup>15</sup> Cf. la raccolta di J.M. BERGOGLIO (PAPA FRANCESCO), *La speranza. Catechesi di papa Francesco*, Shalom, Camerata Picena (AN) 2018; J. ALFARO, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1972.

<sup>16</sup> P. PELLEGRINO, *Speranza. La spinta della vita*, Elledici, Leumann (TO) 2006, 14.

<sup>17</sup> «Degno di fede è colui che vi chiama: egli farà tutto questo!» (*1Ts* 5,24).

<sup>18</sup> Cf. ALFARO, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, 31-41.

*tartaruga*. La tartaruga in effetti può essere esempio di pazienza e la Bolla di indizione del Giubileo 2025<sup>19</sup> incentrato sulla virtù teologale<sup>20</sup> della *speranza* sottolinea proprio la dimensione umana della *pazienza* prodotta dalla sofferenza (*Rm* 5,3-4) e «figlia della speranza».<sup>21</sup>

La pazienza, nell'epoca della fretta dove tutti (e ancor di più i bambini/ragazzi) sono abituati a volere tutto e subito, è così importante per prevenire stati di insoddisfazione, chiusura, reazioni violente: «Nell'epoca di internet, inoltre, dove lo spazio e il tempo sono soppiantati dal *qui ed ora*, la pazienza non è di casa»<sup>22</sup> ed è da coltivare. Così, soprattutto in percorsi per i bambini, osservare il movimento di una tartaruga, cogliere la sua lentezza nel giungere alla meta ma anche il suo impegno e la sua determinazione, potrebbe aiutare a collegare tale esperienza al senso simbolico della pazienza, indice di fiducia nel domani, e poi alla speranza cristiana che apre a un futuro sorprendentemente amorevole che supera le aspettative del piccolo cuore umano.

Dobbiamo riconoscere che l'argomento della pazienza è trattato nelle esperienze di iniziazione cristiana, ma quasi sempre sul piano moralistico: spesso è intesa come una sorta di mansuetudine, nei casi più sterili è colta quasi come rassegnazione o sopportazione. Dobbiamo ammettere che tale prospettiva può provocare il naturale dubbio o spirito di contraddizione di bambini (e soprattutto adolescenti e giovani) i quali si ritrovano a sfidare i preconcetti giudicanti del pensare adulto mostrando come spesso l'aver pazienza nella vita porterebbe solo ad un senso di fatalità, paradossalmente senza speranza.

Pensando al mondo scolastico, lo stesso argomento della pazienza non è esplicitato nelle Indicazioni didattiche, né quelle generali di scuola né quelle dell'Irc,<sup>23</sup> ma il coltivare questa virtù potrebbe essere profondamente educativo in ordine alle finalità formative cominciando ad esempio a lavorare anche solo sul semplice *saper aspettare*, per poi far risorsa di questa pazienza nella propria vita personale, relazionale, sociale. Ma anche qui ritroviamo il rischio di provocare il senso di contrasto che nasce nel cuore dei ragazzi proiettati nell'accelerazione del mondo odierno.

La metafora della tartaruga può aprire alla lentezza e stimolare i ragazzi non sul piano moralistico bensì in senso più simbolico-esistenziale e in una prospettiva di scoperta religiosa/trascendente. La tartaruga infatti cammina, sì con lentezza, ma anche con impegno e determinazione verso una *meta desiderata*. Occorre domandarsi perché non si ferma? Dove vuole arrivare? La tartaruga ha pazienza "ora", è tranquilla, perché *spera* "poi" di raggiungere qualcosa che le darà gioia, felicità o pienezza. Anche ogni persona umana può imparare ad aspettare impegnandosi per qualcosa di bello che verrà dopo, in futuro, fino ad un futuro

<sup>19</sup> Cf. FRANCESCO, *Spes Non Confundit*. Bolla di indizione del Giubileo Ordinario dell'Anno 2025 (SNC), 09.05.2024, in «AAS» 116 (2024) 6, 647-665.

<sup>20</sup> Un modo di essere degli umani che li lega al mistero di Dio che salva: la speranza, insieme alla fede e all'amore, è un dono di Dio attraverso il quale si può sperimentare la sua salvezza.

<sup>21</sup> SNC, n. 4; Cf. anche J. MOLTMANN, *Pazienza, misericordia e solidarietà*, Queriniana, Brescia 2021; ID., *Risorto nella vita eterna. Morte e risveglio di un'anima vivente*, Queriniana, Brescia 2022.

<sup>22</sup> SNC, n. 4.

<sup>23</sup> Cf. DPR 11 febbraio 2010 e DPR 28 agosto 2012.

che è propriamente il destino umano aperto a ciò che ci supera, a Dio che si dona. La tartaruga insegna così ad avere speranza (non scoraggiarsi, avere fiducia, credere di farcela) e la fede dice che Dio prepara “cieli nuovi e terra nuova”:<sup>24</sup> qualcosa di bello attende la tartaruga, e anche noi umani! Dio infatti ha posto nel cuore delle persone un desiderio di felicità.<sup>25</sup> I cristiani sanno anche che non tutto viene dall’impegno che noi mettiamo in ciò che facciamo (dalla forza della tartaruga), ma dall’amore che Dio infonde in tutto il mondo.<sup>26</sup> Ognuno può perseverare (tenere duro, impegnarsi, mettercela tutta), i cristiani sperano anche nell’Amore protettivo, che salva.

## 2.2. La speranza... è un nonno... è la storia che mi racconti

Nella Bolla sull’Anno Santo, papa Francesco richiama il valore degli *anziani* e in particolare dei *nonni* e già nella *Evangelii Gaudium* aveva definito gli anziani, e non solo i giovani, *speranza dei popoli*. Infatti, mentre i «giovani ci chiamano a risvegliare e accrescere la speranza, perché portano in sé le nuove tendenze dell’umanità e ci aprono al futuro»,<sup>27</sup> gli anziani «apportano la memoria e la saggezza dell’esperienza [...] del passato».<sup>28</sup> Ecco allora che diviene importante valorizzare, in un’alleanza tra le generazioni, con i nonni, «il tesoro che sono, la loro esperienza di vita, la sapienza di cui sono portatori e il contributo che sono in grado di offrire».<sup>29</sup>

Nella catechesi i nonni e le nonne rappresentano una preziosa risorsa nella trasmissione della fede, così come nell’esperienza scolastica possono diventare “esperti” che regalano saggezza di vita a bambini e ragazzi i quali possono trovare in loro «radicamento, comprensione e incoraggiamento».<sup>30</sup>

Nell’immaginario odierno però, purtroppo, nel mondo della bellezza e del benessere fino all’estrema esagerazione, dove si nega a tutti i costi l’avanzare dell’età, parlare di anziani non sa tanto di maturo, saggio, quanto piuttosto di vecchio, debole, cadente. La vecchiaia (anche fisica) non è desiderata, non richiama rispetto, considerazione, apprezzamento per la cultura e l’esperienza di cui è portatrice, come accadeva nelle società del passato, bensì al contrario evoca rimozione, indifferenza, se non persino irriverenza e insolenza (come nei casi di cronaca in cui bande di ragazzini si divertono a umiliare e maltrattare gli anziani)... Ecco allora che, in un linguaggio significativo per bambini e ragazzi di oggi, sottolineare l’età (anziani) non aiuta ad esprimere senso di speranza; mentre evidenziare *il tesoro di cui sono portatori*, può essere valida metafora di speranza. Speranza è la storia che raccontano, il patrimonio che incarnano, l’esperienza, il narrare che nella lunga vita ci possono essere sentieri di salvezza. Io (bambino/ragazzo) non spero di diventare vecchio, ma spero nell’esempio della

<sup>24</sup> Cf. *Is* 65,17; 66,22; *2Pt* 3,13; *Ap* 21,1.

<sup>25</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992, n. 1818.

<sup>26</sup> «La speranza poi non delude, perché l’amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (*Rm* 5,5)

<sup>27</sup> EG, n. 108.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> SNC, n. 14.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

storia che mio nonno, o un anziano, mi racconta per trovare segni di consolazione: lui ce l'ha fatta, ce la posso fare anche io.

Nella catechesi, la comunità cristiana accompagna soprattutto i bambini, anche quando sperimentano la dolorosa separazione dovuta alla morte di un nonno, a cogliere la *speranza che va oltre la morte*: «La vita non è tolta, ma trasformata». <sup>31</sup> «Quando tutto sembra finito, resta il futuro» <sup>32</sup> e per il cristiano il futuro è in Dio. «In te, Signore, ho sperato: non sarò confuso in eterno». <sup>33</sup>

Nell'Irc viene esaltato il fatto che la storia condivisa rimane, riecheggia, risuona l'amore e la felicità testimoniata perché la «felicità è la vocazione dell'essere umano, un traguardo che riguarda tutti». <sup>34</sup> La felicità non è un'allegria passeggera ma un'esperienza che si vive nell'amore e l'Amore di Dio non delude mai. Quando questa felicità e questo Amore sono narrati, diventano storia di speranza. La scuola può diventare “città dello storytelling”, dove qualcuno passa, si ferma a raccontare una storia, a cantarla, lasciando un segno di speranza.

### 2.3. *La speranza è ... la luce che vedo nei tuoi occhi*

Chi racconta una storia di salvezza non trasmette solo parole, ma una luce che ha negli occhi.

La Bolla di Indizione del Giubileo usa esplicitamente la metafora della *luce della speranza*, <sup>35</sup> tenuta accesa dallo Spirito Santo, una *fiaccola* che mai si spegne. «Possa la luce della speranza cristiana raggiungere ogni persona». <sup>36</sup> Eppure, se anche la luce, opposta al buio, è simbolo antropologico ancestrale fondamentale tipico del linguaggio religioso in diverse confessioni e tradizioni, l'immagine della fiaccola rimane lontana dall'esperienza dei bambini e dei ragazzi, mentre la *luce degli occhi*, smuove e commuove, coinvolge e motiva. In questo senso la metafora della luce diviene “mascotte” <sup>37</sup> del Giubileo 2025. Durante una conferenza stampa, S.E. Mons. Rino Fisichella ha presentato la mascotte “Luce”, un personaggio disegnato dall'illustratore Simone Legno. Si tratta di

una pellegrina che indossa gli elementi tipici del viaggiatore [...]. Particolarmente evocativa è la rappresentazione degli occhi di Luce, che brillano di una luce intensa: simboleggiano la speranza che nasce nel cuore di ogni pellegrino, incarnano il desiderio di spiritualità e di connessione con il divino e fungono da richiamo a un messaggio universale di pace e fraternità. <sup>38</sup>

Così, nella catechesi, la speranza è la luce che il cristiano porta nel cuore (e negli occhi). Viene intesa anche come gioia, entusiasmo, fiducia: «ognuno sia in

<sup>31</sup> Messale Romano, *Prefazio dei defunti I*.

<sup>32</sup> PELLEGRINO, *Speranza. La spinta della vita*, 25.

<sup>33</sup> Inno *Te Deum*.

<sup>34</sup> SNC, n. 21.

<sup>35</sup> Cf. SNC, n. 3-4.

<sup>36</sup> *Ibidem*, n. 6.

<sup>37</sup> Cf. *Conferenza Stampa di presentazione degli eventi culturali in programma a Roma prima dell'apertura ufficiale del Giubileo e del Padiglione della Santa Sede a Expo Osaka 2025*, 28 ottobre 2024.

<sup>38</sup> <<https://www.iubilaeum2025.va/it/notizie/comunicati/2024/luce-mascotte-ufficiale-giubileo-2025.html>> (consultato il 02.01.2025).

grado di donare anche solo un sorriso, un gesto di amicizia, uno sguardo fraterno, un ascolto sincero, un servizio gratuito, sapendo che, nello Spirito di Gesù, ciò può diventare per chi lo riceve un seme fecondo di speranza». <sup>39</sup> Sul piano educativo, nell'Irc, la luce degli occhi dice l'autenticità e l'onestà della persona, la ricchezza in termini di valori e di messaggio che ha da condividere con fiducia, mitezza e mansuetudine: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio» (Mt 5,8).

#### 2.4. La speranza è movimento ...una strada-desiderio... un vento

«Da questo intreccio di speranza e pazienza appare chiaro come la vita cristiana sia un cammino». <sup>40</sup> Il Giubileo richiama evidentemente il senso del *pellegrinaggio*, del *cammino di fede* <sup>41</sup> come metafora di speranza. La stessa Porta Santa ha valore, non in sé, ma per il passaggio che rappresenta. <sup>42</sup> «La speranza mai è ferma, la speranza sempre è in cammino e ci fa camminare». <sup>43</sup> In effetti il termine in latino, *spes*, può derivare da *pes*, cioè *piede*: «La speranza è chiamata ad essere un passo avanti, coincide quasi con "il piede". Quindi è il contrario della disperazione. Dove infatti manca il piede non c'è possibilità di avanzare». <sup>44</sup>

In questa prospettiva, se pensiamo al testo biblico, dall'Antico al Nuovo Testamento, tutto è movimento/cammino: dal caos delle origini, alla Parola creatrice, al brulicare degli esseri marini e agli uccelli che volano sopra la terra, Dio che passeggia nel Giardino, Adamo ed Eva che lasciano l'Eden, il cammino del popolo eletto, fino agli spostamenti legati alla nascita di Gesù (Maria, Giuseppe, i pastori, i magi), alla vita itinerante di Gesù stesso e ai viaggi dei suoi apostoli. Se pensiamo al mondo odierno, molti sono i *viaggi della speranza*: verso una terra/società migliore e pacifica, verso un luogo o esperienze di guarigione...

Il cammino è però una categoria religiosa che risente dell'usura del tempo e, soprattutto in ambiente giovanile, può apparire come un termine datato, fuori moda, obsoleto, superato da uno stile di vita spesso bloccato, rinchiuso, ritirato in ambienti digitali e in comunicazioni on-line.

Ecco allora che, in particolare per la fascia di età adolescenziale e giovanile, la metafora del *movimento* (anche solo interiore-antropologico, <sup>45</sup> come *ricominciare, rinnovarsi, cambiare, rinascere*) <sup>46</sup> può essere segno più energico e vitale di speranza, segno che apre l'orizzonte di una vita *viva*, mai ferma non in senso caotico

<sup>39</sup> SNC, n. 18.

<sup>40</sup> *Ibidem*, n. 5.

<sup>41</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>42</sup> In Gv 10,9, Gesù dice: «Io sono la porta: se uno entra attraverso di me, sarà salvato».

<sup>43</sup> FRANCESCO, *La Speranza Cristiana - 3. Il natale di Gesù, sorgente della speranza. Udienza generale*, 21.12.2016, in <[https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2016/documents/papa-francesco\\_20161221\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2016/documents/papa-francesco_20161221_udienza-generale.html)> (consultato 02.01.2025).

<sup>44</sup> ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae sive origines*, A. Valastro Canale (Ed.), UTET, Torino 2004, 629-631 (VIII, ii, 5).

<sup>45</sup> Vedi le infrastrutture antropologiche della speranza cristiana tra inquietudine e tensione verso il futuro; cf. ALFARO, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, 11-29.

<sup>46</sup> Cf. L. CAMPANELLO, *Ricominciare. 10 tappe per una nuova vita*, Mondadori, Milano 2020; CENTRO PASTORALE ADOLESCENTI E GIOVANI VERONA, *I Hope. Questione di speranza. Percorso adolescenti*, EDB, Bologna 2015.

ma costruttivo-creativo, in uno slancio di libertà, verso un futuro inatteso, sorprendente e sovrabbondante rispetto ai propri sforzi e ai propri meriti.<sup>47</sup> Qui speranza è l'orizzonte del dono e della salvezza nonostante tutto. È l'*exit*, che richiama l'uscita di sicurezza, o si pensi, sul piano informatico, al tasto utilizzato per uscire da un programma; è la via di uscita, via di scampo, come nel gioco virtuale di *escape room* (letteralmente "fuga dalla stanza") il cui scopo è uscire da una stanza entro un tempo massimo, risolvendo enigmi di vario genere, prendendo decisioni; anche la vita ha ogni sorta di enigmi e la fatica delle scelte. La speranza è il rifugio dopo la corsa, dove trovare finalmente protezione, asilo, amore.

Così anche la *strada* può diventare metafora di speranza. Questa è il luogo del sogno e del *desiderio*. Speranza può essere pensata fundamentalmente anche come desiderio,<sup>48</sup> cioè come quella spinta a coltivare i propri talenti, la propria più personale vocazione. In questo senso, il messaggio cristiano è a servizio della vita e non della morte, una vita che non è sotto la paura della punizione sul piano morale, come l'antica Legge, ma che è sospinta verso la risurrezione.

La strada è anche il terreno dove le profonde paure dovute alla fragilità della crescita, alle incertezze nelle scelte, alla complessità del definirsi come persona, aprono alla ricerca di un fondamento di speranza. «Non a caso Kant collocò la speranza tra i tre oggetti per eccellenza del pensiero, insieme al sapere e all'etica».<sup>49</sup> «Ogni interesse della mia ragione [...] si concentra nelle tre domande [...]: 1. *Che cosa posso sapere?* 2. *Che cosa debbo fare?* 3. *Che cosa mi è lecito sperare?*».<sup>50</sup> Si tratta quindi di una questione esistenziale: la strada è immagine della nostra identità che

non è statica ma dinamica, è cioè determinata dalla nebulosa di bisogni-desideri-aspirazioni [...]. La nostra più vera identità è data dalla nostra speranza [...]. Un essere umano cambia quando cambiano i suoi desideri [...], i quali, invece di tendere verso bisogni, salgono e divengono aspirazioni, così che invece di sentire il desiderio irresistibile dell'ennesimo paio di scarpe [...] o di un riconoscimento [...], inizia a sentire il desiderio di [...] musiche vere, pagine vere, amici veri, relazioni vere. Vita autentica.<sup>51</sup>

Certo la vita cristiana ha un'*àncora* (anche questa metafora di speranza)<sup>52</sup> che si immerge ancora più a fondo e che va oltre tutto ciò che è umanamente

<sup>47</sup> Potremmo dire che la speranza *ci mette le ali*, cf. PELLEGRINO, *Speranza. La spinta della vita*, 14.

<sup>48</sup> Cf. M. RECALCATI, *La legge del desiderio. Radici bibliche della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2024.

<sup>49</sup> V. MANCUSO, *Il coraggio e la paura*, Garzanti, Milano 2020, 120; cf. ID., *Destinazione speranza*, Garzanti, Milano 2024.

<sup>50</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, P. Chiodi (Ed.), UTET, Torino 2005, 607.

<sup>51</sup> MANCUSO, *Il coraggio e la paura*, 121.

<sup>52</sup> «Noi, che abbiamo cercato rifugio in lui, abbiamo un forte incoraggiamento ad affermarci saldamente alla speranza che ci è proposta. In essa infatti abbiamo come un'ancora sicura e salda per la nostra vita» (*Eb* 6,18-20). Cf. R. SALA (Ed.), *Attesi dal suo amore. Quaderno di lavoro. Proposta pastorale 2024-25*, Elledici-Movimento Giovanile Salesiano Italia, Torino 2024, 45-48.

auspicabile, che sorregge anche quando tutto sembra finire: «Spera nel Signore, sii forte, si rinsaldi il tuo cuore e spera nel Signore» (*Sal 27,14*).

Tale forza vitale richiama anche l'immagine del *vento*. «La speranza è il vento che spinge avanti le vele della barca della vita: senza vento, la barca si blocca. Così, vivere senza speranza, è aspettare di morire». <sup>53</sup> Eppure «Anche i più disperati sperano». <sup>54</sup> Il cristiano crede e augura a chi incontra, con il suo annuncio, che il soffio non si spenga. «Il Dio della speranza vi riempia, nel credere, di ogni gioia e pace, perché abbondiate nella speranza per la virtù dello Spirito Santo» (*Rm 15,13*).

Condividere allora la speranza cristiana nella pastorale giovanile con la metafora del movimento può invitare ad itinerari di conversione, cercare la forza per cambiare, vivere imparando ad essere in armonia con se stessi, gli altri, Dio, incontrando parole che guariscono, un'energia che trasforma perché benedice. <sup>55</sup>

Nell'Irc, comprendere la cultura cristiana della speranza attraverso l'icona del movimento, della strada, del vento, potrebbe aiutare i ragazzi a cogliere come «chi ha speranza vive diversamente; gli è stata donata una vita nuova». <sup>56</sup> La strada è la stessa, il movimento può essere caotico, il vento è forza vitale nel nostro mondo accelerato, ma i passi sono sostenuti da una forza differente, da una visione diversa, da un destino di salvezza desiderato. In virtù della speranza, infatti, «noi possiamo affrontare il nostro presente: il presente, anche un presente faticoso, può essere vissuto ed accettato se conduce verso una meta e se di questa meta noi possiamo essere sicuri, se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino». <sup>57</sup>

### 2.5. La speranza è ... un costruttore

Potente è il simbolo del costruttore. Il costruttore è colui che vede l'opera finita mentre la realizza, quando ancora è incompleta e disordinata. Ha il piacere di faticare, anche insieme ad altri, per la gioia di vedere l'impresa giungere al suo compimento. Non demorde, non si arrende, per la preziosità di ciò che ha per le mani e per coloro che ne usufruiranno ora e nel futuro. Nel testo biblico *i profeti sono costruttori di speranza*: «Sono capaci di alzare lo sguardo al di sopra dell'orizzonte piatto per guardare in alto e per scrutare la profondità della nostra storia. Il Profeta è un costruttore di speranza: vive il presente con lo sguardo rivolto al passato non per perdersi nei rimpianti di un tempo che non esiste più ma per costruire il futuro, forte dell'esperienza che Dio è e continuerà ad essere presente nella storia dell'uomo e a costruirla insieme a lui». <sup>58</sup> Mentre il *cammino*, la *strada*,

<sup>53</sup> PELLEGRINO, *Speranza. La spinta della vita*, 2.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 5 (rif. a una pagina di diario del 22 gennaio 1943, sulla ritirata degli Alpini dalla Russia nella seconda guerra mondiale in N. REVELLI, *Mai tardi*, Einaudi, Torino 1967, 159).

<sup>55</sup> Cf. A. GRÜN, *Energia per cambiare. Le parole della Bibbia che guariscono*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2016.

<sup>56</sup> BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica sulla speranza cristiana, *Spe salvi* (SS), 30.11.2007, n. 2, in «AAS» 99 (2007) 12, 985-1027: 985-986.

<sup>57</sup> SS, n. 1.

<sup>58</sup> G. M. BREGANTINI, *Vivente è la nostra speranza. Riflessioni sulla Prima lettera di Pietro*, Eledici, Leumann (TO) 2006, 28.

il *movimento*, il *vento* sono metafore di speranza più sul piano interiore, esistenziale, il *costruttore* evoca un atteggiamento di speranza sul piano sociale, culturale. Così «La dimensione della speranza appare non solamente nel destino individuale [...] ma anche nel destino comune di tutta l'umanità».<sup>59</sup>

In questa prospettiva, nella pastorale giovanile costruire speranza si lega non solo al senso del *perdono* ricevuto (assaporando il perdono di Dio),<sup>60</sup> ma anche a quello donato: «Perdonare non cambia il passato, non può modificare ciò che è già avvenuto; e, tuttavia, il perdono può permettere di cambiare il futuro e di vivere in modo diverso, senza rancore, livore e vendetta. Il futuro rischiarato dal perdono consente di leggere il passato con occhi diversi, più sereni»<sup>61</sup> e seppure possa rimanere il dispiacere, la sofferenza vissuta, si può costruire nuova armonia, concordia e pace.

Nell'Irc avere lo spirito del costruttore, come quello dei profeti, può avere senso anche per l'insegnante stesso che si ritrova ad educare alla speranza: «C'è passione per l'educazione là dove si coltiva la speranza [...]. Sperare è credere possibile ciò che al presente non si possiede; è cercare fermamente ciò che manca [...]. Chi pratica la speranza non si rassegna alle condizioni in cui vive...»<sup>62</sup> pur nella società complessa e assaliti dal senso di impotenza. L'educatore cristiano sa che «la speranza regala a Gesù una felicissima intuizione pedagogica: trattare l'uomo non per quello che è, ma per quello che può essere».<sup>63</sup>

Insegnare speranza<sup>64</sup> significa allora formare i ragazzi a vivere nel mondo coinvolti nella costruzione del futuro (personale e sociale), nella ricerca della pace (interiore e relazionale). Si può insegnare ad esempio a valutare come viene comunicata la speranza oggi (nei media, nei social, nelle notizie) e a cogliere come la speranza sia alla base della creatività umana (anche dell'intelligenza artificiale). Si tratta insomma di insegnare a leggere la realtà, non solo individuale, ma anche civica, economica, politica, con la lente della speranza fino a comprendere cosa significhi dire che «Il lupo dimorerà insieme con l'agnello [...]. Non agiranno più iniquamente né saccheggeranno in tutto il mio santo monte, perché la conoscenza del Signore riempirà la terra come le acque ricoprono il mare» (*Is* 11,6-9), cioè comprendere che senso possa avere il linguaggio religioso per affrontare la realtà e provare a cambiarla.

Pensiamo ad esempio a coloro che diventano testimoni di speranza cristiana in ambienti corrotti, o in terra di mafia: «Il discepolo [...] si ritrova a donare [...], contro ogni ingiustizia e sopraffazione, semi di speranza».<sup>65</sup> Si tratta di una

<sup>59</sup> ALFARO, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, 21.

<sup>60</sup> SNC, n. 23.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> D. CRAVERO, *Organizzare la speranza. La passione educativa e il futuro delle nuove generazioni*, Elledici, Leumann (TO) 2011, 3.

<sup>63</sup> PELLEGRINO, *Speranza. La spinta della vita*, 17.

<sup>64</sup> Cf. THE FREEDOM WRITERS TEACHERS - E. GRUWELL, *Teaching hope*, Broadway Books, New York 2009; G. CURSIO, *Il Metodo "Freedom Writers". Una didattica per la ricerca di senso: cambiare se stessi e il mondo attraverso la scrittura autobiografica*, LAS, Roma 2022.

<sup>65</sup> G. BELLIA, *Il prete che seminava speranza. La storia semplice di padre Puglisi martire*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 49.

vera e propria “resistenza” cristiana contro la disonestà, la presunzione, l’arroganza, la violenza, la mafia.<sup>66</sup> In questi scenari, S. Giovanni Paolo II ha usato la *metafora dell’alzarsi*<sup>67</sup> e papa Benedetto *l’immagine degli alberi*: «Siate alberi che affondano le loro radici nel “fiume” del bene! [...] Insieme sarete come una foresta che cresce, forse silenziosa, ma capace di dare frutto, di portare vita e di rinnovare in modo profondo la vostra terra!»,<sup>68</sup> così come papa Francesco ha chiesto di opporsi alla cultura della morte e di essere testimoni del Vangelo della vita: «Non lasciamoci rubare la speranza!».<sup>69</sup>

In questo senso, sul piano pastorale, i cristiani testimoniano Cristo speranza del mondo, in un tempo di sfide difficili, convinti che Dio li ha rigenerati in Cristo per una speranza *viva*, per questo i cristiani esultano di gioia indicibile anche se afflitti per ora da prove (cf. *1Pt* 1,3-9), perché sono in attesa di quell’eredità che Dio stesso ha preparato per tutti nei cieli: «...vivate è la nostra speranza! Vivente come la sorgente nel deserto e come i rivi d’acqua cristallina dei nostri monti e colline. Vivente come la Pietra che i costruttori hanno scartato, ma che diventa testata d’angolo per una casa dalle pietre vive intrecciate. Vivente come la parola fraterna che asciuga le lacrime di chi soffre».<sup>70</sup>

Essere costruttori di speranza significa allora non solo *essere costruttori* ma anche *pietre vive* nelle mani di Qualcuno più grande: «anche voi come pietre vive, formate il tempio dello Spirito Santo» (*1Pt* 2,5) per entrare in dialogo con il mondo, con la cultura, con la comunicazione accendendo luci di futuro come sollecitava la *Gaudium ed Spes*: «Si può pensare legittimamente che il futuro dell’umanità sia riposto nelle mani di coloro che sono capaci di trasmettere alle generazioni di domani ragioni di vita e di speranza».<sup>71</sup> «Così facendo, risveglieremo in tutti gli uomini della terra una viva speranza, dono dello Spirito Santo».<sup>72</sup> L’Irc apre così alla cultura della speranza: in un contesto segnato da molti motivi di disperazione (demotivazione, conflitti, incomprensioni...), la religione apre per sua natura a prospettive ulteriori e l’insegnante di religione, in quanto educatore, diviene testimone di speranza.

### 3. I rischi della metafora

Certo lasciarsi sollecitare dal linguaggio metaforico emoziona e scalda il cuore, coinvolge in un dinamismo di interpretazione e senso, di decisione. Ma non possiamo esimerci dal mettere in guardia di fronte ai rischi della metafora e della metafora applicata alla speranza. Il linguaggio non-oggettivante, infatti, lascia spazio all’interpretazione e con ciò anche alla *falsa interpretazione*. Nessuno garantisce che il messaggio veicolato dalla metafora non sia solo una falsa speranza come i falsi idoli: «I loro idoli sono argento e oro, opera delle mani

<sup>66</sup> Cf. M. NARO, *Contro i ladri di speranza. Come la Chiesa resiste alle mafie*, EDB, Bologna 2016.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 50-60.

<sup>68</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso all’incontro con i giovani nella visita pastorale a Palermo*, 03.10.2010, in «AAS» 102 (2010) 11, 811-822: 821.

<sup>69</sup> EG, n. 86.

<sup>70</sup> BREGANTINI, *Vivente è la nostra speranza*, 3.

<sup>71</sup> GS, n. 31.

<sup>72</sup> GS, n. 93.

dell'uomo» (*Sal* 115).<sup>73</sup> Occorrerà allora assumere il rischio del discorso metaforico, dando credito al cuore e all'intelligenza umana di bambini e ragazzi, cercando insieme di orientare le loro comprensioni.

Soprattutto nei percorsi di catechesi e Irc rivolti ai bambini vi è il rischio della *banalizzazione* della metafora, ma anche del suo abuso da parte degli educatori fino alla *manipolazione psicologica*. Usare la metafora tocca l'animo e lo conduce: serve la delicatezza del rispetto della sacralità di ciascuno pur nell'accompagnamento, convinti che proprio «un bambino è speranza!».<sup>74</sup>

L'uso indiscriminato del pensiero metaforico può portare anche a una sorta di *saturazione* cognitiva. Se nelle omelie, nella pastorale e nell'Irc non si usa equilibrio nella pratica del linguaggio metaforico, si può arrivare a non comunicare più autenticamente e sensatamente. Il linguaggio può apparire così tanto figurato da portare a non cogliere più alcuna immagine, perché troppi sono i riferimenti simbolici. Proprio perché la metafora lievita il pensiero, può giungere a saturarlo. Riguardo alla speranza, ad esempio, rispetto alle metafore che in questo articolo abbiamo suggerito ce ne possono essere chiaramente tante altre: pensiamo all'*elmo* della speranza.<sup>75</sup> O ancora «la nostra speranza è granitica, salda come la *Roccia* [...] i Salmi invocano il Signore come *Roccia*».<sup>76</sup> P. Pellegrino riferendosi al poeta francese Charles Péguy, parla della speranza come *una dolce bambina che dice buongiorno sorridendo al povero e all'orfano*<sup>77</sup> o gioca con l'immagine del *fare in pieno di speranza*<sup>78</sup> o dice ancora che «la speranza è come *una strada di campagna*: non c'era, ma dopo che tanta gente ha calpestato il terreno, s'è fatta la strada».<sup>79</sup> Se uso però troppo la metafora, rischio che questa non svolga più il suo compito.

Vi è infine un rischio più profondo e radicale delle metafore della speranza: quello di non tener conto della *disperazione umana*. Sperare non è facile e c'è gente che vive letteralmente nella paura e senza speranza: non sempre è possibile che tutto vada per il meglio.<sup>80</sup> Qui la speranza cristiana, pur aperta a un futuro di Amore trascendente, non può sbandierare la consolazione come fosse un vessillo vittorioso. Piuttosto può solo farsi vicino, come Maria sotto la croce, «la più alta testimone di speranza»,<sup>81</sup> per un attraversamento non solitario ma condiviso delle esperienze più dense di preoccupazioni, di incertezza e dolore, quasi a porsi come *angeli della speranza*:<sup>82</sup> «Ecco, io mando un angelo davanti a te per custodirti sul cammino e per farti entrare nel luogo che ho preparato» (*Es*

<sup>73</sup> Cf. PELLEGRINO, *Speranza. La spinta della vita*, 31.

<sup>74</sup> FRANCESCO, *La Speranza Cristiana - 1. Isaia 40: "Consolate, consolate il mio popolo..."*. *Udienza generale*, 07.12.2016, in <[https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2016/documents/papa-francesco\\_20161207\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2016/documents/papa-francesco_20161207_udienza-generale.html)> (consultato il 02.01. 2025).

<sup>75</sup> «Noi invece, che apparteniamo al giorno, siamo sobri, vestiti con la corazza della fede e della carità, avendo come elmo la speranza della salvezza» (*1Ts* 5,8)

<sup>76</sup> PELLEGRINO, *Speranza. La spinta della vita*, 12.

<sup>77</sup> Cf. *Ibidem.*, cit., p. 13.

<sup>78</sup> *Ibidem.*

<sup>79</sup> *Ibidem.*, 25.

<sup>80</sup> Cf. L. CAMPANELLO, *Ricominciare*.

<sup>81</sup> Cf. SNC, n. 24.

<sup>82</sup> Cf. G. CAPURSO, *L'angelo della speranza. Colloqui con Anselm Grün*, Elledici, Torino 2020.

23,20). Serbando un annuncio: Dio verrà a salvarti.<sup>83</sup> Parola rivolta a ciascuno ma anche al mondo intero: la speranza di pace.<sup>84</sup>

### **The Metaphors of Hope in Catechesis and in the Didactics of Catholic Religious Education.**

#### **► ABSTRACT**

Offering catechesis courses and teaching Catholic religion in today's context brings with it the responsibility to question ourselves, as Christian educators, on how to witness to the message of salvation with a new language that intercepts contemporary sensibilities and at the same time does not betray the original treasure. In the hermeneutic horizon, metaphorical experience is a possible way. Let us explore it by probing its theoretical value and possible practical applications related to teaching hope.

#### **► KEYWORDS**

Metaphor; Religious Language; Teaching Hope.

✉ [cristinacarnevale@tiscali.it](mailto:cristinacarnevale@tiscali.it)

<sup>83</sup> Cf. G. M. BREGANTINI, *Vivente è la nostra speranza. Riflessioni sulla Prima lettera di Pietro*, Elledici, Leumann (TO) 2006, 110-111.

<sup>84</sup> Cf. SNC, n. 8.

ISTITUTO DI CATECHETICA  
Università Pontificia Salesiana

# Catechesi

## Soggetti, età e condizioni di vita

●  
a cura di  
Giuseppe RUTA e Samuele FERRARI



  
ELLEDICI

## **Educare alla Speranza, un compito imperativo dell'educazione alla fede. Una prospettiva integrale della catechesi interculturale**

Antony Christy Lourdunathan\*

### ► SOMMARIO

La speranza non è un dato di fatto; è una qualità a cui educare, anzi, una competenza da generare attraverso un processo di crescita integrale dei giovani. L'educazione alla fede che ha come obiettivo dichiarato quello di costruire uno stile di vita di comunione, di significato e di trascendenza, deve necessariamente educare le persone (e le comunità) alla speranza. Ci rendiamo progressivamente conto che, in un mondo sempre più consapevole della sua natura multiforme, l'umanità è turbata da disposizioni differenti rispetto a questo inevitabile pluralismo. L'educazione alla fede deve essere all'avanguardia nel promuovere la comunione, impegnandosi nel processo della Catechesi Interculturale, preparando coloro che professano la fede cristiana ad accogliere la differenza e a celebrare le interrelazioni mature e dialogiche. Questo compito potrebbe essere ostacolato da numerose sfide, provenienti da diverse parti del contesto attuale, che richiedono lo sviluppo di una risorsa di speranza instancabile, soprattutto nelle generazioni in crescita. A partire dalla *Gaudium et Spes*, passando per la *Spe salvi*, fino alla *Spes non confundit*, il Magistero ha sempre sottolineato ciò. Questo articolo intende presentare in modo sintetico questo scenario e delineare un quadro di educazione alla speranza, come parte intrinseca e integrante della catechesi interculturale.

### ► PAROLE CHIAVE

Catechesi; Catechesi interculturale; Educazione alla fede; Educazione alla speranza; *Gaudium et Spes*; *Spes non confundit*; *Spe salvi*.

\***Antony Christy Lourdunathan:** è Professore Straordinario nella Facoltà di Scienze dell'Educazione, curriculum di Catechetica, nell'Università Pontificia Salesiana, Roma.

Iniziamo questa riflessione, dicendo che sono consapevole della complessità degli elementi coinvolti, come è indicato già nel titolo: educazione e giovani, che sono i punti di principale interesse della rivista *Catechetica ed Educazione*; educazione alla fede dei giovani nella prospettiva interculturale, che è l'interesse specifico di questo contributo di riflessione e la visione che s'intende promuovere e sostenere. Questo articolo potrebbe essere considerato in continuità con una precedente riflessione a cui ho avuto l'opportunità di contribuire, incentrata sull'Educazione alla Pace e la Catechesi Interculturale.<sup>1</sup> In questo studio, si partirà da un chiarimento di alcuni termini e concetti fondamentali già indicati, come "Educazione dei Giovani," "Educazione alla Fede," "Educazione alla Fede nella prospettiva interculturale" o "Catechesi Interculturale" ed "Educazione alla Speranza", il tutto con uno sguardo attento all'attuale scenario antropologico. Considerando nell'insieme queste idee ed esigenze, la parte successiva delinea gli insegnamenti dei documenti in questione – *Spes non Confundit*, *Spe Salvi* e *Gaudium et Spes* – su questi temi centrali. L'articolo si concluderà con alcune proposte concrete per intraprendere il compito dell'Educazione alla Speranza, nell'ambito della Catechesi Interculturale.

## 1. Fare il punto: i termini e la situazione

### 1.1. Educazione dei giovani

L'educazione dei giovani non è semplicemente uno dei doveri di una società, ma la sua misura esistenziale per sostenersi o persino per la sua sopravvivenza. L'educazione, come insiste Gert Biesta, implica necessariamente almeno tre ambiti di sviluppo e maturazione di una persona: *qualificazione*, *socializzazione* e *soggettivazione*.<sup>2</sup> Il primo ambito, la *qualificazione*, si riferisce all'insegnamento di conoscenze in termini di informazioni utili da acquisire, memorizzare e utilizzare. Si tratta principalmente di conoscere e saper fare le cose in un contesto particolare. Ma la sola conoscenza e le competenze non sarebbero sufficienti per una persona, e quindi entra in gioco il secondo ambito, la *socializzazione*, che prepara e inizia i giovani ai modi culturali, professionali, politici e religiosi "di essere e di agire" nella società in cui si trovano. Questo potrebbe essere però una sorta di mera acculturazione e può rivelarsi un mezzo per perpetuare i valori, a volte anche quelli che potrebbero non essere umanizzanti. Pertanto, l'importanza del terzo ambito, la *soggettivazione*, diventa evidente, poiché ha a che fare con il modo in cui i giovani si identificano come soggetti dotati di iniziative e responsabilità decisionale, in grado di scegliere i valori da sostenere e di quelli da denunciare. Qui "diventano soggetti" con la loro intenzione e volontà, e cessano di essere

<sup>1</sup> A.C. LOURDUNATHAN, *Faith Education as Peace Education: Pitching for Intercultural Catechesis Today*, in E. MADDHICHETTY (Ed.), *Peace and Conflict: A Theological Purview*, Don Bosco Theological Series – No. 6, New Leader Publications, Chennai 2023, 63-92.

<sup>2</sup> La parte su "i tre ambiti dello scopo educativo" è riassunta da G. BIESTA, *What is Education for? On Good Education, Teacher Judgement, and Educational Professionalism*, in «European Journal of Education» 50 (2015) 1, 75-87: 77.

“oggetti” delle azioni altrui. La qualità di una proposta educativa, quindi, dipende da quale di questi ambiti sottolinea e dalla misura in cui è in grado di incorporarli tutti. È qui che bisogna collocare l'importanza di valutare le politiche che si limitano al solo ambito della qualificazione e tendono persino ad andare contro l'ambito della socializzazione o non si curano minimamente dell'ambito della soggettivazione. Di conseguenza, emerge la necessità di considerare criticamente la politica educativa, a tutti i costi, se intendiamo offrire alla generazione in crescita una formazione olistica.

## 1.2. Educazione alla fede

L'educazione alla fede, in continuità con quanto affermato precedentemente, deve tener conto di tutti questi ambiti dalla prospettiva della fede. Non può essere un'educazione alla fede che si limiti a delineare dati da trasmettere e “depositare”. Sarebbe ancora assolutamente insufficiente se si limitasse a inserire (socializzare) le persone in una tradizione, con l'obbligo di adottare ciecamente tutto ciò che viene presentato, come usanze e costumi, e di perpetrarlo con entusiasmo. L'educazione alla fede deve necessariamente estendersi all'ambito della soggettivazione, rendendo ogni persona un soggetto critico che analizza l'esperienza condivisa o proposta, formula il proprio giudizio progressivo e si avventura verso le scelte di vita basate su queste valutazioni critiche. Questo è il motivo per cui Groome, convinto che qualsiasi educazione debba informare, formare e trasformare, insiste sul fatto che l'educazione alla fede consista essenzialmente nell'*educare e far crescere discepoli*.<sup>3</sup> Il processo deve toccare una persona non solo nell'ambito funzionale del sapere e del saper fare, ma anche a livello ontologico dell'essere, trasformandola, rinnovandola e rigenerandola costantemente. Il *Direttorio per la Catechesi* definisce la catechesi, o educazione alla fede, come ciò che «promuove i processi di iniziazione, crescita e maturazione nella fede».<sup>4</sup> Ciò sottolinea il fatto che si tratta di un processo di trasformazione della vita che implica un graduale e continuo processo in divenire da parte delle persone coinvolte. Questo è in linea con l'orientamento classico offerto da *Catechesi tradendae*, che all'alba dell'era postconciliare affermava che il fine ultimo della catechesi non è solo quello di portare le persone all'incontro con Cristo, ma di aiutarle a crescere nella comunione, nell'intimità con Gesù Cristo, consentendo loro così di «partecipare alla vita della santa Trinità».<sup>5</sup> C'è qui un elemento di identificazione, che va ben oltre la mera conoscenza, rendendo i compiti dell'educazione alla fede altamente impegnativi, perché non si diano per scontati tutti gli ambiti della finalità educativa, in particolare quello della soggettivazione se deve essere veramente un'educazione olistica.

<sup>3</sup> Cf. T.H. GROOME, *Will there be Faith? A New Vision for Educating and Growing Disciples*, HarperOne, New York 2011, 92.

<sup>4</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Direttorio per la Catechesi* (DC), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2020, n. 56.

<sup>5</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Catechesi tradendae* (CT), 31.10.1979, n. 5, in «Acta Apostolicae Sedis» 71 (1979) 14, 1277-1340: 1280-1281 (D'ora in poi si usa l'abbreviazione «AAS»); si veda anche DC, n. 75.

Nel suo rapporto annuale per l'anno 2024 - *Rapporto Giovani 2024*, l'Istituto Giuseppe Toniolo presenta un dato rivelatore sull'orientamento di fede dei giovani oggi in Italia. La ricerca informa che il 32,7% (32,4 dei maschi e 33,1 delle femmine) dei giovani si dichiara cattolico, il 3,4% cristiano non cattolico, e il 7,7% di orientamento cristiano senza appartenere ad alcuna comunità confessionale. La percentuale totale ammonta al 43,8%, contro il 31% di coloro che si dichiarano atei e il 6% degli agnostici. Sebbene il 43,8% rispetto al 37% sembri una figura comparativamente positiva, l'analisi non finisce qui. Riflettendo sui questi dati, Giordano Gocini e collaboratori li collegano a un'altra dimensione di analisi: la tipologia di credenza religiosa.<sup>6</sup> Da qui emerge un dato di grande attualità, che pone una sfida viva al processo di catechesi e di nuova evangelizzazione: dal 56% che si dichiarava cattolico nel 2013, appena il 32,7% si dichiara cattolico nel 2023; un aspetto ancora più interessante è che, mentre nel 2013 il 15% dei giovani si dichiarava ateo, nel 2023 lo dichiara il 31%. C'è un altro dato che salta all'occhio e che cattura la nostra attenzione: secondo le statistiche, almeno il 18,6% dei giovani in Italia che un tempo si definivano "cattolici" oggi dichiara di credere in un Dio diverso da quello "cristiano".<sup>7</sup> Ovviamente, qui ci viene ricordato fortemente il pluralismo con cui dobbiamo fare i conti.

### 1.3. Educazione alla fede e la catechesi interculturale

La catechetica interculturale, come disciplina, parte dalla realtà fondamentale del pluralismo – delle tradizioni religiose, delle esperienze religiose e della formazione religiosa – che caratterizza il credente e le comunità credenti di oggi. Ciò viene espresso dal *Direttorio per la Catechesi*, che indica "l'introduzione alla vita comunitaria" come uno dei cinque compiti della catechesi o educazione alla fede: «sviluppare il senso di *appartenenza* alla Chiesa; educare al senso di *comunione* ecclesiale».<sup>8</sup> Gli altri compiti indicati sono: condurre alla conoscenza della fede; iniziare alla celebrazione del Mistero; formare alla vita in Cristo; e insegnare a pregare.<sup>9</sup> Formulando i principi della catechesi interculturale, basandomi sull'articolo n. 396 del *DC*, avevo delineato in una precedente pubblicazione i seguenti obiettivi relativi al tale processo: comprendere e interpretare la fede cristiana nel mondo interculturale; prepararsi a vivere la fede cristiana in un contesto interculturale; promuovere un approccio interculturale nella condivisione della fede; e testimoniare la fede cristiana in un contesto interculturale.<sup>10</sup> Vivere la propria fede, in un contesto pluralistico, non può prescindere dalla consapevolezza della diversità che la circonda. Riflettendo da un punto di vista ecclesiale

<sup>6</sup> Si riferisce alla quota di quanti si dichiarano cattolici e di quanti si dichiarano atei, nel periodo 2013-2023, con valori percentuali. Fonte: *Indagini Osservatorio Giovani 2012-2022; Indagine nazionale 1, 13-28 aprile 2023*, in <[www.rapportogiovani.it](http://www.rapportogiovani.it)> (consultato 03.03.2025).

<sup>7</sup> Cf. G. GOCCINI et alii, "Quando riesci a vedere l'oceano": I giovani italiani alla giornata mondiale della gioventù di Lisbona 2023, in ISTITUTO GIUSEPPE TONIOLO, *La condizione giovanile in Italia. Rapporto Giovani 2024*, il Mulino, Bologna 2024, 121-142: 123-125.

<sup>8</sup> *DC*, n. 89.

<sup>9</sup> Cf. *Ibidem*, nn. 79-89.

<sup>10</sup> Cf. A.C. LOURDUNATHAN, *Intercultural Theology Competence for an Intercultural Faith Education*, in «Religions» 13 (2022) 806; doi: <<https://doi.org/10.3390/rel13090806>>.

tipicamente plurireligioso come è l'India<sup>11</sup> è curioso notare a questo proposito che il *Direttorio Catechetico Nazionale*, pubblicato dalla Conferenza dei Vescovi Cattolici dell'India (CCBI), pur dedicando un intero capitolo (il primo) a svelare il ricco e variegato patrimonio della nazione, fa riferimento appena due volte al processo di catechesi nel contesto della "diversità" religioso-culturale.<sup>12</sup> La questione potrebbe essere ulteriormente problematica se consideriamo il rapporto di *PEW Research 2021*, che indica che ancora il 29% dei cristiani che vivono in India non desidererebbe avere un vicino di religione diversa.<sup>13</sup> Sebbene possa essere incoraggiante per gli educatori della fede cristiana il fatto che i cristiani in questa percentuale siano penultimi (i buddisti sono i meno numerosi con il 24%), comunque, la situazione indicativa di una formazione dell'atteggiamento su cui si deve ancora lavorare. Il fatto che quasi un terzo della popolazione cristiana risenta della diversità nel proprio contesto, basata sull'appartenenza religiosa, è un fattore che deve sollevare interrogativi sugli atteggiamenti e le convinzioni di fede nella educazione cristiana, almeno dalla prospettiva dell'interculturalità. Il compito della catechesi interculturale è quello di dilatare il compito formativo come delineato nella DC (introdurre alla vita comunitaria) da una considerazione *intraecclesiale* o intracomunitaria a una visione *interecclesiale* e intercomunitaria, che è anche la meta della catechesi in genere: la realizzazione del Regno di Dio, suscitando la fede, purificandola, alimentandola e aiutando a condividerla come testimoni nelle realtà sociali e culturali del mondo.<sup>14</sup>

#### 1.4. Educazione alla speranza

Educare alla speranza, e in particolare educare *i giovani* alla speranza, trova in questo contesto le sue coordinate socio-culturali, dove il pluralismo religioso, sociale, politico e culturale è inevitabilmente percepito e deve essere affrontato con decisione. Il processo della catechesi interculturale costituirebbe una preparazione al riconoscimento della diversità, alla sua valorizzazione positiva, alla ricerca della propria giusta collocazione al suo interno e alla sua promozione con disposizioni e misure proattive, mentre come persone e come comunità continuiamo a crescere nella nostra fede. Per esempio, la ricerca *Religion in India*, riporta che il 65% della popolazione generale, il 64% dei cristiani e il 66% dei giovani (tra i 18 e i 34 anni) ritengono che la violenza comunitaria sia un problema esistente e una grave minaccia per il Paese.<sup>15</sup> La situazione potrebbe essere più grave nei Paesi in cui il fondamentalismo religioso è più sentito, e l'Europa non è totalmente esente da questi casi! Queste esperienze rappresentano una sfida per

<sup>11</sup> Il contesto indiano è qui privilegiato per il semplice motivo della mia provenienza.

<sup>12</sup> Cf. COMMISSION FOR CATECHETICS - CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS OF INDIA, *Fostering the Faith of a Pilgrim People. National Catechetical Directory* (NCD), CCBI Centre, Bangalore 2015, nn. 214, 221.

<sup>13</sup> La percentuale delle persone delle altre religioni è: Hinduisti 45%; Musulmani 36%; Sikh 41%; Giainisti 61%; Cf. N. SAHGAL et alii, *Religion in India: Tolerance and Segregation*, PEW Research Centre 2021, 10, in <[https://www.pew-research.org/wp-content/uploads/sites/20/2021/06/PF\\_06.29.21\\_India.full\\_report.pdf](https://www.pew-research.org/wp-content/uploads/sites/20/2021/06/PF_06.29.21_India.full_report.pdf)> (consultato il 03.03.2025).

<sup>14</sup> Cf. DC, n. 261.

<sup>15</sup> Cf. *Religion in India: Tolerance and Segregation*, 64.

il sistema educativo in generale e in particolare per l'educazione alla fede, cioè il processo di formazione cognitiva e di definizione del futuro.

### 1.5. Educare i giovani alla speranza

Educare i giovani alla speranza diventa oggi un'esigenza impellente, poiché le ricerche rivelano che oltre il 15% degli adolescenti (di età compresa tra 10 e 19 anni) soffre di disturbi mentali come i disturbi d'ansia, la depressione e altri disturbi comportamentali. Il recente rapporto di indagine dell'OMS e dell'UNICEF, *Salute mentale dei bambini e dei giovani - Linee guida per i servizi*, pubblicato in occasione della Giornata mondiale della salute mentale (10 ottobre 2024), afferma che un terzo dei disturbi mentali si manifesta prima dei 14 anni e la metà prima dei 18.<sup>16</sup> Censis, il Consiglio nazionale dei giovani e l'Agenzia nazionale dei Giovani, hanno avviato una ricerca nel giugno 2022, *Generazione Post Pandemia: bisogni e aspettative dei giovani italiani nel post Covid-19*: «Nella ricerca svolta sono state prese in analisi alcune tra le situazioni e disturbi più comuni tra i giovani, cioè l'uso di sostanze, i disturbi alimentari, del sonno [...]. Il 54% degli studenti ha raccontato che loro, o i loro compagni, hanno fatto uso di sostanze [...]. I disturbi del sonno sono diffusi tra il 63% degli studenti».<sup>17</sup> Queste tendenze richiedono che la società nel suo complesso e ogni comunità di fede, si prenda cura delle giovani generazioni e le protegga dai pericoli del tempo odierno, in ogni senso, sia ideologico che attitudinale o comportamentale. Occorre essere più proattivi, andare oltre un mero approccio di salvaguardia o di riparazione, adottando invece un approccio preventivo che educi i giovani alla speranza, a un senso positivo della vita e alla costruzione di un significato per sé stessi e per l'intera umanità. In particolare, l'educazione alla fede deve assumersi la responsabilità di motivare i giovani a trovare la speranza, prepararli a non perderla facilmente e stimolarli a offrirla alla società che li circonda. È qui che l'Anno Giubilare della Speranza 2025, ha il suo scopo ben definito: promuovere processi all'interno della Chiesa che auspichino un consolidamento della speranza che Gesù Salvatore ha offerto a ogni fedele e continua a offrire all'intera umanità. Nel proclamare questo anno del Signore, nella bolla di indizione *Spes non confundit*,<sup>18</sup> papa Francesco affermava con chiarezza che la Chiesa deve essere, nella sua essenza, annunciatrice<sup>19</sup> e segno di speranza.<sup>20</sup> Questo insegnamento, proprio di quest'anno, non può essere considerato isolatamente, poiché ha rappresentato un'evoluzione del senso di identità e della missione della Chiesa maturato fin dal Concilio Vaticano

<sup>16</sup> Cf. *Mental Health among Adolescents*, in «Digital Current Affairs - VISIONIAS» (14.11.2024), <<https://visionias.in/current-affairs/monthly-magazine/2024-11-14/social-issues/mental-health-among-adolescents>> (consultato il 30.03.2025).

<sup>17</sup> S. DE FILIPPS, *Disagio giovanile, il 49,4% degli adolescenti soffre di ansia o depressione. I risultati del progetto "Mi vedete?"*, in «24 OreSalute» (24.05.2024), <[https://www.ilsale24ore.com/art/disagio-giovanile-494percento-adolescenti-soffre-ansia-o-depressione-risultati-progetto-mi-vedete-AFcRr3hB?refresh\\_ce](https://www.ilsale24ore.com/art/disagio-giovanile-494percento-adolescenti-soffre-ansia-o-depressione-risultati-progetto-mi-vedete-AFcRr3hB?refresh_ce)> (consultato il 15.03.2025).

<sup>18</sup> FRANCESCO, *Spes non confundit* (SNC). *Bolla di indizione del Giubileo Ordinario dell'Anno 2025* (09.05.2024), in «AAS» 116 (2024) 6, 647-665.

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*, n. 1.

<sup>20</sup> Cf. *Ibidem*, nn. 7-14.

II, con la pubblicazione della *Gaudium et Spes*,<sup>21</sup> e ripreso più recentemente da parte di Papa Benedetto XVI nell'enciclica *Spe Salvi*.<sup>22</sup> Sarà bene esaminare i principali insegnamenti di questi documenti magisteriali riguardo al compito di "educazione alla fede," prima di delineare come questo possa essere svolto oggi.

## 2. Ascoltare: l'insegnamento e il compito

### 2.1. *Gaudium et Spes*

La costituzione *Gaudium et Spes* (GS), durante il Concilio, fu originariamente lo *Schema XVII* e successivamente rinumerato in *Schema XIII*. Fu l'ultimo dei documenti del Concilio Vaticano II a essere promulgato, l'8 dicembre 1965. A differenza di qualsiasi altro documento del Concilio, la GS è stata il frutto di quattro lunghi anni di lavoro, dibattiti, bozze ed emendamenti. Non solo per il titolo, con il suo nome particolare (le gioie e le speranze), ma anche per il mantenimento del metodo 'vedere-giudicare-agire,' questo documento è considerato la Costituzione sulla speranza cristiana!<sup>23</sup> Il documento inizia con le fatiche dell'umanità del tempo, chiamando l'intera Chiesa a considerare la propria missione nel mondo da un punto di vista oggettivo. Walter Kasper ha osservato che questa Antropologia Cristiana è "il punto di Archimede" della Costituzione Pastorale, la base del dialogo con il mondo di oggi.<sup>24</sup> La "speranza" che il documento sostiene deriva da due importanti cambiamenti che si segnalano nella sua elaborazione. Il primo riguarda la prospettiva: non meramente teologica o escatologica, ma antropologica e il secondo riguarda i destinatari: non solo i cattolici o i cristiani, ma l'umanità nel suo insieme, rendendo il testo un dialogo tra la Chiesa e il mondo contemporaneo.<sup>25</sup> Tre prospettive educative possono essere individuate, nella Costituzione per l'educazione alla fede, che rafforzano direttamente la fondamentale importanza della speranza all'interno di tale processo: a) il tema ricorrente dell'*imago Dei*<sup>26</sup> che diventa il fondamento dell'autocomprensione di ogni persona umana;<sup>27</sup> b) la missione dei discepoli di Cristo chiamati a portare

<sup>21</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et Spes* (GS), 07.12.1965, in «AAS» 58 (1966) 15, 1025-1115.

<sup>22</sup> BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Spe Salvi* (SS), 30.11.2007, in «AAS» 99 (2007) 12, 985-1027.

<sup>23</sup> Cf. 9. *The Three Truths in Gaudium et Spes*, in *The Leaven in the Council: Joseph Cardijn and the Jocist Network at Vatican II*, in <<https://theleaven.com.au/9-the-three-truths-in-gaudium-et-spes/>> (consultato il 15.03.2025).

<sup>24</sup> Cf. W. KASPER, *The Theological Anthropology of Gaudium et Spes*, in «Communio» 23 (1996) 1, 129-140: 135.

<sup>25</sup> Cf. J. XAVIER, *Theological Anthropology of Gaudium et Spes and Fundamental theology*, «Gregorianum» 91 (2010) 1, 124-136: 128.

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, 125.

<sup>27</sup> Cf. GS, nn. 12-22; questa parte si occupa della dignità della persona umana come elemento fondamentale della nostra autocomprensione.

avanti la sua opera che è la salvezza di tutti;<sup>28</sup> c) il concetto che la natura umana non è solo orientata a Dio, ma Dio è anche il compimento del destino umano.<sup>29</sup>

## 2.2. *Spe Salvi*

Quattro decenni dopo la GS, l'enciclica *Spe Salvi* (SS) di Benedetto XVI ha riecheggiato l'insegnamento conciliare con rinnovato entusiasmo, osservando che «l'attuale crisi della fede, nel concreto, è soprattutto una crisi della speranza cristiana».<sup>30</sup> Il Papa prende a cuore la necessità di definire limpidamente la speranza cristiana e distinguerla dalla speranza comunemente intesa. Considera criticamente la fede nel progresso che l'umanità dei nostri tempi sfoggia e ne denuncia inequivocabilmente l'ideologia, che definisce come il passaggio «dalla fionda alla megabomba».<sup>31</sup> Contrariamente a questa ambiguità del progresso, l'enciclica chiarisce che esso deve essere «soprattutto un progresso nel crescente dominio della ragione [... ed] è il superamento di tutte le dipendenze. [...] Ragione e libertà sembrano garantire da sé, in virtù della loro intrinseca bontà, una nuova comunità umana perfetta».<sup>32</sup> A qualificare tale garanzia da parte della ragione, vi è un deciso monito contro la falsa speranza nella scienza, con la precisazione che non è la scienza a poter salvare l'umanità, ma l'amore. L'esperienza dell'amore che le persone umane hanno è così fragile e inaffidabile che le conduce alla ricerca di un amore incondizionato, immutabile, assoluto.<sup>33</sup> Da qui si giunge alla conclusione che la «vera, grande speranza dell'uomo, che resiste nonostante tutte le delusioni, può essere solo Dio, il Dio che ci ha amati e ci ama tuttora «sino alla fine», «fino al pieno compimento»».<sup>34</sup> I valori della vita come relazione,<sup>35</sup> l'essere in comunione con Cristo e quindi con tutti, “essere per” gli altri ed “essere per” tutti,<sup>36</sup> emergono qui come luoghi-sorgenti di vera speranza.

Il documento propone tre prospettive dirette, attraverso situazioni che possono educare le persone alla speranza. La prima è l'esperienza o la pratica della preghiera, sia privata che pubblica, personale o formale.<sup>37</sup> In secondo luogo, l'azione verso la sofferenza, dove si stabilisce che «La misura dell'umanità si determina essenzialmente nel rapporto con la sofferenza e col sofferente. Questo vale per il singolo come per la società».<sup>38</sup> Parlando della sofferenza per gli altri e della sofferenza con gli altri, l'enciclica sottolinea che «la capacità di soffrire per

<sup>28</sup> Cf. XAVIER, *Theological Anthropology of Gaudium et Spes and Fundamental theology*, 128-130, La seconda parte della GS, in particolare i nn. 53-93, parla ampiamente della missione del cristiano nel mondo contemporaneo.

<sup>29</sup> Cf. *Ibidem*, 134; Sebbene questo tema della collaborazione tra l'uomo e Dio nella creazione del mondo della vita pervada l'intero documento, può essere identificato con maggiore forza nella Parte 1, in particolare ai nn. 23-39.

<sup>30</sup> SS, n. 17.

<sup>31</sup> *Ibidem*, n. 22.

<sup>32</sup> *Ibidem*, n. 18.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*, nn. 25-26.

<sup>34</sup> *Ibidem*, n. 27.

<sup>35</sup> Cf. *Ibidem*, n. 27.

<sup>36</sup> Cf. *Ibidem*, n. 28.

<sup>37</sup> Cf. *Ibidem*, nn. 32-34.

<sup>38</sup> *Ibidem*, n. 38.

amore della verità è misura di umanità. Questa capacità di soffrire, tuttavia, dipende dal genere e dalla misura della speranza che portiamo dentro di noi e sulla quale costruiamo». <sup>39</sup> La terza è il contesto del giudizio, che cristianamente parlando dovrebbe essere considerato un “simbolo di speranza” e non di paura. Un mondo con così tanta ingiustizia e disumanità può indurre le persone a dubitare dell'esistenza stessa di Dio, ma i segni dei tempi non lo giustificano. La fonte principale della speranza è il fatto che Dio è giustizia e Dio crea giustizia. <sup>40</sup> C'è una dimensione che l'enciclica sottolinea indubbiamente: «La nostra speranza è sempre essenzialmente anche speranza per gli altri; solo così essa è veramente speranza anche per me». <sup>41</sup>

### 2.3. *Spes non confundit*

*Spes non confundit* (SNC), il più recente contributo al Magistero sulla speranza da parte di papa Francesco, che su questo tema ha indetto il Giubileo Ordinario, è pienamente in linea con i due documenti precedenti che abbiamo visto. Considerandola da una prospettiva educativa, potremmo notarvi alcuni orientamenti definitivi. Prima di enumerare tali orientamenti, bisogna notare un dettaglio curioso: mantenendosi direttamente in linea con il precedente testo conciliare, SNC (n. 7) utilizza la tipica espressione “segni dei tempi” ben tre volte, come invito a essere consapevoli delle esigenze socio-culturali e antropologiche delle persone con cui abbiamo a che fare, richiamando l'attenzione su GS (n. 4). Inoltre, sviluppa il concetto di essere segni di speranza. Ancora una volta, in linea con il Magistero di Benedetto XVI, SNC (n. 22) fa riferimento al “prevalere dell'amore di Dio” e al “dolore dell'amore” che “diventa la nostra salvezza e la nostra gioia” (citando da SS, n. 47), e dichiara apertamente che «la speranza, infatti, nasce dall'amore e si fonda sull'amore che scaturisce dal Cuore di Gesù trafitto sulla croce». <sup>42</sup> Inoltre, il documento fa riferimento al termine “amore” almeno 32 volte, quasi sempre in relazione all'amore di Dio che diventa fonte di speranza.

Passando ora agli orientamenti educativi che possiamo rintracciare in queste pagine, evidenziamo quanto segue: a) la formazione alle virtù per la fioritura della vita cristiana: fede, <sup>43</sup> speranza, amore, <sup>44</sup> pazienza, <sup>45</sup> silenzio, <sup>46</sup> ecc.; b) raggiungere e offrire i segni di speranza ai giovani che sono «gioia e speranza della

<sup>39</sup> *Ibidem*, n. 39.

<sup>40</sup> Cf. *Ibidem*, nn. 42-44.

<sup>41</sup> *Ibidem*, n. 48; il documento qui cita il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992, n. 1032.

<sup>42</sup> SNC, n. 3.

<sup>43</sup> Cf. *Ibidem*, n. 5.

<sup>44</sup> Cf. *Ibidem*, nn. 3,4.

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*, nn. 4,5.

<sup>46</sup> Cf. *Ibidem*, n. 5.

Chiesa e del mondo!»;<sup>47</sup> c) formare le persone alla vita familiare come patto sociale e all'apertura alla vita;<sup>48</sup> d) preparare all'ospitalità dei migranti<sup>49</sup> e alla cura dei vulnerabili;<sup>50</sup> e) impegnarsi per la pace universale e l'armonia cosmica.<sup>51</sup>

Questi orientamenti potrebbero diventare, come vedremo nella sezione seguente, una mappa per l'educazione alla fede o specificamente per la catechesi interculturale con i giovani di oggi – una catechesi che prenda sul serio il compito dell'educazione alla speranza, senza alcun bisogno di intrusioni artificiali nel processo. Pertanto, la sezione che segue delineerà un quadro per l'educazione alla speranza come compito imperativo della catechesi interculturale, basato sugli orientamenti tracciati da GS, SS e SNC.

### 3. Guardare al futuro: un possibile quadro per l'educazione alla speranza

Dopo aver svolto una discussione previa sull'importanza del processo di educazione alla speranza, è giusto affermare che tale processo è uno dei compiti principali dell'educazione alla fede, a maggior ragione in un contesto interculturale. Nel tentativo di proporre qui un quadro per l'educazione alla speranza, all'interno della catechesi interculturale, un modo logicamente congruente sarebbe quello di vedere come questo quadro possa essere sovrapposto a quello della catechesi interculturale stessa. L'obiettivo è quello di collocare la dimensione dell'educazione alla speranza all'interno del quadruplice compito della catechesi interculturale, delineato in precedenza in questo lavoro.

#### Compito 1: Comprendere e interpretare la fede cristiana nel mondo interculturale

La catechesi interculturale si impegna a consentire alle persone di entrare in contatto non solo con gli elementi della fede cristiana, ma anche con la propria realtà fondamentale – socio-politica, culturale ed economica – da cui sono invitate a comprendere e interpretare il significato della fede per loro. In questo modo, le persone sono stimolate a un'esperienza di fede matura e personalizzata. L'educazione alla speranza, in questo ambito, sarebbe cruciale almeno da due punti di vista: il senso di alterità e l'esperienza dell'interdipendenza.

#### 3.1. Educare alla speranza è educazione all'alterità

L'interculturalità si fonda essenzialmente sul principio di alterità,<sup>52</sup> che deve essere nettamente differenziato da un mero fenomeno di "alterizzazione"

<sup>47</sup> *Ibidem*, n. 12.

<sup>48</sup> Cf. *Ibidem*, n. 9.

<sup>49</sup> Cf. *Ibidem*, n. 13.

<sup>50</sup> Cf. *Ibidem*, nn. 10, 11, 14.

<sup>51</sup> Cf. *Ibidem*, n. 16.

<sup>52</sup> Il concetto di alterità come spiegato da Emmanuel Levinas nei termini di irriducibilità dell'altro e esteritorialità radicale; per una comprensione fondamentale, si veda, E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, A. Dell'Asta (Trad.), Jaca Book, Milano 1980.

(*otherization*).<sup>53</sup> Mentre la prima è una valorizzazione dell'altro nella sua diversità, la seconda è generalmente una "distanziamento" (*distantiation*) intenzionale dall'altro, una demarcazione tra io/altro, noi/loro, per lo più di matrice settaria. In tempi di crescenti conflitti e contestazioni, il pluralismo non deve essere sempre considerato una ricchezza, ma potrebbe diventare il "pomo della discordia," facendo precipitare la società nel caos. Un'educazione alla fede di indottrinamento porterebbe a una condizione deplorabile, e da qui la necessità di un processo di educazione alla fede consapevolmente interculturale, che semini i semi di speranza nelle menti indebolite dei giovani. Realizzare l'appello alla pace universale e all'armonia cosmica espresso dai documenti, siano essi *Snc* o *GS*, è possibile solo con un forte senso di alterità, che permetta alla persona di dare un senso alla propria vita in relazione all'altro, quella relazionalità che offre significato alla propria esistenza e mantiene viva la speranza.

### 3.2. Educare alla speranza è educazione all'interdipendenza

L'interculturalità riguarda un approccio positivo alla differenza senza alcun tentativo di attenuarla o neutralizzarla con rivendicazioni di somiglianza. L'esigenza specifica qui è di mantenere attive simultaneamente sia l'identificazione (somiglianze) che la differenziazione (dissimilarità) all'interno del processo.<sup>54</sup> In questa differenziazione, le parti coinvolte si arricchiscono e si valutano reciprocamente. In un senso di interazione interculturale, le componenti non solo offrono, ma anche ricevono l'una dall'altra, promuovendo relazioni di parità. Questo sistema educativo deve prendere le distanze dalla tendenza classica a dimostrare di essere i migliori, o almeno migliori dell'altro, per stabilire il proprio valore. C'è un senso di interdipendenza che porta a un fenomeno di condivisione più che di contestazione. Questo tipo di formazione delle giovani generazioni, sia a livello intra-ecclesiale che extra-ecclesiale, che ne accresca l'apertura verso gli altri, è la necessità del momento. Tale interdipendenza può rivelarsi una formazione essenziale per coltivare le relazioni familiari oggi. Le ricerche stabiliscono che a causa del crescente individualismo, della competitività e dell'apertura nella società e delle aspirazioni sempre crescenti a conseguire risultati più elevati nella vita, a fronte di una maggiore autonomia degli individui nella società, una vita familiare ideale potrebbe essere un sogno lontano.<sup>55</sup> Il documento del CCBI sul Cammino Sinodale per la Chiesa in India deve ancora riconoscere questa realtà come motivo di interesse.<sup>56</sup> Solo un'educazione all'interdipendenza

<sup>53</sup> Cf. F. DERVIN, *Discourses of Othering*, in «Interculturality in Education: A Theoretical and Methodological Toolbox», Palgrave Pivot, London 2016, 43-55; <doi: 10.1057/978-1-137-54544-2\_4>.

<sup>54</sup> Cf. H.-C.A. CHANG - M. CHECCHIN, *L'Educazione interculturale. Prospettive pedagogico-didattiche degli Organismi Internazionali e della Scuola italiana*, LAS, Roma 1996, 160.

<sup>55</sup> Cf. J. P. SINGH, *Problems in India's Changing Family and State Intervention*, in «United Nations», <<https://www.un.org/esa/socdev/family/docs/egm09/Singh.pdf>>, 23 (consultato il 30.03.2025).

<sup>56</sup> La 36<sup>a</sup> Assemblea Plenaria del CCBI elenca una serie di sfide per le famiglie nel contesto odierno, in cui il crescente individualismo e gli scontri tra *ego* rendono difficile trovare una soluzione; cf. CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS OF INDIA, *Pilgrims of Hope: Discerning the Synodal Path*, 36<sup>th</sup> Plenary Assembly Final Document 2025, CCBI, Bangalore 2025, 17-18.

può essere la speranza per il futuro delle nostre famiglie. I valori dell'“essere per gli altri” e dell'“essere per tutti” devono essere rafforzati nell'educazione alla fede e attraverso di essa.

## Compito 2: Preparare a vivere la fede cristiana in modalità interculturale

Vivere in modalità interculturale significa semplicemente vivere con una mentalità disponibile all'interazione a tutti i livelli, mantenendo aperti i canali di comunicazione e sviluppando un maturo senso di autocritica e una condivisione rispettosa delle opinioni. Preparare a vivere la fede cristiana in questa modalità significa far sì che una persona sia in grado di comprendere e interpretare la propria fede con un senso di autonomia e si senta sicura delle proprie convinzioni di fede personali. La catechesi interculturale opera per raggiungere questo stato di maturità nella fede attraverso lo sviluppo della competenza dei giovani nella teologia interculturale e nel dialogo interculturale.

### 3.3. Educare alla speranza è educazione alla teologia vissuta

La speranza cristiana, come affermato in precedenza, è il riconoscimento e la riflessione sulla grazia e sull'amore gratuito di Dio. In breve, è teologia – non necessariamente un tipo accademico di teologia, ma una solida pratica di teologia vissuta. La teologia vissuta rivela l'effettiva costruzione della fede dell'individuo, che implica una pratica di fede vissuta e riflessa, che include un elemento critico di dubbio e interrogazione. Ha origine nelle realtà esperienziali e vissute delle persone e diventa teologia quando trova espressione riflessiva e risuona pubblicamente.<sup>57</sup> Risuonare pubblicamente non deve necessariamente essere una proclamazione clamorosa di una dottrina, ma un vivere in modo integrato che comunichi in maniera evidente una verità su Dio, sulla relazione della persona con Dio e sulle convinzioni che la guidano nella sua vita e nelle sue scelte. Questo conferisce alla persona una massima libertà interiore, liberandola da qualsiasi legame e riempiendola di speranza e coraggio nella pratica della propria fede. La fede diventa una fede vissuta e la sua espressione si distingue come una *teologia vissuta*. L'educazione alla speranza deve preparare i giovani a questo, e non accontentarsi di considerarli sempre come bambini che eseguono gli ordini.

### 3.4. Educare alla speranza è educazione al dialogo

La speranza è sicuramente una forma di ottimismo, ma non solo. Per ottimismo intendiamo una percezione positiva di sé, un forte senso di identità che consente alle persone coinvolte di affrontare con fiducia tutte le difficoltà della vita. L'insistenza dei documenti magisteriali sull'identità della persona umana come *imago Dei* rappresenta l'ottimismo cristiano e l'umanesimo cristiano ideali a cui potremmo pensare. Esso infonde nella persona una tale dignità di sé da consentirle di trovare interazioni rispettose nella società, senza perdere la propria

<sup>57</sup> Cf. S. MÜLLER, *Beyond Theory and Practice: Lived Theology and Its Intersection with Empirical Theology*, in «Open Theology» 10 (2024); doi: <https://doi.org/10.1515/opth-2024-0014> (consultato il 30.03.2025).

identità e, allo stesso tempo, senza chiudersi all'“altro”. È opportuno qui richiamare l'illuminante proposta di Catherine Cornille, che enumera le condizioni di un dialogo onesto, soprattutto nell'ambito della fede, ovvero umiltà, impegno, interconnessione, empatia e ospitalità.<sup>58</sup> Il dialogo, secondo questa proposta, è uno stile di vita che manifesta la disponibilità a imparare dall'“altro”, la prontezza a collaborare con lui/lei, la gioia di relazionarsi con lui/lei, la responsabilità per lui/lei e la generosità nel farlo sentire il benvenuto. L'educazione al dialogo significherebbe un apprendistato in queste qualità che renderebbero la persona ottimista e l'umanità piena di speranza.

### **Compito 3: Promuovere un approccio interculturale alla condivisione della fede**

Le celebri parole di papa Francesco – «Non viviamo un'epoca di cambiamento quanto un cambiamento d'epoca»<sup>59</sup> – risalgono già a un decennio fa, ma acquistano sempre più senso con il passare degli anni; stanno diventando davvero profetiche. L'era della Nuova Evangelizzazione nella Chiesa ci ha spinto a ridefinire una vasta gamma delle nostre esperienze tradizionali. Ovunque ci troviamo, il nostro stile di vita oggi deve essere quello della condivisione della fede, piuttosto che limitarci a ostentare la sua antica veste di evangelismo. In effetti, questo rende la nostra vita di discepoli e la nostra missione di apostoli più stimolanti, ringiovanite e significative. Possiamo vivere questa chiamata in due modi: facendo appello alla ragione e alla libertà e vivendo con compassione.

#### **3.5. Educare alla speranza è educazione alla ragione e alla libertà**

L'educazione alla fede certamente non è un esercizio di fideismo o fondamentalismo. Essa, piuttosto, progredisce alla luce della ragione che si accompagna dalla fede che viene da Dio,<sup>60</sup> e conduce i fedeli alla libertà di scelta, soprattutto in un contesto di pluralismo.<sup>61</sup> Questi elementi di ragione e libertà, che sono coinvolti nel processo di condivisione della fede, rendono l'intera esperienza rispettosa, umanizzante e matura. Non è solo nell'educazione dei giovani che ragione e libertà svolgono un ruolo centrale, ma anche nello stile di vita di fede insegnato nella catechesi interculturale che li rende 'evangelizzatori con Spirito,' pieni di fervore, gioia, coraggio, generosità, amore e passione per il messaggio di Cristo.<sup>62</sup> Quanto più cresciamo nella maturità della nostra fede, tanto più faremo appello alla ragione e alla libertà, sia rispetto a noi stessi che rispetto agli altri. Ciò costituisce un modello per l'intera umanità, affinché rispetti la libertà di

<sup>58</sup> Cf. C. CORNILLE, *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, The Crossroad Publishing Company, New York 2008.

<sup>59</sup> Cf. FRANCESCO, *Discorso del Santo Padre*, Incontro con i rappresentanti del V Convegno Nazionale della Chiesa Italiana, 10.11.2015, in <[https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco\\_20151110\\_firenze-convegno-chiesa-italiana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html)> (consultato il 30.03.2025).

<sup>60</sup> Cf. DC, n. 19.

<sup>61</sup> Cf. *Ibidem*, n. 349.

<sup>62</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* (EG), 24.11.2013, nn. 259, 261, in «AAS» 105 (2013) 12, 1019-1137: 1123, 1124.

ognuno di seguire la retta ragione e condividerla con i propri simili in ricerca. Questa rappresenterebbe una risposta diretta ad alcune forze o poteri che si sforzano di imporre all'umanità le proprie ideologie, tanto care e protette, il che, come ha affermato Benedetto XVI, distruggerebbe la speranza.<sup>63</sup>

### 3.6. *Educare alla speranza è educazione alla compassione*

Condividere la propria fede è un atto d'amore, un atto di compassione, un modo per tendere la mano all'altro, perché desideriamo condividere l'abbondanza d'amore che abbiamo sperimentato dal Signore. Questa condivisione cerca di assumere la forma più concreta possibile, con la ferma convinzione che il piano di Dio è la salvezza di tutti,<sup>64</sup> il piano di Dio che soffre con e per coloro che soffrono. Inoltre, questa condivisione della fede consiste nel sostenere e promuovere lo spirito di volontariato così innato nei giovani. *Fratelli tutti*, l'enciclica di Papa Francesco che ha sostenuto il senso di fraternità, di amicizia e di solidarietà universale, è davvero una dichiarazione di speranza da parte della Chiesa nei confronti dell'educazione delle giovani generazioni. Nello spirito di *Fratelli tutti*, la catechesi interculturale vuole offrire ai giovani una formazione che li faccia entrare in empatia con i sofferenti, i poveri, gli emarginati, i senz'altro, i migranti e i vulnerabili.

#### **Compito 4: Testimoniare la fede cristiana in un contesto interculturale**

Se condividere la fede significa soffrire con l'altro perché provo empatia per lui o per lei, testimoniare la fede significa soffrire per l'altro, senza nulla da guadagnare, ma tutto da perdere. Questa è la lezione di vita che ci ha lasciato Gesù Salvatore, nel quale professiamo la nostra fede. Quando il Signore ci ha insegnato: «Fate questo in memoria di me» (Lc 22,19), ci ha posto i più alti *standard* nel vivere la nostra fede. Bisogna notare qui che non ci ha invitato a ricordare e raccontare ciò che ha fatto per noi, ma ci ha insegnato a "farlo"... quindi, ci ha sfidato a testimoniare la nostra fede in Lui. Possiamo farlo attraverso due atteggiamenti: il nostro spirito di perseveranza e la nostra prospettiva sull'eternità.

### 3.7. *Educare alla speranza è educazione alla perseveranza*

Educare alla perseveranza consiste nel rafforzare la nostra speranza che il meglio che possa accadermi in qualsiasi momento è ciò che Dio ha pianificato per me. In un contesto interculturale, questo sarebbe un messaggio forte ma strano per un mondo che desidera prendere tutto sotto controllo e rivendicare il controllo anche su ciò che in realtà non lo ha! La nostra testimonianza non si esaurisce nelle scelte che facciamo, ma nel modo in cui perseveriamo in esse. «Beato chi persevera» (Gc 1,12) e «se perseveriamo, anche regneremo con lui» (2Tm 2,12), dice la Parola. Questa è la chiamata che ogni discepolo di Cristo riceve, perché questo è ciò che il Signore stesso ha fatto. La catechesi interculturale, che ha l'altro come punto di vista privilegiato del suo approccio al processo di maturazione della fede, preparerebbe le persone a sopportare tutto per amore dell'altro, come

<sup>63</sup> Cf. SS, n. 27.

<sup>64</sup> Cf. GS, nn. 53-93.

forma di testimonianza, sopportando «fino allo spargimento del sangue» (Eb 12,24), che diventa la “*martyria*” per eccellenza.

### 3.8. *L'educazione alla speranza è educazione all'eternità*

Un aspetto importante dell'educazione alla speranza è l'educazione alla prospettiva dell'eternità, o l'educazione alla trascendenza. L'umanità è incline a perdersi nel pericolo del presentismo assoluto,<sup>65</sup> del qui e ora, che è senza dubbio importante, ma non a scapito delle realtà eterne e delle verità trascendentali. Un'altra prova della mancanza di prospettiva eterna è la fede acritica nel progresso a cui fa riferimento *Spe Salvi*,<sup>66</sup> quando l'umanità si lancia in un rischio senza alcun'altra prospettiva, ad esempio di moralità, giustizia, equità e così via, abbandonandosi alle infinite contingenze del cosiddetto progresso. Considerazioni morali, etiche, trascendenti, spirituali, ontologiche e teleologiche sembrano essere una perdita di tempo per la generazione che lavora freneticamente per ciò che crede essere progresso. La catechesi interculturale deve innescare un dialogo interiore e tra le persone, per restituire una prospettiva di eternità e la possibilità della speranza all'umanità nel suo insieme e in particolare alle sue fasce più vulnerabili.

*In conclusione*, siamo ben consapevoli che, sebbene teologicamente considerata una virtù, la speranza non è un dato di fatto; è una qualità a cui educare e una competenza da generare nelle persone e nelle comunità attraverso un processo di educazione, particolarmente di educazione nella fede. Anche se la speranza, in quanto *virtus*, è un coraggio o una forza che viene da Dio, le persone e le comunità devono essere educate ad accogliere questo dono. Perdendo giorno dopo giorno la poca luce che possiede, il mondo ha bisogno di speranza. La gioia della speranza (*gaudium et spes*), che è anche speranza salvifica (*spe salvi*) e, soprattutto, speranza che non delude mai (*spes non confundit*), è un dono che la catechesi interculturale può offrire alla comunità di fede e al mondo in generale, lavorando con i giovani, per i giovani e attraverso i giovani, per un futuro migliore.

---

<sup>65</sup>Il presentismo è una filosofia secondo cui solo ciò che è presente esiste; sebbene vi siano molte sfaccettature di questa teoria, tutte negano un passato o un futuro, o l'eterno. Non si tratta semplicemente dell'importanza del "qui e ora", ma di un'assolutizzazione del presente fino al punto di negare l'eterno, o qualsiasi cosa che non sia presente. Per un'argomentazione cattolica contro il "presentismo", si veda, J. AKIN, *Does Only the Present Exist?* in «National Catholic Register», in <<https://www.ncregister.com/blog/does-only-the-present-exist>> (consultato il 31.03.2025).

<sup>66</sup>SS, n. 22.

## **Education to Hope, an imperative task of Faith Education. An Integral Perspective of Intercultural Catechesis**

### ► **ABSTRACT**

Hope is not a given; it is a quality to be educated, indeed, a skill to be generated through a process of integral growth of young people. Faith education, which has as its declared objective that of building a lifestyle of communion, meaning and transcendence, must necessarily educate people (and communities) to hope. We are progressively realizing that, in a world increasingly aware of its multifaceted nature, humanity is troubled by different dispositions to this inevitable pluralism. Faith education must be at the forefront in promoting communion, engaging in the process of Intercultural Catechesis, preparing those who profess the Christian faith to welcome difference and to celebrate mature and dialogical interrelations. This task could be hindered by numerous challenges, coming from different parts of the current context, which require the development of a tireless resource of hope, especially in the growing generations. Starting from *Gaudium et Spes*, passing through *Spe Salvi*, up to *Spes non confundit*, the Magisterium has always emphasized this fact. This article intends to present this scenario in a synthetic way, and outline a framework of education to hope, as an intrinsic and integral part of intercultural catechesis.

### ► **KEYWORDS**

Catechesis; Education to Hope; Faith Education; *Gaudium et spes*;  
Intercultural Catechesis; *Spes non confundit*; *Spe salvi*.

✉ [lourdunathan@unisal.it](mailto:lourdunathan@unisal.it)

## Catechisti pellegrini di speranza

Ubaldo Montisci\*

### ► SOMMARIO

Il tema giubilare della speranza viene analizzato in relazione alla figura dei catechisti e al loro percorso formativo. Si esplora il legame tra speranza e catechisti nel contesto dei principali eventi ecclesiali che hanno segnato il primo quarto di questo secolo, nonché nei documenti catechistici più rilevanti, sia a livello universale che italiano. A partire dai dati emersi, vengono proposte alcune indicazioni per la preparazione dei catechisti all'annuncio della speranza. La tesi centrale è che la speranza non debba essere intesa soltanto come virtù teologale, ma riconosciuta come una dimensione strutturante dell'identità e della formazione del catechista.

### ► PAROLE CHIAVE

Catechisti; Formazione; Giubileo; Speranza.

**\*Ubaldo Montisci:** è professore Ordinario di Metodologia catechetica e formazione presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana, Roma.

Sono in corso le celebrazioni del Giubileo che ha come tema centrale la speranza. L'evento ecclesiale affronta una questione vitale nell'esistenza umana e un elemento fondamentale del messaggio cristiano: «Tutti sperano», afferma in modo lapidario papa Francesco nella *Bolla* di indizione;<sup>1</sup> «Siate sempre pronti a render conto della speranza che è in voi a tutti quelli che vi chiedono spiegazioni»,<sup>2</sup> sono invece le parole con cui l'apostolo Pietro indica ai battezzati un compito essenziale per il loro essere autentici seguaci di Cristo.

Il tema giubilare verrà esaminato in riferimento specifico alla figura dei catechisti, qualificati in più di una circostanza come “seminatori di speranza”. Ci si chiede: qual è la peculiarità del loro apporto alla proclamazione del “Vangelo della speranza”, una missione che di per sé è di tutti i battezzati? Come abilitarli a esercitare adeguatamente questo loro compito? Si propone qui una rilettura della speranza non solo come virtù teologale, ma come dimensione strutturante dell'identità dei catechisti e della loro formazione.

Si cercherà, in particolare, di rilevare come la relazione speranza-catechisti trovi spazio nel contesto dei principali eventi ecclesiali che hanno caratterizzato questo primo quarto di secolo e nei più conosciuti documenti catechistici, a livello universale e italiano. Alla luce di quanto emerso, si tenterà quindi di fornire delle indicazioni per la preparazione dei catechisti all'annuncio e alla catechesi della speranza.

## 1. Importanza della speranza per la vita di ogni battezzato

Nelle comunità cristiane, ma anche a livello civile e sociale, è frequente il riferimento alla speranza, sia per il valore intrinseco della stessa virtù teologale sia per la situazione di precarietà e disorientamento in cui versa l'umanità in questo momento storico.<sup>3</sup>

Rimanendo in ambito ecclesiale, in epoca recente il tema della speranza è stato trattato in diverse celebrazioni pubbliche e trova spazio nei documenti papali. A inizio millennio, spiccano tra gli altri due eventi: il Grande Giubileo (2000) e il Sinodo continentale europeo 2003; a essi, più tardi, si aggiungono alcuni pronunciamenti significativi dei papi Benedetto XVI e Francesco.

In occasione del Grande Giubileo del Duemila, la speranza è stata oggetto di riflessione all'interno del secondo anno di preparazione immediata all'evento, dedicato allo Spirito Santo, che «è anche per la nostra epoca *l'agente principale della*

<sup>1</sup> FRANCISCUS, *Litterae Apostolicae sub plumbo datae Spes non confundit* (SNC), 09.05.2024, n. 1, in «Acta Apostolicae Sedis» 116 (2024) 6, 647-665: 647. D'ora in poi si usa l'abbreviazione «AAS»; Si veda anche IDEM, *Adhortatio Apostolica Evangelii gaudium* (EG), 24.11.2013, n. 159, in «AAS» 105 (2013) 12, 1019-1137: 1087.

<sup>2</sup> 1Pt 3,15.

<sup>3</sup> Cf. *Il Giubileo della speranza*, Dossier di «Orientamenti Pastoralis» 72 (2024) 11, 2-67.

*nuova evangelizzazione*». <sup>4</sup> I credenti sono chiamati a coltivare la virtù della speranza in prospettiva escatologica, preparando l'avvento del Regno di Dio con un contributo fattivo alla trasformazione delle realtà terrestri per renderle conformi al progetto di Dio. Essi sono esortati a valorizzare i "segni di speranza" presenti nella società e nella Chiesa: tra questi si menziona «il più attento ascolto della voce dello Spirito attraverso l'accoglienza dei carismi e la promozione del laicato». <sup>5</sup>

Qualche anno più tardi, quando i Vescovi d'Europa riuniti nel Sinodo continentale hanno voluto determinare le cause del malessere diffuso nella società del Vecchio Continente, la più rilevante l'hanno individuata proprio nella mancanza di speranza:

Pur facendo proprie le analisi della complessità che caratterizza il Continente, i Padri sinodali hanno colto come l'urgenza forse più grande che lo attraversa, a Est come ad Ovest, consiste in un accresciuto bisogno di speranza, così da poter dare senso alla vita e alla storia e camminare insieme. <sup>6</sup>

Nel testo non mancano i riferimenti espliciti al mondo della catechesi. All'impegno di educazione alla fede è attribuita un'urgenza assoluta: «In particolare, riconoscendone l'innegabile priorità nell'azione pastorale, occorre coltivare e, nel caso, rilanciare il ministero della catechesi come educazione e sviluppo della fede di ogni persona». <sup>7</sup> Si ricorda, inoltre, che «servire il Vangelo della speranza mediante una carità che evangelizza è impegno e responsabilità di tutti». <sup>8</sup> Il Vangelo della speranza va proclamato, perciò bisogna puntare su evangelizzatori credibili: «Oggi più che mai è necessaria la coscienza missionaria in ogni cristiano, a iniziare dai Vescovi, dai presbiteri, dai diaconi, dai consacrati, dai catechisti e dagli insegnanti di religione». <sup>9</sup> Tra le figure chiamate a realizzare questa missione, viene sottolineato il ruolo delle donne nella catechesi. <sup>10</sup>

In seguito, papa Benedetto XVI ha proposto una riflessione approfondita sulla speranza cristiana nell'Enciclica *Spe salvi*. Sono note le affermazioni sulla necessità per ogni persona di una speranza "affidabile", <sup>11</sup> che il credente ritrova in Gesù Cristo. Il documento, prezioso per la raffinatezza dei contenuti teologici offerti, non presenta però alcun riferimento all'ambito catechetico-pastorale, cioè alle modalità concrete con cui le comunità cristiane possono vivere e condividere la virtù della speranza.

Il documento programmatico di papa Francesco, invece, è interessante perché, al di là di numerose affermazioni di principio già rilevate nei documenti

<sup>4</sup> IOANNES PAULUS II, Epistula apostolica *Tertio millennio adveniente* (TMA), 10.11.1994, n. 45, in «AAS» 87 (1995) 1, 5-41: 34.

<sup>5</sup> TMA, n. 46.

<sup>6</sup> IOANNES PAULUS II, Adhortatio Apostolica post-synodalis *Ecclesia in Europa* (EE), 28.06.2003, n. 4, in «AAS» 95 (2003) 10, 649-719: 651s.

<sup>7</sup> EE, n. 51.

<sup>8</sup> *Ibidem*, n. 33.

<sup>9</sup> *Ibidem*, n. 49.

<sup>10</sup> Cf. *Ibidem*, n. 42.

<sup>11</sup> Cf. BENEDICTUS XVI, Litterae Encyclicae *Spe salvi* (SS), 30.11.2007, nn. 1-2, in «AAS» 99 (2007) 12, 985-1027: 985s.

precedenti, dà delle indicazioni pratiche per esercitare questa virtù: intanto, suscitare speranza è un compito precipuo del Vescovo;<sup>12</sup> i giovani svolgono un ruolo fondamentale; il linguaggio usato dev'essere sempre positivo e risulta attraente perché non imprigiona nelle negatività ma apre a prospettive di futuro.<sup>13</sup>

Nel Giubileo straordinario che ha voluto mettere al centro della vita cristiana il messaggio della misericordia, quest'ultima risulta strettamente vincolata alla speranza: «Misericordia: è la via che unisce Dio e l'uomo, perché apre il cuore alla speranza di essere amati per sempre nonostante il limite del nostro peccato».<sup>14</sup> Pure il perdono, elemento imprescindibile della misericordia, «è una forza che risuscita a vita nuova e infonde il coraggio per guardare al futuro con speranza».<sup>15</sup> Il messaggio della misericordia dev'essere riproposto con entusiasmo e ciò richiede una rinnovata azione pastorale, che utilizzi un linguaggio e gesti significativi per provocare le persone a ritrovare il sentiero per tornare al Padre.<sup>16</sup>

La *Bolla* di indizione del Giubileo 2025 risulta piuttosto povera di indicazioni per il tema che si sta affrontando in queste pagine. Collegate al concetto di "trasmettere", suscitano interesse le seguenti considerazioni: riferendosi al brano di 1Cor 15,3-5, il Papa riassume così il cuore della fede cristiana: «San Paolo, nell'enunciare in poche parole, utilizzando solo quattro verbi, tale contenuto, ci trasmette il "nucleo" della nostra speranza: [...] Cristo *morì, fu sepolto, è risorto, apparve*»;<sup>17</sup> nel trattare dei segni di speranza, il Pontefice prende atto con preoccupazione della diffusa perdita del desiderio di trasmettere la vita e afferma: «Guardare al futuro con speranza equivale anche ad avere una visione della vita carica di entusiasmo da trasmettere»;<sup>18</sup> un accenno esplicito alla catechesi lo si può rintracciare nel momento in cui Francesco scrive: «Un pensiero particolare rivolgo ai *nonni e alle nonne*, che rappresentano la trasmissione della fede e della saggezza di vita alle generazioni più giovani».<sup>19</sup>

## 2. La speranza negli eventi e nei documenti catechistici

Il tema in questione è stato affrontato in alcuni eventi catechistici che hanno contrassegnato il cammino della Chiesa universale e locale in quest'inizio di millennio. Anche i documenti che orientano la catechesi a livello internazionale e italiano hanno delle riflessioni significative sulla speranza.

<sup>12</sup> Cf. EG, n. 31.

<sup>13</sup> Cf. *Ibidem*, n. 159.

<sup>14</sup> FRANCISCUS, *Litterae Apostolicae sub plumbo datae Misericordiae vultus* (MV), 11.04.2015, n. 2, in «AAS» 107 (2015) 5, 399-420: 400.

<sup>15</sup> MV, n. 10.

<sup>16</sup> Cf. *Ibidem*, n. 12.

<sup>17</sup> SNC, n. 20.

<sup>18</sup> *Ibidem*, n. 9.

<sup>19</sup> *Ibidem*, n. 14. Come si sa, il rimando a questa particolare categoria di persone è caro a J.M. Bergoglio e si riferisce alla sua personale esperienza cristiana. In diversi discorsi e omelie egli ha portato esempi di vita concreta in cui l'operato degli anziani è stato determinante per la trasmissione della fede. Nel testo programmatico del suo pontificato, ad esempio, si legge: «È opportuno ascoltare i giovani e gli anziani. Entrambi sono la speranza dei popoli. Gli anziani apportano la memoria e la saggezza dell'esperienza, che invita a non ripetere stupidamente gli stessi errori del passato»; EG, n. 108.

### 2.1. La speranza nel contesto di importanti eventi catechistici

Non è possibile ricostruire in forma dettagliata tutti i pronunciamenti dei Papi nelle occasioni in cui essi si sono rivolti in qualche modo ai catechisti. Si richiamano, più semplicemente, dapprima, le indicazioni date da papa Francesco in alcuni grandi eventi pubblici e in alcuni dei viaggi da lui effettuati durante il suo pontificato; si aggiunge, poi, qualche ulteriore riflessione scaturita in ambito propriamente italiano.

- *A livello internazionale*

Nell'anno straordinario della fede, nel corso della Giornata dei catechisti, papa Francesco ha un rapido ma significativo accenno alla speranza durante l'omelia: dopo aver qualificato i catechisti come uomini e donne della "memoria di Dio", il Pontefice elenca anche questa virtù tra gli elementi che devono contraddistinguere la loro vita e azione.<sup>20</sup>

In occasione del Giubileo straordinario della Misericordia, il Papa invita i catechisti a un annuncio innervato di speranza, gioioso e creativo: «Il Dio della speranza si annuncia vivendo nell'oggi il Vangelo della carità, senza paura di testimoniare anche con forme nuove di annuncio» e aggiunge che

chi annuncia la speranza di Gesù è portatore di gioia e vede lontano, ha orizzonti, non ha un muro che lo chiude; vede lontano perché sa guardare al di là del male e dei problemi. Al tempo stesso vede bene da vicino, perché è attento al prossimo e alle sue necessità. Il Signore oggi ce lo chiede [...].<sup>21</sup>

Anche nei viaggi del Papa, recentemente scomparso, si possono ritrovare vibranti richiami a coltivare la virtù della speranza. Durante questi eventi, i catechisti sono stati normalmente interlocutori privilegiati; in tali occasioni, il Pontefice ha affermato, ad esempio, che la speranza è un "vaccino" efficace contro il diffuso virus dello scoraggiamento;<sup>22</sup> ha bisogno di fede convinta nelle sue ragioni e credibile nei fatti per infondere coraggio nelle persone che la vita ha reso disperate;<sup>23</sup> ha nella preghiera una "arma" potente di sostegno<sup>24</sup> e nella "compassione" uno strumento capace di infonderla attraverso la fraternità;<sup>25</sup> soprattutto nei paesi martoriati dalla guerra o dalle lacerazioni tribali, essa si coniuga con il

<sup>20</sup> Cf. FRANCISCUS, *Dum Dies Catechistarum occasione Anni Fidei celebratur*, 29.09.2013, in «AAS» 105 (2015) 10, 880-882: 882.

<sup>21</sup> IDEM, *Homiliae III. Summo Pontifice Iubilaeum Catechistarum celebrante*, in «AAS» 108 (2016) 10, 1080-1082: 1082.

<sup>22</sup> Si veda il *Discorso del Santo Padre* nell'incontro con i vescovi, i sacerdoti, religiosi/e, seminaristi e catechisti (Baghdad, Iraq, 5.3.2021).

<sup>23</sup> Si vedano le *Parole del Santo Padre* prima dell'apertura della Porta Santa e della santa Messa con sacerdoti, religiosi, religiose, catechisti e giovani (Bangui, Rep. Centrafricana, 29.11.2015).

<sup>24</sup> È l'espressione utilizzata nel *Discorso del Santo Padre* nell'incontro con i giovani e i catechisti (Kinshasa, Sud Sudan, 02.02.2023).

<sup>25</sup> Cf. il *Discorso del Santo Padre* ai vescovi, sacerdoti, diaconi, consacrati, consacrate, seminaristi e catechisti (Giacarta, Indonesia, 04.09.2024).

costante e tenace impegno per la costruzione della pace;<sup>26</sup> vede nei giovani i portatori privilegiati di un futuro migliore, più umano;<sup>27</sup> anche i missionari e i catechisti, uomini e donne, sono trasmettitori di speranza e vanno ringraziati per i loro sacrifici;<sup>28</sup> in realtà, però, questo è un compito che impegna l'intera Chiesa che «non vuole dominare le coscienze e occupare gli spazi, vuole essere una “fontana” di speranza nella vita delle persone».<sup>29</sup>

- *A livello italiano*

In Italia, la virtù della speranza è stata messa a tema nel IV Convegno Ecclesiale Nazionale: “Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo”, tenutosi a Verona dal 16 al 20 ottobre 2006. Nel documento finale si afferma che la Chiesa è il «popolo in cammino nella storia, posto a servizio della speranza dell'umanità intera»:<sup>30</sup> le comunità cristiane devono possedere una chiara connotazione missionaria per annunciare la speranza, che trova origine e compimento nella Pasqua del Signore.<sup>31</sup> Si traccia il “profilo” dei cristiani, uomini e donne di speranza:<sup>32</sup> sono testimoni “di” Gesù Risorto, cioè appartengono a lui; si nutrono della Parola di Dio. Il documento evidenzia il valore profetico di questa virtù: «La speranza del cristiano è dono di Dio, dinamico e creativo, e si traduce in progetti che anticipano nella storia il senso della nuova umanità portata dalla risurrezione».<sup>33</sup> Ne è una logica conseguenza una partecipazione alla vita sociale innervata da tale valore e la lotta per il riconoscimento della dignità di ogni persona e l'abbattimento degli ostacoli disumanizzanti.<sup>34</sup> Non può mancare l'impegno tenace per il cammino dei credenti verso l'unità.<sup>35</sup> Nella “tradizione” dei valori e stili di vita ispirati al Vangelo, un «ruolo decisivo» è riconosciuto agli itinerari catechistici.<sup>36</sup>

Pochi anni dopo, in occasione del XLV Convegno nazionale dei Direttori degli Uffici Catechistici Diocesani, dedicato alla formazione cristiana degli adulti, il tema della speranza ritorna nel corso della presentazione ai catechisti degli orientamenti pastorali del decennio. In particolare, la speranza è considerata l'elemento qualificante la stessa identità dell'educatore/catechista: «Educa chi è

<sup>26</sup> Cf. il *Discorso del Santo Padre* (Baghdad, Iraq, 5.3.2021).

<sup>27</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>28</sup> Si veda il *Discorso del Santo Padre* nell'incontro con i sacerdoti, religiosi/e, seminaristi e catechisti (Bangkok, Thailandia, 22.11.2019). Espressioni simili compaiono nell'intervento a Kinshasa (Sud Sudan, 02.02.2023).

<sup>29</sup> Sono parole pronunciate nel *Discorso del Santo Padre* ai vescovi, sacerdoti, religiosi/e, seminaristi e catechisti (Bratislava, Slovacchia, 13.09.2021).

<sup>30</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (CEI), “*Rigenerati per una speranza viva*” (1 Pt 1,3). *Testimoni del grande “sì” di Dio all'uomo* (RSV), <<https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/02/NotadopoVerona.pdf>>, n. 1. Si veda pure il n. 20.

<sup>31</sup> Cf. RSV, nn. 2-3. Al tema del Risorto come fondamento di ogni speranza è dedicato il cap. II (nn. 5-9).

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, nn. 6-9.

<sup>33</sup> *Ibidem*, n. 7.

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*, nn. 12 e 19. Si veda anche il n. 18.

<sup>35</sup> Cf. *Ibidem*, n. 14.

<sup>36</sup> Cf. *Ibidem*, n. 11.

capace di dare ragione della speranza che lo anima ed è sospinto dal desiderio di trasmetterla». <sup>37</sup> Sempre in riferimento agli orientamenti pastorali, si afferma che

“Anima dell’educazione, come dell’intera vita può essere solo una speranza affidabile”. La sua sorgente è Cristo risuscitato da morte. Dalla fede in lui nasce una grande speranza per l’uomo, per la sua vita, per la sua capacità di amare. In questo noi individuiamo il contributo specifico che dalla visione cristiana giunge all’educazione (EVBV, n. 5). <sup>38</sup>

Tutto ciò ha delle forti implicanze per la catechesi. Riferendosi al Convegno di Verona (2006), A. Lonardo osserva:

[Benedetto XVI] Ha spiegato che esiste una “grande speranza” e che essa porta il nome di Dio. [...] Ma, d’altro canto – ha affermato – esistono anche quelle che potrebbero essere chiamate le “piccole speranze”. La straordinaria bellezza del cristianesimo è che anche esse sono importanti [...] Senza la “grande speranza” la catechesi smetterebbe di essere teologale, senza le “piccole speranze” la catechesi diverrebbe alienazione e fuga dalla vita. <sup>39</sup>

C’è bisogno di “comunità aperte alla speranza”, accoglienti, capaci di fare spazio ai diversi cercatori di Dio <sup>40</sup> e della testimonianza di uomini e donne maturi nella fede e credibili: «Nel mondo contemporaneo, pluralista e secolarizzato, la Chiesa può dare ragione della sua speranza, in proporzione alla maturità di fede degli adulti». <sup>41</sup>

Un altro momento particolarmente significativo è costituito dall’incontro con il Papa di una rappresentanza del mondo della catechesi in occasione del 60° anniversario della fondazione dell’Ufficio Catechistico Nazionale (=UCN). Durante l’udienza, Francesco qualifica i catechisti come «artigiani di comunità» che hanno tra i compiti più importanti quello di «dare speranza agli sfiduciati». <sup>42</sup> Il Pontefice elenca una serie di qualità che dovrebbero caratterizzare la figura del catechista ma tra esse non c’è riferimento alla speranza.

## 2.2. La speranza nei documenti sulla catechesi

I documenti che orientano la catechesi hanno ordinariamente dei riferimenti alla speranza; ne parlano – com’è normale attendersi – prevalentemente

<sup>37</sup> CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali per il decennio 2010-2020* (EVBV), 04.10.2020, n. 29, in «Notiziario della CEI» 14 (2010) 7, 241-302: 272. Il testo citato ritorna più volte nelle diverse relazioni presentate durante il convegno.

<sup>38</sup> M. SEMERARO, *Educare alla vita buona del Vangelo Gli Orientamenti pastorali per il decennio e la formazione degli adulti nel cammino della Chiesa italiana*, in «Notiziario UCN» (2011) 5, 24-34: 24. <[https://catechistico.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/11/2016/12/AnnaleDEFINITIVO\\_-WEB.pdf](https://catechistico.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/11/2016/12/AnnaleDEFINITIVO_-WEB.pdf)>.

<sup>39</sup> A. LONARDO, *Il “cantiere dell’educazione cristiana”* (EVBV 39). *Annuncio – celebrazione – testimonianza e ambiti della vita quotidiana*, in «Notiziario UCN» (2011) 5, 60-89: 67.

<sup>40</sup> Cf. *Ibidem*, 31.

<sup>41</sup> P. DAL TOSO, *Essere adulti credenti oggi*, in «Notiziario UCN» (2011) 5, 48-53: 52. La pedagogista fa riferimento a CEI, *Il rinnovamento della catechesi*, 02.02.1970, Edizioni Pastorali Italiane, Roma 1970, n. 124.

<sup>42</sup> Cf. FRANCISCUS, *Ad participes Occursus ab Officio Catechistico nationali Conferentiae Episcopalis Italiae propecti*, 30.01.2021, in «AAS» 113 (2021) 2, 203-207.

come “contenuto” della fede; non mancano però pure accenni al suo essere una dimensione e uno stile della vita cristiana.

- *A livello universale*

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ha dei paragrafi che spiegano la speranza come virtù teologale, fondata sulle promesse di Cristo, e il suo ruolo nella vita cristiana.<sup>43</sup> Il documento vaticano ricorda il valore escatologico della virtù,<sup>44</sup> sottolinea soprattutto il rapporto della speranza con la preghiera<sup>45</sup> e mette in luce lo stretto legame con il primo comandamento, che richiede la fiducia in Dio e vede nella disperazione e presunzione le principali tentazioni.<sup>46</sup>

Strettamente collegati al testo vaticano sono il *Compendio del CCC* e la sussidiarietà che ruota intorno a *Youcat*, anch’essi con significativi rimandi di indole teologica alla speranza.<sup>47</sup>

Il recente *Direttorio per la catechesi* ha delle importanti considerazioni sul tema: la comunità cristiana è qualificata dall’essere «comunità di speranza vissuta e partecipata»,<sup>48</sup> impegnata a rendere ragione delle proprie speranze – compito affidato soprattutto agli adulti<sup>49</sup> – a tutti coloro che sono in ricerca della verità e della felicità.<sup>50</sup> Questa virtù definisce anche l’identità del catechista: egli, testimone della fede e custode della memoria di Dio, «non smette di essere il segno della speranza per i fratelli».<sup>51</sup> Molte attese vengono riposte nei giovani catechisti, proprio perché essi «portano un contributo speciale di entusiasmo, creatività e speranza».<sup>52</sup> Nell’attuale contesto culturale “urbano”, «la proposta catechistica sarà un annuncio kerigmatico trasparente, umanizzante e carico di speranza rispetto alla segregazione, alla disumanità e alla violenza che emergono spesso nei grandi contesti urbani».<sup>53</sup> Vanno considerate come proposte significative anche le diverse forme di religiosità popolare e il pellegrinaggio.<sup>54</sup>

<sup>43</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC), LEV, Città del Vaticano 1992, nn. 1813, 1817-1821.

<sup>44</sup> Cf. CCC, nn. 1042-1050.

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*, nn. 1818, 1821, 2657s.

<sup>46</sup> Cf. *Ibidem*, nn. 2086, 2090-2092.

<sup>47</sup> Si veda *Catechismo della Chiesa cattolica. Compendio*, LEV-San Paolo, Città del Vaticano-Milano 2005, nn. 132, 161, 300, 385, 387, 442; *Youcat. Italiano. Youth Catechism per conoscere e vivere la fede della Chiesa*, Città Nuova, Roma 2017, nn. 105, 108, 146, 152, 305-306, 308 (contiene la definizione di speranza), 337, 352, 493; *Docat. Che cosa fare? La dottrina sociale della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016, n. 83.

<sup>48</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Direttorio per la catechesi* (DC), 23.03.2020, LEV, Città del Vaticano 2020, n. 28. Una menzione speciale è fatta per le Comunità Ecclesiali di Base, cf. DC, n. 306.

<sup>49</sup> Cf. *Ibidem*, n. 261c.

<sup>50</sup> Cf. *Ibidem*, nn. 31, 234, 244.

<sup>51</sup> *Ibidem*, n. 113a.

<sup>52</sup> *Ibidem*, n. 129.

<sup>53</sup> *Ibidem*, n. 327.

<sup>54</sup> Cf. *Ibidem*, nn. 338 e 342.

- *A livello italiano*

Gli *Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia* si aprono con l'esortazione rivolta a tutti i catechisti di vivere con speranza il tempo presente.<sup>55</sup> Sono tanti i segni di speranza diffusi nella nostra società;<sup>56</sup> ma, soprattutto, genera speranza sapere che nessuno è escluso dall'essere amato da Dio.<sup>57</sup> Annunciare la speranza è parte della missione propria della Chiesa;<sup>58</sup> tale compito va realizzato utilizzando un linguaggio adatto alla cultura contemporanea, un impegno che non può essere lasciato all'improvvisazione.<sup>59</sup> Occorre cogliere dei momenti propizi per far risuonare l'annuncio di speranza: da questo punto di vista, i momenti in cui si coglie la propria fragilità sono particolarmente propizi.<sup>60</sup> I catechisti hanno nella testimonianza credibile della speranza un elemento che caratterizza la propria identità.<sup>61</sup>

L'appello a non perdere la speranza è risuonato forte in epoca di pandemia. Le comunità cristiane sono state interpellate a riflettere su che tipo di speranza stessero consegnando al mondo, se ispirata ai valori evangelici o fondata solo sulle risorse umane; sono state esortate, pertanto, a nutrire una speranza affidabile e a concentrarsi sul kerygma, sull'annuncio gioioso della Resurrezione, che restituisce speranza ed entusiasmo a coloro che vivono nello sconforto e nella disperazione.<sup>62</sup>

### 3. Il tema della speranza nella formazione dei catechisti

Al termine della rassegna presentata finora, per forza di cose incompleta ma ugualmente ricca di considerazioni e stimoli, è possibile tentare di offrire alcune indicazioni che si possono tenere presenti nel predisporre degli itinerari formativi per catechisti attenti alla virtù della speranza.

Questa sezione è organizzata sviluppando le dimensioni/competenze<sup>63</sup> dei catechisti che, classicamente, rimandano agli ambiti dell'essere/stare insieme con, sapere e saper fare.

---

<sup>55</sup> Cf. CEI, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia* (IG), 29.06.2014, cap. I. *Abitare con speranza il nostro tempo* (nn. 8-31), in «Notiziario della CEI» 48 (2014) 4, 197-289: 208-230.

<sup>56</sup> Cf. IG, n. 9 e 51.

<sup>57</sup> Cf. *Ibidem*, n. 10.

<sup>58</sup> Cf. *Ibidem*, n. 15.

<sup>59</sup> Cf. *Ibidem*, n. 26.

<sup>60</sup> Cf. *Ibidem*, n. 41.

<sup>61</sup> Cf. *Ibidem*, n. 73.

<sup>62</sup> Cf. UCN, *Ripartiamo insieme. Linee guida per la catechesi in Italia in tempo di Covid*, <<https://catechistico.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/11/2020/09/08/1-Linee-Guida-Ripartiamo-insieme.pdf>>.

<sup>63</sup> Le *competenze* si focalizzano sui comportamenti e gli atteggiamenti in qualche modo osservabili, mentre le *dimensioni* riguardano le disposizioni interne dei soggetti, in questo caso dei catechisti. Queste non devono essere considerate come entità separate, ma come aspetti intrecciati tra loro, poiché gli atteggiamenti riflettono le disposizioni interne che, a loro volta, si sviluppano attraverso azioni e comportamenti. Sviluppando le competenze, si coltivano le dimensioni e, concentrandosi su queste ultime, si continuano a migliorare le competenze. La distinzione tra dimensioni, competenze e abilità è approfondita in B. JOSEPH, *Catechesis as a "Laboratory"*

### 3.1. Speranza e identità/spiritualità del catechista

La convinzione di fondo è che la speranza, in quanto virtù teologale, non sia solo contenuto da comunicare ma forma che modella l'identità del catechista e struttura le comunità. Lo si è già considerato: educa realmente chi è capace di dare ragione della speranza che lo anima ed è motivato dal desiderio di trasmetterla,<sup>64</sup> che è esattamente ciò che compie il catechista che risponde autenticamente alla propria vocazione. Lo attesta anche la *Nota* italiana che orienta la formazione dei catechisti che operano specialmente nell'iniziazione cristiana: «[...] egli deve essere una persona trasformata dalla fede: per questo, rende ragione della propria speranza instaurando con coloro che iniziano il cammino un rapporto di maternità/paternità nella fede dentro un'esperienza comune di fraternità».<sup>65</sup>

Concretamente, ciò comporta mantenere un'attenzione costante alla dimensione dell'essere, considerata la più rilevante tra quelle che caratterizzano la formazione dei catechisti.<sup>66</sup> Questa consapevolezza veicola un'idea ben precisa di catechesi che, al di là di termini come trasmettere, proporre o comunicare la fede, privilegia l'espressione "condividere". È un punto di vista che vede un'adesione crescente da parte degli esperti:

Un altro carattere che – si pensa – potrebbe ancora meglio interpretare e assumere le migliori sensibilità culturali contemporanee e allo stesso tempo esprimere il significato autentico della catechesi è *condividere*. Quest'espressione ha il pregio di comprendere in sé le altre accezioni della catechesi, aggiungendovi o accentuando i caratteri della prossimità e reciprocità, della "messa in comune" delle proprie risorse, della fiducia e della gratuità, della testimonianza personale e comunitaria.<sup>67</sup>

Questa prospettiva dovrebbe orientare i percorsi formativi che mettono al centro la speranza: il catechista diventa credibile perché "incarna" la virtù e non perché se ne fa semplice espositore. Si tratta di applicare nel quotidiano ciò che si ricordava nel Convegno ecclesiale di Verona: i catechisti sono testimoni "di" Gesù Risorto, cioè appartengono a lui! Ciò si traduce in ascolto della Parola, nella preghiera, nell'esperienza della misericordia e del perdono che, progressivamente, abilitano a scorgere i segni di speranza presenti nella storia e danno forza nell'annuncio.

La catechesi della speranza, inoltre, ha una precisa intenzionalità escatologica, la "Grande Speranza" finale; essa appare come un orizzonte lungo l'intera

---

of Dialogue. Guidelines for a Dialogical Formation of Catechists in the Ecclesial Region of Telugu Catholic Bishops' Conference, Dissertazione dottorale, Pontificia Università Salesiana (Roma) 2025, 207-215.

<sup>64</sup> Cf. EVBV, n. 29, in «Notiziario della CEI» 14 (2010) 7, 272.

<sup>65</sup> UCN, *La formazione dei catechisti nella comunità cristiana. Formazione dei catechisti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*, 04.06.2006, n. 20. La Nota pastorale è pubblicata da tutte le principali Case editrici italiane.

<sup>66</sup> Cf. DC, n. 136.

<sup>67</sup> U. MONTISCI, *La catechesi e i new media: resistenze e opportunità*, in C. PASTORE – A. ROMANO (Edd.), *La catechesi dei giovani e i new media nel contesto del cambio di paradigma antropologico-culturale*, Elledici, Torino 2015, 89-100: 90.

vita del credente e si nutre di “piccole speranze” quotidiane, secondo gli insegnamenti del Vangelo.<sup>68</sup> La spiritualità del catechista si nutre di questo dinamismo che lo abilita a diventare un testimone credibile nel proprio ambiente di vita.

La speranza sostiene il catechista nell’essere “pellegrino” e “seminatore”: due immagini che richiamano il cammino e la semina, cioè processi lenti, non spettacolari, spesso nascosti. Essa agisce come energia spirituale che sostiene la fedeltà alla missione anche nei momenti di fatica, insuccesso o crisi. In un tempo segnato da stanchezza e scoraggiamento, il catechista può diventare una presenza “generativa” che testimonia, prima ancora di spiegare, che è possibile vivere con senso.

Non si può trascurare ovviamente la dimensione comunitaria perché «la comunità cristiana è l’origine, il luogo e la meta della catechesi».<sup>69</sup> Nella formazione dovrebbero trovare applicazione le affermazioni di principio che parlano di «comunità di speranza, vissuta e partecipata».<sup>70</sup> Il tema della sinodalità e delle sue forme di manifestazione concreta dovrebbero essere oggetto di attenta riflessione e di coerente ricaduta nel quotidiano: la speranza, in tal senso, appare un dato ineludibile.

### 3.2. *Speranza e conoscenze dei catechisti*

La formazione dei catechisti non può limitarsi all’esposizione dei contenuti dottrinali, ma deve fornire anche una visione teologica della speranza, come chiave interpretativa della fede e della storia. La speranza va conosciuta come virtù teologale, fondata su Dio, aperta all’escatologia, orientata alla trasformazione del mondo. Tuttavia, non può essere trascurato pure l’approfondimento dei contenuti biblici ed ecclesiali che esplicitano il significato di questa specifica virtù; sotto questo profilo, sono di grande aiuto i documenti magisteriali. Chi ha il compito della formazione, però, dovrebbe curare abitualmente la realizzazione di una “curvatura” catechistica dei contenuti che si vanno approfondendo.<sup>71</sup>

Un elemento fortemente accentuato a livello ecclesiale è il rapporto tra la dimensione escatologica della speranza e l’impegno per la trasformazione delle realtà terrestri, necessario per renderle consone al progetto d’amore del Padre. In realtà, questo è un aspetto gravemente trascurato nella realtà catechistica italiana, come documenta una recente indagine sulla formazione dei catechisti:

Colpisce negativamente, anzitutto, la scarsa attenzione riservata al potenziale evangelizzatore della *diaconia*, ridotta sostanzialmente a una generica predilezione per i poveri e a una serie di buone azioni, mentre nelle risposte sono praticamente assenti altre espressioni tipiche di quest’area, come la promozione umana, l’impegno socio-politico ed ecologico. L’esercizio di questa dimensione è

<sup>68</sup> Cf. SS, soprattutto i nn. 27 e 30-32.

<sup>69</sup> DC, n. 133.

<sup>70</sup> *Ibidem*, n. 28.

<sup>71</sup> Mantiene la sua validità, anche se datata, la riflessione presentata in M. MIDALI – R. TONELLI (Edd.), *La qualità pastorale delle discipline teologiche e del loro insegnamento. Una ricerca interdisciplinare*, LAS, Roma 1993. Le discipline teologiche possiedono un’intrinseca “natura pastorale” che va individuata e rispettosamente valorizzata.

parte costitutiva della missione della Chiesa; la sua trascuratezza può essere sintomo di un'idea diffusa di catechesi ancora vista soltanto come un'attività che coinvolge unicamente gli aspetti cognitivi della persona e, comunque, dice la distanza della pratica catechistica dalla vita quotidiana della gente e la scarsa sensibilità rispetto a temi culturali che oggi sono ritenuti vitali nella società e sottolineati nel magistero papale.<sup>72</sup>

Appare necessario, perciò, introdurre tra le conoscenze dei catechisti almeno i rudimenti della Dottrina Sociale della Chiesa e favorire esperienze concrete (tirocinio) abilitanti a un'applicazione dell'esercizio diaconale nella vita di tutti i giorni, come manifestazione concreta del proprio impegno per un futuro di speranza e, soprattutto, consapevolezza della propria identità: «Evangelizzare è rendere presente nel mondo il Regno di Dio [...]». Se la dimensione sociale dell'evangelizzazione «[...] non viene debitamente esplicitata, si corre sempre il rischio di sfigurare il significato autentico e integrale della missione evangelizzatrice».<sup>73</sup>

### 3.3. *Speranza e competenze professionali del catechista*

Nell'abilitare i catechisti a proporre il tema della speranza non vanno trascurati gli elementi pedagogici. Anzitutto, va tenuto presente il principio della "personalizzazione", che ricorda che il Vangelo è destinato non all'uomo astratto, ma alla persona "reale", che vive in un contesto particolare e sperimenta dinamiche evolutive del tutto soggettive. Ne consegue che «è ragionevole offrire cammini di catechesi che si diversificano in base alle diverse necessità, età dei soggetti e stato di vita. È quindi indispensabile rispettare i dati antropologico-evolutivi e teologico-pastorali, tenendo conto delle scienze dell'educazione».<sup>74</sup>

Non si può dimenticare il principio della "coerenza fra gli stili formativi", che sottolinea la necessità che ci sia corrispondenza tra la pedagogia globale della formazione dei catechisti e la pedagogia propria di un processo catechistico.<sup>75</sup> In particolare, nella formazione andrebbe promosso uno stile accogliente e inclusivo perché il catechista che pratica la speranza è colui che fa spazio a ogni tipo di persona e accompagna senza fretta; inoltre, coglie soprattutto nelle situazioni di fragilità delle opportunità da non sprecare per infondere speranza. I catechisti andrebbero aiutati a sperimentare prima loro stessi, ma poi anche a elaborare dei percorsi di educazione alla fede (e alla speranza) "nativamente" inclusivi, cioè pensati già previamente come plurimi, adeguati a tutti i partecipanti e non semplicemente diversificati rispetto a un'unica proposta perché in quest'ultimo caso si darebbe vita a percorsi ancora una volta "speciali".

<sup>72</sup> U. MONTISCI, *Annotazioni conclusive e prospettive*, in ISTITUTO DI CATECHETICA DELL'UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA, *Catechisti oggi in Italia. Indagine "Mixed Mode" a 50 anni dal "Documento Base"*, LAS, Roma 2021, 269-279: 276s.

<sup>73</sup> EG, n. 176. Si veda M. TOSO, *Gioia e speranza. Evangelizzazione, catechesi e insegnamento sociale*, Edizioni delle Grazie, [s.l.] 2025.

<sup>74</sup> DC, n. 225.

<sup>75</sup> Cf. *Ibidem*, n. 135d.

La speranza, così, si traduce in stile, tono e atteggiamento relazionale: si comunica speranza anche nei modi con cui si ascolta, si accompagna e si costruiscono comunità. Nella formazione si dovrebbe provvedere a sviluppare competenze comunicative “generative”, cioè capacità di utilizzare un linguaggio che incoraggia, suscita fiducia e desiderio e non giudica. Si potrebbe applicare ai catechisti ciò che papa Francesco diceva a proposito di chi predica:

In questa predicazione, sempre rispettosa e gentile, il primo momento consiste in un dialogo personale, in cui l'altra persona si esprime e condivide le sue gioie, le sue speranze, le preoccupazioni per i suoi cari e tante cose che riempiono il suo cuore. Solo dopo tale conversazione è possibile presentare la Parola, sia con la lettura di qualche passo della Scrittura o in modo narrativo, ma sempre ricordando l'annuncio fondamentale: l'amore personale di Dio che si è fatto uomo, ha dato sé stesso per noi e, vivente, offre la sua salvezza e la sua amicizia. È l'annuncio che si condivide con un atteggiamento umile e testimoniale di chi sa sempre imparare, con la consapevolezza che il messaggio è tanto ricco e tanto profondo che ci supera sempre.<sup>76</sup>

Si dovrebbe favorire anche la creatività educativa perché la speranza si traduce in capacità di annunciare, trovare linguaggi nuovi, superare le sterili ripetizioni.

### Conclusione

In una stagione ecclesiale attraversata da fatica, trasformazione e resistenze al cambio, la speranza non è un lusso spirituale, ma una competenza teologica e formativa essenziale. Essa deve dare forma all'identità, nutrire la conoscenza e ispirare la prassi dei catechisti. Per questo, ogni percorso formativo dovrebbe educare a scorgere ciò che ancora non si vede, credere nel cambiamento anche se i risultati non sono immediati, parlare con parole che aprono orizzonti. Un catechista formato alla speranza non è solo un trasmettitore di contenuti, ma un “artigiano di futuro” nella comunità cristiana.

### Catechist Pilgrims of Hope

#### ► ABSTRACT

The Jubilee theme of hope is analyzed in relation to the figure of catechists and their formative journey. The connection between hope and catechists is explored in the context of the major ecclesial events that marked the first quarter of this century, as well as in the most relevant catechetical documents, both universally and in Italy. Based on the data that emerged, some guidelines are proposed for preparing catechists to proclaim hope. The central thesis is that hope should not be understood merely as a theological virtue, but recognized as a structuring dimension of the catechist's identity and formation.

#### ► KEYWORDS

Catechists; Formation; Hope; Jubilee.

✉ [montisci@unisal.it](mailto:montisci@unisal.it)

<sup>76</sup> EG, n. 128.



## Norme per i collaboratori

### Istituto di Catechetica

«Catechetica ed Educazione» (C&E) è la rivista on-line dell'Istituto di Catechetica della Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

1. L'autore (o gli autori) deve garantire l'originalità del suo articolo o contributo, sia in quanto inedito, sia in quanto non plagiato.

2. Per essere pubblicati gli articoli dovranno essere accettati dalla Direzione della Rivista. Dopo l'accettazione, la Direzione avvierà la procedura indicata al numero 4 di queste norme.

3. Si prega di inviare gli articoli in un *file* salvato in formato *word per Windows*. Il testo sarà inviato in attachment all'indirizzo **rpr@unisal.it**. Normalmente una risposta di accettazione o di rifiuto di un articolo richiede circa tre mesi.

4. Il *comitato dei Referee* non coincide con il comitato di redazione. Una volta ricevuto l'originale del contributo, il Coordinatore della condirezione di C&E lo sottopone al processo di *revisione double-blind*, che garantisce l'anonimato sia al referente sia all'autore, che consisterà nell'esame di almeno due Referee, docenti universitari o ricercatori specialisti della materia. La loro valutazione, motivata e scritta, sarà comunicata dal Coordinatore di C&E a ciascun autore con il giudizio finale sull'articolo.

5. In caso di richiesta di integrazioni o correzioni, gli articoli saranno rivisti dall'autore, che dovrà apportare le modifiche indicate. In fase di preparazione per la pubblicazione, i testi vengono sottoposti a *editing*, nel corso del quale potranno essere apportati tagli e modifiche dove necessario.

6. I **documenti iconografici** (immagini, grafici, tabelle, ecc.) devono risultare di buona qualità. Risoluzione minima per le immagini: disegni a tratto, foto sia in bianco e nero sia a colori: 300 dpi.

7. L'articolo dev'essere accompagnato da un **summary** (max. 10 righe) in italiano e in inglese così come dalle parole chiave che permettano di classificare l'articolo (non più di 6 parole).

8. Ordinariamente, nell'articolo non dovrebbero mancare la motivazione dello scritto, lo *status quaestionis* e l'indicazione della collocazione del contributo rispetto agli studi precedenti, gli obiettivi che si intendono perseguire, il metodo utilizzato, una

chiara esposizione dei risultati ottenuti tramite la presentazione dei contenuti offerti, un apparato citazionale essenziale aggiornato.

9. Si riportano **alcuni criteri per la presentazione tipografica dell'articolo:**

- a) Usare carattere Times New Roman corpo 12, interlinea uno, giustificazione a sinistra;
- b) Usare il tasto Enter (a capo) soltanto nei cambi paragrafo;
- c) Non usare comandi di sillabazione;
- d) Non usare doppi spazi per allineare o far rientrare il testo;
- e) Il titolo dell'articolo dovrà essere scritto in grassetto, ma la redazione si riserva di modificarlo.

10. Le **note a piè pagina**, da numerare progressivamente e con carattere 10, riguarderanno apparati critici e/o approfondimenti bibliografici.

11. Uso delle sigle e abbreviazioni: Cf. cf.

12. Per l'**apparato critico** (a piè pagina) si fa riferimento alle norme tradizionali come da esempi:

- J.L. MORAL, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo. Antropologia, catechetica ed educazione*, LAS, Roma 2017.

- C. PASTORE – A. ROMANO (Edd.), *La catechesi dei giovani e i new media nel contesto del cambio antropologico-culturale*, Elledici, Torino 2015.

- C. FRANCESCUTTI et al., *Disabilità: servizi per l'abitare e sostegni per l'inclusione. Manuale applicativo della Norma UNI 11010:2016*, Maggioli, Sant'Arcangelo di Romagna 2016.

- J. GEVAERT, *Studiare catechetica*, U. Montisci (Ed.), LAS, Roma 2008.

- C. BISSOLI, *Bibbia*, in J.M. PRELLEZO – G. MALIZIA – C. NANNI (Edd.), *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, seconda edizione riveduta e aggiornata, LAS, Roma 2008, 142-145.

- M. WIERZBICKI, *Educazione religiosa nell'epoca di crisi educativa e benessere: la progettualità pedagogica nel contesto europeo*, in «Orientamenti Pedagogici» 61 (2014) 4, 857-871: 861.

- V. ORLANDO (Ed.), *Educare nella multiculturalità. Atti del Convegno di Aggiornamento Pedagogico (Roma 14-16 marzo 2003)*, LAS, Roma 2003.

- G. PICCOLO, *Fenomenologia della decisione. Non si fa solo qualcosa, ma si diventa anche qualcuno*, in «La Civiltà Cattolica» 175 (2024) q. 4184, 162-172: 165.

- *Documento sulla fratellanza umana per la pace universale e la convivenza comune*, in «L'Osservatore Romano» (4-5.02.2019) 7-8.

- FRANCISCUS, *Litterae apostolicae motu proprio datae Quibus nonnullae normae Codicis Iuris Canonici immutantur*, 31.05.2016, n. 5, in «Acta Apostolicae Sedis» 108 (2016) 6, 602-616: 606.

- CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dichiarazione sull'educazione cristiana Gravissimum educationis*, 28.10.1965, in *Enchiridion vaticanum, 1. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II*. Testo ufficiale e versione italiana, EDB, Bologna 1985, nn. 819-852.

- A. SPADARO, *Scazzottare l'impercettibile*, in «BombaCarta», (03.08.2016), <<https://bombacarta.com/2016/08/03/scazzottare-limpercettibile/>>, (consultato 20.09.2018).

- E. PARISER, *Il filtro. Quello che internet ci nasconde*, Milano, Il Saggiatore, 2012, (Kindle Reader), pos. 115.

Un discorso a parte merita l'Intelligenza Artificiale come, ad es., ChatGPT (tra le più conosciute) perché siamo di fronte a una fonte non tradizionale come un libro o un articolo. Per citare nel testo, la risposta di ChatGPT va considerata come una comunicazione personale che non viene inclusa nella bibliografia, ma è citata solo nel testo. Se si desidera comunque includere una citazione formale nella bibliografia per completezza o per specifiche richieste, si può utilizzare una struttura simile a questa:

Quando gli è stato chiesto «Il cervello sinistro è reale o una metafora?», il testo generato da ChatGPT ha indicato che, sebbene i due emisferi cerebrali siano in qualche modo specializzati, «la notazione secondo cui le persone possono essere caratterizzate come “emisfero sinistro” o “cervello destro” è considerata una semplificazione eccessiva e un mito popolare».<sup>1</sup>

-----  
<sup>1</sup> OPENAI, *Emisferi cerebrali*, ChatGPT, <https://www.openai.com/chatgpt>, (generato il 14.03.2023).

[Se c'è un'interazione specifica che si desidera citare, si possono anche includere dettagli aggiuntivi sul contenuto]

### ► **Esemplificazione dello stile di scrittura**

Fu Heidegger a introdurre, più o meno in quest'ottica, i termini *autenticità* e *inautenticità*. Egli descrive l'autenticità come «appropriazione di sé»: quanto più un uomo è se stesso tanto più è autentico, si tratta cioè di vivere un'esistenza guidata «dall'esser-sempre-mio».<sup>1</sup> Per lui, quindi, l'autenticità è “appropriazione”, cioè far sì che le cose e le esperienze siano *proprie*, e dato che – come spiega G. Vattimo – la cosa «non è mai semplice-presenza bensì strumento», ne viene che «appropriarsi della cosa vuol dire anche, più radicalmente, assumerla dentro il proprio progetto di esistenza».<sup>2</sup>

-----  
<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, 65.

<sup>2</sup>G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1982, 42.

«Catechetica ed Educazione»  
è una testata telematica,  
iscritta al Tribunale di Roma  
(registrazione n. 151/16 dicembre 2020),  
che persegue finalità culturali  
in ambito pedagogico-catechetico.

