

CATECHETICA **ed** **EDUCAZIONE**

ISSN 2724-5071

Anno X Numero 1

«Chiamati a diventare capolavori». Vocazione e discepolato delle persone con disabilità

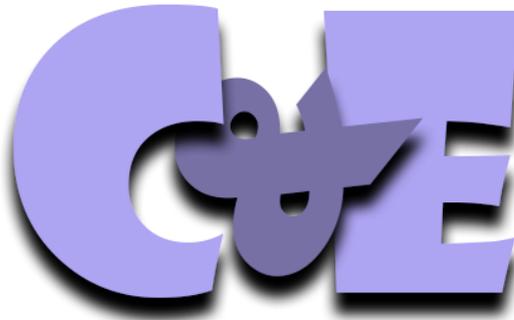
Seminario di studio - 1 aprile 2025

«Studiare Catechetica oggi»

Aprile, 2025

RIVISTA «ONLINE» DELL'ISTITUTO DI CATECHETICA

www.rivistadipedagogiareligiosa.it



CATECHETICA ED EDUCAZIONE

Rivista «online» dell'«Istituto di Catechetics»

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

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

Anno X
Numero 1 – Aprile 2025

[www.rivistadipedagogiareligiosa.it]

CATECHETICA ED EDUCAZIONE

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

www.rivistadipedagogiareligiosa.it

DIREZIONE

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



10 (2025) 1

► CONSIGLIO DI REDAZIONE

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

► COMITATO DI REDAZIONE

Giuseppe Biancardi	
Cesare Bissoli	Albertine Ilunga Nkulu
Cettina Cacciato	Miguel López Varela
Cristina Carnevale	Elena Massimi
Sergio Cicatelli	Luciano Meddi
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



**«Chiamati a diventare Capolavori».
Vocazione e discepolato delle
persone con disabilità**

Editoriale: I membri dell'Istituto di Catecheta..... 5

SEZIONE MONOGRAFICA:

«Chiamati a diventare capolavori». Vocazione e discepolato delle Persone con Disabilità

- **Roberto Franchini**
La vocazione delle Persone con Disabilità: per una comunità generativa..... 9
- **Cristiano Ciferri**
Capolavori di felicità... anche se non è facile. Una riflessione filosofica
sulla vocazione alla felicità per le Persone con Disabilità..... 21
- **Giuseppe De Virgilio**
La disabilità nella Sacra Scrittura e l'esercizio della speranza.
Aspetti biblico-teologici..... 31
- **Veronica Amata Donatello**
Formazione degli accompagnatori al discepolato
delle Persone con Disabilità..... 43
- **Lawrence Sutton – Philip Kanfush**
In pursuit of Masterpieces. The role of the priest in helping those with
developmental disabilities reach their potential as God has defined it..... 55
- **Samuele Ferrari**
Siamo tutti pellegrini di speranza.
Le Persone con Disabilità e il pellegrinaggio..... 63
- **Annalisa Caputo**
Esercizi spirituali per Persone con Disabilità intellettive?
Da Ignazio di Loyola, attraverso Luigi Novarese, all'Oggi..... 75
- **Isabella Tarsi**
«Chiamati a diventare capolavori»: Alcune testimonianze..... 105
- **Fabio Bricca**
Santa Margherita della Metola o di Città di Castello..... 113

SEZIONE TEMATICA:

Seminario di studio - 1 aprile 2025:

Studiare Catechetica oggi. Retrospezione, attualità e proiezioni future

• Ubaldo Montisci	
Studiare Catechetica oggi. Un volume “interfaccia” per l’ICa.....	127
• Benny Joseph	
Il curriculum di catechetica come “laboratorio di dialogo” a partire della Ricerca <i>La Competenza riconsiderata (2000-2020)</i>	135
• Michele Roselli	
Il percorso di Catechetica. Sollecitazioni per i curricula e per il dibattito.....	139
• Vincenzo Corrado	
Catechetica e comunicazione. Appunti per un orizzonte di senso.....	147
• Lorenzo Voltolin	
Rinnovare il percorso di educazione religiosa nel contesto multiculturale. Didattica interculturale, tecnologie digitali e approccio ermeneutico-esistenziale.....	155
Norme per i collaboratori di <i>Catechetica ed Educazione</i>.....	179

Editoriale

«Chiamati a diventare Capolavori». Vocazione e discepolato delle persone con disabilità

Il Giubileo che stiamo celebrando in questi mesi, con l'invito alla conversione e alla speranza, contiene un forte richiamo alla santità. L'appello a raggiungere (e mantenere) una "misura alta" della vita cristiana ordinaria – di cui san Giovanni Paolo II si è fatto a suo tempo portavoce – rimanda, a sua volta, al tema della vocazione e del discepolato.

L'argomento è strettamente legato a quello del "progetto di vita" delle Persone con Disabilità (PcD), affrontato nelle pagine di "Catechetica ed Educazione" nel primo numero dello scorso anno. La vocazione, cioè la chiamata personale e originale di Dio Padre a partecipare al suo progetto d'amore per l'intero creato, cui corrisponde in spirito di fede la risposta libera e responsabile di ogni persona, diventa criterio discriminante per lo stile di un'esistenza che si configura come un vero e proprio discepolato.

Come tutti, anche le PcD hanno una vocazione, una spiritualità, che le chiama a realizzarsi, in modo cangiante a seconda della condizione e del ciclo di vita, tenendo conto dei propri limiti funzionali. Sono loro stesse che devono rispondere alla proprio vocazione cristiana, testimoniando la loro fede e anche la bellezza della loro condizione umana, lavorando, servendo e interagendo nella comunità cristiana e nella società in ogni età e transizione di vita. In questo modo, insegnano che il limite può essere un "varco" verso Dio, e non solo un *deficit*. Tutti siamo esseri "limitati" davanti a Dio: la consapevolezza di questa coscienza passa anche attraverso la presenza delle PcD nella Chiesa e nel mondo.

Il rapporto tra santità, vocazione, discepolato e PcD è un tema significativo e per certi aspetti problematico: è possibile per loro, specie per quelle con disabilità intellettiva grave, rispondere con piena libertà e responsabilità all'appello che Dio rivolge a ogni uomo e donna di buona volontà? Come possono essere pure loro autentici "pellegrini di speranza", come suggerisce il Giubileo?

Per rispondere a queste domande si propone un percorso articolato in tre momenti: uno di tipo fondativo, con tre contributi (pedagogico, filosofico e biblico-teologico); uno di taglio pastorale, che si riferisce rispettivamente alla formazione dei catechisti che operano nel mondo della disabilità, al ruolo dei presbiteri nei percorsi formativi e alla proposta del pellegrinaggio e degli esercizi spirituali; uno di tipo esperienziale, con l'intervista ad alcune persone che testimoniano e agiscono fattiva-

mente nelle comunità cristiane a partire dalla loro situazione di PcD e la presentazione della figura di S. Margherita della Metola o di Città di Castello, prima santa disabile grave canonizzata.

La prima sezione vede, anzitutto, il contributo di Roberto Franchini, *La vocazione delle Persone con Disabilità: per una comunità generativa*. Il pedagogista, nel considerare ancora una volta l'aporia tra l'aspirazione all'autodeterminazione della PcD e il progetto di vita che la comunità gli propone, individua nella spiritualità – la dimensione più intima dell'esistenza umana – la chiave per il superamento dell'*impasse*. Rispondendo alla chiamata vocazionale, la PcD realizza compiutamente sé stessa, e tutto ciò si traduce in ruoli e prospettive di operosità che la comunità deve favorire. In tal senso, viene presentato l'itinerario metodologico del PFTW (*Putting Faith to Work*) che suggerisce dei passi concreti per la “messa in opera” della spiritualità.

Ogni persona è chiamata da Dio a fare della propria vita un “capolavoro”. Il contributo di Cristiano Ciferri, *Capolavori di Felicità... anche se non è facile*, propone una riflessione filosofica sulla vocazione alla felicità per le PcD. Nel confronto con alcuni esponenti del Personalismo, a partire dal principio della “responsorialità”, viene enfatizzata l'importanza dell'impegno personale verso la “autorealizzazione”. Nell'economia del discorso, due riflessioni risultano particolarmente stimolanti: quella che si riferisce alla “libertà per” e la metafora del “disegno di vita”, preferita a quella di “progetto”. L'autore evidenzia la funzione regolativa della “speranza” e l'importanza di ripartire proprio dalla “fragilità” per raggiungere una pienezza di vita.

L'argomento della disabilità nella Bibbia è ampiamente esplorato; viene indagato, in questo caso, in rapporto alla speranza, che è il tema proprio del Giubileo. Giuseppe De Virgilio, nel suo: *La disabilità nella Sacra Scrittura e l'esercizio della speranza. Aspetti biblico-teologici*, articola la riflessione in tre momenti: presenta dapprima la concezione biblica della disabilità e la sua relazione con la malattia in generale per soffermarsi, poi, su alcuni elementi peculiari dell'Antico e del Nuovo Testamento. Traspare così una “teologia della debolezza”, non solo condizione antropologica della persona umana ma anche elemento qualificante l'identità della Chiesa che lungo la storia condivide la fragilità dell'umanità continuando a “confessare la speranza” (cf. Eb 10,23).

La seconda sezione, di indole pastorale, inizia con l'intervento di Veronica Amata Donatello, *Formazione degli accompagnatori al discepolato per le Persone con Disabilità*. Si constata la scarsa attenzione alla formazione di queste importanti figure pastorali e, sulla scia della riforma ministeriale promossa da papa Francesco, viene prospettato un ripensamento della disabilità non come barriera ma come profetico luogo teologico e pastorale. Una Chiesa autenticamente sinodale sa riconoscere nelle PcD non solo dei destinatari ma dei protagonisti nell'annuncio del Vangelo. Vengono quindi indicati dei passi concreti per approntare dei percorsi formativi realmente inclusivi.

Segue il contributo di Lawrence Sutton e Philip Kanfush, *In pursuit of Masterpiece: The role of the priest in helping those with developmental disabilities reach their potential as God defined it*. Alla luce della loro esperienza di formatori del clero, i due autori presentano l'attuale prassi formativa in ambito statunitense, evidenziano alcuni elementi di criticità e suggeriscono dei correttivi atti a migliorare la qualità delle proposte formative. È un compito molto importante perché dai presbiteri – richiamati

qui ad assumere come modello gli interventi inclusivi di Gesù – dipende ancora in gran parte la costituzione e crescita di comunità accoglienti e inclusive.

Nelle comunità cristiane si va sempre più diffondendo la pratica degli esercizi spirituali e ha ripreso forza il fenomeno del pellegrinaggio religioso. A queste manifestazioni religiose sono dedicati, gli altri due contributi. Il primo, di Samuele Ferrari, *Siamo tutti pellegrini di Speranza. Le Persone con Disabilità e il pellegrinaggio*, descrive i tratti peculiari del pellegrinaggio come esperienza liminale e come uno degli elementi fondamentali della vita cristiana. Si sottolineano i punti di contatto tra le dinamiche del pellegrino e quelle vissute dalle PcD e si offrono indicazioni e attenzioni pastorali da non trascurare per consentire alle PcD di essere, insieme alla comunità tutt'intera, a pieno titolo "pellegrini di speranza".

Quello successivo, di Annalisa Caputo, titola provocatoriamente: *Esercizi spirituali per Persone con Disabilità intellettiva?* La studiosa, che vanta una riconosciuta competenza sul tema, attraverso un percorso che prende le mosse da s. Ignazio di Loyola e passa per l'analisi della mediazione profetica realizzata da Luigi Novarese, descrive le metodologie odierne applicate nel "Gruppo Attivo" del Centro Volontari della Sofferenza, fornendo così una risposta affermativa all'interrogativo iniziale.

La terza tappa del percorso vede, anzitutto, la raccolta delle testimonianze di alcune PcD intervistate da Isabella Tarsi, *Chiamati a diventare capolavori: alcune testimonianze*. Le risposte date fanno capire con chiarezza quanto ci sia di bello, di fresco, di entusiasmante, di valido nell'impegno di servizio alla propria comunità, in risposta a una specifica vocazione, di persone che sperimentano diverse forme di disabilità. Chiude poi il fascicolo *l'excursus* storico di Fabio Bricca, *Santa Margherita della Metola o di Città di Castello*. Tra le figure dei santi proposti come modello di vita ai battezzati fino a poco tempo fa non erano presenti le PcD, ma semplicemente persone con accentuata fragilità. Recentemente, invece, la canonizzazione della prima PcD grave colma questa lacuna. Nello studio vengono presentati gli elementi più salienti della sua biografia, ancora poco conosciuta.

***"Studiare Catechetica oggi".
Retrospezione, attualità e proiezioni future
(Seminario di studio. ICa – Roma, 1° aprile 2025)***

L'Istituto di Catechetica (=ICa) ha sempre considerato un compito inderogabile l'aggiornamento sistematico della sua proposta formativa accademica, adeguandola ai progressi della ricerca scientifica – segnatamente nell'ambito catechetico – e alle provocazioni che il contesto culturale presenta di continuo. La storia dell'ICa, tratteggiata nei fascicoli di "Catechetica ed Educazione" pubblicati in occasione del suo settantesimo di vita, dà conferma della veridicità di quanto appena affermato.

Il seminario, le cui relazioni sono riportate in questa seconda sezione della rivista, prende in esame l'ultimo periodo di esistenza dell'ICa. Chiusa l'esperienza di collaborazione con l'Istituto di Teologia Pastorale nel Dipartimento di Pastorale giovanile e Catechetica (1981-2016) e ritornati nell'ambito della Facoltà di Scienze dell'Educazione, i membri dell'ICa sentono l'esigenza di fissare per iscritto gli elementi di tipo epistemologico e strutturali che rendono originale l'ICa nel panorama catechetico internazionale per farli diventare così il punto di riferimento per organizzare la proposta formativa verso gli studenti che avrebbero frequentato l'univer-

sità negli anni a seguire. Nasce così “Studiare catechetica oggi. La proposta dell’Università Pontificia Salesiana” (2018). A questo testo si riferisce il contributo di Ubaldo Montisci, *Studiare catechetica oggi. Un volume “interfaccia” per l’ICa*. L’autore presenta il contesto in cui è stato ideato e realizzato il progetto, descrive la struttura del libro e si sofferma sulla descrizione delle peculiarità della proposta formativa, mettendone in luce punti di forza e criticità.

Nello sforzo di qualificare sempre più la proposta formativa, a seguito della recente pandemia che ha introdotto modifiche sostanziali nel modo di vivere e di credere di tante persone e della pubblicazione del “Direttorio per la catechesi” (2020), tra il 2022 e il 2024 l’ICa realizza un’indagine conoscitiva a livello mondiale tra i suoi Exallievi a partire dal 2000. Su questa esperienza, puntualmente riportata nel secondo fascicolo di “Catechetica ed Educazione” dello scorso anno, si concentra l’intervento di Benny Joseph: *Il curriculum di catechetica come “laboratorio di dialogo”, a partire dalla Ricerca “La competenza riconsiderata (2000-2020)*. L’autore propone delle piste di riflessione ed evidenzia attenzioni specifiche, privilegiando la prospettiva del “laboratorio di dialogo”, giungendo a proporre il “paradigma del dialogo” quale orientamento per lo studio della catechetica e per il *design* del curriculum.

A queste prime due relazioni, seguono quelle di tre *discussant*, cui viene chiesta un’ulteriore riflessione in riferimento ai tre curricula offerti attualmente dall’ICa: Catechetica, Catechetica e comunicazione ed Educazione religiosa.

Michele Roselli, nel suo *Il percorso di Catechetica. Sollecitazioni per i curricula e per il dibattito*, offre una riflessione in generale sul rapporto tra catechetica e catechesi e ne esamina le modifiche indotte dal contesto culturale attuale, che genera una “metamorfosi del cristianesimo”; quindi si sofferma sul curriculum proposto dall’ICa, sottolineandone elementi qualificanti e altri bisognosi di attenzione; chiude con alcune stimolanti provocazioni e suggerimenti utili per delle eventuali modifiche migliorative.

Segue il contributo di Vincenzo Corrado, *Catechetica e comunicazione. Appunti per un orizzonte di senso*. L’autore individua nella consapevolezza del cambio di paradigma culturale in atto e nell’accettazione del principio della realtà e del primato del tempo sullo spazio, gli elementi capaci di imprimere un nuovo dinamismo al percorso di Catechetica e comunicazione. Termina con alcune significative indicazioni specifiche per la riqualificazione del curriculum.

Chiude la serie, la relazione di Lorenzo Voltolin, *Rinnovare il percorso di Educazione Religiosa nel contesto culturale*. Il denso intervento mette in luce la complessità della tematica. Per rispondere in maniera efficace alla crescente pluralità culturale e religiosa, l’insegnante di religione dovrà maturare la capacità di ascolto delle domande provenienti dagli allievi e, insieme, l’attenzione ai contenuti teologici necessari per organizzare un curriculum formativo adeguato. Per quanto riguarda questi ultimi, è soprattutto sul “come” comunicarli che si dovrà lavorare. La proposta formativa dell’ICa non potrà prescindere dal prendere seriamente in considerazione la didattica interculturale, le tecnologie digitali e l’approccio ermeneutico-esistenziale alla materia.

I membri dell’Istituto di Catechetica

✉ catechetica@unisal.it

La vocazione delle Persone con Disabilità: per una comunità generativa

Roberto Franchini*

► **SOMMARIO**

Le comunità di fede hanno l'opportunità e la capacità di trasformare la vita di molte persone con disabilità, delle loro famiglie e delle loro comunità, aiutando le persone a trovare la propria vocazione, assumendo ruoli di valore e condividendo i propri doni con gli altri. Si tratta di un'ulteriore dimensione della spiritualità, che le comunità cristiane devono sostenere, creando opportunità e generando prospettive di operosità, all'interno delle quali tutti i membri, e tra loro le persone con disabilità, scoprono la propria chiamata alla vita. Il Progetto di Vita è prima di tutto risposta alla propria vocazione, in modo ben più originario rispetto alla semplice dinamica dell'autodeterminazione.

► **PAROLE CHIAVE**

Autodeterminazione; Comunità di fede; Persone con Disabilità;
Progetto di Vita; Spiritualità; Vocazione.

***Roberto Franchini:** è pedagogo, Docente di Progettazione delle Attività Educative Speciali presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, Responsabile dell'area strategica dell'Opera don Orione in Italia, Segretario della Società Italiana Disturbi del Neurosviluppo, Direttore della rivista «Spiritualità e Qualità di Vita».

1. Spiritualità, Vocazione e Cura

La spiritualità è la dimensione più profonda della vita dell'uomo, profonda a tal punto che in essa convivono dinamiche tra loro apparentemente opposte, ma che in realtà solo "insieme", nella loro tensione dialettica, rendono conto della pienezza della vita umana. Così, se la spiritualità è apertura all'Altro, in termini di trascendenza, accoglienza della Parola e preghiera, essa è anche apertura all'altro, in termini di operosità, cura e sostegno.

Si tratta, a ben vedere, della reciprocità tra fede e opere così incisivamente descritta da Giacomo: «Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? [...] la fede se non ha le opere, è morta in sé stessa. [...] Infatti come il corpo senza lo spirito è morto, così anche la fede senza le opere è morta».¹

La spiritualità si muove nello spazio aperto dal paradosso "fede" e "opere": un paradosso non è una questione di "aut/aut", ma di "et/et". Nella Bibbia, le persone di fede sono chiamate a essere "seguaci fedeli" e "servitori fedeli" (cioè, persone di fede e persone che lavorano). Il filo invisibile che lega le due dinamiche è quello della *vocazione*: nel rapporto con Dio, l'uomo scopre la sua missione nel mondo. La spiritualità, dunque, non è semplicemente un abbandono passivo, pur reso straordinario dall'incontro, ma anche e contemporaneamente una chiamata all'opera, dentro l'Opera di Dio che chiama.

Si trova qui la prospettiva in grado di sciogliere una già commentata aporia:² è possibile costruire il Progetto di Vita (PdV) della persona con disabilità, se al contempo occorre far leva sul costrutto di autodeterminazione? Come è possibile progettare la vita di altri? Essere artefici della propria vita non significa sottrarsi a questa dinamica, nella quale "un altro ti pensa"? La spiritualità, radice dell'esistenza umana, scioglie i nodi di questa apparente contraddizione: l'autodeterminazione avviene dentro una chiamata, e il compito della comunità cristiana, nei confronti di qualunque dei suoi membri, è quello di chiamare alla scoperta di sé, offrendo l'opportunità di essere operosi, valorizzando i propri talenti. L'altro nome del PdV è la Vocazione, intesa come senso ultimo del proprio essere-nel-mondo.

In questo scenario, il tema dell'inclusione è interno a quello della spiritualità: sostenere il cammino di fede delle Persone con disabilità (PcD) non è soltanto annuncio della Parola, ma è aiutare la persona a trovare il suo "posto", che concretamente si traduce in ruoli e prospettive di operosità. Ogni uomo, e non solo le PcD, costruisce il suo PdV dentro lo stimolo di numerose chiamate e opportunità, che la vicinanza di altri uomini rivelano. *Chiamare* l'altro, inserendolo nella Cura, è forse uno dei più grandi gesti di prossimità che l'uomo è in grado di esprimere.

¹ Gc 2,14ss (*passim*).

² Cf. R. FRANCHINI, *Artefici della propria vita. Riflessioni pedagogiche sul "progetto di vita"*, in «Catechetica ed Educazione» 9 (2024) 1, 23-37.

Vale la pena soffermarsi su questa, che per Martin Heidegger sembra essere la dimensione più radicale della relazione di aiuto:

I modi positivi della Cura hanno due possibilità estreme. L'aver cura può in un certo modo sollevare gli altri dalla cura, sostituendosi loro intromettendosi al loro posto. Questo aver cura assume, per conto dell'altro, il prendersi cura che gli appartiene in proprio. Gli altri risultano allora espulsi dal loro posto, retrocessi, per ricevere, a cose fatte e da altri, già pronto e disponibile, ciò di cui si prendevano cura, risultandone del tutto sgravati. In questa forma di aver cura, gli altri possono essere trasformati in dipendenti e dominati, anche se il predominio è tacito e dissimulato. [...] Opposta a questa è quella possibilità di aver cura che, anziché porsi al posto degli altri, li presuppone nel loro poter essere esistente, non già per sottrarre loro la Cura, ma per inserirli autenticamente in essa. Questa forma di aver cura, che riguarda essenzialmente la cura autentica, cioè l'esistenza degli altri, e non qualcosa di cui essi si prendano cura, aiuta gli altri a divenire consapevoli e liberi per la propria cura. [...] L'essere-assieme si mantiene quotidianamente tra le due forme estreme dell'aver cura positivo, caratterizzate dal sostituirsi dominando, e dall'anticipare liberando.³

Insomma, la relazione tra uomini può assumere sembianze diverse, sottraendo la Cura, per concedere aiuti e assistenze, oppure inserendo in essa, anticipando e liberando. Può accadere che la relazione con le PcD si esprima principalmente o esclusivamente nella prima forma: *noi* concediamo *loro* una serie di doni, tra i quali anche l'accesso alla catechesi e alla preghiera.... In questa forma unidirezionale può insinuarsi il limite, esibendo forme difettive dell'aver cura, riassumibili in un dissimulato dominio sull'altro, provocato da un invadente sostituirsi a lui, alla sua libertà responsabile, alla possibilità stessa di esprimere la propria operosità.

Chiamare l'altro significa invece avvalorarlo nell'identico compito della Cura, inserendolo in essa, anticipando opportunità, liberandolo nella sua essenza di persona che progetta il proprio ruolo nel mondo, non potendo in nessun modo dipendere da altri in tale avventura profondamente umana.

2. L'operosità nel corpo di Cristo

Le questioni antropologiche dell'essere umano sono state delineate e discusse in innumerevoli modi e hanno plasmato i valori fondamentali di culture e società. Con l'avvento del costruito di Qualità della Vita hanno preso piede valori come indipendenza, autodeterminazione e appartenenza.⁴ Psicologicamente, questi valori riflettono bisogni di personalità, come benessere, identità e controllo. Spiritualmente, essi sono più profondamente iscritti nella dinamica aperta dalle grandi domande: chi sono? Perché sono al mondo? A chi appartengo?

³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970, 157-158.

⁴ Per un approfondimento sui modelli di Qualità della Vita e sul loro impatto sull'azione pastorale nei confronti della persona con disabilità si può vedere S. CORTI, *L'uomo e l'animo "gentile" della natura* e R. FRANCHINI, *Formare all'inclusione*, entrambi in «Catechetica ed Educazione» 6 (2021) 1, 7-35.

Quando l'essere umano adulto risponde a queste domande egli fa spesso riferimento al proprio lavoro. Nel dialogo tra gli uomini alla domanda "Chi sei?" ne segue spesso un'altra: "Cosa fai?". Tra essere e operare sembra esserci un legame profondo: il *lavoro*⁵ di una persona definisce chi è, riflette il suo senso di vocazione, dice qualcosa sul tipo di impatto che ha sul mondo, e infine plasma il suo senso di comunità attraverso l'associazione con altri che lavorano in posizioni o professioni simili. Avere un lavoro, sentirsi necessari, fare la differenza, essere produttivi, guadagnarsi da vivere, aiutare altri: tutto ciò fa un'enorme differenza per la vita della persona, nel senso di speranza e nella identità di cittadini, portatori di ruoli (famiglia, comunità) e vocazioni (cose che ci sentiamo chiamati a fare).

Nell'Antico Testamento, comunque si interpretino le vicende della Genesi, all'inizio della storia della salvezza si narra una storia di lavoro come creazione, cura e responsabilità, insieme al riconoscimento dei ritmi sacri del lavoro e del riposo. Più avanti, quando al popolo di Dio fu predetto il sogno di un ritorno dall'esilio a Babilonia, la visione prevedeva il ritorno di tutti, compresi i "ciechi" e gli "zoppi".⁶ Tutti dovevano sentirsi parte di quel gruppo. Ognuno aveva un ruolo. Essere fedeli significava integrare quella fede nella vita quotidiana personale, civica ed economica.

Nel Nuovo Testamento, la chiamata al servizio fedele da parte di Gesù è rivolta a tutti. Nella parabola dei talenti, il messaggio è che non è importante quanti talenti l'uomo abbia, ma cosa faccia di e con essi.⁷ L'apostolo Paolo descrisse i doni di ogni singola persona attraverso la straordinaria immagine del corpo di Cristo, sottolineando al contempo la cura e l'attenzione particolari che dovevano essere prestate a coloro che sono considerate le "membra più deboli del corpo":

In realtà, ci sono molte membra, ma un solo corpo. L'occhio non può dire alla mano: "Non ho bisogno di te!" E la testa non può dire ai piedi: "Non ho bisogno di voi!". Al contrario, quelle membra del corpo che sembrano più deboli sono indispensabili, e quelle che riteniamo meno onorevoli le trattiamo con particolare onore. E le membra impresentabili sono trattate con particolare modestia, mentre le nostre membra presentabili non hanno bisogno di particolare riguardo. Ma Dio ha composto il corpo, dando maggior onore alle membra che ne erano prive, perché non vi fosse divisione nel corpo, ma che le membra avessero pari cura le une per le altre. Se un membro soffre, tutte le membra soffrono con lui; se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui.⁸

Dunque, la Rivelazione non solo immagina una comunità in cui ognuno ha un posto e uno scopo, ma anche la speciale responsabilità che la comunità deve avere per garantire che coloro che sono ai margini abbiano la stessa opportunità di rispondere alla propria vocazione...

⁵ Con la parola lavoro si intende qui qualsiasi forma di operosità della persona, a prescindere che sia inquadrata o no in un rapporto contrattuale.

⁶ Cf. *Ger* 31,8-9.

⁷ Cf. *Mt* 21,14-30.

⁸ *1Cor* 12,12-26.

3. Vocazione, oltre i diritti

Uno dei rischi che potrebbero correre le comunità di fede è quello di considerare l'inclusione come un tema "laico", appartenente alla sfera dei diritti e al raggio dell'azione sociale dello Stato, e per esso dei professionisti. Si tratterebbe di una sorta di dualismo: alle comunità di fede spetterebbe il compito di iniziare alla fede, e di sostenerla con la catechesi e l'evangelizzazione; allo Stato e alle compagini sociali il compito di avviare al lavoro: non esistono forse numerosi programmi che aiutano le PcD a trovare un impiego?

In questo dualismo si perde una dimensione fondante per la vita di ogni comunità di fede: la capacità, cioè, di generare vocazioni, di sprigionare chiamate alla vita e all'operosità, e tutto questo non nella logica del diritto all'inclusione (se non forse di riflesso), ma del dono e della prossimità. Oltre alla domenica, esistono altri sei giorni della settimana, durante i quali le PcD potrebbero avere ben poco da fare....

Si tratta certamente di una dimensione non banale, che richiede intelligenza e creatività; ma, prima ancora di queste, la fiducia che ogni uomo è chiamato da Dio (anche se le forme della vocazione non sempre si esprimono in un lavoro o mansione specifica). Persino in presenza di disabilità grave, è forse riduttivo pensare che l'unica vocazione sia quella riconducibile alla cosiddetta "teologia dell'espiazione".⁹ Laddove le agenzie per l'impiego e i programmi di formazione professionale hanno le armi spuntate, la creatività di una comunità di fede può fare tutta la differenza del mondo.

Tuttavia, anche all'interno delle comunità di fede la disabilità rischia di essere un paravento che impedisce agli altri di vedere le capacità, i punti di forza e i doni che le persone possiedono, con la conseguenza di trascurare il loro desiderio di essere "donatori" oltre che "ricevitori", contributori piuttosto che "clienti", e membri produttivi sia della comunità che della società nel suo complesso. Nel modello di Carter sul ruolo della comunità nella vita delle PcD¹⁰ l'espressione più alta della prossimità è il verbo "needed": la comunità è pienamente tale se ogni suo membro ha un ruolo, e dunque può sperimentare la fondamentale dinamica del "qualcuno conta su di me", oltre a quella, più immediatamente percepibile, del "posso contare su qualcuno".

Certamente una comunità di fede è prima di tutto una comunità spirituale, ma dentro la spiritualità c'è la scoperta della propria vocazione e, simmetricamente, l'esercizio della chiamata. Nell'offrire concrete opportunità di avere un ruolo attivo, una comunità di fede fornisce una casa e un fondamento spirituale in cui si è accettati, sostenuti e di cui ci si sente parte integrante. La comunità è un luogo in cui le persone si conoscono, conoscono il limite e il valore di ogni membro, e nella quale dunque le persone possono porgersi reciprocamente il dono della vocazione: chiedere a un altro un impegno specifico, aiutarlo a scoprire modi concreti di essere utile, è un servizio forse ancora più significativo

⁹ Cf. J. GLYN, "Noi" non "Loro". *La disabilità nella Chiesa*, in «La Civiltà Cattolica» 171 (2020) q. 4069, 41-52.

¹⁰ Cf. E.W. CARTER, *Un luogo per appartenere: la ricerca all'intersezione tra fede e disabilità*, in «Spiritualità e Qualità di Vita» 9 (2020) 2, 47-66.

rispetto a fare qualcosa in prima persona. Assegnare a ognuno un compito è dunque uno degli impegni più importanti nell'agenda di un *leader* di comunità.

Nella traiettoria della relazione di aiuto, il sostegno materiale, emotivo e spirituale è solo l'inizio. Poi occorre "inserire nella Cura", prestare la voce a Dio nell'invito del "Vieni e seguimi". Apparentemente non sembrano esserci molte opportunità di coinvolgimento operoso, ma quando è la comunità tutta a entrare in questa logica, emergono nuove possibilità. Chiunque abbia fatto parte di una comunità di fede, lo ha constatato in relazione a una molteplicità di bisogni: la conoscenza genera condivisione, e questa genera numerosi sentieri di impegno e di bene comune.

4. Mettere all'opera la spiritualità

Il titolo di questo paragrafo è la goffa traduzione di un progetto del *National Collaborative on Faith and Disability*, una rete di centri universitari per l'eccellenza nel sostegno alle PcD, *Putting Faith to Work* (PFTW).¹¹ Il progetto offre alle comunità una linea guida per un nuovo modo di affiancare le PcD, sostenendone la vocazione. Si tratta di una guida a costruire percorsi verso il lavoro, o comunque verso opportunità di operosità, scoperte o all'interno della comunità stessa o attingendo alla rete personale di ogni suo membro. Le comunità di fede hanno una reale opportunità di migliorare la vita di molte PcD, delle loro famiglie e delle loro comunità, aiutando le persone a trovare lavori significativi, ad assumere ruoli e a condividere i propri talenti con gli altri.

Dal punto di vista metodologico, le comunità sono invitate a costituire un gruppo di persone (un organismo o comitato pastorale specifico), opportunamente preparate, incaricato di ascoltare e identificare i doni, le passioni e le abilità che i membri della comunità possiedono, per poi rintracciare situazioni e persone che abbiano bisogno esattamente di quei doni e di quelle competenze.

Il progetto si fonda sui seguenti principi:

1. Il lavoro è sia un dono che una responsabilità. Poiché è fondamentale che ognuno metta a frutto i propri doni al servizio di Dio e della comunità, la comunità deve essere in grado di esercitare una chiamata rivolta a ciascuno, rendendo ciò possibile per tutti;
2. Il percorso verso l'operosità inizia dalla dinamica spirituale della vocazione: nel dialogo tra uomini, ognuno deve maturare la convinzione di avere doni da condividere e una chiamata a contribuire;
3. Nelle comunità religiose in cui si trovano PcD e le loro famiglie, questa missione diventa ancora più urgente: i *leader* delle comunità e tutti i fedeli hanno semplicemente il compito di aiutare i membri con disabilità a trovare lavoro e/o altri modi per contribuire all'interno e all'esterno del loro perimetro;

¹¹ Cf. B. GAVENTA et al., *The Call and Opportunity for Faith Communities to Transform the Lives of People with Disabilities and their Communities*, Vanderbilt Kennedy Center for Excellence in Developmental Disabilities, Madison 2014, in <<https://faithanddisability.org/wp-content/uploads/2014/07/PuttingFaithToWorkPaper9.pdf>> (consultato 01.04.2025).

4. Il percorso verso l'operosità passa meglio attraverso relazioni, contatti e persone, senza gli ostacoli di politiche, regole e meccanismi di finanziamento;
5. Le "buone pratiche" nel mondo delle Politiche Attive del lavoro e dei Servizi per l'Impiego potrebbero essere adattate e condivise con le comunità di fede, per aiutare le PcD (e altre persone senza lavoro) a trovarne uno;
6. Le comunità sono piene di membri che hanno reti e contatti moltiplicatori di opportunità;
7. Molte persone potrebbero preferire (o trovare semplicemente più facile) chiedere aiuto alla propria comunità piuttosto che ai servizi professionali: una comunità non ha bisogno di un bando pubblico o di una misura istituzionale per aiutare una o più persone;
8. Ogni comunità religiosa conosce meglio di chiunque altro i propri membri, e può facilmente individuare le opportunità adatte e i modi migliori per fornire supporto;
9. L'impatto dell'aiuto spirituale, emotivo e pratico di una comunità nell'aiutare la persona nel trovare la propria vocazione può essere letteralmente trasformativo e redentivo;
10. Il coinvolgimento delle comunità di fede in questo ambito costituisce una potente testimonianza generativa di fronte a quelli che troppo spesso sono considerati bisogni sociali insolubili.

5. Dalla visione alla pratica: la somma è maggiore delle parti

Nell'universo delle politiche attive del lavoro, il *job analysis* è il processo utilizzato per scomporre un lavoro, considerare le varie mansioni che comporta e individuare i modi per insegnare tali competenze o per personalizzare un lavoro in base alle competenze e alle doti di una persona. Quando le competenze e i talenti di una persona vengono utilizzati al meglio e questa trova un lavoro che la appaga personalmente e che apporta un contributo al datore di lavoro, la trasformazione risultante viene spesso vissuta come una somma che è maggiore delle singole parti.

Il processo vocazionale, più ampio e comprensivo rispetto a quello di inserimento lavorativo (in quanto riguardante la sfera dell'operosità in generale), non è certo esentato dal dover individuare una metodologia: le possibilità di forme concrete e pratiche di supporto non dipendono solo dalla visione e dall'impegno delle persone coinvolte, ma anche da un robusto corredo di *expertise*.

Il progetto PFTW prova a descrivere un itinerario metodologico,¹² articolando alcune importanti tappe:

¹² Cf. NATIONAL COLLABORATIVE FAITH AND WORK, *Putting Faith to Work: A Guide for Congregations and Communities on Connecting Job Seekers with Disabilities to Meaningful Employment*. Connecting Job Seekers with Disabilities to Meaningful Employment. Vanderbilt Kennedy Center

1. *Creare un team, o un'unità pastorale specifica*: se è vero che nuove iniziative, come questa, nascono spesso dalla passione di un solo membro della comunità, esse poi si consolidano e diventano costanti se portate avanti in compagnia di persone che condividono questo tipo di missione;
2. *Elaborare un piano di lavoro*: dopo aver identificato i membri della comunità della propria vocazione, è importante determinare come il lavoro del team si inserisca all'interno della comunità e articolare i suoi ruoli e compiti specifici. Così, occorrerà definire un *leader* (religioso o laico che sia), individuare persone in grado di mappare le opportunità interne ed esterne, altre in grado di garantire la legittimità dei percorsi, altre ancora di porsi a supporto di famiglie e contesti lavorativi, mediando e accompagnando di fronte a difficoltà e problematiche che potrebbero incontrare;
3. *Invitare le PcD a partecipare*: una volta formato il *team*, e definiti ruoli e obiettivi, il passo successivo è iniziare a supportare le PcD nel percorso verso la propria specifica vocazione. Trovare un lavoro che corrisponda ai propri interessi, che valorizzi i propri punti di forza e le proprie doti e che sia in linea con la propria vocazione può essere profondamente gratificante. Per questo, è in genere più importante trovare opportunità per essere operosi in modo significativo, piuttosto che ottenere un lavoro in senso stretto. Nel dialogo con le PcD, diretto o mediato dai loro prossimi, i membri del *team* apprenderanno i loro interessi, punti di forza, limitazioni ed esperienze;
4. *Il colloquio centrato sulla persona*: non è una tappa ulteriore, ma una raccomandazione delicatissima: per avere successo a lungo termine non bastano pochi minuti di conversazione e il veloce abbinamento a un'attività interna o esterna. Per raggiungere questo obiettivo, è importante dedicare tempo a conoscere la persona con disabilità, con uno o più colloqui approfonditi, in grado di mettere a fuoco i suoi punti di forza, le doti e le passioni, le precedenti esperienze lavorative, gli interessi professionali, i possibili luoghi di lavoro, le abilità relazionali richieste e i supporti necessari per il successo. Si tratta di una specie di doppia mappatura: dopo aver individuato una



serie di opportunità interne ed esterne di operosità, occorre confrontarle con i talenti e le difficoltà delle PcD che sono chiamate all'opera;

5. *Connettere al contesto lavorativo*: il passo successivo è iniziare a creare la connessione con il contesto accogliente. Si tratta di un vero e proprio lavoro di comunità, atto a costruire relazioni, le quali a loro volta costituiscono il terreno fertile per potenziare i talenti e contenere problemi e limiti. Chi lavora nei servizi per l'impiego sa che spesso sono le relazioni informali, a portare più frequentemente al successo. I contesti sono più disposti a offrire opportunità se sanno che un gruppo di membri della comunità, interessati e impegnati, sostiene la persona che stanno assumendo, per aiutarla in ogni modo possibile;
6. *Il sostegno continuo*: dopo aver creato la connessione, e inserito la persona con disabilità nel contesto operoso, occorre mantenere le relazioni instaurate, monitorando frequentemente il percorso, sostenendo nelle difficoltà sia la persona che il contesto, individuando progressivamente i supporti e gli adattamenti necessari;
7. *Riflettere sul percorso*: sapere se i passi compiuti stanno conducendo verso la destinazione desiderata mette gli operatori pastorali nella posizione migliore per apportare le necessarie correzioni di rotta o per proseguire con piena fiducia. I *team* più forti investono tempo a valutare come perfezionare il proprio processo per garantire un impatto profondo e duraturo sulle persone che supportano, all'interno della loro comunità o nella comunità più ampia. Pertanto, l'unità pastorale si doterà di strumenti di supervisione continua, in modo tale da migliorare continuamente le proprie competenze, e affinare l'itinerario metodologico nei suoi passi concreti.

6. Le opportunità interne

Come più volte affermato, la vocazione vuol dire chiamata all'operosità, e questo può e deve avvenire prossima di tutto nel perimetro stesso della vita della comunità di fede. Man mano che le PcD sono più pienamente incluse nella vita della comunità, i membri possono contribuire a trovare ruoli di volontariato e di impegno che una persona può ricoprire nei vari ambiti, liturgico, segretariale, caritativo e del tempo libero.

La vita stessa e il fiorire di una comunità di fede dipendono dai molteplici doni dei suoi membri a sostegno degli altri e della vita comune: mettere in opera la fede può e deve iniziare proprio da "casa". Se i *leader* e i membri della comunità non riescono a trovare un modo per far sì che la persona con disabilità contribuisca, questo potrebbe rivelare più un difetto della loro immaginazione che la disabilità della persona.

In "Dancing with Max",¹³ Emily Colson descrive come Max, suo figlio autistico, sia entrato in contatto e abbia avuto successo con una congregazione attraverso il gruppo di ragazzi noto come "grunt crew", il gruppo che si occupava di impilare le sedie dopo le funzioni religiose e di sistemarle. Invitando Max ad aiutare, diventarono suoi amici e la sua "rete di supporto", e Max ottenne un lavoro che gli procurava soddisfazione e un senso di comunità.

L'organizzazione stessa della comunità è, a ben guardare, una miniera di numerose opportunità vocazionali. Ci sono posizioni e ruoli utilizzati interni che potrebbero essere perfetti per una persona con disabilità: dal confezionare pacchi per la distribuzione caritativa al rispondere al telefono, dal servire messa a partecipare a un coro, dal sistemare le sedie dopo le celebrazioni ad aprire la chiesa a orari definiti.

Se poi si prende in considerazione quello che una comunità di fede può fare per il territorio a cui appartiene, allora queste opportunità esplodono in numero e impatto sociale: quanti anziani soli potrebbero aver bisogno di una visita gioiosa?¹⁴ C'è uno spazio che potrebbe accogliere gli animali da compagnia, quando il padroncino è impegnato al lavoro o nella vita affettiva? Ci sono lettere e bollettini da recapitare ai membri della comunità?

7. Persona e famiglia

Le PcD e le loro famiglie non sono certo attori o destinatari passivi di tutto quanto descritto sino a qui. Trovare la propria vocazione, cercare un lavoro o un ruolo di valore in una comunità e avere successo significa assumersi la responsabilità, impegnarsi, affrontare le delusioni e ascoltare e utilizzare il *feedback*. Significa essere disposti a collaborare con gli altri, assumendosi dei rischi e affidandosi al loro supporto nei modi più utili.

Occorre superare un certo paternalismo, che conduce a immaginare che:

- l'impegno sia sul versante degli operatori pastorali, mentre le PcD e le loro famiglie sarebbero semplicemente dei "destinatari";
- il compito degli operatori sarebbe quello di proteggere da ogni insuccesso o frustrazione;
- l'inclusione sarebbe qualcosa di meccanico, di "semplicemente presente", e non invece in una reale presa di responsabilità da parte della persona con disabilità.

L'impegno delle comunità si basa sulla dinamica vocazionale universale, e non su concetti passivi come quella dei cosiddetti diritti legali. La visione è che la persona con disabilità, la sua famiglia e i suoi amici siano al posto di comando da ogni punto di vista, anche negli eventuali insuccessi. Trovare la propria vocazione fa la differenza in senso letterale (la vocazione è unica e personale), ma al

¹³ Cf. E. COLSON, *Dancing with Max: A Mother and Son Who Broke Free*, Zondervan, Grand Rapids 2012.

¹⁴ Si suggerisce a questo proposito la visione della serie TV *Derek*, la storia di una persona con disabilità che agisce come volontario all'interno di una residenza per anziani

contempo corrisponde a un'assunzione consapevole di impegno, in ogni segmento dell'itinerario, dall'imparare al lavorare, dal crescere al prendere decisioni efficaci, e tutto questo si traduce, per la persona, in una precisa assunzione di responsabilità come nella tradizione biblica, fin dalle origini, la vocazione è sia un dono che una responsabilità.

Vocation of the Persons with Disabilities: towards a Generative Community

► ABSTRACT

Faith communities have the opportunity and the capacity to transform the lives of many people with disabilities, their families and their communities, helping people to find their vocation, taking on roles of value and sharing their gifts with others. This is a further dimension of spirituality, which Christian communities must support, creating opportunities and generating prospects of industriousness, within which all members, and among them people with disabilities, discover their own calling to life. The Life Project is first of all a response to one's own vocation, in a much more original way than the simple dynamic of self-determination.

► KEYWORDS

Faith Communities; Persons with Disability; Project of Life; Self-determination; Spirituality; Vocation.

✉ robby.franchini@gmail.com



SEZIONE CER: STORIA DELLA CATECHESI

**Capolavori di Felicità... Anche se non è facile.
Una riflessione filosofica sulla vocazione alla felicità
per le Persone con Disabilità**

Cristiano Ciferri*

► **SOMMARIO**

Questo contributo intende proporre una riflessione filosofica sulla possibilità che anche la persona con disabilità realizzi, con l'aiuto delle relazioni che vive, la propria vocazione alla felicità. A partire da determinate coordinate antropologiche, tra le quali è centrale quella della vocazione, e dal principio unificatore della *responsorialità*, il confronto con alcuni esponenti del Personalismo mette a fuoco l'importanza dell'impegno personale verso l'*autorealizzazione*. La libertà, infatti, è una scelta e una risposta e si caratterizza anzitutto come *libertà per*. Chiarita poi la metafora del *disegno di vita* rispetto a quella del progetto, si evidenzia la funzione regolativa della *speranza* e dell'importanza di ripartire proprio dalla *fragilità* per raggiungere una vita in pienezza.

► **PAROLE CHIAVE**

Autorealizzazione; Disegno di vita; Fragilità; Libertà; *Responsorialità*; Speranza.

***Cristiano Ciferri**: è Docente Aggiunto di Filosofia dell'Educazione, nella Facoltà di Scienze dell'Educazione presso l'Università Pontificia Salesiana (Roma).

1. Alcune Premesse

San Giovanni Paolo II esortava i giovani a prendere in mano la loro vita e a farne un capolavoro,¹ a divenire cioè protagonisti consapevoli della propria storia. È possibile affermare che tutta la nostra vita è una *via pulchritudinis*, un cammino verso il bello (*kalòs*) in sé appellante (*kaleo*) che la costituisce e che ci chiama a sé chiedendoci una risposta, una presa di posizione nei suoi riguardi. La vita delle persone con disabilità (PcD) non è esente da questa dinamica di bellezza e non c'è alcuna preclusione al che anche chi vive una difficoltà profonda e destabilizzante nella salute fisica o psichica possa raggiungere in pienezza la realizzazione di sé secondo la vocazione che gli è propria. Non solo la storia della spiritualità cristiana ma anche i contatti quotidiani con questi nostri fratelli e sorelle testimoniano spesso un senso di felicità e di gratitudine al Dio della vita come anche, alle volte, uno stato d'animo di disperazione e di abbandono. Di questa situazione variegata la comunità cristiana deve farsi carico, a partire da una visione di uomo che combatta la "cultura dello scarto" e faccia invece propria la dinamica di conformazione al Cristo vincitore della morte, quella del corpo come quella dello spirito.

In altra sede ho proposto una visione antropologica articolata in sei coordinate.² Il punto di partenza, per la vita di ognuno, è quello della *incarnazione*, cioè del dato corporeo che noi siamo preso per quello che è, e della *storicità*, cioè della dimensione spazio-temporale che abitiamo. Da queste premesse si dipana la coordinata centrale della *vocazione*, sulla quale concentreremo la nostra riflessione, tensione a realizzare in pienezza noi stessi, la cui portata e il cui dinamismo specifico è possibile cogliere solo nella *interiorità* del nostro essere. Scoprire il *dono* che siamo senza "se" e senza "ma" e la nostra capacità di ridonarci apre infine il nostro essere alla *relazione*, punto di arrivo di una vita in pienezza. A fare da centro unificatore di queste coordinate, indicavo il principio di *responsorialità* che definivo come la risposta dell'uomo a una in-vocazione che egli porta con sé e agli appelli fuori di sé, che lo interpellano perché realizzi il proprio disegno di vita, che altro non è se non il suo compimento integrale, chi è chiamato a essere. Essa differisce dalla responsabilità (letta secondo il pensiero di Max Weber e Hans Jonas) perché fa riferimento al versante interiore ed esistenziale dell'uomo piuttosto che alla sola assunzione e attuazione di compiti esterni a lui; è un'etica della prima persona, che riguarda direttamente la bontà del soggetto che opera in quanto ragione desiderante e che quindi inerisce anzitutto all'essere più che all'agire, che all'*esse sequitur*. Ritengo che anche il cristiano disabile, con la libertà responsoriale che lo caratterizza, possa sentirsi attratto da un Amore che rende

¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Incontro con 20.000 giovani nel palazzetto dello sport di Genova*, 22.09.1985, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/september/documents/hf_jp-ii_spe_19850922_giovani-palasport.html>, (consultato 15.02.2025), 4.

² Cf. C. CIFERRI, *Educare alla responsorialità. La relazione educativa con gli adolescenti come philosophical practice*, LAS, Roma 2020, 193-257.

bello ciò che il mondo stigmatizza come brutto, perché è invitato a una sequela di discepolato e di progressivo compimento di sé in conformità alle potenzialità e capacità del proprio essere, un cammino vocazionale di felicità e di bellezza che, necessitando di affiancamento e condivisione, fa sua la gioia dell'incontro. Mi piace ricordare, in tal senso, la *performance* del rapper Paolo Palumbo, malato di SLA, durante il Festival di Sanremo del 2020 o la lettera-testamento del biologo Sammy Basso, malato di progeria e venuto a mancare nel 2024.

2. Vocazione: *affrontement, engagement, événement*

Fatte queste premesse, per dare corpo alle mie affermazioni desidero anzitutto soffermarmi sul significato antropologico della coordinata esistenziale della vocazione, che è come il fine della persona stessa.³ L'impossibilità di comprendere pienamente il proprio essere incarnato e il contemporaneo anelito a varcare i propri limiti e confini porta la storia dell'uomo (come molti filosofi testimoniano) a percorrere i sentieri della trascendenza. Essa ha assunto i contorni della Rivelazione e della religione per i credenti e quelli dell'utopia e degli ideali per i non credenti. Ciò che comunque accomuna ogni uomo che voglia vivere pienamente la propria esistenza è questo desiderio fondato di spingersi oltre, di non accontentarsi del dato, personale o sociale che sia, ma di volerlo migliorare. Tale desiderio, poiché nasce da un appello costante che percepiamo anzitutto dentro ma anche fuori di noi, ha anche la capacità di coinvolgere gli altri attraverso un legame forte di solidarietà e di amore, nel tentativo tenace di realizzarlo. Senza questo riferimento alla trascendenza nulla ha un valore e un significato tali da porsi come punto di riferimento etico che vada oltre la frontiera dell'utile, con la quale la disabilità immediatamente si scontra. La vocazione è quindi espressione dell'anelito a percepire sé stessi unitariamente, a scoprire la propria ragione d'essere e attuarla nella contingenza dell'esistenza, in un'attività «vissuta come autocreazione, comunicazione e adesione, che si coglie e si conosce nel suo atto, come movimento di personalizzazione».⁴

Gabriel Marcel contrappone *l'homo spectans* all'*homo particeps*: il primo si caratterizza dall'indifferente "lasciarsi fare", mentre il secondo vive da protagonista la sua storia e in questo si gioca tutto sé stesso, tanto che anche la contemplazione interiore è, per il filosofo francese, più affine alla partecipazione che all'attesa inerte.⁵ Anche per la visione filosofica di Emmanuel Mounier è centrale l'atteggiamento dell'*engagement* (impegno), forza spirituale insita nella persona stessa. Esso è conseguenza dell'*affrontement*, tema di un breve scritto mounieriano dall'afflato mistico,⁶ atteggiamento che il filosofo francese intende come la scelta di fronteggiare "a testa alta" la propria storia di vita, qualunque essa sia, quindi anche se segnata dalla fragilità. *L'affrontement* per Mounier ha anche una connotazione religiosa e vuol dire anzitutto *esserci* di fronte agli uomini e a Dio,

³ «Il fine della persona è ad essa in qualche modo interno: esso è l'inseguimento continuo di questa vocazione» (E. MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica, Bari 1975, 72).

⁴ IDEM, *Il Personalismo*, AVE, Roma 2004, 30.

⁵ Cf. G. MARCEL, *Il mistero dell'essere*, Borla, Torino 1987, 119.

⁶ Cf. E. MOUNIER, *L'affrontamento cristiano*, Ecumenica, Bari 1984.

affermare la propria presenza autoconsapevole rispetto agli appelli degli altri e del mondo, dei quali ci si fa carico. Rispondere vuol dire agire e l'azione, per il filosofo di Grenoble, non è mai del tutto priva di ambiguità. Anzi, la ricerca dell'azione totalmente buona è un atto di narcisismo che, in ultima analisi, conduce all'inazione, perché una azione perfetta storicamente situata non è umanamente possibile e attendere di averla maturata porterebbe a non agire, a non impegnarsi e, quindi, a non rispondere alla propria vocazione.

Un rischio che la PcD può vivere, in merito alla propria realizzazione vocazionale, è infatti quello di una apatia rassegnata che inchioda alla stasi e alla solitudine. Il primo atteggiamento da assumere di fronte a ogni appello, secondo Mounier, è invece quello di non rinunciare all'azione, anche quando essa appare incerta, ma di rispondere alla propria chiamata affrontando con speranza l'*événement*, ogni avvenimento che mette in discussione le nostre certezze e ci costringe a confrontarci con la realtà in modo nuovo: «Nel caso di un'incertezza insuperabile non credo che una corretta posizione cristiana possa essere quella del: mi tiro indietro perché sono incerto, ma sia invece quella del: mi lancio, si vedrà che con l'aiuto di Dio sarà possibile trasformare un'impresa rischiosa in vocazione». ⁷ *Affrontement* vuol dire quindi accogliere ogni evento come nostro "maestro interiore", ⁸ come ciò che ci invita a uscire da noi stessi, ci sorprende e ci spiazza e, appunto per questo, ci spinge alla risposta e all'impegno. Mounier, anzi, invoca una "pedagogia dell'evento" intesa come educazione all'ascolto, al discernimento e alla decisione circa l'appello che gli uomini si fanno vicendevolmente, non tanto per quello che si manifestano ma soprattutto per quello che *sono* l'uno per l'altro.

Realizzare la propria vocazione è, dicevamo, il frutto di un costante auto-trascendimento. È quindi andando oltre sé stessi che si compie la pienezza di sé (e degli altri): «Ciò che si chiama autorealizzazione è, e deve rimanere, l'effetto preterintenzionale dell'auto-trascendenza. [...] E ciò che è vero per l'autorealizzazione, lo è anche per l'identità e per la felicità». ⁹ In particolar modo per la PcD, autotrascendimento vuol dire invocazione, anelito di salvezza, e invocazione significa affidarsi a qualcuno al di là del proprio vissuto; indica il superamento condiviso di un problema per immergersi nel mistero, rischio ponderato ma tuttavia presente proprio sul piano più intenso dell'esperienza umana, quello dove l'uomo, appello invocante, si protende verso l'ulteriore da sé. ¹⁰ La vocazione evoca un'invocazione legata alla fatica, ma anche alla passione, di esistere e di

⁷ IDEM, *Lettere e diari*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1991, 271.

⁸ Cf. *Ibidem*, 485.

⁹ V.E. FRANKL, *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, Elledici, Leumann (TO) 1982, 37.

¹⁰ È nota la distinzione, proposta da Marcel, tra "problema" e "mistero": «Il problema è qualcosa che si incontra, che ci ostruisce la strada. È davanti a me nella sua totalità. Invece il mistero è qualcosa in cui mi trovo impegnato e quindi non viene a trovarsi davanti a me nella sua totalità. È come se su questo piano la distinzione tra *l'in me* e *davanti a me* perdesse tutto il suo significato» (G. MARCEL, *Giornale metafisico*, Abete, Roma 1976, 306). Marcel avverte come "mistero" sia un termine tipico del linguaggio religioso che non deve essere introdotto nel linguaggio filosofico modificandone il significato, dato che fa anche riferimento alla realtà spirituale dell'uomo e alla sua apertura a una speranza trascendente.

creocere insieme bilanciando libertà e responsabilità. L'invocazione è perciò già esperienza di trascendenza verso il mistero dell'esistenza, desiderio di percorrere la *via pulchritudinis* della vita, alla ricerca unitaria del bello, del buono e del vero. Una ricerca mai solitaria ma da condurre assieme ai propri compagni di viaggio, doni sul nostro cammino e dai quali attingere forza.

3. La scelta di essere liberi

In questa dinamica vocazionale si inserisce la riflessione sulla libertà, soprattutto in riferimento ai fratelli e alle sorelle con disabilità e alla comunità cristiana che si prende cura di loro. Anch'essa, come ogni dimensione umana, non è un dato ma una conquista, un'eccedenza inquieta frutto di scelta e di impegno nel realizzarla: «È la persona che si fa libera, dopo aver scelto d'esser libera; la libertà non le è mai offerta come un dato già costituito; e nulla al mondo può darle la sicurezza di esser libera, se essa non si slancia audacemente nell'esperienza della libertà».¹¹ È, quindi, una libertà incarnata e responsoriale: «L'uomo libero è un uomo che il mondo interroga e che al mondo risponde».¹² Il fatto che la libertà sia incarnata già di per sé nega la possibilità che sia anche assoluta. Ciascun uomo è infatti il protagonista di un'esistenza che non ha scelto, da vivere in situazioni che non ha determinato, il che è vero a maggior ragione per la persona con una disabilità che, se caratterizza l'unicità irripetibile del suo essere, allo stesso tempo circoscrive anche la possibilità del suo rispondere, della realizzazione della sua vocazione.

A questo riguardo credo sia opportuno ribadire la distinzione, in tre livelli progressivi, tra libertà *da*, libertà *di* e libertà *per*.¹³ Spesso infatti la persona umana si ritrova vincolata da condizionamenti dai quali deve liberarsi per esprimere pienamente sé stessa; condizionamenti che sono sia esteriori (libertà *da*) che interiori (libertà *di*). Non sempre la PcD può liberarsi da questi due tipi di condizionamenti, ma può certamente tendere a un livello più alto di libertà. Perché l'uomo sia realmente libero non basta che egli faccia ciò che desidera, ma occorre che desideri ciò che fa, che scelga cioè di farlo. Il livello più alto di libertà (libertà *per*) consiste nell'individuare degli obiettivi per le proprie scelte, perché ci sia qualcosa che valga la pena scegliere. Se non c'è questo scopo ulteriore, l'uomo rischia di essere soltanto una "passione inutile". Egli è invece libero perché possa scegliere e sceglie perché vuole rispondere: è la libertà una possibilità dell'uomo e non l'uomo una possibilità della libertà. È quindi il suo essere libero che rende ogni uomo vocationalmente responsoriale, protagonista vero della propria vita, qualunque essa sia. L'appello fondamentale al quale rispondere è, ovviamente, quello ad essere pienamente sé stessi e poiché il cuore dell'uomo è quello di essere *capax amandi*, la libertà è funzionale alla relazione che, se autentica, è appunto un incontro di libertà.

¹¹ MOUNIER, *Il Personalismo*, 87.

¹² *Ibidem*, 102.

¹³ La distinzione tra libertà negativa (*libertà da*) e libertà positiva (*libertà di*) è stata tematizzata dal filosofo Isaiah Berlin nel saggio *Two Concepts of Liberty* (cf. I. BERLIN, *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano 2000). Per una riflessione sui tre livelli di libertà si veda G. SAVAGNONE, *Educare oggi alle virtù*, Elledici, Leumann (TO) 2011, 71-74.

Nella storia dell'umanità ci si è molto battuti per garantire il primo livello di libertà (libertà *da*), rivendicando poi tutta una serie di diritti (o pseudo tali) umani e civili (libertà *di*). Più difficile è stato l'affermarsi del terzo livello di libertà (libertà *per*), soprattutto per il fatto che esso fa appello a una gerarchia di valori che devono orientare le scelte e che spesso sono stati invece ridotti a mere preferenze emotive. Paradossalmente oggi si ha molta più libertà del passato ma non si sa come investirla positivamente, lasciandola così paralizzata. In merito al suo essere responsoriale, invece, l'uomo non è libero *dagli* appelli che riceve, né è libero *di* rispondervi o meno, perché anche il silenzio o l'inazione sarebbero già una risposta. È però libero *per* discernere il modo migliore di rispondere, al fine del compimento integrale di sé e di chi gli è accanto. Perché il valore della libertà si intrecci profondamente con l'esistenza sono quindi necessari tutti e tre i suoi livelli o, per dirla con Romano Guardini, occorre considerare la libertà come autoappartenenza. Essa è quindi anzitutto, sintetizza ancora Mounier, «la libertà dell'uomo di scoprire la sua vocazione e di adottare liberamente i mezzi per realizzarla».¹⁴

4. Progetto o disegno?

Giustamente si associa la dinamica della scoperta e della realizzazione della vocazione all'idea del progetto di vita. Il progetto richiama qualcosa di ben determinato nelle sue linee, nelle sue forme e nelle sue misure; realizzare un progetto significa ricalcare nel giusto ordine e alla giusta distanza i tratti definiti perché l'opera sia completata come conviene. Un progetto vocazionale non è certamente fine a sé stesso ma è lo schema logico di qualcosa che si vuol realizzare e che altrimenti rimarrebbe incompiuto; è uno strumento che, sulla base dell'analisi delle risorse e delle esigenze, determina le condizioni in cui un cammino vocazionale può trovare compimento. Le forze messe in campo sono tante e richiedono un adeguato coordinamento: l'orizzonte di senso, la visione antropologica di riferimento, la chiarezza sul destinatario e sulla sua condizione reale, l'organizzazione delle risorse disponibili, la valutazione costante. Sembra quindi un impianto ben saldo, destinato ad avere successo. Pur senza voler sminuire il valore necessario della progettazione anche in ambito vocazionale, è tuttavia possibile, a mio avviso, riscontrare in essa un rischio, e cioè quello che la vita stessa e le relazioni che la costituiscono, con tutte le loro dinamiche imponderabili, vengano offuscate; che il progetto non venga considerato come una ipotesi di lavoro ma come un *Moloch* al quale sacrificare anche le persone, oppure come un compito ben fatto, ineccepibile nella sua elaborazione metodologica, ma che resta depositato da qualche parte perché la vita reale è ben altro.

Un'altra immagine può farsi strada per descrivere più adeguatamente, a mio avviso, il cammino vocazionale inteso come *via pulchritudinis*: quella del "disegno a più mani" della propria vita. Il disegno, rispetto al progetto, è un *work in progress* che di definito ha unicamente l'intuizione iniziale dell'artista e che solo progressivamente va componendosi, nell'alternanza di tinte chiare e di tinte

¹⁴ MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, 80; cf. R. GUARDINI, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia 1987, 97-103.

scure, di colori forti e tenui, di tratti più marcati o di semplici sfumature; dove le pennellate sulla tela della propria esistenza non sono solo quelle date da ciascuno ma anche quelle di chi contribuisce a far risplendere il capolavoro unico e irripetibile che ognuno è; dove i contorni umbratili, cioè le imperfezioni della propria umanità, consentono alle immagini di stagliarsi più nitidamente; dove la cancellatura, cioè il saper correggere i propri errori imparando da essi, diviene parte integrante dell'opera finale, che ha già valore in sé stessa perché non è lì in funzione dell'utile di qualcuno o di qualcosa ma solo dello sguardo estatico di chi la contempla: l'autore stesso e quanti desiderano goderne con lui. È ancora Mounier che può illuminarci su questo: «Non credo che la vocazione sia un progetto tracciato completamente da Dio in anticipo. [...] Egli ci inventa con noi. Perciò il nostro compito è procedere».¹⁵ Mi piace pensare che tutta la nostra vita sia la realizzazione, nei termini e nelle dinamiche che abbiamo appena descritto, di questo disegno di vita a quattro mani, le nostre e quelle di Dio, sul quale però intervengono, con tratti più o meno netti, anche coloro che si fanno nostri compagni di viaggio per periodi brevi o lunghi di cammino. Al termine della vita consegneremo questo capolavoro al Signore e se, come è auspicabile, gli piacerà, lo appenderà nella sua Pinacoteca e ci dirà: «Bene, servo buono e fedele, prendi parte alla gioia del tuo Signore».¹⁶

È utile qui richiamare il dibattito che vede la “vita buona” (*goodness*) come sviluppo della “vita giusta” (*rightness*). Per “vita giusta” si intende una concezione della vita e dell'esistenza per la quale l'adempimento del dovere è in vista di una missione più grande: la vita da far fruttificare. Per la “vita buona”, invece, il primato dei frutti è subordinato al primato della fioritura complessiva della persona. Martha Nussbaum intende con il concetto di *flourishing* «una vita attiva, che include tutto ciò che ha un valore intrinseco, ed è completa, nel senso che non le manca nulla che la renda più ricca o migliore».¹⁷ Questa prospettiva si contrappone alla considerazione della felicità come qualcosa che accade (*happiness* da *happen*), esprimendo invece l'idea che l'uomo è il costruttore della propria felicità e non la riceve dall'esterno, poiché con le sue scelte egli *diventa* felice, anche in circostanze avverse. Se è così, al fine della felicità vera e della realizzazione della propria vocazione, non è importante produrre qualcosa di buono, ma *essere* buoni, realizzarsi fiorendo in pienezza per quelli che siamo. E questo obiettivo non può essere precluso nemmeno alle persone disabili; anzi, spesso proprio per loro è tracciata una via privilegiata per la sua realizzazione.

5. La funzione regolativa della speranza

Parlando del valore e dell'importanza della “fioritura” di quelli che siamo, qualunque sia la nostra condizione di partenza, è opportuno riferirsi, in quest'anno Giubilare, alla virtù della speranza. Essa, nella realizzazione del disegno della nostra vocazione, svolge una funzione regolativa proprio a partire da quel grado di felicità che non si riesce ancora a realizzare. Questo a motivo della

¹⁵ MOUNIER, *Lettere e diari*, 271.

¹⁶ Mt 25,23.

¹⁷ M. NUSSBAUM, *Capacità personale e democrazia sociale*, Diabasis, Reggio Emilia 2003, 5.

nostra storicità che, nel ciclo della vita, ci incarna in un contesto spazio-temporale ben determinato:

Il compito di ogni essere umano è di lasciare in eredità la disposizione alla felicità che egli non è riuscito a vivere fino in fondo. Questo sfondo di incompiutezza non designa il fallimento dei destini umani ma il loro inevitabile rilancio, che resiste sempre alla contingenza da cui proviene. [...] La storia umana si nutre e si sostiene su quest'etica della contingenza, su questa sorgenza della speranza dal poco o nulla in cui ci troviamo.¹⁸

La speranza è quindi connessa a quel desiderio di superamento del limite, del condizionamento dei confini, che fonda la capacità di autotrascendimento dell'uomo ed è il frutto più bello della sua libertà responsoriale. Essa è ciò che consente di "andare oltre" rispetto al contingente storico in cui la vita nasce e si svolge: «Perché la speranza sia tale non basta che s'indirizzi verso un contenuto che non c'è, ma è necessario che questo contenuto abbia una significazione etica: umanizzazione, l'ideale del sommo bene, mondo morale, felicità. [...] Di fronte alla trascendenza noi possiamo fare molto di più che pensare, possiamo sperare». ¹⁹ Solo una speranza affidabile può essere l'anima dell'intera vita,²⁰ anche quando questa è segnata dalla disabilità e dalla sofferenza.

Ora, la *via pulchritudinis* della realizzazione della propria vocazione è proprio, in ultima analisi, una pratica di speranza, giacché il cammino avviene nell'orizzonte di una verità futura ma in progressiva costruzione: è la felicità piena nel suo compimento trascendente il contenuto intenzionale della speranza. Data la sua funzione regolativa, la speranza è strettamente connessa al comprendere perché nasce dalla conoscenza realistica (*docta spes*) di ciò che c'è e di ciò che può esserci ma non c'è ancora. Anzi, è proprio ciò che ancora non c'è a mettere ordine nel valore di ciò che c'è già, che «indica la pienezza mancante in quanto si patisce la sua assenza presente»²¹ e così, legata al desiderio, la speranza in ultima analisi ne è la radice e il contenuto. Gabriel Marcel mette in evidenza un elemento importante, e cioè la possibilità di sperare "contro ogni speranza", pertanto anche nelle "situazioni limite". In riferimento alla situazione limite per eccellenza che è la morte, egli afferma: «Mi sembra che le condizioni di possibilità della speranza coincidano rigorosamente con quelle della disperazione. La morte come trampolino di lancio verso una speranza assoluta. Un mondo ove la morte facesse difetto sarebbe un mondo in cui la speranza sussisterebbe solo allo stato larvale». ²² L'"esperienza limite" può avere un esito duplice e opposto: può portare alla disperazione che nega ogni dignità alla persona o può essere il bacino di una speranza rinnovata. In questo la comunità cristiana deve assumere con coraggio e determinazione la propria funzione di accompagnamento delle PcD, perché la

¹⁸ S. LABATE, *La regola della speranza. Dialettiche dello sperare*, Cittadella, Assisi (PG) 2011, 9.

¹⁹ *Ibidem*, 13.15.

²⁰ Cf. BENEDETTO XVI, *Lettera alla diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione*, 21.01.2008, <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/letters/2008/documents/hf_ben-xvi_let_20080121_educazione.html> (consultato 15.02.2025).

²¹ LABATE, *La regola della speranza*, 52.

²² G. MARCEL, *Essere e Avere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, 72.

loro speranza, una volta purificata, divenga la forza propulsiva per la realizzazione di sé; perché proprio la sofferenza, dopo aver smosso la speranza dal suo stato “larvale”, si faccia trampolino di lancio per una vita in pienezza.

6. Conclusione

Si avverte alle volte un certo scetticismo in merito all’applicazione del concetto di “autorealizzazione” al cammino vocazionale, forse perché la cultura odierna associa a questo termine l’idea di un obiettivo da raggiungersi a scapito degli altri, oppure ne promuove una prospettiva autocentrata e narcisista. Va però rimarcato come la realizzazione del proprio disegno di vita non è da intendersi quale autorealizzazione egoistica, ma come fioritura personale e, quindi, sociale. Noi non siamo infatti solo pro-gettati verso il mondo e verso gli altri, ma anzitutto verso noi stessi, ed è questo che unifica il nostro vissuto. Realizzazione di sé e vocazione, opportunamente intese, possono, a mio avviso, essere considerate come sinonimi, dato che difficilmente si può contribuire al bene dell’altro se non si è raggiunto un certo grado di bene per sé.

Per consentire alle persone disabili di realizzare la propria vocazione occorre allora ripartire dalla fragilità, da accogliere non come una frontiera da superare ma come un confine da esplorare, scorgendo in tal modo potenzialità inaspettate. Vittorino Andreoli auspica il sorgere di un “umanesimo della fragilità”: «Bisogna riproporre il senso del limite e la saggezza, e leggere l’uomo come un insieme di conoscenza e di mistero. Fondare una civiltà che risponda all’uomo fragile, cioè a un uomo che ha bisogno dell’altro, che ha necessità della fragilità dell’altro». ²³

Occorre allora avere ben chiara la comprensione dell’uomo, considerare le coordinate e i limiti che lo costituiscono non come degli ostacoli ma come delle opportunità; definire una antropologia della fragilità che ci renda nuovamente capaci di saperci *ad-tendere*, di accoglierci rispettando i tempi di ciascuno mentre si orienta sé stessi verso il bene dell’altro. Ciascun uomo, a partire dalla sua preziosa fragilità, può prendere coscienza di sé andando al proprio centro unificatore e abitando la casa del proprio essere, che gli è possibile ritrovare solo nella radura della propria interiorità. E questo non “nonostante” la sua fragilità ma proprio “a partire da” quei doni che, come uno scrigno, questa situazione personale racchiude. Il fratello e la sorella disabili vivono la tensione tra realtà fattuale e aspirazione a un di più d’essere, quale anelito alla vocazione personale che portano dentro di sé. La realizzazione del proprio disegno di vita non può comportare l’annullamento della sofferenza fisica o mentale ma, con l’aiuto di chi si prende cura di loro e li accompagna nel cammino, possono giungere anch’essi a

²³ V. ANDREOLI, *L’educazione (im)possibile. Orientarsi in una società senza padri*, Milano, Rizzoli 2015, 211-212. Nassim Nicholas Taleb propone il concetto di *antifragilità*, in virtù del quale egli afferma che i sistemi (come è appunto l’uomo) in realtà hanno bisogno di fattori di *stress* esterni per rafforzarsi e migliorare. Un sistema antifragile fa suo l’imprevisto e ne assume positivamente il rischio, quasi ricercandolo. L’antifragilità si distingue quindi dalla resilienza, che consente di resistere agli *shock* ma non produce un cambiamento, mentre l’antifragilità dà origine a una situazione migliore proprio grazie al disordine, all’imprevedibile e all’incerto (cf. N. N. TALEB, *Antifragile. Prosperare nel disordine*, Il Saggiatore, Milano 2014).

quella felicità piena che nasce dal sapersi discepoli di un Amore più grande, che vince ogni tenebra e che, ad ogni modo, circoscrive ogni nostra sofferenza entro un lasso di tempo ben determinato, una “collocazione provvisoria” da mezzogiorno alle tre del pomeriggio. Dopo quel tempo sul Golgota ci sarà la rimozione forzata di tutte le croci e non si andrà oltre!²⁴

Masterpieces of Happiness... even if it's not easy.

A philosophical reflection on the vocation to bliss for Persons with disability

► ABSTRACT

This contribution aims to propose a philosophical reflection on the possibility that even a person with disabilities realizes, with the help of the relationships they experience, his own vocation to bliss. Starting from certain anthropological coordinates, among which the vocation is central, and from the unifying principle of *responsoriality*, the comparison with some representatives of Personalism highlights the importance of personal commitment to *self-realization*. Freedom, in fact, is a choice and a response, and is characterized primarily as *freedom for*. Once the metaphor of *life drawing* is clarified in relation to that of a project, the regulative function of *hope* is underlined, along with the importance of starting precisely from *fragility* to achieve a full life.

► KEYWORDS

Hope; Fragility; Freedom; Life Design; *Responsoriality*; Self-realisation.

✉ ciferri@unisal.it

²⁴ Cf. A. BELLO, *Omèlie e scritti quaresimali*, II, Luce e Vita, Molfetta (BA) 2005, 307.

La disabilità nella Sacra Scrittura e l'esercizio di speranza. Aspetti biblico-teologici

Giuseppe De Virgilio*

► SOMMARIO

Lo studio analizza gli aspetti biblici della disabilità in tre tappe. Nella prima tappa si presenta il campo semantico della disabilità collegata all'infermità e si approfondiscono alcuni aspetti nell'antica tradizione ebraica. La seconda tappa riassume quattro caratteristiche della riflessione sulla malattia: a) la predilezione di *Yhwh* per i deboli; b) la preghiera dei salmi dei malati; c) la funzione "educativa" dell'infermità; d) la relazione tra malattia e speranza. Nella terza tappa si mette in luce la relazione tra Gesù e le persone inferme, sottolineando l'esemplarità del ministero di Cristo nel dono pasquale. Un importante sviluppo della riflessione sulla disabilità è rappresentato dalla "teologia della debolezza (*astheneia*)" che l'Apostolo Paolo elabora in relazione al proprio ministero e alla realtà della Chiesa.

► PAROLE CHIAVE

Astheneia; Debolezza; Guarigione; Malattia; Purezza-impurezza; Servo di *Yhwh*; Speranza.

***Giuseppe De Virgilio:** è Professore Straordinario di Nuovo Testamento e Teologia Biblica presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Vice-Direttore di ISSRA.

Volendo approfondire il motivo biblico della “disabilità” collegato all’esercizio della speranza, fermiamo la nostra attenzione sul binomio malattia-debolezza e sul significato che assume nell’esperienza del credente che spera nella guarigione.¹ L’ampiezza del tema ci induce a limitare la nostra attenzione su alcuni aspetti della disabilità che interpellano la riflessione teologica.² Approfondiamo il tema in tre tappe essenziali così tematizzate: 1. La concezione biblica della disabilità e la sua relazione con la malattia; 2. Dalla vulnerabilità all’accoglienza: aspetti della disabilità nell’Antico Testamento; 3. La disabilità e la teologia cristologica della “debolezza” nel Nuovo Testamento.

1. La concezione biblica della disabilità e la sua relazione con la malattia

Intendiamo per “disabilità” la condizione permanente di limite fisico (disfunzione, menomazione) o psicologico (patologie psichiche) della persona umana con le conseguenze che comporta a livello personale, familiare e sociale.³ È comprensibile come nella letteratura biblica, analogamente alle altre tradizioni antiche, la riflessione sulle persone disabili si collochi all’interno dell’orizzonte socio-culturale e antropologico-religioso della tradizione propria di Israele. In generale, la situazione esistenziale delle persone con disabilità (PcD) è interpretata non solo come infermità (menomazione) limitante ma anche secondo una prospettiva etico-religiosa.⁴ Per tale ragione le figure e i racconti collegati alla condizione di disabilità vengono spesso riletti alla luce del comportamento etico della persona (della famiglia), in relazione al progetto di Dio e più ampiamente alla “storia della salvezza”, che trova compimento nell’evento pasquale di Gesù Cristo.

¹ Cf. J. GILBERT - P. GRELOT, *Malattia-Guarigione*, in X. LÉON DUFOUR (Ed.), *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Torino 1976, 630-635; *Malattia e guarigione*, in «Parola Spirito e Vita» 40 (2000) 5, 148; G. BARBAGLIO, *Malattia*, in IDEM (Ed.), *Schede Biblico-Pastorali*, vol 2: M-Z, EDB, Bologna 2014, 2273-2282.

² Su questo ambito segnaliamo i lavori di J. SCHIPPER, *Disability Studies and Hebrew Bible: Figuring Mephibosheth in the David Story*, T. & T. Clark, New York 2006; C. MOSS - J. SCHIPPER, *Disability Studies and Biblical Literature*, Palgrave Macmillan, New York 2011. Una sintesi del tema è offerta da S. PIZZORNI, *Di poco inferiore agli angeli. La disabilità nella Bibbia*, Aracne, Roma 2020.

³ Il Vocabolario *Treccani* definisce la disabilità come «la condizione di coloro che presentano durature menomazioni fisiche, mentali, intellettive o sensoriali che, in interazione con barriere di diversa natura, possono ostacolare la loro piena ed effettiva partecipazione nella società su base di uguaglianza con gli altri. Tale definizione si basa sulla Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone con disabilità (2006), ratificata dall’Italia con la l. 18/2009. Diversi modelli di disabilità sono stati definiti nel passato. Il modello medico, a lungo predominante, si concentra sulla menomazione dell’individuo, mentre quello sociale sottolinea le difficoltà legate all’ambiente (fisico e sociale) e derivanti da pregiudizi o restrizioni nelle opportunità scolastiche e lavorative» ([https://www.treccani.it/enciclopedia/disabilita_\(Dizionario-di-Economia-e-Finanza\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/disabilita_(Dizionario-di-Economia-e-Finanza)) - consultato 11.02.2025).

⁴ La connessione tra malattia, colpa, peccato e punizione è presente in diversi contesti biblici, cf. BARBAGLIO, *Malattia*, 2273-2274; D. SCAIOLA, *Male-malattia*, in G. PEREGO - G. RAVASI - R. PENNA (Edd.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 786-792 (spec. 787-789).

1.1. Il vocabolario

Il motivo della “disabilità” è associato al campo semantico della “malattia” e della “debolezza”, in quanto la PcD vive una condizione patologica invalidante di natura fisica o psicologica che comporta limite e vulnerabilità sociale. Per designare l'essere debole nell'Antico Testamento si impiega il verbo ebraico *ḥalal* e i sostantivi derivati: *ḥoli* e *maḥalah*.⁵ Si esprime così genericamente la mancanza di forza vitale naturale di una persona, indipendentemente dalla sua causa, che può essere fisica o psichica. Per indicare una condizione (realtà) clinicamente maligna si impiega il sostantivo *madweh*.⁶ In greco si registrano alcuni verbi che indicano la condizione di malattia: il verbo *astheneō* (= essere debole), *kakos echein* (= aver male, cf. *Gc* 5,15) e *kamnō* (= essere ammalato, aver dolore).⁷ La malattia è designata con i sostantivi *astheneia* (= debolezza) e *malakia* (= mollezza, debolezza, infermità).⁸ Il termine *nosos* designa la malattia in un senso generico,⁹ mentre il termine *mastix* (= colpo, flagello)¹⁰ allude sia una malattia in senso reale che metaforico.¹¹

1.2. Le designazioni della malattia

Scorrendo i libri della Scrittura, sono numerose le designazioni della malattia in senso generico¹² o recanti anche un significato “morale”.¹³ Diverse sono le patologie e le menomazioni che implicano situazioni di disabilità e di vulnerabilità, secondo la conoscenza medica del tempo.¹⁴ Dalle descrizioni dei racconti biblici si segnalano: sterilità (*Gen* 20,17-18), malattia agli occhi (29,17); pustole (*Es* 9,9), pustole e malattia della pelle (*Lv* 13,1-46), lebbra (13,40-43), febbre (26,16), peste (*Dt* 28,21), delirio, cecità e pazzia (28,28), ulcera (28,35), bubboni (1*Sam* 5,6), arresto cardiaco (25,37-38), gonorrea e lebbra (2*Sam* 3,29), peste (24,15), cecità senile (1*Re* 14,4), lebbra (2*Re* 5,1.27; 15,5; 2*Cr* 26,19), grave malattia ai piedi (2*Cr*

⁵ F. STOLZ, *ḥll* – essere ammalato, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. 1, Marietti, Torino 1978, 491-494.

⁶ Cf. *Dt* 7,15; 28,61; *Sal* 41,8.

⁷ Vanno segnalati anche i verbi *riptein* (= gettare a terra, in riferimento agli spasmi dell'epilettico: cf. *Lc* 4,35), *blaptein* (= ferire, cf. *Lc* 4,35; *Mc* 16,18). C'è inoltre la voce *lēros* (= vaneggiamento, *Lc* 24,11) per indicare parole deliranti di un paziente con febbre alta o di un malato di mente.

⁸ Cf. *Mt* 4,23; 9,35; 10,1.

⁹ Cf. *Mt* 4,23; 8,17; *Lc* 4,40; 6,17; *At* 19,12.

¹⁰ Cf. *Mc* 3,10; *At* 22,24.

¹¹ L'aggettivo *arrostos* (= non robusto) è adoperato cinque volte (cf. *Mt* 14,14; *Mc* 6,5.13; 16,18; 1*Cor* 11,30); cf. A. OEPKE, *Nosos, noseō*, in G. KITTEL – G. FRIEDRICK (Edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VII, Paideia, Brescia 1971, 1419-1440; H. G. LINK, *Nosos, noseō*, in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (Edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, 453-456.

¹² Cf. *Es* 15,26; 23,25; *Dt* 7,15; *Dt* 28,60; *Sal* 32,4; *Sal* 38,4-12; *Sal* 41,4; *Sal* 103,3; *Pr* 18,14; *Sir* 10,10; *Sir* 31,2; *Sir* 38,1-15; *Sir* 38,9; *Is* 38,17; *Os* 5,13; *Mt* 4,23; *Mt* 8,17; *Lc* 9,1; *At* 28,9; *Fil* 2,26.

¹³ Cf. *Dt* 28,61; *Dt* 32,24; 1*Sam* 25,37-38; 2*Re* 4,19; 2*Re* 13,14; 2*Cr* 21,18; 2*Cr* 32,24; *Gdt* 8,2-3; 1*Mac* 9,55; 2*Mac* 9,21; *Gb* 18,13; *Sal* 28,1; *Sal* 31,10-11; *Sal* 102; *Sal* 107,17-22; *Ger* 16,4; *Ger* 42,17; *Lam* 2,13; *Zc* 14,12; *Es* 4,24-26 (circoncisione); *Gv* 11,4 (interpretazione teologica).

¹⁴ Nell'Antico e nel Nuovo Testamento sono circa 200 i passi in cui si fa menzione delle malattie e delle varie forme di disabilità.

16,12), malattia intestinale (21,15), cataratte (*Tb* 2,10), dolore alle viscere e spasmi intestinali (*2Mac* 9,5-6), piaga maligna su tutto il corpo (*Gb* 2,7), sofferenza ai fianchi e versamento del fiele (16,13), tremolio delle ossa (*Sal* 6,1-2), anoressia (109,24), insolazione (121,6), malattia cronica (*Sir* 30,17), coliche (37,30), insolazione (*Is* 49,10), depressione e male alla bile (*Lam* 2,11), mutismo (*Ez* 3,26), mangiare erba (*Dn* 4,29), peste (*Am* 4,10), epilessia (*Mt* 4,24), lebbra (8,2.8,6), paralisi (4,24; 8,14; 9,2), emorragia (9,20), muto, indemoniato (9,32), mano inaridita (12,10; *Mc* 3,1), cieco e muto (*Mt* 12,22-23), epilessia (17,14-18; *Lc* 9,39), muto, epilessia (*Mc* 9,17-28), febbre (*Lc* 4,38), paralisi (5,18), malattia che provoca il blocco della schiena e lascia curva la donna (13,11), idropico (14,2), cecità dalla nascita (*Gv* 9,1), febbre e dissenteria (*At* 28,8), malattia del corpo (*Gal* 4,13), indisposizioni dello stomaco (*1Tm* 5,23). Considerando le ricorrenze del vocabolario e il suo impiego si evince come le designazioni delle malattie descrivono situazioni reali delle persone inferme nei diversi contesti narrativi. Molto meno si impiega l'idea della malattia con un senso traslato e spirituale.¹⁵

1.3. Aspetti interpretativi della disabilità nei racconti biblici

Nell'approfondire i racconti biblici che presentano figure di PcD si collegano diversi aspetti interpretativi.

a) Un primo aspetto riguarda l'accostamento tra la dimensione fisico-sociale della persona disabile e la dimensione religiosa.¹⁶ Sulla base dell'esperienza sociale della comunità israelitica e della sua concezione religiosa, la condizione di disabilità segnata dalla malattia non è intesa solo come una disfunzione organica o psichica, ma è tendenzialmente interpretata nell'ottica della relazione con Dio, la sua opera creatrice e la sua alleanza con il popolo. La concezione "antropologica" del disabile, con tutto il suo vissuto interiore e la sua vulnerabilità, è variamente collegata al motivo religioso della colpa, che Dio riverserebbe sulla persona sofferente, con ricadute sulla famiglia e, più in generale, sul gruppo sociale.¹⁷

¹⁵ Cf. LINK, *Nosos, noseō*, 454. Va ricordato come nell'antichità presso i popoli limitrofi a Israele le disabilità caratterizzate da menomazioni presenti dalla nascita, venivano eliminate con il nascituro stesso dalla stessa famiglia di appartenenza.

¹⁶ Annota Barbaglio a proposito: «Gli uomini che appaiono sulla scena biblica vi si rapportano come a realtà correlata più o meno strettamente alla colpa, per cui il malato e il peccatore finiscono per sovrapporsi e identificarsi» (BARBAGLIO, *Malattia*, 2273).

¹⁷ Tale interpretazione si basa sull'idea che la causalità degli avvenimenti nella storia è guidata da Dio. In tal senso gli autori sacri spesso vedono la malattia dei singoli o della comunità come intervento causato da Dio (cf. *Es* 4,6; *Gb* 16,12ss.;19,21; *Sal* 39,11). In *Sal* 78,49 si parla degli emissari di Dio; in *2Sam* 24,15ss.; *2Re* 19,35 si parla dell'angelo sterminatore; in *Sal* 91,5 si fa riferimento ai flagelli e in *1Sam* 16,14-15 ad uno «spirito cattivo sovrumano» che colpisce Saul. Nel giudaismo postesilico si parlerà di demoni, spiriti malefici (cf. *Tb* 7-9), intrecciando spesso con essi la malattia con i suoi effetti.

b) Un secondo aspetto collegato con la dimensione religiosa della malattia è rappresentato dal prevalere in alcune correnti di pensiero, della concezione “retribuzionista”.¹⁸ Essa è applicata anche alla realtà della disabilità (cf. *Gv* 9,2) come paradigma etico-teologico secondo cui la malattia e il peccato risultano l'uno in stretta relazione con l'altra.¹⁹ L'applicazione del principio giuridico-sociale della “giustizia”, basato sul binomio “premio-castigo”, che è in realtà un tentativo di spiegare la situazione del disabile (e più in generale la realtà della malattia) secondo un processo “deduttivo” che applica a Dio (retributore) uno schema rigido basato sulla logica insufficiente del merito.²⁰ Si tratta di una concezione che tenta di rispondere alla domanda struggente riguardante la “giustizia divina” (teodicea), il mistero del dolore e del limite fisico e psichico, motivandola come conseguenza del castigo divino, ovvero opera di uno spirito satanico.²¹

c) Un terzo aspetto attiene alla concezione del male nel mondo e al suo potere negativo espresso attraverso il peccato dell'uomo e la sua propagazione nel mondo. Nello sviluppo della riflessione sulla condizione di sofferenza umana, emerge la tendenza a collegare la malattia e più in generale la situazione di disabilità con il peccato. Proprio perché il “male-disordine” è entrato nel mondo come conseguenza della disobbedienza verso Dio (cf. *Gen* 3,16-19; *Sap* 2,24), l'esperienza della malattia e la sua “maledizione” esistenziale viene interpretata nella cornice della fedeltà-infedeltà all'alleanza (cf. *Es* 9,1-12). In tale ottica vanno lette le maledizioni che colpiscono quanti non osservano i comandamenti divini e disattendono il patto che *Yhwh* ha contratto con il popolo eletto (cf. *Dt* 28,15-68).²²

d) Un ultimo aspetto riguarda la sfera culturale e le prescrizioni che riguardano la partecipazione alla vita religiosa²³ e alle pratiche rituali della comunità

¹⁸ Si tratta di un'estensione giuridica della “legge del taglione” (cf. *Es* 21,24-27; *Lv* 24,19-20).

¹⁹ Cf. C. WIÉNER, *Retribuzione*, in LÉON DUFOUR (Ed.), *Dizionario di Teologia Biblica*, 1063-1069; A. BONORA, *Retribuzione*, in G. RAVASI - P. ROSSANO - A. GIRLANDA (Edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1322-1335; C. TASSIN, *Retribuzione*, in PEREGO - RAVASI - PENNA (Edd.), *Temi teologi della Bibbia*, 1146-1149.

²⁰ La spiegazione classica della retribuzione è attestata in diversi contesti. Si parla di una retribuzione personale nei proverbi popolari (cf. *Pr* 11,21.31; 19,17; *Gb* 1,9; 22,2) per la quale il singolo soffre ed sperimenta il dolore in conseguenza delle proprie responsabilità etiche e religiose. La retribuzione collettiva coinvolge singoli gruppi o l'intero popolo di Dio (cf. *Gen* 18,23-32; *Nm* 16,22; *2Sam* 24,17; *Ger* 15,10; *Ez* 18; *Sir* 11,20-28; *Qo* 9,5).

²¹ La relazione tra intervento satanico (con permesso divina) e malattia è attestata nel poema di Giobbe (cf. *Gb* 1-2).

²² Cf. G. RAVASI, *Benedizione e maledizione nell'alleanza (Dt 27-30)*, in «Parola Spirito e Vita» 21 (1990) 1, 47-59; S. PAGANINI, *Deuteronomio. Nuova versione, introduzione e commento (LB.PT 5)*, Paoline, Milano 2011, 392-394. Nei racconti biblici non vi sono indicazioni in cui si chiede l'eliminazione fisica dei disabili né la completa espulsione sociale. Anche in situazione di emarginazione per le persone disabili si applica sempre un'inclusione sociale e una certa forma di solidarietà comunitaria che seppur estremamente marginale.

²³ La stessa selezione del personale sacerdotale nella legislazione mosaica doveva essere caratterizzata da integrità psico-fisica (cf. *Lv* 21,16-20). Inoltre l'integrità fisica era richiesta anche per gli animali destinati alle offerte sacrificali

israelitica.²⁴ Proprio perché la condizione della disabilità associata alla malattia si collega al peccato e alla “punizione” divina, soprattutto nei casi di malattie ritenute “contagiose”²⁵ nella legislazione levitica si trovano rigide norme di separazione che vietano a una serie di persone malate di accedere al ministero sacro, ai luoghi santi e alle riunioni culturali per evitare contagi e trasmissione di impurità.²⁶ Soprattutto nella tradizione sacerdotale la relazione tra santità, purezza e impurità viene approfondita ed applicata al contesto liturgico-rituale.²⁷

2. Dalla vulnerabilità all'accoglienza: aspetti della disabilità nell'Antico Testamento

Ripercorrendo le interpretazioni relative alle persone che presentano menomazioni e disabilità nei racconti anticotestamentari si evidenzia una traiettoria evolutiva che parte dalla considerazione della vulnerabilità e culmina con l'invito ad accogliere gli “insegnamenti” derivanti dalla disabilità e a rispettare e valorizzare le persone fragili. Si possono indicare quattro aspetti nei quali la vulnerabilità si declina in un processo di apertura, di crescita della fede e della speranza.

a) Un primo aspetto si evidenzia nel fatto che *Yhwh* si prende cura di coloro che soffrono e predilige i deboli e i piccoli del suo popolo. La logica della predilezione per i piccoli e le persone vulnerabili è presente nella reinterpretazione dei racconti patriarcali,²⁸ nei libri della *Torah*, nei profeti e nei sapienti. Poiché *Yhwh* è il Signore che guarisce le malattie e dona la vita (cf. *Sir* 38,1-15), il credente deve sempre confidare nella sua protezione e rivolgersi a Lui quando sperimenta la vulnerabilità della malattia. Confessando i propri peccati il credente implora presso Dio la guarigione, si apre alla speranza e chiede la grazia di una vita degna di essere vissuta.

b) Un secondo aspetto è rappresentato dalla dimensione della preghiera caratterizzata dalla fiducia in Dio e dell'offerta della propria vita. La situazione di disabilità e di sofferenza riecheggia nelle suppliche che si innalzano a Dio perché intervenga e guarisca la persona inferma e disabile. Soprattutto nel Salterio si evidenziano implorazioni con le quali si chiede il dono della salute che sgorga dall'amore misericordioso dell'Onnipotente. Nel *Sal* 6 l'orante descrive la sua condizione di sofferenza (*Sal* 6,3-4), vede in questa sua angustia il castigo divino,

²⁴ Spetta ai sacerdoti istruire il popolo su ciò che è sacro e profano, indicando la distinzione tra puro e impuro (cf. *Lv* 10,10; cf. *Ez* 44,23).

²⁵ Si pensi al caso del malato di lebbra e alle prescrizioni di *Lv* 13-14.

²⁶ Cf. P. SACCHI, *Puro e impuro*, in PEREGO - RAVASI - PENNA (Edd.), *Temi teologi della Bibbia*, 1109-1115.

²⁷ Per l'approfondimento del tema, cf. J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, University Press, Oxford 2000; IDEM, *Purity, Sacrifice and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, University Press, Oxford 2006; P. SACCHI, *Il sacro e il profano: l'impuro e il puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007.

²⁸ Spicca la presentazione della storia di Giacobbe preferito ad Esaù e la presentazione della figura di Giuseppe (cf. *Gen* 37-50) come modello della debolezza che salva la famiglia. Più “ipotetica” è la presentazione della figura di Isacco, che – secondo la proposta di G. Marmorini – sarebbe stato segnato da disabilità (cf. G. MARMORINI, *Isacco. Il figlio imperfetto*, Claudiana, Torino 2018).

riconosce il suo peccato e supplica il Signore perché lo scampi dalla morte (vv. 5-6). Mediante struggenti immagini nei *Sal* 32, 38, 41, 88, 102, 130, 143 i protagonisti descrivono la loro condizione di malattia e innalzano fiduciosi la richiesta di guarigione e di ringraziamento per la grazia ricevuta. Conservando la speranza in Dio il credente attende il favore richiesto, nella consapevolezza che *Yhwh* si china sull'umanità sofferente e allevia il suo dolore.²⁹

c) Un terzo aspetto concerne la dimensione "pedagogica" collegata alla condizione del disabile sia sul piano personale che comunitario. La persona che vive in diversi modi la condizione di disabilità sperimenta di dover dipendere dagli altri, dalla famiglia e dal contesto tribale-comunitario. Tale dipendenza genera un dinamismo "solidale" che aiuta l'intera comunità dei credenti a sostenere chi soffre e a comprendere meglio il valore della vita e della salute. Lungi da una concezione di separazione, proprio perché *Yhwh* chiede di prendersi cura di chi è nel bisogno, il credente interpreta la vulnerabilità come un insegnamento di vita, che permette di interpretare le tappe esistenziali nella prospettiva della provvidenza divina.³⁰

d) Un ultimo aspetto è dato dall'inclusività della persona resa disabile dalla sofferenza che quale esempio di autentica fedeltà a Dio e di speranza. Spiccano tre figure anticotestamentarie:

- La prima è rappresentata da Giobbe. Egli è un giusto che soffre ogni forma di dolore fisico e spirituale e, soprattutto, l'apparente abbandono di Dio. Il protagonista è messo alla prova da Satana per una scommessa con Dio (*Gb* 1,9-11). Il Signore acconsente a provare Giobbe per dimostrarne la giustizia; la sofferenza ha quindi carattere di prova. Il male e il dolore che ricadono su di lui sono stati decisi da Dio. La figura di Satana assume qui un carattere funzionale all'introduzione del movimento dialettico nel rapporto tra uomo e Dio. Essa rappresenta anche le difficoltà e le afflizioni umane più segrete; quindi, non ci sono due mondi o due progetti, uno buono e l'altro cattivo, ma c'è una sola creazione, fatta buona da Dio, e un solo progetto divino d'amore, che alla fine ha la vittoria su tutte le forme di opposizione rappresentate da Satana. Le argomentazioni dei tre amici (Elifaz, Bildad, Zofar), a cui si aggiunge il giovane Eliu (cf. *Gb* 32-37), risultano insufficienti. Giobbe grida il suo dolore innocente e Dio lo ascolta e si rivela a lui nel mistero. Si coglie come la riuscita positiva del piano divino dimostri che anche la prova, pur oscura e dolorosa, è compresa in un piano d'amore. Nel gioco delle due libertà, quella umana e quella divina, la sofferenza è il prezzo dell'amore, la condizione nella quale l'uomo matura la sua libera dedizione a un

²⁹ Tale fiducia talora è ricambiata con la guarigione (cf. *1Re* 17,17,24; *2Re* 4,18-37). La stessa malattia mortale che colpisce il pio re Ezechia (*2Re* 20,1-11) è messa in connessione nel passo parallelo di *Is* 38,1-20.

³⁰ La dimensione "educativa" della sofferenza a cui è unita la malattia caratterizza come filo conduttore l'intera storia di Israele. Nel Deuteronomio la sofferenza è riletta alla luce dell'alleanza tra *Yhwh* e il popolo. Essa rappresenta una "pedagogia" finalizzata alla maturazione di fede e al dono della vita. All'uomo è data un'unica possibilità: quella di imparare la lezione della vita, di ricordare e di riflettere sull'opera di Dio nell'alleanza (*Dt* 8,2-6).

Dio buono dentro un mondo limitato. La vittoria sul male e sul dolore è un atto finale d'amore libero di Dio, a cui l'uomo si affida liberamente.³¹

- La seconda figura è data dalla storia di Tobi, il padre di Tobia, che sperimenta la cecità e rimane fedele alla volontà di Dio, confidando nella sua protezione estesa all'intera famiglia. La storia edificante dell'anziano rimasto cieco ha un lieto fine: il figlio Tobia, ritornato in famiglia con Sara sua sposa, permette il recupero della vista per il dono ricevuta da Dio mediante l'arcangelo Raffaele. Il canto finale di lode (cf. *Tb* 13) esprime la piena fiducia nell'intervento provvidenziale di Dio a favore di coloro che sperimentano la sofferenza.³²

- La terza figura che vive in prima persona l'esperienza della malattia è il "servo sofferente di *Yhwh*". Nei quattro carmi isaiani (cf. *Is* 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) che riassumono l'identità e la missione dell'anonimo personaggio si coglie la dimensione oblativa del "servo", consacrato da Dio, inviato per una missione universale di salvezza, provato nella sofferenza che culmina nel sacrificio vicario della sua vita per la salvezza del suo popolo.³³ In tale contesto si comprende come la condizione di infermità del servo è finalizzata al dono della salvezza, aperta alla speranza. Dopo il suo intimo tormento il servo «vedrà una discendenza, vivrà a lungo [...] vedrà la luce» (*Is* 53,10-11). Queste tre figure confermano l'idea secondo la quale la condizione limitante della persona disabile non è rigettata, ma accolta e diventa motivo di speranza nella salvezza operata da *Yhwh*.

3. La disabilità e la teologia cristologica della «debolezza» nel Nuovo Testamento

3.1. La missione di Gesù

La rilettura del tema nella rivelazione neotestamentaria evidenzia da una parte la continuità con l'impianto anticotestamentario e, dall'altra, un ampliamento della prospettiva teologica. Nella predilezione di Cristo per i deboli, i malati e le figure marginali, rese tali dalla situazione di disabilità (paralitici, ciechi, sordomuti, ecc.) si coglie la "compassione" di Dio a favore degli ultimi.³⁴ Diverse sono le attestazioni che confermano il compimento "messianico" avvenuto con la missione di Gesù verso gli infermi (cf. *Mt* 11,4-6) e l'attenzione nei riguardi delle diverse categorie di persone in condizione di disabilità.³⁵ Nella sua missione terrena Gesù dimostra la tenerezza premurosa di Dio verso le persone malate e

³¹ Per l'approfondimento del tema, cf. W. VOGELS, *Giobbe. L'uomo che ha parlato bene di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001.

³² Cf. L. MAZZINGHI, "Sono stato mandato per metterti alla prova" (*Tb* 12,13): la sofferenza dell'anziano Tobi, in «Parola Spirito e Vita» 55 (2007) 1, 81-94.

³³ Cf. H. SIMIAN-YOFRE, *Servo del Signore*, in PEREGO - RAVASI - PENNA (Edd.), *Temi teologici della Bibbia*, 1296-1303.

³⁴ Per il linguaggio biblico della compassione e della consolazione in relazione alla malattia, cf. L. MANICARDI, *L'umano soffrire*, Qiqajon, Magnano-Bose 2006, 67-69.

³⁵ Per la retrospettiva "messianica" della guarigione delle persone disabili, cf. *Is* 26,19; 29,18-19; 35,5; 61,1.

disabili: l'indemoniato (*Mc* 1,21-29), la suocera di Simone (1,29-31); la "gente malata" alla porta della città (1,32-34); il paralitico (2,1-12); l'uomo dalla mano inaridita (3,1-6); l'indemoniato di Gerasa (5,1-20); la figlia di Giairo e l'emorroissa (5,21-42); la figlia della donna siro-fenicia (7,24-30); il sordomuto (7,31-37); il cieco di Betsaida (8,22-26); l'epilettico indemoniato (9, 14-29); il cieco di Gerico (10,46-52); il servo del centurione (*Mt* 8,5-13); due ciechi (9, 27-31); il muto indemoniato (9,32-34); il figlio della vedova di Nain (*Lc* 7,11-17); il cieco nato (*Gv* 9, 1-41); Lazzaro (11,1-44). La sua commozione diventa "compassione" per il popolo (*Mt* 9,36; 14,14; 15,32), per Gerusalemme (*Lc* 19,41-44), per Lazzaro (*Gv* 11,35), per il Battista (*Mt* 11,2-15; *Mc* 6,17-29).

3.2. *L'esemplarità del Cristo sofferente nel dono pasquale*

Nei testi evangelici spicca come modello esemplare della disabilità la figura di Cristo, servo sofferente, uomo dei dolori, privo di ogni sicurezza e privilegio fin dalla sua nascita (*Lc* 2,7.12.24), venuto per i malati e i bisognosi (*Mc* 2,17). A quanti desiderano seguirlo, il Signore non nasconde la logica della sofferenza. La sua sequela chiede di percorrere la "strada stretta" della rinuncia (*Mt* 10,38-39; *Gv* 12,24-25) per poter cogliere il "senso" della sofferenza come "beatitudine" (*Mt* 5,4; *Gv* 16,21-23), che permette di riconoscere nella persona malata la sua stessa presenza (*Mt* 25,36) e fare della vita un dono totale di amore (*Gv* 15,13). Sulle orme di Gesù (*Lc* 7,13; 8,52) i discepoli sono chiamati a "consolare" la sofferenza e il dolore degli uomini (*Mt* 5,5; *Lc* 6,21) senza pretendere di sopprimere il male nel mondo, né la morte, così la sofferenza può essere anche una beatitudine che prepara ad accogliere il Regno (*Gv* 9,8) e la gloria di Dio (*Gv* 11,4). Nel mistero della sua morte in croce si riassume il senso della sofferenza salvifica del Figlio, prigioniero ferito che porta la verità (*Gv* 18,28-30) e si consegna nelle mani del Padre (*Lc* 23,46). Saranno proprio le sue "ferite" a contraddistinguere il mistero della sua identità risorta, vittoriosa sulla morte, primizia di una vita nuova (cf. *Gv* 20,24-29). È proprio dall'evento della risurrezione che prende forma la nuova prospettiva della concezione antropologica e la speranza dei credenti. Le ferite dell'umanità assunte pienamente dall'umanità del Figlio, permettono di reinterpretare il mondo della sofferenza e della disabilità non più come un evento negativo e limitante, ma come partecipazione allo stesso mistero del Figlio crocifisso e risorto.

3.3. *Debolezza: vanto e necessità*

Nel movimento della primitiva predicazione ecclesiale si incontrano figure di uomini e donne inferme che vengono guarite dagli apostoli.³⁶ Le guarigioni che avvengono per la potenza dello Spirito confermano la profezia del Signore: dopo la sua risurrezione i discepoli «compiranno le opere compiute dal Cristo e ne faranno di più grandi» (*Gv* 14,12). E' soprattutto la riflessione paolina

³⁶ Cf. *At* 3,1-10; 9,32-43; 14,8-10; 16,16-18.

a segnare un ulteriore orizzonte biblico-teologico collegato all'impiego del concetto di "debolezza" (*astheneia*).³⁷ Nel carteggio corinzio l'Apostolo elabora una straordinaria "teologia della debolezza", riletta a partire dal mistero pasquale di Cristo per applicarla alla sua stessa esistenza e alla realtà della Chiesa.³⁸ Per Paolo il credente è colui che «vive in Cristo» (*Gal 2,20*), cosicché le sue sofferenze diventano "partecipazione" alle sofferenze del Cristo (*2Cor 1,5; Col 1,24*). Le tribolazioni (*2Cor 11,23-33*) sono per Paolo un "vanto" in relazione al mistero della croce di Gesù (*2Cor 12,10*). Mediante il dono dello Spirito, il credente appartiene a Cristo e la sua sofferenza, accolta ed offerta, diviene "configurazione" alla morte e risurrezione del Signore (*Fil 3,10*) e rivelazione della potenza di Dio (*2Cor 4,10*). Nel proporre la sua lettura somatologica della Chiesa (*ekklēsia*) in *1Cor 12,21-26* l'Apostolo scrive:

²¹Non può l'occhio dire alla mano: "Non ho bisogno di te"; oppure la testa ai piedi: "Non ho bisogno di voi". Anzi proprio le membra del corpo che sembrano più deboli (*asthenestera*) sono le più necessarie (*anagkaia*); e le parti del corpo che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di maggiore rispetto, e quelle indecorose sono trattate con maggiore decenza, ²⁴mentre quelle decenti non ne hanno bisogno. Ma Dio ha disposto il corpo conferendo maggiore onore a ciò che non ne ha, ²⁵perché nel corpo non vi sia divisione, ma anzi le varie membra abbiano cura le une delle altre. ²⁶Quindi se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui.³⁹

Il motivo della disabilità associato all'immagine delle membra "più deboli" (*asthenestera*) non è più un limite, ma una risorsa per i credenti che ne scoprono misteriosamente la necessità (*anagkaia*).⁴⁰ Tale risorsa permette all'intero corpo ecclesiale di ricomporre l'unità ferita dalle divisioni e di aprirsi alla speranza. In questa linea interpretativa si colloca la paraclesi neotestamentaria rivolta alle diverse comunità perseguitate nel contesto della terza generazione cristiana.⁴¹

Conclusione

L'itinerario proposto nella sua essenzialità, ha permesso di cogliere alcune tappe bibliche che caratterizzano la concezione della disabilità in rapporto alla

³⁷ La categoria di *astheneia* è impiegata da Paolo in relazione alla realtà della Chiesa e della missione apostolica; cf. Sze-kar WAN, *Power in Weakness: Conflict and Rhetoric in Paul's Second Letter to the Corinthians*, Trinity Press International, Harrisburg 2000; D.A. BLACK, *Paul, Apostle of Weakness: Astheneia and Its Cognates in the Pauline Literature*, Pickk, Eugene 2012.

³⁸ Cf. J. ZMIJEWSKI, *Asthenes; Astheneia Asthenema; Astheneō*, in H. BALZ - G. SCHNEIDER, (Edd.), *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, I, Brescia, Paideia 1995, 451-456; D.A. BLACK, *Debolezza*, in G.F. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - D.G. REID (Edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 436-437.

³⁹ Cf. A. COLACRAI, *Forza dei deboli e debolezza dei potenti. La coppia "debole: forte" nel Corpus Paulinum (Parola di Dio 23)*, Cinisello Balsamo, San Paolo 2003, 176-184; G. DE VIRGILIO, *L'epistolario paolino. Studi di esegesi e di teologia (BSRA 3)*, Edusc, Roma 2025, 112-115.

⁴⁰ Cf. A. ROUET, *La chance d'un cristianisme fragile*, Bayard, Paris 2001; S. GRASSO, *La fragilità necessaria. Occasione o tentazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2020; L. VOLTOLIN (Ed.), *Sulla fragilità dell'esistenza. Dialoghi*, Triveneto Theology Press, Padova 2023.

⁴¹ Cf. le sezioni paracletiche di *Eb 12-13; Gc 5; 1Pt 4,12-5,11; 2Pt 3*.

speranza. Si possono riassumere gli aspetti emersi in tre motivi principali. Il primo riguarda la relazione con il mistero di Dio, che protegge i piccoli e difende le persone vulnerabili. Egli è sorgente della vita e porre in Dio la speranza significa per i credenti affidare alla sua provvidenza l'assunzione delle nostre fragilità e disabilità.

Un secondo motivo è rappresentato dal compimento dell'attese messianiche nella missione del Figlio. Egli esprime la compassione verso le persone sofferenti e prende su di sé le fragilità, nella totale condivisione del servo sofferente che si abbassa fino alla morte di croce (cf. *Fil* 6,6-8).

Un terzo motivo è offerto dalla riflessione paolina sulla «debolezza». Essa non solo caratterizza la condizione antropologica della persona umana e del cosmo (cf. *Rm* 8,20-25), ma delinea l'identità stessa della Chiesa, che percorre la storia senza trionfalismi, condividendo la fragilità dell'umanità e «mantenendo senza vacillare la confessione della speranza» (*Eb* 10,23).

Disability in the Sacred Scriptures and the Exercise of Hope: Biblico-Theological Aspects

► ABSTRACT

The Study analyzes the Biblical Aspects of Disability in three stages. In the First stage, the semantic field of disability linked to infirmity is presented and some aspects of the ancient Jewish tradition are explored in depth. The Second stage summarizes four characteristics of the reflection on illness: a) *Yhwh's* predilection for the weak; b) the prayer of the psalms of the sick; c) the "Educational" Function of Illness; d) the relationship between illness and hope. In the Third Stage, the relationship between Jesus and sick people is highlighted, underlining the exemplary nature of Christ's ministry in the Easter Gift. An important development in the reflection on disability is represented by the "Theology of Weakness (*astheneia*)" that the Apostle Paul elaborates in relation to his own ministry and the reality of the Church.

► KEYWORDS

Astheneia; Healing; Hope; Illness; Purity-Impurity; Servant of *Yhwh*; Weakness.

✉ devirgilio@pusc.it



Catechetica ed Educazione



- 1 (2016) 1: Ricadute catechetiche del Convegno di Firenze
1 (2016) 2: Progetto educativo e IRC
2 (2017) 1: **Stare in mezzo: pendolarità urbana e risposte pastorali**
2 (2017) 2: **Cittadinanza, religione e IRC**
3 (2018) 1: I giovani, spettatori o protagonisti al prossimo Sinodo?
3 (2018) 2: Giovani generazioni, religione-IRC e crescita umana
4 (2019) 1: **La catechesi in Italia oggi**
4 (2019) 2: **IRC e prospettive culturali e teologiche contemporanee**
5 (2020) 1: Interdisciplinarietà e transdisciplinarietà
5 (2020) 2: La scuola e l'IRC in Italia:
 Bilanci e prospettive alla fine di un decennio
6 (2021) 1: **«Nessuno escluso!»**
 Lavorare con le persone con disabilità in prospettiva inclusiva
6 (2021) 2: Il volto della Catechesi nel nuovo Direttorio
6 (2021) 3: **Identità cristiana, ragione pedagogica e IRC**
7 (2022) 1: From Inclusion to Belonging:
 Inclusione, appartenenza e protagonismo ecclesiale
 delle persone con disabilità
7 (2022) 2: “Dire Dio” ai margini della vita e in un tempo di incertezze
7 (2022) 3: IdR “allo specchio”. Identità, formazione e professionalità ‘riflessiva’
8 (2023) 1: **La corresponsabilità delle persone con disabilità in una Chiesa sinodale**
8 (2023) 2: **Da settant’anni a servizio della Chiesa e della catechesi**
8 (2023) 3: **Cultura Digitale e IRC. Opportunità e criticità**
9 (2024) 1: Artefici della propria vita.
 Il “progetto di vita” delle persone con disabilità
9 (2024) 2: “La competenza riconsiderata.” Ricerca Ex allievi ICa (2000-2020)
9 (2024) 3: Religione e cultura: prove di epistemologia per l'IRC
10 (2025) 1: **«Chiamati a diventare Capolavori».**
 Vocazione e discepolato delle persone con disabilità

Formazione degli accompagnatori al discepolato delle Persone con Disabilità

Veronica Amata Donatello*

► SOMMARIO

L'articolo esplora la formazione degli accompagnatori spirituali delle persone con disabilità (PcD), mettendo in luce come questa dimensione sia spesso trascurata nei modelli teorici, nei servizi e nelle pratiche ecclesiali. Attraverso una rilettura teologica e pastorale, si sottolinea come la vocazione battesimale, la chiamata alla santità e la piena partecipazione ecclesiale riguardino ogni fedele, indipendentemente dalla sua condizione fisica, sensoriale o cognitiva. In un contesto di riforma ministeriale avviata da Papa Francesco, l'articolo propone un ripensamento della disabilità non come ostacolo ma come luogo teologico e carismatico. L'inclusione ministeriale e l'accompagnamento spirituale diventano quindi strumenti concreti per promuovere una Chiesa realmente sinodale, capace di riconoscere nelle PcD non solo destinatari, ma autentici protagonisti del discepolato e dell'annuncio del Vangelo. L'autrice propone indicazioni operative per la formazione e il coinvolgimento attivo delle PcD nella vita comunitaria, offrendo così un contributo originale al dibattito sull'inclusione ecclesiale.

► PAROLE CHIAVE

Accompagnamento spirituale; Antropologia teologica; Chiesa e disabilità; Disabilità e inclusione; Discepolato inclusivo; Formazione pastorale; Pastorale ecclesiale; Sinodalità; Vocazione battesimale.

***Veronica Amata Donatello:** è Docente Invitata presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana, l'Urbaniana e l'Istituto Giovanni Paolo II della Lateranense (Roma). Responsabile del Servizio Nazionale per la Pastorale con delle Persone con Disabilità della Conferenza Episcopale Italiana.

1. Formazione degli accompagnatori

La formazione degli accompagnatori ha ricevuto scarsa attenzione nella ricerca scientifica, nello sviluppo delle politiche e nell'erogazione dei servizi in relazione alle disabilità, eppure la necessità dell'autodeterminazione, dell'inclusione comunitaria e dei supporti naturali ne evidenzia l'importanza come componente di un accompagnamento olistico, nonché di atteggiamenti e valori culturali. Nella maggior parte del mondo, e in particolare nel mondo "occidentale", i modelli e le teorie che guidano i servizi e il supporto anche pastorale per e con le Persone con Disabilità (PcD) derivano principalmente da una combinazione dei modelli "medico" e "sociale" della disabilità. Le prospettive scientifiche e la ricerca plasmano senza dubbio il modello medico. Il modello sociale della disabilità ha assunto un'importanza crescente nei servizi sanitari e sociali, ma il cuore della sua formazione e del suo sviluppo proviene principalmente dal mondo interdisciplinare degli studi sulla disabilità e dall'*advocacy* delle PcD stesse. Nessuno dei due modelli teorici presta significativa attenzione alla dimensione spirituale e religiosa della disabilità e al supporto comunitario inclusivo, sebbene sia la ricerca che la pratica dimostrino che si tratta di una dimensione vitale della vita di molte persone e, in termini di supporto naturale e generico, spesso il principale luogo a cui le persone si rivolgono per trovare risposta a bisogni insoddisfatti. Il risultato è una frammentazione della teoria, della ricerca e dei servizi in due "mondi" separati, una scissione che non giova alle PcD e alle loro famiglie, che cercano di condurre una vita come appartenenti a comunità inclusive e "complete".¹

Un aspetto cruciale da considerare nella formazione degli accompagnatori spirituali è la questione dell'accessibilità alla vita liturgica e comunitaria per le PcD. Diversi studi² evidenziano come molte di esse siano costrette a vivere la dimensione della preghiera in modo isolato, spesso nelle proprie abitazioni, a causa di barriere sia fisiche che culturali. In diversi contesti, ciò è attribuibile non solo all'inadeguatezza delle strutture – ad esempio, la presenza di barriere architettoniche come le scale negli edifici religiosi – ma anche a una diffusa mancanza di consapevolezza, pregiudizi e volontà, da parte delle comunità religiose, di garantire la partecipazione. Questo limite non si configura come una problematica locale, bensì riflette una tendenza globale. Anche in paesi ad alto sviluppo, molte PcD dichiarano di pregare quotidianamente, ma di partecipare raramente o mai

¹ D.R. HODGE - C. REYNOLDS, *Spirituality among people with disabilities: A nationally representative study of spiritual and religious profiles*, in «Health & Social Work» 44 (2019) 2, 75-86. <<https://doi.org/10.1093/hsw/hly035>>.

² Cf. J. SWINTON, *Spirituality and the Lives of People with Learning Disabilities*, «The Tizard Learning Disability Review» 7 (2002) 4, 29-35; P.N. SANGO - R. FORRESTER-JONES, *Intellectual and Developmental Disabilities, Spirituality and Religion: A Systematic Review 1990-2015*, in «Journal of Disability and Religion» 21 (2017) 3, 280-295.

a momenti comunitari di fede, come gruppi di preghiera o celebrazioni liturgiche.³

Questi dati rivelano una barriera attitudinale persistente, che attraversa confini culturali, religiosi e geografici, e richiedono una risposta formativa specifica. Per questo motivo, la preparazione degli accompagnatori spirituali non può prescindere dalla promozione di una cultura dell'inclusione, capace di leggere e trasformare le pratiche comunitarie alla luce del Vangelo e della dignità battesimale di ogni persona. La formazione deve quindi includere competenze per riconoscere e rimuovere le barriere – materiali e simboliche – che impediscono la partecipazione piena alla vita della Chiesa, e promuovere una spiritualità autenticamente comunitaria e accessibile.

Un brano biblico dell'appartenenza al Corpo di Cristo delle PcD è illustrato in 1Cor 12, dove i cristiani sono invitati ad accogliere i doni di tutti i fedeli attraverso la loro piena partecipazione come parti uguali e funzionali del corpo unito di Cristo.⁴ Tuttavia, le PcD spesso non vengono riconosciute o considerate aventi pari *status* sociale e diritti delle persone non disabili all'interno delle loro chiese. In alcuni casi, la convinzione prevalente potrebbe essere che non abbiano alcun valore da aggiungere. Al contrario, sono solo viste come vittime pietose e indifese di "colpe-disgrazie" che necessitano di essere assistite e riabilite. Rappresentando la disabilità come vittimismo, un certo modello caritatevole etichetta le PcD come passive, presupponendo che non abbiano la capacità di impegnarsi in questioni che le riguardano, come le loro esigenze e preferenze in materia di partecipazione religiosa. Nonostante la recente adozione di modelli concettuali che lavorano sul progetto di vita, la continua frammentazione ed emarginazione delle PcD nella Chiesa indica che è molto più facile cambiare appellativi, piuttosto che interiorizzare e tradurre in pratica nuove idee e atteggiamenti. Infatti, qualunque sia il termine con cui si rinomina la carità, la sua manifestazione verso le PcD nelle chiese rimarrà problematica se i suoi costrutti concettuali sottostanti, con le azioni che ne conseguono, non saranno cambiati.

Un aspetto cruciale da considerare nella formazione degli accompagnatori spirituali è la questione dell'accessibilità alla vita liturgica e comunitaria per le PcD. L'attuazione in Italia della riforma dei ministeri istituiti, avviata da Papa Francesco con i motu proprio *Spiritus Domini* (2021) e *Antiquum Ministerium* (2021), e recepita dalla Nota dell'Ufficio Liturgico Nazionale della CEI del luglio 2022, segna un passo decisivo nella rilettura del ministero laicale come forma stabile di servizio ecclesiale. La possibilità, oggi riconosciuta anche alle donne, di accedere ai ministeri del Lettorato, dell'Accolitato e del Catechista istituito, sottolinea una visione della Chiesa come popolo di battezzati, corresponsabili nella missione evangelizzatrice.

³ Cf. T.L. BOEHM – E.W. CARTER, *Facets of Faith: Spirituality, Religiosity, and Parents of Individuals with Intellectual Disability*, in «Intellectual and Developmental Disabilities» 57 (2019) 6, 512-526.

⁴ B. BROCK, *Theologizing inclusion: 1 Corinthians 12 and the politics of the body of Christ*, in «Journal of Religion, Disability & Health» 15 (2011) 4, 351-376. <<https://doi.org/10.1080/15228967.2011.620389>>.

In questo contesto si apre una riflessione ulteriore: quale spazio è riservato alle PcD nei ministeri istituiti? Se la ministerialità è un'espressione dei carismi distribuiti dallo Spirito a tutto il popolo di Dio, allora nessuna condizione fisica, sensoriale o cognitiva può costituire, in sé, un ostacolo all'assunzione di un ministero stabile, purché sia presente una reale vocazione e un discernimento ecclesiale.⁵

La valorizzazione della disabilità nella vita ministeriale non rappresenta solo un gesto di inclusione, ma diventa espressione piena della sinodalità: una Chiesa che cammina insieme, riconoscendo il volto di Cristo anche nella fragilità, e offrendo a tutti la possibilità di servire.

Questa riflessione si colloca dentro un più ampio processo di recezione e applicazione concreta delle riforme ministeriali in ambito diocesano, con l'obiettivo di elaborare proposte operative per il coinvolgimento attivo e istituzionale delle PcD nei servizi liturgici, catechistici e caritativi della comunità cristiana.

2. Fondamenti teologici della vocazione e del discepolato

La vocazione cristiana nasce nel Battesimo, non in base alle capacità fisiche o mentali, ma come chiamata universale alla santità e al servizio.⁶ Ogni battezzato, quindi, è discepolo e missionario,⁷ chiamato a partecipare alla vita della Chiesa secondo i doni che ha ricevuto.

La teologia del discepolato ha superato ogni approccio funzionalista o produttivista: non si è discepoli "nonostante" la fragilità, ma "nella" fragilità. La condizione di disabilità non è un limite alla chiamata, ma può diventare luogo teologico in cui si manifesta la grazia. Il potenziale contributo della spiritualità e della fede in ciascuna di queste dimensioni è facile da vedere, soprattutto se praticato in comunità di fede inclusive.

Non dovrebbe sorprendere che le domande spirituali fondamentali sulla personalità, la comunità, lo scopo e il divino vengano sollevate nel contesto della disabilità. Perché? Sebbene le esplorazioni più "tipiche" e tradizionali della spiritualità si siano raramente concentrate sulla disabilità, esse vengono vissute ed espresse più chiaramente in situazioni umane di vulnerabilità e limitazioni, tra cui l'affrontare la morte, la sofferenza e la malattia. Le stesse domande su identità, scopo, connessioni, controllo e rispetto dell'identità culturale vengono sollevate da quelle esperienze che si potrebbero definire ai margini della vita, quei momenti, tempi e luoghi liminali in cui il presente e l'eterno si toccano e cristal-

⁵ Cf. R. FRANCHINI, *Artefici della propria vita. Riflessioni pedagogiche sul "progetto di vita"*, in «Catechetica ed Educazione» 9 (2024) 1, 23-35.

⁶ SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatico de Ecclesia Lumen gentium* (LG), 21.11.1964, n. 11, in «Acta Apostolicae Sedis» 57 (1965) 1, 5-67: 15-16.

⁷ FRANCISCUS, *Adhortatio apostolica Evangelii Gaudium* (EG), 24.11.2013, n. 120, in «Acta Apostolicae Sedis» 105 (2013) 12, 1019-1137: 1070.

lizzano domande e risposte di significato. Detto in altri termini, cercare di comprendere la spiritualità conduce a un luogo in cui molte PcD e le loro famiglie direbbero: “Benvenuti nel nostro mondo”.⁸

3. La santità delle persone con disabilità e l’accompagnamento

La LG ha riaffermato con estrema chiarezza che ogni battezzato è chiamato alla santità, nessuno escluso.⁹ Supportati dalle affermazioni conciliari si è sviluppata, in questi ultimi decenni, la consapevolezza che le PcD in virtù del Battesimo sono anch’esse chiamate alla santità. In ambito pastorale per anni si è lavorato sull’inclusione nei Sacramenti dell’iniziazione cristiana, meno sull’accompagnamento che conduce a un cammino di santità. Ma è certo che «sulla strada della santità non può esserci esclusione».¹⁰

Non è possibile pensare la salvezza o la santità sotto la luce di una realizzazione o perfezione dell’individuo. Nella relazione esclusiva con Dio, salvezza e santità sono segnati da una logica di comunione.¹¹

La santità non è un *optional* nella vita di una persona. I cristiani credono che ogni uomo sia capace di conoscere e amare Dio, perciò ogni singola persona è chiamata alla santità in virtù della medesima dignità battesimale:

Ogni persona, qualunque sia la situazione o condizione, contribuisce in diverso modo alla nostra crescita nella santità. Tuttavia, per giungere a questo, noi tutti, incluse le persone con disabilità intellettiva, abbiamo bisogno della catechesi, una catechesi che parli dello Spirito Santo, della grazia, del peccato e del perdono, un accompagnamento capace di formare le coscienze, che presenti le virtù, la carità, la preghiera: una piena partecipazione alla vita della Chiesa. La vita in Cristo e la crescita nella santità non sono semplicemente un fatto privato.¹²

Ugualmente decenni prima, D. Tettamanzi rifletteva sul diritto alla santità ancora oggi «negato o misconosciuto, o messo in dubbio o comunque non adeguatamente valorizzato»¹³ nella Chiesa, soprattutto se per persone con disabilità intellettiva (DI). Egli evidenziava che bisognerebbe guardare alle PcD con lo sguardo stesso di Dio, Sua immagine, chiamate alla comunione con gli altri e con

⁸ Cf. F. NOJAVAN - Z. SABOOHI - Z. TAHERI-KHARAMEH, *The Impact of Caring for Children with Cerebral Palsy: A Study on Spiritual Well-Being, Resilience, and Caregiver Burden*, in «Journal of Disability & Religion», 02.04.2025, <<https://doi.org/10.1080/23312521.2025.2481084>>, 1-12.

⁹ Cf. LG, n. 41.

¹⁰ R. GARGINI, *Le persone handicappate. Il mistero di una presenza nella Chiesa*, Paoline, Roma 1981, 87.

¹¹ Cf. S. NOCETI, *Educarsi nella comunità cristiana, co-educarsi come comunità*, in P. ZUPPA (Ed.), *Apprendere nella comunità cristiana. Come dare “ecclesialità” alla catechesi oggi*, Elledici, Leumann (TO) 2012, 77-93: 77.

¹² P. MATTHEWS, *La vita in Cristo. L’uomo immagine di Dio*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Catechesi e persone con disabilità. Un’attenzione necessaria nella vita quotidiana della Chiesa. Prospettive teologiche*, F. Spinelli - E.R. Sylva (Edd.), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2018, 80-93: 87.

¹³ D. TETTAMANZI, *La spiritualità per la freschezza senza fine della vita*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (CEI) - UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *La Catechesi con soggetti disabili. Documenti - Studi - Esperienze*, Gruppo di Coordinamento per la catechesi nell’area dell’handicap (Ed.), ed. extra commerciale, Roma 1995, 13-18: 13.

Dio e alla piena donazione di sé.¹⁴ Anche la PcD, dunque, a suo modo, per vie originali e non sempre da noi adeguatamente conosciute, è in grado di vivere la sua vocazione fondamentale all'amore, a ricevere e a donare amore.¹⁵

Nella mentalità ecclesiale comune ancora oggi si corre il rischio di limitare la fede e la santità al terreno delle facoltà intellettuali. Su queste riflessioni pesa non poco l'illuminismo razionalista, che ha interpretato in maniera riduttiva, anzi distorta, l'uomo, inteso in modo esclusivo o quasi come essere intellettuale, come se l'uomo fosse riconducibile soltanto alla sua intelligenza e all'esercizio di questa.¹⁶

La PcD, come tutti i cristiani, si consegna alla Chiesa e, proprio come tutti i figli di Dio, abita nel mondo per conoscerlo, amarlo, servirlo e, in questo modo, giungere in paradiso.¹⁷ Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, la sezione «La vita in Cristo e l'uomo creato a immagine di Dio» racconta esplicitamente questo dono della dignità di ogni persona e la sua vocazione alla santità. Questa vocazione è personale, ma allo stesso tempo riguarda l'umanità intera.¹⁸ Ci si potrebbe domandare se esista un cammino di accompagnamento alla santità anche per le PcD dopo che ne abbiamo riconosciuto la medesima dignità umana.

Alla luce di questo, possiamo individuare alcune linee per l'accompagnamento spirituale delle persone con disabilità intellettive anche gravi. D. Pancaldo,¹⁹ attraverso la sua esperienza, traccia alcune proposte: è fondamentale avere uno sguardo contemplativo che sappia riconoscere nelle persone con disturbi di neurosviluppo la "carne di Gesù".²⁰ Questo sguardo contemplativo ha bisogno di essere costantemente rinnovato e approfondito, attraverso la preghiera che apra a relazioni comunicative più profonde; inoltre davanti a persone con disturbi di neurosviluppo medio-gravi, occorre riconoscere la totalità del suo essere, accompagnandolo nella concretezza dei suoi vissuti, un soggetto con una propria dignità, con una propria vocazione e missione, un soggetto «attivo e responsabile dell'opera di evangelizzazione e di salvezza»,²¹ anch'egli mandato come operaio nella vigna del Signore. L'accompagnamento avviene attraverso

¹⁴ Cf. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes* (GS), 7.12.1965, n. 24, in «Acta Apostolicae Sedis» 58 (1966) 12, 1026-1120: 1045.

¹⁵ Cf. D. PANCALDO, *L'accompagnamento spirituale delle persone disabili*, in «Mysterion» 8 (2015) 2, 235-242: 236; in questo articolo, viene trattata la "santità delle PcD e il loro cammino di accompagnamento".

¹⁶ Cf. TETTAMANZI, *La spiritualità per la freschezza senza fine della vita*, 14.

¹⁷ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992, n. 1721.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, n. 1877.

¹⁹ Cf. PANCALDO, *L'accompagnamento spirituale delle persone disabili*, 239-241; D. Pancaldo, sacerdote della Diocesi di Pistoia, insegnante di religione, docente di Spiritualità presso la Facoltà teologica di Firenze, da anni assistente spirituale fondazione MAIC, moderatore associazione Maria madre Nostra, realtà che si occupano di PcD. Si occupa della formazione catechetica e spirituale delle migliaia di PcD anche gravissime che frequentano il centro. Autore di numerose pubblicazioni.

²⁰ Cf. *Discorso del Santo Padre Francesco - Visita pastorale ad Assisi: Incontro con i bambini disabili e ammalati ospiti dell'Istituto Serafico*, in FRANCESCO, *Insegnamenti di Francesco*, LEV, Città del Vaticano 2013, 315-318.

²¹ IOANNES PAULUS II, Adhortatio Apostolica post-synodalis *Christifideles Laici*, 30.12.1988, n. 54, in «Acta Apostolicae Sedis» 81 (1989) 4, 393-521: 500.

una vita condivisa, attraverso il linguaggio di prossimità, amicizia. In particolare, con la PcD grave, complessa, è richiesto tempo, dedizione, poter conoscere il suo linguaggio. Richiede una capacità empatica, un ascolto attivo, una vicinanza. È necessario essere presenti, condividendo il dolore, entrando in profonda comunione, cercando di dire o tacere, ma facendo sentire il bene. E poi imparare a discernere le mozioni dello Spirito attraverso i gesti, le espressioni non articolate, gli sguardi, i linguaggi non verbali, talvolta più rivelativi di qualsiasi parola. Un accompagnatore che sappia riconoscere il carisma cogliendo il dono prezioso di Dio nascosto nella fragilità, nell'estrema vulnerabilità,²² pregando con lui. È importante lasciarsi modificare dal dono dell'accompagnamento con la PcD: si sperimenta un'autentica paternità e maternità spirituale.

Ogni persona, qualunque sia la sua condizione e la sua fragilità, contribuisce con la propria identità e santità a costruire la comunità. Tuttavia, per giungere a questo, tutti, incluse le PcD, hanno bisogno di una catechesi capace di formare le coscienze. Ognuno, infatti, è chiamato da Dio a una crescita personale, a una maturità nella fede e alla santità; chiunque è battezzato ha diritto di ricevere una catechesi.²³

Come tutti gli uomini, le PcD cercano la salvezza, sono chiamate alla santità, a vivere la propria vita di fede e ad avere il proprio posto all'interno della loro comunità ecclesiale. Ogni persona, con o senza una disabilità, ha un'unica e specifica vocazione. La Chiesa, pertanto, verso le PcD ha gli stessi doveri che è chiamata a esercitare nei confronti di tutti i fedeli. Inoltre, coloro i quali non hanno ricevuto il Battesimo, hanno anch'essi il diritto di ricevere la catechesi, essendo ognuno chiamato alla salvezza.²⁴

Desta dolorosa sorpresa che il calendario non offre come testimoni di santità le persone con disturbi di neurosviluppo, come se la santità fosse appannaggio delle persone "normali".

4. Ministerialità e inclusione ecclesiale

Con i recenti interventi del Magistero, i ministeri istituiti sono stati ridefiniti come espressione stabile del servizio ecclesiale dei laici, non legati al cammino verso il sacerdozio, ma fondati sul Battesimo e sulla Confermazione.

La Nota CEI sui Ministeri istituiti (luglio 2022) valorizza questo passaggio, sottolineando la necessità di un discernimento comunitario, che riconosca nei laici (uomini e donne) la capacità di servire come lettori, accoliti, catechisti.

Tale discernimento non può escludere le PcD. Al contrario, proprio nella loro esperienza possono testimoniare una forma di ministero che unisce fragilità e fedeltà, limite e grazia.

²² Cf. J. VANIER, *La vulnerabilità di Gesù e la nostra*, Cittadella, Assisi 2014, 16.

²³ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Direttorio per la Catechesi* (DC), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2020, n. 224.

²⁴ Cf. DC, nn. 269, 272.

4.1. *Le persone con disabilità sono discepoli*

Le PcD non sono solo destinatari della cura pastorale, ma soggetti attivi di evangelizzazione. Il loro inserimento nei ministeri è una forma concreta di discepolato:

- Nella liturgia, come lettori o accoliti, laddove le condizioni lo permettano, anche con supporti tecnici;
- Nella catechesi, specie verso altri fratelli con disabilità, dove la testimonianza diventa linguaggio privilegiato;
- Nella carità, come presenza viva e profetica che invita la comunità a una conversione inclusiva.

La vocazione ministeriale delle PcD è profetica, poiché interroga la comunità su ciò che considera “normale”, “funzionale” e “utile”. È una sfida a riconsiderare il valore del servizio nella logica evangelica del «più piccolo tra voi» (Lc 9,48).

4.2. *Le persone con disabilità nell'annuncio: una figura ministeriale?*

Come si sa, quello della ministerialità dei catechisti è un aspetto sul quale non c'è unanimità. Alcuni documenti postconciliari qualificano il servizio della Parola come un ministero;²⁵ altri, pur riconoscendo la centralità della catechesi, non arrivano a parlare di ministero formalmente istituito ma le riconoscono «una funzione di grandissimo rilievo nella Chiesa».²⁶

A seguito del dibattito avvenuto durante il V Sinodo dei vescovi (1977), il servizio catechistico venne recepito da numerose conferenze episcopali come “ministero di fatto”, e in questa accezione si è diffuso nella mentalità comune. Le caratteristiche che individuano un “ministero di fatto” possono essere considerate le seguenti: «[essi] a) compiono, nella prassi pastorale, consistenti e costanti servizi pubblici alla Chiesa; b) sono senza titoli ufficiali; c) hanno il tacito ed effettivo consenso dell'autorità ecclesiastica».²⁷ Più in particolare, sono presenti i seguenti elementi:

- a) *Soprannaturalità di origine*. Nasce cioè da una vocazione che è dono e grazia dello Spirito Santo, il quale chiama qualcuno ad offrire la propria fatica (cfr. *Fil* 4,3) per la Chiesa.
- b) *Ecclesialità di fine e di contenuto*. Il ministero è un servizio prettamente ecclesiale nella sua essenza e nella sua destinazione. Aiuta il ministero ordinato nelle sue funzioni e contribuisce così, per la sua parte, alla formazione della comunità cristiana nel lavoro della sua incessante fondazione, crescita e missione (EN, n. 73).

²⁵ Cf. PAULUS VI, *Adhortatio Apostolica Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975, n. 73, in «Acta Apostolicae Sedis» 68 (1976) 1, 5-76: 61-63.

²⁶ Cf. IOANNES PAULUS II, *Adhortatio Apostolica Catechesi Tradendae*, 16.10.1979, n. 71, in «Acta Apostolicae Sedis» 71 (1979) 14, 1277-1340: 1337.

²⁷ P. BRODOLONI, *Il ministero e la spiritualità del catechista*, Paoline, Roma 1990, 46.

c) *Stabilità di prestazione*. Il ministero non è un servizio temporaneo e transeunte che chiunque, per richiesta o per generosità, potrebbe in una data circostanza offrire. Il ministero esige una certa stabilità, almeno l'impegno di qualche anno, se non la donazione di tutta la vita.

d) *Pubblicità di riconoscimento*. Il ministero, che sorge dal seno della comunità e vive per il bene della comunità, deve avere l'approvazione della comunità e, nella comunità, da chi deve esercitare il servizio dell'autorità. I modi di questo pubblico riconoscimento sono molteplici; e tuttavia il riconoscimento che manifesti all'intera comunità la qualità del servizio è indispensabile.²⁸

Per l'Italia la scelta è espressa nel documento *Evangelizzazione e Ministeri* (1977), là dove si afferma che nella comunità esistono «i cosiddetti ministeri di fatto, quei ministeri cioè che senza titoli ufficiali compiono, nella prassi pastorale, consistenti e costanti servizi pubblici alla Chiesa. Uno degli esempi più evidenti è quello dei catechisti».²⁹

Il recente documento dei Vescovi sull'annuncio e la catechesi radica la ministerialità del catechista nel mandato del vescovo.³⁰ In quanto parte integrante della ministerialità della Chiesa, il servizio catechistico nasce da una chiamata. L'appello suscita un'esperienza di grazia che invade la vita del catechista e lo sostiene nel suo servizio educativo, fondato nella sua costitutiva chiamata all'annuncio universale del Vangelo. Il suo servizio ministeriale, definendo la propria identità cristiana, specializza il suo servizio missionario all'interno dell'universale vocazione missionaria della comunità ecclesiale: il catechista si fa compagno di viaggio del catechizzando per favorire la progressiva integrazione della sua vita con la fede accolta.

A prescindere dal problema aperto dall'istituzionalizzazione del ministero del catechista, tra l'altro ridimensionato a suo tempo con il Sinodo sui laici, sembra importante offrire un'interpretazione ministeriale del suo servizio, garantendo una formazione adeguata e specifica.

A tal proposito, *Incontriamo Gesù* insiste nel «raccomandare con più evidenza alle comunità cristiane l'importanza di scegliere bene le persone adatte a svolgere tale ministero e di qualificarle adeguatamente, sia prima che assumano tale incarico, sia mentre svolgono tale servizio per l'edificazione della comunità ecclesiale».³¹

Tra costoro rientrano, a buon diritto, anche le PcD: essi possono (e debbono) «essere protagonisti anche nella comunità come catechisti e quindi credenti che trasmettono la fede, vivendola e insegnandola».³² Il primo annunciatore, nel Vangelo di Marco, non è uno degli apostoli, ma un lebbroso che viene guarito e,

²⁸ *Ibidem*, 57-58.

²⁹ CEI, *Evangelizzazione e ministeri*, 28.08.1977, n. 67, in «Notiziario della CEI» 7 (1977), 109-152: 131; si veda anche, COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE – CEI, *La formazione dei catechisti nella comunità cristiana*, 25.03.1982, in «Notiziario dell'UCN» 11 (1982), 53-91: 62-63.

³⁰ Cf. CEI, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia*, 29.06.2014, n. 78, in «Notiziario della CEI» 48 (2014) 4, 197-289: 272-273.

³¹ *Ibidem*.

³² R. FISICHELLA, *La professione della fede. "credere": risposta dell'uomo a Dio che si rivela*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Catechesi e persone con disabilità*, 17-34: 32-33.

in forza di quella guarigione, diventa l'uomo che "annuncia la buona notizia". La sua fragilità, il suo limite che lo obbligava a stare fuori dalla città diventa Parola potente.³³

Scriva papa Francesco: «Da ultimo, mi auguro che sempre più nella comunità le PcD possano essere loro stesse catechisti, anche con la loro testimonianza, per trasmettere la fede in modo più efficace».³⁴ Ecco l'orizzonte nuovo, ecco il cambiamento: i poveri, le PcD, le loro famiglie, sono i protagonisti. Ne sono il vero soggetto, incarnato nella *scientia crucis*.

Come ricorda il Pontefice: «In virtù del Battesimo ricevuto, ogni membro del Popolo di Dio è diventato discepolo missionario. Ciascun battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione».³⁵ Pertanto, anche la presenza di PcD tra i catechisti, ovviamente secondo le loro proprie abilità, potrebbe realmente rappresentare una risorsa per tutta la parrocchia.³⁶

La Chiesa che il Concilio Vaticano II ha riscoperto come popolo di Dio in cammino, si realizza pienamente solo quando tutti i suoi membri sono messi in condizione di ascoltare, discernere e servire.

Il discepolato delle PcD, vissuto nella forma del ministero istituito o del servizio pastorale, è testimonianza di discepolato visibile del Vangelo. Non si tratta di un'eccezione da gestire pastoralmente, ma di una vocazione da accogliere e accompagnare ecclesialmente.³⁷

Conclusione

Abbiamo visto lo scarso valore dei documenti e delle ricerche che sono state realizzate parlando o interpretando quello che pensano le PcD ma non dando voce a loro.

La comunità ecclesiale ha il compito di realizzare la proposta di una vita di fede a immagine della Trinità che accoglie, include e promuove. Prende forma il Noi attraverso questo cambio di processo sistemico che coinvolge la comunità, la famiglia e diviene feconda, generativa.

³³ Cf. C. IMPRUDENTE, *Da geranio a educatore. Frammenti di un percorso possibile*, Erickson, Trento 2018; Se vostro figlio nascesse con una tetraparesi spastica e i medici vi dicessero che «è destinato a essere un vegetale», voi come reagireste? Claudio Imprudente riparte da quelle lapidarie parole, che i suoi genitori udirono dandolo alla luce, trovando lui stesso un'ironica risposta, germogliata dalla fiducia con cui mamma Rosanna e papà Antonio nutrono il loro fiore: «Se devo essere per sempre un vegetale, allora scelgo di essere un geranio». Imprudente si è sempre rifiutato di partecipare a tutte le Giornate del malato, a delle proposte assistenzialiste "ornamentali" dove la stessa PcD diventa una coreografia, ma con la sua riflessione traccia un sentiero consegnando alla civiltà, frammenti di un percorso possibile.

³⁴ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al Convegno promosso dal Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione Sala Clementina*, 21.10. 2017, <https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171021_convegno-pcpne.html> (consultato 05.12.2018).

³⁵ EG, n. 120, in «Acta Apostolicae Sedis» 105 (2013) 12, 1070.

³⁶ Cf. F. SPINELLI - E.R. SYLVA, *Conclusioni e prospettive*, in PONTIFICO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Catechesi e persone con disabilità*, 203-216: 211-212.

³⁷ Cf. S. SORECA, *L'attenzione alle persone con disabilità nel progetto personale formativo del catechista*, in «Catechetica ed Educazione» 9 (2024) 1, 71-78.

Per ultimo si è evidenziato come le PcD siano soggetti, a tutti gli effetti membra vive del Corpo di Cristo che è la Chiesa. È necessario un cambio di paradigma in cui le stesse PcD possano essere anche discepoli nel loro servizio unico e differenziato.³⁸ Il loro carisma specifico va valorizzato per il bene non solo personale, ma della comunità ecclesiale tutta. Una fede vissuta pienamente, l'accompagnamento spirituale, la mediazione sacramentale e le attività ecclesiali, permettono loro di scoprire e vivere il comune cammino verso la santità.

Si apre quindi una nuova sfida, che coinvolge l'agire della Chiesa affinché si creino ambienti pieni di fiducia in cui ciascuno possa sentirsi davvero parte di una comunità.

Significa anche andare oltre un'interpretazione della disabilità attraverso le lenti uniche della povertà e/o della sofferenza, sebbene entrambe le esperienze siano talvolta vere.

Un'adeguata formazione degli accompagnatori spirituali delle PcD deve tenere conto degli ostacoli sistemici che limitano l'accesso all'esperienza religiosa e comunitaria. Tra questi, oltre alle barriere architettoniche e culturali, giocano un ruolo rilevante anche la scarsità di risorse materiali e umane, come la carenza di personale formato e di soluzioni di trasporto dedicate. Tali criticità, tuttavia, possono essere affrontate attraverso un'efficace pianificazione centrata sulla persona, che consente di integrare nella progettazione educativa e assistenziale anche le dimensioni spirituali e religiose della vita delle PcD e che si configura non solo come strumento organizzativo, ma come paradigma relazionale e valoriale, che favorisce una maggiore partecipazione alla vita comunitaria, il riconoscimento delle scelte individuali e la valorizzazione dei desideri esistenziali e spirituali. A tal fine, è fondamentale che i formatori siano sensibilizzati a questi strumenti, dotati delle competenze necessarie per valorizzare la dimensione spirituale e capaci di promuovere una cultura ecclesiale e sociale inclusiva, fondata sul riconoscimento della dignità e della vocazione di ogni persona.

Per gli operatori pastorali che operano nel mondo dei servizi per la disabilità, una maggiore attenzione al ruolo e al potere della spiritualità significa anche sviluppare nuove competenze, insieme a una reinterpretazione del loro servizio. Ciò vuol dire anzitutto essere in grado di esplorare la propria spiritualità e il modo in cui influisce sulla loro pratica professionale. I professionisti devono essere chiari nei loro valori, non privi di valori. In secondo luogo, l'inclusione e l'*empowerment* della comunità significano muoversi verso una comprensione reciproca della relazione professionale, che vada oltre quella del cliente in una clinica o in un'istituzione. Un approccio alla disabilità basato sulla forza dei valori e sui doni significa anche riconoscere i doni di significato, rivelazione e vocazione che le PcD e le loro famiglie apportano ai professionisti. Infine, in terzo luogo, ciò che potrebbe essere necessario è una rinnovata comprensione di cosa significhi essere un "professionista", andando oltre il ruolo di valutatore o tecnico per arrivare a un ruolo che professi promesse di fermezza, lealtà e impegno verso gli altri. Tale impegno potrebbe non essere accompagnato dai voti religiosi di castità

³⁸ Cf. R. FRANCHINI – V.A. DONATELLO, *L'appartenenza alla comunità di fede. Indicazioni per una pastorale nei disturbi del neurosviluppo*, in «Catechetica ed Educazione» 7 (2022) 1, 35-47.

e povertà, ma i professionisti devono avere ben chiari i propri valori, che si oppongono all'uso di altri esclusivamente per il proprio tornaconto personale o finanziario. Potrebbe anche portare a nuovi modi di esplorare l'importanza della formazione morale per i professionisti delle scienze umane e dei servizi, nonché per il clero. Ma dovrebbe certamente accompagnarsi a una crescente consapevolezza che i "servizi professionali" non possono essere forniti isolatamente dalla comunità più ampia e che parte del ruolo di ogni ricercatore e professionista è quello di aiutare le PcD ad affrontare le complessità del mondo dei servizi, della cultura e della comunità in cui tali servizi si inseriscono e in cui le PcD e le loro famiglie vivono, o dovrebbero vivere, la maggior parte della loro vita.

Formation of the Accompaniers to Discipleship of the Persons with Disability

► ABSTRACT

This article explores the formation of spiritual companions for persons with disabilities, highlighting how this dimension is often neglected in theoretical models, services, and ecclesial practices. Through a theological and pastoral rereading, the article emphasizes that baptismal vocation, the call to holiness, and full ecclesial participation concern every believer, regardless of physical, sensory, or cognitive condition. Within the context of ministerial reform initiated by Pope Francis, the article proposes a rethinking of disability not as an obstacle but as a theological and charismatic locus. Ministerial inclusion and spiritual accompaniment thus become concrete tools to foster a truly synodal Church, capable of recognizing persons with disabilities not merely as recipients but as authentic protagonists of discipleship and the proclamation of the Gospel. The author offers operational guidelines for the training and active involvement of persons with disabilities in community life, thus providing an original and prophetic contribution to the debate on ecclesial inclusion.

► KEYWORDS

Baptismal Vocation; Church and Disability; Disability and Inclusion; Ecclesial Ministry; Inclusive Discipleship; Pastoral Formation; Spiritual Accompaniment; Synodality; Theological Anthropology.

✉ v.donatello@chiesacattolica.it

**In pursuit of Masterpieces:
The role of the priest in helping those with developmen-
tal disabilities reach their potential as God has defined it**

Lawrence Sutton* - Philip Kanfush**

► **ABSTRACT**

The article examines the role of a priest in empowering persons with developmental disabilities, with a firm conviction that each one is called to be a Masterpiece of God, as God intends them to be. Beginning with outlining the prevalence of developmental disabilities such as autism, intellectual disability, down syndrome, the article goes on to draw inspiration from the Gospel model of Jesus' inclusive ministry, from where it establishes the necessity of the protagonism in this regard on the part of the clergy, to whom the responsibility of realising and building up an ecclesial community of participation and shared ministry. Attempting a proactive critique on the present seminary programme and formation model, the article places on record the emerging exigencies in this regard, that have to be reflected upon seriously and also makes some concrete proposals to that effect.

► **KEYWORDS**

Autism; Developmental Disabilities; Down Syndrome;
Formation of Seminarians; Intellectual Disabilities.

***Lawrence Sutton:** è un Diacono permanente nella diocesi di Pittsburgh e il Direttore della formazione propedeutica alla teologia nel St. Vincent College, Università di Pittsburgh; Psicologo presso Wesley Spectrum Services in Pittsburgh, Pennsylvania; e già Manager della regione ovest, dell'Ufficio dei servizi per l'autismo, nel Commonwealth della Pennsylvania.

****Philip Kanfush:** è un benedettino che insegna al St. Vincent College, Università di Pittsburgh; Analista comportamentale certificato a livello di dottorato e specialista comportamentale nel Commonwealth della Pennsylvania; insegna educazione inclusiva, valutazione e formazione degli studenti con diverse e gravi disabilità, e formazione degli educatori delle PcD.

1. Introduction and Purpose

Can those with a developmental disability become *Masterpieces* in the Church? Do individuals with developmental disabilities have a role in the Church? Can they contribute in a meaningful fashion to the Church and its children and if so, how can this be done? Can a priest be of help? Is a priest typically prepared to provide *meaningful help*? Priests typically enter seminary formation with a bachelor's degree in philosophy and eventually earn a master's degree in Theology, but do either of these degrees prepare them when interacting with a parishioner who has a developmental disability?

Developmental disabilities are frequently defined as a chronic physical, cognitive, speech or language, psychological, or self-care conditions that typically originate during childhood before the age of 22 years and are likely to continue indefinitely. Such conditions require additional coordinated services, support, or other assistance for some to live an extended life.¹ The incidence of these disabilities makes it probable that priests will encounter them in their ministry. For example, one estimate suggests that 1 in every 127 people globally are on the autism spectrum.² Autism (ASD) is one of a number of disabling conditions occurring during the developmental period of human growth. The clinical presentation of autism is quite varied. On the one hand, a person with autism might have a severe intellectual disability and be unable to speak. On the other, the individual might be extremely intelligent but have behaviors and a social awkwardness that is crippling. Between these two extremes are thousands of individuals with varying physical, psychological and spiritual capacities and needs.

In a meta-analysis examining the prevalence of intellectual disability, another disability impacting cognitive functioning, the incidence found across 52 studies was reported to be 10.37/1000 persons, or approximately 1% of the world's population.³

The prevalence of Down Syndrome worldwide is estimated to be about 21.51 per 100,000 population.⁴ Down Syndrome results from a trisomy of the 21st chromosome and leads to diagnostic profile including intellectual disability, speech and hearing disabilities, cardiac anomalies and a variety of other symptoms. Down syndrome, Autism Spectrum Disorder, and Intellectual Disability

¹ Cf. S.L. BOULET – C.A. BOYLE – L.A. SCHIEVE, *Health care use and health and functional impact of developmental disabilities among US children, 1997-2005*, in «Archives of Pediatrics & adolescent medicine» 163 (2009) 1, 19-26, <<https://doi.org/10.1001/archpediatrics.2008.506>>.

² Cf. «The Lancet Psychiatry» (2024).

³ Cf. P. MAULIK et al., *Prevalence of intellectual disability: A meta-analysis of population-based studies*, in «Research in Developmental Disabilities» 32 (2011) 2, 419-436, <<https://doi.org/10.1016/j.ridd.2010.12.018>>.

⁴ Cf. J. ELFLEIN, *Prevalence rate of Down syndrome worldwide in 1990 and 2019, by gender*, in «Statista», (15.10.2024), <<https://www.statista.com/statistics/1498090/global-down-syndrome-prevalence-rate-by-gender/>>, (last consulted 12.01.2025).

represent three of the more prominently known developmental disorders, but there are many others affecting over 52.9% of the population globally.⁵

In fact, UNICEF estimated that 28.9 million (4.3%) children aged 0-4 years, 207.4 million (12.5%) children aged 5-17 years, and 236.4 million (10.1%) children aged 0-17 years have moderate-to-severe disabilities based on household surveys of child functional status conducted worldwide.⁶

These numbers are staggering and raise the question of how it is possible for a priest (or any non-clinician) to recognize and know how to respond to the individual needs of so many. But, if everyone is considered a Child of God⁷ how is one to grow to their God given potential, at least from if their chief pastoral shepherd doesn't recognize them? How then, does one with a developmental disability become a *Masterpiece*?

The gospels record that Jesus extended his ministry to those having disabilities. Matthew records:

Jesus walked by the Sea of Galilee, went up on the mountain, and sat down there. Great crowds came to him, having with them the lame, the blind, the deformed, the mute, and many others. They placed them at his feet, and he cured them. The crowds were amazed when they saw the mute speaking, the deformed made whole, the lame walking, and the blind able to see, and they glorified the God of Israel.⁸

Insofar as Jesus demonstrated concern for those afflicted with disabilities, it is important that priests show similar concern to people in need. The challenge in part is that priests have not been specifically trained to recognize the needs (or the gifts) by those with disabilities and then may be limited in their ability to make Christ present to all.

2. The gift of the priestly formation and call to Holiness

According to the current *Program of Priestly Formation in the USA*,

all Christians are prompted by the Holy Spirit to share the love of Jesus Christ with others; they are called to missionary discipleship. Baptism and confirmation equip them to evangelize in all that they say and do. The goal of priestly formation is to form missionary disciples so that they are ready for consecration as shepherds for God's people, sharing in the authority of Christ the Redeemer who sent the apostles to preach and heal.⁹

Priests are not currently equipped to full “share” in the preaching and healing authority of Christ if they are unsure how to best reach and minister to

⁵ B. OLUSANYA et al., *Global and regional prevalence of disabilities among children and adolescents: Analysis of findings from the global health databases*, in «Frontiers in Public Health» 10 (2022), 977453, 1-19, <<https://doi.org/10.3389/fpubh.2022.977453>>.

⁶ *Ibidem*, 5.

⁷ Cf. *Catechism of the Catholic Church*, LEV, Vatican City 1997, nn. 1265-1271.

⁸ Mt 15,29-37.

⁹ UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Program of Priestly Formation (PPF)*, USCCB, Washington D.C. 2022, <<https://uscbb.cld.bz/Program-of-Priestly-Formation-6th-edition>>, 6 (last consulted 14.02.2025).

those in their congregations who are marginalized because of their developmental disabilities. Further, the United States Conference of Catholic Bishops (USCCB) calls priesthood candidates to just this sort of training when they wrote,

The United States is a nation with the rich cultural heritage of freedom, equality, justice for the oppressed, and open dialogue. However, an “economy of exclusion and inequality” leaves many families trapped in a “cycle of poverty” especially those with disabilities or disabling conditions.¹⁰

This calls to mind the image of Christ as the suffering servant,¹¹ and draws into empathy and service to those with developmental disabilities, who embody the suffering servant in a particular way.

According to the Program of Priestly Formation (2022), formation of men entering the priesthood is to include a well-rounded guided experience in four areas of formation including: human; spiritual; intellectual; and pastoral areas to best prepare future shepherds of our church. As might be expected, it is important for men entering formation to learn how to pray while learning Scripture, so it's not surprising that great deal of emphasis is placed on these areas of formation. Further, a large amount of time and study is spent helping the seminarian to examine his own personality, for as the priest he is to become a bridge and not an obstacle for others in their meetings with Jesus Christ:

As the humanity of the Word made flesh was the *instrumentum salutis*, so the humanity of the priest is instrumental in mediating the redemptive gifts of Christ to people today. The disciple of Jesus Christ is a person who is free to be who he is in God's design: someone who does not - in contrast to popular culture - conceive or pursue freedom as the expansion of options or as individual autonomy detached from others, but who rather overcomes every form of self-promotion or emotional dependency.¹²

3. The Role of the Seminary

If the future priest is to be “instrumental in mediating the redemptive gifts of Christ,” then he must have knowledge and experience in working with the varied populations which he will be called to serve. This knowledge and experience should come at that point in the candidate’s formation where it can be handled with supervision, introspection, and reflection. As such, part of his formation should provide a systematic and purposeful exposure to individuals with disabilities. Considering the pastoral dimension of formation, «seminarians must be profoundly ecclesial and missionary in nature».¹³ Seminarians are to become aware of and prepared to serve a local church in the needs that the specific parish or diocese may have. It is important that seminaries provide

a program of apostolic activity so that their apostolic zeal and pastoral settings can be evaluated to understand the relationship of their apostolic activity to their

¹⁰ PPF, 7.

¹¹ Cf. *Is* 53, Aff.

¹² PPF, 77.

¹³ *Ibidem*, 146.

personal, spiritual, and academic formation as well as their ongoing discernment of priestly vocation.¹⁴

«Seminarians need exposure to the many cultures and languages that belong to the Catholic Church in the United States they should know how to welcome migrants and refugees pastorally, liturgically and culturally».¹⁵ This includes but is not limited to those who have disabling conditions. Those who have a different language or different way of using or understanding language need to be welcomed into the universal church in such a fashion that they both understand and genuinely feel welcomed by the priest.

It is critical that during pastoral formation the seminarian grows in prayer within the pastoral activity and in learning to establish a rhythm of life that balances prayer, service, study, exercise, and leisure. Sometimes it is important for parishioners to observe ordained ministers as holy people in whatever activity they are observed, seeing a priest pray before a meal, kneel in Church as they pray the Liturgy of the Hours, or bless both teams in a sporting event before the event begins. Formation programs are designed with this in mind, and inculcate these values in the men being formed, but a natural question arising from the review the program of priestly formation in the United States of America, is how or when in formation does the seminarian learn about, learn how to engage, learn how to recognize those members of the church who may have disabling conditions? Seminary formation appears to have a primary focus in the spiritual and intellectual dimensions. With a human formator and spiritual director, the aspects of human formation (understanding oneself in addressing personal needs and his preparation to become priest) is also a primary focus.

Often specific issues or concerns in the pastoral dimension, the needs of individuals who have disabling conditions only appeared to be a focus when chanced upon in specific pastoral situations. That is to say, recognizing those who have difficulty walking require ramps or other access into church facilities as well as for example specialized restrooms is not systematically addressed in the seminarians' classroom or practicum experiences. Further, those with hearing impairments are often offered listening devices allowing them to have liturgical functions amplified. While it may benefit those who are hard of hearing, this accommodation is not the same as providing deaf language interpretation, which is highly specialized and only rarely available.

Of greater prevalence and concern is the dearth of instruction in seminaries about the silent or invisible disabling conditions such as those with intellectual limitations, or for those with an autism spectrum disorder. If a substantial portion of the population does in fact have these limiting conditions, then a priest must be taught in the seminary how to recognize the needs of these individuals, how to respond to them or to understand what it is that they may be asking, or even the basics of how to interact with them. So much focus in seminaries is centered on human, intellectual, and spiritual formation that when one examines the

¹⁴ *Ibidem*, 159.

¹⁵ *Ibidem*, 149.

makeup of our churches today, which now include many individuals with disabling conditions, we find that ministering to these populations is not fully being addressed during seminary formation. Although seminaries which have pastoral counseling classes can begin to briefly introduce methods of recognition and interaction with some with disabling conditions, formation time constraints relegate much of this instruction to superficial coverage that does not leave the seminarian prepared for ministry to these special members of Christ's body.

4. Summary and Creating of Masterpieces

First, it is critical for men aspiring to the priesthood to learn about disabilities and disabling conditions that are part of humanity. Second, it is equally necessary to learn methods to help the individual with disabling conditions to learn about and learn to be present with God; teaching seminarians how to offer spiritual support to someone who processes information in atypical ways is absolutely necessary. Third, it is essential that the seminarian develop and learn skill sets to both recognize and interact with those who have disabling conditions.

5. The Role of the Priest

Church architecture needs to be welcoming of those with disabilities. This goes well beyond attending to the construction requirements mandated in ADA. The term "accessible" implies access to, not active participation in, what goes on in public facilities. The term's definition must be expanded to mean more than being able to enter a church were to hear the proceedings passively, but should be deepened to include having the ability to observe and to participate actively in our liturgical traditions in meaningful ways, serving as lectors, Eucharistic ministers, and ushers as well as acolytes and to understand how their roles completes and enriches liturgical functions, not just for themselves but for the entire congregation. Inclusivity, then, is more than just accessibility to the church structure itself or to the restrooms. Rather, inclusivity means meaningful involvement and is an active process and a right inherent in baptism.

Consequently, the priest must be in a position to teach parish staff and parishioners about disabilities and how to work with congregants who have disabilities. Because they receive little to no training or exposure to individuals with disabilities, new priests are hardly in a position to lead their communities toward a more inclusive stance. Priests need to provide spiritual support to all of its members and should work towards increasing awareness of the needs of those with disabilities.

Academically, there should be a minimum of a class that explores disabilities throughout the life cycle. This could be incorporated in a course that addresses spirituality throughout the life cycle, providing information about typical and atypical psychological, moral and spiritual development as topics. If taught in a comparative fashion, then the seminarians would be learning how to deal with children, teens, adults and the elderly who are neurotypical as well as how to work with their neuroatypical peers.

There needs to be a practicum or internship experience where the seminarians can be actively engaged in ministry to individuals with disabilities. The experience should be constructed in such a way that it engages the seminarian with individuals in many categories of disabilities. Research in a variety of fields including teacher education has demonstrated that people who have more contact with individuals with disabilities demonstrate fewer misconceptions about disabilities and those who have them, as well as increased sense of optimism related to individuals with disabilities.¹⁶ Additionally, numerous studies have demonstrated the relationship with training and professionals increased self-efficacy, levels of confidence and improved skills and practices in working with individuals with disabilities.¹⁷ These studies all demonstrate the importance of giving seminarians both training in the characteristics of, and experiences working with, people with disabilities in order to grow the future priests' confidence in and self-efficacy for engaging with this population in their future congregations.

Conclusion

The Catholic Church in the United States of America is changing and evolving. As the number of men in priestly formation has steadily decreased in recent decades, the composition of members of local parishes has similarly changed and is increasingly more inclusive and representative of the population with significant numbers of those with both visible and invisible disabilities. Seminaries need to respond to the changes within their diocesan parishes to include preparation and skill sets needed by priests to more meaningfully respond as a universal church to those with disabling conditions, including not only those with physical and visual disabilities as well as those whose disabling condition is not necessarily clear or apparent.

I often challenge my seminarians to explain how, if they cannot recognize those with disabling conditions in the congregation, they are responding to those with disabilities and their families. I ask them to ponder the possible result that if their congregants with disabilities do not feel included, or feel that their needs are not being met, it may be likely that these individuals will not continue to be a member of their parishes. I have yet to receive an answer that indicates that the

¹⁶ Cf. J.J. BARR – K. BRACCHITTA, *Effects of contact with individuals with disabilities: Positive attitudes and majoring in Education*, in «The Journal of Psychology» 142 (2008) 3, 225-244, <<https://doi.org/10.3200/JRLP.142.3.225-244>>.

¹⁷ Cf. M. BROCK et al., *Statewide assessment of professional development needs related to educating students with autism spectrum disorder*, in «Focus on Autism and Other Developmental Disabilities» 29 (2014) 2, 1-13, <<https://doi.org/10.1177/1088357614522290>>; W. CHUNG et al., *An examination of in-service teacher attitudes toward students with Autism Spectrum Disorder: Implications for professional practice*, in «Current Issues in Education» 18 (2015) 2, 1-10, <<https://cie.asu.edu/ojs/index.php/cieatasu/article/view/1386>> (last consulted 10.02.2025); J.M. PAYNTER – D. KEEN, *Knowledge and use of intervention practices by community-based early intervention service providers*, in «Journal of Autism and Developmental Disorders» 45 (2015) 7, 1614-1623, <<https://doi.org/10.1007/s10803-014-2316-2>>; A. JOHNSON – L. SOARES – A. GUTIERREZ DE BLUME, *Professional development for working with students with autism spectrum disorders and teacher self-efficacy*, in «George Educational Researcher» 18 (2021) 1, 1-25.

men feel they should get training, but if a priest is to help any or all of its members of the parish to become *Masterpieces*, that additional preparation appears to be necessary.

Alla ricerca dei capolavori: il ruolo del Sacerdote nell'aiutare le persone con disabilità dello sviluppo a raggiungere i potenziali definiti da Dio

► **SOMMARIO**

L'articolo esamina il ruolo del sacerdote nel potenziamento delle persone con disabilità dello sviluppo, con la ferma convinzione che ognuno sia chiamato a essere un capolavoro, come Dio intende che sia. Partendo dal delineare la prevalenza di disabilità dello sviluppo come autismo, disabilità intellettiva e sindrome di Down, l'articolo prosegue traendo ispirazione dal modello evangelico della pastorale inclusiva di Gesù, da cui stabilisce la necessità del protagonismo in questo riguardo da parte del clero, a cui spetta la responsabilità di realizzare e costruire una comunità ecclesiale di partecipazione e ministero condiviso. Tentando una critica proattiva dell'attuale programma e modello di formazione nei seminari, l'articolo registra le esigenze emergenti in questo senso, su cui occorre riflettere seriamente, e lancia anche alcune proposte concrete in tal senso.

► **PAROLE CHIAVE**

Autismo; Disabilità dello sviluppo; Disabilità intellettuali;
Formazione dei Seminaristi; Sindrome di Down.

✉ lawrence.sutton@stvincent.edu
✉ philip.kanfush@stvincent.edu

Siamo tutti pellegrini di Speranza. Le Persone con Disabilità e il pellegrinaggio

Samuele Ferrari*

► **SOMMARIO**

Il pellegrinaggio è un fenomeno che caratterizza da tempo immemore l'umanità e le religioni. Negli ultimi anni esso ha trovato nuova vitalità e l'evento giubilare lo ha ancor di più posto sotto le luci della riflessione pastorale. È possibile che il pellegrinaggio sia una proposta ecclesiale che promuova la cultura dell'inclusione e dell'appartenenza? L'articolo risponde a tale quesito prima delineando i tratti essenziali del pellegrinaggio come esperienza liminale e come uno degli elementi fondamentali della vita cristiana, poi mostrando la corrispondenza tra le dinamiche del pellegrino e quelle vissute dalle Persone con Disabilità. In questa prospettiva, vengono offerte indicazioni e attenzioni pastorali da tenere a mente per far sì che le persone con disabilità, insieme a tutta la comunità cristiana, siano a pieno titolo "pellegrini di speranza".

► **PAROLE CHIAVE**

Appartenenza; Comunità cristiana; Giubileo; Iniziativa pastorale; Pellegrinaggio; Processo liminale.

***Samuele Ferrari:** è presbitero della diocesi di Milano, licenziato in Scienze dell'Educazione, specializzazione in Catechetica (2022), e in Teologia, specializzazione in Pastorale Giovanile (2023), presso l'Università Pontificia Salesiana (Roma).

L'occasione ecclesiale del Giubileo Ordinario in corso consente di portare sotto i riflettori della riflessione pastorale e catechetica il tema del pellegrinaggio: come afferma papa Francesco, infatti, «*il pellegrinaggio esprime un elemento fondamentale di ogni evento giubilare*».¹ D'altro canto, non è solo il contesto dell'anno corrente che sollecita e solletica lo sguardo della Chiesa su tale argomento, ma anche la constatazione che il fenomeno del pellegrinaggio, il quale da sempre caratterizza l'esperienza dell'umanità, ha trovato negli ultimi decenni nuovo vigore e vitalità.² Ne sono complici sicuramente lo sviluppo tecnologico e la maggiore mobilità del mondo contemporaneo, a cui si aggiunge anche una rilevanza più profonda: il pellegrinaggio «risponde a un'esigenza di emozione intensa sia esistenziale sia prettamente religiosa e all'urgenza avvertita dai soggetti di riaggregare la propria interiorità frammentaria e separata».³ Grazie a queste spinte quantomai attuali, molte parrocchie stanno aumentando e implementando le proposte di pellegrinaggi e le comunità cristiane che si trovano lungo le vie percorse dai pellegrini e nei pressi dei santuari stanno potenziando le loro capacità di accoglienza, sia materiali che spirituali. All'interno di questo vivace orizzonte, è opportuno interrogarsi su come si intrecci la pratica del pellegrinaggio con la progressione della riflessione ecclesiale sull'inclusione e sull'appartenenza alla comunità di fede delle persone con disabilità (PcD).⁴

Dopo una doverosa e sintetica ricognizione sul mondo del pellegrinaggio, sui processi che vi sono implicati e sulla sua considerazione nell'ambito dell'esperienza religiosa ed ecclesiale, si tenterà di esaminare la portata universale e inclusiva del pellegrinaggio in generale – non solo quello giubilare – e di indicare alcune attenzioni, disposizioni e opportunità pastorali perché le PcD siano *pellegrini di speranza*⁵ come tutti e insieme a tutti, nessuno escluso. Si ritiene che gli elementi strutturali del pellegrinaggio trovino corrispondenza con la considerazione attuale delle PcD e della loro spiritualità, anche con disabilità intellettiva grave e profonda. Sarà quindi auspicabile non solo pensare a un "pellegrinaggio di settore", cioè un pellegrinaggio "per i disabili" e i propri accompagnatori, ma soprattutto porsi in un'ottica – come tanti stanno facendo nel Giubileo corrente – in cui il giovane con disabilità o l'adolescente con disabilità partecipi con i suoi coetanei, il giornalista con disabilità si unisca ai suoi colleghi, ... e così via. Anche

¹ FRANCESCO, *Spes non confundit*. Bolla di indizione del Giubileo Ordinario dell'Anno 2025, LEV, Città del Vaticano 2024, n. 5.

² Una trattazione più distesa è presente in S. FERRARI, *Il pellegrinaggio: istanze catechetico-educative*, Tesi di laurea magistrale difesa presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione della Università Pontificia Salesiana, Roma (21.06.2021).

³ C. COSTA, *Il pellegrinaggio tra sociologia ed esperienza religiosa*, in L. ANDREATTA (Ed.), *Un popolo in cammino. Chiesa locale, pellegrinaggio e traditio fidei*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2001, 83-92: 87.

⁴ Cf. R. FRANCHINI – V.A. DONATELLO, *L'appartenenza alla comunità di fede. Indicazioni per una pastorale nei disturbi del neurosviluppo*, in «Catechetica ed Educazione» 7 (2022) 1, 35-47.

⁵ Cf. FRANCESCO, *Spes non confundit*, n. 1.

il pellegrinaggio risulterà essere motore di una cultura dell'inclusione e dell'appartenenza.

1. Un inquadramento sul pellegrinaggio cristiano

Il termine "pellegrinaggio" oggi rasenta la polisemia: indica un cammino di chilometri, o una visita *on-line* di un luogo sacro operata tramite i *social-media*; si riferisce a un percorso in solitaria o a un'aggregazione di moltitudini innumerevoli; designa la ricerca religioso-esistenziale, ma talvolta persino il semplice turismo. Pertanto, è opportuno dare una definizione, presa a riferimento: il pellegrinaggio è un viaggio – tendenzialmente, ma non per forza, a piedi – verso un luogo particolare, legato alla trascendenza, che è intrapreso soprattutto ma non solamente per motivi spirituali o religiosi.⁶ Questa definizione contiene i tratti essenziali del pellegrinaggio stesso: una *meta* opportunamente stabilita, che in ambito cattolico è un luogo sacro, un santuario o un luogo di raduno, come nelle Giornate Mondiali della Gioventù; uno *spostamento fisico* da effettuare; una *motivazione* che lo orienti. Allo stesso tempo, sono contemplate sia modalità diverse dello spostamento sia motivazioni spurie, non strettamente o principalmente confessionali e devozionali. Non è detto che tanti pellegrini, e pellegrini con disabilità, si mettano in cammino per cause legate a una profonda convinzione di fede, ad esempio qualcuno parte per amicizia di un altro pellegrino; ma poi il viaggio, la situazione di vita, lo spazio sacro intercettano corde imprevedute e incredibili, consentono di attivare processi *liminali*, cioè di attraversare una "soglia" per la quale si ritorna a casa profondamente cambiati, con orizzonti nuovi.

Lo studio di questa processualità liminale,⁷ insita nella dinamica del pellegrinaggio cristiano, lo associa ai riti di passaggio iniziatici, i quali comportano il transito di un *limen*, di un confine, di una soglia tra il sacro e il profano, che simbolicamente assume diverse forme, come il confine del villaggio nell'iniziazione sociale o, appunto, la soglia del santuario nel pellegrinaggio.⁸ L'intero processo non si esaurisce nell'istante e nel luogo di attraversamento del *limen* fisico, ma si costituisce di: una fase di separazione del singolo o del gruppo di pellegrini da una struttura socio-culturale di partenza; una fase propriamente liminale in cui il soggetto del rito possiede pochi elementi caratteristici sia dello stato passato che di quello successivo, dentro traiettorie di sistemi di classificazione conosciuti, ma non associabile ad alcuno di essi; una fase di riaggregazione, di ritorno in una struttura ben delineata, ma dentro la quale la nuova condizione raggiunta dal soggetto rituale determinerà le sue scelte e il suo comportamento.

Le sezioni costitutive del pellegrinaggio – la decisione, la partenza, il viaggio, la meta, il ritorno – istituiscono il processo liminale nella sua completezza. È interessante come il soggetto può essere sia un singolo che un gruppo, perché anche la collettività è sottoposta a dinamiche di transizione: non solo il pellegrino

⁶ Cf. G. CASELLI, *I Cammini dei Pellegrini. Narrazione, storia, antropologia del pellegrinaggio*, Andrea Pacilli, Manfredonia 2018, 7.

⁷ Cf. V. TURNER – E. TURNER, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, New York, NY 1978, 1-39.

⁸ Cf. A. MORO, *Il pellegrinaggio come esperienza liminale della fede. La trasformazione del pellegrinaggio in senso postmoderno*, CLV, Roma 2021, 389.

singolo può cambiare in un pellegrinaggio, ma anche un intero gruppo di pellegrini è in grado di entrare in un livello di esistenza più profondo rispetto a quello di partenza. Anzi, il dinamismo collettivo del pellegrinaggio tende a omogeneizzare la stratificazione sociale di partenza e generare una comunità caratterizzata da spontaneità e comunione più che da burocrazia. Infine, si può dire che il pellegrinaggio, in quanto scelta libera e volontaria del pellegrino, non opera un passaggio di stato sociale come nei riti iniziatici che sono obbligatori, ma ne realizza uno spirituale ed esistenziale.⁹

In questa prospettiva, si inserisce il dibattito sulla coincidenza o meno del pellegrinaggio con il turismo religioso e sull'intreccio tra i due.¹⁰ Nonostante alcune oscillazioni o sovrapposizioni, il turismo religioso e il pellegrinaggio cristiano hanno una diversa specificità: «Il turista religioso vede il luogo sacro da "spettatore" distaccato, egli ha un approccio culturale al santuario e appartiene al sistema semeiotico dell'identità culturale. Il pellegrino ha un approccio rituale al santuario e appartiene al sistema semeiotico della fede».¹¹ In sostanza, il pellegrinaggio può comprendere in sé il turismo religioso, ma quest'ultimo non riesce a diventare pellegrinaggio se non si attivano processi di carattere liminale. In ogni caso, la possibilità che le dinamiche liminali si attivino anche per il turista rammenta l'importanza di non assumere posizioni intransigenti, ma di praticare l'ospitalità (cf. *Eb* 13,2), come ben evidenzia la provocazione pastorale di De Marco:

Se c'è ancora chi, nella Chiesa, separa il turista dal pellegrino, come se dovesse separare la zizzania dal grano, questo non può succedere nel Santuario. Ma chi entra dalla sua porta è sempre e solo considerato un ospite. Se con sé porta lo zaino della fede lo nutrirà la Grazia sacramentale, se con sé porta la bisaccia della nostalgia di Dio lo introdurrà alla conoscenza dei *mirabilia Dei* per accompagnarlo alla speranza.¹²

2. Un'esperienza religiosa ed ecclesiale

La fortuna del pellegrinaggio odierno non dipende solo da una questione sociologica, in quanto il pellegrino corrisponde all'ideal-tipo attuale del credente,¹³ ma anche e specialmente dal fatto che il pellegrinaggio è legato a un istinto religioso dell'uomo.¹⁴ Il pellegrino fenomenizza l'inclinazione naturale dell'uomo al trascendente sia in una simbolica spaziale costituita dal movimento e dall'incontro con l'A/altro, sia nella *pietas* dei credenti, che comprende il sottoporsi a spostamenti e difficoltà in vista di qualche altro bene, prevedendo una

⁹ Cf. *Ibidem*, 392.

¹⁰ Cf. C. DAMARI, *Fenomenologia del pellegrinaggio*, in IDEM (Ed.), *Religione e devozione. Epochen e forme del pellegrinaggio*, FrancoAngeli, Milano 2016, 17-92: 71.

¹¹ MORO, *Il pellegrinaggio come esperienza liminale della fede*, 144.

¹² G. DE MARCO, *Il turismo conviviale. Bellezza, stupore, comunità*, Armando, Roma 2020, 208-209.

¹³ Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna 2003.

¹⁴ Cf. A.N. TERRIN, *Il pellegrinaggio in chiave fenomenologico-religiosa*, in L. SARTORI (Ed.), *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, Messaggero, Padova 1983, 88-113: 90.

contrattualità implicita di carattere penitenziale, purificatorio, espiatorio.¹⁵ Il pellegrinaggio prevede il recupero di una prospettiva integrale con il mondo intero, un contatto con il sacro, uno scambio di doni tra l'uomo e la divinità una profonda immersione nell'atmosfera dell'oggetto religioso.¹⁶ Ciò si realizza spesso in modo apicale nella presenza di immagini e coreografie che nel santuario rendono concreta e tangibile la relazione con il sacro. In sostanza, il pellegrinaggio è permeato dal bisogno di salvezza del pellegrino, dall'elemento soterico che è costitutivo di tutte le religioni a tutti i livelli e si connette all'idea di trascendenza: è un viaggio verso un centro, che costituisce lo spazio della salvezza in maniera simbolica e che realizza l'incontro atteso e preparato dal pellegrino.¹⁷ Si può concludere che nel pellegrino, *homo viator* di sempre, c'è «anzitutto l'*homo religiosus* di sempre che cerca *soteria*, salvezza a tutti i livelli».¹⁸

Il pellegrinaggio, dunque, è certamente un'esperienza religiosa, ma ancora di più «rappresenta un "fondamentale" della vita cristiana».¹⁹ Innanzitutto, esso è sempre stato *nella* Chiesa una forma per vivere la propria fede, a partire dal desiderio dei credenti di recarsi sui luoghi santi. Come espressione della pietà popolare, il pellegrinaggio non si ferma a una comprensione intellettuale, ma integra fede e vissuto dei credenti dentro un'esperienza effettiva e un'espressione affettiva – non sempre o per forza verbalizzate – che il credente porta nella singola storia biografica.

In questo senso, lo si può considerare un dispositivo ecclesiale, uno strumento *per la* Chiesa. Gli interventi magisteriali recenti, proponendo la pietà popolare quale manifestazione di missionarietà spontanea attuata dal popolo di Dio che continuamente evangelizza sé stesso,²⁰ lo legittimano e lo incoraggiano,²¹ ritenendolo «fecondo strumento di annuncio e crescita nella fede».²² Il pellegrino è, dunque, sia soggetto per la Chiesa nella sua azione missionaria, sia destinatario dell'evangelizzazione della comunità ecclesiale, la quale utilizza pellegrinaggi e santuari come dispositivo catechetico-pastorale nel processo di educazione della fede e della vita di chi si accosta a essi.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, 100.

¹⁶ Cf. IDEM, *Pellegrini e pellegrinaggio nella storia comparata delle religioni*, in «CredereOggi» 15 (1995) 3, 16-31: 23-25.

¹⁷ Cf. J. RIES, *L'universo del pellegrinaggio. Aspetti religiosi e culturali*, in «Communio» 153 (1997), 9-17:12.

¹⁸ TERRIN, *Il pellegrinaggio in chiave fenomenologico-religiosa*, 105.

¹⁹ C. RUINI, *Chiesa locale – pellegrinaggio – traditio fidei*, in ANDREATTA (Ed.), *Un popolo in cammino*, 11-19: 15.

²⁰ Cf. FRANCISCUS, *Adhortatio Apostolica Evangelii Gaudium*, 24.11.2013, nn. 122-126, in «Acta Apostolicae Sedis» 105 (2013) 12, 1019-1137: 1071-1073.

²¹ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, 17.12.2001, n. 281, in *Enchiridion Vaticanum*, 20. Documenti ufficiali della Santa Sede 2001. Testo ufficiale e versione italiana, EDB, Bologna 2004, 2777. Abbreviato: DPPL 281.

²² PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Direttorio per la Catechesi*, 23.03.2020, San Paolo, Cinisella Balsamo 2020, n. 342.

Infine, il pellegrinaggio è *essenza della Chiesa*. I cristiani si sono da sempre percepiti «quelli della via»²³ e il Concilio Vaticano II, il magistero e la teologia successivi, hanno ripreso questa definizione dei credenti in Cristo come stranieri e pellegrini in più sfaccettature, quali quella di popolo di Dio in cammino, quella di indole escatologica o quella che mette a tema il pellegrinaggio terreno.²⁴ Ma ciò vale perché il pellegrinaggio è una caratteristica radicale dell'esperienza biblica, del popolo ebraico e di Gesù: per i pellegrinaggi di stampo cristiano è decisiva la dinamica del partecipare dell'evento fondatore, che le Scritture attestano. Precisamente in questo si rinviene la matrice della fede. Incontrando nel proprio pellegrinaggio il Cristo risorto attraverso la Parola, la preghiera, gli incontri, la fatica, il santuario, il pellegrino fa – o perlomeno intuisce – un'esperienza di salvezza, dove il termine “esperienza” risalta nel suo valore etimologico di «andare-da-attraverso».²⁵ Infatti, la processualità liminale del pellegrinaggio si manifesta pienamente nell'Esodo ebraico e nella Pasqua di Gesù. Come a dire – in un procedimento analogico – che entrambi sono un'esperienza in cui vivere separazione, *limen* e aggregazione, dove il paradigma antropologico dell'Esodo è compiuto teleologicamente e escatologicamente dall'evento pasquale: il cammino salvifico di liberazione dall'Egitto alla terra promessa è ripresentato e vissuto definitivamente dal Nazareno nella sua passione, morte e risurrezione, passando dalla condizione di vita terrena a quella di vita eterna e rinnovando il suo legame d'amore con l'umanità. Il pellegrinaggio si fa portatore di questa dinamica di salvezza e la fa vivere nel suo piccolo. Così, il radicamento biblico inverte il pellegrinaggio e consente al pellegrino di intuire che Cristo è il centro della storia e della salvezza: la storia di Gesù si coglie nel dinamismo dell'*exitus* e del *reditus*, dispiegata nei “misteri” della sua vita, che storicamente e realmente concretizzano il suo cammino verso Dio nel cammino verso l'uomo, «perché Dio e uomo si incontrino non solo nel mistero radicale dell'unione ipostatica, ma storicamente, espansivamente, in tutti gli uomini e in tutto l'uomo».²⁶

3. Un pellegrinaggio per tutti, nessuno escluso

Il pellegrinaggio cristiano ha a che fare con “tutto l'uomo e tutti gli uomini”: ciò chiede di andare al fondo della nostra comune umanità e di superare le precomprensioni che escludano le PcD dalla possibilità di vivere il pellegrinaggio, e viverlo a pieno. Risulta decisivo, pertanto, mostrare prima di tutto come le dinamiche del pellegrinaggio corrispondano a quanto le PcD vivono ordinariamente e, poi, enumerare alcune indicazioni pastorali per i pellegrinaggi con le PcD.

²³ A questa espressione riportata in *At* 9,2, si affiancano altri riferimenti alla «via» cristiana, come in *At* 18,25-26 o in *At* 24,14.22. Cf. anche il termine *viatores* di *1Pt* 2,11.

²⁴ Cf. S. NOCETI, “*Quelli della Via*”: *chiesa in cammino*, in «*CredeOggi*» 40 (2020) 4, 41-52: 43-50.

²⁵ Da «ex-per-iri». Cf. G. DEPEDER, *Imparare camminando. L'esperienza di Gesù*, in «*CredeOggi*» 40 (2020) 4, 26-40: 27-28.

²⁶ L. SARTORI, *Considerazioni teologiche*, in IDEM (Ed.), *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, 140-158: 150.

3.1. *Pellegrinaggio e disabilità*

Ogni pellegrinaggio avviene nel tempo: un tempo che si colloca nella storia dell'umanità e ha una sua durata, la quale interrompe il ritmo ordinario della quotidianità e, contemporaneamente, un tempo che si iscrive nella biografia del pellegrino e assume un valore personale in modo che sia umanamente rilevante. E il pellegrinaggio si svolge nello spazio. Ciò coinvolge l'uomo a tutto tondo: più ci sono occasioni immersive nella natura, lungo il cammino o nello spazio sacro del santuario più questo avviene. Si comprende che «la marcia è un'esperienza sensoriale totale in cui nessuno dei sensi è trascurato»,²⁷ perché il pellegrino vede, ascolta, gusta, odora, tocca. Il registro emotivo-affettivo è più coinvolto di quello logico-razionale: il pellegrinaggio può sorprendere e superare le procedure pensate per giungere allo spazio sacro e abitarlo, rimettendo in gioco su più piani anche gli affetti implicati in relazioni vecchie e nuove. Infatti, «ogni viaggio compiuto con il corpo ne attiva almeno tre interiormente: con se stessi, con gli altri, con Dio».²⁸ L'universo del pellegrino si confronta necessariamente con l'alterità, dove si riscopre una dinamica nuova di liberazione e trasformazione: «Senza l'altro non sono veramente io».²⁹ Tale relazionalità, tipica della pietà popolare, è caratterizzata da semplicità e immediatezza, sia con gli altri che con il trascendente: non significa avere relazioni più banali, ma meno cariche di sovrastrutture e formalismi rispetto a quelle ordinarie. L'approccio che il pellegrino vive è più relazionale che razionale. Ciò si vede anche in un assottigliamento delle differenze di ruolo: persone di ogni ceto sociale e di ogni età, magari tutte con lo stesso segno di riconoscimento e con un abbigliamento più omogeneo di quello che si avrebbe nell'ordinarietà, varcano la Porta Santa in un Giubileo; oppure, si pensi alla guida di un gruppo parrocchiale che è anch'egli un pellegrino diretto, insieme ai suoi compagni, al luogo sacro.

Questi aspetti trovano corrispondenza con quanto può vivere in profondità la PcD. Tale accostamento risulta più immediato facendo riferimento alle PcD fisica. Un sordo o una persona sulla sedia a rotelle, senza disabilità intellettuale, a uno sguardo superficiale, vive le dinamiche descritte senza troppe difficoltà. In realtà, gli ostacoli sono ancora tanti, ma la tecnologia e il lavoro sull'accessibilità stanno pian piano dilatando le possibilità. Si può pensare di fare Santiago o altri itinerari di pellegrinaggio con una *handbike*; si può godere la bellezza di santuari e luoghi sacri anche quando si hanno disabilità sensoriali. Questi sforzi si stanno moltiplicando³⁰ e consentono anche alle PcD fisica di fare un pellegrinaggio insieme ad altri: perché non pensare di fare un ciclo-pellegrinaggio

²⁷ D. LE BRETON, *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, Feltrinelli, Milano 112018, 23.

²⁸ G. RUGGERI, *Il pellegrinaggio nella vita concreta delle persone*, in «Orientamenti pastorali» 56 (2008) 10, 52-58: 52.

²⁹ G. VECERRICA, *Pellegrinaggio e rigenerazione della fede*, in «Orientamenti pastorali» 56 (2008) 10, 42-47: 44.

³⁰ Cf. P. SCIDURLO (con S. FEMMINIS), *Per chi vuole non c'è destino*, Terre di mezzo, Milano 2020; P. SARTOR - V. DONATELLO, *Roma per tutti*, Terre di mezzo, Milano 2016; P. SCIDURLO - L. CALLEGARI, *Santiago per tutti*, Terre di mezzo, Milano 2015. Cf. «Sui passi di Francesco, in cammino per l'accessibilità e la pace»: il nuovo viaggio di Free Wheels e NoisyVision, (17.05.2024), <<https://www.terre.it/cammini-percorsi/sui-passi-di-francesco-in-cammino-per-laccessibilita-e-la-pace-il-nuovo-viaggio-di-free-wheels-e-noisyvision/>>, (consultato 14.02.2025).

di un gruppo giovani verso Roma, così che anche un ragazzo disabile con la sua *handbike* può partecipare? Anche in questo caso, come in tutti i pellegrinaggi a piedi – e come nel Vangelo! –, è chiesto di saper prendere, a livello organizzativo e realizzativo, il ritmo degli ultimi.

La corrispondenza con il vissuto delle PcD intellettiva richiede un ulteriore approfondimento. È noto che l'esperienza di Dio avviene su un piano più profondo di quello della comprensione intellettuale; e non si può pensare all'uomo come immagine di Dio in quanto essere razionale, altrimenti ne risulterebbe che le PcD intellettive sono una sorta di immagine indebolita.³¹ Inoltre, «chi ha esperienza di rapporti con la PcD intellettiva, sovente riporta la gioia di incontri significativi, spesi nell'immediatezza di un reciproco donarsi».³² È in questa misteriosa reciprocità che

consiste forse l'apice della vita spirituale, in modo ben altrimenti significativo rispetto al comprendere e al categorizzare. Nella teologia cristiana, la reciprocità della relazione con gli uomini rappresenta l'altra faccia della relazione con Dio, in un modo che non è possibile separare, né intendere consecutivamente, quasi per conseguenza.³³

La disabilità riesce a rivelare a tutti la costitutiva e comune interdipendenza: «Noi siamo perché altri sono. La vulnerabilità accomuna l'esperienza di tutti gli uomini, a prescindere dalla disabilità».³⁴ Nella vita spirituale siamo chiamati ad amare Dio entrando in relazione con lui, non prioritariamente a conoscerlo con la pretesa di inscatolare la fede in ciò che si comprende. Le considerazioni effettuate rammentano che le PcD esprimono la loro vita spirituale attraverso l'immediatezza e la relazionalità e che «la vita spirituale, in ultimo, non consiste infatti in una catena logica di premesse, ragionamenti e conclusioni, ma nell'abbandono fiducioso a Qualcuno (qualcuno) da amare, prima e oltre ogni comprensione».³⁵

I tratti della spiritualità delle PcD fanno riecheggiare gli elementi emersi dal pellegrinaggio: l'importanza della relazionalità; l'interdipendenza che assottiglia le differenze; l'immediatezza che è data dai sensi più che dal ragionamento. Tale corrispondenza non è estrinseca. Al contrario, consente di affermare che il pellegrinaggio ha in sé quelle modalità e quei linguaggi che consentono a una PcD intellettiva di vivere il suo modo di rapportarsi con Dio: i colori, i profumi, i suoni, i sapori del viaggio, del santuario e dei suoi riti, come pure il contatto e la relazione con i compagni di viaggio possono veicolare la relazione con se stessi, con gli altri e con Dio. Per realizzarlo, però, occorre prestare alcune attenzioni.

³¹ Cf. FRANCHINI – DONATELLO, *L'appartenenza alla comunità di fede*, 40.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, 45. Gli autori affermano che «la ricerca sulla spiritualità sfocia con naturalezza nella disabilità. Infatti, gli interrogativi che animano l'inquietudine verso il trascendente provengono da esperienze limite come la sofferenza e la morte, "spazi liminali in cui il presente l'eterno si toccano e cristallizzano domande e risposte di significato". Viceversa, la ricerca sulla disabilità apre le condizioni per una migliore comprensione di alcuni elementi chiave della spiritualità, come la dipendenza, la relazione e l'appartenenza» (*Ibidem*, 44).

³⁵ *Ibidem*, 47.

3.2. Indicazioni pastorali

La premessa fondamentale, ormai assodata nel campo della disabilità e valida anche per pensare a un pellegrinaggio con le PcD, è che

non è sufficiente lavorare sulla dimensione personale delle conoscenze e delle abilità, ma è necessario agire sul contesto, allargando l'insieme delle opportunità disponibili, e articolando i sostegni che concretamente le rendono fruibili.³⁶

Per questo, poiché il pellegrinaggio è una proposta pastorale efficace per far crescere l'impegno cristiano della comunità cristiana, è importante pensare fin da subito a un pellegrinaggio che sia *per* e *con* le PcD, in tutte le sue fasi: preparazione, realizzazione, dopo-pellegrinaggio.³⁷ Sarebbe importante coinvolgere qualche PcD della parrocchia già nell'équipe che è incaricata di formulare l'iniziativa. Inoltre, è chiesto di conoscere le varie PcD della comunità, in modo da pensare una proposta che non le escluda a priori, e di avere la delicatezza di spiegare direttamente alle famiglie e alle PcD stesse il progetto. È bene, poi, prevedere qualche incontro di preparazione aperto sia ai partecipanti che agli interessati. Gli *step* di preparazione non sono da saltare: ad esempio, per una PcD magari non è semplice dormire fuori casa ma, sapendo quali sono le condizioni del viaggio e che tra gli organizzatori c'è quell'animatore di cui si fida, sarà più facile sia per la famiglia sia per la PcD vincere le paure. Andrà pure contemplato il fatto che, se per un pellegrino verso Santiago la fatica è data dal cammino, il solo spostamento dai luoghi conosciuti e l'uscita dalla *routine* potrebbe essere la grande fatica della PcD.

La realizzazione effettiva del pellegrinaggio può seguire un percorso tematico stabilito, costellato di celebrazioni e momenti di formazione e condivisione, in modo che la catechesi che si fa lungo il viaggio diventi un cammino di catechesi.³⁸ In queste occasioni, è necessario il coinvolgimento attivo di tutte le categorie di partecipanti, assegnando un compito specifico, curando il clima del gruppo, usufruendo di linguaggi multipli che possono aiutare a comunicare con le PcD.³⁹ La corposità del percorso tematico deve essere ben equilibrata con gli spostamenti, i tempi liberi e quelli di riposo, importanti per tutti e soprattutto per i più fragili: se il viaggio di una giornata è molto lungo, forse è meglio pensare un piccolo gesto durante lo spostamento, piuttosto che una catechesi a fine giornata. Seguendo le indicazioni magisteriali,⁴⁰ sarà opportuno valorizzare con tempi di preghiera, ascolto della Parola e celebrazioni soprattutto alcuni momenti: la *partenza* che dà inizio al pellegrinaggio; l'*ultimo tratto* prima di giungere

³⁶ R. FRANCHINI, *Artefici della propria vita. Riflessioni pedagogiche sul "progetto di vita"*, in «Catechetica ed Educazione» 9 (2024) 1, 23-35: 28.

³⁷ Cf. E. MENGHINI, *Il pellegrinaggio dei disabili*, in C. MAZZA (Ed.), *Il dono del pellegrinaggio. Vademecum per gli operatori pastorali*, Roma 1999, 115-118, <chrome-extension://efaidnbmn-nibpcajpcglclefindmkaj/http://www.coordinamentopellegrinaggi.it/maincnpi/documenti/chiesa_italiana/documenti/il_dono_del_pellegrinaggio_vademecum_per_gli_operatori_pastorali.pdf>, (consultato 14.02.2025).

³⁸ Cf. M. LÓPEZ VARELA, *La catechesi si fa cammino nel Cammino di Santiago*, in «Catechesi» 88 (2019) 2, 53-69.

³⁹ Cf. MENGHINI, *Il pellegrinaggio dei disabili*, 116-117.

⁴⁰ Cf. DPPL 287.

al santuario dove si intensifica l'attesa; l'*accoglienza al luogo sacro* con una "liturgia della soglia"; la *permanenza al santuario* che è il momento più intenso del pellegrinaggio, culminante con la celebrazione eucaristica; la *conclusione*, che rilancia la vita cristiana nell'ordinario.

Il dopo-pellegrinaggio è un tempo altrettanto importante perché, essendo cresciuta l'amicizia vicendevole, «i disabili hanno percepito di essere tenuti in considerazione e hanno in qualche modo gustato "come è bello che i fratelli stiano insieme"». ⁴¹ Il clima comunitario necessita quindi la programmazione di occasioni semplici e ulteriori per camminare insieme come comunità, fondata sull'inclusione e l'appartenenza di tutti.

Per concludere, vengono enumerate alcune opportunità da prendere in considerazione nell'organizzazione di un pellegrinaggio con le PcD. *In primis*, porre un'attenzione a offrire dei "segnni": qualche *gadget* che racconta l'identità del gruppo e ne designa l'appartenenza; oppure qualche ricordo dell'esperienza vissuta, consegnato a tutti i partecipanti, oltre a ciò che ciascuno può comprare per farne memoria.

In secondo luogo, è fondamentale conoscere il più possibile i partecipanti con disabilità, ascoltare i loro desideri e riconoscere i loro talenti perché possano essere messi a disposizione del gruppo, ancora meglio se in continuità con ciò che ordinariamente vivono. Se una PcD partecipa a un pellegrinaggio ecclesiale e di norma ha un compito specifico nella liturgia o nell'animazione dei più piccoli, si può continuare a valorizzare la sua responsabilità anche in pellegrinaggio con il medesimo servizio o pensandone un altro *ad hoc*. Ciò corrobora, anche nel tempo limitato del pellegrinaggio, gli sforzi ordinari nell'ottica del progetto di vita, la cui caratterizzazione e denominazione credente è vocazione: ⁴² un piccolo impegno preso a partire dal soggetto, con i suoi talenti e dentro le sue relazioni, può aiutare la stessa PcD a dare una direzione alle proprie azioni, ⁴³ per rispondere alla chiamata alla santità propria di tutti i battezzati ed essere testimone per gli altri, esercitando le proprie capacità apostoliche.

La terza opportunità, strettamente legata alla seconda e alla dimensione narrativo-testimoniale del pellegrinaggio, è la reciprocità della testimonianza tra pellegrini: non solo il gruppo racconta la propria esperienza a terzi, ma i membri del gruppo si raccontano tra loro, anche nel caso in cui la PcD, specialmente intellettuale grave, non riesca a dire a parole quanto sta vivendo. Da una parte, la PcD aiuta «nel narrare una diversa immagine dell'uomo, di tutti gli uomini, esaltando il diritto ad appartenere, piuttosto che ad essere indipendenti», ⁴⁴ e condivide l'esperienza in atto mostrando sentimenti ed emozioni corrispondenti a quanto vive in quell'istante. Dall'altra, «la comunità tutta narra alla PcD una storia diversa, raccontata non mediante le categorie del difetto e del limite [...], ma con la storia della salvezza». ⁴⁵

⁴¹ MENGHINI, *Il pellegrinaggio dei disabili*, 117.

⁴² Cf. M.O. LLANOS, *Servire le vocazioni nella Chiesa. Pastorale vocazionale e pedagogia della vocazione*, LAS, Roma 2005, 301.

⁴³ Cf. R. FRANCHINI, *Spiritualità e Progetto di Vita: percorsi e convergenze*, in «Spiritualità e qualità di vita» 16 (2023), 63-74: 68.

⁴⁴ FRANCHINI - DONATELLO, *L'appartenenza alla comunità di fede*, 43.

⁴⁵ *Ibidem*.

Da ultimo, il pellegrinaggio consegna alle PcD l'opportunità di un'esperienza liminale, di cogliere un "nuovo mondo": questo è simboleggiato dalla soglia del santuario, dalla Porta Santa del Giubileo,⁴⁶ il cui senso profondo è che Cristo è quella porta e solo attraverso di lui si viene salvati.⁴⁷ Passando quella soglia insieme a tutti gli altri, il pellegrino con disabilità ha l'occasione di percepire, anche senza verbalizzare, che è amato da Dio e dai fratelli e di partecipare alla festa della gioia condivisa e della speranza: una festa che permea sì il pellegrinaggio in generale,⁴⁸ ma che esplose nella relazione con Dio e con il prossimo; festa della comunità e festa della vita che da quel momento in poi può essere diversa, perché la PcD sente di essere in un mondo dove non mancano inclusione e appartenenza.

4. Pellegrini con disabilità: pellegrini di speranza

Si è consapevoli che gli elementi offerti non sono di facile realizzazione e si espongono al logorio delle resistenze e degli ostacoli che si possono presentare nelle singole situazioni personali e comunitarie. Al tempo stesso, non si può negare come il pellegrinaggio possa far vivere ai pellegrini con disabilità e a tutti i pellegrini, nessuno escluso, le dimensioni fondamentali della vita cristiana: l'ascolto della Parola di Dio, la fraternità e l'appartenenza ecclesiale, la ministerialità, la testimonianza, la celebrazione.⁴⁹ Sono tutte dimensioni costitutive che ogni iniziativa pastorale dovrebbe avere a riferimento e che il pellegrinaggio offre nella prospettiva dell'appartenenza: così, anche le PcD non solo ricevono segni di speranza da chi li accompagna da vicino,⁵⁰ ma sono esse stesse testimoni della speranza che nasce dall'amore di quel Dio che abbraccia il limite e la debolezza: sono pellegrini di speranza, sono pellegrini con disabilità.

⁴⁶ Cf. G. RONZONI, *Pellegrini di speranza. L'indulgenza, il pellegrinaggio, la porta*, Messaggero, Padova 2024, 16.

⁴⁷ Cf. M. GALLO, *Adesso, non domani. Il Giubileo della speranza*, Messaggero, Padova 2024, 103-104.

⁴⁸ Cf. MORO, *Il pellegrinaggio come esperienza liminale della fede*, 435-436.

⁴⁹ Cf. L. MEDDI, *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana*, Messaggero, Padova 2004, 146-150.

⁵⁰ Cf. FRANCESCO, *Spes non confundit*, n. 11.

We are all Pilgrims of Hope. Persons with Disabilities and Pilgrimage

► ABSTRACT

Pilgrimage is a phenomenon that has characterised humanity and religions for a very long time. In recent years it has found new vitality and the Jubilee has placed it even more in the spotlight of pastoral reflection. Is it possible for pilgrimage to be an ecclesial proposal that promotes a culture of inclusion and belonging? The article answers this question first by outlining the essential features of pilgrimage as a liminal experience and as one of the fundamental elements of Christian life, then by showing the correspondence between the dynamics of the pilgrim and the dynamics experienced by persons with disabilities. In this perspective, certain pastoral indications and attentions must be kept in mind so that persons with disabilities, together with the entire Christian community, are fully-fledged “pilgrims of hope”.

► KEYWORDS

Belonging; Christian Community; Jubilee; Liminal Process;
Pastoral Initiative; Pilgrimage.

✉ samuele.ferrari.1990@gmail.com

Esercizi spirituali per Persone con Disabilità intellettive? Da Ignazio di Loyola, attraverso Luigi Novarese, all'oggi

Annalisa Caputo*

► **SOMMARIO**

L'articolo affronta l'apparente paradosso di proporre Esercizi spirituali a persone con disabilità intellettiva e mostra la fattibilità e fecondità di tale proposta. L'analisi parte dalle radici non intellettualistiche, ma esperienziali e affettive, del metodo di Ignazio di Loyola; considera poi la mediazione profetica di Luigi Novarese, pioniere di questi percorsi per persone con disabilità. Si descrive infine la metodologia odierna del "Gruppo attivo" del Centro Volontari della Sofferenza, che adatta gli Esercizi tramite approcci narrativi, corporei e multisensoriali. Si dimostra così un percorso fecondo di crescita umana e spirituale, che trasforma un'ipotesi audace in una prassi consolidata e accessibile, capace di rivelare la sapienza spirituale dei "piccoli".

► **PAROLE CHIAVE**

Centro Volontari della Sofferenza; Esercizi spirituali; Ignazio di Loyola; Luigi Novarese; Persone con disabilità intellettiva.

***Annalisa Caputo:** è Professoressa Associata presso il Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica dell'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro".

Il titolo ha un punto interrogativo, quasi a voler esprimere lo stupore davanti a qualcosa che pare paradossale, se non proprio insensato. Questo articolo risponde invece alla domanda mostrando non solo che l' (apparente) impossibile è possibile, ma anche indicando i fondamenti, i passi, le esperienze già svolte in questa direzione.

Divideremo il testo in tre parti. Nella prima cercheremo brevemente di chiarire che cosa intendiamo per Esercizi spirituali e quali siano gli elementi fondamentali di questa pratica ignaziana che possono essere ripresi e adattati a (per)corsi fatti specificatamente per persone con disabilità intellettiva (PcDI). Nella seconda parte, mostreremo come, da Ignazio di Loyola, l'esperienza sia arrivata a Luigi Novarese, il primo sacerdote ad aver proposto Esercizi spirituali alle PcD e aver aperto la strada anche alla possibilità che questi siano vissuti da chi ha una disabilità intellettiva. Nella terza parte mostreremo come le intuizioni di questi pionieri siano tutt'oggi utilizzate nel Centro Volontari della Sofferenza (CVS) che, dagli anni '90, annualmente propone corsi di Esercizi spirituali per persone con questo tipo di disabilità. Chi scrive segue questo tipo di proposta a dal 1998 per il Centro-Sud Italia. Si mescoleremo, dunque, inevitabilmente, soprattutto nella terza parte, narrazione e concettualizzazione, esperienze e questioni teoriche.¹

1. Gli Esercizi spirituali: da Ignazio di Loyola

1.1. Non una generica spiritualità, ma il percorso ignaziano nello Spirito

La proposta degli Esercizi spirituali ignaziani è molto nota in sé, ma ci sembra importante riprenderne alcuni elementi, almeno per due ragioni. La prima è data dal fatto che, oggi, nel campo scientifico (psicologico e pedagogico), quando si parla di "spiritualità" in relazione a PcDI e autismi severi, in molti casi si sovrappone la dimensione *cristiano-spirituale* a quella *esistenziale*, o a una generica forma di spiritualismo, di capacità di percepire il Sacro ed entrare in relazione con Esso.²

¹ Cf. per un approfondimento specifico, due testi che raccolgono due diverse esperienze/proposte di Esercizi spirituali: A. CAPUTO - J. LIEGGI, *Il tesoro di Abdul e gli amici di Emmaus. Una proposta educativa pensata per gruppi con ragazzi diversamente abili*, CVS, Roma 2012; EAD.-IDEM, *"Dal dolore è fiorita la vita." Un percorso con Giuseppe, il sognatore: per ragazzi e giovani, con una particolare attenzione all'inclusione di persone con disabilità*, CVS, Roma 2017. Su alcuni aspetti di queste proposte torneremo nella terza parte.

Mi è grato da subito ringraziare don Jean Paul Lieggi, con cui - nei primi anni (dal 1995 al 2007) abbiamo messo a punto questo tipo di proposta; e don Mimmo Chiarantoni, che ci segue, negli Esercizi spirituali e nel percorso diocesano (Bari-Bitonto) dal 2014.

² Cf. P.N. SANGO, *Spirituality and people with intellectual disabilities: comparing the significance of spirituality in faith and non-faith based care services* (Doctoral dissertation) University of Kent, 2016; IDEM - R. FORRESTER-JONES, *Spiritual care for people with intellectual and developmental disability: An exploratory study*, in «Journal of Intellectual & Developmental Disability» 44 (2019) 2, 150-160.

Prima sottolineatura, dunque: *quello di cui vogliamo parlare è altro*, ovvero la spiritualità interna all'esperienza cristiano-cattolica, legata quindi al rapporto intimo con la Terza persona della Trinità, lo Spirito Santo. E, ancora più in particolare, vogliamo parlare di quel metodo di cura e coltivazione dell'intimo che viene chiamato: *Esercizi spirituali*.

Ignazio di Loyola, come sappiamo, lo ha inventato e proposto anzitutto alla Compagnia di Gesù, come percorso di meditazione, preghiera e discernimento per crescere nella sequela di Cristo. Non è indifferente, tuttavia, ricordare che la proposta non nasce a tavolino, ma solo dopo aver sperimentato una sofferenza: nasce dall'esperienza mistica vissuta da Ignazio durante la sua convalescenza a Manresa (1521-1522).³

Il testo degli Esercizi spirituali viene elaborato agli inizi del XVI secolo e la sua struttura originale prevede un ritiro di 30 giorni, diviso in quattro settimane tematiche (peccato e misericordia di Dio, vita di Gesù, passione e resurrezione), scandito nei tempi e svolto in assoluto silenzio (proprio per far parlare lo Spirito Santo e vivere la conversione e la conformazione sempre più totale a Cristo): fondamentale anche il confronto con un direttore spirituale. Se inizialmente gli Esercizi sono proposti sostanzialmente ai Gesuiti, pian piano diventano patrimonio della Chiesa, allargandosi ai presbiteri e ai religiosi. Tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, Francisco de Paula Vallet (1883-1947) e Ludovic-Marie Barrielle (1897-1983) sistematizzano e sintetizzano la proposta, arrivando al (più accessibile) cosiddetto metodo dei cinque giorni. Dobbiamo comunque aspettare gli anni '80 del Novecento per vedere questa pratica diffusa anche tra i laici e le laiche.⁴ Comprendiamo quindi già quanto sia profetica la proposta di Luigi Novarese (nato a Casale Monferrato nel 1914 e morto a Rocca Priora nel

Per una presentazione puntuale cf. R. FRANCHINI, *La vita spirituale nelle persone con disabilità intellettiva grave e profonda*, in «Spiritualità e qualità di vita» 11 (2021), 25-35. Sango collega la spiritualità alle tre dimensioni della trascendenza, la relazione (con se stessi, con gli altri, con la natura) e il senso della vita: è evidente che non è necessario essere cristiani per questo. Il riferimento è alla dimensione antropologica in quanto tale. Più articolato il discorso di J. SWINTON, *Restoring the Image: spirituality, faith, and cognitive disability*, in «Journal of Religion and Health» 36 (1997) 1, 21-29 (cf. più ampiamente IDEM, *Spirituality and Mental Health Care: Rediscovering a 'Forgotten' Dimension*, Jessica Kingsley Publishers, London 2002); resta però l'idea di uno stretto legame tra relazioni terrene e relazione trascendente, per cui "spirituale" è di fatto ogni essere capace di relazione. Ovviamente siamo d'accordo dal punto di vista antropologico, ma ci pare fondamentale distinguere tra questo generico concetto di spiritualità (che noi preferiremmo chiamare sacralità) e l'idea delle dinamiche spirituali (nello Spirito Santo) proprie del cristianesimo. Su questo cf. anche W. GAVENTA, *Disability and Spirituality: Recovering Wholeness*, Baylor University Press, Waco 2018; IDEM, *Nascosto in bella vista: spiritualità, disabilità intellettive e dello sviluppo, e interezza*, in «Spiritualità e Qualità di Vita» 11 (2021), 5-24; e ancora R. FRANCHINI, *Aver cura della spiritualità delle persone con disturbi del neurosviluppo*, in «Spiritualità e Qualità di Vita» 9 (2020), 28-46.

³ Cf. su questo IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, in *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, Adp, Roma 2007.

⁴ Cf. IDEM, *Esercizi spirituali: ricerca sulle fonti*, P. Schiavone (Ed.), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995; *Esercizi Spirituali di S. Ignazio. Traduzione, note e lessico a cura del Centro Ignaziano di Spiritualità, Italia* (PDF), in <www.ragionline.com/saggi/scritti/it/esercizi.pdf> (consultato 12.02.2025); P. ZOVATTO (Ed.), *Storia della spiritualità italiana*, Città Nuova, Roma 2002. Noi citeremo direttamente il numero di riferimento, che resta costante nelle varie edizioni.

1984), presbitero fondatore del CVS e dei Silenziosi Operai della Croce, proclamato beato da Papa Francesco l'11 maggio 2013. Era il 1952 (e gli Esercizi venivano fatti a malapena da presbiteri e religiosi), quando Novarese dettò i primi Esercizi spirituali con il metodo ignaziano a persone laiche con disabilità fisica, facendole uscire dalle case private o dai centri di ricovero in cui erano abitualmente rinchiusi. Ed era il 1980 quando fece la prima esperienza con quelli che all'epoca venivano chiamati "malati psichici". Ci torneremo nel secondo paragrafo.

Rimaniamo per ora ancora su Ignazio. Anticipavamo all'inizio, infatti, che c'è una seconda ragione per cui ci sembra importante tornare agli Esercizi spirituali ignaziani (oltre quella per cui ci presentano un percorso cristiano nello Spirito e non una generica spiritualità): al di là della tradizione che li ha resi, purtroppo, in molti casi, una pratica dotta, intellettuale, per pochi eletti capaci di fare un lavoro impegnativo su se stessi, in realtà la proposta ignaziana è fondamentalmente *esperienziale e affettiva*, radicata in un'antropologia certamente *non intellettuale e razionalista*. E, proprio per questo, come mostreremo, è adattabile – nella sua radice e radicalità – alle PCDI.

1.2. Una proposta per cervelli fini o un percorso esperienziale-affettivo?

Con onestà dobbiamo ammettere che normalmente le prime parole che ci vengono in mente quando pensiamo agli Esercizi ignaziani sono: *silenzio* (sarò capace di stare 5 giorni senza parlare?), *solitudine* (riuscirò a non avere alcun rapporto e dialogo con gli altri?), *ascolto della Parola di Dio e del Predicatore* (*lectio*, meditazione personale, esame di coscienza: tutte dinamiche riflessive e non semplici), *preghiera e raccoglimento personale* (contemplazione, più che azione), *colloqui personali con una guida e percorso di discernimento* (cambiare rotta, prendere decisioni importanti sulla propria vita).⁵ E tutto questo è certamente vero. Ma quello che dobbiamo chiederci è qual è il Principio e fondamento di tutto questo? Qual è il fine? E qual è il cuore metodologico della proposta?

1.2.1. Principio, fondamento

«Principio e fondamento» è una delle pagine più belle del testo ignaziano, e non a caso è all'inizio (dopo le Annotazioni). Siamo al n. 24:

L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e, mediante questo, salvare la propria anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo, e perché lo aiutino a conseguire il fine per cui è creato. Ne segue che l'uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine, e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono. È perciò necessario renderci liberi rispetto a tutte le cose create, in tutto quello che è lasciato al nostro libero arbitrio e non gli è proibito; in modo che, da parte nostra, non vogliamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così

⁵ Cf. CENTRO IGNAZIANO DI SPIRITUALITÀ, <<https://cis-esercizispirituali.net/cosa-sono-gli-esercizi-spirituali/>>.

via in tutto il resto; solamente desiderando e scegliendo quello che più ci conduce al fine per cui siamo creati.

Fondamento antropologico-spirituale: non siamo venuti al mondo per parlare, scrivere articoli su una rivista, partecipare alle liturgie, lavorare, metterci in politica, generare figli (e mettiamoci tutto quello in cui noi “normodotati” ci identifichiamo). *Siamo venuti al mondo per lodare*. Bellissimo. E questo tutti siamo capaci di farlo. Anzi, spesso, chi vive una disabilità intellettiva è più capace di noi di vivere nella gioia e nella semplicità dell’esistenza la sua lode a Dio. E – con il ringraziamento per la vita e della vita – ecco l’altro aspetto del “senso della vita”: il *riverire* (cioè il rivolgersi con rispetto, riguardo, amore); e il *servire* (offerta e dono di tutto ciò che si è): anche in questo caso siamo davanti a verbi esistenziali e non legati alla dimensione cognitivo/astrattiva. E forse non è un caso che le attenzioni indicate in seguito da Ignazio valgono soprattutto per noi, adulti “razionali”; valgono meno per le PcDI, che sono già radicate nel Principio e fondamento. Per esempio, Ignazio ci suggerisce di non attaccarci ai beni della terra, eliminare ciò che è di peso nel cammino. E potremmo glossare: *beati, quindi, i poveri di spirito, come Katia, che non hanno altra ricchezza che il loro sorriso e abbracci tutti da donare*. O, ancora, Ignazio consiglia quella che viene chiamata *santa indifferenza*: il che presuppone, in realtà, che noi siamo già attaccati a uno dei due poli (alla salute invece che alla malattia, alla ricchezza invece che alla povertà, all’onore invece che al disonore). Crediamo di vivere il “libero arbitrio” e invece ci poniamo come “arbitri” assoluti della nostra vita, scegliendo valori che non sempre sono quelli che danno profondità alla vita. Di contro, sono già nel *Principio e Fondamento* tante PcDI, che, con santa indifferenza, accolgono tutto ciò che viene dato loro, cogliendo come “oro” una carezza nelle loro sofferenze (come fa Carlo), gridando di felicità anche solo al regalo di un raggio di sole durante una passeggiata (Claudia), o al dono di una caramella (Angela).

Allora, però, più propriamente potrebbe sollevarsi l’obiezione: che senso ha, quindi, proporre degli Esercizi spirituali a queste persone? Per rispondere dobbiamo tornare a ragionare sul “fine” degli Esercizi.

1.2.2. Il fine: l’unità e la crescita umana e spirituale

Gli Esercizi ignaziani sono innanzitutto delle “attività spirituali” [Annotazione 1]. Certamente, tra queste attività rientra «ogni modo di esaminare la coscienza, meditare, contemplare, pregare vocalmente e mentalmente», ma anche – ribadisce Ignazio –

altre attività spirituali, come si dirà più avanti. Come infatti il passeggiare, il camminare e il correre sono esercizi corporali, così tutti i modi di preparare e disporre l’anima a liberarsi da tutti gli affetti disordinati e, una volta che se ne è liberata, a cercare e trovare la volontà divina nell’organizzare la propria vita per la salvezza dell’anima, si chiamano esercizi spirituali.

E qui, prima di tornare alle ragioni teologico-spirituali, va aperta una piccola parentesi sull’antropologia ignaziana, che, forse, proprio perché pre-moderna è anche molto vicina all’antropologia contemporanea.

Apparentemente questo brano, collocato nell'*incipit* del testo, sembra separare nettamente la dimensione del corpo (che necessita i suoi esercizi) e quella dell'anima. Se cerchiamo la salute e l'equilibrio fisico, allora facciamo attività fisiche, se invece vogliamo la salvezza e l'ordine interiore, allora facciamo attività spirituali.

Ma, come è stato ormai dimostrato da tanti studiosi di Ignazio, le cose non stanno così nel testo e nella proposta. Piuttosto, il parallelo iniziale, ci fa entrare in una dinamica metaforica, che nel percorso ignaziano vedrà sempre più il mescolamento dei due livelli. Oggi parliamo di malattie psico-somatiche e studiamo come l'equilibrio del corpo incida su quello della mente e viceversa. Ignazio ci guida attraverso una serie di esercizi che riguardano la totalità della persona, perché questa è la vita nello Spirito: unità di tutto ciò che siamo. Mentre il contrario, la divisione, quella è dia-bolica.

Gli Esercizi spirituali sono un cammino unitivo: che aiuta la persona a *fare unità della propria vita* (cercando di eliminare o ridurre gli elementi di lacerazione e disordine) e a *fare unità con Dio e con gli altri*. Questo, Ignazio lo dice con chiarezza dell'ultima Annotazione preliminare (n. 20), quando elenca i "vantaggi" di questo tipo di percorso:

Stando così appartato, senza aver la mente divisa in molte cose ma ponendo tutta l'attenzione in una sola, nel servire cioè il suo Creatore e giovare alla propria anima, usa più liberamente le sue facoltà naturali, per cercare con diligenza quello che tanto desidera; [...] inoltre, quanto più la nostra anima si trova sola e isolata, tanto più diventa capace di avvicinarsi e unirsi al suo Creatore e Signore; e quanto più così si unisce, tanto più si dispone a ricevere grazie e doni dalla sua divina e somma bontà.

E questo vale per tutti, a prescindere dalle nostre capacità intellettive.

- Abbiamo delle "facoltà naturali" (noi diremmo: dei doni, delle capacità) e il percorso pensato da Ignazio può farle fiorire, può aiutarci a usarle più liberamente, con amore e cura (diligenza), imparando a desiderarle sempre di più. Insomma: gli Esercizi consentono sviluppo e crescita dell'umano;
- Abbiamo una dimensione spirituale: *Dio-Spirito* abita in noi; e il percorso ignaziano ci consente di allargare (quella che Novarese chiamerà) la nostra "tenda interiore", rendendoci sempre più simili a Lui (conformazione a *Cristo*), e ricevendo ancora altri doni da *Dio Padre*.

E chi siamo noi per decidere che tanti nostri fratelli e sorelle nella fede con una disabilità intellettiva non siano degni di crescere nelle loro dimensioni umane e spirituali?

Detto questo, possiamo arrivare all'ultima questione di questa prima parte: quali elementi del metodo ignaziano sono "utili" ancora oggi, anche per queste persone?

1.3. Esercizi corporeo-spirituali

Anzitutto ci sembra utile ricordare – come anticipato all’inizio – che gli Esercizi spirituali nascono dall’esperienza di Ignazio, e sono imbevuti di esperienza:

Pensando alle cose del mondo provava molto piacere, ma quando, per stanchezza, le abbandonava si sentiva vuoto e deluso. Invece, [...] praticare le cose che aveva conosciute abituali ai santi, erano pensieri che non solo lo consolavano mentre vi si soffermava, ma anche dopo averli abbandonati lo lasciavano soddisfatto e pieno di gioia. Allora non vi prestava attenzione e non si fermava a valutare questa differenza. Finché una volta gli si aprirono un poco gli occhi; meravigliato di quella diversità cominciò a riflettervi: *dall’esperienza [corsivo nostro]* aveva dedotto che alcuni pensieri *lo lasciavano triste, altri allegro [corsivo nostro]*; e a poco a poco imparò a conoscere la diversità degli spiriti che si agitavano in lui: uno del demonio, l’altro di Dio. *Questa fu la prima riflessione che egli fece sulle cose di Dio. In seguito, quando si applicò agli Esercizi, proprio di qui cominciò a prendere luce sull’argomento della diversità degli spiriti.*⁶

Ecco il punto di partenza – non solo di Ignazio, ma anche degli Esercizi, che evidentemente il Santo ci consegna perché prima li ha vissuti su di sé.

- C’è un’esperienza (che è il dato della nostra vita);
- Questa esperienza, non sempre la pensiamo, valutiamo, indirizziamo (anzi, innanzitutto e per lo più non lo facciamo, nemmeno noi “normodotati”: su questo la fenomenologia ha segnato un punto di non ritorno);⁷
- Sempre, invece la “sentiamo” (e, nuovamente, fenomenologia ed esistenzialismo, nel cuore del Novecento, hanno ribadito la centralità della dimensione patico-affettiva dell’umano, prima di ogni dimensione cognitivo/razionale);
- C’è un sentire che ci con-sola, ci riempie, ci fa stare bene; c’è un sentire che ci inquieta, ci disturba, ci fa stare male (e anche questo vale per ogni essere umano, a prescindere dal suo livello di intelligenza logico-astrattiva);
- Se abbiamo la possibilità di “fermarci” anche solo un attimo ad approfondire (lasciar scendere nel profondo) questa “differenza” del sentire, non possiamo non desiderare il bene (ciò che ci fa stare bene), piuttosto che la tristezza che appesantisce e lacera.

⁶ IGNAZIO, *Autobiografia* [8]. Per un approfondimento, cf. G. ARANA, *Dal vissuto al tematico. La fonte esperienziale degli Esercizi Spiritualis*, in «Appunti di Spiritualità» 33 (1992), 17- 48.

⁷ Mi permetto di rimandare ad A. CAPUTO, *Pensiero e affettività. Heidegger e le Stimmungen* (1889-1929), FrancoAngeli (Collana di filosofia), Milano 2001.

Questi sono gli elementi antropologici (e metodologici) fondamentali degli Esercizi spirituali, da cui consegue tutto il resto.⁸ Certamente, noi “animali razionali” utilizzeremo anche il *logos* per portare avanti questo “discernimento”. Ma il termine discernimento non si trova negli Esercizi.⁹ E in ogni caso qui la differenza è colta dall’esperienza e negli affetti. I pensieri di cui parla Ignazio sono i *loghismói* della tradizione cristiana, fortemente impregnati di una dimensione affettiva, prima che intellettuale o discorsiva. Alla base ci sono sempre le mozioni (“*mociones*”, da “muovere”, “*mover*”), i movimenti dell’animo, “pensieri appassionati” ‘animo di Ignazio non sono solo pensieri;¹⁰ legati ad essi ci sono anche sentimenti, stati d’animo (movimenti d’animo). In questo modo ci stiamo avvicinando ancor di più al vero senso del termine greco *loghismói*,¹¹ almeno per come è inteso nella tradizione spirituale cristiana greco-orientale: infatti, questo termine voleva indicare i «pensieri appassionati».¹²

Questa è anche la ragione per cui, come dicevamo prima, tutti gli Esercizi spirituali sono “anche” affettivi, esperienziali e quindi inevitabilmente “corporei”.

Inoltrandoci nelle varie tappe del libretto degli Esercizi – scrive Giuseppe Piva – ci accorgiamo della presenza di varie indicazioni riguardanti esercizi ‘fisici’, posture o ambientazioni corporee, e quant’altro avente a che fare con la corporeità; e tutto questo, inteso come parte integrante e necessaria degli esercizi ‘spirituali’ proposti nel libretto stesso. Quasi a dirci – indirettamente – che se vogliamo raggiungere nell’anima gli obiettivi che questo cammino degli Esercizi si propone, abbiamo bisogno della positiva collaborazione del corpo e delle sue funzioni! Di fatto, credo sia proprio questo uno dei messaggi indiretti – ma fondamentali – che Ignazio comunica nel proporre il cammino spirituale degli Esercizi: la corporeità è parte integrante di qualsiasi cammino ‘spirituale’; il suo contributo non può essere in senso negativo (nel cercare di non interferire affatto con il lavoro dell’anima, ritirandosi, negandosi o inibendosi), ma in un senso pienamente positivo mettendo attivamente al servizio degli obiettivi propri dell’anima le sue funzioni, dinamiche e potenzialità ‘corporali’ per il bene di tutta la persona.¹³

⁸ Per una ricostruzione puntuale, cf. G. PIVA, *Elementi di antropologia negli Esercizi Ignaziani*, in «Ignaziana» 9 (2010), 72-129.

⁹ L’espressione usata è «con mayor discreción de spiritus», nel titolo delle Regole della Seconda Settimana [328]; e «ad discretionem spiritus» nel testo del Direttorio.

¹⁰ Cf. PIVA, *Elementi di antropologia negli Esercizi Ignaziani*, 86: «Il termine mozione è più ampio rispetto al termine pensiero che abbiamo incontrato più sopra (tutti i pensieri sono mozioni, ma non è vero il contrario) e, insieme, più specifico: esso ha una forte connotazione affettivo-appetitiva. In questo modo aggiunge al semplice termine “pensiero” la sfumatura necessaria che lo avvicina ancor di più al termine tradizionale *loghismói* (“pensieri appassionati”, cioè carichi affettivamente), in quanto costellazione di pensieri e sentimenti».

¹¹ Cf. S. RENDINA, *La Pedagogia degli Esercizi Spiritualis. Aspetti più significativi*, Adp, Roma 2002, 129-190.

¹² T. SPIDLÍK, *Ignazio di Loyola e la Spiritualità Orientale. Guida alla lettura degli Esercizi*, Studium, Roma 1994, 84.

¹³ PIVA, *Elementi di antropologia negli Esercizi Ignaziani*, 107.

Il primo esercizio ‘corporeo’ è proprio quello del movimento, dello spostamento dalla propria casa al luogo dove si svolge il percorso. E non è indifferente – anche e soprattutto per le PcDI, come vedremo – il luogo in cui si svolgono gli Esercizi.

Scriva Ignazio:

chi fa questi esercizi ricava tanto più frutto quanto più si distacca da amici, conoscenti e da ogni preoccupazione materiale. Per esempio, può cambiare la casa in cui dimora e trasferirsi in un'altra casa o in un'altra camera, per abitarvi con il maggior raccoglimento possibile; così gli sarà facile partecipare ogni giorno alla messa e ai vesperi, senza timore di essere disturbato dai conoscenti. Da questo isolamento derivano [...] molti vantaggi [n. 20].

Il raccoglimento ha bisogno di un luogo idoneo, di ordine (ci «si distacca da molti amici e conoscenti, e anche da molte occupazioni non bene ordinate, per servire e lodare Dio nostro Signore»).¹⁴ Il corpo ha bisogno di allontanarsi dagli spazi e ritmi abituali, per ri-trovare se stesso, per «preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutte le affezioni disordinate» (n. 1). Tutto quello che facciamo (con tutto noi stessi, a partire dal corpo) serve per mettere in ordine/direzione la nostra vita verso il Signore.

Esistono poi elementi degli esercizi (spirituali) descritti da Ignazio, in cui risuona particolarmente l'importanza della dimensione fisica:¹⁵ per esempio quando parla della penitenza, e parla dell'importanza dello stare seduti o del passeggiare per distendere lo spirito (n. 239); o dello stare «in piedi a un passo o due dal posto dove sto per contemplare o meditare» e fare «un atto di riverenza o di umiltà» (n. 75); o dello stare «o in ginocchio, o prostrato per terra, o disteso con il volto verso l'alto, o seduto, o in piedi» (n. 76); «per un quarto d'ora, stando seduto o passeggiando, esamin[are] come è andata» (n. 77). Oppure ci sono dei momenti in cui può essere utile privarsi «totalmente della luce, chiudendo le imposte e le porte» (n. 79); «mantenere l'oscurità o la luce, valersi delle diverse opportunità della stagione» (n. 132), «come il fresco d'estate e il sole e il riscaldamento d'inverno, in quanto penso o prevedo che mi può essere utile per gioire nel mio Creatore e Redentore» (n. 229). Vedremo come tutto questo sia utile per gli Esercizi con le PcDI.¹⁶

Ma è soprattutto nella cosiddetta “composizione di luogo” e nella “applicazione dei cinque sensi” che emerge l'importanza del corpo.

1.4. La “composizione vedendo il luogo” e l'importanza dei cinque sensi

Se prendiamo il primo *Preludio* della *Prima settimana* leggiamo:

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Prendiamo questi *input* sempre da *ibidem*, 108ss.

¹⁶ E altre osservazioni interessanti riguardano le «Regole per trovare in avvenire la giusta misura nel vitto», sempre in vista della ricerca di un equilibrio globale della persona. Anche questo elemento è importante negli Esercizi con PcDI.

[47] *Composizione vedendo il luogo*. Qui è da notare che nella contemplazione o meditazione visiva, come è contemplare Cristo nostro Signore che è visibile, la composizione sarà vedere con la vista dell'immaginazione il luogo fisico (*lugar corpóreo*), dove si trova la cosa che voglio contemplare. Per luogo fisico (*lugar corpóreo*) intendo per esempio un tempio o un monte dove si trova Gesù Cristo o nostra Signora, secondo quello che voglio contemplare.

Torneremo dopo sulla dinamica narrativa. In ogni caso, già da subito è evidente che per Ignazio la meditazione non è concettuale, ma visiva. Mi chiama a entrare nell'esperienza evangelica «come se mi trovassi lì presente» (n. 114), con tutto il corpo. Fisico nel fisico. Visione nella visione. Lo aveva capito chiaramente Italo Calvino, che parlando del metodo ignaziano dice che si tratta di «dipingere sulle pareti della mente degli affreschi gremiti di figure, partendo dalle sollecitazioni che la immaginazione visiva riesce a estrarre da un enunciato teologico o da un laconico versetto dei Vangeli». ¹⁷

E, d'altra parte, non esisterebbe il Cristianesimo senza l'Incarnazione. I Vangeli parlano di un Gesù-corpo (altrimenti saremmo docetisti). E non possiamo che incontrarlo tramite il nostro corpo. E, contempliamola, allora, con Ignazio, questa incarnazione:

[114-116] Il primo punto è vedere le persone: vedere cioè nostra Signora e Giuseppe e l'ancella e il bambino Gesù, dopo che è nato; facendomi io poverello e indegno servitorello che li guarda, li contempla e li serve nelle loro necessità come se fossi presente, con ogni possibile rispetto riverenza; e dopo riflettere in me stesso per ricavare qualche frutto. Il secondo, osservare, notare e contemplare quello che dicono; e, riflettendo in me stesso, ricavare qualche frutto. Il terzo, guardare e considerare quello che fanno, com'è camminare e darsi da fare perché il Signore venga a nascere in somma povertà e, dopo tante sofferenze di fame, sete, caldo e freddo, ingiurie e oltraggi, muoia in croce. E tutto questo per me. Poi, riflettendo, ricavare qualche frutto spirituale.

Si tratta, appunto, di entrare fisicamente nella scena: non solo con gli occhi, ma vestendosi da pastore, comportandosi come un pastore, ascoltando quello che dice la Sacra famiglia, sentire quasi sulla propria pelle quel freddo, quel luogo umido, la puzza degli animali nella stalla. Non è una riflessione razionale, ma è il nostro corpo/specchio che riflette quello che accade. E ciò che se ne guadagna non è una conoscenza teorica, ma *un frutto* (elemento che normalmente si odora, tocca, mangia).

Sappiamo come il cuore della proposta degli esercizi sia proprio questa, perché (n. 2) «non il molto sapere sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e gustare le cose internamente».

“Sentir” è “conocer”. E “conocer” è “sentir”.

Veniamo così alla centralità dei cinque sensi, in Ignazio. Elemento interessantissimo per il nostro percorso, visto che ormai tutti gli studi pastorali, catechetici, liturgici ci raccomandano questa attenzione, in particolare in relazione alle

¹⁷ I. CALVINO, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Mondadori, Milano 1993, 96.

PcD. Sono numerosi i passaggi in cui Ignazio raccomanda una ripetizione della contemplazione della giornata, a partire appunto dai sensi:

[121-126] LA QUINTA CONTEMPLAZIONE SARÀ UN APPLICARE I CINQUE SENSI SOPRA LA PRIMA E SECONDA CONTEMPLAZIONE. Dopo la preghiera preparatoria e i tre preludi, giova ripercorrere con i cinque sensi dell'immaginazione la prima e seconda contemplazione, nel modo seguente: il primo punto è vedere le persone con la vista immaginativa, meditando e contemplando in particolare le circostanze in cui si trovano, e ricavando qualche frutto da tale vista. Il secondo, udire con l'udito quello che dicono o possono dire e riflettendo in se stesso ricavarne qualche frutto. Il terzo, odorare e gustare, con l'olfatto e con il gusto, l'infinita soavità e dolcezza della divinità, dell'anima e delle sue virtù e di tutto, secondo la persona che si contempla; riflettere in se stesso e ricavarne frutto. Il quarto, toccare con il tatto, per esempio abbracciare e baciare i luoghi dove tali persone camminano e siedono; sempre procurando di ricavarne frutto.

La prima cosa che notiamo è che *immaginazione e cinque sensi* qui vanno quasi a sovrapporsi. Questo ci aiuta a ribadire che – quando si vive la composizione di luogo – si fa appunto un esercizio che vuole già mettere in gioco i cinque sensi, e non solo la vista.¹⁸ La seconda cosa che notiamo è che in questo passo veramente Ignazio *passa in rassegna tutti i sensi*, ricordandoci la loro importanza: non solo vista e udito, che sono sensi della distanza, ma anche tatto, odorato, gusto. E vengono indicati anche gesti molto concreti e molto intimi: baciare, abbracciare (ci torneremo, quando parleremo di come viviamo l'adorazione eucaristica durante gli Esercizi spirituali con le PcDI). L'esperienza si dà solo attraverso la sensibilità, e solo il corpo ci consente di entrare fino in fondo nelle esperienze, anche e soprattutto in quelle intime (e spirituali).¹⁹

A conferma che il corpo non è qualcosa che viene superato dallo Spirito, non è qualcosa di inferiore trasfigurato in un elemento superiore, può essere utile ricordare il terzo stile di preghiera consigliato da Ignazio: (n. 258) «pregare a ritmo», «a ogni respiro o alito». La preghiera del cuore, ritmo del battito, solo vita nella Vita. E qui già ci viene in mente la preghiera di persone gravemente disabili come Christian o autistiche non verbali, come Fabio: che non parlano e durante le liturgie e le adorazioni pregano solo con i loro corpi e con i loro respiri, diventando loro stessi interamente invocazione: soffio nel Soffio, spirito nello Spirito.

Siamo pronti per passare al secondo paragrafo: uno snodo necessario, prima di arrivare all'oggi e all'applicazione della proposta ignaziana alle PcDI.

¹⁸ Cf. A. SPADARO, *Gli occhi dell'immaginazione negli Esercizi di Ignazio di Loyola*, in «Rassegna di Teologia» 35 (1994), 687-712.

¹⁹ Cf. su questo J. TOLENTINO MENDONÇA, *La mistica dell'istante*, Vita e pensiero, Milano 2015.

2. La profezia di Luigi Novarese

2.1. Dall'esperienza della malattia alla valorizzazione della sofferenza

Essendo decisamente meno noto di Ignazio di Loyola ci sia concesso dire chi sia questo sacerdote, che, come anticipato, è stato beatificato da papa Francesco nel 2013, a meno di 30 anni dalla sua morte.²⁰ Nato il 29 luglio 1914 a Casale Monferrato, ultimo di nove figli, in una famiglia di agricoltori, rimasto presto senza il padre, a nove anni viene colpito da una gravissima coxite ossea e i medici diagnosticano alla mamma una fine precoce, non essendovi all'epoca nessuna cura per questo tipo di tubercolosi. Passando di ospedale in ospedale, di sanatorio in sanatorio – tra le braccia di una madre dalla fede incrollabile – Luigino conosce il dolore senza speranza, di tanti che (come dirà in seguito) “sprecavano” la loro vita, invece di dare senso alla loro situazione di sofferenza. Luigino capisce che il vero male non è la malattia o la disabilità, ma il non riuscire a dare loro valore: perché se non si dà valore al dolore non si dà valore alla vita. Più grave di altri ammalati, Luigino impara che nessuno è talmente povero da non poter aiutare gli altri. Quando si farà “apostolo degli ammalati”, si ricorderà delle serate passate a convincere le altre persone sofferenti a suonare e cantare insieme, a pregare insieme: per dare senso a ogni momento e a ogni respiro. In fondo, quegli anni sono stati dei lunghi “esercizi spirituali” che hanno scavato dentro l'interiorità di Luigino (quella che poi chiamerà la “tenda del silenzio interiore”).

Se guarirò, diventerò medico, per aiutare tanti a vivere bene questo tempo della sofferenza – si disse. E guarì, uscendo dall'ospedale il 17 maggio 1931, all'età di diciassette anni, e sentendo in quel “miracolo” inaspettato la mano di Maria Ausiliatrice e l'intercessione di San Giovanni Bosco. Ma poi, dopo la morte della mamma, scelse di diventare sacerdote, comprendendo definitivamente che la malattia del corpo è nulla rispetto a quella grave malattia dello spirito che è la disperazione. Decise di farsi medico delle anime, ed era credibile, avendo sperimentato per primo a lungo la sofferenza e i letti del sanatorio, ed essendo rimasto a vita claudicante: guaritore ferito, direbbe H. Nouwen.

Nel 1947 – con l'aiuto di Elvira Myriam Psorulla, giovane impiegata nata ad Haifa, in Palestina, che si era trasferita per motivi familiari a Roma ed era rimasta catturata da quel giovane prete – fondò il CVS. Un rovesciamento impensabile allora e ancora oggi, quando normalmente i “volontari” sono le persone “sane” che aiutano quelle ammalate. Invece i Volontari, nel CVS, sono le persone ammalate, che volontariamente offrono tutta la loro vita sofferente (in conformazione al Cristo crocifisso e risorto) per aiutare i fratelli e le sorelle, in particolare quelli come loro, segnati dalla sofferenza. I responsabili associativi del CVS da allora sono persone con disabilità o allettate: non *oggetti* di cure, carità, evangelizzazione, ma *soggetti d'azione e di apostolato*.

Nel 1950, don Luigi fonda i Silenziosi Operai della Croce, un'Associazione di persone consacrate, uomini e donne, presbiteri e laici, di vita in comune e di vita in famiglia, che ancora oggi coordinano l'eredità novaresiana dal punto di

²⁰ Per un approfondimento, cf. M. ANSELMO, *Luigi Novarese. Lo spirito che cura il corpo. Una biografia*, CVS, Roma 2011; A. AUFIERO – F. D'APOLLONIO, *La gratuità si fa gratitudine. Quale santità nel ministero del sofferente?*, CVS, Roma 2002.

vista amministrativo, apostolico e spirituale. Nascono, a partire dalla fine degli anni '40 una serie di iniziative pionieristiche: programmi radiofonici (dalla Radio Vaticana) in cui si dà voce agli ammalati (il *Quarto d'ora della serenità*), riviste mensili come "L'Ancora" che oltre ad essere canale di comunicazione tra le persone sofferenti dà loro la possibilità di scrivere; corsi di formazione, avviamento all'attività lavorativa per le PcD, laboratori professionali in tutta Italia.

Nel 1962 Papa Giovanni XXIII affida a Luigi Novarese l'incarico di curare l'assistenza religiosa degli ospedali in Italia. Nel 1970 passa alle dipendenze della Conferenza Episcopale Italiana (CEI) dove si occupa di pastorale sanitaria. Dal 1977, lasciata la CEI, si dedica completamente all'opera, organizzando momenti di formazione e convegni (mettendo in rete medici, famiglie e persone ammalate e con disabilità), e fondando case anche all'estero (oggi il CVS è una confederazione internazionale presente in Polonia, Portogallo, Francia, Germania, Svizzera, e, fuori dell'Europa, negli Stati Uniti, America Latina, Africa, Gerusalemme).

2.2. I primi Esercizi spirituali per persone con disabilità fisica

Soprattutto, per quello che ci interessa, come anticipato, Novarese inventa degli *Esercizi spirituali specifici per le persone con disabilità* (quando nessuno le considerava degne nemmeno di uscire di casa): perché lo spirito andava (e va) curato come il corpo (e più del corpo). Lui lo aveva imparato da bambino. Don Luigi, quindi, prende il testo ignaziano, con il percorso delle quattro settimane e lo adatta alle persone sofferenti del CVS. Cinque giorni fatti di silenzio, meditazioni, e un cammino interiore guidato da preghiere e *lectio*. Il primo corso viene dato presso il Santuario di Oropa, in Piemonte, nel 1952. Ovviamente il luogo è pieno di barriere architettoniche e inadatto a fruitori particolari come i portatori di un handicap. Da qui, l'ennesima follia di don Luigi: l'idea di fondare una Casa, dove le persone ammalate e con disabilità possano con libertà vivere l'esperienza degli Esercizi spirituali. Con i risparmi e i contributi degli iscritti al CVS inizia così nel 1952 la costruzione della Casa "Cuore Immacolato di Maria", a Re, in Val Vigezzo; e, qualche anno più tardi, anche la Casa "Salus Infirmorum", a Valleluogo di Ariano Irpino (in provincia di Avellino). Sono i luoghi in cui annualmente d'estate si tengono gli Esercizi spirituali per i CVS del Nord e Sud Italia. Altre case per Esercizi sono in Polonia e Portogallo.²¹

Possiamo così arrivare al nostro tema specifico

2.3. I primi Esercizi spirituali per "ammalati psichici"

È lo stesso Luigi Novarese, nella *Relazione tenuta al Corso di studi per gli Incaricati Diocesani del CVS a Calambrone di Pisa dal 21 al 25 marzo 1980* a ricordare

²¹ Cf. oltre ai testi già citati, J. MALSKI, *Evangelizzazione e Salvezza: l'ammalato soggetto attivo e responsabile nell'intuizione carismatica di Mons. Luigi Novarese*, Dissertazione di licenza in Teologia Pastorale Sanitaria, Istituto Internazionale di Teologia Pastorale Sanitaria "Camillianum", Roma 1998; A. GIORGINI, *Profilo biografico. La vita e le opere di Monsignor Luigi Novarese*, Roma Promanoscritto, 1990. Altre indicazioni e materiali nel sito ufficiale *Silenziosi Operai della Croce*, <luiginovarese.org>.

alcune tappe significative della 'storia' della presenza di quelli che allora si chiamavano "ammalati psichici" all'interno dell'Associazione. Tutte le citazioni seguenti sono tratte da questa relazione, pubblicata sull'"Ancora dell'Unità di salute" e custodita nell'archivio dei testi novaresiani.²²

- 1953: «1^a tappa. Esercizi spirituali per bambini, attuati nell'ospizio Barbieri di Re, prima ancora che si iniziassero i lavori per la costruzione dell'attuale Casa *Cuore Immacolato di Maria*». Si tratta - nell'ottica di Novarese - di una prima tappa, perché l'esperienza con i bambini è servita per scoprire l'importanza del dolore innocente, non razionalmente consapevole delle proprie sofferenze;
- 1965, Seconda tappa: un gruppo di 15 ammalati dell'ospedale psichiatrico di Marzana (Verona), scelti dal loro cappellano Don Aldegheri, partecipano a Re ad un corso "normale" per i Civvuessini del Veneto. Il Direttore dell'ospedale, Prof. Cherubino Trabucchi, visto il positivo riflesso degli Esercizi spirituali sui suoi pazienti, parla a Novarese della possibilità di un corso esclusivo per questi ammalati;²³
- 1970, Ulteriore tappa. «È quella compiuta verso i bambini subnormali gravi, dai 3 ai 14 anni della provincia di Trento, nella Casa di Cognola, accettata in direzione e gestione dalla medesima provincia nel 1970»;²⁴
- 1973. Lo stesso Luigi Novarese detta gli Esercizi spirituali in ospedali psichiatrici, mentre si allarga la cerchia delle case di cura che aderiscono all'iniziativa (Verona, Vicenza, Rovigo, Novara, Vercelli, Torino, Firenze, Ancona, Roma);
- 1978: L'iniziativa viene allargata a tutta l'Associazione del CVS.

Fino a quell'anno, infatti, l'attività verso queste persone era limitata alle Case di cura. La Legge 180 del Servizio Nazionale e di Assistenza decreta però la graduale abolizione dei manicomi e il "collocamento ad assistenza nel territorio".

L'idea di Novarese è che i Centri Diocesani dei Volontari della Sofferenza, presenti nel tessuto parrocchiale e cittadino, si facciano carico di queste persone, per aiutarle nell'inserimento ecclesiale e per sostenerle nella formazione:

- 1978-'79: Attraverso due incontri di studio svoltisi a Calambrone di Pisa, nella casa "Madonna della Fiducia", negli anni 1978-1979, furono delineate le prime linee d'azione per tale attività;
- 1980: Novarese tiene la Relazione a Calambrone da cui siamo partiti per questa nostra ricostruzione, relazione che diventa punto di sintesi del lavoro svolto e di impostazione del lavoro ancora da svolgere.

²² Cf. «L'Ancora nell'Unità di Salute» 4 (1980), 293-324.

²³ Notizie prese da GIORGINI, *Profilo biografico*.

²⁴ L. NOVARESE, *Relazione tenuta al Corso di studi per gli Incaricati Diocesani del Centro Volontari della Sofferenza a Calambrone di Pisa dal 21 al 25 marzo 1980* (d'ora in poi solo *Relazione Calambrone*).

2.4. *Le indicazioni novaresiane degli anni Ottanta rispetto alla formazione degli "insufficienti mentali"*

È evidente che siamo davanti a un linguaggio superato, e a una confusione che – all'epoca – non faceva distinguere le situazioni psichiatriche da altri tipi di disabilità intellettiva. Nonostante questo, la relazione di Calambrone indicava già alcuni elementi fondamentali per i percorsi *con e per* le PcDI gravi. Ne riprendiamo alcuni certamente validi ancora oggi:

- Conoscere le difficoltà e le possibilità della persona con disabilità e l'ambiente in cui vive;
- Cooperare e camminare con la famiglia;
- Fare rete, senza sostituirsi, con le realtà del territorio; collaborare con le strutture idonee alla cura, al supporto e alla formazione di questo tipo di persone;
- Non assistenzialismo sociale o medico, ma sostegno alla crescita della dimensione umana e spirituale;
- Formazione e impegno apostolico graduati e differenziati, a seconda delle possibilità di ciascuno;
- Distinguere tra le proposte per chi si trova in una casa di cura o un centro di riabilitazione e quelle per chi vive in famiglia e nella società;
- Valorizzazione della persona sofferente, vita di grazia, lotta contro il peccato;
- "Rendere spiritualmente operosa e preziosa l'esistenza" della persona con disabilità, "attraverso una vita vissuta in grazia e l'accettazione del proprio stato, qualunque esso sia";
- Collaborazione tra medici e presbiteri, tra scienza e fede;
- Sfruttare l'inserimento in piccoli gruppi, in maniera tale che le PcDI possano essere responsabilizzate a vantaggio del gruppo stesso;
- Creare un clima di attesa, gioia e interesse verso di loro, che risponderanno con altrettanta gioia "conquistatrice" e testimoniante;
- Inserimento negli obiettivi dell'associazione, ma anche nella società;
- Nelle situazioni più gravi valutare la presenza di operatori specializzati durante i momenti formativi;
- Scegliere una persona che a livello diocesano possa seguire la catechesi e l'apostolato di queste persone;
- Considerare le diverse fasi della loro vita: "Nei raduni di settore (bambini - adolescenti - giovani - adulti) essi seguono il settore corrispondente all'età e non al quoziente intellettivo";

- Graduare l'inserimento di nuove persone all'interno di un gruppo già consolidato;
- Raccogliere, studiare e rilanciare le esperienze svolte a livello nazionale.

2.5. *Indicazioni specifiche relative gli "Esercizi Spirituali per i sofferenti psichici"*

Veniamo ora alle proposte relative agli Esercizi. La questione è trattata sempre nella Relazione di Calambrone. Diamo direttamente la parola a Luigi Novarese:

Il tema potrebbe sembrare irrealistico, o, al massimo, indicare uno sforzo di attuare un Corso di esercizi tenuto in qualche modo. La realtà non è così. Si tratta di un vero e proprio corso di Esercizi Spirituali, con prediche di massima, incontri di revisione di vita, giornate di studio sui problemi che investono la propria categoria e tempi di silenzio.

Distinguendo nettamente, in questo caso, tra gli «Esercizi condotti per i sofferenti provenienti dagli ambienti psichiatrici» e quelli per «gli insufficienti mentali e caratteriali leggeri», Novarese ritiene che sia «bene» che questi ultimi «abbiano il proprio Corso di Esercizi Spirituali. La predicazione potrà avere particolare impronta e sarà certamente più efficace».

A chi gli faceva notare come, in questi casi, manchi la possibilità di un vero discernimento, Novarese rispondeva citando la relazione del 1978 del Prof. Cherubino Trabucchi, che aveva seguito alcuni dei primi Corsi di Esercizi tenuti a Re.

Anche gli incapaci di una revisione cosciente di vita avvertono un fascino che attrae: fascino di bontà, di un interesse comunitario o personale, che rende buoni. Gli altri dividono le loro preoccupazioni con i 'fratelli' [...]: veramente «le cose belle si moltiplicano, le cose brutte si dividono». Ecco, il frutto dell'amore! E tutti sono partecipi. Tutti sono membri attivi della comunità! Non disciplina imposta. È collaborazione amorosa e consapevole. È la comunità dei cristiani.

Clima sereno, di gioia, fraternità, collaborazione, che moltiplica serenità, gioia, fraternità e collaborazione. E la vita *si rivede* a partire da sé. Non con la testa, ma con l'amore condiviso.

Inoltre Novarese – sempre con Trabucchi – sottolinea l'importanza dei lavori in piccoli gruppi, che consentono una maggiore partecipazione attiva e valorizzazione di ciascuno (su questo torneremo). L'importanza delle liturgie, in particolare quelle eucaristiche, in cui queste persone possono offrire se stesse, con tutte le loro sofferenze e limiti. «Nei dialoghi, nelle confessioni, nei lavori di gruppo, nel collaborare alle funzioni religiose in una liturgia ricchissima, ecclesiastica e popolare, individuale e collettiva, nelle passeggiate e nelle pause di adorazione è tutto l'uomo, qualunque uomo, che si realizza» (Trabucchi, citato da Novarese).

Le conclusioni del medico, prof. Trabucchi, rilanciate da Novarese, si mostrano profeticamente in linea con gli studi scientifici contemporanei sul benessere ottenuto da chi coltiva la spiritualità:

Da medico devo dire obiettivamente che anche dal punto di vista clinico si sono visti dei miglioramenti ben evidenti: miglioramenti anche molto duraturi nel tempo. [...] L'esperienza di 200-300 ammalati che vengono a Re da 15 anni viene da tutti sottolineata come antesignana di ogni terapia della persona, nella responsabilizzazione del malato, nella possibilità dell'offerta a tutti di un colloquio che esprima le preoccupazioni personali, di gruppo, di uomini responsabili, di veri cittadini, anche se troppo spesso emarginati e dimenticati.

- Si nota in moltissimi casi l'avvertenza, ossia la presa di coscienza, sia pure in modi quanto mai diversi, di ciò che viene percepito, attraverso una paziente e costante formazione di quanto è sconveniente a farsi, sia riguardo agli altri, sia verso se stesso, sia verso Dio;
- Si nota che, in genere, vanno pure con gioia alle attività di svago;
- Si ha un atteggiamento di non disturbo in momenti in cui - e non fa meraviglia la loro instabilità - essi non hanno voglia di compiere determinati esercizi di pietà;
- Relativamente facile, tranquilla e lentamente progressiva è la formazione spirituale dei ritardati psichici che raggiungono, in molti casi, una vera consapevole responsabilizzazione su se stessi e verso gli altri.

3. Da Luigi Novarese a noi

3.1. *Il gruppo attivo e l'adattamento degli Esercizi spirituali*

Dopo la morte del Fondatore, nel 1984, dobbiamo dire che, in una prima fase, l'attenzione a questo tipo di disabilità si affievolisce (nei Silenziosi Operai della Croce e nei CVS diocesani) per poi stabilizzarsi nei primi anni 2000.

Nella Diocesi di Bari-Bitonto, chi scrive è incaricata della formazione per le PcDI nel CVS dal 1995 e - insieme a presbiteri profetici e creativi - dal 1998 abbiamo iniziato a mettere a punto uno "stile" di Esercizi spirituali per queste persone, che negli anni si è perfezionato e - oggi possiamo dire retrospettivamente - traduce bene le proposte di Ignazio di Loyola, nella mediazione aperta da Luigi Novarese.

Proviamo, quindi, a riprendere quanto abbiamo detto finora (con Ignazio e Luigi), collegandolo alla presentazione del metodo che utilizziamo con il gruppo di PcDI e autismi che (dalla fine degli anni '90) nell'Associazione prende l'appellativo di "Gruppo attivo". Questo, per indicare

- il tipo di relazione che tali soggetti hanno tra loro e con il Signore (attiva, pratica, esperienziale, più che concettuale);
- l'idea che riteniamo si debba avere di essi: "attivi", ovvero con un modo tutto loro di vivere, pensare, muoversi: con una mente che, forse, proprio perché presenta dei limiti dal punto di vista della capacità logico-razionali, è molto più legata alla prassi e all'azione rispetto a quella di noi cosiddetti "normodotati";

- al tipo di formazione che viene pensata e portata avanti con e per loro (con una catechesi, una liturgia e una serie laboratori inter-attivi, non basati sul livello astrattivo-cognitivo, ma sul livello dell'esperienza, dell'emotività, dell'immediatezza).

Non si tratta, pertanto, come aveva già compreso il Cardinal Martini, di adeguare ai soggetti con disabilità intellettiva le strutture delle nostre catechesi, liturgie, pratiche di apostolato, modalità di vita, ma di ripensare queste a partire dai loro doni e dalla loro specifica diversità²⁵ (quello che in didattica speciale viene chiamato il "metodo delle differenze"). Non si tratta di forzare queste persone ad ottenere il livello che manca loro (metodo compensativo), ma di aiutarle a valorizzare le loro differenti capacità espressive (multimodalità). Non si tratta di renderle simili alla norma (normalizzazione), ma di comprendere come esse possano diventare momento e possibilità di interrogazione per la norma, varco di apertura dello Spirito, scoperta dei tanti modi in cui si può dire, lodare e servire il Signore. Non si tratta di relazionarsi agli "attivi" come ad un gruppo di "altri" da accudire (separatezza), ma come a dei fratelli e sorelle dai quali possiamo imparare e con cui possiamo crescere (coevoluzione).²⁶ «Ora il corpo non risulta di un membro solo, ma di molte membra [... e] quelle membra del corpo che sembrano più deboli sono più necessarie».²⁷

Da qui il particolare cammino formativo che è stato pensato per il gruppo attivo del CVS. Si tratta di una metodologia che viene utilizzata in maniera ridotta durante i ritiri mensili che si svolgono (nel corso di un'intera giornata) durante l'anno. Mentre la stessa metodologia, in maniera più ampia e articolata, viene utilizzata nei 5 giorni di Esercizi spirituali.

Risuonano qui universalmente valide le intuizioni di Ignazio di Loyola, che al n. 18 degli Esercizi spirituali scriveva della necessità di adattare la proposta all'esercitando, in base anche alla sua dimensione intellettiva:

Questi esercizi si devono adattare alle disposizioni delle persone che vogliono fare gli esercizi spirituali, cioè alla loro età, istruzione o intelligenza; affinché a chi è poco colto o debole di fisico non si diano cose che non possa portare agevolmente e dalle quali non possa trarre profitto. Allo stesso modo, si deve dare a ciascuno secondo la misura in cui vorrà rendersi disponibile, perché possa trarne più aiuto e vantaggio. [...] Ugualmente, se chi dà gli esercizi vedesse che chi li riceve è di debole costituzione o di poca capacità naturale, per cui non ci si può attendere molto frutto, è più conveniente dargli alcuni di questi esercizi meno impegnativi.

²⁵ Cf. C.M. MARTINI, *Dare a ciascuno una voce*, Ancora, Milano 1981, 57. Accanto a questo, va ricordato il lavoro pionieristico, in Italia di R. RONDINI, *Handicap e comunità cristiana. Una esperienza: spunti di pastorale per gli Handicappati psichici gravi*, Elledici, Leumann (TO) 1986, 69-70: «Si tratterà non tanto di adattare ad essi la struttura dei ministeri, ma di ripensarne la struttura stessa, partendo da questi doni concreti che lo spirito santo concede a questi nostri fratelli nella fede».

²⁶ In particolare, su questo tema, in Italia, vanno ricordati i lavori di A. CANEVARO: dagli ormai classici della fine degli anni '70, al più recente *Le logiche del confine e del sentiero. Una pedagogia dell'inclusione (per tutti, disabili inclusi)*, Erickson, Trento 2006.

²⁷ 1Cor 12,14.22.

Notiamo l'accento sull'esperienza della conversione di vita e sulla dimensione sacramentale.

Gli fa eco Luigi Novarese quando consiglia una differenziazione della proposta: «Possibilità formative ed apostoliche accessibili a tutti e possibilità apostoliche più impegnate e maggiormente responsabili per chi può». E ancora: «Attività per tutti e attività specializzata per chi può».

3.2. *Lo schema quotidiano: lode, prima lectio, rielaborazione con i cinque sensi, seconda lectio, Eucarestia, offerta della giornata*

Lo schema della giornata dei nostri Corsi è simile a quello dei classici Esercizi. C'è una guida (che è il predicatore) e un gruppo di animatori che supportano gli esercitandi. Il percorso si può fare con ogni fascia d'età, ma la nostra esperienza è principalmente con giovani e adulti.

Come intuito da Ignazio, è fondamentale «cambiare la casa dove si abita e prendere un'altra casa o camera» (n. 20). Gli Esercizi del Gruppo attivo del CVS sono tenuti nella già citata casa di Re al Nord, e - per quella che è la nostra esperienza - nella Casa *Salus Infirmorum* di Valleduogo, Ariano Irpino. La zona silenziosa, lontana dalla città, immersa nel verde, con un grande giardino, grandi sale, stanze comode, con bagno in camera, spazi riservati e tranquilli, aiutano tutti a entrare in un clima sereno e gioioso. Le persone che hanno un minimo di autonomia sono invitate a venire da sole, lasciando i familiari (come proposto, sempre nel n. 20 da Ignazio: «Tanto maggiore profitto trarrà quanto più si separerà da tutti gli amici e i conoscenti e da ogni preoccupazione terrena»). Nelle situazioni più gravi o là dove non è possibile lasciare da soli a casa i parenti anziani, sono invitati anche i genitori, che fanno in alcuni momenti il percorso con i figli e in altri momenti un percorso specifico per loro (quando i genitori vengono staccati, i ragazzi lavorano con gli animatori).

Non è un Campo scuola, sebbene le rigidità degli Esercizi classici siano smussate. Lo schema tipico delle giornate già lo (di)mostra:

- Lode
(preghiera del mattino);
- Prima *lectio*
(composizione di luogo, ingresso nella Parola, meditazione);
- Rielaborazione con i cinque sensi
(prima insieme e poi in piccoli gruppi);
- Pranzo, riposo;
- Seconda *lectio*
(composizione di luogo, ingresso nella Parola, meditazione);
- Attività con i cinque sensi o celebrazione specifica
(es. penitenziale o rosario);
- Celebrazione eucaristica;
- Dopo cena: attività ludica o celebrazione specifica, per es. adorazione
(a seconda di quello che si è fatto nel pomeriggio);
- Offerta della giornata
(preghiera della sera).

Si notino in prima istanza almeno cinque dati:

a) Tutto parte dalla lode e tutto termina con l'offerta di sé, perché, in *Principio e fondamento*, Ignazio ricorda che siamo nati per lodare, riverire e servire il Signore. E non esiste nessuno tanto povero da non essere capace anche solo con un grido di gioia e con delle mani levate al cielo di vivere questo dono di sé (e questo è specifico del carisma novaresiano: l'offerta della propria sofferenza).

La preghiera del mattino può essere anche solo un canto allegro prima della colazione, o una preghiera litanica, semplice, all'aperto.

b) *Notare bene*: Messa quotidiana; due catechesi/*lectio* al giorno; almeno un rosario comunitario durante il Corso; una liturgia penitenziale con confessioni individuali.

c) *Un'adorazione serale silenziosa*. Nel corso degli Esercizi, c'è sempre una serata in cui si dedica un'ora a un'adorazione eucaristica comunitaria silenziosa (un'ora intera di silenzio). Ricordiamo la preghiera del cuore, del respiro, ripresa dai primi cristiani e rilanciata anche come terza modalità di preghiera da Ignazio. Ricordiamo l'idea di una presenza fisica (noi) davanti ad un'altra presenza fisica (il Signore).

Durante l'adorazione del Gruppo attivo, il presbitero prende l'ostensorio e lo mette davanti all'altare. Uno alla volta, con musica classica leggera di sottofondo, i ragazzi vengono invitati ad andare davanti al Santissimo (che loro avvertono molto più di noi come Reale presenza), e fare un gesto come lo farebbero a un amico o a una persona amata. E qui inizia una mistica del cuore che tutte le volte ci fa riempire gli occhi di lacrime: c'è chi abbraccia l'ostensorio, chi lo bacia, chi si inginocchia, chi prega sotto voce, chi manda bacetti volanti, chi carezze: ognuno con il suo stile. Ognuno con il suo sentire.

Tutto questo già ci dice che sono veri e propri esercizi, che tanti di noi "normodotati" forse non saremmo in grado nemmeno di desiderare, ma che invece i nostri amici aspettano con ansia, chiedendoci già il giorno in cui rientriamo a casa: "quando torniamo a Valleluogo?"

d) *Il silenzio*. Sembra quasi un paradosso: saranno capaci di fare silenzio (durante le catechesi e soprattutto durante le celebrazioni) dei ragazzi con disabilità intellettiva, quando già non ci riescono dei ragazzi normali? La risposta è: sì, anche meglio di noi "normodotati". La domanda nasce solo da un pregiudizio, che va sfatato. Molti "grandi" che hanno lavorato con questo tipo di persone (H. Bissonier, J. Vanier,²⁸ lo stesso Novarese) ce l'hanno detto. Noi l'abbiamo sperimentato e ogni volta lo sperimentiamo. Il silenzio, paradossalmente, "noi" lo impariamo da "loro", cosiddetti disabili. E questo ci ricorda che la tenda interiore (la preghiera, l'incontro con il Signore) cresce nel silenzio e si nutre del silenzio. Perché il silenzio è il sacrario del mistero, custodito in ogni persona. E i nostri piccoli amici, questo mistero, lo avvertono meravigliosamente e lo sanno custodire con rispetto: dentro e fuori di loro. Provare per credere!

²⁸ Cf. tra i tanti testi, almeno: H. BISSONIER, *La tua parola è per tutti*, EDB, Bologna 1998; J. VANIER, *La comunità luogo della festa e del perdono*, Jaca Book, Milano 1979; IDEM, *La storia dell'Arca. Comunità da scoprire*, EDB, Bologna 1997.

e) *Il percorso dei 4/5 giorni.* Sappiamo, inoltre, che il fine degli Esercizi ignaziani è la ricerca di unità (in sé, con gli altri e con Dio) e la crescita umana e spirituale, attraverso un cammino di conversione.

Anche negli Esercizi del Gruppo attivo la scansione delle tappe giornaliera è segnata in questa maniera:

Primo giorno, vocazionale: *Dio mi chiama per nome e mi ama*

- consegna dei cartellini segna-nome a tutti, durante una celebrazione *ad hoc*;
- ingresso nel tema annuale;
- canto-guida (inno tematico, che tesserà il filo delle varie tappe);
- esperienza a contatto con la natura (dal creato al Creatore);
- attività per riconoscere i doni ricevuti e i doni propri;
- riconoscimento del Bene e rendimento di grazie.

Secondo giorno, penitenziale: *Dio è triste quando non sono buono*

- Consegna di un simbolo legato alla dimensione del peccato (rottura dell'amore e della fiducia);
- Esame di coscienza (scritto o con disegni, supportato dagli animatori) ;
- Liturgia penitenziale, che inizia nel buio e nel silenzio e termina con la luce, la gioia, la danza;
- Confessioni personali (al termine delle quali si riceve un simbolo della gioia e del perdono ricevuto).

Terzo (e/o quarto giorno): sequela ed eucarestia: *Gesù ci invita a seguirlo e a vincere la sofferenza con lui*

- Dal peccato al riconoscimento della grazia;
- Sono venuto al mondo perché ho una missione da compiere;
- Il valore salvifico della sofferenza;
- Dal dolore fiorisce la vita;
- Messa-festa.

Quarto (e/o quinto giorno): missionario: *Gesù è sempre con noi e ci dona lo Spirito per essere suoi apostoli*

- Giornata del carisma CVS;
- Anche noi siamo apostoli missionari;
- inviati a portare la gioia (partendo dalle nostre famiglie);
- Consegna di un simbolo-ricordo del percorso fatto;
- Liturgia del mandato;
- Consacrazione a Gesù per mezzo di Maria.

Il clima fraterno e gioioso consente questo percorso, che diventa di conversione anche e soprattutto per noi animatori e accompagnatori, mentre le vere guide (nell'essenzialità della fede) sono proprio i nostri amici del Gruppo attivo: mai stanchi, mai fermi, con intuizioni spirituali e mistiche che ci sorprendono sempre. Avremmo tanti episodi e ricordi da narrare, ma su questo, se mai, un'altra volta.

Rimaniamo sullo stile generale.

3.3. *Esercizi corporeo-spirituale: esperienza, dimensione affettiva, cinque sensi.*

Adesso è chiaro perché ci siamo soffermati a lungo nella prima parte sul fatto che gli Esercizi ignaziani partano dall'esperienza e siano imbevuti di esperienza; sul fatto che il discernimento è questione affettiva e non cognitiva; sulla centralità delle (e)mozioni per il cammino di crescita nella fede.

Gli Esercizi del gruppo attivo sono fondati sulla dimensione esperienziale. Tutto parte da esperienze fatte con i ragazzi. Anche la Parola di Dio (come torneremo a mostrare), per quanto (anche) *letta* è innanzitutto *vissuta*.

Se, come intuiva Ignazio, il percorso di conversione è anzitutto l'approdo ad un sentire che ci con-sola, ci riempie, ci fa stare bene; e l'abbandono del sentire che ci inquieta, ci disturba, ci fa stare male, allora è lo stesso percorso di Esercizi che aiuta le PcDI (e le loro famiglie) a fare questa svolta. Arrivano a Valleduogo con "mozioni" dolorose, ferite, senso di abbandono, inutilità, solitudine. Ripartono dopo aver scoperto (o riscoperto) che proprio i più piccoli, fragili, deboli sono al centro del cuore di Cristo e della Chiesa (quando è capace di ricordarlo).

Non si tratta di "scegliere", di fare un'opzione fondamentale con una decisione razionale. L'esperienza stessa degli Esercizi conduce al cambiamento del cuore e della vita, nella scoperta essenziale: *sono amato, sono amata. Posso amare, anche io.*²⁹

La valorizzazione del corpo è insita – come abbiamo visto con Ignazio – in una preghiera radicale, e la liturgia eucaristica ci aiuta a partecipare con tutto noi stessi al mistero (in piedi, seduti, in ginocchio), e con tutti i sensi, non solo vista e udito: mangiare il Pane, sentire il profumo dell'incenso e dei fiori, scambiarsi il segno della pace, accompagnare i canti con piccoli strumenti a percussione, cantare, muoversi processionalmente: tutto questo va valorizzato nelle liturgie degli Esercizi.

I cinque sensi, però, sono fondamentali anche per entrare nella Parola (mostreremo dopo come si possano utilizzare nella *lectio* e nella composizione di luogo) e per la rielaborazione personale. Ricordiamo come, nei nn. 121-126 degli Esercizi, Ignazio proponga una contemplazione sintetica che applica i cinque sensi a quanto già visto e meditato. Mentre il Beato Luigi Novarese suggerisce il lavoro in piccoli gruppi – oggi promosso anche dalla didattica speciale per l'inclusione – al fine di valorizzare meglio le potenzialità di ciascuno.

Questo è ciò che nei nostri Esercizi facciamo nei "lavori di gruppo" che seguono all'annuncio della parola. Gli esercitandi non vengono divisi in base alle loro disabilità, ma in base ai loro interessi, preferenze, abilità. Si creano quindi tre o quattro gruppi (a seconda del numero di persone), all'interno dei quali ci sono anche giovani "normodotati" oltre che animatori e adulti, che condividono l'esperienza con il gruppo attivo. I canali sensoriali (veri e propri linguaggi del corpo) vengono collegati alle potenzialità espressive che racchiudono: l'obiettivo

²⁹ Ci permettiamo, su questo, di rimandare ai nostri *Progetto di vita o trame di vita? Dalla soggettività progettuale all'intreccio di storie*, in «Catechetica ed educazione» 9 (2024) 1, 9-22; IDEM, *Dall'essere responsabili all'essere chi-amanti. Nell'universale umano, la particolare questione della disabilità intellettuale*, in «Catechetica ed educazione» 8 (2023) 1, 29-41.

dei laboratori è ri-presentare il contenuto del brano biblico in maniera appunto corporea.

3.3.1. Gruppo arte (*vista, tatto, eventualmente odorato*)

Qui si inseriscono quanti prediligono il canale visivo o manuale. Si disegna, si colora, si lavora con materiale adatto (adattabile) alle esigenze di ciascuno. Carlo, per esempio, utilizza solo colori ad acqua spalmabili con le mani e l'aiuto della mamma. Altri ragazzi con autismo amano strappare fogli e carta crespata, e quei pezzi vengono inseriti nella composizione. Giuseppe predilige il pongo e il das; altri preferiscono i gessetti. Chi può taglia e incolla tutto su grandi cartelloni, o su basi che creano vere e proprie installazioni, magari addobbate con fiori, foglie, bottoni, materiali di riciclo. L'importante è che tutti abbiano prima prodotto qualcosa di personale, in cui hanno espresso i propri sentimenti; che poi tutto questo venga assemblato, in modo che venga fuori un'opera d'arte in cui ognuno si riconosca; e che il prodotto rappresenti in maniera visiva la risonanza della Parola ascoltata, quello che ciascuno ha *sentito e gustato internamente*.

3.3.2. Gruppo danza (*udito, tatto*)

Qui si inseriscono quanti prediligono l'ascolto dei canti e della musica, si valorizza l'intelligenza cinestetica. L'obiettivo (soprattutto per i soggetti con più difficoltà intellettive, ma con possibilità di movimento) è di proporre dei lavori con canti gestualizzati, e in particolare – là dove è possibile (pensiamo in specie alla fantasia musicale e corporea dei ragazzi con la sindrome di down) – anche esperienze di danza. Lasciamo che siano i ragazzi stessi a inventare i gesti per accompagnare i canti, o le coreografie. Per chi è in carrozzella o ha difficoltà motorie, si possono utilizzare anche stoffe e teli da far muovere a ritmo.³⁰

Facciamo un esempio concreto: si tratta anzitutto scegliere un canto con un ritmo ballabile e un testo che rimandi al brano biblico letto e/o al tema della giornata. Si fa ascoltare una prima volta ai ragazzi il canto da seduti. Poi si lasciano i ragazzi liberi di muoversi nella stanza, e si osservano i loro movimenti ritmici, le prime mosse e piccole coreografie. Quindi si mettono i ragazzi in cerchio e si scelgono insieme i gesti per accompagnare le parole-chiave del ritornello (generalmente facile da memorizzare). Per esempio: "Dio". Come possiamo fare Dio? Qualche ragazzo potrà suggerire di indicare il cielo, qualcuno il cuore. "Lo abbiamo incontrato". Che gesto possiamo fare per dire che abbiamo incontrato Dio? Qualcuno magari propone il segno della pace, o mani si avvicinano. Insomma, l'importante è che non siamo noi a suggerire i gesti, ma a stimolare la loro creatività.

L'animatore, nella costruzione finale della danza, dovrà ricordare i gesti proposti dai ragazzi e... mano a mano che procede il testo del ritornello ricordare le parole/chave, anticipandole appena rispetto al testo del canto. Sulle strofe si

³⁰ Rimandiamo ai nostri testi, citati nella nota 1, dove si potranno trovare numerosi esempi.

potranno anche lasciare danzare al centro liberamente alcuni solisti o coppie più abili nella danza.

Tutto questo consente non solo interiorizzazione con il corpo e con la voce, ma è già una vera e propria catechesi/meditazione sulla e con la Parola.

3.3.3. Gruppo teatro

Qui le possibilità sono due: con i ragazzi con disabilità intellettive più severe, si può rappresentare il brano biblico attraverso un mimo (e magari inserire la drammatizzazione nella liturgia eucaristica). I ragazzi con meno difficoltà cognitive e linguistiche possono fare una vera e propria attualizzazione di quanto consegnato dalla Parola, un po' come accade nella teatro-terapia e nel Teatro degli oppressi. L'obiettivo del laboratorio di teatro è mettere in scena i vissuti dei ragazzi e mostrare "in" essi possibili evoluzioni positive, che indichino la "presenza" di Gesù. Dunque, partendo dall'ideale e confrontandolo con il vissuto dei ragazzi, l'animatore intesse un dialogo con loro e chiede loro che cosa dovrebbe produrre la presenza di Gesù nella nostra vita; e - in negativo - quali sono le situazioni della nostra vita in cui non ve diamo la presenza di Gesù. Evidentemente, la conoscenza dei ragazzi, potrà facilitare la costruzione del dialogo e della rappresentazione. Facciamo un esempio: R3 dice che la presenza di Gesù produce amore e pace; ma (domanda dell'animatore) nella nostra vita è così? Per esempio... che cosa è successo tra R1 e R2? R1 dice che R2 gli dà fastidio in stanza, perché si alza presto al mattino e non lo fa dormire; R2 litiga con R1 perché a sua volta non si comporta bene; R3 litiga con R4 per ché non ha dato una mano (come avrebbe dovuto) ad apparecchiare la tavola. Ecco la base del canovaccio per la prima rappresentazione, che porterà come titolo: GESÙ È NELLA PACE. È bene che tutti siano coinvolti nella drammatizzazione.

3.3.4. Altri elementi

Abbiamo visto con Ignazio come sia fondamentale anche l'alternanza di ombra e luce, freddo e caldo, interno ed esterno. Queste contrapposizioni (che esaltando il contrasto dei sentimenti e aiutano sia nella composizione di luogo che nell'interiorizzazione) sono molto utilizzate negli Esercizi con il Gruppo attivo, non solo (come anticipato) nelle penitenziali. Le raffigurazioni/rappresentazioni del peccato e del male sono sempre in nero, nel buio, accompagnate da musica triste; quelle del Bene sono sempre nella luce, colorate, accompagnate da sottofondi e canti allegri. Rimandiamo, per esempio, al percorso fatto con *Giuseppe, Re dei sogni*, in cui il passaggio dalla carestia all'Egitto è stato ricostruito in maniera fortemente simbolica, giocando appunto sugli spazi (Canaan, luogo stretto e buio; Egitto, luogo spazioso, luminoso) e sui passaggi (usciamo da Canaan con stoffe nere e riceviamo delle spighe di grano all'ingresso del luogo-Egitto).³¹

E, con questo, abbiamo già anticipato la modalità con cui è ripensata la composizione di luogo.

³¹ Cf. nota 1.

3.4. Ingresso nella narrazione e composizione di luogo

Abbiamo visto come Ignazio insista sulla *composizione vedendo il luogo*, su come debba essere considerata uno spazio concreto, in cui ci troviamo fisicamente presenti con tutti i nostri sensi. Non è un caso se l'esperienza ignaziana sia stata dall'inizio (e poi sempre più) connessa all'importanza della dimensione narrativa. La "conversazione spirituale" promossa dal recente Sinodo ne è una prova.

«Il linguaggio della narrativa è, in questo senso, il linguaggio dell'esperienza, proprio [...] della dinamica immersiva proposta da Ignazio di Loyola» - scrive Antonio Spadaro.³² Gli Esercizi non vanno letti o pensati, ma giocati: in essi dobbiamo immergerci come in una performance, continua Spadaro, perché solo così possono incidere nell'azione e nella vita. E, se questo vale per tutti, a maggior ragione vale per le PcDI.

Così, dall'inizio, negli Esercizi con il Gruppo attivo abbiamo pensato di valorizzare proprio la dimensione performativa della parola, la *performance/drammatizzazione* in cui i ragazzi stessi vengono immersi e coinvolti. Pedagogia infantile e didattica speciale ci hanno insegnato che per i bambini e per le PcD intellettiva è fondamentale non una progettazione per obiettivi, ma "per sfondi", giocata in senso narrativo. Un racconto come *leit-motiv* di tutta l'esperienza formativa. Questo perché la continuità narrativa (ma anche la novità, la freschezza, lo stupore) di una "storia" aiuta i ragazzi ad entrare nel (e a rivivere) l'esperienza proposta. Le scienze umane, dal canto loro, hanno mostrato come le narrazioni siano un condensato di esperienze emotive. Fondamentali nella prima infanzia, in maniera pregnante e chiara segnano nella mente le figure del bene e del male, tracciano il cammino della maturazione e della crescita, forniscono modelli di riferimento. E questo perché? Perché agiscono in maniera inconscia e potente sulla parte più profonda del nostro animo, la accarezzano con volti affettuosi e amici, o la rafforzano creando rifiuto e distanza nei confronti degli atteggiamenti negativi e nemici. Le narrazioni arrivano al cuore, perché il loro linguaggio non è astratto, ma simbolico-descrittivo. E lo è anche e proprio quando non ce ne accorgiamo.

Al bambino non devi "spiegare" le storie. Il bambino si appassiona alla storia e cresce con il crescere delle esperienze del suo "beneamino". Diciamo questo non perché i soggetti con disabilità intellettiva siano bambini (sarebbe un errore doppio: il bambino va aiutato a trasformare l'esperienza immediata in concetto; loro, no). Ma perché il linguaggio narrativo (mitico-simbolico) fa parte delle profondità originarie di ogni essere umano, indipendentemente dalla sua età o dalla sua capacità di concettualizzazione.

Da qui la costruzione dei nostri Esercizi. Proprio perché, a differenza del linguaggio logico/concettuale, quello narrativo presenta un filo conduttore esperienziale (che aiuta i ragazzi ad immedesimarsi nei "protagonisti" della storia presentata e dunque a "crescere" con loro e con le loro vicende), per costruire il

³² «*Non tantum lecturi sed facturi*» *Gli Esercizi spirituali ignaziani come modello di lettura del testo poetico inteso come spazio virtuale*, in «Studi urbinati» 82 (2021), 117-126: 120. <<https://journals.uniurb.it/index.php/studi-B/article/view/223/215>> (consultato 01.04.2025).

percorso catechetico e spirituale (durante l'anno e durante gli esercizi estivi) si sceglie un personaggio di riferimento, che serve per il processo di identificazione; e serve per entrare nei brani biblici scelti: e intorno a questo personaggio si scandiscono le tappe del cammino.

La ricchezza e la varietà delle esperienze raccolte sul territorio nazionale in questi anni ci ha convinti che non esiste un solo modo di sfruttare il metodo narrativo. È possibile partire dalla drammatizzazione di passaggi del Nuovo Testamento, oppure valorizzare figure-tipo dell'Antico, che diventano prefigurazioni simboliche dell'annuncio o della vita di Gesù. È possibile partire da 'parabole' (vissute come 'storie' ponte, per arrivare al cuore del messaggio che si intende far passare), oppure è possibile 'inventare' storie, come 'nuove' parabole, atte ad agevolare l'apprendimento dei contenuti catechetici. È possibile perfino partire da favole classiche e narrazioni fantastiche (che, come ci insegnano le Scienze umane, sono decisamente formative per lo sviluppo della personalità) e sfruttarle come introduzioni antropologiche, o meramente simboliche, per spiccare poi il 'salto' nel contenuto evangelico; ma è possibile anche usare storie meno 'antiche', legate in ogni caso alla dimensione fiabesca e al vissuto dei ragazzi.

Non possiamo, in questo contesto, dar conto di tutto. Torniamo, allora, sul filo del nostro discorso, per collegare la catechesi e l'annuncio narrativo alla composizione di luogo (e all'immersione in essa). Infatti, nella metodologia da noi utilizzata, non si tratta di "leggere" un testo (per quanto narrativo possa essere) ma di entrare fisicamente in esso, come anticipato, tramite una drammatizzazione, che consenta di fatto la ricomposizione del luogo. Se Ignazio poteva scrivere (n. 112): «Sarà vedere, con la vista dell'immaginazione, la strada da Nazareth a Betlemme, considerando la lunghezza, la larghezza, e se tale cammino sia piano o se per valli o pendii; similmente, osservando il luogo o grotta della natività, vedere quanto sia grande, piccolo, basso, alto, e come era sistemato», nel nostro caso si tratterà realmente di ricostruire strade, grotte, sentieri, o sfruttare alcune zone della Casa particolarmente adatte. Curare i particolari che possono aiutare a sentirsi dentro il racconto: vestiti, sottofondi musicali, scenografie, luci. Anche spostamenti fisici.

Generalmente noi animatori, insieme al predicatore, mettiamo in scena la storia di riferimento che introduce al momento della predicazione vera e propria. Un personaggio cornice (che può essere il predicatore stesso o un animatore) aiuta i ragazzi di volta in volta, sottolineando quello che accadendo, facendo loro ripetere alcune parole o gesti, invitandoli a seguire i personaggi (ecc.).

Un simbolo,³³ possibilmente "indossabile" (in modo da essere sempre portato con sé), viene consegnato all'inizio degli Esercizi e aiuta nell'identificazione con uno dei personaggi. E quindi veicola l'ingresso nella storia. Per esempio, se lavoriamo con *Giuseppe, re dei sogni*, tutti avremo una tunica colorata, o un simbolo dell'amore privilegiato del padre. Giuseppe va nel pozzo? Sarà costruito un

³³ Anche in questo caso dobbiamo sottolineare come, nel panorama contemporaneo, si stia rivalutando da diverse parti (filosofia, psicologia, antropologia, catechetica, pastorale...) il valore del 'simbolo, contro e oltre la logica dualistica e razionalistica della modernità. Il simbolo non ha bisogno di essere 'spiegato', ma è immediatamente 'compreso', perché 'in' esso, nel sovrabbondare del suo significato, in realtà "già sempre siamo", direbbe P. Ricoeur.

grande pozzo, e uno per volta ci andranno dentro anche i ragazzi. E così via. Ogni *lectio* corrisponde ad un pezzo di drammatizzazione. Segue la spiegazione dialogata da parte del presbitero e poi i lavori di gruppo. In altri casi, come anticipato, si sceglie una narrazione non biblica, da cui tiriamo fuori gli elementi simbolico-antropologici fondamentali, e a questi si collega un passo biblico.

Alla fine del percorso degli Esercizi, al termine della storia, sono i ragazzi stessi a drammatizzare quanto prima hanno visto rappresentato dagli animatori, diventando loro i protagonisti.

Ci soffermiamo su un solo esempio, raccontando quanto abbiamo fatto con la storia dei discepoli di Emmaus, che è stata la prima su cui abbiamo riflettuto in maniera sistematica, rispetto alla costruzione degli Esercizi.

3.5. Un esempio: In cammino con i discepoli di Emmaus³⁴

Ogni giornata/tappa è legata a:

- un passo biblico di riferimento (nello specifico, alcuni versetti di Lc 24), drammatizzato dagli animatori;
- un luogo in cui va svolta la tappa (luogo reale e simbolico insieme, come spiegheremo tra poco);
- un simbolo di riferimento;
- un'esperienza concreta da far fare agli esercitandi;
- delle parole/chiave (che verranno ripetute per tutto il giorno, come tormentoni, per aiutare i ragazzi nell'interiorizzazione; Ignazio ci ha insegnato l'importanza della ripetizione);
- uno o più canti con dei testi legati ai contenuti della tappa stessa;
- un momento di spiegazione/catechesi di quanto vissuto e ascoltato;
- dei laboratori attivi;
- la Messa (e/o un momento celebrativo);
- dei giochi formativi, legati al tema proposto.

Evidentemente la storia narrata nel capitolo 24 del Vangelo di Luca non ha bisogno di presentazioni. I ragazzi sono chiamati a 'identificarsi' con i discepoli di Emmaus, che diventano loro 'amici' e compagni di viaggio. Per favorire l'immersione, si distingue un 'luogo' per ogni tappa:

- I. il luogo-Gerusalemme (prima tappa);
- II. il luogo della delusione (seconda tappa);
- III. il luogo dell'ascolto (terza tappa);
- IV. il luogo-Emmaus (quarta tappa);
- V. il luogo-Gerusalemme... e oltre (quinta tappa).

A parte i 'luoghi', avremo anche dei 'tragitti' da fare, da un posto all'altro, proprio così come li hanno fatti i discepoli.

- I. Quindi, nella seconda tappa, i discepoli andranno via da Gerusalemme e tutti i ragazzi si sposteranno con loro... raggiungendo il luogo

³⁴ Cf. nota 1.

che rappresenta l'esperienza della sconfitta, della rabbia, della delusione, del peccato;

II. Nella terza tappa, proseguendo il cammino verso il luogo Emmaus, ci si fermerà nel luogo della Parola, dove i discepoli arriveranno seguendo l'animatore che rappresenta Gesù; e dove tutti i ragazzi si sposteranno seguendo (in processione, dietro la Parola) i discepoli stessi;

III. Tra la terza e la quarta tappa (possibilmente in serata) si raggiungerà, sempre seguendo i discepoli e Gesù, il luogo-Emmaus;

IV. Ad Emmaus ci si fermerà per la lunga quarta tappa, quella centrale, della scoperta e del riconoscimento del Risorto;

V. Infine, si tornerà 'di corsa' con i discepoli nel luogo-Gerusalemme, dove ci si interrogherà sul senso della 'missione': anche per noi, oggi.

Ogni spostamento proposto è insieme fisico e spirituale. Il predicatore, personaggio-cornice, aiuta dunque maieuticamente a fissare i luoghi di questo cammino di conversione, che termina con il mandato missionario: ognuno di noi insieme è discepolo e maestro. Ognuno di noi è chiamato ad essere come i discepoli di Emmaus (e ad andare dietro Gesù), ma anche ad essere come Gesù (e diventare apostolo per gli altri), "presenza che accompagna".

Abbiamo accennato anche alla presenza di simboli legati alle diverse tappe; vengono consegnati in piccolo ai ragazzi e vengono collocati in Chiesa in grande.

Durante la messa-festa finale, tutto converge, secondo uno schema che riassume il percorso delle giornate, recupera i canti e i simboli e ci ricorda che l'Eucaristia è sempre fonte e culmine della Chiesa.

Momento della Messa	Momento della storia dei discepoli	Simbolo	Canto
Canto iniziale			Inno: G. Cento, <i>Andiamo, corriamo</i>
Dopo il momento penitenziale	...tardi e duri di cuore... ...ma accolti da Gesù	Maschera felice, che andrà posta sotto l'immagine dei discepoli di Emmaus (sotto l'altare)	<i>Gloria</i>
Prima della Liturgia della Parola	...spiegò loro le Scritture	Una grande Bibbia, che andrà posta sotto l'ambone	<i>Celebrate (RnS)</i>
Alla fine dell'Omelia		Acqua benedetta: aspersione dei presenti: <i>che la parola in noi porti frutto come la pioggia...!</i>	<i>Come la pioggia e la neve</i>
Processione offertoriale	...il cuore che arde	Un grande pane, portato all'offertorio insieme a calice e pisside e ai lavori 'apostolici' fatti al mattino dai ragazzi. Il tutto viene posto vicino all'altare	M. Frisina, <i>Canto del mare</i>
Comunione	...lo riconobbero allo spezzare del pane		GEN, <i>Come fuoco vivo</i>
Ringraziamento	Pieni di gioia	Il celebrante distribuisce un ricordino finale, per tutti: con il quale ricordarci del tesoro che ci è stato dato... gratis! Sugeriamo: un'immagine dei discepoli di Emmaus	P. Fanelli, <i>Siamo tuoi</i>
Congedo	...senza indugio, di corsa... a Gerusalemme	La messa si conclude con un 'trenino', dietro i discepoli di Emmaus, sulle note del canto finale	G. Cento, <i>Corriamo per portare Cristo al mondo</i>

Qui si è lavorato molto, come è evidente, sulla dimensione simbolica e l'esperienza eucaristica. Un altro esempio che abbiamo editato è quello di Giuseppe dell'Antico Testamento, in cui invece abbiamo lavorato molto sulla dimensione narrativa. Il testo, infatti, è preceduto da due saggi (uno teologico e uno filosofico) in cui si spiega l'importanza del nesso esperienza/narrazione per vivere l'Incontro con Gesù e costruire la nostra Identità narrativa.³⁵

Ancora molto si potrebbe fare, immaginare, scrivere. Ci auguriamo per lo meno che queste pagine abbiano iniziato a trasformare il punto interrogativo del titolo in un punto esclamativo. E che le proposte di Esercizi spirituali per PcD intellettuale possano moltiplicarsi, anche al di là del Centro volontari della sofferenza:

Ti rendo lode, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così hai deciso nella tua benevolenza (Mt 11,25)

³⁵ Cf. CAPUTO - LIEGGI, *Dal dolore è fiorita la vita*; CAPUTO, *Premessa filosofica. Questioni antropologiche relative all'approccio narrativo*, 17-30; LIEGGI, *Premessa teologica. Ermeneutica narrativa e teologia: un dialogo fecondo*, 31-51. Cf. anche J. P. LIEGGI, *Per un'introduzione. La 'cornice' teologica della proposta educativa*, in A. CAPUTO - J.P. LIEGGI, *Il tesoro di Abdul e gli amici di Emmaus. Una proposta educativa pensata per gruppi con ragazzi diversamente-abili*, CVS, Roma 2011, 9-16.

Se noi viviamo soltanto dimensioni umane materialistiche, evidentemente non vediamo nemmeno la profondità della sofferenza psichica e lo scopo anche di questa presenza. Ma se ci incanaliamo nell'insegnamento e nel piano della salvezza, noi vediamo allora che [...] come abbiamo bisogno del mistico, come abbiamo bisogno dell'eremita, come abbiamo bisogno della persona che sia posta nell'attività apostolica, perché ognuna di queste categorie rappresenta la continuità della vita del Cristo, così abbiamo bisogno di queste persone [...], perché continuano e rappresentano la presenza di Cristo. [...].

Forse è proprio in forza della loro innocenza fondamentale e profonda che questi [fratelli], pur nella nebulosità che li circonda, protesi in continuo sorriso verso tutti, guardando fissi di fronte a sé, comprendono con facile intuizione, in una forma veramente impressionante, le cose di Dio.

Essi spesso realizzano, anche inconsapevolmente, la beatitudine: *beati i puri di cuore, perché essi vedranno Dio*. I loro occhi forse non si apriranno mai sui valori naturali che li circondano; vivono sulla terra senza conoscerla e senza subirne le contaminazioni; nulla però può attaccare il loro inserimento in Cristo che regna, che come un tesoro posto a frutto, segna un aumento graduale di grazia pari allo stato e lunghezza del tempo della minorazione stessa (Luigi Novarese).

Spiritual Exercises for the Persons with Intellectual Disabilities? From Ignatius of Loyola, through Luigi Novarese, to Today

► ABSTRACT

The article addresses the apparent paradox of offering *Spiritual Exercises* to persons with intellectual disabilities and demonstrates the feasibility and fruitfulness of this proposal. The analysis begins with the experiential and affective roots of Ignatius of Loyola's method, rather than its intellectualistic ones. It then considers the prophetic mediation of Luigi Novarese, a pioneer of these programmes for persons with disabilities. Finally, it describes the current methodology of the "Active Group" of the *Centro Volontari della Sofferenza*, which adapts the Exercises through narrative, corporeal, and multisensory approaches. It thus demonstrates a fruitful itinerary of human and spiritual growth, transforming a bold hypothesis into a consolidated and accessible practice, capable of revealing the spiritual wisdom of the "little ones."

► KEYWORDS

Centre for Volunteers for the Suffering; Ignatius of Loyola; Luigi Novarese; Persons with Intellectual Disabilities; Spiritual Exercises.

✉ annalisa.caputo@uniba.it

«Chiamati a diventare capolavori»: Alcune testimonianze

Isabella Tarsi*

► SOMMARIO

Il Giubileo, con il suo appello alla conversione in un clima di speranza, invita ogni credente all'impegno per fare della propria vita un "capolavoro". È una meta che tutti possono raggiungere. L'articolo raccoglie tre testimonianze di Persone con Disabilità che, a partire dalla propria condizione di vita, hanno risposto positivamente alla vocazione cristiana e hanno messo a servizio della comunità i loro talenti personali o di coppia.

► PAROLE CHIAVE

Comunità cristiana; Ministeri; Vocazione.

***Isabella Tarsi**: è Linguista; lavora nella Segreteria del Servizio Nazionale per la Pastorale delle Persone con Disabilità della Conferenza Episcopale Italiana.

L'Anno Santo che stiamo sperimentando è incastonato in un periodo storico estremamente difficile, caratterizzato da conflitti, tensioni internazionali e ingiustizie che si ripetono sotto gli occhi di tutti. In questo scenario buio e complesso, il cammino giubilare vuole rappresentare un percorso di fede e di rinnovamento spirituale. Di conseguenza, il concetto di speranza svolge un ruolo cruciale, sia nel viaggio di vita di ogni cristiano, sia nel contesto attuale, quale linfa vitale che alimenta positivamente l'opinione pubblica ad affrontare le sfide quotidiane, scevra da pregiudizi e *cliché*.

Pertanto, siamo tutti chiamati a metterci in moto e a intraprendere un cammino che sia solidale, fraterno e che abbia come meta quella della santità, affinché possiamo divenire degli autentici testimoni di virtù umane e cristiane.

Le pagine che seguono vogliono essere un piccolo tributo alle testimonianze di vita di alcune Persone con disabilità, le quali hanno scelto di mettersi in cammino per la loro fede, per rendere la nostra una comunità più inclusiva e giusta, una comunità che accolga tutti, senza timore delle differenze "dell'Altro". Si tratta di preziose testimonianze di coloro che hanno donato loro stessi e le loro capacità al servizio degli altri, seguendo la propria vocazione. Essi rappresentano pertanto una luce sul nostro cammino, poiché non sono solo *pellegrini*, ma anche *seminatori* di speranza e grande fonte d'ispirazione.

Dal punto di vista testuale, le testimonianze sono state raccolte sotto forma di intervista. Di conseguenza, l'interazione è formata da domande poste dalla sottoscritta (di seguito abbreviate con D.) e risposte dell'interlocutore (di seguito abbreviate con R.).

La prima testimonianza riguarda la vocazione di Giuseppe, manifestatasi attraverso la chiamata a essere lettore. Ho avuto modo di ascoltare le letture di Giuseppe in occasione della Messa conclusiva del 3° Convegno Nazionale «*Noi, non loro: In ogni stagione della vita*»,¹ celebrata presso il Duomo di Napoli da S. Em.za Card. Domenico Battaglia. Giuseppe è un ragazzo gravemente disabile che vive nella provincia di Napoli con i suoi genitori e suo fratello, anche lui con disabilità. La sua testimonianza è stata raccolta attraverso il prezioso aiuto della mamma di Giuseppe, la Sig.ra Anna, la quale ci fa comprendere la straordinarietà e la profondità della forte vocazione di suo figlio.

D. Come è nata e come si è manifestata la vocazione di lettore di Giuseppe?

R. Giuseppe ha da sempre manifestato un profondo interesse alle attività pastorali. È stato un suo grande desiderio partecipare attivamente da ministrante (quale già era) alle celebrazioni eucaristiche. L'allora Arcivescovo di Napoli, il Cardinale Crescenzo Sepe, accolse questo suo desiderio e,

¹ Il 3° Convegno Nazionale, promosso dal Servizio Nazionale per la Pastorale delle Persone con disabilità della Conferenza Episcopale Italiana, si è tenuto dal 19 al 21 aprile 2024 a Napoli/Scampia, presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II.

con grande intuito, gli conferì il ministero del lettorato, che Giuseppe svolge tutt'oggi con grande fervore.

D. In quale luogo ha potuto realizzare la propria vocazione?

R. In primis presso il Duomo di Napoli in presenza del Cardinale, ma spesso anche presso la Basilica di Santa Croce di Torre del Greco.

D. Quali cause l'hanno predisposta?

R. Durante gli anni del Liceo Classico, Giuseppe ha iniziato un lungo percorso di maturazione spirituale. Questa prima fase si è poi trasformata in un forte richiamo per il mondo ecclesiastico e si è consolidata attraverso la frequentazione della Basilica di Santa Croce di Torre del Greco.

D. Quali ostacoli, paure o incertezze si sono presentati e hanno reso difficile questo cammino?

R. Anzitutto, a causa della sua grave patologia, Giuseppe era impossibilitato ad esprimersi. Questa prima grande barriera comunicativa è stata superata grazie al supporto di un computer dotato di un programma, il quale, attraverso la lettura con il movimento degli occhi, ha permesso a Giuseppe di poter comunicare e interagire.

D. Come sta sperimentando Giuseppe il ministero del lettorato?

R. Con grande entusiasmo e fede cristiana.

D. Chi vi ha accompagnato e aiutato in questo percorso?

R. Il parroco della Basilica di Santa Croce di Torre del Greco, Don Giosuè Lombardo, che lo ha accolto con gioia e lo ha inserito tra i lettori.

D. In base alla sua esperienza di madre di un ragazzo gravemente disabile, può dire di aver trovato un'autentica "cultura dell'incontro" e di essersi sentita supportata nel suo tentativo di rendere suo figlio Giuseppe partecipe della vita ecclesiale e sociale?

R. La mia risposta è decisamente affermativa. In particolar modo, la lettura attraverso il computer ha consentito a Giuseppe di sentirsi partecipe in maniera attiva della celebrazione eucaristica, abbattendo così l'insormontabile barriera della comunicazione e consentendo la sua completa inclusione tra i giovani della parrocchia.

La seconda testimonianza ci è data dall'esperienza di Lavinia, una ragazza con disabilità che vive a Roma insieme alla sua famiglia. Lavinia è stata raggiunta telefonicamente e, anche in questo caso, l'aiuto della madre è stato prezioso. Già dalla conversazione telefonica con Lavinia, dal suo tono di voce dolce e pacato, dalla lentezza imponente nello scandire bene le parole, è emerso il grande amore che nutre per i bambini. Di seguito si riportano le sue risposte:

D. Come è nata e come si è manifestata la vocazione di catechista ed educatrice?

R. La mia vocazione di catechista è nata a contatto con alcune persone che mi hanno trasmesso amore e non mi hanno mai ostacolato a causa della mia disabilità. In particolar modo, per un periodo di tempo della mia vita, ho avuto la possibilità di fare dei tirocini in diverse scuole materne e di stare a contatto con i più piccoli. Ed è proprio da questa esperienza che è nata la mia vocazione di educatrice. In seguito a ciò, ho preso la decisione di iniziare un percorso in parrocchia come aiuto-catechista.

D. In quale luogo ha potuto realizzare la propria vocazione?

R. L'ho potuta realizzare a Roma, nella mia parrocchia Santi Martiri dell'Uganda che frequento fin dalla nascita.

D. Quali cause l'hanno predisposta?

R. La fiducia che mi è stata trasmessa mi ha invogliata a stare con i bambini e a trasmettergli amore

D. Quali ostacoli, paure o incertezze si sono presentati e hanno reso difficile questo cammino?

R. Sicuramente sono stati tanti i momenti difficili. Ad esempio, non è stato facile avere l'attenzione dei bambini dopo già otto ore di scuola; ma, d'accordo con le altre catechiste, si insegnava il catechismo sotto forma di gioco. Questo approccio è risultato esser il sistema migliore per catturare l'attenzione e far sì che i bambini partecipassero con interesse alla lezione. Il supporto delle altre catechiste è stato fondamentale per riuscire ad affrontare le mie paure e le mie incertezze con serenità.

D. Come la sta sperimentando e grazie a quali aspetti continua a nutrire e a mantenere questa vocazione?

R. La vocazione rimane sempre. Purtroppo, però, per motivi personali legati al mio stato di salute, ho dovuto sospendere.

D. Chi l'ha accompagnata e aiutata in questo percorso?

R. Mi hanno accompagnato numerose persone ma, una in particolare, in modo amorevole mi ha coinvolta e guidata.

D. In base alla sua esperienza, può dire di aver trovato un'autentica "cultura dell'incontro" e di essersi sentita partecipe della vita ecclesiale e sociale?

R. Sì, certamente. Mi sono sempre sentita molto partecipe nella vita ecclesiale e sociale nella mia parrocchia ed è per questo che la frequento con gioia, proprio come se fosse una mia seconda famiglia.

La terza ed ultima testimonianza ci viene donata da una coppia di Persone con disturbo dello spettro autistico, Alberto e Giorgia. Dalle riflessioni che seguono, si intuisce la bellezza della tenerezza nuziale che caratterizza la

coniugalità di quest'ultimi. Nel loro itinerario di vocazione alla santità, scandito anche da momenti difficili come la drammatica perdita di un figlio durante la gravidanza di Giorgia, essi sono testimoni di una dimensione di comunione caratterizzata da reciprocità, accoglienza, sostegno e condivisione.

D. Come è nata e come si è manifestata la vocazione al matrimonio?

R. La vocazione al matrimonio è nata dopo un mese e mezzo di fidanzamento con Giorgia. Ci siamo conosciuti tramite un'amica in comune, che, tramite l'Associazione *Siamo Delfini - Impariamo l'Autismo*, aveva organizzato una diretta radio con diversi ragazzi autistici, fra i quali eravamo presenti anche noi. In questa occasione, abbiamo raccontato le nostre esperienze. Tra me e Giorgia c'è stato subito uno scambio di sguardi. Giorgia poi è ritornata a Roma in occasione di un convegno al quale ho partecipato anche io. Da questo momento in poi abbiamo deciso di approfondire questa conoscenza, la quale poi si è trasformata in un fidanzamento vero e proprio. Io all'epoca avevo 35 anni e Giorgia 33. Dopo appena un mese e mezzo di fidanzamento, una sera in cui eravamo a casa di amici, Giorgia mi aveva fatto capire che aspettava una "proposta di matrimonio" da parte mia. Io ne ero un po' preoccupato e anche spaventato. Allora avevo ancora l'edicola e si lavorava con "alti e bassi" e, dopo dieci anni di lavoro, volevo cambiare, non ce la facevo più, anche perché sentivo molto l'ingerenza dei miei genitori. Stavo cercando quindi di portare avanti il mio sogno di suonare la batteria e di fare qualcosa per le persone autistiche, tra cui insegnare batteria e aiutare le persone con disabilità che suonano la batteria. In tutta questa situazione, il Signore mi ha fatto capire, attraverso il sostegno e l'aiuto dei miei amici, che era Giorgia la donna della mia vita e quella sera stessa le feci la proposta, alla quale lei rispose di sì.

D. In quale luogo avete potuto realizzare la propria vocazione?

R. È stata proprio la Chiesa il luogo dove abbiamo potuto realizzare la nostra vocazione. Io frequento da più di vent'anni il Cammino Neocatecumenale presso la Parrocchia di Sant'Anna a Morena (Roma) e ci tenevo a condividere questa esperienza per me così importante con Giorgia. Così, dopo aver partecipato a una Veglia Pasquale, anche Giorgia ha deciso di fare questo cammino insieme a me. In sostanza, la nostra vocazione si è realizzata in Chiesa e grazie al Cammino Neocatecumenale.

D. Quali cause l'hanno predisposta?

R. In primis il desiderio di trovare una persona che potesse farci sentire veramente compresi. Inoltre, la necessità di evitare di avere una relazione "tossica" che a lungo andare ci avrebbe portato delle sofferenze e quindi a non vivere bene questa relazione. Abbiamo visto che riuscivamo a compensarci e ad aiutarci a vicenda. Inoltre, uno dei due riusciva a supplire alle difficoltà dell'altro grazie alla sintonia fra noi. Giorgia, che era lontana da

casa, aveva sempre questo desiderio forte di avvicinarsi al Signore. Il Signore è stato quindi il centro di tutto perché ci ha aiutato a fare un fidanzamento cristiano, affrontando tutti i combattimenti e tutte le difficoltà. Il nostro fidanzamento, proprio perché abbiamo messo il Signore al centro di tutto, è stato bellissimo e caratterizzato da pochi momenti di crisi.

D. Quali ostacoli, paure o incertezze si sono presentati ed hanno reso difficile questo cammino?

R. Gli ostacoli si sono presentati praticamente subito dopo aver fatto la proposta di matrimonio a Giorgia, quando lo abbiamo comunicato al Parroco di Sant'Anna, Don Cristian, il quale ci conosceva bene e sapeva che eravamo una coppia di ragazzi autistici. Don Cristian, seguendo l'iter del matrimonio, ha dovuto a sua volta comunicare al Vicariato che noi, due persone autistiche, desideravamo sposarci. Ci siamo resi conto che purtroppo nella Chiesa non c'è una giusta conoscenza del tema dell'autismo e che, al limite, si tratta di una conoscenza errata. Io e Giorgia ci siamo trovati davanti a un caso di discriminazione, scaturito dal fatto che, a detta di altri, il nostro autismo non poteva farci capire il sacramento del matrimonio. Loro volevano una ulteriore diagnosi per capire se eravamo in grado di capire quello che chiedevamo. Questo ci ha messo in crisi. Alla fine, però, io e Giorgia siamo andati personalmente in Vicariato e ci siamo fatti conoscere. Grazie all'aiuto di Don Luigi e di Suor Veronica, abbiamo fatto capire loro che eravamo consapevoli di ciò che chiedevamo e siamo riusciti a superare questo ostacolo.

D. Come state sperimentando la bellezza matrimoniale e familiare?

R. Siamo sperimentando la bellezza matrimoniale e familiare grazie alla presenza del Signore. In ogni difficoltà che si presentava il Signore ci ha sempre aiutato in tutto, anche nella preparazione del matrimonio, nel viaggio di nozze in Portogallo. Il Signore ci ha aiutato anche sul lavoro, Giorgia infatti lavora per una azienda farmaceutica molto inclusiva. Anche io ho il mio nuovo lavoro di insegnante di batteria. In questi segni vediamo come il Signore ci accompagna. Anche in parrocchia e nella comunità Neocatecumenale il Signore ci aiuta nel nostro itinerario e ci dà il giusto discernimento. Riusciamo ad avere quindi una vita matrimoniale "piena". Anche negli ultimi tempi in cui Giorgia ha avuto una gravidanza che purtroppo non è andata a buon fine a causa di un aborto spontaneo, il Signore ci ha aiutato a superare questo momento e ci ha permesso di andare avanti. Un'altra difficoltà è data anche dalla presenza forse un po' troppo invadente dei miei genitori. Anche in questa occasione, il Signore mi ha dato la capacità di fare da tramite tra Giorgia e i miei genitori, i quali non frequentano molto la Chiesa, provengono da una cultura patriarcale e hanno un livello di istruzione molto semplice.

D. Come state nutrendo e mantenendo la vostra vocazione al matrimonio?

R. In primis, stiamo nutrendo la nostra vocazione attraverso la vita ecclesiale e attraverso un cammino di fede. Inoltre, io ho un ruolo associativo, in quanto sono vicepresidente del Gruppo Asperger del Lazio e Referente per i rapporti istituzionali di Rete Italiana Disabili. Spesso quindi veniamo chiamati a dare la nostra testimonianza per aiutare la Chiesa nell'accettazione del percorso di fede delle persone autistiche. Se la vita matrimoniale è basata su una roccia, con l'aiuto di Dio ci si aiuta a riconciliarsi e a capire le esigenze dell'altro, mettendo da parte il nostro Io per andare incontro all'Altro.

D. Chi vi ha accompagnati e formati in questo percorso?

R. Siamo stati accompagnati dal Parroco di Sant'Anna di Morena, Don Cristian, ma anche da Don Luigi, il Parroco della Chiesa dei Santi Martiri dell'Uganda e Referente del settore disabili e catechesi dell'Ufficio catechistico della Diocesi di Roma.

D. In base alla sua esperienza, può dire di aver trovato un'autentica "cultura dell'incontro" e di essersi sentito partecipe della vita ecclesiale e sociale?

R. Dal nostro punto di vista, possiamo affermare di sì. Siamo molto contenti che il Signore si stia servendo di noi per poter aiutare la Chiesa a mettere al centro non la persona autistica, ma la "Persona" con i suoi diritti, questo è fondamentale: non vedere la diagnosi, ma vedere la persona, senza limiti pregiudiziali che allontanano ed escludono. Noi ci sentiamo partecipi e cerchiamo di aiutare la Chiesa, attraverso la nostra testimonianza, ad accogliere le persone autistiche e con disabilità, non solo per il cammino vocazionale ma anche per l'accostamento ai sacramenti.

A questi racconti di vita, così sinceri e profondi, resta poco da aggiungere. Senza dubbio sono tutti caratterizzati da un *fil rouge* che è rappresentato proprio degli insegnamenti che essi trasmettono. D'altra parte, per saper ascoltare veramente e apprendere, dobbiamo fermarci ed essere disposti a metterci in una modalità di apertura nei confronti del prossimo. Proprio come scriveva il giornalista polacco Ryszard Kapuściński nel suo testamento letterario "L'Altro", facendo eco al pensiero del filosofo Emmanuel Lévinas: "Fermati. Accanto a te c'è un altro uomo. Incontralo: l'incontro è la più grande, la più importante delle esperienze. Guarda il volto che l'altro ti offre. Attraverso di esso non solo ti trasmette sé stesso, ma ti avvicina a Dio".

Questa continua a essere la grande sfida che ci attende. Giuseppe, Lavinia, Giorgia ed Alberto, con le loro storie di coraggio e attraverso il loro cammino di santità, rappresentano, nel lungo processo di costruzione di una società civile ed ecclesiale che sia più inclusiva, un modello da seguire e di cui farne, semplicemente, tesoro.

Called to become Masterpieces: Some Testimonies

▶ **ABSTRACT**

The Jubilee, with its call to conversion in an atmosphere of hope, invites every believer to commit oneself to making their life a “masterpiece.” It is a goal everyone can achieve. This article gathers three testimonies from people with disabilities who, starting from their own life circumstances, have responded positively to this Christian vocation and have put their personal or couple-talents at the service of the community.

▶ **KEYWORDS**

Christian Community; Ministry; Vocation.

✉ i.tarsi@chiesacattolica.it

Santa Margherita della Metola o di Città di Castello

Fabio Bricca*

► SOMMARIO

Il testo presentato è un *excursus* storico della vita di Santa Margherita della Metola o di Città di Castello, nel quale vengono approfondite le tappe principali della sua vita, ponendo l'accento sulla sua vita religiosa e devota.

Margherita, bambina piccola, disabile e non vedente, prima viene rinchiusa in una celletta, poi abbandonata dalla sua famiglia di origine che si vergognava di lei. Questo le ha permesso di avvicinarsi sempre di più a Dio, diventando sua "sposa" e dedicando la sua vita alla preghiera, alla penitenza e ad aiutare coloro che si trovavano nella sua condizione, sia fisica, che morale. Nel corso del tempo, ha trovato in un'altra famiglia quell'accoglienza e quell'amore che le erano sempre stati negati a causa della sua disabilità.

Ai giorni nostri, Santa Margherita, prima santa disabile canonizzata, è invocata come protettrice di persone con disabilità, non vedenti, povere e il suo culto è diffuso in tante parti del mondo.

► PAROLE CHIAVE

Accoglienza; Disabilità; Famiglia; Santità; Solidarietà; Vita spirituale.

***Fabio Bricca:** parroco, ha maturato una lunga esperienza nell'UNITALSI ed è un esperto di arte sacra.

1. Le origini di Santa Margherita

Il 24 aprile 2021 papa Francesco ha concesso la canonizzazione per equipollenza di beata Margherita della Metola, proprio nell'anno in cui l'Arcidiocesi di Urbino-Urbania Sant'Angelo in Vado e la Diocesi di Città di Castello ne celebravano il VII centenario della morte avvenuta in Città di Castello il 13 aprile 1320.

L'epoca in cui visse santa Margherita, tra la fine del secolo XIII e gli inizi del secolo XIV, è attraversata da una grande crisi, in quanto va in frantumi l'unità della *cristianitas* medievale: infatti prosegue la lotta tra papato e impero, istituzioni queste che registrano una serie di problemi. Alla crisi dell'impero segue quella del papato. Nel 1294 è eletto papa Celestino V che poco dopo abdicò e al suo posto viene designato papa Bonifacio VIII, la cui azione era finalizzata a riaffermare la supremazia del romano pontefice sull'impero. Fu questo papa che istituì nel 1300 il primo giubileo della storia della Chiesa. L'unità politica dell'Europa andava frantumandosi per la nascita delle monarchie nazionali favorita decisamente dal re di Francia Filippo il Bello, che per accentuare la sua azione, sostenne il trasferimento della sede del papato ad Avignone. Questo è in sintesi il quadro politico ed ecclesiale tra Duecento e Trecento, che vedeva la sempre maggior diffusione degli Ordini religiosi mendicanti in particolare dei francescani e dei domenicani.

Tutto questo ha avuto un riflesso nella vita e nei territori dove Margherita è vissuta. La santa nacque nel castello di Metola¹ nel territorio del Comune di Mercatello sul Metauro (PU) intorno l'anno 1287.² Questa data è comunemente accettata dagli storici, ma non è riportata nelle biografie più antiche. Ricevette il battesimo nella Pieve *nullius* di San Pietro in Mercatello:

Ella nacque in un luogo chiamato Metola di S. Pietro Apostolo. Ed infatti dice la verità. Conciossiacchè la Chiesa di Metola era di già da gran tempo soggetta per Pontificio Decreto³ come alla sua Matrice alla Pieve di San Pietro Apostolo d'Ico, al pari d'ogni altra delle Chiese a questa vicine. Per la qual cosa priva ciascuna di

¹ Un bolla di papa Alessandro III del 1180 è il primo documento che menziona il castello della Metola «*cappellam S. Mariae de Castello Metulae*», vedi V. LANCIARINI, *Il Tiferno Mataurense e la provincia di Massa Trabaria, memorie storiche*, Tipografia Agostiniana, Roma 1890-1912. Il testo originale è stato ristampato anastaticamente e pubblicato in due volumi con presentazione di E. Catani e indice analitico di W. Monacchi; V. LANCIARINI, *Il Tiferno Mataurense e la Provincia di Massa Trabaria, memorie storiche*, Amministrazione Comunale di Sant'Angelo in Vado (Ed.), Grafica Vadese, Sant'Angelo in Vado 1988, II, 443.

² Cf. LANCIARINI, *Il Tiferno Mataurense*, I, 255; II, 572; U. VALENTINI, *Beata Margherita de la Metola*, Petrucci Corrado e C., Città di Castello 1988, 24; C. LEONARDI, *Il castello della Metola*, Mierma, Pieve Torina 1990, 10; E. GIOVAGNOLI, *Vita di Beata Margherita da Città di Castello*, Petrucci, Città di Castello 1997, 19; F. BRICCA, *Il castello di Metola nella Massa Trabaria e le origini di santa Margherita*, in A. FALCIONI (Ed.), *Santa Margherita della Metola o di Città di Castello nei secoli XIII-XIV*, Deputazione di storia patria per le Marche - A.G.E., Urbino 2021, 160-161.

³ Cf. Bolla di Papa Alessandro III *Licet omnibus Ecclesiis* diretta all'arciprete di Mercatello Raynerio il 14 aprile 1180.

dette Chiese, sì del Fonte battesimale, che del diritto di battezzare, fu sempre costume de' Metolani, e di tutti coloro, che dipendevano dalla giurisdizione spirituale di una tal Pieve di levare al detto Sagro Fonte i fanciulli nella Chiesa d'Ico; elevata poi al grado d'insigne Collegiata, sotto il titolo de' SS. Pietro, e Paolo Apostoli, e riconosciuta sempre meritatamente per Chiesa Primaziale della Terra di Mercatello.⁴

Alla fine del secolo XIII i genitori di Margherita erano i signori del castello di Metola, fortezza posta sulla sommità di un'altura a 704 metri sul livello del mare, situata nel nord della regione Marche, nella parte meridionale dell'antica provincia ecclesiastica di *Massa Sancti Petri* o *Massa Trabaria*.⁵ Questa era un cantone forestale costituito da un insieme di fondi terrieri di proprietà della Santa Sede le cui travi, ricavate dai boschi di faggi e abeti,⁶ venivano trasportate fino al Tevere per poi giungere, per via fluviale, a Roma e così assolvere all'*Obsequium trabium*, cioè alla fornitura gratuita per l'uso della basilica di San Pietro in Vaticano e delle altre basiliche romane «*abietes et lignamina, que in Massa Trabaria Basilice principis apostolorum de Urbe debentur*».⁷ La fonte primaria per la conoscenza di santa Margherita sono due *Vite*, due *Legendae*, da intendersi nel senso etimologico "cose da leggere", composte molto probabilmente tra la metà del secolo XIV e i primi del secolo XV. La prima è detta *Lunga*, forse composta da un canonico della Cattedrale di Città di Castello e la seconda detta *Breve*, probabilmente attribuibile a un frate dell'Ordine dei Predicatori. L'autore della *Vita lunga* (o *recensio maior*) e il compositore della *Vita breve* (o *recensio minor*) sembrano aver attinto a una redazione originaria perduta. Gli studiosi che hanno analizzato il rapporto tra queste due *Vite* e alcuni Bollandisti sembrano ipotizzare la dipendenza della *Vita breve* dalla *Vita lunga*, ma Enrico Menestò nel 1984 è arrivato a proporre una diversa conclusione e cioè che entrambe le *Vite* dipendono da uno scritto precedente, composto nella metà del Trecento.⁸ I due testi agiografici scritti in latino sono stati pubblicati nel 2017 sia nella lingua originale che nella traduzione in lingua italiana.⁹

⁴ V.M. MUGNANI, *Sagro settenario sovra i principali effetti della nascita del Salvatore colla vita della Beata Margharita da Città di Castello religiosa domenicana*, T. Bettinelli, Venezia MDCCLXI, 17.

⁵ Studi sulla Massa Trabaria: G. MUZI, *Memorie ecclesiastiche di Città di Castello*, V, F. Donati, Città di Castello 1842-1843; LANCIARINI, *Il Tiferno Mataurense*; P. FABRE, *Massa d'Arno, Massa di Bagno, Massa Trabaria*, in «Archivio della R. Società romana di storia patria» 17 (1894) 1/2, 5-22; T. CODIGNOLA, *La Massa Trabaria*, G. Cherubini (Ed.), Leo S. Olschki, Firenze 2005.

⁶ Cf. D. FABBRI, *Notizie della Massa Trabaria Provincia dell'Alpi e come in essa potrebbero facilmente farsi allignare di nuovo gli abeti come anticamente, Ragionamento (1640-1644)*, Biblioteca Oliveriana, Pesaro, ms. 381, c. 1r-v.

⁷ A. THEINER, *Codex diplomaticus domini temporalis S. Sedis*, I, Imprimerie du Vatican, Rome 1861, n. CCCLVII, 203.

⁸ Cf. E. MENESTÒ, *La "Legenda" di Margherita di Città di Castello*, in R. RUSCONI (Ed.), *Il Movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*, Atti del Convegno internazionale di studio nell'ambito delle celebrazioni per l'VIII centenario della nascita di san Francesco d'Assisi (Città di Castello, 27-29 ottobre 1982), Quaderni del «Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia» n. 12, La Nuova Italia, Perugia-Firenze 1984, 217-237.

⁹ Cf. P. LICCIARDELLO, *Le vite dei santi di Città di Castello nel Medioevo*, Pliniana, Selci-Lama (PG) 2017, 223-321.

Gli agiografi non ci forniscono la casata alla quale la santa apparteneva, ma tramandano solo i nomi dei genitori: «Nacque da genitori nobili, ossia il padre, Parisio, signore del castello di Metola nella Massa Trabaria, situato nelle terre della Chiesa. Egli era detto anche “cattano” per il titolo che era appartenuto ai suoi antenati, mentre la madre si chiamava Emilia».¹⁰ Essa nasce cieca, piccola e deforme con una dismetria degli arti inferiori che la rese claudicante.¹¹ La situazione era veramente molto difficile sia per l’oggettiva difficoltà della condizione fisica, sia per il senso di vergogna che questo comportava negli stessi genitori, i quali «colpiti da un dolore immenso cominciarono a detestarla».¹² Margherita, ancora bambina, forse anche per spirito protettivo, fu trasferita in una cella murata:

Nell’infanzia è destinata al culto divino e le viene preparata dal padre una piccola celletta vicino alla chiesa del castello, in cui la fanciulla innocente e buona è rinchiusa, perché la loro figlia nobile così deforme non sia vista dagli uomini di passaggio. Così è invitata alla penitenza prima ancora di aver commesso un peccato grave, cosicché pregando per i peccatori possa ottenere, in virtù dei meriti ottenuti con la sua penitenza, quello che ha chiesto a Dio. Negli anni dell’infanzia essa si rallegra nella penitenza, pensando di essere eletta da Dio, il quale attraverso di lei contempla se stesso, e la sua mente così tenera è irraggiata dalla luce di lui.¹³

I biografi evidenziano che già nell’infanzia Margherita era dedita alla penitenza: «All’età di sette anni circa, cominciò a macerare il suo corpicino col digiuno e che, col passare del tempo, si sforzò di passare ad astinenze e a digiuni sempre più duri». Oltre ai frequenti digiuni «cominciò ad indossare di nascosto un cilicio che le era stato portato in segreto».¹⁴ Emergono già alcune caratteristiche della vita di Margherita: le sue origini nobili, la situazione fisica di non vedente, gibbosa e claudicante. A tale condizione di menomazione fisica fa riscontro una vita spirituale intensa, tanto che priva della luce degli occhi «si sazia della luce divina perché, stando sulla terra, possa contemplare soltanto il cielo. È creata piccola nel corpo perché, scavando nelle profondità dell’anima, possa godere della sublime umiltà, per la quale ora la giudichiamo esaltata nella gloria».¹⁵ La privazione della luce degli occhi sembra essere un vantaggio per ricevere quella interiore che permette a Margherita la contemplazione dei misteri della fede. La sua vita si svolge in una cella voluta dal padre Parisio perché «non sia vista dagli uomini di passaggio».¹⁶ Il forte imbarazzo che i genitori provano per la condizione della figlia è il motivo dell’allontanamento dalla famiglia; tuttavia questo ha favorito Margherita nella sua crescita spirituale, perché nella cella poteva dedicarsi alla preghiera e alla penitenza. Questi due fattori della vita della santa,

¹⁰ *Vita lunga della beata Margherita (recensio maior, BHL 5313az)*, in LICCIARDELLO, *Le vite dei santi*, 249.

¹¹ Cf. *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, 251.

¹⁴ *Ibidem*; cf. *Vita breve della beata Margherita (recensio minor BHL 5313b)*, in LICCIARDELLO, *Le vite dei santi*, 295.

¹⁵ LICCIARDELLO, *Le vite dei santi*, 251.

¹⁶ *Ibidem*.

l'allontanamento come esclusione e la vita penitenziale, ritorneranno come una costante nella sua esistenza.

Le continue situazioni di belligeranza provocate dagli eserciti che attraversavano e combattevano nella Massa Trabaria per la conquista del castello di Metola, convinsero i genitori di Margherita a portarla nel castello più sicuro e maggiormente fortificato di Mercatello.¹⁷ La piccola Margherita se in tale situazione poteva essere più sicura dal punto di vista dell'incolumità fisica, non lo era dal punto di vista spirituale perché «lì combatte con il nemico, che è sconfitto dalla penitenza e dall'umiltà della fanciulla».¹⁸

2. Cieca e disabile, abbandonata e accolta

A Mercatello giunge notizia che alla tomba di un certo beato Giacomo dell'Ordine dei frati Minori¹⁹ avvenissero numerosi miracoli, così Parisio ed Emilia pensarono di portare la piccola a Città di Castello «sperando che per i meriti di qual frate beato potesse miracolosamente recuperare da Dio la vista. Ma il Signore, avendola già illuminata nella mente con il desiderio di contemplare le realtà celesti, non volle esaudirli, lui che conosce i segreti, affinché per la vista delle cose terrene non fosse privata della visione delle cose celesti».²⁰

I genitori di Margherita, non esauditi «in preda all'ira la abbandonano a Castello, senza pietà, sola, senza provvedere a lei, priva di ogni soccorso umano».²¹ Le biografie sottolineano questa crudeltà dei genitori, «mentre nella giovinezza è sottoposta a sofferenze ed è rifiutata così crudelmente dai suoi genitori, si conforma a Cristo; ma quella che è ritenuta abbandonata viene subito accolta da Dio, mentre è separata dal mondo è illuminata dalla luce eterna, perché la sua mentente sia innalzata a meditare più liberamente le realtà eterne».²²

Al tempo di Margherita l'abbandono dei bambini non era perseguibile penalmente come invece lo era l'aborto e l'infanticidio. La santa sperimentando prima la separazione e poi l'abbandono in una città che non conosceva e, non avendo un luogo dove reclinare il capo,²³ è costretta a mendicare. Con il tempo cresce la fama della sua vita spirituale e le monache di un piccolo monastero intitolato a santa Margherita²⁴ «la invitano a venire ad abitare con loro, la accolgono nella comunità, la confortano e la guidano, ma lei, ormai infiammata dall'amore,

¹⁷ Uno dei maggiori centri della Massa Trabaria; e circa la metà del secolo XIII vengono edificate le mura cittadine entro le quali sorgono i nuovi edifici di Mercatello.

¹⁸ LICCIARDELLO, *Le vite dei santi*, 253.

¹⁹ La morte del beato Giacomo è datata dagli studiosi intorno al 1292, vedi MUZI, *Memorie ecclesiastiche*, 156-157; GIOVAGNOLI, *Vita di beata Margherita*, 27-28; VALENTINI, *Beata Margherita de la Metola*, 299; LICCIARDELLO, *Le vite dei santi*, 32.

²⁰ LICCIARDELLO, *Le vite dei santi*, 253.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ «Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo» *Mt* 8,20.

²⁴ Il monastero è probabilmente di monache benedettine, attestato nel 1300, vedi LICCIARDELLO, *Le vite dei santi*, 33.

rifiuta i consigli delicati e propone loro esempi devoti, rimprovera le religiose poco osservanti, le invita alla salvezza con le parole e con gli esempi».²⁵

Margherita viene allontanata dal monastero, ma viene accolta da «un cittadino di nome Venturino, uomo di retta fede e devoto, e sua moglie, di nome Grigia, che di comune accordo, per un istinto di pietà, concessero una piccola celletta a questa poverella, Margherita, nella parte superiore della loro casa, perché lì potesse dormire e dedicarsi alle preghiere».²⁶ Questo momento della vita della santa evidenzia un forte bisogno di rispondere all'esigenza di una vita profondamente e intimamente evangelica, esigenza questa avvertita da tante donne che diedero avvio a nuove forme di vita consacrata.

Nel corso del secolo XIII avviene un passaggio da una civiltà prevalentemente contadina e chiusa a quella urbana e si verifica anche un certo abbandono dell'ideale religioso vissuto in una vita monastica inserita in un Ordine²⁷ verso forme di vita come quella delle recluse urbane e del beghinismo.²⁸ L'aspetto certamente interessante nella vita di santa Margherita della Metola è l'essere stata accolta da una famiglia di Città di Castello. La santa aveva ormai reciso i rapporti con i suoi genitori naturali e con comunità religiosa monastica che l'aveva in un primo momento accolta. Si evidenziano allora due abbandoni, quello fatto dalla famiglia dei signori di Metola di Mercatello e quello della comunità monastica. Anche Francesco d'Assisi realizza una cesura con i legami familiari, in modo particolare con il padre, che subisce il turbamento di un profondo cambiamento (metanoia) del figlio. La scissione dei rapporti familiari naturali crea un altro sistema di legami, dove l'idea stessa di famiglia si ricompone e ristrutturata con altre persone che, nel caso di Margherita, assumono il ruolo di nuovi genitori. La famiglia di Venturino e Grigia allarga la dimensione affettiva e, pur avendo figli naturali, accolse la povera Margherita.

Se Margherita ha sperimentato il rifiuto e l'abbandono ha anche verificato l'accoglienza e l'integrazione nell'ambiente familiare e sociale. Proprio la "santa cieca" ospitata nella casa di Venturino e Grigia è stata fonte di benedizione per la stessa famiglia. Infatti le biografie parlano di un incendio che improvvisamente divampò nella casa che l'ospitava; donna Grigia, preoccupata per l'incolumità di Margherita, che si trovava al piano superiore, si adoperò perché potesse scendere rapidamente e la santa la assicurò e la pregò di prendere il suo mantello e gettarlo sul fuoco: «Grigia, con fede e semplicità, gettò il mantello sopra il fuoco, come aveva detto Margherita, e subito, davanti a quella folla che era accorsa lì

²⁵ LICCIARDELLO, *Le vite dei santi*, 255.

²⁶ *Ibidem*, 257.

²⁷ Cf. A.M. RAPETTI, *Monachesimo medievale. Uomini, donne e istituzioni*, Marsilio, Venezia 2005; IDEM, *Storia del monachesimo medievale*, il Mulino, Bologna 2013, 107-131.

²⁸ Cf. A. FALCIONI, *La donna nell'età di Santa Margherita della Metola*, in IDEM (Ed.), *Santa Margherita della Metola*, 25; J. LECLERCQ, *Il monachesimo femminile*, in R. RUSCONI (Ed.), *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XII*. Atti del VII convegno internazionale. Assisi 11-13 ottobre 1979, SISEF, Assisi 1980, 76-79.

per portare aiuto, un incendio così forte fu miracolosamente spento».²⁹ Margherita portò in quella famiglia anche la luce della Parola di Dio che lei aveva assimilato e che quotidianamente pregava nella recita dell'intero Salterio:

Beata cieca, dico, che non hai visto le cose di questo mondo e che hai imparato così velocemente le cose celesti! Felice discepola, che hai meritato di avere un simile maestro, che senza libri ha istruito nella Sacra Scrittura te, cieca fin dalla nascita, che insegna anche alle persone che vedono. Si legge infatti di lei che ascoltava i figli di Venturino e Grigia quando tornavano da scuola e li correggeva quando sbagliavano, e a volte spiegava meravigliosamente i versetti del Salterio. In Chiesa, quando si consacrava il corpo di nostro Signore Gesù Cristo e per tutto il tempo in cui si celebrava il sacro mistero, asseriva di vedere Cristo incarnato e di non poter vedere nient'altro in atto. Non c'è da meravigliarsi se colui che l'aveva privata di qualsiasi visione delle cose terrene voleva mostrarsi soltanto al suo sguardo puro, perché in un vaso di coccio e di poco valore risplendesse la clemenza divina. Ha scelto infatti le cose disprezzate e infime di questo mondo per confondere le cose forti.³⁰ A ciò si aggiungeva una frequente e assidua meditazione della vita di Cristo.³¹

Quella di Margherita è una spiritualità di crismimesi, di volersi conformare a Cristo attraverso l'ascolto della Parola, la partecipazione all'Eucaristia e la vita nello stile evangelico. La spiritualità di Margherita era quindi radicata sulla conoscenza della Sacra Scrittura e sulla preghiera dei Salmi. Quindi per i genitori adottivi di Margherita l'opera di accoglienza che hanno svolto nei suoi confronti si è rivelata un gran beneficio materiale e spirituale, mettendo a disposizione della stessa famiglia ospitante le sue alte qualità e i suoi doni eccezionali.

3. Una vita di preghiera e silenzio

Il fenomeno delle reclusi all'interno delle città era vissuto da donne che sceglievano una vita di consacrazione nella preghiera e nel silenzio. La santa abbracciò uno stile di vita di questo genere. Quello di Margherita è uno stile di eremitismo cittadino vissuto da donne che vivevano da sole o con una, due o poche altre compagne. I fedeli si prendevano cura delle loro esigenze materiali e i sacerdoti o vescovi garantivano l'assistenza spirituale. Dal 1200 circa si verifica una proliferazione di gruppi di laici e laiche che si sforzavano di vivere nel mondo la loro vocazione cristiana in un particolare forma: per questi la «vita religiosa non è uno stato canonico bensì uno stile di vita».³²

²⁹ LICCIARDELLO, *Le vite dei santi*, 257.

³⁰ «Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre al nulla le cose che sono» 1Cor 1,27-28.

³¹ LICCIARDELLO, *Le vite dei santi*, 259-261.

³² A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 140 (la citazione è tratta da Enrico di Susa, *Summa aurea*, 1. III, 193); G. CASAGRANDE, *Forme di vita religiosa femminile nell'area di Città di Castello nel secolo XIII*, in RUSCONI (Ed.), *Il movimento religioso femminile in Umbria*, 123-157; A.B. ROMAGNOLI, *Santità e mistica femminile nel medioevo* (Collana del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina, 37), Spoleto 2013, 47-52.

Un altro interessante fenomeno che riguarda il mondo femminile è stato quello delle *mulieres religiosae*, donne che vivevano in comunità, ma non entravano negli Ordini religiosi esistenti e ben strutturati: tali comunità venivano chiamate “beghinaggi”. Queste donne facevano voto di povertà e castità, ma non erano tenute all’osservanza di una stretta obbedienza, si dedicavano anche a opere di carità.³³ Margherita si inserisce in questo contesto di non monastero che per quanto riguarda le donne aveva quindi due forme: eremitismo e vita bizzoccale, che per quanto permesse dall’autorità ecclesiastica si adattavano a circostanze e tempi. L’eremitismo aveva una dimensione individualistica, mentre la vita bizzoccale si sviluppava in una forma più comunitaria e la sua sostanziale spontaneità le consentiva una certa apertura al mondo.³⁴ Questa forma di vita nascosta ed eremitica era «una delle espressioni più radicali del modello religioso femminile del Medioevo».³⁵ Nelle forme più estreme queste donne tendevano a nascondersi «murandosi vive dentro celle costruite a ridosso delle chiese. Praticamente invisibili, la loro *arcta solitudo* veniva parzialmente violata dalle richieste di quanti si rivolgevano a loro per riceverne consigli e guida spirituale».³⁶ L’esperienza di Margherita come reclusa si può dividere in due parti, la prima durante la sua infanzia nel castello di Metola e a Mercatello come una reclusione forzata e quasi totale, la seconda quella in casa di Venturino e Grigia a Città di Castello dove pure facendo una vita in forma penitenziale, tuttavia non era una reclusione totale sia perché viveva all’interno di un nucleo familiare sia perché aveva contatti con la società di Città di Castello. Margherita non sembra adattarsi facilmente alla regola e allo spirito della vita del monastero «perché vuol scegliere da sola la misura della sua penitenza».³⁷

Nella casa la santa si dedica quasi esclusivamente alla preghiera tanto che si eleva da terra come riferiscono vari testimoni,³⁸ non riposa mai sul letto, ma sul pavimento e pratica la flagellazione: «Ogni giorno frequentava sollecitamente la chiesa dei Predicatori, dei quali indossava l’abito».³⁹ Margherita segue all’inizio una vita simile a quella delle *mulieres religiosae* del basso medioevo, senza una regola precisa, non si conforma allo stile monastico e sceglie una vita penitenziale a sua misura come aveva fatto Francesco d’Assisi.⁴⁰ Uno stile di vita religioso non polemico nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche, ma «che di fatto le scavalca,

³³ Cf. FALCIONI, *La donna nell’età di santa Margherita*, 25; A.B. ROMAGNOLI, *Vita religiosa femminile nel secolo XIII. Umiltà, Gherardesca e le altre fra realtà e rappresentazione*, in D. SGUBBI (Ed.), *San Nevolone e Santa Umiltà a Faenza nel sec. XIII*, Atti del convegno di Faenza 26-27 maggio 1995, Faenza 1996, 91-123.

³⁴ Cf. M. SENSI, *Incarcerate e reclusa in Umbria nei secoli XIII e XIV: un bizzocaggio centro-italiano*, in RUSCONI (Ed.), *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII e XIV*, 85-121.

³⁵ E. PÁSZTOR, *L’eremitismo femminile (secoli XII-XV)*, in IDEM, *Donne e sante*, Studium, Roma 2000, 65-96, part. 65.

³⁶ A.B. ROMAGNOLI, *Il francescanesimo femminile dalle origini al Concilio di Trento*, in *All’ombra di chiara luce*, A. Horowski (Ed.), Roma 2005 (Bibliotheca Seraphico-Capuccina), 23.

³⁷ LICCIARDELLO, *Biografia e agiografia nella ‘legenda’ di Santa Margherita*, 437.

³⁸ Cf. LICCIARDELLO, *Le vite dei santi*, 259.

³⁹ *Ibidem*, 259.

⁴⁰ Cf. *La letteratura francescana, I. Francesco e Chiara da Assisi*, C. Leonardi (Ed.), Mondadori - Fondazione Valla, Milano 2004, 222.

puntando ad un contatto diretto, più intimo e personale, col divino». ⁴¹ Margherita segue una situazione irregolare, cioè senza una regola e la gente, soprattutto quella più povera, malata e bisognosa si rivolge a lei per grazie e guarigioni come un tramite sicuro e stimato tra Dio e il popolo. In seguito, entra tra le penitenti dell'Ordine dei Predicatori o domenicani e indossa il loro abito, un chiaro e pubblico segno di appartenenza a uno *status* riconosciuto. La *Legenda lunga* attesta che «nell'anno 1308 circa dall'incarnazione del Signore apparve nella Città di Castello, situata nella provincia di Tuscia, una donna poverella, deforme nel corpo e disprezzata, ma dotata da Dio di molti doni e di molte virtù. Il Signore rivelò al mondo con molteplici segni e miracoli, durante la sua vita e dopo la sua morte, che essa gli era cara e che egli l'aveva prescelta». ⁴²

Margherita nutre una forte devozione per l'Eucaristia, inoltre medita assiduamente la vita di Cristo, la natività di Gesù e alimenta la devozione per san Giuseppe. L'anonimo autore della *Legenda maior* riassume lo splendore della santità di Margherita:

Di giorno in giorno crescevano la sua purezza di animo e la sua verginità, in cui eccelleva, come attestano concordemente i confessori ai quali si confessò finché visse.

Queste cose sullo splendore della sua vita le ho potute estrapolare dallo scritto originale, senza cercare di aggiungere nessuna considerazione rilevante, benché, a mio avviso, in verità si potrebbe raccontare più cose sulla santità della sua vita e sulle virtù, che sono ancora vive, si dice, nella memoria di alcuni uomini; ma, come si è detto sopra nel prologo, le cose dette e narrate basteranno ad una mente pia e devota, con il sostegno della forza della verità della vita e della scrittura. ⁴³

Margherita deforme nel fisico e priva della vista, è l'unica persona che è stata canonizzata avente tali peculiarità, altri santi hanno avuto delle fragilità, ma lei rappresenta un *unicum* essendo una santa con una forte disabilità. La deformità fisica è una caratteristica della "Cieca della Metola", che ha conosciuto anche il rifiuto e l'emarginazione. La povertà di Margherita non è stata solo quella materiale, ma soprattutto affettiva:

Questa beata Margherita alla nascita, come si è già detto sopra, fu dotata della suprema povertà, nell'infanzia e dopo l'infanzia fu vittima di molteplici persecuzioni; che poi, nel procedere della sua vita, fu abbellita dalla verginità e da una fervida costanza nel servizio divino; che Cristo volle associare questa povera Margherita alla sua povera madre e raccomandare questa vergine alla sua madre vergine e unire a lui, che aveva sopportato la persecuzione nell'infanzia, lei, che aveva sofferto in modo simile. Cosicché, concludendo il discorso su di lei, si può dire che la clemenza divina, che sceglie le cose umili del mondo per confondere le cose forti, ha sublimato nella gloria colei che il mondo aveva del tutto disprezzato. ⁴⁴

⁴¹ LICCIARDELLO, *Biografia e agiografia*, 437.

⁴² IDEM, *Le vite dei santi*, 245.

⁴³ *Ibidem*, 261.

⁴⁴ *Ibidem*, 249.

4. La testimonianza di Ubertino da Casale

La più antica testimonianza letteraria su Santa Margherita la fornisce Ubertino da Casale (1259-1330),⁴⁵ appartenente alla corrente spiritualistica del francescanesimo, all'inizio dell'*Arbor vitae crucifiae Jesu Christi*, opera che viene completata a La Verna nel 1305.⁴⁶ In questo testo è contenuta la più antica testimonianza su una «Vergine di Città di Castello», che gli studiosi concordemente identificano con santa Margherita della Metola, figlia di «una famiglia traviata», con la quale Ubertino stesso ha avuto un rapporto personale e che da lui viene definita persona avente una «sopportazione di una continua terribile infermità». La testimonianza di Ubertino è di grande importanza perché testimonianza di un personaggio di grande spessore spirituale e culturale, contemporaneo a Margherita. Lo scritto di Ubertino si compone in due parti, nella prima tesse le lodi della santa, nella seconda descrive il suo particolare rapporto con lei:

Fu per me sicuramente di fondamentale aiuto e conforto nello scrivere quella saggissima vergine di Città di Castello, veramente consacrata all'amore sotto la guida di Gesù, veramente sposa di Cristo, la cui vita, insigne per ogni santità e provata nella santità, vola già per le bocche dei popoli, non solo di quella città, ma anche di città molto distanti, ed è ritenuta, soprattutto da tutti quelli che hanno esperienza nella vita di Gesù, sua eccellentissima sposa. Costei in mezzo ad una famiglia traviata, sebbene nobile e ricca, ma tuttavia molto perversa e distante dalla via di Cristo, fino dalla più tenera età per quindici anni rifulse come luce splendentissima. Essa, rinchiudendosi lontano da tutti, si è incarcerata in una umile cameretta e la sua vita, per l'austerità nel cibo e nel bere, per il modesto silenzio, per la contemplazione dello sposo, per la sopportazione di una continua terribile infermità, è giudicata da chi la conosce più ammirabile che imitabile. Infatti, è cosa risaputa che spesso per molti giorni non abbia mangiato nulla e che abitualmente non si cibi quasi di nulla e che sia rapita in tanta contemplazione che spesso è stata vista dai frati e da altre persone degne di fede rapita e splendente in tutto il corpo, sollevata da terra; se si volessero mettere per scritto per filo e per segno le sue virtù e grazie, si metterebbe insieme un grosso libro.

Costei dunque, fu tale e tanto grande, che io so con certezza essere stata spesso messa a parte dei disegni divini, e da Città di Castello quasi continuamente ispirava, illuminata da Gesù Cristo, quello che, mentre mi trovavo nel sacro monte, mi faceva fare Gesù [...] essa nella scrittura che di questo libro mi rivelava perfettamente le cose più segrete del libro, che non avrebbe potuto conoscere in nessun modo umano. Infatti, per quanto è dato di comprendere, appare che essa fu nel cuore di Gesù e nei suoi dolori. E non avevo ancora composto la terza parte del libro, quando essa mi predisse ciò che avrei scritto nel resto.⁴⁷

⁴⁵ Cf. G.L. POTESTÀ, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Vita e Pensiero, Milano 1980.

⁴⁶ Cf. UBERTINO DA CASALE, *Albero della vita crocifissa*, in LICCIARDELLO, *Le vite dei santi*, 234-237.

⁴⁷ *Ibidem*, 235. Non essendoci un'edizione critica dell'*Arbor vitae*, leggiamo il testo nell'edizione princeps veneziana del 1485, UBERTINUS DE CASALI, *Arbor vitae crucifixae*, prologo, f2v.

5. La morte e il culto

La fama di santità di Margherita era molto conosciuta già in vita, lo sarà anche dopo la sua dipartita. Sentendo aggravarsi la malattia, la santa ricevette i sacramenti e «rese a Dio il suo spirito pieno di grazie e penso che Maria, madre di Dio, sul cui parto meditava sempre mentre si trovava in questa vita, l'abbia presentata al Figlio in gloria, nell'anno 1320 dall'Incarnazione del Signore, il giorno 13 aprile». ⁴⁸ Il suo corpo venne sepolto in chiesa, gli abitanti di Città di Castello la consideravano già una santa. Gli agiografi narrano molti miracoli avvenuti *post mortem* ⁴⁹ e così vennero riesumate le reliquie in particolare un vaso dove erano conservate alcune parti del corpo e il muscolo cardiaco, dalla

Vena a cui è appeso il cuore, per estrarlo intero, all'improvviso uscirono fuori dalla vena tre meravigliose pietruzze con delle immagini impresse. ⁵⁰ In una di queste appariva inciso il volto di una donna bellissima con una corona d'oro, che alcuni interpretarono come l'effigie della gloriosa beata Vergine Maria, a cui la beata Margherita era legata da immensa devozione. In un'altra appariva un bambino in una culla circondato da animali, che alcuni dissero rappresentare Cristo o la natività di Cristo. Nella terza pietruzza era incisa l'immagine di un uomo calvo con la barba bianca e con un mantello d'oro sulle spalle e accanto a lui c'era una donna vestita con l'abito dei Predicatori, inginocchiata, e questa dissero che rappresentava san Giuseppe e la beata Margherita. Sul fianco della pietruzza era incisa una colomba bianchissima, che dissero rappresentare lo Spirito Santo, mediante il quale Maria concepì il Figlio. Così fu chiaro che dov'era il cuore di Margherita, lì si scopriva un tesoro meraviglioso, perché come detto sopra, essa meditava continuamente queste cose. ⁵¹

La "Cieca della Metola" aveva vissuto tutta la sua vita vicino al cuore di Dio e ai suoi dolori, ⁵² unita a Lui imparò e insegnò la vera sapienza, come ricordava Ubertino da Casale. Nel cuore di Margherita prese forma plastica il Mistero dell'Incarnazione del Verbo, il Presepe con la santa Famiglia; una sostituzione della famiglia umana con quella spirituale, ciò che gli era mancato veniva dato sul piano della fede e dell'esperienza mistica. Margherita fu una mistica del cuore di Dio, il suo cuore viveva e sperimentava l'immersione nel cuore stesso di Cristo. Il culto di Margherita della Metola o di Città di Castello è andato diffondendosi oltrepasando i confini delle regioni che hanno visto svolgersi la sua vicenda terrena fino a raggiungere gli Stati Uniti d'America, il Canada, le Filippine. L'amore e la devozione per la "piccola Margherita" sta radicandosi anche in Australia, Giappone e India.

⁴⁸ LICCIARDELLO, *Le vite dei santi*, 261.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, 261-289, 301-321.

⁵⁰ Cf. C. FRUGONI, *Su un immaginario possibile di Margherita da Città di Castello*, in RUSCONI (Ed.), *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII e XIV*, 205-216.

⁵¹ LICCIARDELLO, *Le vite dei santi*, 265.

⁵² Cf. UBERTINO DA CASALE, *Albero della vita crocifissa*, 235.

St. Margaret of Metola or the City of Castello

► ABSTRACT

The text presented is an historical *excursus* of the life of St. Margherita of Metola (or St. Margaret from the City of Castello), in which the main stages of her life are deepened, focusing on her religious and pious life.

Margaret, a small, blind and disabled child, firstly is locked in a cell, then abandoned by her family of origin who were ashamed of her. This brought her closer and closer to God, becoming his "bride" and dedicating her life to prayer, penitence and helping those who were in her condition, both physical and moral. Over the years, she found in another family the welcome and love that had always been denied because of her disability.

Now, St Margaret, the first disabled saint who has been canonized, is invoked as a protector of the persons with visual disability and the poor people and her cult is widespread in many parts of the world.

► KEYWORDS

Disability; Family; Holiness; Hospitality; Solidarity; Spiritual life.

✉ fabiobrica@teletu.it



«Catechetica ed Educazione» 10 (2025) 1

**«STUDIARE CATECHETICA OGGI»
RETROSPEZIONE, ATTUALITÀ E PROIEZIONI FUTURE
Seminario di studio – Istituto di Catechetica (1° Aprile 2025)**

The poster features the logo of the Pontifical Salesian University (UNIVERSITÀ STUDIUM SALESIANUM) and the Sciences of Education Institute of Catechetica. It announces a study seminar on April 1st, 2025, at the Aula Juan Vecchi from 15:00 to 18:00. The main title is 'SEMINARIO DI STUDIO' in large blue letters. Below it, two book covers are shown: 'LA COMPETENZA RICONSIDERATA' and 'Studiare catechetica oggi'. A group photo of people is also included. The bottom of the poster has a red banner with the text 'STUDIARE CATECHETICA Oggi' and the email address 'catechetica@unisal.it'.

UNIVERSITÀ STUDIUM SALESIANUM
SCIENZE DELL'EDUCAZIONE
Istituto di Catechetica
Università Pontificia Salesiana

1° APRILE 2025
AULA JUAN VECCHI - 15:00-18:00

SEMINARIO DI STUDIO

STUDIARE CATECHETICA Oggi

catechetica@unisal.it

1° APRILE 2025
AULA JUAN VECCHI - 15:00-18:00

SEMINARIO DI STUDIO

15:00

Saluto istituzionale
- A. Dellagiulia, Decano FSE

15:15

Relazione 1:
Studiare catechetica oggi. Un volume
«interfaccia» per l'ICa
- U. Montisci

15.35

Relazione 2:
Il curriculum di catechetica come
«laboratorio di dialogo» a partire dalla
Ricerca «La competenza riconsiderata»
(2000-2020)
- B. Joseph

15.55

Reazioni a caldo

16.15 – Intervallo

16:30

Intervento discussant
Il percorso: *Catechetica*
- M. Roselli
Il percorso: *Educazione religiosa*
- L. Voltolin
Il percorso: *Catechetica e comunicazione*
- V. Corrado

17.30

Dialogo in sala e Conclusioni
- G. Ruta, Direttore ICa

Modera: A-C. Lourdunathan



**STUDIARE
CATECHETICA Oggi**
RETROSPEZIONE, ATTUALITÀ E
PROIEZIONI FUTURE



catechetica@unisal.it

SEMINARIO DI STUDIO - Istituto di Catechetica

**Studiare catechetica oggi.
Un volume “interfaccia” per l’ICa**

Ubaldo Montisci*

Il mio intervento si propone l’obiettivo di presentare il libro *Studiare catechetica oggi. La proposta dell’Università Pontificia Salesiana*, pubblicato il 3 ottobre 2018. Nel breve tempo a disposizione, presenterò a grandi tratti la struttura del volume e cercherò di mettere in luce alcuni elementi che ci consentiranno – spero – di cogliere alcuni tratti caratteristici della riflessione dell’Istituto di Catechetica (ICa) e della sua proposta formativa nell’Università Pontificia Salesiana (UPS).

1. Contesto e nascita del volume

1.1. Le cause

Ci sono due circostanze che influiscono sull’ideazione e strutturazione del testo:

1) la celebrazione del 60° di vita dell’ICa che segna la volontà dei suoi membri di estendere la loro riflessione – concentrata fino ad allora all’ambito teologico e pedagogico – al campo della comunicazione (2015);¹

2) la dismissione del Dipartimento di Pastorale giovanile e Catechetica (DPGC) che, dopo un trentennio di collaborazione con l’Istituto di Teologia pastorale della Facoltà di Teologia, riporta l’ICa nella Facoltà di Scienze dell’Educazione (FSE), suo alveo originario di appartenenza (2016).

In tale contesto, l’ICa sente l’esigenza di determinare e spiegare motivandola la prospettiva peculiare con cui si rapporta al proprio oggetto di studio e propone agli studenti il curriculum di Catechetica.

* **Ubaldo Montisci**: è professore Ordinario di Metodologia catechetica e Formazione presso la Facoltà di Scienze dell’Educazione dell’Università Pontificia Salesiana (Roma).

¹ Cf. C. PASTORE – A. ROMANO (Edd.), *La catechesi dei giovani e i new media nel contesto del cambio di paradigma antropologico-culturale*, Elledici, Torino 2015. Le prospettive presenti in questo volume influenzano in maniera determinante la riflessione del testo che stiamo esaminando.

1.2. Gli autori

L'ICa, in quel momento, può contare sull'apporto di cinque membri (C. Pastore, direttore; C. Bissoli; U. Montisci; J.L. Moral; A. Romano); nell'opera viene coinvolto anche il catecheta L. Meddi, ex allievo e molto vicino alle prospettive teoriche dell'ICa. Com'è prassi abituale di lavoro nell'ICa, tutti gli articoli sono oggetto di confronto tra i membri. Così l'autore del volume è l'ICa, mentre la cura materiale del testo è affidata a J.L. Moral, che assume il coordinamento dell'intero processo che porterà alla pubblicazione dell'opera.

1.3. Il titolo

La titolazione contiene alcuni elementi utili a comprendere l'intenzionalità degli autori. *Studiare catechetica oggi* esprime la consapevolezza di un trascorso storico significativo per l'ICa, che nel corso degli anni ha avuto apprezzamenti su scala internazionale per la sua ricerca e riflessione, ma che è chiamato a confrontarsi con un contesto mutato e con i progressi teologico-pedagogico-comunicativi raggiunti in epoca recente dalle diverse scienze che sono punto di riferimento per la catechetica. Da qui l'avverbio "oggi".

Il sottotitolo, *La proposta dell'Università Pontificia Salesiana*, mette in luce anzitutto l'intento non polemico della riflessione contenuta nel libro, che vuole essere di semplice motivazione e argomentazione di quanto si va facendo, un "interfaccia" con l'intero mondo accademico catechetico; ma, nel contempo, intende ribadire ciò che è stato decretato dal Gran Cancelliere, che attribuisce all'ICa la titolarità del curriculum di catechetica per l'intera Università salesiana. La sottolineatura fa riferimento al rischio – latente in quel momento storico – della compresenza di un intero curriculum omologo nella Facoltà di Teologia (FT), escluso dalla lettera di dismissione del DPGC ma rivendicato comunque come diritto dalla FT.

1.4. La struttura

Come indicato in modo chiaro nella *Presentazione*, il volume è articolato in tre parti: Attualità, Futuro e Storia. Ognuna di esse è costituita da tre capitoli, piuttosto disomogenei quanto a lunghezza.

Alla luce di quanto detto in precedenza, non deve sorprendere la collocazione solo terminale della sezione storica: il libro è interessato a presentare ciò che si realizza concretamente al presente e offre nuove possibili prospettive di futuro; il passato viene ricordato come elemento d'informazione ma non come base su cui innestare percorsi futuri. La scelta, non condivisa allo stesso modo da tutti i membri dell'ICa, è frutto dell'impostazione data all'opera dal curatore.

2. Le tre parti del libro

Comincerò proprio dalla presentazione dell'ultima sezione, quella storica, per soffermarmi maggiormente in seguito sulla prima e seconda, che sono quelle che più interessano per le finalità del nostro incontro.

2.1. La sezione storica (pp. 173-284)

I contributi fanno riferimento a due ambiti specifici. Il primo campo è quello più propriamente storico: *Brevi cenni di storia dell'Istituto di Catechetica* (U. Montisci - C. Pastore) e *L'evoluzione della "Specializzazione in Catechetica" all'UPS* (U. Montisci). Nel primo dei tre capitoli vengono ricordate le persone che hanno fatto parte dell'ICa, le principali attività di docenza svolte a livello accademico e l'impegno nella ricerca (l'elaborazione di nuovi percorsi formativi, le pubblicazioni, il dialogo con il mondo accademico a livello nazionale e oltre, l'impegno per la formazione degli operatori pastorali, la collaborazione con la famiglia salesiana). Il terzo capitolo ricostruisce con dovizia di particolari le diverse trasformazioni che ha avuto la specializzazione in catechetica dalle sue origini sino alla pubblicazione del volume. L'autore individua quattro periodi di sviluppo che si sono succeduti nel tempo e per ciascuno di essi offre un bilancio che consente al lettore di cogliere punti di forza e criticità nell'evoluzione della proposta curricolare.

Tra i due capitoli storici trova posto la riflessione sulla pedagogia religiosa, l'ambito su cui si è concentrata maggiormente l'attenzione dei membri dell'ICa ai primordi della sua esistenza; ma che ha avuto in seguito difficoltà di collocazione all'interno sia del DPGC sia della FSE. Il capitolo titola: *Orizzonte educativo dell'esperienza religiosa. Religione e "IRC" nella storia dell'Istituto di Catechetica* (C. Bissoli - J.L. Moral). Il punto di partenza è la presa d'atto del mutamento antropologico-culturale in atto, che obbliga a una seria revisione di quanto fatto nel passato - qui vengono richiamate le prospettive teoriche e le iniziative formative promosse dall'ICa nel settore della pedagogia religiosa e dell'IRC - per offrire una riflessione all'altezza delle esigenze della cultura contemporanea. Per una più piena comprensione delle considerazioni esposte, può essere utile tenere presente che l'attività dell'ICa in questo settore è orientata da J.L. Moral dopo che Z. Trenti - a lungo portavoce riconosciuto delle prospettive dell'ICa - preferisce condurre una ricerca in forma più autonoma. Il pensiero dell'epistemologo spagnolo, proveniente dall'ambito filosofico e noto teologo pastoralista, traspare frequentemente in queste pagine, in cui si parla principalmente dell'orizzonte educativo dell'esperienza religiosa come elemento qualificante la proposta dell'ICa.

2.2. La sezione inerente al presente (pp. 9-79)

La parte iniziale del volume è dedicata all'interpretazione e giustificazione dell'impostazione curricolare. Ciò avviene attraverso tre approcci diversi: quello che descrive l'attuale struttura curricolare della catechetica; quello che si sofferma sulla metodologia catechetica e progettazione catechistica; quello che affronta alcune delle implicazioni fondamentali della transdisciplinarietà propria della catechetica.

Il primo capitolo, *Epistemologia e struttura curricolare della Catechetica all'«UPS»* (J.L. Moral), dopo una approfondita riflessione sull'epistemologia intesa come "teoria della conoscenza in generale" e la sua natura ermeneutica, esamina come tali prospettive hanno trovato accoglienza nella riflessione dell'ICa e,

in particolare, nel curriculum di Catechetica. Le tre pagine che concludono il capitolo presentano la struttura curricolare della catechetica così com'è pensata al momento.

Il secondo capitolo, *Metodologia catechetica e progettazione catechistica* (A. Romano), ricorda che il problema più grave da affrontare è la scelta del paradigma didattico a cui fare riferimento in un'ottica transdisciplinare e che una metodologia efficace per l'oggi può essere elaborata solo a partire dalle acquisizioni procurate dal cambio di paradigma antropologico-culturale in atto. Tra gli elementi più rilevanti viene ricordato - per le metodologie - il passaggio dalla didattica per obiettivi a quella per competenze e, per la progettazione, l'importanza assunta oggi dalle comunità di pratica.

Il terzo capitolo, *Comunità cristiana e sistema educativo ecclesiale: Catechetica, teologia, educazione e comunicazione*, scritto a più mani (L. Meddi, U. Montisci, J.L. Moral e A. Romano), tira le conclusioni di quanto scritto in precedenza e giunge ad affermare che «[la] prospettiva inter/transdisciplinare dovrebbe portare all'incontro dei tre rami scientifici - teologia, educazione e comunicazione - e quindi, per così dire, a una nuova disciplina scientifica: la catechetica» (p. 57). Questa, con le sue peculiarità, dovrebbe contribuire a un nuovo sistema educativo ecclesiale pensato a partire dalla comunità cristiana.

2.3. *La sezione in cui si ipotizza il futuro (pp. 83-170)*

La seconda parte del libro si dedica all'analisi delle prospettive che affiorano come linee di futuro per gli studi di catechetica.

Il primo dei tre capitoli, *Comunicazione e catechetica* (A. Romano), ha come base la riflessione attuata nell'ICA che ha portato alla celebrazione del convegno per il suo 60° di vita. Tra le conseguenze applicative di quell'evento c'è stata l'ideazione di un intero curriculum di "Catechetica e comunicazione". Dopo un avvio promettente, il percorso ha incontrato difficoltà crescenti che hanno portato alla sua sospensione per insufficiente richiesta da parte degli studenti. Il contributo contiene degli *excursus* storici che ricostruiscono l'evoluzione della sensibilità verso la comunicazione a livello sociale ed ecclesiale per descrivere, poi, il ruolo della catechesi nel campo degli studi comunicazionali.

Il secondo capitolo della sezione, *Pluralismo, interculturalità e catechetica* (J.L. Moral), ha al cuore l'affermazione che dobbiamo interpretare-comprendere la realtà attuale a partire dalla rottura epocale in atto, la cui chiave ermeneutica di base risiede nel pluralismo. Si è chiamati a un'interpretazione permanente - "condannati" all'interpretazione, dice provocatoriamente l'autore - facendoci carico della complessità e passando dal multiculturalismo all'interculturalità. In questo contesto, la catechesi assume la connotazione di essere un "laboratorio" di fede.

Il terzo contributo, *Futuro della catechetica, il compito e i compiti. Approccio fondamentale* (L. Meddi), è stato affidato a un catecheta esterno all'ICA proprio per consentire una sintesi "più libera" delle prospettive emerse nella pubblicazione e il loro "rilancio" verso il futuro.

Ritornero su questo contributo tra poco, nell'ultima parte del mio intervento, diviso in due momenti: la presentazione dell'attuale proposta curricolare dell'ICa e, appunto, le prospettive di futuro.

3. La catechetica all'UPS tra presente e futuro

Alla fine del contributo di J.L. Moral (pp. 31-33) è descritta e motivata l'attuale impostazione della proposta formativa (Licenza) dell'ICa. Va sempre ricordato il fatto che l'ICa trova collocazione all'interno della FSE, elemento che contribuisce all'originalità della sua riflessione. Riprendo il pensiero dell'autore.

L'epistemologia della catechetica è interdisciplinare, ermeneutica e prassica:

1) *Interdisciplinare* o, meglio, *transdisciplinare* perché l'unione di teologia e scienze umane – scienze dell'educazione e scienze della comunicazione specialmente – origina una nuova disciplina scientifica, ovvero la catechetica;

2) *Ermeneutica*: l'identità della catechetica viene determinata, in primo luogo, dalla teologia il cui paradigma è ermeneutico e, di conseguenza, anche l'epistemologia della catechetica risulta essenzialmente ermeneutica;

3) *Prassica*: quale scienza ugualmente dell'«azione catechistica», l'epistemologia della catechetica si configura pure come pratica o, meglio, prassica perché in stretta relazione con il resto della prassi cristiana.

Secondo l'articolazione dei corsi adottata nella FSE, il percorso è stato pensato nel seguente modo. Le «attività di base», legate profondamente alla transdisciplinarietà della catechetica, si organizzano intorno a quattro nuclei:

1. *Cultura, scienza e teologia*: si occupa di definire la «situazione ermeneutica» attraverso l'analisi dell'orizzonte antropologico-culturale e teologico contemporaneo, nel quale si deve situare la riflessione catechetica.

2. *Comunità, giovani e prassi cristiana*: studia la realtà e le prospettive della prassi cristiana in generale (teologia pratica) e della comunità come soggetto della medesima, considerando specialmente il ruolo delle nuove generazioni.

3. *Catechetica fondamentale*: è il centro fondamentale di tutte le attività di base, dove cioè si delimita l'identità vera e propria della scienza catechetica.

4. *Fede, educazione e comunicazione*: si concentra nelle due prospettive essenziali che riguardano i diversi processi della «trasmissione/condivisione della fede», ovvero l'educazione e la comunicazione.

Le «attività caratterizzanti» derivano dai nuclei di base e determinano quattro aree:

– Lo studio della «cultura, scienza e teologia» si approfondisce nella «area 1» attraverso i seguenti corsi: 1) Antropologia ed ermeneutica dell'esperienza religiosa; 2) Introduzione alla ricerca empirica nella catechetica.

– Il tema della «comunità, giovani e prassi cristiana» si sviluppa nella «area 2» con questi corsi: 1) Evangelizzazione e contesti culturali; 2) Bibbia e liturgia nella catechesi.

– La «catechetica fondamentale» configura l'«area 3» e comprende due corsi essenziali: 1) Primo annuncio e iniziazione cristiana; 2) Progettazione catechetica.

– Infine, il nucleo di base dedicato alla «fede, educazione e comunicazione» si allarga nello studio delle attività caratterizzanti dell'«area 4» che riguardano le diverse metodologie: adolescenti, giovani, adulti e persone con disabilità.

Le numerose «attività integrative» e «attività a libera scelta» si strutturano attorno a quattro prospettive: 1) Teoria e storia; 2) Metodologia e prassi; 3) Evangelizzazione e comunicazione; 4) Evangelizzazione ed educazione.

Il curriculum si completa con diversi «Seminari, laboratori e tirocini» per chiudersi, naturalmente, con la stesura della «tesi».

Gli sbocchi professionali del curriculum sono indicati nella *Ratio studiorum della FSE*² che recita:

Il ciclo prepara quadri dirigenti ed esperti per settori specifici dell'attività ecclesiale, come: Docenti di catechetica; Responsabili di ricerche e progettazioni nel campo dell'annuncio e della catechesi; Dirigenti e Coordinatori a livello ecclesiale presso Uffici Catechistici; Esperti nei Centri di studio e nelle attività editoriali e multimediali in ambito catechetico; Esperti nella gestione dei processi nell'ambito della formazione dei catechisti e nel settore della comunicazione. Inoltre: possono continuare la formazione a livello di dottorato.

Come accennato in precedenza, a L. Meddi viene affidato il compito di offrire delle indicazioni per il futuro della catechesi.

Le principali ipotesi di partenza si fondano su due convincimenti: 1) L'attuale proposta "catecumenale" non sembra rispondere ai compiti missionari ecclesiali; 2) la catechetica e la pratica catechistica soffrono di incompiutezza a causa della mancanza di chiarezza sui suoi compiti-finalità.

L'autore, pertanto, propone che la «catechesi abbia il compito di sostenere la risposta di fede e l'esercizio della vita cristiana, cioè la *fides qua*, e che possa farlo solo con un'epistemologia completa. Ritiene, inoltre, che sia un errore spostare l'accento della catechesi sia sulla questione del Primo annuncio sia sulla stessa Iniziazione Cristiana» (p. 136). Tutto ciò va a comporre la "competenza catechetica".

Nel XX secolo è possibile distinguere almeno tre identificazioni del compito catechetico: la mentalità di fede, l'integrazione fede e vita, la maturità di fede. Questa visione "educativa" della catechesi confluisce nel *Diretto catechistico generale* (1971). La catechetica dovrebbe ritornare su queste intuizioni per approfondirle.

² D. GRZĄDZIEL (Ed.), *Ratio studiorum. Offerta formativa dei curricoli della FSE*, Edizione extra commerciale, Roma 2023, 63-64.

Infine, per il futuro della catechetica occorre ricordare che la sua articolazione epistemologica passa attraverso l'inter-trans-disciplinarietà tra scienze teologiche, comunicative e pedagogiche.

In estrema sintesi, va ripensato il compito della catechesi come «compito di *abilitazione della personalità cristiana* e la catechetica come *scienza trans-disciplinare* capace di dialogare con tutti i dinamismi e i saperi che la persona utilizza nell'esercizio della sua libera decisione. [...] Una prospettiva *psico-sociale* che a noi è sembrato opportuno ricollegare alla *prospettiva s/Spirituale* nell'antichissima linea della *mistica antropologica*. Una prospettiva che aiuta a ripensare il compito, i compiti (la competenza) catechetica e i suoi sapéri» (p. 169s.).

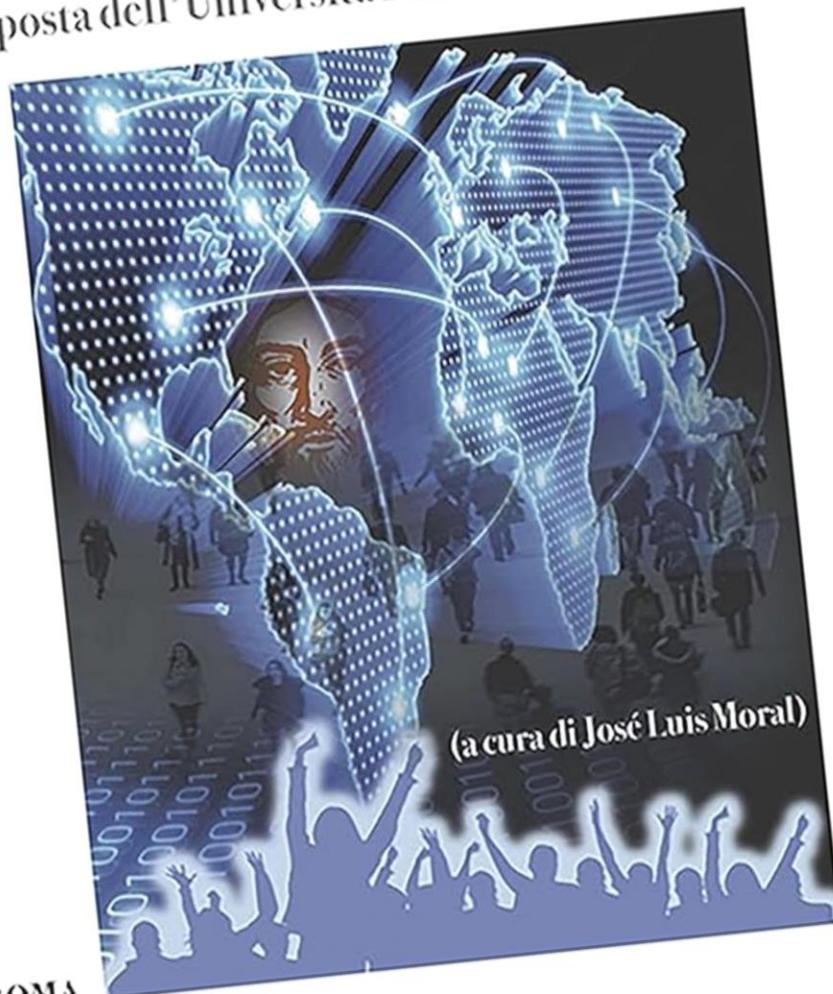
cer

catechetica, educazione e religione

Istituto di Catechetica

Studiare catechetica oggi

La proposta dell'Università Pontificia Salesiana



(a cura di José Luis Moral)

LAS - ROMA

SEMINARIO DI STUDIO - Istituto di Catechetica

**Il curriculum di catechetica come
“laboratorio di dialogo” a partire dalla Ricerca
La competenza riconsiderata (2000-2020)**

Benny Joseph*

“La competenza riconsiderata” (2000-2020) è un’indagine svolta dall’ICa (dal 22 novembre 2022 al 24 maggio 2024)¹ con lo scopo di verificare e progettare il *curriculum di catechetica*. Rivolta agli Exallievi che hanno frequentato l’ICa dal 2000 al 2020, la ricerca è basata sui dati ricavati da 165 risposte di cui 102 valide, analizzate dalla prof.ssa. Maria Paola Piccini e arricchite con ulteriori riflessioni interdisciplinari da parte dei 13 docenti, esperti in vari ambiti.

Con questa risorsa come base, il mio intervento si propone di delineare alcune piste di riflessione ed evidenziare attenzioni specifiche, privilegiando l’ottica del “laboratorio di dialogo”. L’obiettivo non è tanto di indicare modifiche piccole o grandi, quanto di proporre il “paradigma del dialogo” quale orientamento per lo studio della catechetica e per il *design* del *curriculum*, rispondendo alle esigenze culturali e tenendo conto delle risorse e istanze degli stessi soggetti interlocutori. La riflessione che segue si sviluppa in modo sintetico.

1. Dialogo - indicazione e richiesta

“Dialogo” è una delle poche istanze che è posta e richiamata dall’alto e alla stessa maniera è una richiesta ed esigenza identificata dal basso, rappresentando un elemento convergente tra movimenti deduttivi e induttivi.

I quattro criteri per un rinnovamento e rilancio accademico universitario, indicati da *Veritatis gaudium*, possono essere ricondotti tutti al paradigma dialogico: a) l’introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale nel mistero trinitario di Dio, verso una “trama di relazioni” ove ogni relazione tende all’altro; b) dialogo a tutto campo; c) l’inter-disciplinarietà con esiti transdisciplinari; d) creazione di reti. Lo stesso principio del dialogo è preso in considerazione nella Ricerca e viene ribadito continuamente dai diversi partecipanti all’indagine.

* **Benny Joseph**: è dottorando e in inserimento all’Istituto di Catechetica dell’Università Pontificia Salesiana (Roma).

¹ Cf. M.P. PICCINI - A. MALUCCIO (Edd.), *Diario della Ricerca* (22 novembre 2022 – 24 maggio 2024), in «Catechetica ed educazione» 9 (2024) 2, 55-57.

Il dialogo è necessario, indispensabile ma allo stesso tempo complesso, problematico e faticoso. Ricalibrare lo studio della catechetica nell'ottica del "laboratorio del dialogo" è un compito significativamente più sofisticato e necessita una riflessione notevolmente articolata. Per una guida riprendo la configurazione di "curriculum" di Elliot Wayne Eisner e richiamato dal Prof. Antony Christy Lourdunathan, proponendomi di rivisitare la ricerca "La competenza riconsiderata" in quest'ottica: di *curriculum* "esplicito", *curriculum* "implicito" e *curriculum* "omesso o nullo".²

La catechesi definita come "laboratorio di dialogo" nel *Direttorio per la catechesi* (DC 53-54) e anche una descrizione appropriata della scienza catechetica, implica una prospettiva tridimensionale: ontologica, epistemologica, strutturale e strumentale. Il dialogo ontologico corrisponde al *curriculum* "implicito" e il dialogo epistemologico corrisponde a quello "esplicito".³ Il *curriculum* "omesso o nullo", per definizione propria, non può corrispondere a qualcosa, in quanto indica una mancanza pressoché totale. Procederò adesso a considerare i tre *focus* in maniera sistematica.

2. Dialogo ontologico - curriculum implicito

Le fondamenta del dialogo risiedono nella stessa Trinità, quale relazione dialogica e nella natura dialogica della Chiesa. Lo stesso dialogo è essenziale per la vita umana. Il dialogo costringe a prendere le mosse dalla realtà. Nel *curriculum* constatiamo una profonda trasformazione della composizione demografica degli allievi e dei catecheti, provenienti da contesti geografici e culturali differenti. Tale internazionalità, caratteristica dell'UPS, offre una risorsa per creare reti di riflessione a livello globale, ampliando gli orizzonti. La comunità di apprendimento riflette una pluralità di provenienze e formazione. Tale diversità contribuisce a una possibilità di arricchimento culturale e di esperienze di apprendimento più varie. Di qui il richiamo a un apprendimento laboratoriale fondato su dinamiche esperienziali.

Seguendo il pensiero Bakhtiniano, il dialogo non è solo un mezzo dell'educazione, bensì l'educazione è il risultato del dialogo. Da questa considerazione i valori che devono guidare lo studio e la ricerca (*curriculum implicito*), respirati oltre le aule sono le relazioni nei corridoi, negli atri, nei luoghi 'informali' che hanno il potenziale di rimanere impressi nella memoria degli interlocutori, come risulta anche dai dati della ricerca. Costruire relazioni di dialogo verso una realizzazione di una comunità di ricerca è un aspetto fondamentale nello studio della catechetica.

Le relazioni qui non sono governate, facendo riferimento all'autorità epistemica, bensì sull'interdipendenza e sulla fiducia reciproca di tutti coloro che sono coinvolti nel *curriculum*, promuovendo il dialogo come "processo" e le qualità di relazioni umane come i mezzi principali della comprensione e della riflessione.

² Cf. E.W. EISNER, *The Educational Imagination. On the Design and Evaluation of School Programs*, Macmillan, New York 1985.

³ Il dialogo strumentale non viene preso in considerazione in questa riflessione in quanto presenta il dialogo come uno strumento nella didattica.

Nel *curriculum* implicito vanno indicate tre precise sfide: a) la carenza di voci femminili all'interno della riflessione;⁴ b) il numero limitato dei catecheti nella comunità di ricerca; c) le difficoltà linguistiche e dei linguaggi riscontrate dai catecheti e dagli studenti.

3. Dialogo epistemologico - Il curriculum esplicito

La ricerca evidenzia un generale apprezzamento da parte degli Exallievi intervistati per il percorso svolto presso l'UPS e delle opportunità offerte dall'ICA, sebbene si indichi un'insufficiente capacità di mettere in pratica quanto appreso.

Qui vorrei collocare la mia riflessione sul dialogo epistemologico, dove la ricerca è chiamata a orientarsi verso un imparare insieme e un conoscere insieme. C'è stato un costante richiamo nella ricerca sul dialogo interdisciplinare con esiti transdisciplinari. A mio parere, ripensare lo studio e il *curriculum* di catechetica in prospettiva "dialogica" può significare partire da un dialogo primariamente intra-disciplinare, ripensando gli sbocchi professionali indicati nella *Ratio studiorum della FSE*,⁵ orientandosi verso una maggiore sinergia tra i corsi e favorendo così un approccio collaborativo e sistemico non solo all'interno di ciascun corso, ma anche nell'ambito del *curriculum* stesso. Questo obbliga anche a rielaborare l'impalcatura (la struttura) dei corsi offerti, affrontando qualitativamente sia la questione dei crediti da assegnare ai Corsi, sia la questione della verifica e valutazione delle tre specializzazioni: Catechetica, Catechetica e comunicazione, Educazione religiosa/Educazione e religione.

Il rischio di un dialogo intra-disciplinare talvolta è quello perdersi nelle cosiddette "camere d'eco", che sono luoghi e non luoghi in cui un individuo o ancor più un ricercatore incontra solo credenze o opinioni che coincidono con le proprie, in modo da rafforzare le proprie opinioni e non sentire o prendere in considerazione opinioni diverse e alternative.⁶

La ricca provenienza geografica e linguistica degli allievi è anche un invito e una sfida per la ristrutturazione dell'apparato scientifico e della disponibilità bibliografica, come anche l'apertura ad altre lingue e ad altri linguaggi di apprendimento.

Qui prospetto e auguro la rinascita della figura del catecheta, in una comunità di ricerca che cambia, centrato sulla mediazione nell'apprendimento, su competenze aggiornate continuamente e con una visione inclusiva e globale.

4. Curriculum nullo

Dalle indicazioni sorgono alcune attenzioni carenti riguardo all'offerta formativa dell'ICA. Teniamo sempre conto che è utopico pensare di dare risposta alle esigenze di ciascun allievo/a, ma allo stesso tempo, per quanto sia difficile, nello scenario odierno non possono mancare alcune competenze. I luoghi indicati per una maggiore attenzione sono:

⁴ Anche il numero dei partecipanti nell'indagine riflette lo stesso dato.

⁵ D. GRZĄDZIEL (Ed.), *Ratio studiorum. Offerta formativa dei curricoli della FSE*, Edizione extra commerciale, Roma 2023, 63-64.

⁶ Cf. T. NGUYEN, *Echo Chambers and Epistemic Bubbles*, in «Episteme» 17 (2020) 2, 141-161: 142, 146-149.

a) la dimensione sociale della catechesi, che include aree come la disabilità, l'ecologia, la politica, la costruzione della pace e l'interculturalità, nonché l'insegnamento della religione in un contesto sempre più plurireligioso e secolarizzato.

b) Il digitale considerato non solo sul versante di un dialogo strumentale, ma più verso un dialogo epistemologico e ontologico, dove il digitale è non solo un linguaggio e uno strumento, ma un vero e proprio modo di vivere. In altre parole, attenzione alla competenza performativa del linguaggio digitale e al dialogo con il digitale come un reale paradigma culturale.

c) In una situazione di minoranza, ormai diffusa, riscoprire l'aggancio teologico, biblico e liturgico. I fondamenti teologici della fede e la conoscenza biblica, talvolta erratamente vengono dati per scontati. La ricerca indica la necessità di una riscoperta della catechesi biblica e teologica.

d) Sono indicate anche nuove modalità e prospettive, come corsi di aggiornamento e convegni di ricerca indirizzati agli Exallievi. Ancora più marcata risulta l'importanza della scoperta della didattica *online*, per sfruttare strumenti digitali, atti a facilitare la partecipazione a distanza.

Conclusioni

Riconoscendo la complessità del compito di ripensare il *curriculum*, risulta evidente l'importanza di creare reti collaborative per sostenere questo processo. La competenza fondamentale da coltivare è quella di formare persone capaci di dialogo con tutti i saperi e dinamismi della persona, ma allo stesso tempo orientate verso l'apprendimento di gruppo e in rete, con l'obiettivo di creare la competenza di auto-apprendimento dialogato e guidato.

Tale prospettiva dialogica consente una formazione continua e condivisa, ricordando che è nella natura della competenza essere continuamente "riconsiderata".

SEMINARIO DI STUDIO - Istituto di Catechetica

Il percorso di Catechetica. Sollecitazioni per i curricula e per il dibattito

Michele Roselli*

L'obiettivo del mio intervento come *discussant* è quello di offrire sollecitazioni per il *curriculum* degli studi in catechetica e per stimolare il dibattito. Lo scopo non è quello di giudicare il lavoro fatto o di invitare a modificare quanto è delineato, ma piuttosto di offrire uno sguardo esterno, un altro punto di vista e di ampliare la riflessione. Ho organizzato il mio intervento in cinque passaggi brevi. Nei primi due traccio, per così dire, la cornice entro cui si colloca la mia riflessione. Tratteggio due coordinate di fondo: la prima riguarda la storia del mio punto di osservazione e la seconda il contesto nel quale la catechetica, oggi, si realizza. Qui, a partire dai cambiamenti che stanno avvenendo nel paesaggio della vita credente e quindi nella fede, evidenzio le possibilità e le sfide della catechesi e della catechetica ed evoco il modo in cui si sta trasformando il loro compito. Nel passaggio centrale indico alcuni elementi qualificanti della catechetica all'UPS. Infine, negli ultimi due, suggerisco qualche domanda per provocare il dialogo e aprire ad altre prospettive.

1. Per situarmi: la storia del mio punto di osservazione

Personalmente, arrivo allo studio della catechetica da teologo della fondamentale. In particolare, ma non solo, sono i "trattati" sulla Rivelazione, sull'atto e la dinamica della fede, sulla Tradizione a nutrire il mio sguardo, a offrirmi criteri e metodi per interpretare lo stile e il gesto della catechesi e della catechetica.

Ho poi studiato Teologia Pastorale e catechetica a Parigi e sono approdato, negli ultimi anni, alla Teologia Pratica, secondo la proposta dell'Università Laval di Québec. A partire da questi anni, ho cominciato ad apprendere un esercizio di andata-ritorno, di eco reciproca e continua, tra pratica catechistica e riflessione catechetica. L'approccio epistemologico alla catechetica richiesto e realizzato all'*Institut Catholique*, il mio servizio come responsabile dell'ufficio catechistico diocesano e regionale hanno nutrito questa postura che ritengo molto feconda. In questa prospettiva, la catechetica, con le sue risonanze di scienza al crocevia

* **Michele Roselli**: è Vicario episcopale per la formazione e Direttore dell'Ufficio Catechistico nella diocesi di Torino, docente invitato di Catechetica presso l'Università Pontificia Salesiana (Roma).

tra la teologia, le scienze dell'educazione e quelle della comunicazione, svolge un compito ermeneutico, genuinamente critico e orientativo delle pratiche di annuncio del Vangelo.

Più che pensare il rapporto tra catechetica e catechesi in termini di applicazione delle riflessioni della prima nella seconda, con un alto rischio di estrinsecismo, è nell'ascolto della pratica che imparo a fissare l'avvio della riflessione catechetica e della pratica catechistica. Le pratiche, la vita così com'è, contengono traccia della Parola, ancora prima di essere raggiunte dalle parole dell'evangelizzazione. Esse sono "luogo in cui Dio parla"¹ e perciò la sua presenza non deve essere costruita, ma scoperta. Il metodo è quasi etnografico: si parte dalla realtà concreta della pratica, la si discerne alla luce degli apporti teorici delle scienze teologiche, della comunicazione e dell'educazione, e poi si ritorna alla pratica.

Mi sembra importante esplicitare la storia del mio punto di osservazione e soffermarmi sul mio quadro (epistemologico) di riferimento. Non per desiderio di un'autoreferenzialità indisponente, quanto per invitare a diventare consapevoli anche del quadro di riferimento da cui si ascolta e sollecitare la condivisione di punti di vista diversi. C'è, infatti, una precomprensione inevitabile che agisce sui significati delle realtà che osserviamo e studiamo. Non esiste uno sguardo neutrale e anche il mio intervento in qualità *discussant* è un'interazione con il *curriculum* di studi, oltre che con chi ascolta o legge la proposta. Lo sguardo mio e vostro, quello di ciascuno, "modifica" ed "è modificato" da ciò che osserva.

2. Fare catechesi e catechetica, oggi, nell'epoca del cambiamento

Il "cambiamento d'epoca" nel quale siamo immersi trasforma le dinamiche del diventare e/o restare credenti, modifica la catechesi e la catechetica.

2.1. Il cambiamento dei modi del diventare/restare credenti

Lo diciamo continuamente, siamo in un tempo di metamorfosi del cristianesimo, non perché debba cambiare il Vangelo, ma perché cambiano le forme e le modalità attraverso cui, oggi, lo si riconosce e lo si accoglie, diventando credenti.

"Fine della cristianità", "apice della secolarizzazione", "pluralismo religioso", "marginalizzazione del credere", "eclissi del religioso" sono espressioni che usiamo frequentemente per raccontare la trasformazione dell'iscrizione del cristianesimo nella società attuale. Non approfondisco queste questioni, mi accontento di rilanciare il "cambio di passo" necessario seguendo il pensiero di Giovanni Ferretti.

Il cristianesimo del futuro dovrà sempre più passare dal "sacrale" al "simbolico"; cioè da una realtà religiosa fissa ed immutabile, nei confronti della quale si è solo passivi, ad una realtà religiosa sempre aperta ed in movimento, che richiede di essere fatta propria con una interpretazione e una partecipazione personale; da

¹ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Direttorio per la Catechesi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2020, n. 197.

una realtà esteriore che agisce o si impone autoritativamente, ad una realtà vissuta e sperimentata interiormente, in cui si è liberamente coinvolti con convinzione e retta coscienza.²

I cambiamenti, nel paesaggio della vita cristiana, si muovono su un registro qualitativo, non solo sottrattivo. È la libertà di appropriarsi della fede a ritrovare, oggi, centralità. Ed è questa che la catechesi deve accompagnare.

2.2. *Il cambiamento della catechesi*

Per questo, anche la catechesi, come azione ecclesiale a servizio della fede, è chiamata a cambiare. Essa dovrebbe andare oltre il modello di un ministero della Parola inteso prevalentemente come istruzione per già credenti, e dovrebbe assumere pure la forma di un annuncio del Vangelo ex novo a chi cristiano non è o non è più. In altri termini, la catechesi dovrebbe farsi carico di accompagnare, in modo graduale e rispettoso, la libertà della risposta.

Proprio l'iniziazione e il ricominciamento mi sembrano le due sfide attuali più urgenti per la catechesi. Assecondare/favorire i primi passi nella fede – dei bambini, ma sempre di più dei giovani e degli adulti – e i “nuovi inizi” da adulti sono gesti pastorali a cui, come Chiesa, non siamo abituati. Severino Dianich in un suo testo degli inizi degli anni 2000 sosteneva che questa è, per l'istituzione parrocchiale, una sfida inedita. «La struttura parrocchiale, nella sua storia secolare, ha sempre accolto credenti, ai quali la fede era già stata comunicata. E, sebbene possa sembrare paradossale, essa non è mai stata investita della questione dell'accesso alla fede dei non credenti».³ Nell'era della Cristianità e del Catecumenato sociale erano innanzitutto le famiglie e la società a introdurre nella vita cristiana e a sostenere il restare credenti.

2.3. *Il cambiamento della catechetica*

Mi pare che anche la catechetica, oggi, sia invitata a cambiare. Si trasforma, come ho cercato di tratteggiare brevemente, il suo oggetto materiale e anche il suo oggetto formale, per utilizzare categorie classiche. Proprio questo sforzo di aggiornamento fedele e creativo, per portare l'oggi della catechetica all'altezza del Vangelo, è quello che è stato fatto dall'UPS nella revisione dei curricula. Su questo, ora, offro qualche osservazione.

3. **La catechetica all'UPS: alcuni elementi qualificanti e promettenti della proposta**

La proposta del curriculum di studio della catechetica si struttura intorno ad alcuni elementi che sono molto interessanti, promettenti. Sono attenzioni che non sono state perse di vista e sulle quali è opportuno continuare a vigilare.

Questi elementi aiutano a mantenere, senza impoverirla, la complessità della catechetica oggi.

² G. FERRETTI, *Essere cristiani oggi*, Elledici, Torino 2011, 50.

³ S. DIANICH, *Ecclesiologia della parrocchia*, in «Regno-Attualità» 12 (2003), 418-425: 418.

Dicendo complessità, intendo che nella catechesi e nella catechetica tanti elementi sono in gioco contemporaneamente e influiscono in modo mutuale, gli uni sugli altri, continuamente.

Pensare la catechetica nei termini di sistema complesso significa curare l'attenzione ai nessi tra i diversi elementi e assumere la consapevolezza che i cambiamenti non avvengono mai in un modo lineare, secondo uno schema azione-reazione, ma sempre in un modo reticolare e circolare.

Sottolineo, tra gli altri, in particolare quattro elementi del *curriculum* di studi che mi sembrano qualificanti e promettenti perché lo rendono all'altezza (dell'annuncio) del Vangelo e del tempo presente.

a. La collocazione della catechetica al crocevia tra le scienze dell'educazione, la teologia e quelle della comunicazione. Mettere la catechetica come scienza di confine mi pare una scelta vincente, perché ne custodisce la necessaria portata interdisciplinare e transdisciplinare.

b. L'epistemologia catechetica, che garantisce scientificità alla disciplina, definita in riferimento alla intertransdisciplinarietà, all'ermeneutica e alla prassi

- Intertransdisciplinarietà dice la necessità di uno sguardo plurale e differenziato sulla catechetica e sulla catechesi. È consapevolezza che la complessità non si accompagna da soli, ma richiede il dialogo con altre discipline, ciascuna con la propria epistemologia. Questo colloca la catechetica dentro una sinfonia e richiede ai catecheti (ma non solo a loro) lo sviluppo di una competenza trasversale di dialogo e di concertazione con gli altri saperi. Un catecheta è chiamato a sviluppare, per continuare con la metafora, la capacità di suonare il suo strumento e la capacità di suonare in orchestra.
- L'anima ermeneutica deriva alla catechetica dalla teologia e la connota come processo dinamico di interpretazione a servizio della fede cristiana dentro un contesto preciso. Questa scelta per l'ermeneutica è una dichiarazione di intenti precisa e porta con sé l'attenzione alla storia e alla cultura. Questi non sono mai scenari di fondo neutri, ma sempre loci *theologici*, in cui Dio misteriosamente si svela e si ri-svela, oltre che condizioni di possibilità e fattori di condizionamento della vita credente. E quindi della riflessione critica su di essa.
- La prassi, infine, evoca una catechetica in ascolto del reale, come scienza che nasce già in vivo, non in vitro. Mi permetto una sottolineatura. L'attenzione alla prassi, nell'epistemologia catechetica, rimanda alla presa in considerazione seria della storia come campo di azione dello Spirito e rilancia la possibilità di imparare dalla/nella prassi. Sono in gioco, cioè, una questione teologica e una questione pedagogico-formativa. A me pare che sempre di più la catechetica debba andare verso approcci di teologia pratica. In questa linea, la prassi non sta soltanto alla fine, come punto di arrivo di ciò che la teoria studia e sistematizza nei laboratori ad atmosfera controllata delle scienze teologiche, pedagogiche o della comunicazione. La prassi sta anche all'inizio della catechetica. Si

profila così un metodo disciplinare a forma di parabola, che va dalla pratica alla pratica, passando attraverso la riflessione e l'interpretazione e nella quale il rapporto teoria/prassi non è di tipo top-down, ma circolare: teoria e prassi mutualmente si illuminano, si arricchiscono, si correggono.

Da qui deriverebbe pure il profilo del catecheta come “praticante riflessivo” oltre che “teorico praticante”.⁴

c. Anche l'accento messo sulle comunità ecclesiali, di apprendimento e di pratica è fecondo. Fecondo è il senso delle tre singole specificazioni, ma soprattutto quello che si genera dalla loro reciprocità e sovrapposizione. Infatti, rilancia la catechetica come impresa plurale-comunionale e non individuale e rimanda alla comunità ecclesiale come contesto che è contemporaneamente luogo originario della fede (prospettiva teologico-ecclesiological), dell'apprendimento (prospettiva pedagogico-formativa) e dell'interazione (prospettiva comunicativo-relazionale).

d. L'attenzione alla *receptio* e la catechesi per la risposta della fede che apre prospettive di studio e approfondimento quanto mai urgenti.

A me pare che l'attenzione alla *receptio* dell'annuncio sia una questione fondamentale, e non solo oggi, perché tocca la questione della libertà che, come si è detto, è essenziale nella dinamica della fede e della sua comunicazione: ciò che si trasmette è ciò che si è ricevuto (cf. 1Cor 11,23). Credere, infatti, è in sé stesso un atto di ricezione, personale e libero, della Parola.

Inspirandoci ad alcune intuizioni di Nathalie Sarthou-Lajus, anche la catechesi può essere descritta in termini di *receptio*. Fare catechesi «non è solo passare il testimone, ma fare posto a ciascuno nella ricezione dell'eredità»,⁵ accompagnare il suo appropriarsi singolare ed unico della Rivelazione.

Su questo, aggiungo due brevi precisazioni:

- Ricevere non è un atto di mera passività, anzi è dinamica ermeneutica, creativa e relazionale: la risposta personale del ricevente diventa parte integrante del significato della fede.
- Favorire la *receptio* non è adattare l'annuncio. Adattare è verbo di potere che forza la comunicazione entro l'unilateralità. Chi adatta impone all'altro un'idea o l'idea che si è fatto di lui. Se adatta, il mittente decide in anticipo e dall'esterno ciò che l'altro può (ac)cogliere, ma con quale diritto? Perciò, più che adattare, sarebbe meglio esprimersi nei termini di “rendere accessibile” il Vangelo, “riconoscere insieme” all'altro la presenza di Dio che ci precede nell'esistenza.

⁴ Risuona qui l'idea di “*praticien reflexif*” di Donal Alan Schon. L'autore sostiene la necessità di integrare nella formazione, oltre al sapere teorico, anche il sapere che deriva dall'esperienza. Rilancia quindi l'importanza della riflessione *sulle* pratiche e *nelle* pratiche. Da qui deriva l'espressione “pensosamente pratici” usata dal progetto Secondo Annuncio. Cf. in particolare, E. BIEMMI (Ed.), *Generare e lasciar partire*, EDB, Bologna 2014, 29-32.

⁵ N. SARTHOU-LAJUS, *L'arte di trasmettere*, Qiqajon, Biella (Bi) 2018, 47.

4. Per provocare il dialogo

Per provocare il dialogo, formulo alcune domande a partire da una definizione del modo in cui si acquisiscono e si sviluppano delle competenze. Secondo Fossion, acquisire competenze comporta apprendere un insieme di risorse di base, imparare ad articolare con creatività gli apprendimenti parcellizzati in situazioni complesse ed esercitarsi in operazioni di *transfert*,⁶ nella consapevolezza che il contesto in cui un apprendimento o un'abilità sono acquisite differisce da quello in cui essi sono messi in gioco.

Uso questa prospettiva della competenza catechetica come un reagente rispetto al curriculum di studi. Essa permette di vedere altrimenti e di evidenziare alcuni elementi che potrebbero essere valorizzati diversamente nella formazione del catecheta. Faccio alcuni esempi.

- Non si potrebbero richiamare, anche in Licenza, alcuni insegnamenti teologici? Ad esempio, i "trattati" sulla Rivelazione, sulla fede (le grammatiche dell'assenso e le fenomenologie della vita credente), sulla Tradizione, sull'ecclesiologia, sul *sensum fidei*...? Mi ha colpito, nella lettura degli esiti della ricerca raccolti nella pubblicazione "la competenza riconsiderata", come gli ex studenti esprimessero con forza questo bisogno.
O ancora, sempre a partire dalla ricerca, potrebbero trovare spazio insegnamenti su catechesi e disabilità, catechesi ed ecologia, catechesi e politica, catechesi e digitale.
Perché non approfondire elementi di pedagogia della transizione e sviluppare la competenza dell'accompagnamento delle trasformazioni?
- Non sarebbe utile organizzare, almeno in alcuni seminari, le aree di insegnamento intorno ad alcuni "poli", per far funzionare contemporaneamente gli apprendimenti e imparare a costruire e riconoscere i legami tra i diversi elementi/livelli? L'organizzazione degli insegnamenti per aree è una scelta interessante e rivela un gran lavoro, ma il rischio è sempre quello che essi rimangano giustapposti, gli uni accanto agli altri.
- Si potrebbe pensare di formare all'esercizio di lettura delle pratiche catechistiche, imparando a costruire griglie di ascolto, analisi e discernimento di quanto avviene nella prassi e ad accompagnare la ri-messa in pratica?

5. Altre prospettive. Tra possibilità, sostenibilità e (forse) utopia

Allargo ancora il campo delle prospettive possibili, nella forma di domande per provocare il pensiero e lo scambio.

5.1. Altre modalità di frequenza della Licenza?

Sarebbe possibile immaginare altre modalità di frequenza della Licenza, per esempio con sessioni intensive di qualche giorno al mese e una durata più

⁶ A. FOSSION, *Il Dio desiderabile*, EDB, Bologna 2011, 129ss.

lunga del percorso complessivo? A Parigi è attiva la cosiddetta “seconda modalità” per gli iscritti alla Licenza. Il monte ore degli insegnamenti necessari per la Licenza, che nella prima modalità occupa un semestre, è disteso in un anno. Questo, oltre a influire sul fattore tempo, rendendolo il percorso di studi più sostenibile, impegna a un rimando continuo tra pratica pastorale e riflessione accademica.

Si potrebbero immaginare, poi, insegnamenti anche a distanza? In forma mista (presenza e online)?

5.2. *Catechetica all’UPS e percorsi formativi per catechisti istituiti?*

La pubblicazione di *Antiquum Ministerium* e di *Spiritus Domini*⁷ ha aperto il grande campo della ministerialità istituita. Il primo *motu proprio*, in particolare, rilancia l’istituzione del ministero del catechista. Non si potrebbe immaginare un apporto/sostegno della Facoltà nell’organizzazione dei percorsi formativi delle diocesi? O almeno di coloro che devono organizzarla e seguirla? La catechetica non potrebbe anche sostenere la competenza “metaformativa” (formazione dei formatori della catechesi, ideazione e creazione di processi formativi?).

La lettura attenta e gustosa della proposta curricolare fa emergere l’immagine della catechetica come scienza rigorosa, in aggiornamento e umile. Ora, l’umiltà è solo apparentemente debolezza. Anzi, forte della sua umiltà, la catechetica non va in cerca di altro che non sia il Signore, non vivendo questo legame come terreno di conquista, ma sempre come dono ricevuto, corrisposto e da donare.

⁷ Si tratta di due *motu proprio* promulgati da Papa Francesco nel 2021.

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

SEMINARIO DI STUDIO - Istituto di Catechetica

**Catechetica e comunicazione.
Appunti per un orizzonte di senso**

Vincenzo Corrado*

“Di sicuro qualche riflessione approfondita o esercitazione sulla catechesi nel mondo digitale [...]”;

“Quando io ho finito non c’era il legame con la comunicazione sociale. Dopo sì. Secondo me, il rapporto tra educazione, teologia e comunicazione sociale è molto importante”;

“Non lasciare il dipartimento di Catechesi con quel curriculum articolato tra educazione, teologia e comunicazione sociale”.

Queste tre affermazioni sono tratte dalla Ricerca Exallievi dell’Istituto di Catechetica (2000-2020), dal titolo *La competenza riconsiderata*.¹ Nel dettaglio, sono le risposte degli intervistati alle seguenti sollecitazioni: “Conoscenze, attività, competenze necessarie nel periodo di formazione/studio all’UPS e che non sono state fornite secondo l’opinione degli Exallievi” (Tabella 35); “In base alla sua esperienza di studente dell’UPS ed ora di incaricato/a di una attività catechetico/pastorale cosa suggerirebbe all’Istituto di Catechetica di cambiare nella sua organizzazione del curriculum di studi?” (Tabella 41); “In base alla sua stessa esperienza cosa suggerirebbe all’Istituto di Catechetica di non cambiare e conservare assolutamente nella sua organizzazione del curriculum di studi?” (Tabella 42).

Tre risposte tra le tante, non tantissime, che permettono di annotare alcuni appunti per un orizzonte di senso circa il rapporto tra catechetica e comunicazione, innanzitutto a livello epistemologico e poi a livello empirico. È molto appropriata in tal senso l’analisi di Luciano Meddi, Ubaldo Montisci, José Luis Moral e Antonino Romano circa la “comunicazione della fede” quale figura del rapporto tra catechesi e pedagogia. «Esiste - osservano - una significativa evolu-

* **Vincenzo Corrado**: è il Direttore dell’Ufficio Nazionale per le comunicazioni sociali, Conferenza Episcopale Italiana.

¹ Tabelle 35, 41 e 42. Il questionario è stato somministrato *online* dal 21 marzo al 14 maggio 2023, attraverso una piattaforma che traduce in moduli web le domande e guida l’intervistato attraverso la compilazione. Il *link* al questionario è stato inviato ai 405 contatti forniti dalla Segreteria Generale. Alla chiusura della rilevazione si rilevano 165 risposte in totale (40,7%). Dopo la necessaria fase di spoglio, che prevede l’eliminazione dei questionari con un numero elevato di risposte mancanti, sono considerate valide per l’analisi 102 risposte (25,2% del totale).

zione all'interno di questa figura: se inizialmente si studia la catechesi come trasmissione di un messaggio e si cerca una riformulazione della sua organizzazione in chiave di comunicazione-trasmissione, poco dopo si presterà maggiore attenzione alla comunicazione come atto antropologico, fino all'evoluzione recentissima dei new media».²

Emerge la prima questione rilevante, ovvero l'inculturazione della fede oggi, cui seguono – come peraltro ricordano gli stessi autori citati – il rapporto tra narrazione e tradizione, narratore e ascoltatore, comunicazione personale e architettura comunitaria. Il tutto in un quadro ancora più complesso, in quanto l'azione comunicativa e informativa si svolge essenzialmente in sistemi digitali di cui si chiede implementazione pastorale senza conoscenza strutturale.

1. Cambio di paradigma

Sono ben note le sottolineature di papa Francesco circa «il cambiamento d'epoca» in atto. Ne ha parlato in diverse occasioni. Ne richiamo due: i discorsi rivolti ai partecipanti al Convegno Ecclesiale di Firenze (2015) e alla Curia Romana per gli auguri natalizi (2019). La distanza temporale – quattro anni – sottolinea la persistenza del mutamento che ha un notevole impatto anche sulla disciplina in questione – la catechetica – e sul curriculum “catechetica e comunicazione”. Nella prima occasione, il Papa ha sottolineato che «oggi non viviamo un'epoca di cambiamento quanto un cambiamento d'epoca. Le situazioni che viviamo oggi pongono dunque sfide nuove che per noi a volte sono persino difficili da comprendere. Questo nostro tempo richiede di vivere i problemi come sfide e non come ostacoli».³

Nella seconda, tornando sul tema, il Papa ha aggiunto:

*Quella che stiamo vivendo non è semplicemente un'epoca di cambiamenti, ma è un cambiamento di epoca. Siamo, dunque, in uno di quei momenti nei quali i cambiamenti non sono più lineari, bensì epocali; costituiscono delle scelte che trasformano velocemente il modo di vivere, di relazionarsi, di comunicare ed elaborare il pensiero, di rapportarsi tra le generazioni umane e di comprendere e di vivere la fede e la scienza.*⁴

Nei pronunciamenti emergono due indicazioni macroscopiche che diventano stimolo per la progettualità accademica: affrontare i problemi come sfide ed essere rapidi nelle decisioni e nelle azioni. Questo, ovviamente, non significa adattamento ma capacità di lettura dei “segni dei tempi” che motivano, ancora

² L. MEDDI et al., *Comunità cristiana e sistema educativo ecclesiale: catechetica, teologia, educazione e comunicazione*, in J.L. MORAL (Ed.), *Studiare catechetica oggi. La proposta dell'Università Pontificia Salesiana*, LAS, Roma 2018, 57-79: 74.

³ FRANCESCO, *Discorso all'Incontro con i rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa Italiana*, 10 novembre 2015, in <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html>.

⁴ FRANCESCO, *Discorso alla curia romana per gli auguri di natale*, 21 dicembre 2019, in <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html>.

oggi, l'inculturazione della fede, soprattutto se si tiene conto dello scenario mediatico attuale. «L'impegno nei mass media non ha solo lo scopo di moltiplicare l'annuncio [...]. Non basta, quindi, usarli per diffondere il messaggio cristiano e il Magistero della Chiesa, ma occorre integrare il messaggio stesso in questa "nuova cultura" creata dalla comunicazione moderna».⁵

Ecco l'impegno a essere lì dove si svolge la vita delle donne e degli uomini di oggi. E sicuramente tale sforzo non deve escludere l'orizzonte comunicativo. Questo - è bene ribadirlo - non riguarda solo la trasmissione di notizie o di informazioni. La Chiesa è comunicazione perché nasce da una Parola, così come l'umanità. Il tema del linguaggio assume ancora più rilievo. I media, infatti, non veicolano solo informazioni e modelli di comportamento, ma creano anche mentalità, producono nuovi linguaggi, costituiscono particolari strutture psicologiche e cognitive. In altri termini: formano, nel vero senso della parola.⁶ In questo quadro, occorre aggiornare le possibilità comunicative ecclesiali ma non solo. Accanto a questo tipo di impegno, è importante che la comunità cristiana conservi dei propri tratti distintivi, continui a parlare un proprio linguaggio, che per vari aspetti può apparire "controcorrente".

La formazione universitaria deve portare a una "nuova coscienza" generata dalla parola che "si incarna" in ambienti nuovi. Anche perché «la rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre. Occorre quindi fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture. Esse devono essere rigenerate mediante l'incontro con la Buona Novella. Ma questo incontro non si produrrà, se la Buona Novella non è proclamata».⁷

Emerge, dunque, l'importanza del dialogo, con le possibilità e i rischi in ambito accademico, così come segnalato da Joseph Benny nel suo intervento:

Il rischio di un dialogo intra-disciplinare talvolta è quello perdersi nelle cosiddette 'camere d'eco', che sono luoghi e non luoghi in cui un individuo o ancor più un ricercatore incontra solo credenze o opinioni che coincidono con le proprie, in modo da rafforzare le proprie opinioni e non sentire o prendere in considerazione opinioni diverse e alternative.⁸

2. Il principio della realtà

Facendo un passo ulteriore, sempre legato al tema dell'inculturazione della fede, occorre non perdere il quadro di riferimento della situazione attuale, a livello mediatico, che da un'indagine macroscopica è certamente diverso dalle rappresentazioni diffuse in ambito ecclesiale. Le continue richieste di approdi digitali sembrano, infatti, non tener conto delle implicazioni latenti o dichiarate. E

⁵ IOANNES PAULUS II, *Litterae encyclicae Redemptoris missio*, 7.12.1990, n. 37c, in «Acta Apostolicae Sedis» 83 (1991) 4, 250-340: 285.

⁶ Cf. V. CORRADO, *Ai confini della comunicazione. Piccolo dizionario per l'agire etico*, AVE, Roma 2025.

⁷ Cf. PAULUS VI, *Adhortatio Apostolica Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975, n. 20, in «Acta Apostolicae Sedis» 68 (1976) 1, 5-76: 18.

⁸ *Infra*, 137.

ancora, paiono camuffare un problema di natura epistemologica legato all'annuncio della fede nella complessità odierna, e soprattutto al possibile scontro tra fugacità e persistenza dell'evangelizzazione.

In un contesto "datificato" è possibile la parola buona del Vangelo? Di più: è possibile "datificare" Dio? È anche questa inculturazione della fede? Sono domande che devono aprire delle piste di riflessione etica e deontologica e, ancora prima, epistemologica e di conoscenza del contesto mediatico attuale. Il punto nodale non è l'espressione della propria fede sui social media, ma l'essenza stessa della fede che diventa vissuto e testimonianza. La realtà dei social media – si legge nel documento finale della XVI Assemblea Generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi – «ci trova impreparati e richiede la scelta di dedicare risorse perché l'ambiente digitale sia un luogo profetico di missione e di annuncio» (n. 113).

Ecco, allora, un possibile sviluppo futuro della catechetica all'UPS: aiutare nella comprensione di uno scenario continuamente nuovo e, soprattutto, la dimensione critica che già appartiene al presente e al passato della storia accademica. Il profilo deve indubbiamente tener conto dei movimenti che hanno accompagnato la storia dei media e della "reazione" all'innovazione a livello ecclesiale (gerarchia e fedeli). Ogni nuova tecnologia, infatti, non ha l'effetto immediato di sostituire quelle preesistenti. Anzi, sono proprio queste a ridisegnare la loro presenza nel nuovo scenario. L'affermazione di un nuovo medium segue sempre una scansione temporale non omogenea che si può schematizzare in questo modo⁹: affermazione (crescita rapida a cui corrisponde l'appropriazione dell'utenza), assestamento (fase in cui viene scemando la carica di novità entrando nelle abitudini culturali), integrazione nel sistema comunicativo abituale.

È dunque evidente che ogni nuovo medium aggiunge un pezzo di novità nel magma culturale portando a un'evoluzione di questo nel tempo. Pensiamo al passaggio dall'oralità alla scrittura, ma anche al cinema e all'emittenza radiotelevisiva.¹⁰ Tutte evoluzioni che hanno portato acquisizioni importanti a livello culturale, fino alla convincente affermazione che "comunicazione è cultura". Non dobbiamo però sottovalutare il portato economico di questi guadagni culturali e comunicativi. Sta proprio qui uno dei problemi principali se si analizza il contesto attuale segnato da quello che Shoshana Zuboff definisce come «capitalismo della sorveglianza»¹¹ e Byung-Chul Han dipinge come «infocrazia».¹²

Davanti a tutto ciò, l'atteggiamento ecclesiale – a livello di gerarchia – è sempre stato contraddistinto da quella che Dario E. Viganò rappresenta come «doppia pedagogia»¹³: la valorizzazione delle innovazioni è sempre accompagnata da richiami morali e formativi. Nel solco del magistero ecclesiale vengono

⁹ Cf. D.E. VIGANÒ, *La musa impara a digitare. Uomo, media e società*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2009.

¹⁰ Cf. M. BALDINI, *Storia della comunicazione*, in D.E. VIGANÒ (Ed.), *Dizionario della comunicazione*, Carocci, Roma 2009, 21-37.

¹¹ S. ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2019.

¹² B.-C. HAN, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, Einaudi, Torino 2023.

¹³ D.E. VIGANÒ, *Il cinema: ricezione, riflessione, rifiuto*, in *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*, vol. 2, A. Melloni (direzione scientifica), Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 2011, 1389-1409.

confermati due importanti principi: la Chiesa ha il diritto di usare questi mezzi di comunicazione sociale per il suo ministero; la Chiesa deve assicurare l'opportuno utilizzo morale dei mezzi di comunicazione sociale secondo i suoi insegnamenti, tenendo conto dello sviluppo integrale della persona.¹⁴ In questa prospettiva si è anche riconosciuto l'approccio dei fedeli (comunità di base) che hanno dato spazio alla creatività e alla progettualità, precedendo l'iniziativa verticistica in favore di una orizzontalità o trasversalità nell'operato.

La difficoltà è emersa soprattutto con l'avvento dei media digitali: non con la comparsa di Internet, ma con la trasfigurazione di questo rispetto al suo intento originario. Coincide, a livello temporale, con la crisi di fiducia verso le istituzioni e, per questo, con tutte quelle forme che in esse trovano sintesi e rappresentatività. Le comunità di fede, ad esempio, nella Chiesa intesa come istituzione. Nasce da qui il grande consenso solo verso figure carismatiche o considerate controcorrente rispetto ai canoni soliti. È la crisi anche dell'annuncio e dell'evangelizzazione. Annota la Commissione Episcopale per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi nella lettera per il quarantesimo del Documento di base:

La religione, di conseguenza, viene relegata nella sfera del privato, con la conseguente relativizzazione dei contenuti storici e dottrinali del messaggio cristiano e dei modelli di comportamento che ne derivano. Ridotta a fatto meramente individuale, la religione perde gradualmente rilevanza anche nella vita dei singoli. Su tutto ciò, incide anche il crescente pluralismo culturale e la pervasività della comunicazione multimediale, fenomeno del quale si devono cogliere anche le provocazioni positive e le opportunità per un nuovo annuncio del Vangelo e una piena umanizzazione della società.¹⁵

È qui che si aprono spazi importanti per una riconfigurazione, in chiave dialogica, del nucleo "fede, educazione e comunicazione" nelle ben note prospettive essenziali che riguardano - come già ricordato - i diversi processi della "trasmissione/condivisione della fede", ovvero l'educazione e la comunicazione. Alle domande iniziali si può dare risposta solo in chiave interdisciplinare e transdisciplinare.

¹⁴ Di fronte alle sfide poste dalle nuove tecnologie, si registra sempre un duplice atteggiamento, sia all'interno della Chiesa sia nella società civile, che varia a seconda dell'età, della formazione culturale, della teologia e delle esperienze personali. Alla prospettiva positiva e di fiduciosa accoglienza, si affianca una visione preoccupata, a tratti allarmistica. Rispetto all'intelligenza artificiale, ad esempio, nell'ambiente ecclesiale alcuni tendono a enfatizzare i potenziali rischi, quali la deumanizzazione delle relazioni o la perdita di lavoro, mentre altri si concentrano sui benefici, come l'accessibilità aumentata alle informazioni religiose o le nuove forme di evangelizzazione. Cf. V. CORRADO, *Meravigliose invenzioni. Inter mirifica sessant'anni dopo*, Scholé, Brescia 2023; IDEM - S. PASTA (Edd.), *Intelligenza artificiale e sapienza del cuore. Commento al Messaggio di Papa Francesco per la 58ma Giornata mondiale delle Comunicazioni Sociali*, Scholé, Brescia 2024.

¹⁵ COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Annuncio e catechesi per la vita cristiana. Lettera alle comunità, ai presbiteri e ai catechisti nel quarantesimo del Documento di base "Il rinnovamento della catechesi"*, 13.04.2010, in <https://banchedati.chiesacattolica.it/cc_i_new/documenti_cei/2010-04/16-3/Lett40moDocBase.pdf>, n. 9.

3. Tempo e spazio

È una delle questioni principali: sistemi sempre più complessi, con ricadute anche a livello antropologico, confermano l'irrinunciabilità della comprensione e della presenza. Se questo vale per ogni realtà o istituzione, interpella in modo maggiore la Chiesa per vocazione e missione. La comunicazione è, infatti, connaturale alla comunità cristiana. La radice risiede nella relazionalità della fede che supera la sua semplice presentazione. L'annuncio avviene sempre in una relazionalità comunicativa, ridefinendo lo spazio e il tempo della stessa comunicazione. Proprio partendo da questo dato, una possibile azione pastorale attraverso i media deve tener conto, in modo ineludibile, dei principi del tempo e, a una condizione,¹⁶ dello spazio. È l'unico modo perché l'inculturazione del Vangelo non avvenga come pura opera tecnologica o non risulti fuori del contesto esistenziale.¹⁷

Quale senso viene oggi attribuito alla dimensione temporale e a quella spaziale? Il fenomeno della mitizzazione, che assolutizza i singoli fatti decontestualizzandoli, peraltro già in atto nella cultura digitale, può subire un'accelerazione con i sistemi di intelligenze artificiali, producendo una sconnessione tra passato, presente e futuro. Il risultato finale è una sorta di individualismo temporale: gli insegnamenti ricevuti o le pagine di storia, nel bene e nel male, perdono la spinta propulsiva per l'oggi e il futuro, provocando una sorta di sezionamento del tempo.¹⁸

Il principio del tempo fa emergere il legame indissolubile tra passato, presente e futuro, evitando di sbriciolare i singoli attimi in una sorta di mito permanente. Ricorda, altresì, l'importanza di riflettere su dati reali, su esperienze consolidate nel tempo, di sviluppare il senso critico, di mettere in rapporto le idee per costruire, di progettare a medio e a lungo termine, di coltivare la propria creatività, di riconoscere e vivere la relazione con gli altri nel "qui e ora".

In questa cornice affiora l'unicità dell'annuncio cristiano in una tradizione che si rinnova nel tempo e che tiene sempre presente la persona nel suo cammino

¹⁶ La condizione è indicata da papa Francesco nell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), quando afferma che «il tempo è superiore allo spazio», spiegando che «questo principio permette di lavorare a lunga scadenza, senza l'ossessione dei risultati immediati. Aiuta a sopportare con pazienza situazioni difficili e avverse, o i cambiamenti dei piani che il dinamismo della realtà impone. È un invito ad assumere la tensione tra pienezza e limite, assegnando priorità al tempo. Uno dei peccati che a volte si riscontrano nell'attività socio-politica consiste nel privilegiare gli spazi di potere al posto dei tempi dei processi. Dare priorità allo spazio porta a diventar matti per risolvere tutto nel momento presente, per tentare di prendere possesso di tutti gli spazi di potere e di autoaffermazione. Significa cristallizzare i processi e pretendere di fermarli. Dare priorità al tempo significa occuparsi di *iniziare processi più che di possedere spazi*. Il tempo ordina gli spazi, li illumina e li trasforma in anelli di una catena in costante crescita, senza retromarcie. Si tratta di privilegiare le azioni che generano nuovi dinamismi nella società e coinvolgono altre persone e gruppi che le porteranno avanti, finché fruttifichino in importanti avvenimenti storici. Senza ansietà, però con convinzioni chiare e tenaci» (n. 223).

¹⁷ V. CORRADO, *Social Media: Uso o Ab-Usso. Una Comunicazione dal Cuore Cristiano*, LEV, Città del Vaticano 2021.

¹⁸ Cf. P. VIRILIO, *La velocità di liberazione*, Mimesis, Milano 2000 (ed. or. 1995).

reale. Il principio del tempo, nella sua permanenza e dinamicità, consente il dialogo tra la profondità del messaggio cristiano e l'immanenza di sistemi complessi e articolati, a partire dal presupposto che la comunicazione appartiene alla natura della Chiesa, alla sua identità. Non è, pertanto, una conquista legata all'evoluzione dei tempi e delle tecnologie, bensì una connaturalità che ne identifica la presenza e ne definisce l'essenza. In questo orizzonte di senso va fondato un percorso accademico che ponga in relazione la dimensione ecclesiale con quella comunicativa. La scissione tra le due realtà ha serie conseguenze. Quando si parla della fede cristiana, non si deve mai perdere di vista l'evento che ha causato la discontinuità temporale, ovvero l'Incarnazione. Per questo, si deve parlare anche di principio dello spazio, inteso come "luogo" da abitare. Occorre avere coscienza della responsabilità dell'azione pastorale, soprattutto se è mediata con artefatti tecnologici di qualsiasi tipo. Ecco, il senso del principio dello spazio: sperimentazione della fatica e della bellezza delle relazioni, nell'unicità di ogni persona.

È la bussola con cui muoversi nella complessità degli sviluppi tecnologici. Così lo spazio abitato diventa universo di senso, proprio perché vissuto nella logica della dimensione relazionale. Questo vale ancor più per l'estensione virtuale creata dall'era digitale (non contrapposta al reale) che porta con sé nuove sfide e opportunità per la comunicazione.

Il principio dello spazio gioca un ruolo fondamentale rispetto alla progettualità e alla creatività, in quanto bilancia la capacità di leggere la realtà e disegnare percorsi di comprensione. Si tratta di sviluppare quello sguardo, che non è solo conoscenza intellettuale della realtà, ma esperienza viva e vivificante. Si ravvede il grande tema del coniugare il sapere con il fare, non semplicemente per un saper fare, ma per una prassi pastorale che abbia basi solide. L'Istituto di catechetica può essere lo snodo di quel necessario dialogo presentato da Joseph Benny.

Alcune proposte per il curriculum "catechesi e comunicazione":

1. La natura del curriculum deve restare interdisciplinare e transdisciplinare. Va però superata la piccola competenza da acquisire a favore di un allargamento dell'orizzonte accademico.
2. Il curriculum, anche dalle informazioni emerse nella ricerca, pare un po' troppo sbilanciato sul "saper fare". Ritengo che vada proporzionata al meglio la relazione tra il sapere e il fare, evitando una prassi sganciata da un quadro epistemologico, che è il vero problema di questo momento.
3. Sviluppare una riflessione epistemologica sulla catechetica. È un punto che emerge trasversalmente dalle sintesi delle Chiese locali per il Cammino sinodale italiano. Questa necessità può caratterizzare l'Istituto e trasmettere input importanti per il curriculum in questione.
4. L'Istituto di Catechetica è un *unicum* e può diventare un collante prezioso tra le diverse Facoltà dell'Ateneo in un lavoro di apertura agli altri Atenei pontifici, a livello teologico, educativo e comunicativo.

5. Il curricolo può caratterizzarsi per quella forma di dialogo presentata da Joseph Benny, sperimentando il senso vero e proprio del laboratorio in cui il sapere acquisito diventa saper fare.
6. Sviluppare maggiormente la coscienza cooperativa dell'Istituto: gli studenti devono essere protagonisti della formazione in una prospettiva dialogica (cf. Joseph Benny); a questo livello, immaginare incontri periodici con gli ex alunni.
7. L'Istituto può favorire una ricerca - educativa e teologica - a livello pastorale. Si sente l'assenza di uno sviluppo della teologia pastorale. L'Istituto di catechistica potrebbe fare da volano. E questo porterebbe linfa anche al curricolo "catechistica e comunicazione".

SEMINARIO DI STUDIO - Istituto di Catechetica

Rinnovare il percorso di Educazione Religiosa nel contesto multiculturale. Didattica interculturale, tecnologie digitali e approccio ermeneutico-esistenziale

Lorenzo Voltolin*

Introduzione

L'educatore in ambito religioso si confronta oggi con sfide complesse, dettate dalla crescente pluralità culturale e religiosa. Come sottolinea Vincenzo Annicchiarico, il percorso formativo in tale contesto è chiamato a dialogare attivamente con le scienze non teologiche, affinché il contenuto veritativo della fede possa trasformarsi in un bene culturale condivisibile e accessibile a tutti.¹ Questa prospettiva si armonizza con le riflessioni di Livio Tonello, il quale evidenzia come l'educazione religiosa debba configurarsi, in primo luogo, come un servizio ecclesiale orientato all'accompagnamento delle giovani generazioni.² In tale contesto, diventa imprescindibile l'acquisizione di competenze psicopedagogiche avanzate, capaci di integrare i saperi teologici, pedagogici e interculturali, ponendo al centro dell'azione educativa un dialogo critico e fecondo con la contemporaneità e le sue sfide.

Nel delineare un percorso rinnovato per l'educazione religiosa, è necessario adottare un doppio sguardo, che consenta di tenere insieme tanto la formazione di chi educa quanto la centralità della domanda educativa emergente dai giovani stessi. Il primo sguardo è rivolto alla formazione dei quadri dirigenziali degli enti preposti all'accompagnamento dell'esperienza religiosa. Tuttavia, questa formazione non può prescindere dalle esigenze pratiche che emergono dal loro stesso sguardo sui giovani: in ultima istanza, infatti, sono proprio i giovani a interrogare e orientare il tipo di teologia che siamo chiamati a elaborare e proporre. Il secondo sguardo riguarda i contenuti teologici necessari per strutturare un curriculum formativo adeguato. Se i contenuti della rivelazione possono rimanere relativamente stabili – poiché radicati in un orizzonte veritativo che si offre

* **Lorenzo Voltolin**: è presbitero della Diocesi di Padova, docente di Teologia spirituale e pastorale, esperto in media digitali e neuroscienze, e docente presso la Facoltà Teologica del Tri-veneto.

¹ Cf. V. ANNICCHIARICO, *Mediare il Vangelo oggi. Dire o comunicare?*, VivereIn, Monopoli 2007.

² Cf. L. TONELLO, *Insegnare religione: un servizio ecclesiale per i giovani*, in «Studia Patavina» 65 (2018) 2, 277-288.

nella sua permanenza –, le forme attraverso cui questi contenuti vengono trasmessi devono necessariamente divenire flessibili e adattabili. In altre parole, il “che cosa” della fede mantiene una sua coerenza teologica, mentre il “come” della sua comunicazione esige un continuo ripensamento alla luce delle trasformazioni culturali, sociali e tecnologiche. Tale distinzione tra forme e contenuti diventa particolarmente rilevante nell’odierno scenario digitale e interculturale, dove la didattica religiosa non può limitarsi alla sola trasmissione di saperi consolidati, ma è chiamata anche a farsi interprete di nuove dinamiche esistenziali e relazionali.

Alla luce di queste considerazioni, la presente relazione si propone di esplorare le prospettive di una didattica interculturale dell’educazione religiosa, facendo interagire le potenzialità offerte dal contesto multiculturale con un approccio ermeneutico-esistenziale. Tale percorso, radicato nell’attenzione alla persona e alla sua esperienza di fede, intende delineare strategie formative capaci di coniugare la solidità della tradizione teologica con l’elasticità richiesta dalle sfide del presente.

1. Educazione religiosa: multiculturalismo e nuove prospettive nella formazione del sacro

L’educazione religiosa, nel contesto odierno segnato da una crescente complessità multiculturale, si trova ad affrontare sfide articolate e interconnesse, che esigono un approccio educativo capace di coniugare la fedeltà all’annuncio evangelico con una reale apertura al dialogo. La multiculturalità, infatti, non è soltanto una caratteristica descrittiva della società contemporanea, ma costituisce una condizione strutturale della convivenza umana nel tempo presente. Essa comporta non solo la coesistenza di identità culturali, religiose ed etniche differenti, ma anche l’intreccio dinamico di storie, visioni del mondo, codici simbolici e stili di vita che si incontrano e si confrontano nei medesimi spazi educativi e sociali.

In questo scenario, l’educazione religiosa è chiamata a rinnovarsi: non più come mera trasmissione di contenuti dogmatici, ma come proposta formativa orientata al dialogo tra le differenze, capace di generare percorsi di riconoscimento reciproco e di promuovere un’etica relazionale autentica. Educare in un contesto multiculturale significa, pertanto, superare ogni forma di chiusura identitaria, aprendosi a una prospettiva inclusiva fondata sull’ascolto, sulla narrazione condivisa delle esperienze e sulla costruzione dialogica del senso. Un’educazione religiosa davvero attenta alla pluralità è quella che sa abitare la complessità senza cedere alla semplificazione, che riconosce nella diversità una risorsa e non una minaccia, e che sceglie di dimorare nel confine – inteso come spazio teologico privilegiato – luogo in cui l’incontro si fa rivelazione. A questo punto, si rende necessario soffermarsi su alcuni elementi qualificanti, che consentono di approfondire la portata e le implicazioni di questa dimensione, facendo emergere le sue connessioni pedagogiche, culturali e teologiche.

- *Dialogo interreligioso e interculturale* rappresenta una sfida educativa fondamentale per contrastare l’alienazione giovanile dalle religioni istituzionali, un

fenomeno sempre più diffuso nelle società contemporanee. Raimon Panikkar, con la sua visione del “dialogo dialogante”, offre una prospettiva preziosa per trasformare la diversità religiosa in una risorsa pedagogica e spirituale. Secondo Panikkar, il dialogo interreligioso non è un semplice confronto tra dottrine, ma un incontro autentico tra persone che condividono l’esperienza del Sacro attraverso linguaggi diversi. La sua idea di “spiritualità cosmoteandrica” che integra la dimensione umana, divina e cosmica, ridefinisce il dialogo come un atto di fiducia nell’altro, superando la logica dell’opposizione e dell’esclusione:³ in questo contesto, il dialogo richiede innanzitutto una rielaborazione interiore delle proprie categorie religiose mentre si confronta con l’esterno. Panikkar invita a interpretare i simboli religiosi in modo contestuale, evitando universalismi astratti e riconoscendo il “nucleo invisibile” che accomuna le diverse tradizioni spirituali.

Questo approccio si rivela particolarmente significativo per i giovani, che spesso si allontanano dalle istituzioni religiose non per un rifiuto del trascendente – il contenuto della rivelazione –, ma per un disincanto verso forme rigide e poco autentiche di trasmissione della fede. I giovani cercano esperienze autentiche e significative, tendono a privilegiare pratiche contemplative, come la meditazione o i pellegrinaggi, rispetto a rituali standardizzati; essi desiderano un’etica concreta, che affronti temi rilevanti come la giustizia climatica e l’inclusione sociale, e mostrano una spiccata apertura al pluralismo, rifiutando identità religiose rigide in favore di percorsi personalizzati e adattabili. Pertanto il dialogo interreligioso è intrinsecamente legato all’interculturalità, poiché ogni cultura è un mondo, una realtà a sé stante e non solo un semplice modo di vedere l’unica realtà (o presunta tale).⁴

Panikkar sottolinea che senza dialogo, in assenza di una vita dialogica, l’essere umano non può conseguire una piena umanità.⁵ Affinché questo modello educativo possa essere efficace, è necessario ripensare le competenze degli educatori religiosi. Questi devono essere in grado di ascoltare le nuove domande che emergono dai giovani, come ad esempio il rapporto tra fede e intelligenza artificiale; dovrebbero saper riconoscere il valore delle spiritualità informali, come lo yoga o la *mindfulness*, che possono fungere da ponti per il dialogo interreligioso e interculturale; infine, è fondamentale che sviluppino la capacità di navigare nelle contraddizioni, evitando di rifugiarsi in dogmatismi rassicuranti, accogliendo la complessità, sovente anche l’incertezza. Esperienze come quella di Singapore dimostrano che istituzioni flessibili e capaci di integrare il modello panikkariano possono invertire il processo di alienazione giovanile dalle religioni. In definitiva, il dialogo interreligioso deve trasformare le religioni da sistemi chiusi

³ Cf. R. PANIKKAR, *L’incontro indispensabile. Dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001.

⁴ «Ciò che esiste, che è più difficile esprimere col nostro linguaggio, abituato all’extrapolazione universalizzante, è l’incommensurabilità tra le culture. Ogni cultura è un mondo, ogni cultura è un universo e non solo un modo di vedere e di vivere la realtà: è una realtà. E questa realtà io non la vedo. È l’altro che me la fa vedere, che me la rivela quando lo ascolto. E io lo ascolto solo quando lo amo. E lo amo solo quando lo conosco. Tutto è connesso»; IDEM, *Concordia e armonia*, Mondadori, Milano 2010, 109.

⁵ Cf. IDEM, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi (PG) 2012.

a ecosistemi aperti, dove la diversità diventa occasione di arricchimento reciproco. Solo così sarà possibile creare spazi in cui il dialogo non sia solo un esercizio teorico, ma una palestra di umanità condivisa capace di rispondere alle aspirazioni delle nuove generazioni.⁶

- *Sfide educative nella scuola multireligiosa* nel contesto scolastico contemporaneo che si configura sempre più come autentico laboratorio di pluralismo culturale e religioso, ove l'educazione religiosa è chiamata a ridefinire le proprie modalità e finalità, ponendosi come una delle espressioni più concrete di quella «Chiesa in uscita» auspicata dal magistero ecclesiale.⁷ In tale scenario, essa – la Chiesa – non può limitarsi a una trasmissione confessionale autoreferenziale, ma deve aprirsi alla sfida di un confronto autentico con la pluralità religiosa che attraversa oggi la società e, di conseguenza, le aule scolastiche. Secondo Flavio Pajer, uno dei maggiori studiosi in ambito di pedagogia religiosa, l'educazione confessionale è chiamata a misurarsi con il crescente tasso di multireligiosità presente nella scuola e nella società, sviluppando al contempo la capacità di dialogare con espressioni di fede diverse da quella cristiana.⁸

Questa esigenza impone un profondo ripensamento delle strategie educative, che non possono più limitarsi alla salvaguardia dell'identità religiosa, ma devono piuttosto promuovere una conoscenza approfondita e rispettosa delle religioni, favorendo atteggiamenti di dialogo, apertura e riconoscimento reciproco. Ciò che in alcuni contesti ecclesiali viene ancora percepito come un problema o una "minaccia" – la presenza di più fedi nello stesso ambiente educativo – deve essere compreso come una straordinaria opportunità. Uscire dalla propria *comfort zone*, infatti, non rappresenta un indebolimento dell'identità, piuttosto un suo dinamico esercizio capace di rigenerarsi nell'incontro con l'altro. In questa prospettiva, la multireligiosità diviene un valore per l'Europa, un principio fecondo di crescita culturale e spirituale, un fermento teologico inedito, nonché un vettore profetico per il futuro stesso della Chiesa. Essa si configura, inoltre, come un elemento imprescindibile per ogni democrazia autentica, nella misura in cui educa al rispetto, al pluralismo e alla convivenza pacifica.

Proprio per questo motivo, la dimensione multireligiosa non dovrebbe essere solo un orizzonte da considerare nel *curriculum*, ma dovrebbe diventare oggetto esplicito di riflessione e di studio, attraverso l'introduzione di percorsi formativi dedicati. Si potrebbe, ad esempio, ipotizzare l'attivazione di un modulo specifico intitolato *Religione, religioni e cultura*, nel quale affrontare criticamente le

⁶ Singapore ha istituito il *Consiglio Presidenziale per l'Armonia Religiosa*, che riunisce leader di diverse comunità religiose per promuovere il dialogo e la cooperazione. Questo approccio enfatizza l'importanza del dialogo interreligioso come strumento per superare le barriere culturali e religiose, promuovendo una comprensione reciproca e una coesistenza pacifica. A Singapore, eventi interreligiosi e iniziative educative coinvolgono attivamente i giovani, aiutandoli a comprendere e apprezzare le diverse tradizioni religiose, riducendo così il rischio di alienazione dalle istituzioni religiose.

⁷ Cf. K. HAGEMANN – K.H. JARAUSCH – C. ALLEMANN-GHIONDA (Edd.), *Children, Families, and States: Time Policies of Childcare, Preschool, and Primary Education in Europe*, Berghahn Books, New York-Oxford 2011, 8.

⁸ Cf. F. PAJER, *Scuola e religione in Italia. Quarant'anni di ricerche e dibattiti*, Aracne, Roma 2019.

principali questioni legate al fenomeno religioso nella sua pluralità storica, antropologica e teologica. Un simile corso avrebbe il duplice vantaggio di fornire agli studenti strumenti culturali per interpretare il mondo contemporaneo e, al tempo stesso, di contribuire alla costruzione di una cittadinanza più consapevole, dialogica e inclusiva.⁹

- *Analfabetismo del sacro*, definito come la mancanza di conoscenza sulle diverse tradizioni religiose e sui loro significati profondi, rappresenta una delle principali sfide educative della contemporaneità. Come evidenziato nel *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia* curato da Alberto Melloni, tale fenomeno non è solo un limite culturale, ma può avere ripercussioni sociali, ostacolando il dialogo interreligioso e la coesione sociale.¹⁰ Tuttavia, questa mancanza di familiarità con il sacro può essere interpretata anche come un'opportunità per riscoprire la freschezza originaria dell'esperienza religiosa. L'assenza di un bagaglio religioso consolidato libera l'individuo da preconcetti e convenzioni, aprendo lo spazio per un incontro autentico con l'essenziale. L'idea di risvegliare il "primo stupore" che rompe la rigidità dello stereotipo e riapre l'accesso alle domande fondamentali sull'esistenza e sul trascendente trova una profonda risonanza nel concetto di *numinoso* elaborato da Rudolf Otto. Nel suo celebre lavoro *Il Sacro*,¹¹ Otto descrive il numinoso come la dimensione non-razionale e ineffabile del sacro, un'esperienza che coinvolge l'essere umano in modo totale, suscitando un misto di timore e fascino (*mysterium tremendum et fascinans*) davanti a ciò che è "totalmente altro". Secondo Otto, l'esperienza numinosa è qualitativamente diversa da qualsiasi altra esperienza umana. Essa si manifesta come un *mysterium tremendum*, che evoca un senso di terrore reverenziale di fronte a una potenza sovrumana, e al contempo come un *fascinans*, che attrae irresistibilmente per la sua misericordia e grazia. Questo incontro con il sacro non può essere pienamente espresso attraverso il linguaggio ordinario, poiché appartiene a una sfera antecategoriale e pre-razionale. Il numinoso non è dunque riproducibile dai concetti morali o dogmatici, piuttosto rappresenta una categoria unica dell'esperienza religiosa.

L'educazione religiosa, in questa prospettiva, può essere vista come un'arte maieutica al contempo mistica che introduce studentesse e studenti a questa dimensione originaria del sacro. Risvegliare il primo stupore significa condurre le persone a percepire quel mistero che si cela dietro la realtà quotidiana, rompendo gli schemi rigidi degli stereotipi religiosi per riscoprire il significato profondo del trascendente. Questo approccio educativo non mira solo a trasmettere conoscenze religiose, ma a evocare nell'individuo una consapevolezza viva del sacro, simile all'esperienza numinosa descritta da Otto.

⁹ Cf. G. VERTOVA, *Cercare ancora. Un cristiano nella città*, Coop Achille Grandi, Agrate Brianza 2019.

¹⁰ Cf. A. MELLONI (Ed.), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, il Mulino, Bologna 2014.

¹¹ Cf. R. OTTO, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'area del divino e il suo rapporto con il razionale*, Morcelliana, Brescia 2023.

2. La dimensione culturale come porta di accesso all'esperienza religiosa

Un percorso di formazione per educatori religiosi deve confrontarsi con la pluralità culturale non solo religiosa, adottando un approccio che promuova il dialogo e la comprensione reciproca. La didattica interculturale si configura come una strategia fondamentale per permettere agli studenti di cogliere la specificità del messaggio cristiano senza escludere il confronto con altre tradizioni. Come suggerisce Charles Taylor in *A Secular Age*, la costruzione dell'identità religiosa oggi avviene in un contesto di "modernità plurale", dove il soggetto è chiamato a confrontarsi con molteplici orizzonti di significato.¹²

L'approccio interculturale nell'educazione religiosa segna una vera e propria "rivoluzione copernicana" rispetto al passato. In precedenza, si riteneva che una solida identità fosse un prerequisito essenziale per partecipare al dialogo; oggi, invece, la multiculturalità e la multireligiosità sono diventati elementi costitutivi della stessa identità personale. In altre parole, nel contesto occidentale contemporaneo, l'identità personale si costruisce a partire dal "multi", dall'"inter" e dal "trans" piuttosto che essere definita come una premessa preesistente. Questo ribaltamento di prospettiva implica un ripensamento radicale delle strategie educative. Non si tratta più di fornire alle studentesse e agli studenti un'identità predefinita, quindi di accompagnarli in un percorso di scoperta e di confronto in cui la diversità diventa una risorsa per la crescita personale e spirituale; piuttosto, l'educazione interculturale si propone di favorire anzitutto la comprensione reciproca, il rispetto delle differenze e la capacità di dialogo, promuovendo un'etica della relazione basata sull'ascolto, l'empatia e la solidarietà, quali condizioni per giungere alla definizione – peraltro in divenire – del proprio costruito identitario. Per utilizzare un'immagine biblica è come se si fosse passati dal paradigma di Abramo che viaggia perché ha una meta, al paradigma di Mosè che, mentre compie il viaggio, con andate e ritorni – e cambi di identità anche religiose – va scoprendo e costruendo il proprio statuto identitario. Per attuare questo spostamento epistemologico nel campo della formazione religiosa, è necessario riportare in primo piano alcune competenze rispetto ad altre.

- *Promozione della comprensione e del rispetto reciproco*: l'educazione interculturale favorisce la comprensione e il rispetto delle diverse tradizioni. Come evidenziato da Carlo Macale,¹³ l'insegnamento della religione cattolica può costituire una risorsa per un dialogo autentico, pur mantenendo distinte le finalità della *religious education* e della *intercultural education*. Questo approccio contribuisce alla prevenzione di conflitti e promuove un ambiente di convivenza pacifica.

- *Sviluppo di competenze sociali e civiche*: l'educazione interculturale sostiene lo sviluppo di competenze sociali e civiche, fondamentali per vivere in una società multiculturale. Secondo il progetto IERS (*Intercultural Education Religious Studies*, UniVe¹⁴), l'insegnamento della storia delle religioni con un approccio interculturale aiuta a mantenere un atteggiamento costruttivo verso le differenze

¹² Cf. C. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007.

¹³ Cf. C. MACALE, *Educazione alla cittadinanza e al dialogo interreligioso*, Anicia, Roma 2020.

¹⁴ Si veda <iers.unive.it>.

culturali e religiose. Tale approccio stimola gli studenti a diventare cittadini più consapevoli e responsabili.

- *Valorizzazione della diversità come risorsa*: l'approccio interculturale considera la diversità culturale e religiosa come una risorsa, piuttosto che come un accidente. Come sottolineato da Agostino Portera, l'educazione interculturale rappresenta un passaggio obbligante che trasforma l'alterità in opportunità di arricchimento e crescita individuale e collettiva.¹⁵ Tale visione promuove un senso di inclusione e di appartenenza tra studenti di diverse origini.

- *Educazione alla cittadinanza globale*: l'educazione interculturale è una componente essenziale dell'educazione alla cittadinanza globale, che affronta temi quali lo sviluppo sostenibile, i diritti umani e la prevenzione dei conflitti. Questo approccio prepara gli studenti a vivere in un mondo sempre più interconnesso, dove la comprensione delle diverse culture e religioni risulta cruciale per costruire una società più giusta ed equa.

3. L'educazione religiosa una forma di "Chiesa in uscita"

Nel contesto contemporaneo, segnato da pluralismo culturale, trasformazioni sociali e sfide educative complesse, l'educazione religiosa può assumere un ruolo fondamentale come espressione concreta della «Chiesa in uscita». Questa sezione esplora tre coordinate significative in tale direzione: la prima, la funzione di "mediazione culturale" svolta dall'*Insegnamento della Religione Cattolica* (IRC) nel contesto scolastico; la seconda, la *Pastorale della cultura*, intesa come presenza della Chiesa nel cuore della vita culturale, capace di generare senso, dialogo e bellezza al di là dell'insegnamento confessionale diretto; la terza pone al cuore di ogni azione educativa il *kerygma*, la buona notizia dell'amore di Dio, della morte e risurrezione di Cristo, come chiave interpretativa dell'esistenza e fondamento di una vita nuova. Tutte e tre le vie incarnano una dimensione ecclesiale che si apre al mondo per condividere, ascoltare e accompagnare.

3.1. L'Insegnamento della Religione Cattolica nell'orizzonte della mediazione culturale

Nel panorama delle possibili prassi di educazione religiosa, una particolare realizzazione sotto il profilo della «Chiesa in uscita» può essere considerata quella dell'*Insegnamento della Religione Cattolica*, infatti va evidenziata l'importanza del contesto scolastico come luogo di crescita e incontro, in cui l'IRC può facilitare una reale comprensione reciproca tra studentesse e studenti con diversi *background*. Alessandro Barca,¹⁶ in *L'insegnamento della religione cattolica nella scuola che cambia*, suggerisce che l'IRC funzioni come un "ponte culturale", un mediatore che promuove rispetto attivo per la diversità e rafforza le basi per una convivenza pacifica. Così facendo l'IRC svolge una funzione educativa in cui la

¹⁵ Cf. A. PORTERA – M. MILANI, *Competenze interculturali e successo formativo. Sviluppo di un modello nel contesto universitario*, ETS, Pisa 2019.

¹⁶ Cf. A. BARCA, *L'insegnamento della religione cattolica nella scuola che cambia*, Laterza, Bari 2010.

dimensione spirituale si intreccia con il valore etico della giustizia e della pace, favorendo lo sviluppo di una “coscienza globale” tra i giovani. In questo senso, l’insegnante IRC è anche un «mediatore culturale», che permette agli studenti di riflettere su temi universali che implicano una certa spiritualità se non una particolare teologia, quali la dignità della persona e il rispetto dei diritti umani, l’ecologia e le altre questioni legate al bene, rimandando sempre alla visione cristiana della persona come immagine di Dio. La prospettiva dell’IRC come mediatore “tra le” culture e il messaggio evangelico mette in luce come l’insegnante non debba solo offrire risposte, piuttosto sollecitare domande che stimolino la riflessione e il dialogo, proponendo così una visione di senso aperta e accogliente.

Persistendo in quest’ottica di una «Chiesa in uscita», come riprende anche Tonello nel suo contributo, l’insegnante di religione non deve essere compreso primariamente come un testimone della fede, piuttosto come una figura professionale che porta un bene sociale universalmente comprensibile e accettabile. La sua missione è quella di educare i giovani alla convivenza, al rispetto e alla comprensione reciproca, unitamente a quella di costruire relazioni di prossimità, personali e istituzionali, con i colleghi, con i genitori e con gli altri attori dell’azione formativa. È proprio questo profilo educativo che lo qualifica come professionista della formazione civica e culturale, piuttosto che come un “semplice” testimone religioso. La Chiesa, infatti, non è chiamata a chiudersi nella sua dottrina, ma ad aprirsi all’incontro con il mondo, promuovendo una “pastorale di apertura”, in cui ogni educatore diventa una risorsa per la comunità intera. L’insegnante di religione, dunque, si qualifica come un soggetto che opera per il bene comune, contribuendo a costruire una società più giusta e pacifica, in forza della sua fede: questa sua dimensione di professionista non solo arricchisce la scuola, ma è anche un bene per l’intera società. La sua figura si inserisce in un contesto di educazione che risponde alle sfide contemporanee, creando spazi di dialogo e confronto tra differenti tradizioni culturali e religiose. In questo modo, la sua funzione non si limita alla trasmissione della fede, ma si espande verso la promozione di un modello educativo che, attraverso il dialogo e il rispetto, favorisce la costruzione di una comunità scolastica inclusiva e capace di accogliere la pluralità.

3.2. La Pastorale della cultura: educare alla fede nel dialogo con il mondo

Quando non è possibile insegnare la religione cattolica in un contesto educativo ma è presente una pastorale della cultura, si rimane nell’ambito che si occupa dell’integrazione dei valori cristiani nel tessuto culturale più ampio, utilizzando strumenti diversi dall’insegnamento diretto della religione. Questo tipo di pastorale ha come obiettivo quello di “formare” attraverso la cultura, promuovendo una visione cristiana del mondo che attraversa tutte le espressioni della vita umana: arte, scienza, filosofia, economia e politica. In questa prospettiva, la cultura non è da intendersi solo come un contenitore funzionale all’annuncio del vangelo, piuttosto come una forma, una grammatica comune al vangelo e all’uomo contemporaneo. Pertanto, una pastorale della cultura si inserisce in un’ottica che non è solo educativa, ma anche formativa a livello esistenziale e spirituale. Essa risponde al desiderio di trasmettere la fede in un contesto che

valorizzi la libertà di pensiero e il pluralismo culturale. In questo modo, il cristianesimo non viene visto come una verità da insegnare, bensì come una realtà che vive nelle esperienze quotidiane della cultura, che si può incontrare attraverso la bellezza, l'arte e il pensiero. La «Chiesa in uscita», così come delineata vividamente da papa Francesco, ha il compito di andare incontro all'uomo e alla sua cultura, portando la luce della fede senza chiudersi in una logica restrittiva di sacrestia o, peggio ancora, di difesa, piuttosto presentando apporti a interrogativi universali. Similmente, il pensiero di Vaticano II, soprattutto con il documento *Gaudium et Spes*, ha evidenziato l'importanza di un dialogo attivo con il mondo contemporaneo. La Chiesa non è più solo il luogo dove si insegnano i dogmi o i contenuti teologici, di più è anche il soggetto che si misura e dialoga alla pari con la cultura, in forza di una cura pastorale che accompagna e sostiene ogni ambito della vita. In un simile contesto, la pastorale della cultura deve partire dal concetto di una Chiesa che dialoga e che ha smesso di autocomprendersi come unico punto di riferimento etico, morale e spirituale nella società contemporanea.

La dimensione del *dialogo interreligioso* è uno dei pilastri fondamentali di questa pastorale. Infatti, l'ambito culturale è uno spazio nel quale si possono intrecciare diversi valori e, in un contesto globale e multiculturale, esso diventa un luogo ideale per un dialogo di vita tra le diverse fedi e tradizioni.

Un altro aspetto importante della pastorale della cultura riguarda l'educazione alla *bellezza* e al *bene* come strumenti per formare la persona in modo integrale. La bellezza, nelle sue diverse espressioni artistiche e culturali, diviene un canale privilegiato per entrare in contatto con il sacro. Le opere d'arte, la musica, il teatro, la letteratura e la filosofia sono tutte dimensioni in cui la cultura cristiana può essere trasmessa e vissuta, anche in un contesto che non prevede un insegnamento diretto della religione. In questo modo, la cultura diventa un potente strumento educativo per il cristiano, un modo di testimoniare la fede senza obbligatoriamente predicare, bensì invitando alla riflessione sul mistero dell'esistenza umana che solo nella relazione con Dio trova il suo pieno significato.

Infine, la pastorale della cultura non riguarda solo l'aspetto personale e spirituale, ma anche l'ambito *sociale*. Essa si estende dall'educazione alla responsabilità sociale e alla solidarietà. La fede cristiana in questo contesto può essere proposta come base etica per una cultura che promuova i diritti umani, la giustizia sociale e la sostenibilità. In un mondo che soffre di disuguaglianze e conflitti, l'insegnamento dei valori cristiani in un contesto culturale permette di agire nella società in modo concreto, portando l'amore per il prossimo a diventare un principio applicabile a tutte le dimensioni della vita sociale.

3.3. Centralità dell'annuncio del kerygma: amore di Dio, morte e risurrezione di Cristo

Come ben sappiamo, il *kerygma*, inteso come il nucleo essenziale della proclamazione cristiana, rappresenta il cuore pulsante della fede e il punto di partenza per ogni esperienza evangelizzatrice. Esso si articola attorno a tre pilastri fondamentali: l'amore incondizionato di Dio per l'umanità, la morte redentrice di Cristo sulla croce, e la sua risurrezione gloriosa come promessa di vita eterna. Questi elementi costituiscono non solo la base dei contenuti teologici della fede

cristiana, ma vengono anche a definire le forme antropologico-esistenziali su cui si costruisce il dialogo tra la Chiesa e il mondo contemporaneo.

- *L'Amore di Dio come fondamento del Kerygma*; l'annuncio del *kerygma* parte dalla rivelazione dell'amore di Dio, un amore che si manifesta nella creazione e trova compimento nella storia della salvezza. Come riprende anche Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Redemptor Hominis*, «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito» (*Vangelo secondo Giovanni 3,16*), indicando che l'amore divino è la sorgente inesauribile dell'agire cristiano. Questo amore non è astratto né distante; al contrario, esso si incarna nella concretezza della vita umana, diventando accessibile attraverso l'esperienza comunitaria e personale della fede. L'educazione religiosa deve, quindi, porre al centro l'esperienza dell'amore di Dio come risposta alle domande esistenziali dell'uomo moderno. In un contesto caratterizzato dal pluralismo culturale, l'annuncio cristiano dell'amore divino offre una visione unificante che spinge al superamento delle divisioni per promuovere una cultura dell'incontro. Come sostiene anche Romano Guardini, l'amore è la forza che rende possibile la comunione autentica tra gli uomini.¹⁷

- *La morte di Cristo: redenzione e solidarietà*; la croce di Cristo è il simbolo supremo della solidarietà divina con l'umanità sofferente. Nella morte del Figlio di Dio si realizza il mistero della redenzione: Cristo assume su di sé il peso del peccato umano per liberare l'uomo dalla schiavitù spirituale e riconciliarlo con il Padre. Questo atto salvifico non è solo un evento storico, ma una realtà teologica che continua a interpellare ogni generazione. Per l'educazione religiosa è fondamentale presentare la croce non come un semplice emblema religioso, piuttosto come una risposta alle domande più profonde sul senso del dolore e della sofferenza. Karl Rahner descrive la croce come la manifestazione suprema dell'amore divino che abbraccia l'intera condizione umana.¹⁸ Tale prospettiva invita i credenti a vedere nella morte di Cristo non solo un sacrificio espiatorio, ma anche un atto di solidarietà che illumina le oscurità della condizione umana.

- *La risurrezione: speranza e nuova vita*; il terzo elemento del *kerygma* è la risurrezione di Cristo, che rappresenta la vittoria definitiva sulla morte e il peccato. Essa inaugura una nuova creazione in cui l'uomo è chiamato a partecipare alla vita divina. La risurrezione non è solo un evento passato, ma una realtà presente che trasforma ogni aspetto dell'esistenza umana. Come sottolinea Joseph Ratzinger,¹⁹ la risurrezione è la chiave interpretativa per comprendere tutta la storia umana alla luce del progetto salvifico di Dio. In ambito educativo e pastorale, questo annuncio deve essere presentato come fonte inesauribile di speranza

¹⁷ Cf. R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 1993.

¹⁸ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

¹⁹ Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1969.

per un mondo spesso segnato da disillusione e perdita di significato. La risurrezione invita i credenti a vivere nella consapevolezza che la vita eterna è già iniziata nel presente attraverso la comunione con Cristo.

4. Il mito: dispositivo biblico per annunciare la Buona Notizia all'uomo

Il mito e la narrazione rappresentano modalità privilegiate attraverso cui l'umanità ha da sempre espresso il senso profondo dell'esistenza e la relazione con il divino. Questi linguaggi, radicati sia nell'antropologia culturale sia nella tradizione biblica, rivelano non solo contenuti di fede, ma anche dinamiche educative e trasformative. In questa sezione si intende esplorare, in prospettiva interdisciplinare, il valore teologico e pedagogico del mito e della narrazione, approfondendo anche le potenzialità dello *storytelling* e dello *storyboard* nell'educazione alla fede. Le riflessioni di Mircea Eliade e Paul Ricoeur offriranno un fondamento teorico per comprendere la forza simbolica e ermeneutica di questi strumenti.

4.1. Mito e narrazione

Il mito e la narrazione costituiscono dispositivi fondamentali sia nell'antropologia culturale sia nella teologia biblica, essendo strumenti privilegiati per veicolare verità esistenziali e mediare la relazione tra il divino e l'umano. Questi linguaggi, lungi dall'essere mere costruzioni allegoriche, si configurano come forme epistemologiche capaci di rivelare il senso profondo dell'esperienza umana, quindi di annunciare la Buona Notizia in modo coinvolgente e trasformativo. Attraverso un'analisi interdisciplinare, si tenterà di esplorare il ruolo del mito come racconto fondativo, la narrazione come strumento di condivisione valoriale e la funzione mediatrice dei testi biblici nel rivelare il dialogo tra Dio e l'umanità.

- *Il mito come racconto fondativo di verità sull'esistenza umana*; il mito, nella sua accezione antropologica, non è una finzione arbitraria, ma un racconto sacro che struttura l'identità collettiva, spiegando l'origine del mondo, della società e dei suoi valori. Mircea Eliade sottolinea come i miti siano «modelli esemplari» che rivelano una verità eccedente, offrendo un ordine al caos dell'esistenza.²⁰ Nella Bibbia, questo si traduce in narrazioni come la *Creazione* (*Genesi* 1-2) o il *Diluvio universale* (*Genesi* 6-9), che, pur radicati in contesti culturali specifici, esprimono verità universali: la dignità dell'uomo come immagine di Dio, la fragilità umana di fronte al peccato e la promessa di un rinnovamento cosmico. Il mito biblico, tuttavia, supera la ciclicità delle tradizioni pagane, orientandosi verso una storia lineare di salvezza. Come evidenzia Paul Ricoeur, il racconto genesiaco non è neppure una cronaca scientifica, ma una «poetica dell'inizio» che svela la vocazione ontologica dell'uomo alla relazione con Dio. Il mito, dunque, diventa un atto ermeneutico: decifra l'enigma dell'esistenza alla luce del divino.²¹

²⁰ Cf. M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1989.

²¹ Cf. P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 2002.

- *La narrazione come strumento di condivisione valoriale*; la narrazione è un dispositivo antropologico primario per trasmettere valori e significati. Jerome Bruner osserva che l'uomo struttura la realtà attraverso storie, che plasmano identità individuali e collettive.²² Nella Bibbia, questo meccanismo raggiunge il suo apice con le parabole di Gesù, strumenti narrativi che sfidano l'ascoltatore a decodificare significati morali e spirituali. La narrazione biblica si caratterizza per il suo realismo simbolico: eventi storici e personaggi (es. l'Esodo, Davide, Giobbe...) diventano archetipi di un cammino universale di fede, sofferenza e redenzione. La Scrittura utilizza un linguaggio «polifonico», dove storia, poesia e profezia si intrecciano per rivelare il progetto salvifico di Dio. La narrazione, in questo senso, non informa, ma trasforma, coinvolgendo il lettore in un processo di identificazione e conversione.

- *Mediazioni bibliche della relazione Dio-umanità*; nella Scrittura, miti e narrazioni sono strumenti teologici che mediano l'incontro tra il divino e l'umano. L'alleanza con Abramo (*Genesi 12-17*), ad esempio, non rappresenta solo un contratto giuridico, piuttosto un racconto fondativo che istituisce una relazione basata sulla promessa e sulla fiducia. Il mito istituisce così un linguaggio di reciprocità: Dio si rivela attraverso eventi storici e l'uomo risponde attraverso la fede narrata. Anche i salmi e i libri sapienziali utilizzano la narrazione per esplorare il mistero del male e della provvidenza. René Girard evidenzia come la crocifissione, narrata nei Vangeli, sia il «mito fondativo» del cristianesimo: un evento storico che non nega la violenza sacrificale eppure la sovverte con il perdono. La passione, dunque, non è solo un racconto ma un dispositivo di salvezza che trasforma il lettore in testimone della resurrezione.²³

4.2. Storytelling e storyboard per individuare temi universali

Lo *storytelling*, o narrazione di storie, è una pratica antica quanto l'umanità stessa. Non è solo un modo per intrattenere, bensì per trasmettere valori, conoscenze e identità culturali. Nell'ambito dell'educazione religiosa, lo *storytelling* può essere utilizzato per rendere più accessibili e significative le verità della fede, creando un ponte tra il messaggio biblico e l'esperienza personale. Una delle tecniche più efficaci per utilizzare lo *storytelling* è l'identificazione di temi universali presenti nelle narrazioni bibliche come in altre tradizioni culturali. Questi temi, come l'amore, il perdono, la giustizia, la speranza e la resilienza, risuonano con l'esperienza umana in ogni tempo e luogo, permettendo alle studentesse e agli studenti di connettersi con le storie a un livello più profondo.

Lo *storyboard* è una modalità di visualizzazione che consiste nel creare una serie di disegni o immagini che rappresentano le scene principali di una storia. Questo strumento può essere particolarmente utile nell'aiutare a comprendere la struttura narrativa di un mito o di una parabola, a identificare i momenti chiave e a riflettere sul significato simbolico delle immagini. Ad esempio, nella parabola

²² Cf. J. BRUNER, *La fabbrica delle storie*, Laterza, Roma-Bari 2002.

²³ Cf. R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1996.

del *Buon Samaritano* (*Vangelo secondo Luca* 10, 25-37), uno *storyboard* potrebbe rappresentare le diverse scene: il viaggiatore aggredito dai briganti, il sacerdote e il levita che passano oltre, il Samaritano che si ferma a soccorrerlo, il trasporto all'albergo e il pagamento delle spese. Attraverso questa visualizzazione, è possibile cogliere più facilmente il messaggio centrale della parabola: l'amore per il prossimo non conosce confini e si manifesta attraverso azioni concrete di cura e compassione.²⁴

Le modalità di *storytelling* e di *storyboard* più efficaci per comunicare temi universali includono diverse strategie che possono essere applicate in vari contesti, dall'educazione religiosa al *marketing* aziendale. Di seguito alcune delle attenzioni da considerare.

- *Struttura narrativa coerente*, una struttura narrativa ben definita è fondamentale per mantenere l'attenzione del pubblico e trasmettere efficacemente il messaggio. Questa struttura tipicamente include tre fasi principali: *connessione iniziale*, *costruzione del conflitto* e *risoluzione significativa*. La connessione iniziale stabilisce un contesto riconoscibile, la costruzione del conflitto introduce tensione e dinamismo, mentre la risoluzione offre una chiusura soddisfacente e trasmette il messaggio chiave.

- *Uso di archetipi e modelli narrativi*, l'utilizzo di archetipi e modelli narrativi consolidati, come il *viaggio dell'eroe*, può rendere le storie più coinvolgenti e universali. Questo modello prevede un percorso di trasformazione del protagonista, che affronta sfide e supera ostacoli, risultando particolarmente efficace per creare un senso di immedesimazione e trasformazione.

- *Emozioni e immedesimazione*, le emozioni sono un elemento chiave dello *storytelling*. Utilizzare storie che toccano le corde emotive del pubblico, come desideri, speranze o paure comuni, aiuta a creare un legame più profondo con il messaggio. L'immedesimazione è cruciale: il pubblico deve potersi riconoscere nella storia e sentirsi parte attiva del racconto.

- *Retorica e persuasione*, la retorica è un principio fondamentale dello *storytelling*. Utilizzare tecniche retoriche come la metafora, l'analogia o la ripetizione può rendere il messaggio più convincente e memorabile. La persuasione deve essere sottile, ma efficace, per guidare il pubblico verso una comprensione profonda del tema trattato.

- *Confronto dialogico*, creare un confronto dialogico significa trasformare il pubblico da destinatario passivo a partecipante attivo. Questo può avvenire attraverso domande aperte, riflessioni condivise o inviti all'azione (simulazioni),

²⁴ Per utilizzare efficacemente queste tecniche è possibile seguire alcuni passaggi: *scelta della storia*, selezionare una narrazione biblica o un mito che contenga temi universali rilevanti per gli studenti; *analisi della struttura*, identificare le scene principali, i personaggi chiave e il conflitto centrale della storia; *creazione dello storyboard*, creare uno *storyboard* che rappresenti visivamente la storia; *discussione e riflessione*, invitare i partecipanti a condividere i loro *storyboard* e a riflettere sui temi universali che emergono dalla narrazione.

che incoraggiano il lettore o l'ascoltatore a riflettere sul messaggio e a interagire con esso.

- *Racconti reali e autentici*, utilizzare storie reali e autentiche può aumentare la credibilità e l'impatto emotivo del messaggio. Queste narrazioni, basate su esperienze concrete, risultano più coinvolgenti e memorabili rispetto a storie inventate.
- *Multimedialità e transmediale*, scegliere il formato giusto per la narrazione è fondamentale. Utilizzare diversi *media*, come video, *podcast*, *transmedia storytelling*, *series TV*, può aiutare a raggiungere un pubblico più ampio e a mantenere alta l'attenzione.

4.3. *Mircea Eliade e Paul Ricoeur*

Le opere di Mircea Eliade e Paul Ricoeur possono influenzare profondamente la nostra comprensione della narrativa, sia in termini di significato antropologico che di struttura ermeneutica.

Mircea Eliade, nel suo saggio *Il sacro e il profano*, esplora il ruolo del mito e della narrazione sacra nella cultura umana. Secondo Eliade, i miti sono narrazioni che svelano il senso profondo dell'esistenza, descrivendo l'irruzione del sacro nel mondo profano. Queste storie fondative non solo spiegano l'origine del mondo, ma offrono un modello esemplare per comprendere il ruolo dell'uomo nel cosmo e la sua relazione con il divino.²⁵ In questo contesto, la narrativa sacra diventa uno strumento per trascendere la realtà quotidiana e accedere a una dimensione più profonda dell'esistenza. I miti, in quanto racconti sacri, vengono vissuti come ierofanie, ovvero manifestazioni del divino che strutturano lo spazio e il tempo in modo significativo. Questo approccio influenza la nostra comprensione della narrativa, evidenziando il potenziale dei racconti per rivelare verità universali e trasmettere valori culturali e spirituali.

Paul Ricoeur, nella sua trilogia *Tempo e racconto*, analizza il rapporto tra il tempo e la narrazione. Ricoeur sostiene che il racconto è un mezzo per dare senso al tempo, configurandolo come una struttura significativa che trascende la mera sequenza cronologica. La narrazione, in questo senso, diventa un dispositivo ermeneutico che aiuta a comprendere se stessi e il mondo attraverso la costruzione di una identità narrativa.²⁶ Ricoeur propone una dialettica tra spiegazione e comprensione nella teoria del testo, integrando approcci esplicativi – come la semiologia – con quelli comprensivi – che enfatizzano l'intenzione dell'autore e la ricezione del lettore –. Questo approccio ermeneutico influenza la nostra comprensione della narrativa, mostrando come i racconti possano essere interpretati in modi diversi e come il significato emerga dall'interazione tra testo e lettore.

Le opere di Mircea Eliade e Paul Ricoeur aiutano a capire meglio che cos'è davvero una narrazione e perché sia così importante per gli esseri umani. Anche se partono da prospettive diverse, sia Eliade che Ricoeur invitano ad avere uno sguardo ampio sulla narrazione, intrecciando elementi antropologici, filosofici e

²⁵ Cf. M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1979.

²⁶ Cf. P. RICOEUR, *Tempo e racconto* (voll. I-II-III) Jaca Book, Milano.

interpretativi. In questo modo, la narrazione non appare più come un semplice racconto, ma come un mezzo attraverso cui possiamo avvicinarci a significati profondi, capaci di toccare ciò che di più umano c'è in noi.

5. Il rito: dispositivo culturale per l'evangelizzazione

Il binomio mito/rito si pone come esperienza umano-teologica fondante non solo il vissuto religioso ma anche quello umano e intersoggettivo-sociale. Ora ci si propone di esplorare la ritualità attraverso un approccio simbolico e fenomenologico, analizzando come i riti, i gesti e gli oggetti nel rito diventino veicoli di significato trascendente. Riti e simboli non sono costrutti ripetitivi, bensì "ambienti" di incontro con il divino, capaci di trasformare l'esperienza individuale in un evento comunitario.

5.1. I riti: azioni ripetute che conferiscono significato e ordine

I riti si manifestano come un elemento costitutivo dell'essere umano, radicato tanto nella dimensione antropologica quanto in quella teologica. Il rito è un sistema di simboli che agisce per stabilire stati d'animo e motivazioni potenti, penetranti e durevoli negli uomini.²⁷ Nel contesto cristiano, questa definizione si arricchisce di una prospettiva sacramentale: i riti non solo strutturano il tempo e lo spazio umano, ma diventano canali privilegiati per l'incontro con il divino, ove la ripetizione rituale, lungi dall'essere mera *routine*, assume una funzione ontologica. Va rilevato come il rito permetta all'uomo di uscire dal tempo profano per reintegrarsi nel tempo mitico, riattualizzando eventi fondanti della storia sacra. Com'è risaputo, nel battesimo, ad esempio, la ripetizione del gesto dell'acqua non è semplice commemorazione, ma partecipazione attiva alla morte e risurrezione di Cristo (cf. *Lettera ai Romani* 6,3-4). Questo dinamismo trasforma il rito da azione umana a evento teandrico, dove l'iniziativa divina e la risposta umana si intrecciano.

In ambito teologico-pastorale, la sfida odierna consiste nel tradurre questa struttura archetipica in linguaggi accessibili a una società multidimensionale. Pertanto va considerato che, sul versante antropologico, l'efficacia evangelizzatrice dei riti dipende dalla loro capacità di interagire con le scienze umane, diventando "beni culturali" capaci di parlare alla ragione e all'affettività contemporanee.²⁸

5.2. I simboli come segni che rimandano a realtà eccedenti

I simboli rappresentano il linguaggio primario - non solo - della fede, in quanto superano la dicotomia tra visibile e invisibile. Paul Ricoeur li definisce «segni che danno da pensare», richiamando alla loro capacità di aprire orizzonti di significato trascendenti.²⁹ Nel cristianesimo, questa dinamica raggiunge il culmine nell'incarnazione: Cristo stesso è il "simbolo perfetto" (cf. *Lettera agli Ebrei*

²⁷ Cf. A.-N. TERRIN, *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Morcelliana, Brescia 1999.

²⁸ Cf. R. TAGLIAFERRI, *Il fattore "A". L'antropologia dei sacramenti*, Cittadella, Assisi (PG) 2021.

²⁹ Cf. P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2025.

1,3), mediazione visibile dell'invisibile Dio. La teologia sacramentale sviluppa questa intuizione trattando di "simbolizzazione istituita", dove elementi materiali (pane, vino, acqua...) diventano segni efficaci dell'agire divino proprio attraverso la loro inserzione in una trama storica e comunitaria. Questa situazione richiede una rinnovata ermeneutica del segno religioso, capace di interpretare il simbolo non come un oggetto statico, ma come un evento che trasforma. In tal senso, il simbolo è performativo: il simbolo non è mera rappresentazione, bensì *atto generativo di significato*, soprattutto quando è vissuto in una partecipazione comunitaria.

Tale approccio consente di superare la dicotomia tra significante e significato: il pane eucaristico, ad esempio, non si limita a rappresentare il corpo di Cristo, ma lo "fa essere" nel contesto della dinamica rituale. L'eccedenza della semantica non teme di inquinare se stessa con la brutta materialità della sintattica, anzi è proprio la forma materiale che è performante lo stesso significato. Nel contesto transumano, in cui tutto è chiamato a risolversi all'interno dell'immanenza – e ancor meglio quando anche il piano eccedente viene assorbito e neutralizzato dalla tecnica e dalla scienza nella loro pretesa di controllare ogni semantica –, diventa evidente come la simbolicità, nella sua essenza, venga ridotta a un semplice "superpotere". In prospettiva teologica, tale impostazione invita a considerare il simbolo non come qualcosa da superare in nome di una rivelazione "pura", ma come luogo proprio della manifestazione del divino, in cui il senso non è posseduto ma ricevuto. In tal modo, il simbolo diviene luogo dell'alterità e dell'ospitalità, in cui il soggetto si espone a ciò che non può produrre né dominare, ma solo accogliere nell'atto di una interpretazione che è, a sua volta, relazione viva e trasformativa.

5.3. Prospettive per una catechesi simbolico-rituale: linee guida operative

I gesti rituali veicolano una vera e propria "sapienza del corpo", che trascende le barriere culturali. La prostrazione, l'imposizione delle mani, il segno della croce – pur nella varietà delle loro forme – parlano un linguaggio pre-razionale, capace di attivare processi di *embodied cognition*, ovvero una comprensione incarnata, in cui il corpo diventa veicolo diretto del significato.³⁰ In un contesto culturale sempre più multiculturale, tale caratteristica diventa strategica: il rito offre infatti un terreno comune, dove diverse tradizioni possono riconoscersi senza per questo dover rinunciare alle proprie specificità. Tuttavia, la ritualità tradizionale è oggi sfidata da due fenomeni apparentemente contraddittori. Da un lato, si assiste a una progressiva *desacralizzazione degli spazi istituzionali* – chiese, santuari, conventi – a vantaggio di luoghi "liminali", come le piazze virtuali o i parchi urbani, lo stesso creato. Dall'altro, emerge una *risacralizzazione di pratiche informali*, come i pellegrinaggi e le meditazioni digitali o le preghiere sui social network, che ridefiniscono i confini del sacro e del profano. Queste "nuove forme" di *ritualità liminoidi digitali*, sebbene prive della fisicità tradizionale, sono in grado di generare spazi di transizione e di identificazione, soprattutto per le generazioni native digitali.

³⁰ Cf. TAGLIAFERRI, *Il fattore "A"*.

Alla luce del ripensamento del curriculum *percorso di educazione religiosa* si possono delineare alcune direttrici fondamentali per una catechesi simbolico-rituale aggiornata ed efficace.

La prima è l'istituzione di *casi di studio* in riferimento all'integrazione tra rito e vita quotidiana. Un esempio significativo potrebbe venire dalle "benedizioni domestiche digitali", che combinano gesti tradizionali - come l'aspersione dell'acqua - con tecnologie *IoT*.³¹ Il fondamento teorico di questo approccio si ritrova nel fatto che le ritualità - non solo digitali - diano origine a una *continuità/discontinuità* tra sacro e profano, particolarmente adatta alla situazione multiculturale. Anche una lettura dei simboli religiosi intesi come ponti cosmoteandrici: strumenti di connessione tra il divino, l'umano e il cosmico. La croce cristiana, la ruota del Dharma buddhista, il mandala induista, possono così diventare interfacce attraverso le quali è possibile dialogare sul tema della sofferenza redentrice, ciascuna mantenendo il proprio linguaggio e la propria profondità simbolica.

La seconda direttrice è la *riscoperta dei simboli liminali*. Il deserto biblico, ad esempio, è stato reinterpretato come metafora del *digital detox*, ovvero un digiuno dai dati e dalle connessioni, e impiegato in corsi per giovani come spazio di purificazione esistenziale. Simboli di transizione quali il fuoco o l'acqua possono attivare processi cognitivi profondi, superando le resistenze culturali attraverso il canale pre-riflessivo dell'esperienza simbolica.

Infine, si pone l'urgenza della *co-creazione partecipativa di rituali*. La partecipazione attiva ai riti trasforma i fedeli da fruitori passivi a co-autori del significato, rafforzando l'appropriazione comunitaria della fede.

5.4. *Corpo, oggetti e sacralità: una lettura teo-fenomenologica in Guardini*

La liturgia cristiana rappresenta un complesso sistema di segni, gesti e oggetti che interagiscono per creare un'esperienza sacra e significativa. Ora si propone di esplorare i gesti e gli oggetti liturgici attraverso una prospettiva fenomenologica e teologica, con particolare riferimento all'opera di Romano Guardini, *Lo Spirito della Liturgia*.³²

I gesti liturgici, come il segno di croce o l'inginocchiarsi, non sono semplici azioni rituali, ma rappresentano un linguaggio corporeo che esprime l'intenzione e i sentimenti dei partecipanti. Attraverso l'*epochè* fenomenologica, possiamo mettere tra parentesi il pregiudizio che questi gesti siano meri automatismi, per rivelare la loro essenza come espressioni di un'esperienza sacra condivisa. La fenomenologia aiuta a comprendere come i gesti liturgici siano vissuti e percepiti dai partecipanti, rivelando una dimensione intersoggettiva che trascende l'esperienza personale.

Gli oggetti liturgici, come il calice e la patena, sono più che semplici strumenti; essi possiedono una dimensione simbolica profonda che media l'esperienza sacra. Questi oggetti, infatti, non solo rappresentano elementi materiali,

³¹ La tecnologia *IoT* (*Internet of Things*), ovvero "Internet delle cose", indica un sistema di oggetti fisici dotati di sensori, software e connettività di rete, che consente loro di raccogliere e scambiare dati. Questi "oggetti intelligenti" possono essere elettrodomestici, veicoli, dispositivi indossabili, impianti industriali, infrastrutture urbane e molto altro.

³² Cf. R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2022.

ma poiché sono sottratti alla mondanità per un uso esclusivo, diventano veicoli di significato teologico, orientando l'agire dei partecipanti verso l'evento liturgico. La loro presenza e l'uso esclusivo sono essenziali per evocare un senso di sacralità e per favorire l'esperienza spirituale, poiché essi incarnano la tensione tra il materiale e il trascendente.

Romano Guardini ha approfondito l'essenza della liturgia come culto oggettivo, sottratto alle fluttuazioni del sentimento individuale. Egli evidenzia l'importanza dell'esperienza liturgica nell'identità del credente, proponendo un approccio teo-fenomenologico che valorizza il "vedere" come dimensione contemplativa. In questa prospettiva, gesti e oggetti liturgici diventano strumenti essenziali per esprimere e modellare l'unità degli oranti, generando un'atmosfera di preghiera e comunione con Dio. La liturgia si configura così come evento intersoggettivo, in cui la simbolicità dei segni e la coralità dei gesti rendono visibile la fede della comunità, superando la dimensione individuale e radicandola in un'esperienza condivisa del sacro.

6. Dinamiche attive: i contenuti dell'esperienza religiosa mediati dalla forma corporea

La pedagogia religiosa contemporanea riconosce sempre di più il ruolo centrale del corpo come mediatore della conoscenza. Superando la dicotomia cartesiana tra corpo e mente, si afferma oggi una concezione integrale dell'essere umano, nella quale il corpo diviene luogo privilegiato dell'esperienza e della comprensione. Le neuroscienze educative confermano che l'apprendimento corporeo attiva aree cerebrali differenti rispetto all'apprendimento astratto, favorendo un approccio multisensoriale e incarnato al sapere.³³ In ambito religioso, ciò si traduce in una pedagogia che valorizza la corporeità nei suoi gesti, posture, ritmi e spazialità. Le pratiche liturgiche, la gestualità rituale e le dinamiche simboliche coinvolgono il corpo intero, ponendolo come soggetto attivo nella relazione con il divino. L'apprendimento situato e in azione sottolinea l'importanza del contesto e dell'interazione nel processo formativo.³⁴ In un contesto di educazione religiosa, questo significa attivare esperienze che immergano in ambienti simbolici, reali o simulati, ove sia possibile vivere in prima persona dinamiche di fede, solidarietà, discernimento. L'azione corporea diventa allora luogo ermeneutico, spazio in cui si decodifica la relazione tra umano e divino.

6.1. Role-playing: simulare situazioni reali per esplorare temi etici e religiosi

Il *role-playing* come metodologia educativa religiosa si arricchisce ulteriormente se coniugato con le riflessioni sulla finzione letteraria proposte da Paul Ricoeur nel suo fondamentale lavoro *Tempo e Racconto*.³⁵ Ricoeur, nell'ambito

³³ Cf. V. GALLESE - U. MORELLI, *Cosa significa essere umani? Corpo, cervello e relazione per vivere nel presente*, Raffaello Cortina, Milano 2024.

³⁴ Cf. J. LAVE - E. WENGER, *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

³⁵ Cf. P. RICOEUR, *Tempo e Racconto. La configurazione del tempo nel racconto*, vol. II, Jaca Book, Milano 2008.

della sua fenomenologia del racconto, sottolinea come la narrazione non solo costituisca una forma di rappresentazione del mondo, ma anche una modalità attraverso la quale l'individuo si confronta con il proprio essere nel mondo, le sue identità e le sue scelte morali. La finzione narrativa, secondo Ricoeur, ha il potere di mettere in discussione le premesse interpretative degli individui, favorendo un'esperienza di riflessione critica e di rielaborazione del significato delle proprie azioni e del proprio essere. Nel contesto del *role-playing*, l'elemento della narrazione e della finzione assumono un ruolo centrale, poiché consentono ai partecipanti di immergersi in storie che, pur essendo inventate, portano in superficie i conflitti morali, le scelte difficili e le dinamiche etiche proprie della vita reale. L'atto di simulare situazioni concrete in cui si sono sperimentate sfide morali come la giustizia, la povertà o l'ambiente, può dunque essere visto come una rappresentazione della trama della vita che, proprio come nel racconto di una narrazione, stimola il soggetto a riflettere sul proprio posto nel mondo e sulle possibili risposte alle tensioni etiche che gli si pongono davanti.³⁶

Ricoeur, parlando del "tempo della narrazione", definisce la narrazione come una struttura che organizza il tempo. Nel *role-playing*, questa organizzazione temporale si manifesta attraverso il susseguirsi degli eventi simulati permettendo ai partecipanti di esperire temporalmente gli effetti delle proprie decisioni. La narrazione, come intesa da Ricoeur, assume una funzione catartica e di trasformazione, poiché permette al soggetto di vivere temporaneamente esperienze altre, di assumere diversi punti di vista e di riflettere su come le sue scelte potrebbero modellare il futuro di una comunità o di una persona. Inoltre, l'approccio narrativo di Ricoeur implica una dialettica tra il "già detto" e il "da dire", ossia tra il passato narrato e il futuro possibile, un aspetto che può essere pienamente esplorato anche nel *role-playing*. Ogni simulazione non solo si riferisce al presente della simulazione stessa, ma si collega anche ai contenuti già acquisiti dai partecipanti riguardo a dilemmi morali, esperienze di vita e insegnamenti religiosi, permettendo una continua rielaborazione e revisione del proprio vissuto. In questo modo, l'individuo è invitato a reinterpretare le proprie esperienze alla luce delle scelte fatte nella simulazione, creando uno spazio dove la riflessione etica e il discernimento morale non sono meri esercizi teorici, ma si radicano in esperienze vissute e incarnate. Nel campo dell'educazione religiosa, il *role-playing* supportato da una prospettiva narratologica come quella di Ricoeur diventa uno strumento estremamente potente per favorire una comprensione incarnata dei dilemmi etici. Ogni partecipante non è solo un osservatore passivo di concetti astratti, ma un attore che assume un ruolo attivo nel processo di costruzione di senso e interpretazione della realtà. La narrazione e la finzione, quindi, non solo favoriscono una maggiore comprensione intellettuale, ma aprono spazi di "esperimento etico" che possono tradursi in un cambiamento profondo e trasformativo dell'individuo.³⁷

³⁶ Cf. J. MEZIROW, *Transformative Dimensions of Adult Learning*, Jossey-Bass, San Francisco 1991.

³⁷ Per qualche applicazione pratica si veda: M. TIBALDI, *Il Vangelo in scena. L'annuncio attraverso la drammatizzazione*, E-Book, 2021.

6.2. Sogno guidato e composizione di luogo

Il sogno guidato è una tecnica che trae origine dalle pratiche spirituali ignaziane, in particolare dalla *Composizione di luogo*, uno degli esercizi fondamentali di sant'Ignazio di Loyola nel contesto dei suoi *Esercizi Spirituali*.³⁸ La *Composizione di luogo* è un metodo che invita il partecipante ad immaginarsi nella scena biblica al fine di entrare nella narrazione con tutti i sensi, sia interiori sia esterni. Ignazio di Loyola suggerisce che gli esercitanti, attraverso un'accurata meditazione immaginativa, possano immergersi nelle scene evangeliche, prendendo parte attivamente agli eventi narrati. L'obiettivo di questa pratica è quello di favorire un incontro personale con Cristo, un incontro che va oltre la mera riflessione intellettuale e che coinvolge l'intera persona: corpo, mente e spirito. Nella *Composizione di luogo* ignaziana, il partecipante è chiamato ad immaginare non solo il luogo fisico dove si svolge l'episodio biblico ma anche le persone coinvolte, i suoni, gli odori e le emozioni che pervadono il momento. Ad esempio, se la scena meditata è quella della nascita di Gesù, l'esercitante è invitato a immaginare se stesso tra i pastori, a sentire il freddo della notte, a guardare la luce della stella e a riflettere sulla tenerezza della nascita. Questo processo crea un'immersione totale nella scena, che diventa occasione di spiritualità profonda. L'esercizio ignaziano permette al partecipante di vivere il testo biblico come un'esperienza tangibile e concreta, dove le emozioni e le sensazioni personali sono forma della rivelazione divina.

Il sogno guidato, in questo senso, assume una funzione affine alla composizione di luogo. Entrambi i metodi utilizzano l'immaginazione per entrare in dialogo con la Parola di Dio, ma con un'accezione distinta. Questa tecnica stimola la liberazione di energie psichiche, permettendo alle emozioni e ai desideri di affiorare nel "luogo onirico", creando uno spazio di libertà psicologica e spirituale. In ambito neurologico, il sogno viene interpretato come uno spazio in cui si liberano energie psichiche represses. Il sogno è un "disgelo" dell'inconscio, dove le tensioni interne si risolvono attraverso l'immaginazione.³⁹ In questo spazio, l'attività onirica diventa una modalità di espressione dei conflitti e dei desideri latenti. In un contesto teologico e spirituale, il sogno guidato si propone di trasformare questa "liberazione" in incontro sacro, ove la mente e il cuore del partecipante si aprono a una rivelazione personale. Se nella psicologia il sogno è visto come una porta d'accesso all'inconscio, nel contesto del sogno guidato spirituale esso diventa il luogo dell'incontro con il divino oltre le ordinarie barriere del razionale, un momento di grazia in cui la dimensione psicologica e quella teologica si intrecciano.

6.3. Learning by doing, psicomotricità applicata

La didattica religiosa può beneficiare enormemente dell'approccio del *learning by doing*, che valorizza l'esperienza diretta come fondamento della conoscenza. In questo paradigma, l'apprendimento non è la semplice ricezione di contenuti, bensì il frutto di un'azione consapevole e riflessiva. Le attività manuali,

³⁸ Cf. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, n. 47.

³⁹ Cf. S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, Rusconi, Milano 2016.

simboliche, artigianali, teatrali o celebrative diventano parte integrante del processo educativo, favorendo un apprendimento incarnato e multisensoriale. In tal senso, l'integrazione della psicomotricità nell'educazione religiosa consente di esplorare il nesso profondo tra emozione, movimento e significato, rendendo corporeo ciò che è altrimenti astratto. Questa visione trova un fondamento teorico importante nella fenomenologia del corpo di Maurice Merleau-Ponty, per il quale il corpo non è semplicemente un oggetto nel mondo, ma un soggetto incarnato, ovvero il luogo originario dell'esperienza e della coscienza. Il corpo è il "veicolo" dell'essere-nel-mondo, la modalità primaria con cui l'essere umano si relaziona alla realtà e ne costruisce il senso.⁴⁰ Applicata alla didattica religiosa, questa intuizione implica che la comprensione della rivelazione non può avvenire solo attraverso la trasmissione concettuale, ma necessita di essere esperita e agita. Il corpo, in quanto soggetto percettivo e simbolico, diventa mediatore di significati spirituali: per esempio, un gesto rituale, un cammino nello spazio o una posizione del corpo, possono veicolare contenuti biblici e teologici, attivando un sapere implicito, incarnato e profondo.

Allo stesso tempo, la concezione di Jean-Luc Marion sull'azione e sulla donazione offre una prospettiva ulteriore. Per Marion, ciò che è più proprio dell'esperienza non è il possesso o la comprensione oggettiva, ma l'accoglienza dell'eccedenza del dato: ciò che si dà oltre la nostra intenzionalità.⁴¹ L'azione educativa – soprattutto se corporea – può così essere compresa come spazio di donazione, in cui il gesto, l'esperienza psicomotoria e la simbolizzazione corporea diventano modalità per ricevere il dato rivelato, piuttosto che per produrlo o comprenderlo interamente. In questa prospettiva, l'apprendimento religioso attraverso il corpo si configura come un'esperienza epifanica, in cui ciò che è sacro si manifesta nel segno, nel movimento, nella corporeità condivisa. I percorsi psicomotori utilizzati in ambito educativo religioso, come ad esempio quelli che rappresentano narrazioni bibliche, trasformano lo spazio e il tempo in esperienza vissuta, dove i partecipanti non sono semplici ascoltatori ma attori coinvolti nella storia della salvezza. In tal modo, il corpo non è più solo "strumento" dell'apprendimento, ma luogo teologico, soglia attraverso cui la Parola può diventare carne – non solo nella figura cristologica, ma anche nell'atto educativo stesso.

6.4. Gamification: utilizzare elementi del gioco per immedesimarsi nelle storie (mito) e nelle azioni (rito)

La *gamification*, ovvero l'impiego di elementi propri del gioco in contesti non ludici, rappresenta una risorsa pedagogica particolarmente adatta ai nativi digitali, in quanto risponde alla loro familiarità con ambienti interattivi, narrativi e multisensoriali. La sua efficacia risiede nella capacità di aumentare il coinvolgimento, la motivazione e l'apprendimento attivo,⁴² poiché stimola forme di at-

⁴⁰ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

⁴¹ Cf. J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Inschibboleth Edizioni, 2023.

⁴² Cf. J.-P. GEE, *What Video Games Have to Teach Us About Learning and Literacy*, Palgrave Macmillan, New York 2003.

tenzione volontaria, dinamiche relazionali e strategie di *problem-solving*. In ambito di educazione religiosa, la *gamification* può essere impiegata con risultati significativi per favorire l'immedesimazione nelle grandi narrazioni della fede – miti fondativi, parabole evangeliche, vite dei santi – nonché nei riti simbolici e liturgici, come celebrazioni, gesti sacramentali o itinerari spirituali. Tuttavia, affinché tale approccio mantenga la sua dignità formativa e spirituale, è necessario che il gioco non banalizzi i contenuti, ma ne rispetti la densità simbolica e teologica, trasformando l'esperienza ludica in un luogo ermeneutico.

In questa prospettiva, la ludicità non è opposta alla profondità, ma può diventarne veicolo privilegiato, se progettata con cura e accompagnata da momenti di riflessione e rielaborazione. Il gioco, infatti, come ha mostrato Romano Guardini nella sua opera *Lo spirito della liturgia*, può essere compreso come una categoria teologica fondamentale, in quanto la liturgia stessa è gioco, un "gioco sacro" che si svolge non per necessità, ma per gratuità, secondo regole precise e finalità non utilitarie. Scrive Guardini: «Il gioco è una delle forme più pure e più alte di attività umana, e proprio perché inutile, non sottomessa ad alcuna finalità esterna, esso è affine alla liturgia». ⁴³ La liturgia è dunque espressione di un agire simbolico e gratuito, in cui l'uomo entra in un ordine diverso da quello produttivo e funzionale, per abitare il tempo e lo spazio del senso. In tal senso, un percorso educativo religioso ispirato alla *gamification* non solo non contraddice la serietà del messaggio cristiano, ma anzi ne recupera la dimensione antropologica profonda, quella per cui l'uomo apprende il mistero non solo con la mente, ma con il corpo, le emozioni, la partecipazione interattiva e condivisa. L'esperienza di fede si trasmette, dunque, anche attraverso "linguaggi indiretti", capaci di aprire il desiderio e la libertà. In questa logica, la *gamification* educativa può rappresentare una riscoperta del linguaggio simbolico e festivo del cristianesimo, che ha sempre saputo coniugare il *pathos* del mistero con la gioia del gioco.

7. Profilo dell'educatore religioso

L'educatore religioso contemporaneo si trova ad affrontare sfide complesse in un contesto sempre più caratterizzato da pluralismo culturale e fluidità religiosa. Questo ruolo richiede competenze specifiche che integrino sensibilità interculturale, capacità relazionali e una profonda comprensione delle dinamiche religiose odierne. Tra queste competenze, due risultano particolarmente rilevanti: l'attenzione alla *fluidità religiosa* e la capacità di instaurare *relazioni autentiche con i giovani, basate su un rapporto di reciprocità*.

7.1. Attenzione alla "fluidità religiosa"

La fluidità religiosa è un fenomeno che riferisce alla capacità degli individui di navigare tra diverse tradizioni religiose, adottando pratiche o credenze di più fedi senza necessariamente fonderle in un unico sistema sincretico. Questo approccio non implica una perdita di autenticità, piuttosto una ricerca spirituale dinamica e personale. A differenza del sincretismo, che tende a mescolare ele-

⁴³ GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, 75.

menti di diverse tradizioni per creare una nuova sintesi, la fluidità religiosa rappresenta una navigazione consapevole tra identità religiose multiple, mantenendo intatte le specificità di ciascuna. Viene da sé che l'educazione religiosa deve interagire con le scienze umane per comprendere meglio queste dinamiche e offrire risposte adeguate. Un esempio significativo di fluidità religiosa è rappresentato da Simone Weil, filosofa e mistica francese che, pur non aderendo formalmente al cristianesimo, visse un'intensa esperienza spirituale che la portò a dialogare con il cattolicesimo, il platonismo e le tradizioni orientali. Weil dimostra come la spiritualità possa essere vissuta come un incontro aperto tra diverse fonti religiose, senza perdere profondità o coerenza interiore.⁴⁴ Un altro esempio emblematico è quello di Charles de Foucauld che, dopo una giovinezza lontana dalla fede, abbracciò il cristianesimo in modo radicale, vivendo però un dialogo profondo con l'islam durante la sua missione nel deserto algerino. La sua vita testimonia come la comprensione dell'altro possa arricchire la propria esperienza religiosa senza minarne l'identità⁴⁵ (*Lettere dal deserto*, 1938).

Per l'educatore religioso, riconoscere e valorizzare questi percorsi significa creare spazi di riflessione inclusivi che rispettino la complessità delle esperienze contemporanee. Ciò implica facilitare il dialogo tra studentesse e studenti di diverse tradizioni religiose o spirituali, promuovere una conoscenza critica delle religioni senza rigidità dogmatiche e offrire strumenti per interpretare la spiritualità come processo dinamico e personale. Questa attenzione alla fluidità risponde all'esigenza di superare l'analfabetismo religioso menzionato in precedenza, trasformando la pluralità in risorsa educativa.

7.2. Capacità di "stare con i ragazzi" alla pari

Un altro aspetto fondamentale della formazione dell'educatore religioso è la competenza di "stare con i ragazzi" alla pari, cioè la capacità di instaurare un dialogo autentico e paritario con gli studenti. In questo processo, non si tratta solo di impartire contenuti, ma di vivere una relazione che valorizzi la reciprocità e l'ascolto. Un principio essenziale di questo approccio è il *reverse learning*, ovvero l'atteggiamento di apertura e di apprendimento da parte dell'educatore nei confronti dei ragazzi, riconoscendo che anche gli educatori sono in continua evoluzione e che ogni incontro educativo è anche opportunità di crescita reciproca. La competenza di "stare con i ragazzi" implica un cambiamento di paradigma rispetto alla figura tradizionale di un educatore che possiede delle verità da trasmettere. L'educatore viene chiamato, infatti, ad adottare un approccio che enfatizzi l'ascolto e l'attenzione alle esperienze dei giovani, contribuendo a costruire una comunità educativa che promuova la partecipazione e il coinvolgimento attivo. Come evidenziato da Massimo Recalcati nel suo libro *Cosa resta del Padre*,⁴⁶ l'educatore deve essere capace di ascoltare le domande dei giovani senza rispondere immediatamente con soluzioni preconfezionate, bensì lasciando spazio alla

⁴⁴ Cf. S. WEIL, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008.

⁴⁵ Cf. C. DE FOUCAULD, *Opere spirituali. Antologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997.

⁴⁶ Cf. M. RECALCATI, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffello Cortina Editore, Milano 2017.

riflessione, alla ricerca e alla costruzione personale di significato. Il “padre-educatore” non è colui che impartisce risposte, piuttosto colui che stimola domande e crea un ambiente ove le risposte possano maturare. Inoltre, questo approccio trova una profonda connessione con la riflessione di Hans Jonas sulla “fede come opzione”, ovvero come una scelta libera e responsabile che non può essere imposta.⁴⁷ Jonas, nel suo pensiero, sottolinea che la fede è un atto personale e deliberato che si inserisce in un contesto di pluralità e di non certezza, per questo motivo l’educatore religioso non è chiamato solo a trasmettere dottrine, ma a stimolare nei giovani la capacità di scegliere consapevolmente la propria via di fede, in un dialogo continuo con il mondo che li circonda.

Questo modello educativo dello “stare alla pari” implica, quindi, un profondo rispetto per l’autonomia del giovane, per le sue domande esistenziali e religiose, unitamente a un'accoglienza delle diversità, in modo che l’educazione religiosa non diventi solo un processo di trasmissione, ma un incontro autentico e reciproco tra educatore e discepolo. Pertanto l’educatore religioso, per affrontare le sfide di un contesto multiculturale e multireligioso, deve possedere competenze che vanno oltre la mera trasmissione dei contenuti fino ad arrivare a includere la capacità di navigare tra le fluidità religiose contemporanee e di instaurare relazioni educative paritarie che stimolino un autentico confronto con i giovani.

Conclusioni

Rinnovare il percorso di educazione religiosa nel contesto multiculturale significa accettare fino in fondo la sfida di una fede che si fa dialogo, incarnazione e ascolto. Lungi dal rappresentare una mera strategia di adattamento, questo rinnovamento si configura come un atto teologico profondo: è la consapevolezza che il Vangelo continua a dire parole nuove proprio perché si lascia interrogare dalla pluralità dei vissuti umani. La didattica interculturale, le pratiche simbolico-rituali, le tecniche narrative e corporee, e una pedagogia dell’incontro restituiscono all’educazione religiosa la sua natura più autentica: non quella di trasmettere nozioni, ma di suscitare senso, aprire orizzonti e generare relazioni. In questa prospettiva, l’educatore religioso è chiamato ad essere artigiano di umanità, capace di riconoscere e valorizzare il sacro nei suoi molteplici volti, evitando tanto l’appiattimento relativistico quanto il rifugio in forme identitarie rigide e rassicuranti.

Il percorso proposto non offre ricette immediate né risposte definitive, ma invita a una postura spirituale ed epistemologica: quella del pellegrino, che cammina con altri, talvolta in silenzio, sempre in ascolto. Una Chiesa che educa è una Chiesa che apprende, che si lascia toccare dalla vita delle persone, che non ha paura delle domande né delle contaminazioni. Forse è proprio in questo spazio liminale – tra le culture, le fedi, le lingue e i corpi – che lo Spirito continua a parlare. E ascoltarlo è oggi l’atto educativo più urgente e più radicale.

⁴⁷ Cf. H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Milano 2009.

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».¹

¹ 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».¹ 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».²

¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, 65.

²G. 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.

