

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS
PONTIFICIUM INSTITUTUM
TEOLOGIAE VITAE CONSECRATAE
CLARETIANUM

JIN SOUB HYUN

**LA POSSIBILITÀ DI UN CONTRIBUTO
DEL CARISMA DEL FONDATORE
ALL'EVANGELIZZAZIONE DELLA
CULTURA**

***L'EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA
COREANA MEDIANTE L'ESPERIENZA
DEL CARISMA DEI FRATELLI DI GESÙ DI
KKOTTONGNAE***

*Thesis ad Doctoratum in Theologia Vitae Consecratae
adsequendum*

Romae 2025

Pontificia Università Lateranense
PONTIFICIO ISTITUTO DI TEOLOGIA DELLA VITA CONSACRATA
«CLARETIANUM»

Candidato: Hyun Jinsoub

Matricola: 2385

Titolo:

La possibilità di un contributo del carisma del fondatore all'evangelizzazione della cultura.

L'evangelizzazione della cultura coreana mediante l'esperienza del carisma dei Fratelli di Gesù di Kkottongnae

Tesi discussa in data: 23/06/2025

IMPRIMI POTEST

**TESI DOTTOORALE ESAMINATA ED APPROVATA A NORMA DEGLI
STATUTI DEL PONTIFICIO ISTITUTO DI TEOLOGIA DELLA VITA
CONSACRATA CLARETIANUM**

Prof. Maurizio Bevilacqua

Prof. Edgardo Guzmán

Prof. Stefania Tassotti

Vista l'approvazione ecclesiastica già concessa dal Vicariato di Roma in data
04/07/2025

si autorizza la stampa

† Alfonso Vincenzo Amarante, C.Ss.R.

Rettore Magnifico

Roma, li 14/07/2025

INDICE

SIGLE E ABBREVIAZIONI.....	15
INTRODUZIONE GENERALE.....	17

PARTE PRIMA

RIFLESSIONE TEORICA SULLA POSSIBILITÀ DI UN CONTRIBUTO DEL CARISMA DEL FONDATORE ALL'EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA

INTRODUZIONE ALLA PRIMA PARTE	27
-------------------------------------	----

CAPITOLO PRIMO

COMPrensione GENERALE DELL'EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA

Introduzione	29
1. L'orientamento della Chiesa nell'evangelizzazione	30
1.1. La comprensione della <i>missione</i>	30
1.1.1. La comprensione della missione fino al Concilio Vaticano II	30
1.1.2. Missione nella <i>Evangelii Nuntiandi</i> e nella <i>Redemptoris Missio</i> .	32
1.2. La comprensione dell' <i>evangelizzazione</i>	34
1.2.1. Evangelizzazione nell' <i>Ad Gentes</i> , nell' <i>Evangelii Nuntiandi</i> e nella <i>Redemptoris Missio</i>	34
1.2.2. Evangelizzazione nell' <i>Evangelii Gaudium</i> e nella <i>Laudato Si</i>	37
1.3. La comprensione della <i>nuova evangelizzazione</i>	38

1.3.1. Nella <i>Christifideles Laici</i> compare il termine “nuova evangelizzazione”	38
1.3.2. Nuova evangelizzazione nella <i>Redemptoris Missio</i>	40
1.3.3. Benedetto XVI alla XIII Assemblea Generale Ordinaria: “la nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana”	40
1.3.4. Nuova evangelizzazione per Papa Francesco	44
1.4. Osservazioni conclusive	49
2. L’approccio della Chiesa alla cultura	52
2.1. La comprensione generale della cultura	53
2.2. La percezione della cultura da parte della Chiesa preconciliare e postconciliare	56
2.3. La cultura nella <i>Gaudium et Spes</i>	59
2.3.1. Il quadro teologico della <i>GS</i> per comprendere la cultura	59
2.3.1.1. Il rapporto organico tra la Chiesa e l’umanità, l’uomo e la comunità	60
2.3.1.2. Gli esseri umani e le comunità umane	61
2.3.2. La definizione e le caratteristiche della cultura utilizzata nel termine “evangelizzazione della cultura”	63
2.3.2.1. Il concetto di cultura nella <i>Gaudium et Spes</i> e nell’espressione “evangelizzazione della cultura”	63
2.3.2.2. Le caratteristiche della cultura	66
2.3.3. La condizione dell’uomo nel mondo dei nostri giorni	67
2.3.4. La situazione della cultura nel mondo di oggi e il progresso della cultura nella <i>GS</i>	70
2.3. Osservazioni conclusive	74
3. La comprensione del concetto di evangelizzazione della cultura	75
Conclusione	80

CAPITOLO SECONDO

CARATTERISTICHE DELLA CULTURA LEGATE ALL'EVANGELIZZAZIONE DA UNA PROSPETTIVA CRISTIANA E METODI DI EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA: FORNIRE UN QUADRO DI RIFERIMENTO PER L'INCONTRO TRA LA CULTURA E IL CARISMA DEL FONDATORE NELLA PROSPETTIVA DELL'EVANGELIZZAZIONE

Introduzione	83
1. Le caratteristiche delle attività culturali legate al soggetto	
individuale: la realizzazione di sé dell'essere umano.....	84
1.1. L'uomo come essere culturale.....	85
1.1.1. La natura culturale dell'esistenza	85
1.1.2. Due caratteristiche delle attività culturali.....	89
1.1.3. Coltivare secondo la natura data e il suo fine.....	90
1.2. L'attività culturale dell'uomo dalla prospettiva cristiana.....	93
1.2.1. L' <i>Imago Dei</i> conferita all'uomo.....	93
1.2.2. La realizzazione dell'immagine di Dio e l'autorealizzazione nella cultura.....	96
1.2.3. L'autorealizzazione come essere culturale a immagine di Dio.....	98
1.2.4. Il libero arbitrio per l'autorealizzazione in quanto essere culturale	102
2. I valori come elemento chiave dell'attività culturale	105
2.1. La relazione tra le attività culturali e i valori	106
2.2. L'ordine dei valori che gli esseri umani devono perseguire nelle attività culturali	107
2.2.1. I presupposti dell'oggettività dei valori.....	108
2.2.2. Le categorie e l'ordine di valore.....	111
2.2.3. I valori che orientano le attività culturali verso l'autorealizzazione	113

3. Le caratteristiche della cultura in relazione all'evangelizzazione dal punto di vista comunitario	117
3.1. Il valore come elemento spirituale della cultura comunitaria	117
3.2. I valori condivisi dalla comunità e la formazione dell'uomo.....	121
3.2.1. L'essere umano in relazione con gli altri	121
3.2.2. La formazione dell'uomo mediante la cultura comunitaria ...	123
3.3. Una cultura che preserva e trasmette lo spirito della comunità ...	125
3.3.1. La storicità umana	126
3.3.2. La storicità e la tradizione della cultura	127
4. I metodi di evangelizzazione della cultura.....	129
4.1. I semi del Verbo presenti nella cultura e una diagnosi dei tempi per evangelizzare la cultura	129
4.1.1. La <i>Semina Verbi</i> presenti nella cultura.....	130
4.1.2. La diagnosi dei fenomeni culturali e sociali.....	134
4.2. Il discernimento spirituale dei fenomeni culturali e sociali	138
4.3. Proporre una cultura alternativa che sperimenti i valori del Vangelo.....	141
4.4. La vera felicità dell'uomo e l'autorealizzazione dell'essere umano come fine dell'attività culturale	143
Conclusione	145

CAPITOLO TERZO

CARATTERISTICHE DEL CARISMA DEL FONDATORE CHE POSSONO CONTRIBUIRE ALL'EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA

Introduzione	151
1. La comprensione generale del Carisma e degli aspetti carismatici della vita religiosa	152
1.1. L'interpretazione di San Paolo del Carisma.....	153

1.2. La riscoperta del Carisma.....	156
1.3. La dimensione carismatica della vita religiosa.....	161
1.4. I Carismi semplici e il Carisma nell’apostolato	168
1.5. La chiarificazione dei termini.....	172
2. Le possibilità di contributo del Carisma del Fondatore all’evangelizzazione della cultura: nella prospettiva della cultura comunitaria	174
2.1. Le caratteristiche del Carisma del Fondatore: le diagnosi dei tempi e la trasmissione della luce necessaria del Vangelo	174
2.1.1. Il Carisma emerge come risposta alle esigenze dei tempi	175
2.1.2. L’adattamento e lo sviluppo del Carisma in base alle necessità dei tempi	178
2.1.2.1. La risposta e la cooperazione umana al Carisma.....	178
2.1.2.2. Due elementi del Carisma del Fondatore: la permanenza e la mutabilità (la creatività)	180
2.1.2.3. La fedeltà al Carisma originario e la creatività al passo con i tempi	181
2.1.2.3.1. La fedeltà al Carisma originario	182
2.1.2.3.2. La creatività del Carisma secondo le necessità dei tempi	184
2.2. “Le caratteristiche spirituali” e “le caratteristiche comunitarie” del Carisma che possono rinnovare i valori spirituali della comunità .	187
2.2.1. Le caratteristiche spirituali del Carisma	188
2.2.1.1. L’origine spirituale del Carisma del Fondatore: il dono spirituale di Dio	188
2.2.1.2. Il rinnovamento dei valori spirituali attraverso il Carisma del Fondatore.....	193
2.2.1.2.1. L’aspetto evangelizzatore dello Spirito Santo	193
2.2.1.2.1.1. Lo Spirito Santo introduce la Chiesa alla verità....	193

2.2.1.2.1.2. Lo Spirito Santo santifica la Chiesa e il suo popolo	195
2.2.1.2.1.3. Lo Spirito Santo, protagonista dell'evangelizzazione .	199
2.2.1.2.2. L'evangelizzazione attraverso il mistero del Vangelo.....	202
2.2.1.2.2.1. Le caratteristiche rinnovatrici del Vangelo.....	203
2.2.1.2.2.2. Il rapporto tra Vangelo e Carisma.....	206
2.2.1.2.2.3. La testimonianza profetica del Carisma.....	209
2.2.2. Le caratteristiche del Carisma del Fondatore per la comunità.....	212
2.2.2.1. Il Carisma per il bene della comunità.....	213
2.2.2.2. Il Carisma del Fondatore per edificare la comunità	215
3. La possibilità che il Carisma del Fondatore contribuisca all'evangelizzazione della cultura nella prospettiva dell'evangelizzazione delle attività culturali individuali.....	220
3.1. Il contributo del Carisma all'autorealizzazione come fine ultimo della cultura.....	220
3.1.1. L'autorealizzazione attraverso il Carisma del Fondatore: la realizzazione dell' <i>Imago Dei</i>	221
3.1.2. I religiosi chiamati alla santità.....	222
3.1.3. La santificazione attraverso il Carisma del Fondatore	224
3.1.4. La santificazione attraverso l'apostolato, la realizzazione dei carismi	226
3.2. Il Carisma del Fondatore nella formazione dell'uomo come artefice della cultura	227
3.2.1. L'uomo artefice della cultura	228
3.2.2. La maturazione (formazione) dell'uomo attraverso il Carisma.....	231
4. La possibilità dell'esperienza del Carisma del Fondatore da parte dei non cristiani	234
4.1. La volontà salvifica universale di Dio	235
4.2. La trascendenza umana e l'esperienza della trascendenza.....	238

4.3. L'esperienza dello Spirito Santo da parte dei non cristiani negli Atti degli Apostoli.....	243
4.4. Il Carisma come dono condiviso di Dio	245
Conclusione.....	248
 CONCLUSIONE DELLA PRIMA PARTE	 252

PARTE SECONDA

EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA COREANA MEDIANTE L'ESPERIENZA DEL CARISMA DEI *FRATELLI DI GESÙ DI KKOTTONGNAE*

INTRODUZIONE ALLA SECONDA PARTE	253
---------------------------------------	-----

CAPITOLO PRIMO

DIAGNOSI ED EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA DELLA COREA DEL SUD: VALORI EVANGELICI ALTERNATIVI PER L'EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA

Introduzione	255
1. I Semi del Verbo nel patrimonio della tradizione coreana.....	256
1.1. Il patrimonio spirituale nella tradizione coreana:	
la ricerca e l'adorazione di Dio	257
1.1.1. Dio nel mito di fondazione della civiltà coreana	257
1.1.2. Il culto divino e la concezione dell'aldilà.....	261
1.2. Lo spirito comunitario e l'altruismo.....	264
1.2.1. <i>Hongik Ingan</i> (弘益人間), l'ideale della fondazione della Corea	264
1.2.2. Lo spirito comunitario e l'altruismo nel popolo coreano	267

1.2.3. L'influenza del Confucianesimo sul pensiero comunitario e sull'altruismo presente nella cultura tradizionale coreana	.269
2. La "diagnosi" della cultura coreana dei nostri giorni: individuare le correnti culturali che necessitano di purificazione273
2.1. La perdita della trascendenza275
2.2. La tendenza sociale in cui il desiderio di possesso e di dominio prevale sul valore dell'essere: i fenomeni che indeboliscono il valore dell'esistenza umana279
2.3. L'atmosfera culturale privilegia l'aspetto superficiale e temporaneo284
2.4. L'individualismo, l'egoismo, la cultura dell'abbandono287
2.5. L'atmosfera di odio e di vendetta292
3. La cultura alternativa per l'evangelizzazione della cultura in Corea	.294
3.1. Gli orientamenti e i sistemi di valori presenti nelle correnti culturali coreane di oggi294
3.2. I valori evangelici alternativi per evangelizzare la cultura coreana296
3.2.1. Il recupero dei valori metafisici e del valore dell'amore296
3.2.2. L'evangelizzazione della cultura attraverso la diffusione del valore dell'amore297
Conclusione299

CAPITOLO SECONDO

IL CARISMA DELLA CONGREGAZIONE DEI *FRATELLI DI GESÙ DI KKOTTONGNAE* E I VALORI EVANGELICI ALTERNATIVI PER L'EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA

Introduzione303
--------------	----------

1. L'originale iniziativa dello Spirito Santo nella storia dei	
<i>Fratelli di Gesù di Kkottongnae</i>	303
1.1. Il contesto sociale e culturale della Corea	304
1.2. La fondazione di <i>Kkottongnae</i>	308
1.2.1. Il Fondatore.....	308
1.2.2. L'incontro: il motivo della fondazione	311
1.2.3. Gli inizi della fondazione di <i>Kkottongnae</i>	312
1.3. La fondazione della Congregazione	314
2. L'identità carismatica dei <i>FGK</i>	315
2.1. Le esperienze spirituali del Fondatore come base del Carisma... 315	
2.1.1. Esperienza spirituale della pratica dell'amore	
(illuminazione spirituale): "Anche solo avere la forza di	
mendicare cibo è una grazia del Signore"	316
2.1.1.1. La relazione con il Carisma: l'importanza	
dell'esperienza spirituale	316
2.1.1.2. La vita di <i>Choi Gwi-dong</i>	318
2.1.1.3. La "forza di mendicare" e la "grazia": la grazia	
di amare	320
2.1.1.4. La "forza di mendicare" e la "grazia": la grazia di vivere	
con Dio	322
2.1.1.5. La chiamata all'amore	323
2.1.2. Esperienza spirituale: "Promessa del Signore"	324
2.1.2.1. Il contesto e l'importanza dell'esperienza spirituale	325
2.1.2.2. La comprensione della "Promessa del Signore"	327
2.1.2.2.1. "Mio amato figlio"	328
2.1.2.2.2. "Accogliere i poveri nel mio nome"	329
2.1.2.2.3. "Provvederò Io a tutto il resto"	331
2.1.3. Esperienza spirituale di amore incondizionato: "Che tu	
abbia peccato o no, io amo solo te"	334

2.1.4. Esperienza spirituale della chiamata all'amore: "Io sono amore e anche tu sei amore"	339
2.2. Gli intendimenti e i progetti del Fondatore	341
2.3. L'identità carismatica nelle Costituzioni dei <i>FGK</i>	344
2.3.1. Le finalità dei <i>FGK</i>	344
2.3.2. Lo spirito dei <i>FGK</i>	346
2.3.3. L'apostolato e il nome dei <i>FGK</i>	347
Conclusione.....	349

CAPITOLO TERZO

UN CONTRIBUTO DEL CARISMA DEI *FRATELLI DI GESÙ DI KkOTTONGNAE* ALL'EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA COREANA: ANNUNCIO ED ESPERIENZA DEI VALORI EVANGELICI ALTERNATIVI ATTRAVERSO IL LORO CARISMA

Introduzione	353
1. Trasmettere e far sperimentare (condivisione) il Carisma dei <i>FGK</i> ai non cristiani	354
1.1. Il significato di "sperimentare il Carisma"	355
1.2. La visione del Fondatore dell'Apostolato della Felicità (Centro di Formazione all'Amore)	356
1.3. La trasmissione del Carisma dei <i>FGK</i>	358
1.3.1. L'accesso al Carisma: la vera felicità - l'unione con Dio	359
1.3.2. Gli aspetti fondamentali del Carisma: la via verso la vera felicità	362
1.3.2.1. L'amore che si dona totalmente	362
1.3.2.2. L'amore individuale e incondizionato.....	366
1.3.2.3. L'amore per i poveri.....	368

1.3.3. L'attuazione concreta del Carisma nella famiglia, nella nazione, nell'umanità	369
1.4. L'esperienza creativa del mistero dell'amore di Cristo: trovare la felicità mediante l'esperienza dell'amore	379
1.4.1. "Felicità" - Riflessione sulla vera felicità e sulla propria vita	381
1.4.2. "Amore" - Esperienza d'amore e la motivazione per una nuova vita	383
1.4.3. "Speranza" - Decisione per una nuova pratica dell'amore....	386
2. Gli effetti dell'evangelizzazione della cultura coreana attraverso l'esperienza del Carisma dei <i>FGK</i>	388
2.1. Gli effetti sull'evangelizzazione della cultura coreana	388
2.1.1. I metodi di ricerca e dati	388
2.1.2. La trasformazione del significato della vita e dei valori	390
2.1.3. La comprensione approfondita e l'esperienza dell'amore....	391
2.1.4. Le riflessioni sulla propria vita e le decisioni concrete di amare..	394
2.2. Osservazioni	395
3. Alcuni suggerimenti	396
3.1. L'Apostolato della Felicità (<i>Centro di Formazione all'Amore di Kkottongnae</i>)	396
3.2. La collaborazione con i poveri come soggetti dell'evangelizzazione della cultura	399
3.3. Le prospettive future dell'evangelizzazione della cultura: l'evangelizzazione della coscienza sociale e delle istituzioni....	403
3.3.1. La promozione della coscienza sociale e integrazione con lo stile di vita della Congregazione	404
3.3.2. Le proposte concrete per la promozione della coscienza sociale .	406
Conclusione	407

CONCLUSIONE DELLA SECONDA PARTE.....	413
CONCLUSIONE GENERALE	415
BIBLIOGRAFIA.....	431

SIGLE E ABBREVIAZIONI

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
AG	<i>Ad gentis</i> (1965)
Can.	Canone (Diritto Canonico : 1983)
CCC	Catechismo della Chiesa Cattolica (1992)
CL	<i>Christifideles Laici</i> (1988)
DI	<i>Dominus Iesus</i> (2000)
DV	<i>Dei Verbum</i> (1965)
EN	<i>Evangelii Nuntiandi</i> (1975)
ET	<i>Evangelica Testificatio</i> (1971)
GeE	<i>Gaudete et Exsultate</i> (2018)
GS	<i>Gaudium et Spes</i> (1965)
IE	<i>Iuvenescit Ecclesia</i> (2016)
LG	<i>Lumen Gentium</i> (1964)
NA	<i>Nostra Aetate</i> (1965)
PC	<i>Perfectae Caritatis</i> (1965)
PO	<i>Presbyterorum Ordinis</i> (1965)
RM	<i>Redemptoris Missio</i> (1990)
VC	<i>Vita Consecrata</i> (1996)

INTRODUZIONE GENERALE

Contesto e problematicità della ricerca

La società odierna si confronta con un nuovo scenario, in cui il rapido sviluppo delle tecnologie digitali, delle piattaforme individuali, della traduzione automatica e dell'intelligenza artificiale (*IA*) consente la diffusione globale e accelerata dei pensieri individuali, della vita quotidiana, e dei sistemi di pensiero, valori e stili di vita ad essi sottesi.

In particolare, i contenuti visivi e testuali che riscuotono successo in un determinato Paese o contesto sociale tendono a propagarsi rapidamente a livello globale, attraverso fenomeni di imitazione o di ripresentazione; e allo stesso tempo si diffondono anche i sistemi e la coscienza dei valori, favorendo la formazione di una coscienza collettiva condivisa, spesso priva di un adeguato discernimento critico.

Questo fenomeno da un lato favorisce la comunicazione interculturale, rafforza la consapevolezza dell'umanità comune e può essere utilizzato come canale per l'evangelizzazione; ma dall'altro comporta tuttavia rischi significativi, poiché nei contesti digitali si moltiplicano contenuti provocatori e sensazionalistici, guidati talora da logiche di visibilità piuttosto che di verità, con un impatto diretto sulla coscienza e sugli stili di vita delle persone.

Di fronte a tale scenario, emerge con urgenza la necessità di un discernimento critico e di una purificazione evangelica dei valori e degli orientamenti di vita che oggi dominano la scena culturale. La missione di evangelizzare la cultura si configura dunque come una delle sfide decisive del nostro tempo.

Questa influenza culturale penetra anche nella vita delle comunità religiose. I giovani che entrano in un istituto religioso sono già profondamente plasmati dal contesto culturale di oggi, e i loro riferimenti simbolici, cognitivi ed etici ne sono inevitabilmente influenzati. I cammini formativi devono includere pertanto un percorso spirituale che aiuti i consacrati a comprendere e discernere le dinamiche culturali oggi in atto, per intraprendere un processo di purificazione e di progressiva

cristificazione alla luce del Vangelo. Poiché anche i religiosi vivono immersi nella cultura del loro tempo, il discernimento e la riflessione rappresentano un compito permanente.

I religiosi non sono chiamati semplicemente a difendersi dalla cultura secolare, ma ad evangelizzarla in modo attivo. La fondazione di un istituto religioso può essere interpretata come una risposta alla chiamata a reinterpretare il Vangelo in un contesto storico preciso e incarnarlo nella realtà concreta. In questa prospettiva, il Carisma del Fondatore si configura pertanto come un dono dello Spirito Santo alla Chiesa per il rinnovamento culturale del proprio tempo.

Da qui nasce, per i religiosi, la responsabilità di reinterpretare, adattare e sviluppare creativamente il Carisma del Fondatore all'interno del mutevole contesto culturale odierno, rispondendo alle esigenze del tempo e alle sfide della cultura contemporanea. Essi hanno la missione di elaborare strategie evangelizzatrici nuove e concrete, affinché il Vangelo possa penetrare più profondamente nella vita concreta delle persone.

In quest'ottica, la vita del religioso e la missione dell'evangelizzazione della cultura risultano intrinsecamente connesse; è proprio questo il nucleo centrale che la presente ricerca intende approfondire.

Motivazioni e finalità della ricerca

In questo contesto, l'aspetto su cui il presente studio intende focalizzarsi in modo particolare è la possibilità che il Carisma del Fondatore possa contribuire all'evangelizzazione della cultura. I religiosi, infatti, vivono i consigli evangelici come un Carisma comune, ma allo stesso tempo rispondono alle esigenze del proprio tempo attraverso il Carisma specifico del proprio istituto, rendendo così il Vangelo concretamente operante nella storia.

Il "Carisma" è profondamente connesso alla capacità di interpretare le situazioni storiche alla luce del Vangelo e di rispondervi; esso ha un potenziale significativo nel contribuire ad attuare l'evangelizzazione in un determinato contesto culturale. In base a questa consapevolezza, la presente ricerca si propone di esplorare come il Carisma del Fondatore

possa contribuire all'evangelizzazione della cultura.

L'interesse più diretto e più concreto per questa tematica è stato suscitato in modo particolare dalla partecipazione al Convegno internazionale “*Carisma e creatività*” (4-5 maggio 2022, Roma), organizzato congiuntamente dal Dicastero per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica e dal Pontificio Consiglio della Cultura. Questo Convegno è stato indetto con l'intento di aumentare l'attenzione delle Comunità di vita consacrata e delle Società di vita apostolica nei confronti dei beni culturali che esse gestiscono a nome della Chiesa. L'obiettivo era quello di promuovere un cambiamento di prospettiva: da un approccio centrato sulla mera conservazione e tutela dei beni culturali si è passati a considerarli una risorsa per la progettazione pastorale e culturale, offrendo nuove possibilità di espressione creativa in linea con il Carisma di ciascuna comunità. In questo contesto, il patrimonio culturale preso in esame faceva riferimento soprattutto a beni quali edifici, opere artistiche, archivi e biblioteche.

Al termine del convegno, è sorta in me una riflessione: al di là della conservazione e della valorizzazione del patrimonio culturale in linea con il Carisma proprio, non potrebbe forse esistere anche una via per diffondere nella cultura il Carisma stesso dell'istituto?

Questo interrogativo nasce dalla visione del Fondatore della mia Congregazione, secondo cui il Carisma dell'istituto debba essere trasmesso e incarnato da tutti, come anche dall'attività dei *Fratelli di Gesù di Kkottongnae (FGK)*, che si impegna a realizzare concretamente questa visione e a promuovere l'evangelizzazione della cultura. La visione del Fondatore e la sua concreta realizzazione mi hanno portato a studiare la possibilità che il Carisma del Fondatore si diffonda direttamente nella cultura e possa fungere da strumento per l'evangelizzazione.

La validità di questa ricerca trova ulteriore conferma nei documenti ecclesiali. La Chiesa sottolinea la missione dei religiosi di evangelizzare la cultura¹ e afferma che «i Fondatori hanno risposto profeticamente alle esigenze del loro tempo e la loro risposta è diventata una proposta culturale

¹ Cfr SINODO DEI VESCOVI, IX Assemblea Generale Ordinaria : la vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo, *Lineamenta* n. 44.

innovativa»². Ciò dimostra che il Carisma del Fondatore può essere un motore importante per evangelizzare la cultura, in quanto risposta alle esigenze del tempo.

Anche nella Sacra Scrittura si trovano elementi che rimandano a questa comprensione: secondo gli Atti degli Apostoli, lo Spirito Santo si è manifestato non solo ai cristiani, ma anche ai pagani, rendendo possibile anche a loro l'esperienza del Dio vivente (cfr *At* 2,39).

Considerando questi fatti, il Carisma, in quanto dono dello Spirito, non è riservato esclusivamente ai religiosi, ma è una realtà che può essere trasmessa e sperimentata da tutti, rendendo necessaria una riflessione teologica e costituendo la principale motivazione di questo studio.

L'obiettivo di questo studio consiste pertanto nell'esplorare teologicamente la possibilità che il Carisma del Fondatore possa contribuire all'evangelizzazione della cultura, e anche nell'analizzare le attività dei *FGK* come esempio concreto, al fine di suggerire alle religiose modalità concrete e creative per attuare la loro missione di evangelizzare la cultura, mediante il Carisma del proprio istituto.

Ambiti della ricerca

In linea con gli obiettivi summenzionati, la presente ricerca intende esaminare i seguenti ambiti:

In primo luogo, esploreremo teologicamente la possibilità che il Carisma del Fondatore possa contribuire all'evangelizzazione della cultura.

In secondo luogo, per esaminare come questa ricerca teologica si possa concretamente applicare e realizzare, analizzeremo e studieremo casi specifici incentrati sull'attività dei *FGK* per evangelizzare la cultura coreana mediante il proprio Carisma.

Struttura e metodologia della ricerca

In conformità con gli ambiti precedentemente delineati, la presente

² GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Vita Consecrata* (25 marzo 1996), n. 80.

ricerca si articola in due parti principali.

L'obiettivo della *Parte Prima* è comprendere in modo approfondito l'evangelizzazione della cultura a partire dalla visione della Chiesa sulla "cultura" e sull'"evangelizzazione", studiare la finalità e le caratteristiche della cultura alla luce del Vangelo e, mediante l'analisi delle caratteristiche del Carisma del Fondatore ad essa correlate, fornire una base teorica che sostenga la tesi secondo cui il Carisma del Fondatore può contribuire ad evangelizzare la cultura.

A tal fine, applichiamo un metodo teologico interdisciplinare. In genere, il termine "cultura" viene trattato in senso antropologico o umanistico, mentre il Carisma del Fondatore è trattato prevalentemente in ambito teologico. È quindi fondamentale integrare questi approcci per costruire un impianto teorico coerente.

Per lo studio della "cultura e delle sue caratteristiche" faremo riferimento alle ricerche di antropologi, sociologi e filosofi, al fine di analizzarne gli aspetti individuali e comunitari partendo da una prospettiva antropologica e sociale. Quanto al "Carisma del Fondatore", condurremo l'analisi da un punto di vista teologico, mediante l'esame dei documenti della Chiesa e degli studi dei teologi.

Ci concentreremo sugli elementi di convergenza tra cultura e Carisma nell'ambito dell'evangelizzazione, e cercheremo di integrare gli aspetti antropologici e sociali con quelli teologici, al fine di elaborare una base teorica che ne illumini le possibili interazioni. La prima parte della ricerca sarà pertanto incentrata sull'analisi e sull'integrazione degli studi esistenti degli studiosi e dei documenti ecclesiali.

Alla luce di questo approccio metodologico, la ricerca si articolerà in tre capitoli.

Nel *primo capitolo*, al fine di definire chiaramente l'orientamento e l'obiettivo della tesi, chiariremo il significato del concetto di "evangelizzazione della cultura", la definizione e l'ambito del concetto di "cultura" da utilizzare nel presente lavoro. A tal fine, esamineremo l'orientamento dell'evangelizzazione della Chiesa e il suo punto di vista sulla cultura, riflettendo sul contesto in cui la Chiesa ha iniziato a considerare la "cultura" come oggetto dell'evangelizzazione.

Per analizzare lo sviluppo e l'orientamento dell'evangelizzazione nella Chiesa, non adotteremo un approccio cronologico basato sui documenti magisteriali sull'evangelizzazione, ma seguiremo un criterio incentrato sui concetti chiave legati all'evangelizzazione. Ciò è motivato dal fatto che ogni volta che sono emerse nuove aree o nuove modalità di evangelizzazione, la Chiesa ha proposto e sottolineato nuovi concetti corrispondenti a tali esigenze. Anche il termine "evangelizzazione della cultura" si è sviluppato in questo stesso contesto, ed è per questo che, a nostro avviso, questo approccio risulta efficace ai fini della presente ricerca.

Per esaminare la visione della Chiesa sulla cultura, prenderemo in esame in modo particolare il Concilio Vaticano II, che ha rappresentato un punto di svolta nel modo con cui la Chiesa guarda al "mondo". Esamineremo pertanto il punto di vista dei Padri conciliari sulla cultura, che è strettamente legato alla comparsa del termine "evangelizzazione della cultura", e alle caratteristiche culturali evidenziate nei loro interventi. Analizzeremo successivamente il concetto di "evangelizzazione della cultura" comparso nell'*Evangelii Nuntiandi* e nei documenti ecclesiastici ad esso correlati, al fine di approfondire la comprensione di questo concetto e di definire in modo chiaro il significato e l'ambito del termine "cultura" così come lo utilizzeremo nella presente ricerca.

Nel *secondo capitolo*, al fine di approfondire ulteriormente il discorso sull'evangelizzazione della cultura, prenderemo in esame le "caratteristiche della cultura relative all'evangelizzazione" e i metodi per l'evangelizzazione della cultura. Questo capitolo ha l'obiettivo di delineare un quadro teorico per la ricerca del capitolo successivo.

Esamineremo le caratteristiche della cultura in base alla definizione e all'ambito della cultura stabiliti nel primo capitolo, considerando le caratteristiche delle attività culturali degli individui, in quanto soggetti della cultura, e della cultura della comunità, ed in base alla relazione esistente tra queste due dimensioni, discuteremo i metodi per l'evangelizzazione della cultura. Sintetizzando i risultati emersi, ricaveremo le caratteristiche culturali fondamentali relative all'evangelizzazione, presentando un quadro di riferimento per la ricerca del capitolo successivo, in cui chiariremo in che modo il Carisma del Fondatore è collegato agli aspetti della cultura o alle caratteristiche

culturali e può contribuire all'evangelizzazione della cultura.

Nel *terzo capitolo*, sulla base del quadro di riferimento delineato nei capitoli precedenti, esamineremo la possibilità che il Carisma del Fondatore possa contribuire all'evangelizzazione della cultura, considerando sia la dimensione comunitaria sia quella delle attività culturali individuali.

Per quanto riguarda l'evangelizzazione della cultura comunitaria, analizzeremo se il Carisma del Fondatore contenga elementi capaci di contribuire al discernimento dei segni dei tempi, alla proposta di valori evangelici e alla promozione o al rinnovamento dei valori spirituali all'interno della comunità.

Successivamente, nella prospettiva dell'evangelizzazione delle attività culturali individuali, cercheremo di comprendere se il Carisma del Fondatore possa contribuire al raggiungimento della finalità ultima dell'attività culturale, ovvero alla realizzazione dell'*Imago Dei* nell'essere umano, e accompagnare la formazione della persona, in quanto creatrice di cultura, verso una maturazione ispirata ai valori evangelici.

Siccome i soggetti della cultura non sono solo i cristiani, ma tutti gli esseri umani, indipendentemente dall'appartenenza religiosa, esamineremo infine se il Carisma del Fondatore possa essere sperimentato anche da parte dei non cristiani.

Nella *Seconda Parte* applicheremo le modalità di evangelizzazione della cultura presentate nella prima parte al contesto culturale specifico della Corea e al Carisma della Congregazione dei *Fratelli di Gesù di Kkottongnae*, al fine di analizzare casi concreti in cui il Carisma può contribuire efficacemente all'evangelizzazione della cultura.

A tal fine, applicheremo due metodologie. Per quanto riguarda l'analisi della cultura coreana, adotteremo un approccio differenziato alla cultura tradizionale e a quella odierna. Nell'analisi della cultura tradizionale, faremo riferimento all'analisi testuale di un testo classico rappresentativo e all'esame degli studi già condotti relativi a tale ambito. Nell'analisi della cultura odierna, utilizzeremo dati statistici e articoli di stampa, al fine di analizzare direttamente le tendenze nei valori e nella coscienza comunitaria della società coreana.

Nello studio del Carisma dei *Fratelli di Gesù di Kkottongnae*, adotteremo un approccio basato sull'analisi diretta degli scritti del Fondatore e sulle Costituzioni della Congregazione. Poiché si tratta di una comunità religiosa ancora nella sua fase iniziale, con il Fondatore ancora in vita, non si può distinguere nettamente tra il suo Carisma originario e quello dell'istituto; di conseguenza, risulta difficile fare riferimento a fonti consolidate relative al Carisma dell'istituto. D'altra parte, per lo studio delle attività apostoliche della Congregazione, faremo uso dei materiali già analizzati in studi precedenti.

Alla luce di questo approccio metodologico, la ricerca si articolerà in tre capitoli.

Il *primo capitolo* sarà dedicato a una diagnosi della cultura coreana e all'esplorazione dei valori evangelici alternativi necessari per l'evangelizzazione.

La diagnosi della cultura coreana consiste nel riconoscere i *Semi del Verbo* presenti nella tradizione culturale e nell'analizzare i fenomeni culturali della società coreana da una prospettiva di evangelizzazione. In particolare, per individuare, all'interno della cultura, quei «criteri di giudizio, valori determinanti, punti di interesse e linee di pensiero»³ che si oppongono alla Parola di Dio e al Suo progetto di salvezza, ci si riferirà alle categorie delle sfide del tempo indicate da Papa Francesco nell'*Evangelii Gaudium* (nn. 52-57). Sulla base di queste categorie, utilizzeremo dati statistici provenienti dalla Corea per analizzare in modo concreto le tendenze della comunità nella coscienza e nei valori perseguiti.

In base a questa diagnosi, prenderemo in considerazione i valori evangelici alternativi che si rendano necessari per l'evangelizzazione della cultura coreana, combinando i semi del Verbo insiti nella cultura tradizionale e il fine e l'orientamento dell'attività culturale di "realizzare l'immagine di Dio" considerata nella Prima parte.

Nel *secondo capitolo*, approfondiremo il Carisma dei *FGK* per identificare il contenuto del Carisma che è correlato ai valori evangelici alternativi e che può essere sperimentato anche dai non cristiani.

³ PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 19.

Il Carisma del Fondatore si manifesta e si trasmette attraverso vari elementi, tra cui lo spirito, la finalità, la spiritualità, l’apostolato, e la vita comunitaria. La piena trasmissione e l’autentica eredità del Carisma sono affidate pertanto ai membri dell’istituto, che condividono una vocazione comune e vivono un’esperienza integrale di queste dimensioni. Tenendo conto di ciò, i contenuti e l’ambito del Carisma accessibili ai non cristiani risultano inevitabilmente limitati; siccome il fine di condurre i non cristiani a sperimentare il Carisma è “l’evangelizzazione della cultura”, queste esperienze saranno limitate agli aspetti che possono essere collegati ai valori evangelici alternativi.

Per esplorare questi aspetti, analizzeremo ampiamente l’identità del Carisma dei *FGK*; analizzando l’“esperienza spirituale del Fondatore”, dei suoi intendimenti, dei suoi progetti e delle Costituzioni dell’istituto, presenteremo quegli aspetti del Carisma dei *FGK* che si possono integrare con i valori evangelici alternativi, comunicati e resi accessibili anche ai non cristiani.

Nel *terzo capitolo* esamineremo come annunciare e come far sperimentare ai non cristiani quegli aspetti del Carisma dei *FGK* che si possono connettere ai valori evangelici alternativi per l’evangelizzazione della cultura coreana.

A questo fine, definiremo anzitutto chiaramente cosa significa “sperimentare Carisma”; successivamente, esamineremo la visione del Fondatore secondo cui il Carisma dovrebbe essere insegnato e sperimentato da tutte le persone, ed osserveremo in che modo i religiosi dei *FGK* hanno elaborato la visione del Fondatore in una forma esperienziale, mediante “nuovi metodi ed espressioni”, esaminando i programmi del Centro di Formazione all’Amore.

Esamineremo infine in che modo queste attività abbiano contribuito all’evangelizzazione della cultura coreana, e formuleremo alcune proposte affinché queste attività producano frutti duraturi e possano evolversi nel tempo. E presenteremo brevemente alcuni aspetti dell’evangelizzazione della cultura che, a causa dei limiti di questa ricerca, non è stato possibile trattare in modo approfondito.

Originalità e contributo della ricerca

Dalle ricerche precedenti emerge che numerosi studi sono stati dedicati all'evangelizzazione e alla missione evangelizzatrice dei religiosi, ma risultano ancora piuttosto scarse le ricerche sul rapporto tra la vita consacrata e l'evangelizzazione della cultura, in particolare per quanto riguarda il legame teologico tra il Carisma del Fondatore (o dell'istituto) e l'evangelizzazione della cultura. Ancora più scarsi sono gli studi di tipo empirico che analizzano concretamente gli sforzi compiuti dalle congregazioni religiose per evangelizzare la cultura a partire dal proprio Carisma.

La presente ricerca si distingue pertanto per la sua originalità, in quanto si propone di esplorare teologicamente la possibilità che il Carisma del Fondatore contribuisca all'evangelizzazione della cultura. Il confronto e l'analisi tra gli elementi culturali di natura antropologica e umanistica e il Carisma come elemento teologico, nonché il tentativo metodologico di individuare punti d'incontro tra i due ambiti, contribuiscono, a nostro avviso, a proporre un nuovo approccio alla teologia del Carisma.

La presente ricerca intende altresì esplorare concretamente alcune "misure pratiche per l'evangelizzazione della cultura attraverso il Carisma" e applicarle alla realtà culturale coreana come anche al Carisma dei *FGK*. A nostro avviso, questo può contribuire a richiamare l'attenzione dei religiosi sull'aspetto evangelizzatore insito nella loro missione culturale e a stimolare ogni Congregazione a ricercare modalità di tipo operativo per evangelizzare la cultura, a partire dal proprio Carisma.

PARTE PRIMA

RIFLESSIONE TEORICA SULLA POSSIBILITÀ DI UN CONTRIBUTO DEL CARISMA DEL FONDATORE ALL'EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA

INTRODUZIONE ALLA PRIMA PARTE

La prima parte della nostra ricerca ha come obiettivo esplorare la possibilità che il Carisma del Fondatore possa contribuire all'evangelizzazione della cultura.

Il primo capitolo intende chiarire, in via preliminare, la direzione e lo scopo della ricerca, e mira a comprendere meglio il concetto di "evangelizzazione della cultura". Cominceremo esaminando qual è l'approccio della Chiesa alle attività di evangelizzazione e, successivamente analizzeremo la prospettiva della Chiesa relativamente alla cultura, al fine di fornire una comprensione di base della "evangelizzazione della cultura". Su queste basi approfondiremo il concetto di "evangelizzazione della cultura" alla luce dei principali documenti del Magistero, con particolare riferimento all'*Evangelii Nuntiandi*, in cui questa espressione è stata introdotta per la prima volta.

Nel secondo capitolo esamineremo le "caratteristiche della cultura" legate all'evangelizzazione, per approfondire la discussione sull'"evangelizzazione della cultura" e, sulla base di ciò, discuteremo le modalità con cui ciò possa realizzarsi; questa discussione fornirà il quadro di riferimento per la ricerca del capitolo successivo in cui studieremo in che modo il Carisma del Fondatore può contribuire all'evangelizzazione della cultura in relazione alla "cultura o alle caratteristiche della cultura".

Nel terzo capitolo, sulla base del quadro teorico delineato in precedenza, esamineremo la possibilità che il Carisma del Fondatore contribuisca all'evangelizzazione della cultura, tenendo conto di due prospettive: l'evangelizzazione della cultura comunitaria e l'evangelizzazione delle attività culturali di carattere individuale.

Attraverso questo percorso, la prima parte si propone di offrire una

comprensione approfondita dell'evangelizzazione della cultura, fondata sulla visione ecclesiale della cultura e dell'evangelizzazione; si propone inoltre di approfondire il significato e le caratteristiche della cultura nella prospettiva dell'evangelizzazione, nonché analizzare le peculiarità del Carisma del Fondatore in relazione a questi elementi, al fine di proporre un fondamento teologico alla possibilità che il Carisma possa contribuire all'evangelizzazione della cultura.

CAPITOLO PRIMO

COMPRENSIONE GENERALE DELL'EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA

Introduzione

Il primo capitolo intende chiarire, in via preliminare, la direzione e lo scopo della presente ricerca, fornendo una comprensione ad ampio raggio del concetto di “evangelizzazione della cultura”, così come sarà impiegato nel presente lavoro. Approfondiremo altresì il significato e l’ambito del termine “cultura” come verrà da noi inteso.

Cominceremo esaminando le attività di evangelizzazione della Chiesa per comprendere il contesto in cui la Chiesa ha iniziato a prestare attenzione alla “cultura” come ambito dell’evangelizzazione. Parlando della propria missione evangelizzatrice, la Chiesa ha adottato diversi termini - “missione”, “evangelizzazione” e “nuova evangelizzazione” - nel tentativo di esplorare nuovi ambiti e nuove metodologie per annunciare il Vangelo; ed analizzando questi concetti, cercheremo di delineare la prospettiva ecclesiale sull’attività evangelizzatrice.

Siccome la Chiesa aveva già affrontato queste tematiche anche prima di coniare l’espressione “evangelizzazione della cultura”, ci proponiamo di analizzare i concetti utilizzati in precedenza per una comprensione più approfondita di questo tema.

Passeremo ad esaminare la prospettiva della Chiesa relativamente alla cultura; siccome la definizione e l’ambito di questo concetto differiscono significativamente secondo gli autori, approfondiremo la visione della Chiesa anche su questo tema, concentrandoci in particolare su quanto detto dai Padri del Vaticano II, la cui riflessione ha favorito l’emergere dell’espressione “evangelizzazione della cultura”.

Lo studio di questi due aspetti fornirà elementi fondamentali per comprendere in quale contesto storico e sociale la Chiesa abbia scelto la “cultura” come uno degli ambiti ritenuti centrali nell’evangelizzazione.

Approfondiremo successivamente il significato

dell’“evangelizzazione della cultura” ricorrendo all’Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi*, in cui il concetto viene esplicitamente formulato per la prima volta, insieme con altri documenti ecclesiali correlati. Questa analisi ci permetterà di definire in modo chiaro la nozione di cultura e il suo ambito di applicazione, così come saranno adottati da noi nella presente ricerca.

1. L’orientamento della Chiesa nell’evangelizzazione

La Chiesa si riferisce alle attività di evangelizzazione ricorrendo a vari termini. Prima del Concilio Vaticano II l’evangelizzazione veniva menzionata attraverso il termine missione; e soltanto nel periodo conciliare è comparso il termine evangelizzazione. Ed infatti i concetti di evangelizzazione della cultura e di nuova evangelizzazione si sono sviluppati in base alle riflessioni dei Padri conciliari. Perché la Chiesa ha presentato questo nuovo concetto? Perché dopo gli Anni’ 60 del secolo scorso era necessario un nuovo modo di evangelizzare. Cerchiamo ora di comprendere quale orientamento la Chiesa ha preso per quanto riguarda l’evangelizzazione, studiando gli aspetti sopra nominati sulla base dei documenti ecclesiali dedicati a questo concetto. E successivamente daremo uno sguardo a più ampio raggio ai contenuti dell’evangelizzazione della cultura coperta da ciascun concetto.

1.1. La comprensione della *missione*

1.1.1. La comprensione della missione fino al Concilio Vaticano II

Il concetto di missione⁴ subisce una profonda trasformazione

⁴ L’etimologia della parola “missione” deriva dal verbo *mittere*, che significa inviare una persona in un luogo o in ambiente specifico per fini particolari da parte di un’altra persona dotata di autorità. Nella Bibbia il concetto di “missione” è espresso come “inviare, mandare” (*šlh, apostéllō e pémpō*). Siccome il fine dell’invio è associato all’annuncio della Parola di Dio – ed è collegato linguisticamente a “proclamare, annunziare, predicare” (*apostéllō, kêryssō*), la parola missione si riferisce all’atto di proclamare la Parola di Dio, e a “*paradidōmi, transmit*”, usato per ricevere e trasmettere il Vangelo. Cfr E. NUNNENMACHER, «Evangelizzazione», in *Dizionario di missiologia*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1993, 246; A. WOLANIN, «Missione», in *Dizionario di missiologia*, 367-368; J. GAY, «Proclamation», in S. KAROTEMPREL (a cura di), *Following Christ in*

durante il Concilio Vaticano II.

Sin dai tempi degli Apostoli, la coscienza della Chiesa di andare a predicare il Vangelo si è espressa non attraverso lo sviluppo del concetto stesso di “missione”, ma nella realizzazione di questa missione. Fino al XVI secolo la missione della Chiesa non era considerata una categoria specifica di attività, ma piuttosto l’autorità concessa dal Papa per predicare il Vangelo in nome di Cristo⁵. Da allora, prima del Concilio Vaticano II, l’attività missionaria era rivolta maggiormente all’evangelizzazione dei non battezzati e al loro inserimento nella Chiesa, o anche alla fondazione di chiese in aree in cui il Vangelo non era mai stato predicato oppure in cui non era fortemente radicata⁶. Questa impostazione può essere compresa in relazione all’insegnamento tradizionale secondo cui non c’è salvezza al di fuori della Chiesa (*Extra Ecclesiam nulla salus*)⁷.

Con il Concilio Vaticano II, tuttavia, la Chiesa comprende la sua natura missionaria⁸ ed amplia il significato del concetto stesso, con l’occhio rivolto all’essere «sale e di luce del mondo» in una situazione nuova⁹, aggungendolo alle nozioni “tradizionali di missione”¹⁰. Pertanto,

Mission: A foundational course in missiology, Paulines, Nairobi 1995, 95.

⁵ Cfr WOLANIN, «Missione», 367-368.

⁶ Nella *Maximum Illud*, Lettera Apostolica promulgata da Benedetto XV nel 1919, si fa riferimento alla necessità di formare il clero indigeno per superare i limiti dei missionari stranieri, e alle condizioni dei missionari nelle missioni straniere. Nella Lettera Enciclica *Rerum Ecclesiae* di Pio XI (1926) si ribadisce altresì la necessità di avere un clero indigeno; anche nell’enciclica *Evangelii Praecones* di Pio XII (1951) si ribadisce con grande vigore che il fine dell’attività missionaria è, in primo luogo, quello di portare la luce della verità di Cristo ai nuovi popoli e di promuovere la loro fede e, in secondo luogo, quello di fondare Chiese indigene, vale a dire composte non solo da un popolo, ma anche da un clero indigeno e da una gerarchia che lo comprenda. Cfr BENEDETTO XV, Lettera Apostolica *Maximum Illud* (30 novembre 1919), 440-455; PIO XI, Lettera Enciclica *Rerum Ecclesiae* (28 febbraio 1926) in AAS 18 (1926), 73; PIO XII, Lettera Enciclica *Evangelii Praecones* (2 giugno 1951) in AAS 43 (1951), 497-528.

⁷ Cfr PIO V, *Catechismo del Concilio di Trento* in S. TRULLANO (a cura di), *Nihil sine deo*, Roma 2023, n. 114.

⁸ «La Chiesa durante il suo pellegrinaggio sulla terra è per sua natura missionaria, in quanto è dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo che essa, secondo il piano di Dio Padre, deriva la propria origine». CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull’attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes*, n. 2 (sarà citata come *AG*).

⁹ Cfr *AG*, nn. 1, 11, 22.

¹⁰ «Le iniziative principali con cui i divulgatori del Vangelo, andando nel mondo intero,

i Padri conciliari sottolineano che la Chiesa deve penetrare nel mondo attraverso l'attività missionaria con modi e mezzi adeguati al nuovo contesto¹¹. Questo implica la necessità di un'azione missionaria non solo rivolta ai singoli individui ma anche per purificare gli elementi non conformi al messaggio cristiano negli usi e nei costumi di particolari civiltà¹².

Il Concilio precisa per la prima volta che le attività missionarie differiscono a seconda dei destinatari a cui sono rivolte: «l'attività missionaria tra i pagani differisce sia dalla attività pastorale che viene svolta in mezzo ai fedeli, sia dalle iniziative da prendere per ristabilire l'unità dei cristiani»¹³.

1.1.2. Missione nella *Evangelii Nuntiandi* e nella *Redemptoris Missio*

Nell'Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi*, promulgata nel 1975, il termine missione è stato usato raramente. Nonostante nel periodo postconciliare si fosse esteso il concetto della missione e della portata dell'azione evangelizzatrice della Chiesa, molti continuavano a considerare come *missio ad gentes*. Per questo motivo, l'*EN* preferisce utilizzare il termine evangelizzazione per descrivere il quadro così ricco, complesso e dinamico dell'attività missionaria della Chiesa¹⁴.

svolgono il compito di predicarlo e di fondare la Chiesa in mezzo ai popoli ed ai gruppi umani che ancora non credono in Cristo, sono chiamate comunemente "missioni": esse si realizzano appunto con l'attività missionaria e si svolgono per lo più in determinati territori riconosciuti dalla Santa Sede. Fine specifico di questa attività missionaria è la evangelizzazione e la fondazione della Chiesa in seno a quei popoli e gruppi umani in cui ancora non è radicata». *AG*, n. 6.

¹¹ Cfr *AG*, nn. 6, 10.

¹² Cfr *AG*, n. 9.

¹³ *AG*, n. 6.

¹⁴ «Nell'azione evangelizzatrice della Chiesa, ci sono certamente degli elementi e degli aspetti da ritenere. Alcuni sono talmente importanti che si tende ad identificarli semplicemente con l'evangelizzazione. Si è potuto così definire l'evangelizzazione in termini di annuncio del Cristo a coloro che lo ignorano, di predicazione, di catechesi, di Battesimo e di altri Sacramenti da conferire. Nessuna definizione parziale e frammentaria può dare ragione della realtà ricca, complessa e dinamica, quale è quella

Per timore che il minor uso del termine missione potesse indurre a ritenere che la missione *ad gentes* non fosse più necessaria¹⁵, nella Lettera Enciclica *Redemptoris Missio* (*RM*), pubblicata più tardi (nel 1990) se ne ribadisce la necessità e si sottolinea che il termine non si riferisce solo alla missione *ad gentes*, ma a tutti i compiti di evangelizzazione affidati da Cristo alla Chiesa¹⁶. In questo importante documento, pertanto, tutti i contenuti espressi con il termine evangelizzazione sono presentati anche come attività missionaria.

La *RM* evidenzia quali sono i fini specifici della missione e fa una distinzione tra il compito primario e gli obiettivi secondari delle varie attività missionarie. L'obiettivo primario è «testimoniare e annunciare la salvezza in Cristo, fondando le Chiese locali»¹⁷. Il documento rileva inoltre che compiti quali «aiuto ai poveri, contributo alla liberazione degli oppressi, promozione dello sviluppo, difesa dei diritti umani»¹⁸ devono certamente essere assunti dalla Chiesa, ma che non è questo il compito primario dell'attività missionaria.

L'Enciclica parla dei metodi dell'attività missionaria (testimonianza, annuncio di Cristo, conversione e battesimo, formazione di chiese locali, incarnazione del Vangelo nella cultura dei popoli, dialogo con i fratelli di altre religioni)¹⁹, metodi che non si riferiscono soltanto a una attività missionaria specifica, ma che costituiscono una norma generale valida per tutti i Paesi e per tutte le missioni.

Inoltre, la *RM* non si riferisce soltanto ai “non cristiani” come destinatari della missione, ma anche a coloro che vanno “rievangelizzati”, vale a dire a rinnoare coloro ai quali era già stato annunciato il Vangelo,

dell'evangelizzazione, senza correre il rischio di impoverirla e perfino di mutilarla. È impossibile capirla, se non si cerca di abbracciare con lo sguardo tutti gli elementi essenziali». PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 17 (sarà citata come *EN*)

¹⁵ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptoris Missio* (7 dicembre 1990), nn. 2, 32. (sarà citata come *RM*)

¹⁶ Cfr *RM*, nn. 1, 2, 31, 34.

¹⁷ *RM*, n. 83.

¹⁸ *RM*, n. 83.

¹⁹ Cfr *RM*, nn. 42, 55.

ma la cui fede si è tuttavia indebolita per vari motivi²⁰. Ciò sottolinea la necessità di mirare ad una evangelizzazione del mondo moderno²¹ e di mettere in rilievo l'importanza dell'attività missionaria da parte dei laici che si lasciano coinvolgere nella vita domestica, scolastica, sociale, politica e culturale²².

1.2. La comprensione dell'evangelizzazione

1.2.1. Evangelizzazione nell'*Ad Gentes*, nell'*Evangelii Nuntiandi* e nella *Redemptoris Missio*

Il termine “evangelizzazione”²³ inizia ad emergere nel corso del Vaticano II²⁴. Nel decreto *Ad Gentes* (1965), l'evangelizzazione è presentata come l'annunciare ovunque, coraggiosamente e incessantemente, a tutti gli uomini, il Dio vivente e Gesù Cristo inviato per la salvezza di tutti²⁵.

Dopo il Concilio, nell'*Instrumentum Laboris* (1973) della III Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi, a tema *De evangelizatione mundi huius temporis*, l'evangelizzazione è definita come l'insieme di tutte le attività orientate a introdurre le persone nel mistero di Cristo annunciato nel Vangelo²⁶. Ciò ha ampliato il senso dell'evangelizzazione

²⁰ Cfr *RM*, n. 33.

²¹ Cfr *RM*, nn. 37, 38.

²² Cfr *RM*, n. 71.

²³ “Evangelizzare” significa annunciare la gioia o la buona notizia che Cristo è il Salvatore atteso. È la caratteristica dell'azione missionaria di Gesù: «Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunciare ai poveri un lieto messaggio (*Lc* 4,18)». Questo comportamento salvifico di Gesù è caratterizzato dalla proclamazione del Regno di Dio, la vicinanza alla condizione umana e la donazione sacrificale. Il Signore scelse gli apostoli come suoi compagni per continuare l'opera di evangelizzazione (cfr *Mc* 3,14; *Lc* 9,6). Cfr J. BIFET, «evangelizzazione», in E. JUAN (a cura di), *Dizionario dell'evangelizzazione*, EDI, Napoli 2005, 339.

²⁴ Oltre all'*AG*, appare anche nel Decreto *Presbyterorum Ordinis* (7 dicembre 1965), nn. 5, 6, 17; nella Dichiarazione *Dignitatis Humanae* (7 dicembre 1965), nn. 11, 12, 14; nella Costituzione *Lumen Gentium*, nn. 17, 35.

²⁵ Cfr *AG*, n. 13.

²⁶ Cfr SINODO DEI VESCOVI, *De Evangelizatione Mundi Huius Temporis. Instrumentum laboris ad usum sodalium Coetus generalis Synodi Episcoporum*, Tipografia poliglotta

considerandola come un'attività che va oltre l'annuncio di Cristo e conduce al Suo mistero, cioè al mistero dei valori evangelici.

In questo contesto, l'Esortazione successiva del Sinodo, *Evangelii Nuntiandi* parla dell'evangelizzazione come dell'«annuncio del Cristo a coloro che lo ignorano, di predicazione, di catechesi, di Battesimo e di altri Sacramenti da conferire»²⁷, nonché uno sforzo per portare il Regno di Dio sulla terra²⁸.

Ciò non significa semplicemente intendere l'evangelizzazione come «predicare il Vangelo in fasce geografiche sempre più vaste o a popolazioni sempre più estese»²⁹ ma anche «portare la Buona Novella in tutti gli strati dell'umanità, e, col suo influsso, trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa»³⁰. In altre parole, significa «raggiungere e quasi sconvolgere, mediante la forza del Vangelo, i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la Parola di Dio e col disegno della salvezza»³¹. Nell'*EN*, pertanto, l'evangelizzazione costituisce ciò che guida l'uomo a conoscere Dio e a sentire la gioia di affidarsi a Dio nell'incontrarlo³².

Secondo Paolo VI, sono oggetto dell'evangelizzazione la vita familiare, la società, la vita comune, la comunità internazionale e l'umanità nel suo insieme³³; ed il pontefice sottolinea che il messaggio di Cristo deve essere raggiunto in profondità nel contesto delle persone e della società³⁴.

La nostra Esortazione ricorda inoltre che non solo i vescovi, i sacerdoti e i religiosi, ma che anche i laici, nella società moderna, sono soggetti importanti dell'evangelizzazione³⁵ e sottolinea che tutte le azioni

Vaticana, Città del Vaticano 1974, n. 24.

²⁷ *EN*, n. 17.

²⁸ Cfr *EN*, n. 8.

²⁹ *EN*, n. 19.

³⁰ *EN*, n. 18.

³¹ *EN*, n. 19.

³² Cfr *EN*, n. 9.

³³ Cfr *EN*, nn. 29, 31.

³⁴ Cfr *EN*, nn. 3, 4.

³⁵ Cfr *EN*, n. 70.

di evangelizzazione sono compiute mediante lo Spirito Santo³⁶.

Giovanni Paolo II, ponendosi sulla stessa linea di Paolo VI, scrive nella Lettera Enciclica *Redemptoris Missio*, che evangelizzazione non significa soltanto la fondazione e la fioritura di chiese in una regione remota del pianeta, ma che significa anche l'annuncio del Vangelo all'intera nazione e alla sua cultura³⁷; per giungere a tal fine, gli evangelizzatori devono rispettare i valori culturali e religiosi del campo di missione, consentendo ai locali di mantenere la propria cultura e le proprie tradizioni, purché non siano contrarie al Vangelo. Per raggiungere questo obiettivo, la *RM* sottolinea che il dialogo è l'elemento più importante in assoluto³⁸.

La *RM* fa una distinzione tra *missio ad gentes*, la pastorale dei fedeli, la nuova evangelizzazione (o rievangelizzazione³⁹ a seconda dell'oggetto dell'evangelizzazione), ma accenna al fatto che si tratta di un'attività organica e collegata⁴⁰.

È particolarmente significativo, nella *RM*, l'uso combinato dei termini "evangelizzazione" e "missione" come "evangelizzazione missionaria". Nell'affrontare la necessità della missione verso i non cristiani, Giovanni Paolo II ha notato che i cristiani, attraverso la missione, possono rafforzare la propria fede ed essere a loro volta rievangelizzati. In altre parole, essi, nel mentre trasmettono la fede, vedono rinnovarsi e consolidarsi la loro stessa fede. Questo concetto viene espresso con il termine "evangelizzazione missionaria"⁴¹.

³⁶ Cfr *EN*, n. 75.

³⁷ Cfr *RM*, nn. 37, 38.

³⁸ Cfr *RM*, nn. 24, 25.

³⁹ Nella *RM* compare il termine "rievangelizzazione", che si riferisce a coloro che, pur essendo stati battezzati, hanno perduto il senso vivo della fede, o non si riconoscono più come membri della Chiesa, conducendo un'esistenza lontana da Cristo e dal suo Vangelo. Nella *RM*, i termini nuova evangelizzazione e rievangelizzazione sono utilizzati senza differenze significative, quasi indifferentemente (cfr *RM*, nn. 34, 35).

⁴⁰ Cfr *RM*, nn. 33, 34.

⁴¹ Cfr *RM*, n. 2.

1.2.2. Evangelizzazione nell'*Evangelii Gaudium* e nella *Laudato Si*

Nell'Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*⁴² Papa Francesco osserva che l'evangelizzazione è obbedienza «al mandato missionario di Gesù»⁴³ e proclamazione che Gesù è il Signore⁴⁴.

L'evangelizzazione su cui si focalizza il Pontefice non è rivolta solo ai singoli, ma mira a portare le parole di Gesù nel cuore più profondo della città e a rendere presente nel mondo il Regno di Dio⁴⁵. In altre parole, nella misura in cui Dio regna tra noi, ci sforziamo di fare della vita sociale un luogo di fraternità universale, di giustizia, di pace e di dignità⁴⁶.

Il documento sottolinea così la salvezza in prospettiva sociale e menziona quanto segue: «nessuno può esigere da noi che releghiamo la religione alla segreta intimità delle persone»⁴⁷, poiché la nostra salvezza «ha un significato sociale perché Dio, in Cristo, non redime solamente la singola persona, ma anche le relazioni sociali tra gli uomini»⁴⁸.

In questo contesto, Papa Francesco sottolinea che le attività missionarie della Chiesa devono essere rivolte a tutta l'umanità, tenendo conto dello sviluppo umano e della pace⁴⁹; e considera l'evangelizzazione anche nell'ottica di una crescita umana in Cristo, ricordandoci che il fine dell'evangelizzazione è raggiungere la pienezza della vita⁵⁰.

Il Pontefice insiste sulla necessità di un discernimento evangelico delle circostanze in cui viviamo e sull'importanza di promuoverne lo sviluppo attraverso modalità adeguate⁵¹. Nell'Enciclica summenzionata, egli fa riferimento anche alla concezione tradizionale dell'evangelizzazione che incoraggia quanti non hanno accettato il

⁴² FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013) (sarà citata come *EG*).

⁴³ *EG*, n. 19.

⁴⁴ Cfr *EG*, nn. 94, 111.

⁴⁵ Cfr *EG*, nn. 74, 176.

⁴⁶ Cfr *EG*, n. 180.

⁴⁷ *EG*, n. 183.

⁴⁸ *EG*, n. 1.

⁴⁹ Cfr *EG*, n. 180.

⁵⁰ Cfr *EG*, n. 224.

⁵¹ Cfr *EG*, n. 50.

Vangelo ad accogliere Cristo⁵² nella loro vita, mettendo in evidenza che la modalità evangelizzatrice non è unilaterale, ma deve concretarsi in un dialogo con i credenti non cristiani e nella disponibilità ad accogliere il loro modo di pensare e di esprimersi⁵³.

Nella Lettera Enciclica *Laudato Si'*⁵⁴, pur essendo dedicata ad altre tematiche, presenta pochi riferimenti rilevanti per il nostro argomento, tuttavia c'è l'invito ad espandere l'evangelizzazione verso l'intero creato, a indirizzare l'umanità verso la spiritualità e la teologia cristiana ed anche ad ampliare, - nella dottrina sociale della Chiesa - il concetto di società estendendolo a tutto il creato⁵⁵. L'Enciclica tratta in realtà del tema dell'ecologia integrale quale soluzione ai problemi dell'ambiente e sottolinea che lo sviluppo umano, la pace e i problemi ecologici non sono isolati né indipendenti, ma profondamente interconnessi e interdipendenti⁵⁶. Questa linea interpretativa riafferma la prospettiva con cui Papa Francesco affronta l'evangelizzazione. Come visto in precedenza, l'uomo, la situazione dell'umanità e l'evangelizzazione non sono questioni tra loro separate, bensì realtà interconnesse, ed è, lo ripetiamo, in questa prospettiva che le attività di evangelizzazione devono essere considerate.

1.3. La comprensione della *nuova evangelizzazione*

1.3.1. Nella *Christifideles Laici* compare il termine “nuova evangelizzazione”

Il termine “nuova evangelizzazione” venne utilizzato ufficialmente, per la prima volta, nel discorso che, nel 1983, Giovanni Paolo II tenne al Consiglio Episcopale Latinoamericano. Commemorando il 500° anniversario della diffusione del Vangelo nel continente latinoamericano, il pontefice polacco menzionò qual è la missione della “nuova evangelizzazione”.

⁵² Cfr *EG*, n. 246.

⁵³ Cfr *EG*, n. 250.

⁵⁴ FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato Si'* (24 maggio 2015) (sarà citato come *LS*).

⁵⁵ Cfr M. AMALADOSS, «A Spirituality of Creation: According to Pope Francis», in *Journal of Theological Reflection* 79 (2015), 566-568.

⁵⁶ Cfr *LS*, n. 16.

«La commemorazione del mezzo millennio di evangelizzazione avrà il suo pieno significato se sarà un impegno vostro come Vescovi, assieme al vostro Presbiterio e ai vostri fedeli; impegno non certo di rievangelizzazione, bensì di una nuova evangelizzazione. Nuova nel suo ardore, nei suoi metodi e nelle sue espressioni»⁵⁷.

Si ribadisce così la necessità di nuovi tentativi e di rinnovati sforzi per costruire una comunità di fede matura, preoccupata per i vari problemi dovuti ai rapidi cambiamenti socioculturali e al secolarismo⁵⁸.

Successivamente, nella *Christifideles Laici* (1988)⁵⁹, Giovanni Paolo II sottolinea la necessità per tutta la Chiesa, alle soglie del terzo millennio, di rinnovare il suo zelo missionario, sottolineando che una nuova evangelizzazione è una necessità imprescindibile⁶⁰.

Osservando che i paesi e i popoli un tempo cristiani sono oggi in crisi a causa dell'indifferenza religiosa, del secolarismo e dell'ateismo imperanti, la *CL* ribadisce che la nuova evangelizzazione è un compito importante affidato alla Chiesa⁶¹ e che la nuova evangelizzazione mira alla cristianizzazione della società umana, il che a sua volta esige un miglioramento della struttura dello Stato e della comunità ecclesiale.

«Solo una nuova evangelizzazione può assicurare la crescita di una fede limpida e profonda, capace di fare di queste tradizioni una forza di autentica libertà. Certamente urge dovunque rifare il tessuto cristiano della società umana. Ma la condizione è che si rifaccia il tessuto cristiano delle stesse comunità ecclesiali che vivono in questi paesi e in queste nazioni»⁶².

⁵⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in Portu Principis, ad episcopos Consilii episcopalis Latino-Americani sodales*, in AAS 751 (1983), 778.

⁵⁸ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in Portu Principis*, 778.

⁵⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica Christifideles Laici* (30 dicembre 1988) (sarà citata come *CL*).

⁶⁰ Cfr *CL*, n. 64.

⁶¹ Cfr *CL*, n. 34.

⁶² *CL*, n. 34.

1.3.2. La nuova evangelizzazione nella *Redemptoris Missio*

La nuova evangelizzazione presentata dalla *Redemptoris Missio* si riferisce ad attività di evangelizzazione rivolte a coloro che, pur avendo già ricevuto il Battesimo, hanno perso il senso vivo della fede e vivono una vita lontana da Cristo e dal Vangelo⁶³.

Al n. 34 si afferma che la pastorale dei fedeli, ovvero la nuova evangelizzazione e attività missionaria, è un'attività organica che non può essere chiaramente né definita né distinta. Al n. 59, tuttavia, si fa una distinzione tra attività missionaria e nuova evangelizzazione; se le attività per lo sviluppo autentico dei poveri sono attività missionarie, la nuova evangelizzazione consiste nel far acquisire ai ricchi la consapevolezza che devono diventare veri fratelli dei poveri⁶⁴. Nella *RM* la nuova evangelizzazione appare così come un concetto che include un cambiamento nella consapevolezza evangelica affinché le persone possano impegnarsi al servizio della Buona Novella.

1.3.3. Benedetto XVI alla XIII Assemblea Generale Ordinaria: “la nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana”

Benedetto XVI ha seguito la linea della nuova evangelizzazione prospettata da Giovanni Paolo II istituendo, con la Lettera Apostolica *Ubicumque et Semper* (2010) il “Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione”⁶⁵ con il compito di lavorare per l'evangelizzazione delle chiese che affrontano una crisi di fede a causa dell'imperante secolarismo⁶⁶.

Papa Ratzinger ritorna sullo stesso argomento con l'Esortazione Apostolica *Verbum Domini*⁶⁷, sempre del 2010, in cui leggiamo che il nostro tempo dovrebbe essere il tempo di una nuova evangelizzazione e

⁶³ Cfr *RM*, n. 33.

⁶⁴ Cfr *RM*, n. 34, 59.

⁶⁵ BENEDETTO XVI, Lettera Apostolica in forma di “*motu proprio*” *Ubicumque et Semper* (21 settembre 2010), in *AAS* (2010), 788-791.

⁶⁶ Cfr *ID*, *Ubicumque et Semper*, 791.

⁶⁷ *ID*, Esortazione Apostolica *Verbum Domini* (30 settembre 2010).

che noi dovremmo tendere alla nuova evangelizzazione, insieme con la *missio ad gentes* per far sì che la Parola possa diventare il centro della vita cristiana:

«Il nostro dev'essere sempre più il tempo di un nuovo ascolto della Parola di Dio e di una nuova evangelizzazione. Riscoprire la centralità della divina Parola nella vita cristiana ci fa ritrovare così il senso più profondo di quanto il Papa Giovanni Paolo II ha richiamato con forza: continuare la *missio ad gentes* e intraprendere con tutte le forze la nuova evangelizzazione, soprattutto in quelle nazioni dove il Vangelo è stato dimenticato o soffre l'indifferenza dei più a causa di un diffuso secolarismo. Lo Spirito Santo desti negli uomini fame e suscitò sete della Parola di Dio e zelanti annunciatori e testimoni del Vangelo»⁶⁸.

Nel 2011 Benedetto XVI ha promulgato la Lettera Apostolica *Porta Fidei*, che ha preceduto la proclamazione dell'“Anno della fede” (2012). In questo documento si riflette sulla difficoltà odierna di accogliere il messaggio di Cristo e si afferma che la missione della nuova evangelizzazione consiste precisamente nel superare questa crisi della fede:

«Mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone. [...] Egli convoca la Chiesa affidandole l'annuncio del Vangelo, con un mandato che è sempre nuovo. Per questo anche oggi è necessario un più convinto impegno ecclesiale a favore di una nuova evangelizzazione per riscoprire la gioia nel credere e ritrovare l'entusiasmo nel comunicare la fede»⁶⁹.

Benedetto XVI ha successivamente scelto come tema della XIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi: “La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana” ed offre, nell'*Instrumentum Laboris*, un'ampia presentazione della nuova evangelizzazione.

⁶⁸ ID, *Verbum Domini*, n. 122.

⁶⁹ ID, Lettera Apostolica *Porta Fidei* (11 ottobre 2011), nn. 2, 7.

Il documento, come fondamento teologico della nuova evangelizzazione, asserisce che il vero incontro con Cristo rappresenta il fondamento e, allo stesso tempo, l'obiettivo primario dell'evangelizzazione.

«La fede cristiana è un incontro reale, una relazione con Gesù Cristo. Trasmettere la fede significa creare in ogni luogo e in ogni tempo le condizioni perché questo incontro tra gli uomini e Gesù Cristo avvenga. L'obiettivo di ogni evangelizzazione è la realizzazione di questo incontro, allo stesso tempo intimo e personale, pubblico e comunitario»⁷⁰.

Al n. 41 si mette in rilievo in questi termini qual è il “movente” originario, la spinta primaria dell'evangelizzazione:

«Ogni attività della Chiesa abbia un'essenziale nota evangelizzatrice e non debba mai essere separata dall'impegno per aiutare tutti a incontrare Cristo nella fede, [...] è il primario obiettivo dell'evangelizzazione. Dove come Chiesa “portiamo agli uomini soltanto conoscenze, abilità, capacità tecniche e strumenti, là portiamo troppo poco”. Il movente originario dell'evangelizzazione è l'amore di Cristo per la salvezza eterna degli uomini»⁷¹.

Nell'*Instrumentum Laboris* si ribadisce più volte che questa missione di evangelizzare è la stessa affidata da Gesù agli apostoli, ma che essa deve assumere nuove forme e nuove modalità in quanto il contesto in cui opera oggi la Chiesa è notevolmente mutato⁷², come correttamente spiegano i vescovi:

«Si è verificata una preoccupante perdita del senso del sacro, giungendo persino a porre in questione quei fondamenti che apparivano indiscutibili, come la fede in un Dio creatore e provvidente, la rivelazione di Gesù Cristo unico salvatore, e la comune comprensione delle esperienze fondamentali dell'uomo quali il nascere, il morire, il vivere in una famiglia,

⁷⁰ SINODO DEI VESCOVI, XIII Assemblea Generale Ordinaria: La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana *Instrumentum Laboris*, nn. 18, 34.

⁷¹ ID, XIII Assemblea Generale Ordinaria *Instrumentum Laboris*, n. 34.

⁷² Cfr ID, XIII Assemblea Generale Ordinaria *Instrumentum Laboris*, n. 41.

il riferimento ad una legge morale naturale»⁷³.

Il documento sottolinea come la vita umana tenda a degenerare quando scompaiono la fede in Dio e il timor di Dio.

«La “morte di Dio” annunciata nei decenni passati da tanti intellettuali ha ceduto il posto ad una sterile mentalità edonistica e consumistica, che spinge verso modi molto superficiali di affrontare la vita e le responsabilità. Il rischio di perdere anche gli elementi fondamentali della fede è reale»⁷⁴.

L'*Instrumentum Laboris* afferma che questa situazione diventerà una forma di cultura derivata e oscurerà il futuro dell'umanità:

«Si assiste all'indebolimento e alla perdita di valore oggettivo di esperienze profondamente umane quali la riflessione e il silenzio; si assiste ad un eccesso nell'affermare il proprio pensiero. Si riducono progressivamente l'etica e la politica a strumenti di spettacolo. Il punto finale a cui possono condurre questi rischi è quello che viene chiamato cultura dell'effimero, dell'immediato, dell'apparenza, ovvero una società incapace di memoria e di futuro»⁷⁵.

Il documento caratterizza questa situazione come un “particolare momento di crisi” e rileva la necessità di una nuova evangelizzazione per i credenti del nostro tempo.

L'aggettivo “nuova” si riferisce «al mutato contesto culturale e rimanda al bisogno che la Chiesa recuperi energie, volontà, freschezza e ingegno nel suo modo di vivere la fede e di trasmetterla»⁷⁶. L'*Instrumentum Laboris* afferma infine che la nuova evangelizzazione deve aiutare le persone a liberarsi dal “deserto interiore”, vale a dire dall'aridità spirituale, in cui si trovano, per far sì che esse possano rinnovare nuovamente la fede e il valore originario della persona umana⁷⁷.

⁷³ ID, XIII Assemblea Generale Ordinaria *Instrumentum Laboris*, n. 43.

⁷⁴ ID, XIII Assemblea Generale Ordinaria *Instrumentum Laboris*, n. 53.

⁷⁵ ID, XIII Assemblea Generale Ordinaria *Instrumentum Laboris*, n. 62.

⁷⁶ ID, XIII Assemblea Generale Ordinaria *Instrumentum Laboris*, n. 49.

⁷⁷ Cfr ID, XIII Assemblea Generale Ordinaria *Instrumentum Laboris*, n. 86.

Chi sono i destinatari della nuova evangelizzazione a cui fa riferimento l'*Instrumentum Laboris*? Sono tutti coloro che vivono una nuova situazione esistenziale e culturale, nella quale la loro fede e la loro testimonianza risultano, di fatto, profondamente compromesse⁷⁸.

L'*Instrumentum Laboris* indica specificatamente due compiti per la nuova evangelizzazione: le comunità cristiane devono trovare le energie e le strade per tornare ad ancorarsi solidamente al Risorto nelle tempeste nella vita, contrassegnata da tanti cambiamenti socio-culturali; le comunità cristiane, lasciandosi guidare dallo Spirito Santo, devono sperimentare nuovamente il dono della comunione col Padre che vivono in Gesù, e offrire questa esperienza come il dono più prezioso che hanno ricevuto⁷⁹; e si precisa altresì che la nuova evangelizzazione non deve limitarsi all'ambito delle comunità cristiane, ma deve impegnarsi maggiormente nell'annuncio verso tutte le persone indistintamente⁸⁰.

I Padri sinodali richiamano l'attenzione sulla umanità come punto in cui la fede possa essere inserita in una società in cui tutti possano convivere, i credenti come i non credenti.

«Il *saeculum* in cui convivono credenti e non credenti presenta qualcosa che li accomuna: l'umano. Proprio questo elemento dell'umano, che è il punto naturale di inserzione della fede, può diventare il luogo privilegiato dell'evangelizzazione. È nell'umanità piena di Gesù di Nazaret che abita la pienezza della divinità (cfr *Col 2,9*)»⁸¹.

1.3.4. Nuova evangelizzazione per Papa Francesco

Papa Francesco, nella sua Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, afferma di voler proseguire il cammino della nuova evangelizzazione inaugurato da Giovanni Paolo II e successivamente portato avanti da Benedetto XVI⁸². In un suo discorso ai partecipanti alla Sessione plenaria del Pontificio consiglio per la promozione della nuova

⁷⁸ Cfr ID, XIII Assemblea Generale Ordinaria *Instrumentum Laboris*, nn. 85-86.

⁷⁹ Cfr ID, XIII Assemblea Generale Ordinaria *Instrumentum Laboris*, n. 46.

⁸⁰ Cfr ID, XIII Assemblea Generale Ordinaria *Instrumentum Laboris*, n. 81.

⁸¹ ID, XIII Assemblea Generale Ordinaria *Instrumentum Laboris*, n. 54.

⁸² Cfr *EG*, nn. 14-16.

evangelizzazione, il pontefice afferma che «la nuova evangelizzazione significa risvegliare nel cuore e nella mente dei nostri contemporanei la vita della fede»⁸³; a suo avviso, siccome la crisi dell'umanità di oggi non è superficiale ma profonda, realizzare la nuova evangelizzazione esige il coraggio di andare controcorrente, di convertirsi dagli idoli a Dio, all'unico vero Dio⁸⁴. Il Papa sottolinea anche che questa corrente di secolarizzazione è radicata nella cultura e che la Chiesa ha il dovere di evangelizzarla, non di assimilarla⁸⁵.

Rimandando alla XIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, Papa Francesco menziona, sempre nell'*EG*, i tre ambiti della nuova evangelizzazione: in primo luogo, l'ambito della *pastorale ordinaria per i credenti*, in secondo luogo, l'ambito delle *persone battezzate che non vivono secondo il Battesimo*, infine, l'ambito delle *persone che non conoscono Gesù Cristo o lo hanno rifiutato*⁸⁶. Questo concetto è in linea con quanto affermato nella *RM* ma, mentre quest'ultima distingue tra la nuova evangelizzazione e la *missio ad gentes*⁸⁷, l'Esortazione include nella nuova evangelizzazione anche chi non conosce Cristo.

Francesco richiama anche la dimensione sociale dell'evangelizzazione, inserendola in un nuovo orizzonte⁸⁸: riafferma cioè la dimensione sociale del Vangelo che trae origine dall'incarnazione di Gesù Cristo che è avvenuta nell'umanità e nella storia e sottolinea che chi non compie sforzi concreti per evangelizzare è come chi «professa un Cristo puramente spirituale, senza carne, senza impegno con gli altri, per gli altri»⁸⁹.

Il pontefice non usa il termine “nuova evangelizzazione” in senso strettamente tecnico; infatti, “missione”, “evangelizzazione” e “nuova

⁸³ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione della nuova evangelizzazione* (14 ottobre 2013), n. 1.

⁸⁴ Cfr ID, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione della nuova evangelizzazione* (14 ottobre 2013), n. 1.

⁸⁵ Cfr *EG*, nn. 61-69.

⁸⁶ Cfr *EG*, n. 14.

⁸⁷ Cfr *RM*, nn. 3, 30, 34.

⁸⁸ Cfr *EG*, nn. 17, 176-258.

⁸⁹ *EG*, n. 88.

evangelizzazione” sono usati in maniera intercambiabile. Ad esempio, nei numeri 1 e 17 di *Evangelii Gaudium* si afferma che l’obiettivo dell’Esortazione è di incoraggiare e orientare una nuova fase evangelizzatrice (nuova evangelizzazione), tuttavia nel testo viene descritto in termini di evangelizzazione o missione. Pertanto, non è particolarmente significativo dedurre il contenuto della nuova evangelizzazione esclusivamente dall’uso del termine “nuova evangelizzazione” da parte di Papa Francesco. Egli fa riferimento, attraverso i termini “evangelizzazione” e “missione”, al “nuovo ardore” e ai “nuovi metodi ed espressioni” che Giovanni Paolo II aveva già menzionato nel contesto della “nuova evangelizzazione”.

Nell’*EG*, Francesco parla, lo ribadiamo, di nuovo ardore per l’evangelizzazione; nel suo pensiero, la fonte e la passione per la predicazione del Vangelo costituiscono la gioia del Vangelo sperimentata nell’incontro con Cristo. Se questa viene meno, si raffredda la passione nel compiere il bene e nel diffondere il Vangelo⁹⁰; come prima fase della nuova evangelizzazione, il Papa invita ad entrare in una nuova alleanza d’amore con Cristo, ad essere aperti a cercarlo costantemente.

«Invito ogni cristiano, in qualsiasi luogo e situazione si trovi, a rinnovare oggi stesso il suo incontro personale con Gesù Cristo [...] Questo è il momento per dire a Gesù Cristo: “Signore, [...] sono fuggito dal tuo amore, però sono qui un’altra volta per rinnovare la mia alleanza con te. [...] Riscattami di nuovo Signore, accettami ancora una volta fra le tue braccia redentrici” [...] Egli ci permette di alzare la testa e ricominciare, con una tenerezza che mai ci delude e che sempre può restituirci la gioia»⁹¹.

Il fervore dell’evangelizzazione si rinnova e cresce nella misura in cui si accoglie anzitutto la gioia donata da Cristo. La gioia del Vangelo a cui si riferisce il pontefice, tuttavia, non si limita all’esperienza interiore con Cristo, ma è una gioia che si realizza annunciando e condividendo la notizia con gli altri. Il Papa si riferisce alla gioia del Vangelo come alla gioia missionaria, offrendo i testi biblici in cui essa si rivela: anche i settantadue discepoli sperimentarono questa gioia quando tornarono dal

⁹⁰ Cfr *EG*, nn. 1, 2, 8.

⁹¹ *EG*, n. 3.

loro viaggio missionario (*Lc* 10,17), e questa stessa gioia è stata sperimentata anche da coloro che si convertirono per primi dopo aver ascoltato, il giorno di Pentecoste, la predicazione degli Apostoli (*At* 2,6). Questa gioia è un segno che il Vangelo viene proclamato e porta frutto⁹².

Il collegamento tra gioia ed evangelizzazione si ritrova anche nel messaggio di Papa Francesco per la Giornata Missionaria Mondiale 2014. Il Papa ha sottolineato la vocazione cristiana a evocare la gioia dell'evangelizzazione, notando che i discepoli di Cristo sono coloro che, affascinati dall'amore di Gesù, diffondono la gioia del Vangelo con grande passione per il Regno di Dio. Egli sottolinea che ogni itinerario missionario è accompagnato da una gioia profonda, poiché Gesù Cristo sostiene e accompagna la nostra opera evangelizzatrice⁹³. In *Amoris Laetitia* leggiamo inoltre che la gioia più intensa deriva dal donare gioia agli altri, diffondendo e praticando l'amore di Cristo⁹⁴.

Francesco descrive la gioia dell'evangelizzazione come «il vero dinamismo della realizzazione personale»⁹⁵ e come «la vita cresce e matura nella misura in cui la dona per la vita degli altri»⁹⁶; la gioia si completa e si avvicina all'autorealizzazione condividendo e diffondendo la gioia di cui si gode mediante Cristo. Francesco sottolinea che questo è il nuovo ardore per l'evangelizzazione.

Il Pontefice parla di incontro, di dialogo e di testimonianza come dei nuovi metodi per evangelizzare.

Spiega che il primo passo è il dialogo personale⁹⁷, affermando che la Chiesa deve uscire nel mondo per evangelizzare, poiché il dialogo avviene attraverso gli incontri⁹⁸. In particolare evidenzia la necessità di rivolgersi

⁹² Cfr *EG*, n. 21.

⁹³ Cfr FRANCESCO, *Messaggio di Papa Francesco per la Giornata Missionaria Mondiale 2014* (8 giugno 2014), nn. 1, 4

⁹⁴ Cfr ID, Esortazione Apostolica postsinodale *Amoris Laetitia* (19 marzo 2016), nn. 60, 129.

⁹⁵ *EG*, n. 10.

⁹⁶ *EG*, n. 10.

⁹⁷ Cfr *EG*, n. 128.

⁹⁸ A questo proposito, Papa Francesco menziona l'amore *kenotico* di Gesù Cristo come segue: «Il Figlio di Dio è “uscito” dalla sua condizione divina ed è venuto incontro a noi.

a coloro che hanno perso il senso profondo della fede e dell'esistenza, oltre che ai poveri⁹⁹.

Il centro del dialogo a cui fa riferimento Francesco è l'annuncio di Gesù Cristo¹⁰⁰. Tuttavia, questa non è una conversazione unilaterale, ma piuttosto una conversazione che, con atteggiamento aperto, accetta gli altri così come sono, con il loro modo diverso di essere, di pensare e di esprimersi¹⁰¹. Solo in questo modo è possibile diffondere la Parola di Dio e comunicare il Suo amore personale¹⁰². Nel messaggio si sottolinea altresì l'importanza dei metodi e dei mezzi con cui dialogare e annunciare, e si invita a rinnovare il modo in cui esprimiamo la verità, per far sì che le persone la possano riconoscere¹⁰³.

«Gli enormi e rapidi cambiamenti culturali richiedono che prestiamo una costante attenzione per cercare di esprimere le verità di sempre in un linguaggio che consenta di riconoscere la sua permanente novità. Poiché, nel deposito della dottrina cristiana “una cosa è la sostanza [...] e un'altra la maniera di formulare la sua espressione”. [...] Ricordiamo che “l'espressione della verità può essere multiforme, e il rinnovamento delle forme di espressione si rende necessario per trasmettere all'uomo di oggi il messaggio evangelico nel suo immutabile significato”»¹⁰⁴.

Il dialogo include anche le testimonianze e i gesti personali. Tra questi, Francesco sottolinea la vita di testimonianza come via di

La Chiesa è all'interno di questo movimento, ogni cristiano è chiamato ad andare incontro agli altri, a dialogare con quelli che non la pensano come noi, con quelli che hanno un'altra fede, o che non hanno fede. Incontrare tutti, perché tutti abbiamo in comune l'essere creati a immagine e somiglianza di Dio. Possiamo andare incontro a tutti, senza paura e senza rinunciare alla nostra appartenenza». FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione della nuova evangelizzazione* (14 ottobre 2013), n. 2.

⁹⁹ Cfr FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione della nuova evangelizzazione* (14 ottobre 2013), n. 2.

¹⁰⁰ L'annuncio comprende la catechesi. Nell'*EG* Francesco anche ha menzionato spesso l'importanza della catechesi per la nuova evangelizzazione.

¹⁰¹ Cfr *EG*, n. 250.

¹⁰² Cfr *EG*, n. 110.

¹⁰³ Cfr *EG*, n. 27.

¹⁰⁴ *EG*, n. 41.

evangelizzazione:

«La fede è un dono di Dio, ma è importante che noi cristiani mostriamo di vivere in modo concreto la fede, attraverso l'amore, la concordia, la gioia, la sofferenza, perché questo suscita delle domande, come all'inizio del cammino della Chiesa: perché vivono così? Che cosa li spinge? Sono interrogativi che portano al cuore dell'evangelizzazione che è la *testimonianza* della fede e della carità»¹⁰⁵.

Francesco richiama l'uso di un linguaggio della misericordia, espresso attraverso gesti e atteggiamenti concreti, come via per la nuova evangelizzazione¹⁰⁶. Si tratta di un annuncio della misericordia di Cristo, incarnata e resa visibile nel proprio stile di vita, che diventa puro strumento di salvezza per i fratelli e che porta l'amore misericordioso del Padre¹⁰⁷. In questo modo, per Francesco, la nuova evangelizzazione è una combinazione tra l'annuncio di Cristo e la testimonianza di una vita ad esso conforme¹⁰⁸.

1.4. Osservazioni conclusive

Abbiamo osservato l'orientamento preso dalla Chiesa riguardo alle attività di evangelizzazione mediante i tre concetti di missione, evangelizzazione e nuova evangelizzazione, concetti che, nei documenti ufficiali, non sono stati definiti in modo sempre univoco o utilizzati in categorie rigorose.

Anche all'interno dello stesso documento, ogni concetto viene

¹⁰⁵ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione della nuova evangelizzazione* (14 ottobre 2013), n. 1.

¹⁰⁶ Cfr ID, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione della nuova evangelizzazione* (14 ottobre 2013), n. 1.

¹⁰⁷ Cfr ID, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione della nuova evangelizzazione* (14 ottobre 2013), n. 3; ID, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione della nuova evangelizzazione* (29 maggio 2015); ID, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione della nuova evangelizzazione* (29 settembre 2017).

¹⁰⁸ Cfr EG, n. 239.

utilizzato in modo interscambiabile. Ad esempio, nell'*AG* si fa riferimento alla fine dell'attività missionaria come «l'evangelizzazione e la fondazione della Chiesa in seno a quei popoli e gruppi umani in cui ancora non è radicata»¹⁰⁹, in tal modo la missione diventa una categoria più ampia dell'evangelizzazione, invece in altri passi della stessa Esortazione i termini missione ed evangelizzazione vengono usati, lo ripetiamo, in modo interscambiabile¹¹⁰.

Inoltre, l'emergere di un nuovo concetto non significa che quello precedente non debba più venir utilizzato, significa soltanto che il suo significato è stato ulteriormente sviluppato e che per questo viene presentato, con un'accezione leggermente diversa, in un altro documento. Prima del Vaticano II, il termine "missione" significava principalmente *missio ad gentes*, ma nell'*AG* e nella *RM* il termine è stato ulteriormente ampliato e presentato per indicare tutte le missioni di diffusione del Vangelo; esso perciò non si discosta molto dal significato di evangelizzazione ed è naturale trovare talvolta i due termini utilizzati in modo interscambiabile¹¹¹. Anche il concetto di evangelizzazione si è ampliato nel suo significato quando è comparsa l'espressione nuova evangelizzazione, così che "nuove modalità e nuove espressioni" da essa suggerite si ritrovano anche all'interno del concetto di evangelizzazione.

Considerando questi punti, si può vedere che quest'ultima non si presenta uniformemente come una categoria che sostituisce o ingloba la prima, a seconda dell'ordine di comparsa dei termini (missione - evangelizzazione - nuova evangelizzazione).

¹⁰⁹ *AG*, n. 6.

¹¹⁰ Nel n. 35 dell'*AG*, le parole missione ed evangelizzazione compaiono insieme in un paragrafo, ma è difficile trovare una distinzione netta tra i concetti, e nel n. 36, il titolo del testo è "tutti i fedeli devono cooperare all'apostolato missionario", tuttavia al suo interno questo viene espresso come "opera di evangelizzazione". Pure nel n. 20 dell'*AG*, il titolo è "l'attività missionaria delle Chiese particolari", però il testo si riferisce ad essa come l'opera di evangelizzazione, e così missione ed evangelizzazione sono usati in modo intercambiabile. Questo si trova anche nel n. 41 dell'*AG*.

¹¹¹ Al n. 6 dell'*AG* si menziona che fine dell'attività missionaria è l'evangelizzazione e l'impiantazione della Chiesa, mentre nel n. 28 dell'*EN* si precisa che l'evangelizzazione comprende impiantare la Chiesa. Per questo motivo, J. Bifet nota che le parole missione ed evangelizzazione sono usate come sinonimi. Cfr BIFET, *Dizionario dell'evangelizzazione*, 339.

La Chiesa, anche ai nostri giorni, propone chiaramente le caratteristiche e la necessità delle attività di evangelizzazione necessarie in un rinnovato contesto socio-culturale, presentando nuovi paradigmi e sviluppando quelli precedenti.

La situazione del mondo di oggi e le sfide che ne derivano rendono sempre più urgente la necessità di trasmettere in profondità i valori evangelici. L'influsso del secolarismo, di ideologie distorte e di nuovi idoli esercita un impatto significativo sui criteri di giudizio dell'uomo, sul suo sistema di valori, sui centri di interesse, sulle correnti di pensiero e sulle loro fonti, fino a coinvolgere l'intero stile di vita. Di conseguenza, anche le regioni già evangelizzate si trovano ad affrontare gravi sfide nei confronti della fede e dei valori umani più elevati. Si fa sempre più forte, pertanto, l'esigenza di far penetrare il messaggio di Cristo e i suoi valori nel cuore della vita e della coscienza umana, affinché essi possano offrire al cuore e alla mente delle persone un "orientamento e un senso corretti della vita".

Queste sfide implicano che l'orientamento dell'evangelizzazione non può più basarsi esclusivamente su una distinzione geografica tra "terre evangelizzate" e "terre non evangelizzate", ma richiede un discernimento e una diagnosi dello stato spirituale di ogni realtà - vale a dire un'analisi della coscienza e del sistema di valori delle persone, e del grado in cui i valori evangelici vengono mantenuti. Siccome questa evangelizzazione non è rivolta solo ai "cristiani", è necessario cercare "nuovi metodi ed espressioni" per trasmettere a tutti indistintamente i valori evangelici.

Inoltre, man mano che si ampliava la comprensione del concetto di popolo di Dio e del concetto di salvezza, che è l'avvento del Regno di Dio, gli strumenti e le attività dell'evangelizzazione si ampliavano anch'essi. La Chiesa considera non solo i cristiani ma tutta l'umanità come popolo di Dio¹¹², e vede l'evangelizzazione non soltanto come un'attività indirizzata

¹¹² Nella *LG* la Chiesa è indicata come il popolo di Dio (cfr *LG*, n. 9). I Padri conciliari affermano che tutti gli uomini sono chiamati a formare il popolo di Dio e che c'è un solo popolo di Dio tra tutti i popoli della terra, chiarendo che la Chiesa non è solo dei cristiani (cfr *LG*, n. 13). Pertanto, la *LG* non menziona solo i cattolici (cfr *LG*, n. 14) e i cristiani non cattolici (cfr *LG*, n. 15), ma afferma anche i non cristiani (cfr *LG*, n. 16), affermando che «quanto a quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, anch'essi in vari modi sono ordinati al popolo di Dio (n. 15)». Si precisa quanto segue: «Egli (Dio) dà a tutti la

ai singoli individui, ma come una realizzazione del Regno di Dio presente nella condizione umana. Pertanto, l'ambito dell'evangelizzazione si è esteso ai pensieri e agli stili di vita comuni delle persone e alla struttura della società.

La Chiesa considera l'individuo, la situazione dell'umanità e la sua evangelizzazione come delle realtà tra loro interconnesse e suggerisce che le attività di evangelizzazione debbano considerare tutti questi aspetti in modo globale. Pertanto, presentando un nuovo concetto, la Chiesa sottolinea la natura dinamica dell'evangelizzazione e, attraverso ciò, dichiara ancora una volta la sua missione indirizzata alla volontà di salvezza di Dio per l'umanità nella realtà concreta della vita. È all'interno di questa prospettiva che si può comprendere l'"evangelizzazione della cultura".

2. L'approccio della Chiesa alla cultura

La Chiesa ha iniziato a prestare un'attenzione particolare all'evangelizzazione della "cultura" alla luce di questo approccio e della necessità di evangelizzare. È necessario pertanto considerare quale sia la prospettiva della Chiesa sulla "cultura" e perché oggi essa venga considerata un importante oggetto eventualmente anche "strumento" di evangelizzazione.

Esamineremo anzitutto il concetto di cultura e, successivamente, passeremo al cambiamento nella sua percezione da parte della Chiesa, con particolare riferimento al Vaticano II. Ed indagheremo infine la prospettiva

vita e il respiro e ogni cosa (cfr *At* 1,7,25-26), e come Salvatore vuole che tutti gli uomini si salvino (cfr *ITm* 2,4). Infatti, quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa ma che tuttavia cercano sinceramente Dio e coll'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna. Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta. Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo e come dato da colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita (*LG*, n. 15)». Nello stesso contesto, la *Gaudium et Spes* precisa che il consiglio è rivolto non solo ai figli della Chiesa e a tutti coloro che invocano il nome di Cristo, ma a tutti gli uomini (cfr *Gaudium et Spes*, n. 2).

della Chiesa sulla cultura come viene presentata nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*¹¹³, in cui è strettamente associata al concetto di “evangelizzazione della cultura”.

2.1. La comprensione generale della cultura

Prima di considerare qual è il concetto di cultura presente nell'*GS*, esaminiamo innanzitutto la comprensione generale che si ha di essa.

Nel contesto contemporaneo, Il termine cultura sta acquisendo un'importanza sempre maggiore nel nostro linguaggio come anche nella retorica dei media, in cui le definizioni però non sono spesso univoche; e questo è dovuto al fatto che, all'interno della cultura, si mescolano più componenti (quotidiane, artistiche, scientifiche, filosofiche e religiose) dalle molteplici sfaccettature. Il concetto di cultura può variare a seconda di come sono disposti questi componenti. Siccome il modo di percepire gli uomini e la vita differisce a seconda del periodo storico e dell'area geografica, anche il concetto di cultura si è andato modificando in relazione al contesto storico e alla posizione geografica in cui questa stessa cultura si è sviluppata¹¹⁴. E siccome l'obiettivo della nostra ricerca non è di indagare le diverse opinioni degli studiosi su questo concetto, esamineremo brevemente i cambiamenti delle prospettive culturali nel tempo e i due assi principali attorno ai quali esso ruota per comprendere la cultura odierna.

La parola “cultura” deriva dal verbo latino “*colere*”. che, nel latino classico, aveva due significati: “coltivazione” e “allevamento”. A partire dal XVIII sec. in Germania, il sostantivo corrispondente è stato applicato alla società e alla storia, non più nel suo significato di “coltivazione dei campi”, bensì nel senso traslato di “coltivazione” per dell'uomo e delle sue facoltà spirituali¹¹⁵.

¹¹³ Cfr CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes* (7 dicembre 1965) (sarà citata come *GS*).

¹¹⁴ Cfr M. MORELLI, *Philosophy's Place in Culture*, University Press of America, Washington DC, 1984, 2; A. KROEBER - C. KLUCKHOHN, *Culture: A critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, New York 1952, 43-71.

¹¹⁵ Cfr C. KLUCKHOHN - A. KROEBER, *Il concetto di cultura*, Il Mulino, Bologna 1972,

Nell'illuminismo moderno, il termine cultura ha assunto il senso di “*cultura mentis*”, e ha dato origine a un significato umanistico, che ne sottolineava l'opposizione alla barbarie e metteva in rilievo il concetto di civiltà. Con l'arrivo del XIX secolo, si è evoluto in un concetto di nobile valore artistico¹¹⁶.

Successivamente, la cultura si è articolato in due principali ambiti semantici: l'uno racchiude l'idea di cultura come di un sistema di vita unico e tipico di un gruppo umano che racchiude simboli, costumi, valori, credenze e modelli di comportamento dal punto di vista sociale. L'altro è invece finalizzato a intendere la cultura da un punto di vista ontologico, dalla prospettiva cioè dell'autorealizzazione.

Uno studioso rappresentativo del primo punto di vista è E. Tyrol, il quale intende la cultura come “tutto” il prodotto accumulato da una certa società, cioè la totalità e ne dà questa definizione: «La cultura, presa nel suo significato etnografico più ampio, è quell'insieme che include conoscenze, credenze, arte, morale, legge, costume e ogni altra capacità e usanza acquisita dall'uomo come appartenente a una società»¹¹⁷.

F. Boas elabora ulteriormente la definizione di Tyrol e afferma che «la cultura abbraccia tutte le manifestazioni delle abitudini sociali di una comunità, le reazioni dell'individuo in quanto colpito dalle abitudini del gruppo nel quale vive, e i prodotti delle attività umane in quanto determinate da queste abitudini»¹¹⁸.

A. Kroeber spiega che la cultura è la totalità dei prodotti umani e, più specificatamente, che non è la totalità dei prodotti istintivi che gli esseri umani condividono con gli animali, ma la totalità dei prodotti della ragione e della libertà concessi solo agli esseri umani¹¹⁹. Dawson afferma che, tra

295; M. AIME, *Cultura*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, 16.

¹¹⁶ Cfr S. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997, 44.

¹¹⁷ E. TYLOR, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, John Murray, London 1871, 1. citato da: M. AGUILERA, «Edward Burnett Tylor as Ethnographer», in P. TREMLETT - G. HARVERY (a cura di), *Edward Burnett Tylor, Religion and Culture*, Bloomsbury, London 2017, 107.

¹¹⁸ F. BOAS, «Anthropology», in E. SELIGMAN - A. JOHNSON (a cura di), *Encyclopaedia of the social sciences*, vol. 2, Macmillan, New York 1930, 79.

¹¹⁹ Cfr A. KROEBER, *Anthropology*, Harcourt Brace, New York 1948, 9.

i sistemi vitali che costituiscono la cultura, i criteri e i principi morali sono fondamentali in quanto riferimenti valoriali che conferiscono all'essere umano la sua piena umanità¹²⁰.

Per sintetizzare, vista da una prospettiva antropologica, la cultura può essere non solo come la somma di più persone, ma come una realtà che eccede tale somma, vale a dire come tutto l'insieme un complesso di realizzazioni dei valori di una società. A questo proposito, B. Mondin ha affermato che «la cultura è la forma spirituale della società»¹²¹.

La seconda prospettiva sulla cultura, che rimanda un po' al termine greco "*paideia*", la vede come l'autorealizzazione in cui gli esseri umani raggiungono la forma vera e propria, la forma più autentica del loro essere e intende la cultura in connessione con l'esistenza umana¹²².

Come abbiamo visto dall'etimologia del verbo "*colere*", la cultura sviluppa ciò che viene donato all'uomo coltivandolo; essa rappresenta il cammino verso la piena realizzazione dell'esistenza, coltivando tutte le possibilità e le abilità che vengono date. A questo proposito, H. Marrou commenta quanto segue:

«Fare di sé stessi, dal fanciullo che si è stati da principio, dall'essere mal dirozzato che si rischia di rimanere, far nascere l'uomo pienamente uomo, di cui si intravede l'ideale figura: tale è l'opera di tutta la vita, l'unica opera a cui questa vita possa essere nobilmente consacrata»¹²³.

Anche F. Barbone vede la cultura in questa luce, affermando che «l'ideale di cultura quale che esso sia nei suoi contenuti specifici, concerne sempre l'educazione e l'affinamento totali e completi della singola personalità»¹²⁴. Secondo questi autori, l'obiettivo primario della cultura è quello di arricchirsi di elementi più umani. Anche Giovanni Paolo II e Benedetto XVI hanno menzionato la cultura in questa accezione; e proprio

¹²⁰ Cfr C. DAWSON, *The Historic Reality of Christian Culture*, Greenwood, Connecticut 1976, 13.

¹²¹ B. MONDIN, *Una nuova cultura per una nuova società*, Massimo, Milano 1981, 54.

¹²² Cfr M. MÜLLER, «cultura», in K. RAHNER (a cura di), *Sacramentum Mundi*, vol. 2, Morcelliana, Brescia 2000, 783.

¹²³ H. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma 1966, 133.

¹²⁴ F. BARONE, *L'età tecnologica*, Rizzoli, Milano 1974, 72.

questo aspetto verrà da noi approfondito successivamente.

Se consideriamo insieme entrambe queste prospettive, collegheremo tra di loro gli individui e le comunità, all'interno della cultura, che in realtà plasma gli individui per aiutarli a formare la loro identità; gli individui, a loro volta, interiorizzano la cultura per formare la loro identità, e personale e collettiva¹²⁵. La *Gaudium et Spes* considera la cultura in questa prospettiva. Ne analizzeremo più avanti il contenuto.

2.2. La percezione della cultura da parte della Chiesa preconciliare e postconciliare

La visione che la Chiesa ha del “mondo” ha conosciuto un cambiamento radicale a partire dal Concilio Vaticano II; di conseguenza, anche la sua percezione della “cultura” si è profondamente trasformata.

Prima del Concilio Vaticano II, il tema della cultura non suscitava particolare interesse nella Chiesa, la quale concentrava piuttosto la propria attenzione sulla difesa della civiltà cristiana dagli attacchi dei suoi oppositori¹²⁶. Accadeva, quindi, che i missionari, nel diffondere il Vangelo, non tenevano conto della cultura e dello stile di vita del popolo a cui si rivolgevano¹²⁷. Di conseguenza, il lavoro missionario si basava sulla cultura europea, trascurando o escludendo completamente quella autoctona¹²⁸.

¹²⁵ Cfr C. GEERTZ, *The interpretation of cultures*, Basic books, New York 1973, 5.

¹²⁶ Cfr H. CARRIER, «Il contributo del concilio alla cultura», in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella Editrice, Assisi 1992, 1452.

¹²⁷ Gesù stesso visse nella cultura del suo tempo e insegnava alla folla nel contesto culturale dell'epoca, proprio quello in cui si trovava. Le dottrine della Chiesa primitiva, inoltre, furono descritte e definite in termini di ellenismo. La Verità non è soggetta alla cultura, certamente, ma la sua espressione non può esserne indipendente.

¹²⁸ A tale proposito Pio XII affermava nel 1944: «Innumerevoli ricerche e indagini di pionieri, compiute con sacrificio, dedizione e amore dai missionari di ogni tempo, si sono proposte di agevolare l'intima comprensione e il rispetto per le civiltà più svariate, e di intenderne i valori spirituali fecondi per una viva e vitale predicazione dell'evangelo di Cristo. Tutto ciò che in tali usi e costumi non è indissolubilmente legato con errori religiosi troverà sempre benevolo esame e, quando riesce possibile, verrà tutelato e promosso». PIO XII, *Discorso alle pontificie opere missionarie* (24 giugno 1944), in

Come ha ricordato Papa Francesco, questa non è vera inculturazione, bensì un tentativo di trapiantare la fede senza cultura¹²⁹.

Bisognò attendere il pontificato di Pio XI, sotto il quale vi fu l'ordinazione del primo vescovo originario della Cina, per far sì che la Chiesa iniziasse a considerare la necessità di allontanarsi dall'eurocentrismo e di riconoscere il valore della cultura di ciascun paese. Un contributo importante in questo senso è stato quello di J. Maritain il quale ha interpretato un nuovo modo di vedere il rapporto tra Chiesa e cultura, considerandolo a livello dialogico piuttosto che a livello conflittuale; l'influsso del suo pensiero si è fatto sentire in tutta la Chiesa¹³⁰.

Questo clima di rinnovamento ha aperto la strada al Concilio Vaticano I che ha iniziato a promuovere le culture locali e a rimodularne anche il rapporto con la fede¹³¹. Tuttavia il concetto di cultura a cui faceva riferimento il Concilio Vaticano I interessava soprattutto l'ambito intellettuale e speculativo, in un'accezione meramente scientifica.

È stato solo con il Concilio Vaticano II che il termine cultura si è sviluppato ricorrendo a un linguaggio antropologico e sociologico¹³²: la

AAS 36 (1944), 210.

Riferendosi all'"evento culturale" vissuto dai primi cristiani, vale a dire al passaggio da un "cristianesimo giudeo" ad un "cristianesimo dei gentili", Rahner sottolinea anch'egli che il Vangelo deve essere inculturato, deve cioè distaccarsi da una cultura incentrata sull'Occidente per poter essere trasmesso in tutto il mondo. Cfr K. RAHNER, «Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II», in *Theological Studies* 40 (1979, IV), 723.

¹²⁹ Cfr FRANCESCO, *Udienza Generale* (23 agosto 2023).

¹³⁰ Cfr M. SÁNCHEZ, «La cultura y las culturas: la gran novedad de Gaudium et Spes», in *Efemérides mexicana* 30 (2012), 524.

¹³¹ «La fede e la ragione non solo non possono mai contraddirsi, ma si prestano reciproco aiuto, perché la retta ragione dimostra le basi della fede e della sua luce illuminata, coltiva la scienza delle cose divine, mentre la fede libera e protegge dagli errori la ragione e l'arricchisce di svariate cognizioni. Onde è così lontana la Chiesa dall'opporci alla coltura delle arti e delle umane discipline, che in molte maniere l'aiuta e la promuove. Poiché né ignora, né disprezza i vantaggi che da esse provengono alla vita dell'umanità; ripete anzi che esse, come vengono da Dio Signore delle scienze così, se rettamente trattate, a Dio, con la sua grazia, conducono. (Concilio Vaticano I, Sessione. 3, cap. 4)» citato dalla Lettera Enciclica del Pio XI *Divini Illius Magistri* (31 dicembre 1929) in AAS 22(1930), 68.

¹³² Cfr F. BOLGIANI, «Alcune osservazioni sul concetto di cultura nei documenti del

GS, infatti, racchiude in sé un concetto più ampio dal punto di vista antropologico e lo presenta come un mezzo attraverso il quale la Chiesa può comunicare con il mondo e rinnovarlo¹³³.

Questo nuovo concetto di cultura è legato al particolare spirito di apertura verso il mondo che caratterizza il Vaticano II. Giovanni XXIII, sottolineando che la Chiesa deve andare incontro al mondo bisognoso di salvezza nella realtà concreta, ha evidenziato l'importanza di guardare all'epoca presente: «(La Chiesa) ha bisogno di guardare anche al presente, che ha comportato nuove situazioni e nuovi modi di vivere, ed ha aperto nuove vie all'apostolato cattolico»¹³⁴.

L'espressione del Papa «nuove situazioni e nuovi modi di vivere» si riferiva alla cultura moderna in senso lato. Infatti la *GS* si riferisce alla cultura in tale accezione¹³⁵. Seguendo lo spirito di Giovanni XXIII, Paolo VI – chiamato a concludere il Concilio Vaticano II – sottolineava che la Chiesa deve osservare con attenzione la realtà culturale dei nostri tempi ed essere maestra attraverso la luce del Vangelo che diffonde¹³⁶.

Queste prospettive sono state la base teologica dell'insegnamento del Magistero sulla evangelizzazione della cultura dopo la proclamazione della *GS*, insegnamento che trova applicazione non solo all'interno della Chiesa, ma anche nell'intero tessuto sociale¹³⁷.

Vaticano II», in FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE DI TORINO (a cura di), *Chiesa per il mondo II. Fede e prassi*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1974, 444-445; CARRIER, «Il contributo del concilio alla cultura», 1438.

¹³³ Cfr SÁNCHEZ, «La cultura y las culturas», 524; *GS*, n. 57.

¹³⁴ GIOVANNI XXIII, *Discorso Solenne apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II* (11 ottobre 1962), n. 5-5.

¹³⁵ Cfr *GS*, n. 54.

¹³⁶ «Mentre, con l'aiuto dello Spirito Santo, animando sempre più il suo vigore interiore, la Chiesa si distingue e prende le distanze dalla società profana da cui è circondata, allo stesso tempo si presenta come fermento vivificante e strumento di salvezza della stessa comunità umana, e così pure scopre e corrobora l'impegno missionario a lei assegnato, che è un suo dovere capitale, volto ad annunziare con instancabile ardore il Vangelo al genere umano, qualunque sia la sua condizione, secondo il comando ricevuto». PAOLO VI, *Discorso Solenne inizio della seconda sessione del Concilio Ecumenico Vaticano II* (29 settembre 1963), n. 7-1.

¹³⁷ Il discorso di Giovanni Paolo II all'*UNESCO* ha trasmesso il senso e l'importanza della cultura non solo all'interno della Chiesa ma nel mondo intero. Cfr GIOVANNI PAOLO

2.3. La cultura nella *Gaudium et Spes*

Per comprendere la nuova visione che la Chiesa ha della cultura, è necessario fare riferimento all'*Evangelii Nuntiandi* che, per la prima volta, introduce esplicitamente il concetto di “evangelizzazione della cultura”. Secondo l'*EN*, l’evangelizzazione della cultura consiste nel portare la forza vitale del Vangelo fino alle radici più profonde della cultura, trasformando e rinnovando così l’umanità dall’interno; il documento specifica inoltre che il concetto di “cultura” a cui si fa riferimento è quello presentato al n. 53 della *Gaudium et Spes*¹³⁸. Pertanto, l’analisi della nozione di cultura proposta nella *GS* è essenziale per una corretta comprensione dell’evangelizzazione della cultura.

Alla luce di ciò, nella presente ricerca esamineremo i diversi concetti di cultura presentati nella *GS*, con particolare attenzione alle caratteristiche associate alla definizione di cultura utilizzata in riferimento all’evangelizzazione della cultura.

La *GS* parla inoltre di promuovere la cultura a diversi livelli, uno dei quali è proprio collegato all’“evangelizzazione della cultura”. Indagheremo pertanto come i Padri percepiscono la situazione della cultura oggi, quali sono le sfide culturali del nostro mondo, e quali le forme di *promozione* che essi propongono.

2.3.1. Il quadro teologico della *GS* per comprendere la cultura

La *Gaudium et Spes* è composta da una Parte I e una Parte II. La Parte I affronta la visione della Chiesa sul mondo e sulla comunità umana, nonché la dignità e la solidarietà del genere umano. Questi contenuti costituiscono elementi fondamentali per comprendere il significato della cultura menzionata nella sezione dedicata alla sua promozione nella Parte II¹³⁹. Pertanto, esaminiamo innanzitutto alcuni dei quadri teologici della *GS* per una comprensione ampia della cultura menzionata nella *GS*.

II, *Discorso all’organizzazione delle nazioni unite per l’educazione, la scienza e la cultura (Unesco)* (2 giugno 1980), nn. 6-7.

¹³⁸ Cfr *EN*, n. 20.

¹³⁹ Cfr R. GOTCHER, «Gaudium et Spes as a Blueprint for the Culture of Life», in *Life and Learning* 10 (2000), 144.

2.3.1.1. Il rapporto organico tra la Chiesa e l'umanità, l'uomo e la comunità

Nella *GS* i Padri conciliari mostrano una visione organica della Chiesa e dell'umanità sin dal n. 1 che recita: «la comunità dei cristiani si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia»¹⁴⁰. La comunità dei discepoli è formata da esseri umani¹⁴¹ e l'intera umanità costituisce il Popolo di Dio, creato per amore, che il Padre preserva e perfeziona secondo il suo progetto¹⁴².

Questa stretta relazione tra la Chiesa e l'umanità ricorda che la prima deve essere in costante dialogo con il mondo, e di conseguenza, la *GS* non è rivolta soltanto ai cristiani ma a tutta l'umanità¹⁴³.

I Padri conciliari si pongono un dilemma fondamentale: come può la Chiesa, con la sua espressione di fede, prendere in esame in modo appropriato i problemi della società odierna e le questioni secolari? E come può parlare ai non cristiani mantenendo un *focus* cristologico?

Nella *GS*, i Padri conciliari mantengono un sano equilibrio tra la morale antropologica e la luce di Cristo¹⁴⁴ ed è proprio in questa prospettiva che considerano la cultura come mezzo di dialogo¹⁴⁵ tra il mondo e la Chiesa¹⁴⁶; soltanto così la Chiesa si avvicina al mondo per portare la luce di Cristo¹⁴⁷. Alla base della *GS* vi è il tentativo di instaurare

¹⁴⁰ *GS*, n. 1.

¹⁴¹ Cfr *GS*, n. 1.

¹⁴² Cfr *GS*, n. 2.

¹⁴³ Cfr *GS*, n. 2.

¹⁴⁴ Cfr *GS*, nn. 4, 7, 16; H. SANDER, «Gaudium et Spes», in P. HÜNERMANN – B. JOCHEN (a cura di), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (4), Verlag Herder, Freiburg 2009; (consultato, trad. coreana a cura di S. JOENG-HOON, *현대 세계의 교회에 관한 사목 현장 기쁨과 희망*, Editrice Università Cattolica, Seoul 2016), 47. (sarà citata l'edizione coreana come *Commentario alla Lumen Gentium*)

¹⁴⁵ Il motivo per cui i Padri conciliari hanno usato il termine “dialogo” è che la Chiesa non fornisce risposte uniformi ai problemi del mondo moderno, ma piuttosto, conoscendo e comprendendo il mondo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere, scruta i segni dei tempi e presenta la luce del Vangelo in modo adatto ad ogni generazione. Cfr SÁNCHEZ, «La cultura y las culturas», 524; *GS*, n. 4.

¹⁴⁶ Cfr SÁNCHEZ, «La cultura y las culturas», 524.

¹⁴⁷ Cfr *GS*, nn. 57-58.

un dialogo tra il mondo moderno e la Chiesa attraverso la cultura¹⁴⁸, sottolineando la correlazione che esiste tra fede e cultura, e tra Chiesa e cultura¹⁴⁹.

La *GS* rimanda altresì allo stretto rapporto organico tra la persona e la comunità (la società, il mondo di oggi). Quando si sarà ristabilita la dignità della persona, si potrà formare una società orientata alla vera felicità dell'uomo¹⁵⁰ e, allo stesso tempo, quando si sarà formata una società in cui è pienamente garantita la dignità della persona, se ne potrà garantire il rispetto¹⁵¹. Questo rapporto organico tra uomo e comunità si collega anche al rapporto organico esistente tra cultura e uomo, che poi si sviluppa nel principio dell'evangelizzazione della cultura¹⁵².

2.3.1.2. Gli esseri umani e le comunità umane

La *GS* rileva che, pur nelle varie situazioni del mondo odierno, se si comprende adeguatamente il mistero dell'umanità si può riconoscere la volontà di Dio per l'intera vocazione umana¹⁵³. Pertanto, i Padri conciliari menzionano il senso della vita, il destino ultimo dell'uomo e la perfezione di sé; sono tutti elementi la cui comprensione è essenziale per individuare le caratteristiche della cultura legate all'autorealizzazione umana.

Secondo il Concilio, l'uomo è stato creato ad immagine di Dio ed è stato posto al di sopra di tutte le altre creature, in quanto è capace di rispondere alla sua vocazione, conoscendo e amando il suo Creatore¹⁵⁴. Ogni uomo, portando nel cuore una legge scritta da Dio, se decide di ascoltarsi in profondità, può percepire la voce del Creatore¹⁵⁵ e inoltre, riconoscendo dentro di sé «l'anima spirituale e immortale»¹⁵⁶ che Dio gli ha donato, si rende conto che esiste una verità immutabile ed eterna, nella

¹⁴⁸ Cfr SÁNCHEZ, «La cultura y las culturas», 529-531.

¹⁴⁹ Cfr G. TURBANTI, *Concilio per il mondo moderno*, Il Mulino, Bologna 2000, 222.

¹⁵⁰ Cfr *GS*, n. 26.

¹⁵¹ Cfr *GS*, n. 27.

¹⁵² Cfr *GS*, nn. 53,55.

¹⁵³ Cfr *GS*, n. 10.

¹⁵⁴ Cfr *GS*, nn. 12, 13.

¹⁵⁵ Cfr *GS*, nn. 14, 16.

¹⁵⁶ *GS*, n. 14.

quale si incontra la Verità stessa. In tal modo, l'uomo che accoglie Dio può liberamente rivolgersi al bene, seguirlo e raggiungere la piena e beata perfezione¹⁵⁷.

Il Concilio attesta che l'uomo si perfeziona quando realizza liberamente la propria vocazione donatagli dal Creatore¹⁵⁸. I Padri conciliari osservano che questa perfezione di sé non si realizza individualmente bensì all'interno della comunità¹⁵⁹. Dio «ha voluto che tutti gli uomini formassero una sola famiglia e si trattassero tra loro come fratelli»¹⁶⁰ e in questo contesto ha dato il comandamento: «Amerai il prossimo tuo come te stesso (*Mt* 12,31)». L'uomo, lo ribadiamo, realizza la sua vocazione quando, attraverso «i rapporti con gli altri, la reciprocità dei servizi, il dialogo con i fratelli»¹⁶¹, si sforza di promuovere il bene comune, di prendersi cura dei poveri e degli oppressi, di difendere i diritti umani fondamentali e la dignità degli altri¹⁶².

Questo legame tra gli uomini corrisponde al bene autentico dell'umanità¹⁶³, e prepara «la materia per il Regno dei cieli»¹⁶⁴. Il Concilio, perciò, sottolinea che l'attività umana, sia la professionale che la sociale, non è separata o opposta alla vita religiosa, ma che ciascuno, mediante la fede, deve compiere i propri doveri, secondo la propria vocazione, seguendo l'esempio di Cristo. Infatti, quando le attività terrene sono svolte

¹⁵⁷ Cfr *GS*, nn. 15, 17.

¹⁵⁸ Cfr *GS*, n. 35.

¹⁵⁹ Dio non ha creato gli uomini perché vivessero da soli, ma perché vivessero in unione sociale: «Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità (*LG*, n. 9)». «Sin dall'inizio della storia della salvezza, egli stesso ha scelto degli uomini, non soltanto come individui ma come membri di una certa comunità. Infatti questi eletti Dio, manifestando il suo disegno, chiamò suo popolo (*Es* 3,7). Con questo popolo poi strinse il patto sul Sinai. Tale carattere comunitario è perfezionato e compiuto dall'opera di Cristo Gesù. Lo stesso Verbo incarnato volle essere partecipe della solidarietà umana (*GS*, n. 32)».

¹⁶⁰ *GS*, n. 24.

¹⁶¹ *GS*, n. 25.

¹⁶² Cfr *GS*, nn. 25, 26, 27, 29.

¹⁶³ Cfr *GS*, n. 35.

¹⁶⁴ *GS*, n. 38.

in armonia con i valori religiosi, tutto volge alla gloria di Dio¹⁶⁵.

In questa ottica, il Concilio esamina il rapporto organico che esiste tra la vita vissuta alla luce di Dio, la vocazione nella comunità, e la perfezione della personalità. Ci preme infine ricordare che, quando gli uomini si amano rispondendo alla vocazione affidata loro da Dio, l'umanità può rinnovarsi e questo è preparazione all'avvento del Regno di Dio.

2.3.2. La definizione e le caratteristiche della cultura utilizzata nel termine “evangelizzazione della cultura”

2.3.2.1. Il concetto di cultura nella *Gaudium et Spes* e nell'espressione “evangelizzazione della cultura”

La *GS* definisce la cultura con due espressioni: «coltivare i beni e i valori della natura»¹⁶⁶ e «tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina e sviluppa le molteplici capacità della sua anima e del suo corpo»¹⁶⁷. Alla luce di questa definizione, i Padri accennano immediatamente agli aspetti storici e sociali della cultura, rilevando che queste attività umane si svolgono nell'ambito della famiglia, della società civile e dell'umanità, e che si formano in un sistema di valori e in un patrimonio ereditario unico della comunità¹⁶⁸.

Vista in questa prospettiva, la cultura non si riferisce solo a un campo specifico, come la conoscenza, la letteratura o l'arte, ma, come definito da Fitzpatrick, si relaziona con la totalità del comportamento e del pensiero che costituisce lo stile di vita di un gruppo¹⁶⁹. Il termine latino per indicare questa totalità è *omnia*: «*Voce cultura [...] indicantur omnia quibus homo multifarias dotes animi corporisque perpolit atque explicat*»¹⁷⁰; “*omnia*”

¹⁶⁵ Cfr *GS*, n. 43.

¹⁶⁶ *GS*, n. 53.

¹⁶⁷ *GS*, n. 53. I Padri conciliari presentano una visione complessiva della cultura che tiene conto sia della dimensione spirituale che di quella fisica dell'uomo, il che si ricollega al n. 14 della *GS* che parla della struttura dell'uomo come insieme di corpo e di anima.

¹⁶⁸ Cfr *GS*, n. 53.

¹⁶⁹ Cfr *GS*, nn. 53, 54; J. FITZPATRICK, *Puerto Rican Americans: The meaning of migration to the Mainland*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1971, 22.

¹⁷⁰ *GS*, n. 53.

viene reso con “*everything*” in inglese, “*tout ce par quoi*” in francese e “*alles*” in tedesco e in italiano con “tutti i mezzi”, aggiungendo cioè la parola “mezzi”. Questa resa suggerisce una concezione della cultura come strumento, o insieme di strumenti, che mediano tra la persona e la realtà esterna, e limita piuttosto il significato di totalità. Pertanto sarebbe degno di considerazione il suggerimento di Chiavacci di rendere “*omnia*” (n. 53) non con “tutti i mezzi” bensì con “complesso di attività”¹⁷¹.

Sebbene i Padri conciliari forniscano una definizione chiara della cultura, troviamo nella *GS*, a causa forse dell’ampiezza del concetto, anche un altro significato, in un’accezione più specifica: attività finalizzate ad arricchire la vita umana, come ad esempio i beni culturali¹⁷², il diritto all’istruzione¹⁷³, il diritto a partecipare alle attività sociali e al lavoro¹⁷⁴, la letteratura e le arti¹⁷⁵, il turismo e le manifestazioni sportive¹⁷⁶.

Per definire l’evangelizzazione della cultura, il concetto utilizzato nella *EN* si ricorre ad un senso lato in cui «l’uomo affina e sviluppa le molteplici capacità della sua anima e del suo corpo»¹⁷⁷ per realizzare sé stesso. In questa accezione sono racchiusi tutti gli stili di vita, i modi di pensare e i sistemi di valori dell’esistenza in cui «l’uomo procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro e rende più umana la vita sociale, sia nella famiglia che in tutta la società civile»¹⁷⁸. In questa prospettiva la cultura viene intesa come il modo di pensare e come l’atmosfera spirituale di una società e questo include non solo le attività culturali dirette, ma anche gli elementi spirituali del gruppo che determinano l’orientamento di questa attività.

Quando si uniscono le azioni e i pensieri di un gran numero di persone, si forma un’esperienza mentale, o un elemento spirituale, come la coscienza collettiva e i valori, che si esprimono in attività culturali.

¹⁷¹ Cfr E. CHIAVACCI, *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo: Gaudium et Spes*, Studium, Roma 1967, 252.

¹⁷² Cfr *GS*, n. 56.

¹⁷³ Cfr *GS*, n. 60.

¹⁷⁴ Cfr *GS*, n. 60.

¹⁷⁵ Cfr *GS*, n. 61.

¹⁷⁶ Cfr *GS*, nn. 54, 61.

¹⁷⁷ *GS*, n. 53.

¹⁷⁸ *GS*, n. 53.

L'elemento spirituale di un gruppo influenza le scelte e le attività degli individui, e della società nel suo complesso¹⁷⁹.

Il motivo per cui i Padri conciliari considerano la cultura come un mezzo con cui la Chiesa può comunicare con il mondo e diffondere il Vangelo è dovuto alle sue caratteristiche che contengono sia valori comunitari sia elementi spirituali. Grazie a ciò la Chiesa può diagnosticare lo stato spirituale di una società e introdurre in quella cultura la luce di Cristo. La cultura viene considerata come un ambito, come il cammino dell'umanità verso Dio, nel quale la Chiesa è chiamata a intervenire attivamente.

Questa accezione del termine cultura non si trova soltanto nella *GS* ma anche in altri documenti ecclesiali¹⁸⁰, come ad esempio nel documento di *Puebla*:

«La cultura, così intesa, abbraccia l'intera vita di un popolo: l'insieme dei valori che lo animano e dei disvalori che lo indeboliscono e che, condivisi dai suoi membri, li accomunano sulla base di una stessa "coscienza collettiva" (*EN* 18). La cultura comprende anche le forme attraverso le quali si esprimono e si configurano quei valori o disvalori, cioè i costumi, la lingua, le istituzioni e le strutture di convivenza sociale, quando non sono impediti o repressi dall'intervento delle altre culture dominanti»¹⁸¹.

Giovanni Paolo II definisce la cultura come uno «stile di vita comune che caratterizza un popolo»¹⁸², e Ratzinger osserva che la cultura «è una forma comune storicamente sviluppata di espressione di intuizioni e valori

¹⁷⁹ H. Carrier, un membro importante del Pontificio Consiglio per la Cultura, dice che «è sempre più evidente che il progresso culturale è intimamente legato alla costruzione d'un mondo più giusto e più fraterno». H. CARRIER, «Il Pontificio Consiglio per la Cultura», in *La Civiltà Cattolica* 134 (1983, I), 242.

¹⁸⁰ Cfr FRANCESCO, Lettera Enciclica *Fratelli Tutti* (3 ottobre 2020), nn. 52, 146, 166, 217; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio Per la Cultura* (13 gennaio 1989), n. 6.

¹⁸¹ III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, «Mensaje a los pueblos de américa latina» in *Documento Conclusivo Puebla*, n. 387. (Sarà citata come *Puebla*)

¹⁸² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai rappresentanti del mondo della cultura cilena* (3 aprile 1987), n. 2.

che caratterizzano la vita di una comunità»¹⁸³. Papa Francesco, dal canto suo, osserva che «la cultura indica qualcosa che è penetrato nel popolo, nelle sue convinzioni più profonde e nel suo stile di vita e comprende i desideri, l'entusiasmo e in definitiva un modo di vivere che caratterizza quel gruppo umano»¹⁸⁴.

A nostro avviso, tenendo presente queste definizioni (compresa quella al n. 20 dell'*EN*) si può affermare che la cultura abbracci l'insieme delle attività umane: l'intelligenza, l'affettività, la ricerca di senso, i costumi e i riferimenti etici¹⁸⁵.

2.3.2.2. Le caratteristiche della cultura

Le caratteristiche del concetto di cultura, così come utilizzate nell'espressione evangelizzazione della cultura, sono descritte anche nella *GS* e sono legate strettamente all'evangelizzazione della cultura poiché vengono riaffermate nel contesto della sua promozione.

Passiamo ora a presentare solo quali caratteristiche sono menzionate e le riprenderemo dettagliatamente nel prossimo capitolo.

La prima caratteristica della cultura è inerente alle attività culturali che si realizzano attraverso due elementi: *natura* (dato) e *coltivazione* (sviluppo)¹⁸⁶. Questo concetto include non soltanto la natura, ma anche la condizione umana e tutto l'ambiente che circonda l'uomo; egli, infatti non solo accetta ciò che è dato, ma lo coltiva e questa attività si chiama cultura. Questi due elementi, natura (dato) e coltivazione (sviluppo), sono pertanto caratteristiche fondamentali dell'attività culturale e, allo stesso tempo, caratteristiche dell'esistenza umana.

La seconda caratteristica della cultura si riallaccia all'autorealizzazione umana. L'uomo può raggiungere un livello di vita

¹⁸³ J. RATZINGER, «Christ, Faith and the Challenge of Cultures: Meeting with the Doctrinal Commissions in Asia» (Hong Kong, 3 March 1993), in *L'Osservatore Romano* n. 17 (il 26 Aprile), 5-8.

¹⁸⁴ FRANCESCO, *Fratelli Tutti*, n. 216.

¹⁸⁵ Cfr PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Per Una Pastorale Della Cultura* (23 maggio 1999), n. 2.

¹⁸⁶ Cfr *GS*, n. 53.

davvero pieno, coltivando i *beni* e la *natura* (dati), vale a dire sviluppando ciò che gli è stato dato. La realizzazione di sé attraverso la cultura, è unita però anche alla realizzazione della vocazione umana donata dal Creatore; così come leggiamo nella prima parte della *GS*¹⁸⁷.

La terza caratteristica della cultura è il *rapporto organico* con la comunità che, a sua volta, può essere suddiviso in tre dimensioni:

In primo luogo, la cultura si forma nella comunità. Il valore collettivo si crea raccogliendo le «esperienze e aspirazioni spirituali»¹⁸⁸ del gruppo che forniscono l'orientamento verso cui andrà la comunità: gli ideali e gli obiettivi del gruppo, e influenzano la realizzazione dei valori delle persone e le loro attività (cultura). I valori condivisi nella comunità, in questo modo, si può considerare come l'anima della cultura, e si può dire che è la cultura a formare e a rivelare i valori che sono gli elementi spirituali della comunità.

In secondo luogo, la cultura comunitaria influenza la formazione umana. Poiché l'uomo, in quanto essere sociale, entra in un contesto già esistente e vi aderisce nello spirito che lo anima, la cultura della comunità influenza la formazione dei valori personali dell'individuo. La cultura comunitaria, allo stesso tempo, in quanto valore collettivo, viene generata e sviluppata dagli esseri umani, che ne sono quindi gli artefici¹⁸⁹.

In terzo luogo, le esperienze e i valori culturali vengono, di conseguenza, preservati e sviluppati attraverso la comunità: le esperienze spirituali e i valori di una comunità si trasmettono infatti attraverso i costumi e le istituzioni comunitarie, formando così il patrimonio proprio di ciascun gruppo¹⁹⁰.

2.3.3. La condizione dell'uomo nel mondo dei nostri giorni

Nella prima parte della *GS* si parla della condizione dell'uomo nel mondo dei nostri giorni, che viene collegata alla situazione della cultura odierna di cui si tratta poi nella seconda parte del documento. Poiché i

¹⁸⁷ Cfr *GS*, nn. 32, 53.

¹⁸⁸ *GS*, n. 53.

¹⁸⁹ Cfr *GS*, n. 53, 55.

¹⁹⁰ Cfr *GS*, n. 53, 56.

Padri conciliari hanno discusso sulla promozione della cultura all'interno di questo contesto culturale attuale, è necessario riflettere su questo aspetto.

I Padri conciliari, nel presentare la chiara speranza che l'uomo possa costruire adeguatamente una società moderna con l'aiuto dello Spirito Santo, allo stesso tempo descrivono con precisione la situazione attuale dell'umanità, affinché possa riconoscerla correttamente. A tal fine, esprimono la condizione presente come "rapidi mutamenti"¹⁹¹:

«L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'insieme del globo. Provocati dall'intelligenza e dall'attività creativa dell'uomo, si ripercuotono sull'uomo stesso, sui suoi giudizi e sui desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e d'agire, sia nei confronti delle cose che degli uomini. Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale, i cui riflessi si ripercuotono anche sulla vita religiosa»¹⁹².

I summenzionati "rapidi mutamenti" si riferiscono chiaramente alla situazione attuale del mondo in cui viviamo:

Oggi si dà somma importanza alla scienza e alla tecnologia, il cui sviluppo, grazie all'intelligenza umana, ha trasformato gli esseri umani da esseri passivi che si adattavano all'ambiente in "esseri dominanti" capaci di controllare il tempo e conquistano lo spazio extraterrestre¹⁹³. Sebbene il progresso della tecnica abbia dato «tante ricchezze, possibilità e potenza economica, tuttavia una grande parte degli abitanti del globo è ancora tormentata dalla fame e dalla miseria»¹⁹⁴.

I nuovi mezzi di comunicazione sociale e di attività tra le nazioni hanno portato all'accettazione di tutta l'umanità come famiglia umana¹⁹⁵. Mentre il mondo «avverte così lucidamente la sua unità e la mutua interdipendenza dei singoli in una necessaria solidarietà, [...] permangono

¹⁹¹ Cfr *GS*, nn. 4, 11.

¹⁹² *GS*, n. 4.

¹⁹³ Cfr *GS*, n. 5.

¹⁹⁴ *GS*, n. 4.

¹⁹⁵ Cfr *GS*, nn. 6, 33.

ancora gravi contrasti politici, sociali, economici, razziali e ideologici, né è venuto meno il pericolo di una guerra capace di annientare ogni cosa»¹⁹⁶.

Anche se «il progresso delle scienze biologiche, psicologiche e sociali dà all'uomo la possibilità di una migliore conoscenza di sé»¹⁹⁷ e «il senso così acuto della libertà»¹⁹⁸, sorgono purtuttavia «nuove forme di schiavitù sociale e psichica»¹⁹⁹. In altri termini, l'uomo «si sforza di penetrare nel più intimo del suo essere, ma spesso appare più incerto di sé stesso»²⁰⁰. Questo «cambiamento di mentalità e di strutture spesso mette in causa i valori tradizionali [così che] negare Dio o la religione o farne praticamente a meno, non è più un fatto insolito e individuale»²⁰¹. Queste idee atee hanno influenzato non solo «il campo delle lettere, delle arti, dell'interpretazione delle scienze umane e della storia, la stessa legislazione»²⁰², ma anche la coscienza morale e il comportamento degli esseri umani. I Padri conciliari ricordano che l'ateismo non è più soltanto un atteggiamento individuale, ma una realtà culturale e sociale del nostro tempo²⁰³.

Gli esseri umani, sebbene perseguano sempre, ardentemente, una vita migliore, «non sono in grado di identificare realmente i valori perenni e di armonizzarli dovutamente con le scoperte recenti»²⁰⁴; questo perché hanno sviluppato la scienza e la tecnologia come strumenti meramente pratici e utili, e hanno dimenticato di porsi domande sui valori fondamentali.

2.3.4. La situazione della cultura nel mondo di oggi e il progresso della cultura nella GS

I Padri conciliari, sulla base di questa condizione dell'uomo

¹⁹⁶ GS, n. 4.

¹⁹⁷ GS, n. 4.

¹⁹⁸ GS, n. 4.

¹⁹⁹ GS, n. 4.

²⁰⁰ GS, n. 4.

²⁰¹ GS, n. 7.

²⁰² GS, n. 7.

²⁰³ Cfr GS, n. 7.

²⁰⁴ GS, n. 4.

commentano le caratteristiche della cultura odierna come segue:

«le scienze dette esatte affinano al massimo il senso critico; i più recenti studi di psicologia spiegano in profondità l'attività umana; le scienze storiche spingono fortemente a considerare le cose sotto l'aspetto della loro mutabilità ed evoluzione [...]; l'industrializzazione, l'urbanesimo e le altre cause che favoriscono la vita collettiva creano nuove forme di cultura (cultura di massa), da cui nascono nuovi modi di pensare, di agire, di impiegare il tempo libero; lo sviluppo dei rapporti fra le varie nazioni [...] si prepara una forma di cultura umana più universale»²⁰⁵.

I valori positivi presenti nella cultura dei nostri giorni sono considerati preparazione per ricevere il messaggio del Vangelo:

«Fra questi [i suoi valori positivi] si annoverano: il gusto per le scienze e la rigorosa fedeltà al vero nella indagine scientifica, la necessità di collaborare con gli altri nei gruppi tecnici specializzati, il senso della solidarietà internazionale, la coscienza sempre più viva della responsabilità degli esperti nell'aiutare e proteggere gli uomini, la volontà di rendere più felici le condizioni di vita per tutti, specialmente per coloro che soffrono per la privazione della responsabilità personale o per la povertà culturale. Tutti questi valori possono essere in qualche modo una preparazione a ricevere l'annuncio del Vangelo»²⁰⁶.

Oltre a questi valori positivi i Padri ricordano le sfide che il mondo di oggi pone all'uomo e gli interrogativi che necessitano di risposte, riassumendoli in quattro antinomie:

«1) In qual modo promuovere il dinamismo e l'espansione della nuova cultura senza che si perda la viva fedeltà al patrimonio della tradizione? 2) In qual maniera conciliare una così rapida e crescente diversificazione delle scienze specializzate, con la necessità di farne la sintesi e di mantenere nell'uomo le facoltà della contemplazione e dell'ammirazione che conducono alla sapienza? 3) Che cosa fare affinché le moltitudini siano rese partecipi dei beni della

²⁰⁵ *GS*, n. 54.

²⁰⁶ *GS*, n. 57.

cultura, proprio quando la cultura degli specialisti diviene sempre più alta e complessa? 4). Come riconoscere come legittima l'autonomia che la cultura rivendica a sé stessa, senza giungere a un umanesimo puramente terrestre, anzi avverso alla religione?»²⁰⁷.

Nella seconda antinomia c'è un riferimento al n. 61 della Costituzione²⁰⁸ e i "beni della cultura" menzionati nella terza antinomia vengono trattati in dettaglio al n. 60²⁰⁹. La quarta antinomia, ossia il rischio di un umanesimo puramente terreno e ostile alla religione²¹⁰, è presentata in dettaglio al n. 57²¹¹.

²⁰⁷ GS, n. 56. I numeri sono inseriti dall'autore per indicare il contenuto del testo.

²⁰⁸ Al n. 61 leggiamo: «Oggi vi è più difficoltà di un tempo di ridurre a sintesi le varie discipline e arti del sapere. Mentre infatti aumenta il volume e la diversità degli elementi che costituiscono la cultura, diminuisce nello stesso tempo la capacità per i singoli uomini di percepirla e di armonizzarla organicamente». A questo proposito, E. Cassirer lo spiega scrivendo: «no former age was ever in such a favorable position with regard to the sources of our knowledge of human nature. Psychology, ethnology, anthropology, and history have amassed an astoundingly rich and constantly increasing body of facts. Our technical instruments for observation and experimentation have been immensely improved, and our analyses have become sharper and more penetrating. We appear, nevertheless, not yet to have found a method for the mastery and organization of this material. When compared with our own abundance the past may seem very poor. But our wealth of facts is not necessarily a wealth of thoughts. Unless we succeed in finding a clue of Ariadne to lead us out of this labyrinth, we can have no real insight into the general character of human culture; we shall remain lost in a mass of disconnected and disintegrated data which seem to lack all conceptual unity». E. Cassirer, *An essay on Man: An introduction to a philosophy of human culture*, Yale University Press, London 1944, 22.

²⁰⁹ «È necessario procurare a tutti una quantità sufficiente di beni culturali, specialmente di quelli che costituiscono la cosiddetta cultura di base, affinché moltissimi non siano impediti, a causa dell'analfabetismo e della privazione di un'attività responsabile, di dare una collaborazione veramente umana al bene comune (LG, n. 60)».

²¹⁰ Nel XIX sec., nelle università e negli ambienti scientifici europei, soprattutto in Francia e in Inghilterra, crebbe una forte corrente anticattolica che, insieme con lo sviluppo del materialismo e dell'ateismo attivo, allontanò molti intellettuali dalla fede. Queste influenze atee rimangono fino ad oggi. Cfr G. NITTI, «La visione della cultura scientifica nel Concilio Vaticano II», in *Apulia Theologica* 1 (2015), 103.

²¹¹ Al n. 61 la GS cita: «l'odierno progresso delle scienze e della tecnica, che in forza del loro metodo non possono penetrare nelle intime ragioni delle cose, può favorire un certo fenomenismo e agnosticismo, quando il metodo di investigazione di cui fanno uso queste scienze viene a torto innalzato a norma suprema di ricerca della verità totale. Anzi, vi è il pericolo che l'uomo, fidandosi troppo delle odierne scoperte, pensi di bastare a sé stesso

La *GS* fa riferimento a diversi aspetti del progresso culturale in risposta alle condizioni e alle sfide della cultura odierna.

Il primo aspetto è il progresso culturale mediante la maturazione delle capacità mentali dell'uomo.

I Padri richiamano l'esigenza di promuovere la vitalità e l'espansione della nuova cultura preservando il carattere proprio di ciascun popolo, patrimonio della tradizione, in nuove forme di cultura (*cultura di massa*)²¹²; menzionano altresì la necessità di coltivare lo spirito in modo che «si sviluppino le facoltà dell'ammirazione, dell'intuizione, della contemplazione, e si diventi capaci di formarsi un giudizio personale e di coltivare il senso religioso, morale e sociale»²¹³ affermando che, sebbene siano aumentati «il volume e la diversità degli elementi che costituiscono la cultura, diminuisce nello stesso tempo la capacità per i singoli uomini di percepirla e di armonizzarli organicamente»²¹⁴. La nostra Costituzione ricorda che i libri, l'educazione, l'attività e gli studi di libera scelta, lo sport possono affinare lo spirito dell'uomo e arricchire la conoscenza. Possono inoltre stabilire relazioni fraterne e fortificare la salute dell'anima e del corpo. Questi sono gli elementi di progresso culturale relativi alla prima e alla seconda antinomia nominata in precedenza²¹⁵.

In secondo luogo, si osserva che il progresso culturale comporta il riconoscimento e l'attuazione del diritto di tutti ai benefici della cultura²¹⁶. Questo aspetto è relativo alla terza antinomia.

Questo si riflette nella richiesta rivolta dai Padri conciliari durante la terza sessione del Concilio relativamente alla carenza di insegnanti e di strutture scolastiche dell'America latina e al persistente alfabetismo. Aniceto Fernandez e Luigi Carli avevano invece lamentato la carenza di beni culturali di base per consentire a tutti di poter vivere una vita davvero

e non cerchi più valori superiori». Al n. 7, i Padri ricordano che l'ateismo non è più soltanto o un'ideologia individuale, ma è diventato una realtà culturale e sociale dei nostri giorni.

²¹² Cfr *GS*, nn. 54, 56.

²¹³ *GS*, n. 59.

²¹⁴ *GS*, n. 61.

²¹⁵ Cfr *GS*, nn. 59, 61.

²¹⁶ Cfr *GS*, n. 60.

dignitosa²¹⁷.

Il progresso culturale in tal senso si riferisce alla partecipazione all'educazione e alle attività sociali per lo sviluppo di base degli esseri umani; e si sottolinea altresì la partecipazione delle donne alla vita culturale²¹⁸. Purtuttavia, citando le parole di Pio XI, il Vaticano II mantiene il suo orientamento di fondo: l'obiettivo e il compito unico della Chiesa non è quello di civilizzare, bensì di evangelizzare²¹⁹.

Il terzo è il progresso culturale mediante la maturità spirituale e morale dell'umanità, che influisce direttamente sui valori culturali²²⁰.

La maturità spirituale e morale dell'umanità è la ricerca dei valori superiori dell'individuo²²¹, il ripristino dell'equilibrio umano e la libertà interiore della persona attraverso domande fondamentali quali: - «cos'è l'uomo? [...] Che apporta l'uomo alla società, e cosa può attendersi da essa? Cosa ci sarà dopo questa vita?»²²² - domande che gli esseri umani devono continuare a porsi, pur in mezzo ai cambiamenti caotici del nostro tempo²²³.

La cultura, quando si forma sulla base di una umanità giusta, può «mirare alla perfezione integrale della persona umana, al bene della comunità e di tutta la società umana»²²⁴. Soltanto in questo modo si può

²¹⁷ Cfr R. BATTOCCHIO, *Commentario ai documenti del Vaticano II Gaudium et Spes* 8, in S. NOCETI e R. REPOLE (a cura di), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2020, 381.

²¹⁸ Cfr *GS*, n. 60.

²¹⁹ Cfr *GS*, n. 58.

²²⁰ Cfr *GS*, n. 55.

²²¹ Secondo Talcott Parsons, si tratta di sistemi ideologici che indicano ciò che è desiderabile riguardo all'essenza della natura, al rapporto tra la natura e l'essere umano, tra gli esseri umani stessi e tra l'essere umano e Dio. I valori danno scopo, significato e interpretazione al comportamento umano. Cfr T. PARSONS, *Essays in Sociological Theory*, Free Press, New York 1954, 19-34.

²²² *GS*, n. 10.

²²³ Cfr *GS*, nn. 4, 57, 58.

²²⁴ *GS*, n. 59. A questo proposito, Giovanni Paolo II afferma che «non è superfluo ricordare che una trasformazione di strutture politiche, sociali o economiche non potrebbe mai consolidarsi se non fosse accompagnata da una sincera "conversione" della mente, della volontà e del cuore dell'uomo in tutta la sua verità». GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al presidente e alle autorità della repubblica* (30 giugno 1980), n. 7.

superare «l'umanesimo puramente terrestre, anzi avverso alla religione»²²⁵ e diventare «testimone della nascita di un nuovo umanesimo»²²⁶.

Questo tipo di progresso culturale corrisponde alla quarta antinomia e conduce all'evangelizzazione della cultura.

2.3. Osservazioni conclusive

A partire dal Concilio Vaticano II, la Chiesa ha iniziato a concepire la cultura in modo più ampio, adottando una prospettiva antropologica e superando una visione circoscritta alla civiltà cristiana o a settori specifici come l'arte o la produzione culturale. La cultura viene considerata ora come uno strumento privilegiato per comprendere il mondo, per dialogare con esso e per rinnovarlo alla luce del Vangelo. Questo mutamento di prospettiva scaturisce da una trasformazione nella visione del mondo, dell'umanità e del Regno di Dio, nonché dalla necessità di un'evangelizzazione comunitaria adeguata alle attuali condizioni socio-culturali.

La Chiesa si riferisce alla cultura sia a un "livello individuale" (attività culturali individuali) sia a un "livello comunitario" (cultura comunitaria).

A livello individuale, l'attività culturale si fonda su due elementi: la natura e la coltivazione. L'essere umano, attraverso questa attività culturale, realizza sé stesso. Secondo i Padri conciliari, l'autorealizzazione consiste nella perfezione della personalità, raggiunta mediante l'impegno per valori elevati, in armonia con il fine ultimo per cui l'uomo è stato creato.

A livello comunitario, la cultura è intesa come l'insieme dei modi di agire e di pensare che costituiscono lo stile di vita di un gruppo. Poiché

²²⁵ GS, n. 56.

²²⁶ GS, n. 55. L'origine e il modello del "nuovo umanesimo" a cui si fa qui riferimento è Gesù Cristo. A tal proposito, Papa Francesco parla nel suo discorso di un "nuovo umanesimo in Gesù". Secondo il suo pensiero, fondato sull'umiltà, sul disinteresse e sulla beatitudine derivante dall'umanità del Figlio di Dio, gli uomini sono chiamati a vivere l'umanità e a guardarsi soprattutto dal pelagianesimo e dallo gnosticismo, umanesimi pericolosi perché privi di Cristo. Cfr FRANCESCO, *Discorso ai rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa italiana* (10 novembre 2015).

l'uomo è per sua natura un essere sociale, le attività culturali individuali si sviluppano sempre all'interno di una società; quest'ultima, a sua volta, mediante l'aggregazione dei comportamenti e dei pensieri condivisi, dà forma agli elementi spirituali collettivi quali la coscienza comune, i valori condivisi, le consuetudini, l'etica e lo stile di vita. È in tale prospettiva che si può parlare di cultura nella sua dimensione comunitaria.

I Padri conciliari, preoccupati per la rapida diffusione dell'ateismo, del secolarismo e della disumanizzazione della cultura contemporanea, sottolineano la necessità di ripristinare, nella cultura comunitaria, una dimensione spirituale orientata al compimento integrale della persona e alla vera felicità dell'umanità.

La Chiesa considera pertanto la cultura come un canale per comprendere il mondo e per comunicare con esso; la riconosce anche come uno strumento privilegiato per l'annuncio del Vangelo nel mondo.

3. La comprensione del concetto di evangelizzazione della cultura

Prima di affrontare nel dettaglio, nel prossimo capitolo, gli elementi costitutivi dell'evangelizzazione della cultura, esaminiamo le definizioni e i concetti relativi a questo tema, basandoci su precedenti ricerche sull'evangelizzazione e sulla cultura, nonché sui documenti ecclesiali che trattano l'evangelizzazione della cultura.

Nell'*EN*, il termine evangelizzazione della cultura significa «evangelizzare in modo vitale, in profondità e fino alle radici della cultura»²²⁷ e col suo influsso, «trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa»²²⁸.

Per cultura, in questo contesto, si intende il complesso della vita di un popolo, come delineato nella *GS*, e pertanto evangelizzare la cultura significa «raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in

²²⁷ *EN*, n. 20.

²²⁸ *EN*, n. 18.

contrasto con la Parola di Dio e col disegno della salvezza»²²⁹.

In altri termini, il fermento del Vangelo purifica le mentalità, i costumi e i comportamenti che costituiscono una determinata cultura²³⁰ al fine di «convertire la coscienza personale e insieme collettiva degli uomini, l'attività nella quale essi sono impegnati, la vita e l'ambiente concreto loro propri»²³¹, aprendo il cuore all'ascolto del Vangelo²³².

Il documento del Pontificio Consiglio della Cultura intitolato “*Per Una Pastorale Della Cultura*” tratta più in dettaglio del significato dell'evangelizzazione della cultura:

«In una prospettiva di preparazione evangelica, la pastorale della cultura ha come obiettivo prioritario l'inserimento della linfa vitale del Vangelo nelle culture, per rinnovare dall'interno e trasformare alla luce della Rivelazione le visioni dell'uomo e della società che modellano le culture, le concezioni dell'uomo e della donna, della famiglia e dell'educazione, della scuola e dell'università, della libertà e della verità, del lavoro e degli svaghi, dell'economia e della società, delle scienze e delle arti»²³³.

Ciò significa aprire vaste aree culturali al potere salvifico di Cristo, donando a Lui, Redentore dell'uomo, “centro del cosmo e della storia”, l'opportunità di rinnovare completamente la vita umana²³⁴. Cristo può rinnovare «tutte le culture con la forza creatrice dello Spirito Santo, sorgente inesauribile di bellezza, di amore e di verità»²³⁵.

Questo concetto di evangelizzazione compare anche nella *Evangelii Praecones*, Lettera Enciclica di Pio XII risalente al periodo di massima diffusione del comunismo:

«L'ideologia comunista, oggi dappertutto diffusa, facilmente inganna l'animo semplice e incolto del popolo [...]

²²⁹ EN, n. 19.

²³⁰ Cfr *Per Una Pastorale Della Cultura*, n. 4.

²³¹ EN, n. 18.

²³² Cfr EG, n. 132.

²³³ *Per Una Pastorale Della Cultura*, n. 25.

²³⁴ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Ecclesia In Africa* (14 settembre 1995), n. 61.

²³⁵ *Per Una Pastorale Della Cultura*, n. 39.

Bisogna senz'altro preservare i popoli, o guarirli se ne fossero contaminati, da quelle perniciose dottrine che assegnano agli uomini come unico scopo di questa vita il godimento dei piaceri terreni e, affidando al potere arbitrario dello stato l'acquisto e l'uso d'ogni proprietà, deprimono talmente la dignità della persona umana da distruggerla quasi completamente. Occorre insomma inculcare a tutti in pubblico e in privato che noi siamo esuli in cammino verso una patria immortale, e siamo destinati a una vita eterna e a un'eterna felicità che, dietro la guida della verità e mettendo in pratica la virtù, dobbiamo un giorno conseguire»²³⁶.

Questo stesso concetto si ritrova anche nell'*AG* come "attività missionaria".

«L'attività missionaria non è altro che la manifestazione, cioè l'epifania e la realizzazione, del piano divino nel mondo e nella storia [...] Purifica dalle scorie del male ogni elemento di verità e di grazia presente e riscontrabile in mezzo ai pagani per una segreta presenza di Dio e lo restituisce al suo autore, cioè a Cristo, che distrugge il regno del demonio e arresta la multiforme malizia del peccato. Perciò ogni elemento di bene presente e riscontrabile nel cuore e nell'anima umana o negli usi e civiltà particolari dei popoli, non solo non va perduto, ma viene sanato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio, la confusione del demonio e la felicità dell'uomo»²³⁷.

L'*AG* mette inoltre in rilievo la rilevante responsabilità dei laici nell'evangelizzazione della cultura:

«I laici, cioè i fedeli che, incorporati per il battesimo a Cristo, vivono nel mondo. Tocca proprio a loro, penetrati dello Spirito di Cristo, agire come un fermento nelle realtà terrene, animandole dall'interno ed ordinandole in modo che siano sempre secondo il Cristo»²³⁸.

Il riconoscimento dell'importanza e della necessità, ai nostri giorni, di evangelizzare la cultura ha portato all'istituzione del *Pontificio*

²³⁶ Pio XII, Lettera Enciclica *Evangelii Praecones* (2 giugno 1951), n. 10.

²³⁷ *AG*, n. 9.

²³⁸ *AG*, n. 15.

Consiglio della Cultura:

«La creazione del Pontificio Consiglio della Cultura, volta a “dare a tutta la Chiesa un impulso comune nell’incontro, continuamente rinnovato, del messaggio salvifico del Vangelo con la pluralità delle culture, nella diversità dei popoli, ai quali deve portare i suoi frutti di grazia” (*Lettera al Cardinale Casaroli per la creazione del Pontificio Consiglio della Cultura*, 20 maggio 1982), segue la linea della riflessione e delle decisioni del Concilio Ecumenico Vaticano II. In effetti i Padri avevano sottolineato con forza il posto centrale della cultura nella vita degli uomini e la sua importanza per la penetrazione dei valori evangelici, come pure per la diffusione del messaggio biblico nei costumi, nelle scienze e nelle arti»²³⁹.

L’evangelizzazione della cultura è collegata all’*inculturazione*. Secondo Giovanni Paolo II, «inculturare il Vangelo non è ridurlo all’effimero e al superficiale che caratterizzano l’attualità mutevole»²⁴⁰, ma portare la forza del Vangelo nel cuore della cultura e delle culture²⁴¹. Questo significa che «il Vangelo penetra vitalmente nelle culture, si incarna in esse, superandone gli elementi culturali incompatibili con la fede e con la vita cristiana ed elevandone i valori al mistero della salvezza che proviene dal Cristo»²⁴².

Papa Francesco sottolinea, al riguardo, la necessità di evangelizzare la cultura per inculturare il Vangelo scrivendo che:

«Nei Paesi di altre tradizioni religiose o profondamente secolarizzati si tratterà di favorire nuovi processi di evangelizzazione della cultura, benché presuppongano progetti a lunghissimo termine. [...] Ogni cultura e ogni gruppo sociale necessita di purificazione e maturazione. Nel caso di culture popolari di popolazioni cattoliche, possiamo

²³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti all’Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio Per la Cultura* (16 marzo 2002), n. 2.

²⁴⁰ ID, *Discorso ai partecipanti all’Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio Per la Cultura* (13 gennaio 1989), n. 6.

²⁴¹ Cfr *Per Una Pastorale Della Cultura*, n. 5.

²⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica Pastores Dabo Vobis* (25 marzo 1992), n. 55.

riconoscere alcune debolezze che devono ancora essere sanate dal Vangelo: il maschilismo, l'alcolismo, la violenza domestica, una scarsa partecipazione all'Eucaristia, credenze fataliste o superstiziose che fanno ricorrere alla stregoneria, eccetera»²⁴³.

Tre aspetti sono, a nostro avviso, fondamentali per comprendere il concetto di evangelizzazione della cultura.

In primo luogo, la Chiesa non nega che ci siano elementi culturali che richiedano purificazione, ma non vede la cultura semplicemente come un oggetto da purificare. La Chiesa considera la cultura un mezzo privilegiato per comprendere i valori determinanti e le linee di pensiero delle persone; ed afferma chiaramente che mediante il corrente della cultura si possono conoscere i pensieri, gli interessi principali e le domande delle persone, il che consente di aprire con loro un canale comunicativo²⁴⁴. La Chiesa considera la cultura come il terreno del Vangelo in cui è nascosto il seme del Verbo²⁴⁵, e ritiene che le diverse culture aiutano ad arricchire la comprensione dell'intera verità del Vangelo.

In secondo luogo, far penetrare in profondità la luce del Vangelo nel mondo non equivale trasformarlo e liberarlo. La liberazione umana e la salvezza in Gesù Cristo sono collegate, ma non sono identiche, non coincidono perché «non ogni nozione di liberazione è necessariamente coerente e compatibile con una visione evangelica dell'uomo, delle cose e degli avvenimenti»²⁴⁶.

In terzo luogo, infine, la ragione per cui l'evangelizzazione della cultura è possibile è la legge del cuore che Dio ha impresso in ogni uomo. L'uomo, quando riconosce l'anima che Dio gli ha dato, si rende conto del fatto che esiste una Verità eterna a cui egli può rivolgersi per cui è possibile infondere la luce del Vangelo in una società in cui convivono credenti e non credenti.

²⁴³ EG, n. 69.

²⁴⁴ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura* (16 marzo 2002), n. 2.

²⁴⁵ Cfr CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. 13.

²⁴⁶ EN, n. 35.

Conclusione

Abbiamo esaminato l'attività evangelizzatrice della Chiesa attraverso i concetti di missione, di evangelizzazione e di nuova evangelizzazione; in tal modo, essa rivela chiaramente le caratteristiche e la necessità dell'evangelizzazione che la società moderna richiede.

Prestando attenzione alla relazione organica tra l'essere umano e la comunità²⁴⁷, la Chiesa amplia il concetto di evangelizzazione, superando una visione limitata all'individuo, per includere l'intera realtà umana rendendo presente il Regno di Dio in ogni ambito dell'esperienza umana. L'evangelizzazione si estende pertanto alla vita familiare, alla società, alla vita comunitaria e alle strutture sociali.

Il contesto in cui viviamo evidenzia l'urgenza e l'importanza di diffondere i valori del Vangelo nel mondo: l'influenza del secolarismo, delle false ideologie e degli idoli ha un profondo impatto sui criteri di giudizio, sui valori, sul focus di interesse, sulle tendenze di pensiero e sulle loro fonti, persino sugli stili di vita in generale. Questa situazione ha già portato anche le regioni in cui il Vangelo era ben conosciuto ad affrontare serie sfide alla fede e ai nobili valori che gli esseri umani dovrebbero avere. Di fronte a queste sfide, è diventato un compito ancora più urgente istillare profondamente il messaggio e i valori evangelici nella vita e nella coscienza dell'uomo.

Di conseguenza, la Chiesa sottolinea l'importanza dell'evangelizzazione della coscienza, dei sistemi di valore, delle modalità di pensiero e dell'intero impianto valoriale, mirando a promuovere, attraverso questa trasformazione interiore, un rinnovamento della famiglia e della società nel loro insieme. Alla luce dell'orientamento e della necessità dell'evangelizzazione, la Chiesa ha rivolto la sua attenzione alla "cultura" come a un obiettivo chiave, poiché questa esigenza è in linea con l'ambito stesso della cultura.

In questo contesto, la Chiesa adotta due prospettive nel guardare alla

²⁴⁷ Cfr *GS*, n. 27. La *GS* rimanda altresì allo stretto rapporto organico tra la persona e la comunità (la società, il mondo di oggi). Quando si sarà ristabilita la dignità della persona, si potrà formare una società orientata alla vera felicità dell'uomo e, al tempo stesso, quando si sarà formata una società in cui sarà pienamente garantita la dignità della persona, se ne potrà garantire il rispetto.

cultura.

Da un lato, a livello comunitario, considera la cultura non come un campo specifico (la letteratura o l'arte), ma come una totalità di modi di agire e di pensare che costituiscono lo stile di vita di un gruppo umano. Questa percezione culturale include anche quegli elementi spirituali invisibili, ma profondamente influenti sulla vita e sul comportamento dei membri di una comunità, come le consuetudini, l'etica, i valori condivisi e i criteri di giudizio. Proprio per queste caratteristiche, la Chiesa considera la cultura sia come via privilegiata per comprendere le dinamiche del mondo, sia come un mezzo efficace per annunciare il Vangelo nel mondo.

Dall'altro lato, a livello individuale, la Chiesa intende la cultura come un'attività che permette agli esseri umani di realizzarsi, ovvero un'azione volta al perfezionamento della propria persona. Questa attività culturale è intesa come un cammino verso la realizzazione del fine per cui l'uomo è stato creato, un fine conferito dal Creatore stesso, e per questo profondamente connessa alla salvezza dell'uomo. La Chiesa utilizza pertanto l'espressione "evangelizzazione della cultura" e si concentra sull'evangelizzazione della "cultura".

Alla luce di queste riflessioni, per "evangelizzazione della cultura", così come verrà trattata nel presente studio, si intende un processo che, da un lato, guida l'attività culturale dell'individuo verso l'autorealizzazione autentica e, dall'altro, mira a evangelizzare l'intera società, influenzando le modalità di pensiero, i comportamenti e la comprensione del senso e del fine della vita dei suoi membri; essa mira in particolare a trasformare gli elementi contrari allo spirito e ai valori del Vangelo, rinnovando così l'orizzonte spirituale della società in modo che l'umanità possa vivere secondo la volontà di Dio.

CAPITOLO SECONDO

CARATTERISTICHE DELLA CULTURA LEGATE ALL'EVANGELIZZAZIONE DA UNA PROSPETTIVA CRISTIANA E METODI DI EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA: FORNIRE UN QUADRO DI RIFERIMENTO PER L'INCONTRO TRA LA CULTURA E IL CARISMA DEL FONDATORE NELLA PROSPETTIVA DELL'EVANGELIZZAZIONE

Introduzione

Questo capitolo si propone di analizzare le caratteristiche culturali connesse all'evangelizzazione, al fine di offrire un quadro di riferimento per l'incontro tra la *cultura* e il *Carisma del Fondatore* nella prospettiva dell'evangelizzazione.

Il presupposto della presente ricerca è la necessità di considerare il Carisma del Fondatore e la cultura dalla stessa prospettiva. In genere, mentre la "cultura" viene compresa sulla base di elementi antropologici o umanistici, il Carisma del Fondatore è trattato principalmente in riferimento a elementi teologici. Per questo motivo, affrontare queste due realtà da prospettive diverse comporterebbe il rischio di compromettere la coerenza logica della ricerca.

Considerando l'obiettivo e i destinatari di questo studio, riteniamo opportuno adottare un approccio alla cultura a partire dalla prospettiva cristiana. L'obiettivo di questa ricerca è rivelare che il Carisma del Fondatore possiede elementi in grado di contribuire all'evangelizzazione della cultura e che i religiosi, in quanto soggetti dell'evangelizzazione, siano in grado di trasmettere valori e significati cristiani attraverso il proprio Carisma, utilizzando un linguaggio e modalità comunicative accessibili anche ai non cristiani; per raggiungere questo obiettivo, essi devono essere in grado di esaminare le caratteristiche e gli elementi della cultura, partendo ovviamente da una prospettiva cristiana.

Pertanto, esamineremo le caratteristiche della cultura in relazione all'evangelizzazione dalla prospettiva cristiana. Le caratteristiche culturali saranno analizzate sulla base della definizione e dell'ambito della cultura stabiliti nel capitolo precedente, distinguendole in caratteristiche legate ai

soggetti individuali e caratteristiche relative alla dimensione comunitaria.

Per quanto riguarda le caratteristiche individuali, cercheremo di mettere in luce, da un punto di vista teologico, il carattere culturale dell'esistenza umana e gli elementi fondamentali dell'attività culturale, al fine di individuare quale sia una vera attività culturale che realizzi pienamente la persona; su questa base, esamineremo il fulcro necessario per evangelizzare l'attività culturale. Quanto alle caratteristiche comunitarie, analizzeremo il nucleo della cultura comunitaria dal punto di vista dell'evangelizzazione, riflettendo su come la cultura di una comunità influisca sull'individuo e sulla storia dell'umanità, al fine di individuare le principali caratteristiche della cultura comunitaria che possono essere evangelizzate.

Successivamente, esamineremo i metodi per l'evangelizzazione della cultura e, sintetizzando le riflessioni sviluppate finora, identificheremo le caratteristiche culturali fondamentali legate all'evangelizzazione.

Infine, sulla base di tale analisi, proporremo, un quadro teorico per il capitolo successivo, volto a chiarire in che modo il Carisma del Fondatore possa collegarsi agli aspetti della "cultura" o delle sue caratteristiche.

1. Le caratteristiche delle attività culturali legate al soggetto individuale: la realizzazione di sé dell'essere umano

A livello individuale, l'attività culturale consiste, come già osservato, nel realizzare sé stessi coltivando il proprio dato naturale (natura); essa è strettamente connessa alle caratteristiche ontologiche dell'essere umano. Intendiamo pertanto esaminare la natura culturale dell'uomo e, su questa base, identificare gli elementi fondamentali dell'attività culturale. Mediante una rilettura in chiave teologica, cercheremo infine di individuare gli elementi chiave e gli orientamenti necessari per realizzare l'evangelizzazione della cultura a livello individuale.

1.1. L'uomo come essere culturale

La cultura è un'attività che deriva dalle caratteristiche ontologiche dell'essere umano. Pertanto, esaminare la natura culturale dell'esistenza e gli elementi fondamentali delle attività culturali costituisce un presupposto essenziale per identificare quelle che risultano più autentiche.

1.1.1. La natura culturale dell'esistenza

La cultura è una caratteristica concessa unicamente agli esseri umani¹. «Non c'è cultura se non quella dell'uomo, mediante l'uomo e per l'uomo»². Poiché la cultura è parte della natura umana e una componente dell'essenza umana³, gli esseri umani possono vivere una vita piena e raggiungere un'umanità vera e completa solo attraverso la cultura⁴; al riguardo Giovanni Paolo II afferma che «la cultura è ciò per cui l'uomo in quanto uomo diventa più uomo, “è” di più, accede di più all’“essere”»⁵.

Mediante un confronto con gli animali, vedremo ora come l'attività culturale è una caratteristica distintiva unicamente dell'esistenza dell'uomo.

Gli animali vivono in gruppi simili a quelli umani e al loro interno si riscontrano tra gli individui cooperazione, comunicazione e comportamenti imitativi dell'uomo⁶. Purtroppo, gli animali si riuniscono istintivamente solo per soddisfare bisogni biologici e si limitano a eseguire ciò che è scritto nel loro *DNA*, adattandosi all'ambiente circostante; anche la cooperazione e i comportamenti condivisi tra gli individui sono dettati

¹ Cfr A. KROEBER, *Anthropology: Race, language, culture, psychology, prehistory*, Harcourt, Brace and company, New York 1948, 9.

² PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Per Una Pastorale Della Cultura* (23 maggio 1999), n. 2.

³ Cfr B. MONDIN, *Una nuova cultura per una nuova società*, Massimo, Milano 1981, 20-21.

⁴ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Lettera di Giovanni Paolo II con cui viene istituito il Pontificio Consiglio della cultura* (20 maggio 1982).

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'organizzazione delle nazioni unite per l'educazione, la scienza e la cultura (Unesco)* (2 giugno 1980), n. 7.

⁶ Cfr K. LALAND - V. JANIK, «The animal cultures debate», in *Trends in Ecology and Evolution* 21 (2006, 10), 542-543.

dall'istinto⁷. Gli animali si servono dell'ambiente per la sopravvivenza e l'adattamento fisico, ma non possiedono il potenziale e le capacità tipiche dell'essere umano; nascono come organismi completi e agiscono secondo l'istinto, senza compiere un ulteriore sviluppo come avviene per l'uomo.

Degli esseri umani, invece, si può dire che sono “esseri manchevoli (*Mängelwesen*)”⁸, in termini di funzioni biologiche⁹, essi, tuttavia, completano e integrano le proprie funzioni biologiche mediante attività che potenziano e perfezionano ciò che è stato loro naturalmente conferito¹⁰; così gli esseri umani superano gli animali in saggezza e abilità e perciò li sottomettono tutti al loro dominio. Gli esseri umani, inoltre, si uniscono e formano società per ragioni culturali come la lingua, i costumi, la tecnologia, la religione, il governo e altri valori importanti, oltre a ragioni biologiche¹¹. In questo contesto, Abbagnano fa riferimento al vantaggio e allo svantaggio del punto di partenza degli uomini e afferma che questi ultimi sono esseri in grado di realizzare sé stessi:

«L'uomo scopre di partire da una posizione che è insieme di vantaggio e di svantaggio: di vantaggio, perché egli possiede un'arma di cui gli altri esseri viventi sono sprovvisti, e cioè la capacità di trasformare l'ambiente che lo circonda;

⁷ Cfr KROEBER, *Anthropology*, 9-10.

⁸ A. Gehlen si riferisce agli esseri umani come a “esseri manchevoli” (*Mängelwesen*) in termini di funzioni biologiche, che vengono completate attraverso la cultura. Cfr A. GEHLEN, *L'uomo la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1978, 46. In un contesto simile, Cassirer afferma: «Per quanto riguarda lo spazio organico, lo spazio dell'azione, l'uomo sembra sotto molti aspetti molto inferiore agli animali. Un bambino deve apprendere molte abilità con cui l'animale è nato. Ma questa carenza viene compensata dall'uomo con un altro dono che egli solo sviluppa e che non ha alcuna analogia con nulla della natura organica». trad. it. E. CASSIRER, *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*, Yale University Press, London 2021, 43. Si può fare riferimento anche a: U. FABIETTI, *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori, Milano, 2015, 21.

⁹ Cfr P. BERGER, *The Sacred Canopy: Elements of a sociology theory or religion*, Open Road Media, New York 1969, 9-11.

¹⁰ Secondo Shotter, l'uomo non si trova in nessuna parte del mondo allo stato di natura. Ovunque e in ogni momento, l'uomo conduce uno stile di vita progettato per sé in un certo modo; cioè, l'uomo si trova solo in uno stato di attività culturale. Cfr J. SHOTTER, *Images of man in psychological research (Essential psychology)*, Methuen, London 1975, 130.

¹¹ Cfr V. MATHIEU, *Per una cultura dell'essere*, Nova Spes, Roma 1983, 9-10.

di svantaggio, perché non viene al mondo con un bagaglio di “conoscenze” che può mettere subito a frutto. Un cane, un topo, insomma qualsiasi animale, non ha infatti bisogno di imparare come deve regolarsi per sopravvivere. L’uomo invece è costretto ogni volta a partire da zero, a “inventarsi” un “modello” in base al quale poi realizzarsi»¹².

Oltre al confronto con gli animali, ci sembra opportuno ricordare l’approccio di Mondin il quale, osservando i cambiamenti nella percezione dell’esistenza umana, insiste sul fatto che gli esseri umani sono esseri culturali:

«La filosofia classica, (Platone, Aristotele, Zenone, Plotino, ecc.), considerava l’uomo come essere naturale: costituito di un’essenza immutabile che gli viene data dalla natura, dalla quale egli deriva non soltanto le leggi biologiche ma anche i dettami morali: “Agisci secondo natura”; era l’imperativo categorico della filosofia greca. La filosofia moderna ha operato una svolta radicale. Essa non vede più nell’uomo un parto della natura, ma piuttosto un prodotto di sé stesso. L’uomo è l’artefice di sé stesso. È la tesi di Nietzsche, Hegel, Sartre, Heidegger e della maggior parte dei moderni. È una concezione “storicistica” dell’uomo, basata sul primato della volontà e della libertà sulla conoscenza, della prassi sulla teoria, dell’esistenza sull’essenza, della storia sulla natura. Sul piano morale non esiste nessun altro imperativo al di fuori di quello di tradurre in atto le proprie possibilità; la propria potenza! Tra queste due vie antitetico c’è però una via di mezzo: che è quella che considera l’uomo né come essere naturale, né come essere semplicemente storico, bensì come essere culturale. Ciò significa che non tutto l’uomo è prodotto della natura e neppure della storia ma in parte della natura e in parte della storia, e questo amalgama tra natura e storia si chiama cultura. Non tutto l’uomo è opera della cultura»¹³.

L’esistenza umana deriva dalla natura: tutta la sua dimensione somatica e biologica è prodotta dalle forze naturali generate da Dio.

¹² N. ABBAGNANO, *L’uomo progetto 2000*, Dino Editori, Roma 1980, 81-82.

¹³ B. MONDIN, *Antropologia filosofica: l’uomo: un progetto impossibile?*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1989, 163-164.

L'essere umano che viene concepito nel grembo materno e poi vede la luce, è il prodotto delle leggi genetiche che la natura ha posto nel corpo dei suoi genitori¹⁴. Dopo la nascita, il comportamento umano è un prodotto non più della natura, bensì della cultura. Gli esseri umani trovano sé stessi attraverso il mondo che incontrano e si completano attraverso le loro azioni¹⁵; ciò non vale solo per l'infanzia e l'adolescenza, ma anche per la vita da adulti. In definitiva, un essere culturale ha la possibilità e la capacità di sviluppare sé stesso utilizzando i propri doni naturali¹⁶, vale a dire adoperando liberamente e responsabilmente ciò che gli è stato dato¹⁷.

È chiamato a questa realizzazione dall'interno del suo essere, come sostiene Hessen: «Sii quello che sei! Cerca di essere umano! Realizza nel tuo cuore tutto ciò che è alto e grande, tutto ciò che è buono e divino!»¹⁸.

Gli esseri umani si percepiscono come un progetto incompiuto, si interrogano frequentemente sul proprio percorso, sono alla continua ricerca di nuovi significati e si sforzano di trascenderli; possiamo affermare che essi, per natura, producono cultura. La creatività che si rivela nelle attività culturali proclama al mondo circostante l'unicità dell'esistenza¹⁹. A questo riguardo Giovanni Paolo II afferma: «nella scelta della cultura l'uomo gioca il suo destino. [...] La cultura ha il fine essenziale di promuovere l'essere dell'uomo e di procurargli i beni necessari allo sviluppo del suo essere individuale e sociale»²⁰.

¹⁴ Cfr ID, *Antropologia filosofica*, 164.

¹⁵ Cfr BERGER, *The Sacred Canopy*, 10.

¹⁶ Al n. 53 della *Gaudium et Spes* si legge che, ogni qualvolta si tratta della vita umana, natura e cultura sono quanto mai strettamente connesse.

¹⁷ Cfr M. IVALDO, *Antropologia. Umanesimo. Uomo*, Studium, Roma 1986, 37-38.

¹⁸ J. HESSEN, *Lehrbuch der Philosophie Band 2: Wertlehre*, Erasmus-Verlag, Hohenfurch 1959; (consultato, trad. coreana. a cura di L. KWANGJO, *철학 교과서 제 2 권 : 가치론*, Editrice SeokwanGSa, Paju 2006), 157. (sarà citata l'edizione coreana come *Manuale di filosofia 2*)

¹⁹ «La cultura, d'altra parte, nella varietà e ricchezza della sua creatività, testimonia che l'uomo è un essere diverso e superiore rispetto al mondo che lo circonda. Perciò, l'uomo non può restare fuori dalla cultura». GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai rappresentanti del mondo della cultura cilena* (3 aprile 1987), n. 3.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso nell'incontro con gli uomini di cultura* (1° luglio 1980), n. 2.

1.1.2. Due caratteristiche delle attività culturali

L'attività culturale si fonda su "basi naturali" e su "aspetti da coltivare"²¹; solo considerando entrambe queste dimensioni è possibile sviluppare un'autentica attività culturale.

In primo luogo, gli esseri umani operano in base al "dato naturale (natura)", e devono ricordarsi di averlo ricevuto da qualcuno; dal nulla l'uomo non può creare né sé stesso né ciò che lo circonda, può farlo solo se riceve in dono questa capacità. Se si trascura o si dimentica questo "dato naturale", e se non se ne considera il fine e l'orientamento propri, si rischia di ritenere erroneamente che l'uomo possa decidere tutto in modo autonomo. In tal modo le norme oggettive diventano prive di significato e la soggettività di ogni persona diventa la sua fonte di valore e di significato. Questa posizione si trova principalmente tra gli esistenzialisti atei.

L'esistenzialismo ateo²² considera gli esseri umani come esseri dotati di creatività con la possibilità di essere tutto ciò che desiderano, senza alcuna restrizione. Secondo questa teoria, che esclude il concetto di Creatore, l'uomo può costituire da sé la propria natura, respingendo l'idea

²¹ Se consideriamo il significato di *colere*, il verbo latino che è la radice del termine cultura, e quanto scritto al n. 53 della *Gaudium et Spes*, la cultura è coltivare i beni e i valori della natura, in cui l'oggetto non si riferisce solo alle cose materiali, ma anche a quelle personali e spirituali. Giovanni Paolo II parla di «coltivazione del cuore» e «coltivazione dello spirito», riferendosi alla necessità per gli esseri umani di coltivare sé stessi. Pure Francesco in una Udienza Generale ha menzionato l'importanza di «coltivare una vita giusta». Cfr *GS*, n. 53; GIOVANNI PAOLO II, *Omelia di Giubileo del mondo agricolo* (12 novembre 2000), n. 4; FRANCESCO, *Udienza Generale* (1° dicembre 2021).

²² L'esistenzialismo ateo si è sviluppato in Europa dopo la Seconda Guerra Mondiale. La tragica esperienza della guerra e l'assurdità del mondo hanno portato a mettere in discussione i valori religiosi e morali prima esistenti, combinando elementi di esistenzialismo e di ateismo. Il nucleo di questa ideologia è che gli esseri umani non trovano la loro esistenza e il loro significato in Dio, in valori assoluti o nella morale tradizionale, ma piuttosto creano significato e valore per sé stessi perché esistono senza alcuno scopo o alcuna essenza intrinseca. Questa corrente filosofica critica inoltre l'autorità, la tradizione e la morale vigente, sottolineando l'autonomia dell'individuo e il suo potenziale creativo. Cfr G. MARINO, *Basic writings of existentialism*, The modern library, New York 2004, 345-350; T. CAPORALE, «Dalla morte di Dio alla libertà come condanna l'esistenzialismo ateo di Jean Paul Sartre», in *Lessico di Etica Pubblica* 1 (2022), 180-190.

stessa di una natura umana data²³. Tuttavia, in tal modo diventa impossibile concepire l'essere umano come portatore di caratteristiche comuni e universali.

In secondo luogo, l'uomo, in quanto essere culturale, deve preservare la propria soggettività, che è una caratteristica importante perché collegata alla decisione di accogliere la Parola di Dio e di praticare l'amore. Senza la propria soggettività, l'uomo diventerebbe una macchina incapace di evolversi, in quanto è in balia dei meccanismi del proprio ambiente; egli non diventerebbe altro che un oggetto fisico creato dal suo ambiente. L'esempio estremo di quanto esposto finora è rappresentato dal determinismo, fondato sul riduzionismo scientifico, secondo cui tutto - inclusi gli stati mentali e la coscienza - sarebbe il prodotto dell'interazione tra oggetti materiali. Questa filosofia riduce l'umanità a leggi meramente fisiche e afferma che il comportamento umano è attribuito a qualche legge deterministica; mentre è necessario invece sottolineare che gli esseri umani realizzano la propria vita attraverso il libero arbitrio.

Di conseguenza, per un'autentica attività culturale, è essenziale armonizzare ciò che è donato all'uomo dalla natura con ciò che egli è chiamato a coltivare mediante la propria volontà e creatività.

1.1.3. Coltivare secondo la natura data e il suo fine

L'autorealizzazione in quanto essere culturale si ottiene coltivando i beni e i valori naturali; Ci si può davvero chiedere se gli esseri umani, coltivando semplicemente ciò che è stato loro dato, indipendentemente dall'orientamento e dalla finalità, possano realizzare pienamente sé stessi.

Poiché l'autorealizzazione si raggiunge attraverso la perfezione secondo l'essenza²⁴, è necessario che il coltivare sia orientato alla

²³ Uno studioso rappresentativo è Sartre. Egli osserva che «non esiste la natura umana, perché non esiste Dio che ne abbia un concetto. L'uomo semplicemente è. Non che egli sia semplicemente ciò che si concepisce essere, ma è ciò che vuole, e come si concepisce dopo essere già esistito – come vorrà essere dopo quel salto verso l'esistenza. L'uomo non è altro che ciò che fa di sé. Questo è il primo principio dell'esistenzialismo». trad. it. J. SARTRE, *Existentialism and humanism*, Methuen, London 1948, 25.

²⁴ Cfr TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 1, a. 7. (consultato, trad. it. a cura dei Frati Domenicani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014)

perfezione dell'essenza dell'essere umano. Poiché ciò che è dato all'uomo si inserisce in un ordine creaturale, tale perfezione si realizza solo quando l'uomo coltiva ciò che ha ricevuto in conformità alla finalità intrinseca di tale dono. Consideriamo dunque come gli esseri umani possano riconoscere lo scopo di ciò che è stato loro dato e, a partire da questa consapevolezza, cerchiamo di identificarne la finalità.

Gli esseri umani non solo sono consapevoli del mondo che li circonda, ma hanno anche una consapevolezza che è diretta da quel mondo verso sé stessi. In tal modo, l'uomo è ben consapevole della propria esistenza e delle sue possibilità e agisce in base ad esse. Anche le attività culturali si basano su questa consapevolezza²⁵. A questo proposito Coreth afferma:

«Sebbene viviamo nella totalità del nostro mondo, impigliati e gettati in questo mondo, separiamo anche da questo tutto come se individuali e unici. (...) L'uomo vive in mezzo al mondo e ai suoi eventi, eppure, l'uomo è in definitiva restituito a sé stesso»²⁶.

La consapevolezza della propria esistenza dirige l'attenzione all'esistenza in quanto tale. Secondo Heidegger, gli esseri umani, siccome hanno consapevolezza della propria esistenza, hanno anche una comprensione dell'essere (*Sein*), che è il fondamento ultimo di ogni ente (*Seiendes*). Egli lo esprimeva con il termine “*Dasein* (esserci, ossia l'uomo)”. In questa prospettiva, l'uomo non è semplicemente un essere che mangia, si veste, dorme e lavora per uno scopo, ma è un essere che conduce la sua vita in relazione con ciò che è la fonte ultima del suo stesso “essere”²⁷.

Per approfondire quanto detto da una prospettiva cristiana, la fonte ultima dell'essere è l'essere stesso. Dio è l'Essere stesso, che esiste come

²⁵ Cfr MONDIN, *Antropologia filosofica*, 103-108.

²⁶ E. CORETH, *Was ist der Mensch?: Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1973; (consultato, trad. coreana a cura di A. MYEONGOK, *인간이란 무엇인가*, Jongro, Seoul 1983), 91.

²⁷ Cfr M. HEIDEGGER, *Ueber den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1949; (consultato, trad. it. a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 1995), 14-16.

“Colui che sono” (*Es* 3,14) prima che tutti gli altri esseri esistessero²⁸. Dio è la verità perché ha creato tutti gli esseri e presiede e governa l’ordine dell’universo (*Gen* 1,1-2,4; *Gv* 1,1-3; 14,6). Pertanto, la verità può essere conosciuta pienamente solo attraverso Dio, che è l’Essere stesso. In questo modo, la verità e l’esistenza sono strettamente collegate tra loro.

Mettendo insieme queste due cose, gli esseri umani possono incontrare l’esistenza stessa, la verità, con la consapevolezza della propria esistenza. Nella *Gaudium et Spes* leggiamo:

«Nella sua interiorità, egli (uomo) trascende l’universo delle cose: in quelle profondità egli torna, quando fa ritorno a se stesso, là dove lo aspetta quel Dio che scruta i cuori là dove sotto lo sguardo di Dio egli decide del suo destino. Perciò, riconoscendo di avere un’anima spirituale e immortale, non si lascia illudere da una creazione immaginaria che si spiegherebbe solamente mediante le condizioni fisiche e sociali, ma invece va a toccare in profondo la verità stessa»²⁹.

Il fatto che gli esseri umani, in quanto esseri trascendenti, abbiano una relazione essenziale con l’esistenza stessa, cioè con la verità, è una premessa importante per riconoscere come agire nel mondo che devono affrontare per comprendere lo scopo di ciò che è dato loro³⁰. Come già accennato sopra, gli esseri umani, in quanto “prodotti della natura”, scoprono anzitutto ciò che è loro “dato”: da una prospettiva cristiana, il “dato” presuppone che ci sia un “donatore” e che l’intenzione del donatore sia lo scopo del dato. In quanto essere trascendente, l’uomo può comprendere l’intenzione del donatore perché ha un rapporto essenziale con quest’ultimo, cioè con la Verità stessa. Gli esseri umani, dunque, sono capaci di coltivare ciò che è stato loro dato in conformità alla sua finalità originaria e, in tal modo, possono giungere a una piena autorealizzazione.

²⁸ Tommaso d’Aquino lo spiega come “*Ipsum Esse Subsistens*”. Cfr TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 2; q. 3, a. 4; q. 13, a. 11. (consultato, trad. it. a cura dei FRATI DOMENICANI, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014)

²⁹ *GS*, n. 14.

³⁰ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Udienza Generale* (23 aprile 1986), n. 5.

1.2. L'attività culturale dell'uomo dalla prospettiva cristiana

Ci proponiamo di rileggere la natura culturale dell'esistenza umana e i suoi elementi fondamentali da una prospettiva teologica, alla luce della loro relazione con l'"Imago Dei." L'*Imago Dei* contiene l'origine e lo scopo ultimo dell'esistenza umana, ed è un dono affidato agli esseri umani, ma anche una vocazione da realizzare; per questo motivo, essa è intrinsecamente connessa con le caratteristiche culturali dell'essere umano. Quindi, esaminando la relazione esistente tra le caratteristiche dell'essere culturale e il concetto di "*Imago Dei*", daremo uno sguardo al giusto orientamento e allo scopo delle attività culturali da una prospettiva cristiana con il concetto di "autorealizzazione".

1.2.1. L'*Imago Dei* conferita all'uomo

L'uomo è stato creato a immagine di Dio, come si afferma nella Genesi. Immagine significa riflesso di un Archetipo³¹, il che implica che l'uomo è stato creato per riflettere gli attributi di Dio. In questo contesto, Dio può essere considerato come l'Archetipo dell'uomo³², come espresso

³¹ Il termine *ἀρχέτυπον* ha avuto un uso significativo in ambito teologico per descrivere Dio come il modello originario, di cui gli esseri umani, creati a Sua immagine, sono il riflesso. L'uso più antico di questo concetto è attribuito a Filone di Alessandria, filosofo e teologo il quale, nella sua opera *De Opificio Mundi*, ha utilizzato il termine *ἀρχέτυπον* per descrivere il modello primordiale nell'atto della creazione del mondo, così come narrato nel racconto biblico della Genesi. Successivamente, Origene contribuì a sviluppare il concetto integrandolo con le sue riflessioni sul rapporto tra Dio e l'uomo, utilizzando l'idea degli archetipi per illustrare come l'essere umano riflette le caratteristiche divine. In seguito, il filosofo e teologo italiano Tommaso Campanella, nella sua opera *Metafisica*, riprese il termine *archetypus* per descrivere il ritorno dell'uomo a Dio, cioè alla sua origine. In tempi più recenti, Massimo Naro, nel suo libro *Archetipo e immagine*, afferma che, poiché l'uomo è stato creato a immagine di Dio, l'archetipo verso cui l'essere umano è ultimamente orientato è Dio stesso. Naro sottolinea l'importanza, per l'essere umano, di riscoprire la propria identità all'interno dell'immagine divina, e utilizza il termine "archetipo" per esplicitare tale concetto. Cfr FILONE DI ALESSANDRIA, *De Opificio Mundi*, (a cura di L. COH, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1967), 4,19; 7,14; 24,1;25,2; 28,13; 53,19; ORIGENE, *Commentarium in Ioannem I*, 19, 115; *Commentarium in Ioannem II*, 2, 18. (M. SIMONETTI, (a cura di), *I principi di Origene*, Sansoni, Firenze 1975); T. CAMPANELLA, *Metafisica*, vol. 3, in G. NAPOLI (a cura di), Zanichelli, Bologna 1967, lib. 14, cap. 1, a. 4; M. NARO, *Archetipo e immagine*, Rubbettino, Soveria 2018.

³² A ciò si riferisce Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae* con i termini "idee,

esplicitamente nella redazione sacerdotale della Genesi (1,26-28). Lo *jahvista* allude infatti alla verità stessa, sottolineando che solo gli esseri umani hanno il potere di imporre il nome agli animali³³.

La ragione ultima per cui Dio ha creato gli esseri umani a sua immagine è stata di chiamarli a partecipare alla comunione con Lui. Dio, l'Archetipo, ha plasmato gli uomini a Sua immagine, aprendo la via affinché essi possano unirsi all'Archetipo. La "somiglianza" è la possibilità di "unirsi" all'originale e, allo stesso tempo, una caratteristica che può condurre verso di esso. Di conseguenza, l'immagine di Dio conferita all'uomo richiama costantemente il desiderio di unirsi all'Archetipo, a Dio, e tramite essa l'uomo può progredire nella relazione intima con Lui.

Il racconto sacerdotale della Genesi dimostra chiaramente il rapporto diretto che gli esseri umani hanno con Dio: creando l'universo, Dio crea sia le cose viventi che quelle immateriali attraverso la mediazione della Parola (*Gen* 1,1-4), mentre la creazione dell'uomo è "diretta" da Dio stesso, come riporta la frase «Facciamo l'uomo a nostra immagine (*Gen* 1,26)». Dalla creazione dell'uomo da parte di Dio e dall'espressione «a nostra immagine, a nostra somiglianza (1,26)» si deduce che l'immagine è un invito ad entrare in relazione con Dio. La *GS* afferma in questo contesto che «fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio»³⁴.

Alla luce di ciò, l'aspetto più significativo del rapporto con l'Archetipo, in quanto *Imago Dei*, è la totale dipendenza da Dio, che la Bibbia esprime mediante l'immagine dell'uomo formato dalla polvere della terra e reso vivente dal soffio divino (cfr *Gen* 3,19). La vita umana è intimamente legata a Colui che le ha dato il respiro. Pertanto l'uomo può essere considerato un "essere vivente" (*nefeš hayya*) solo in virtù di questa relazione³⁵. Gli esseri umani possono comprendere sé stessi solo partendo da Dio e orientandosi, nella vita, verso di Lui³⁶.

archetipo, esemplare": cfr TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q. 15, a. 3; q. 44, a. 3; q. 93, a. 5.

³³ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Udienza Generale* (9 aprile 1986), n. 5.

³⁴ *GS*, n. 19.

³⁵ Cfr G. ANCONA, *Antropologia teologica fondamentale*, Queriniana, Brescia 2014, 126.

³⁶ Cfr C. LAUDAZI, «La dimensione teologica dell'uomo», in *Teresianum* 37 (1986,2),

Il fatto che l'uomo sia chiamato alla comunione con Dio in quanto è immagine di Dio ci ricorda che l'*Imago Dei* contiene un invito alla relazione, che è, anzi, un attributo relazionale. Infatti, in Gen 1,26, l'attributo relazionale della comunione trinitaria si riflette nella creazione dell'essere umano. Ecco il commento di Giovanni Paolo II:

«È significativo che la creazione dell'uomo sia preceduta da questa sorta di dichiarazione con cui Dio esprime l'intenzione di creare l'uomo a sua immagine, anzi "a nostra immagine", al plurale (in sintonia col verbo "facciamo"). Secondo alcuni interpreti, il plurale indicherebbe il "Noi" divino dell'unico Creatore. Questo sarebbe quindi, in qualche modo, un primo lontano segnale trinitario»³⁷.

L'attributo della comunione, riflesso nell'immagine di Dio, è ulteriormente rivelato al v. 27: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò». Maschio e femmina qui menzionati sono sia segni di diversità che indicatori di complementarità. L'uomo, immagine di Dio, non può vivere da solo (cfr *Gen 2,18*), ma deve vivere in comunione personale con gli altri uomini, il che riflette il mistero della comunione tra le Persone della Trinità. Pertanto, il testo di *Gen 2,24* si riferisce anche all'amore personale che devono avere gli esseri umani portatori dell'immagine di Dio, cioè alla loro chiamata alla comunione³⁸.

Successivamente, al v. 28, viene detto agli esseri umani: «soggiogate la terra e dominate su ogni essere vivente», e questo è in stretta correlazione con il v. 26 in cui si afferma che l'uomo assomiglia a Dio e che a lui viene dato, difatti, il dominio su tutta la creazione³⁹. Ciò rivela che gli esseri umani sono chiamati a vivere in relazione con il mondo e con le altre creature⁴⁰. Nella tradizione sacerdotale, tutta l'opera della

301.

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza Generale* (9 aprile 1986), n. 3.

³⁸ Cfr ID, *Udienza Generale* (23 aprile 1986), nn. 1-3.

³⁹ Giovanni Paolo II afferma al riguardo: «L'uomo è immagine di Dio, tra l'altro, per il mandato ricevuto dal suo Creatore di soggiogare, di dominare la terra». ID, Lettera Enciclica *Laborem Exercens* (14 settembre 1981), n. 4.

⁴⁰ Cfr ID, *Udienza Generale* (9 aprile 1986), n. 8.

creazione è indirizzata all'uomo, che viene costituito come il centro che soggioga e domina la creazione stessa. Pertanto, la creazione di cui parla la tradizione sacerdotale è un mondo che richiede il dominio dell'uomo; questo dominio non implica il controllo incondizionato dell'uomo sul creato, ma piuttosto l'esercizio responsabile della custodia. In questo senso, gli esseri umani sono considerati i rappresentanti e i custodi della creazione da parte di Dio: la loro missione è mantenere in ordine la creazione, cioè proteggere la terra come spazio vitale per tutti gli esseri viventi. Sono dei gestori che esercitano il loro dominio solo nel rapporto con Dio, il Pastore della creazione; il fatto che l'uomo sia stato creato a immagine e somiglianza di Dio mostra chiaramente che Dio lo ha inviato come suo rappresentante nell'universo. Così, l'uomo è chiamato ad esercitare la sovranità e i privilegi di Dio come segno della sua presenza personificata nella creazione⁴¹.

In sintesi, il tema dell'*Imago Dei* ci aiuta a scoprire l'origine e il fine dell'esistenza, intesa sempre in relazione a Dio: gli uomini provengono da Dio e a Dio ritornano; detto in altri termini, essi provengono dall'Archetipo e a Lui ritornano, seguendo un cammino orientato all'unione con Esso. Il Dio della creazione è anche il Dio delle relazioni personali; di conseguenza, l'uomo, sua immagine, è chiamato anch'esso a rapportarsi con il mondo e con gli altri esseri, in quanto fonda il suo rapporto su Dio. L'uomo deve pertanto uscire da sé stesso e aprirsi a Dio e al prossimo per poter raggiungere il suo obiettivo finale.

1.2.2. Realizzazione dell'immagine di Dio e l'autorealizzazione nella cultura

L'immagine di Dio data agli esseri umani rappresenta la possibilità e la chiamata all'unità con l'Archetipo. Gregorio di Nissa studiò a fondo l'immagine di Dio attraverso il concetto di *εικόν* (anche Tommaso d'Aquino lo cita nella *Summa Theologiae*) e la sviluppò come una chiamata all'unione con l'Archetipo e come un cammino di santificazione. Secondo il Padre cappadocio, *εικόν* significa riprodurre fedelmente il prototipo. Ciò implica, pertanto, una stretta somiglianza tra il prototipo e

⁴¹ Cfr ANCONA, *Antropologia teologica fondamentali*, 67-68.

l'εἰκών che, tuttavia, esclude l'identità; εἰκών diventa quindi una vera immagine nella misura in cui conserva tutte le proprietà del prototipo⁴². L'immagine richiede una risposta: la coltivazione deve riprodurre fedelmente il prototipo e tendere costantemente alla sua somiglianza. Questo è lo scopo supremo dell'autorealizzazione dell'uomo attraverso l'immagine di Dio.

Per gli esseri umani, l'immagine di Dio è sia un dato di fatto che qualcosa da realizzare; questa caratteristica è simile a quella degli esseri culturali discussa in precedenza. L'uomo realizza sé stesso utilizzando “i prodotti della natura (prodotto) e coltivandoli”. Allo stesso modo, l'immagine di Dio è stata data agli esseri umani i quali devono realizzarla coltivando; per essere più precisi, l'immagine di Dio e la chiamata alla sua realizzazione sono date fin dal momento della creazione e costituiscono il fine ultimo, il fine escatologico, per cui si può dire che il fondamento e lo scopo di tutte le attività culturali sono realizzare l'immagine di Dio.

Per sottolineare questo aspetto, i Padri conciliari lo definiscono nella *GS* la «luce vera che illumina ogni uomo (*Gv* 1,9)», una luce che esisteva prima di farsi carne, e “Sapienza” che, aleggiando sull'orbe terrestre e trovando le sue delizie nello stare con i figli degli uomini (cfr *Pr* 8,30-31), rivela la speranza divina⁴³ per la cultura umana⁴⁴.

In tale contesto, i Padri conciliari hanno considerato l'immagine di Dio come il primo dono affidato all'uomo perché fosse realizzato⁴⁵, poiché essa si riferisce sia all'origine sia al fine dell'esistenza umana. Hanno inoltre individuato nella Bibbia il principio del “dato e coltivato”, ovvero la fonte teologica dell'attività culturale: “Coltivare - assoggettare la terra” (*Gen* 1,28)⁴⁶. Questo implica che le attività culturali non dovrebbero essere realizzate secondo la volontà arbitraria degli uomini, ma andrebbero svolte all'interno della volontà di Dio e della missione loro affidata per

⁴² Cfr GREGORIO DI NISSA, *De Hominis Opificio*, n. 16 (consultato, trad. it. a cura di B. SALMONA, *L'uomo*, Città nuova, Roma 1982).

⁴³ Giovanni Paolo II scrive: «Il progetto umano non può fallire perché, nella persona di Gesù Cristo, Dio si è investito nel progetto umano, e Dio non fallirà». trad. it. R. NEUHAUS, «John Paul the Great», in *First Things* (1999), 71-72.

⁴⁴ Cfr *GS*, n. 57.

⁴⁵ Cfr *GS*, n. 12.

⁴⁶ Cfr *GS*, n. 57.

realizzare la Sua immagine. Infatti, nell'«assoggettare (coltivare) la terra» (*Gen 1,28*) - che i Padri conciliari menzionano come fonte della cultura - il termine “terra” rappresenta un mondo che abbraccia tutti gli aspetti (presenti e futuri) dello sviluppo umano⁴⁷ e comprende tutte le attività utili per la famiglia umana, inclusi i legami interpersonali e con il mondo circostante. Se ne deduce che l'immagine di Dio (cioè l'autorealizzazione) si realizza quando la missione affidata da Dio all'uomo viene coltivata, cioè svolta attraverso l'attività culturale, secondo il Suo disegno originario.

Per giungervi, l'uomo è chiamato a coltivare le molteplici possibilità che gli sono offerte nella vita quotidiana, perseguendo un fine e un orientamento che lo conducano all'unione con l'Archetipo. A questo riguardo, Ratzinger ha osservato che ogni forma di cultura tende, in ultima analisi, alla ricerca della verità⁴⁸.

1.2.3. L'autorealizzazione come essere culturale a immagine di Dio

Alla luce del rapporto tra la realizzazione dell'immagine di Dio e l'autorealizzazione in quanto essere culturale, consideriamo ora l'autorealizzazione dell'uomo in quanto essere culturale a immagine di Dio, chiarendo ciò che l'uomo è chiamato a perseguire, in ultima analisi, mediante la cultura e come dovrebbe impostare l'evangelizzazione della

⁴⁷ Giovanni Paolo II scrive: «È chiaro che col termine “terra”, di cui parla il testo biblico, si deve intendere prima di tutto quel frammento dell'universo visibile, del quale l'uomo è abitante; per estensione, però, si può intendere tutto il mondo visibile, in quanto esso si trova nel raggio d'influsso dell'uomo e della sua ricerca di soddisfare alle proprie necessità. Le parole “soggiogate la terra” hanno un'immensa portata. Esse indicano tutte le risorse che la terra (e indirettamente il mondo visibile) nasconde in sé, e che, mediante l'attività cosciente dell'uomo, possono essere scoperte e da lui opportunamente usate. Così quelle parole, poste all'inizio della Bibbia, non cessano mai di essere attuali. Esse abbracciano ugualmente tutte le epoche passate della civiltà e dell'economia, come tutta la realtà contemporanea e le fasi future dello sviluppo, le quali, in qualche misura, forse si stanno già delineando, ma in gran parte rimangono ancora per l'uomo quasi sconosciute e nascoste». GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Laborem Exercens* (14 settembre 1981), n. 4.

⁴⁸ Cfr J. RATZINGER, *Christ, Faith and the Challenge of Cultures: Meeting with the Doctrinal Commissions in Asia (Hong Kong, 3 March 1993)*, n. 1.

cultura.

Realizzare l'immagine di Dio e realizzare sé stessi attraverso le attività culturali non sono due entità tra loro separate. Il fine ultimo dell'attività culturale è la realizzazione dell'immagine di Dio, e Dio ha affidato all'uomo la missione di annunciare il Suo Regno realizzando la Sua immagine nel mondo; pertanto, le attività umane nel mondo e la realizzazione dell'immagine di Dio non sono neanche esse entità tra loro separate.

Come si possono incorporare queste due realtà nel quotidiano? La risposta è: si possono incorporare attraverso l'immagine di Gesù Cristo, venuto in questo mondo come un essere umano, fattosi in tutto simile a noi per compiere pienamente la volontà del Padre. Cristo è l'immagine del Dio invisibile (*Rm 8,29, Col 1,15*). Cristo si è fatto uomo e ha rivelato il mistero di Dio Padre agli uomini attraverso il linguaggio e le azioni umane; in quanto Figlio di Dio, ha rivelato la chiamata degli uomini, indicando loro direttamente la via per compiere la volontà del Padre⁴⁹. Gesù Cristo è pertanto il prototipo esemplare della creatura, dell'essere umano creato e indica il percorso che l'uomo deve seguire per raggiungere la pienezza della sua umanità, e il fine della salvezza⁵⁰. In altri termini, l'uomo realizza l'immagine di Dio solo riproducendo dentro di sé l'immagine di Cristo, la vera immagine di Dio (*Rm 6,1-13*). Gregorio cita San Paolo come esempio di questo processo in quanto l'apostolo delle genti, seguendo il prototipo, effettuò un cambiamento radicale, imitando così perfettamente ciò che gli era stato dato, (*"non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me"*) (*Gal 2,20*)⁵¹.

⁴⁹ Cfr *GS*, n. 22.

⁵⁰ Tommaso d'Aquino osserva la differenza che c'è tra l'immagine di Cristo e l'immagine umana e scrive: «Si dovrà dire che nell'uomo vi è un'immagine di Dio non perfetta, ma imperfetta. E questo vuole indicare la Scrittura quando dice che l'uomo è fatto "a immagine di Dio": poiché la preposizione indica l'approssimazione a una cosa, che però è distante. Il Primogenito di ogni creatura è l'immagine perfetta di Dio, che adegua perfettamente colui di cui è immagine: perciò di lui si dice che è Immagine, non a immagine». TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 1. Cristo, che è l'immagine perfetta di Dio, diventa l'esempio affinché l'immagine di Dio negli esseri umani possa somigliare all'Archetipo. Cfr ID, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 1.

⁵¹ Cfr GREGORIO DI NISSA, *De professione christiana e il De perfectione christiana*; (consultato, trad. it. a cura di S. LILLA, *Fine, professione e perfezione del cristiano*, Città

L'esempio di Cristo si può riassumere in tre punti, nei quali è possibile trovare l'orientamento dell'attività culturale verso la realizzazione dell'immagine di Dio.

Gesù si rivolge al Padre con piena fiducia e amore, donando a Lui la sua libertà e la sua volontà e mostrandosi come un vero figlio (*Mc* 14,36; *Mt* 11,27; *Lc* 10,22).

Questo aspetto di Cristo suggerisce che le attività culturali sono intrinsecamente legate all'Essere che ha conferito agli uomini natura e potenziale; l'attività culturale deve conformarsi allo scopo e all'ordine stabiliti da Dio, ovvero alla verità. Per questo, l'uomo deve riconoscere l'eternità di Dio e ricevere la luce della grazia dal suo Creatore mentre la cultura si affida alla comunione con Dio⁵². Riportiamo il commento di Giovanni Paolo II:

«l'atteggiamento con cui un popolo afferma o nega un vincolo religioso con Dio; ciò porta a far sì che la religione o l'irreligione ispira tutti gli altri ordini della cultura –familiare, economico, politico e artistico in quanto la libera verso un ultimo senso trascendente o li chiude nel loro senso immanente»⁵³.

Il secondo aspetto da notare è l'amore che Cristo ha mostrato, indicando che la relazione con Dio si attua nell'incontro con i fratelli: «se avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me (*Mt* 25,40)». Ciò dimostra che la via che porta all'amore di Dio sta nell'amore per i fratelli, vale a dire per i poveri, i peccatori e i malati. Anche i Padri conciliari hanno sottolineato questo elemento e nella *GS* richiamano il grande comandamento di Cristo, quello di donarsi al servizio dei fratelli⁵⁴, per contribuire alla costruzione del Regno di Dio e insieme alla creazione di un mondo più umano.

Gesù, infine, ha vissuto nel mondo e ha mostrato che il mondo è un

nuova, Roma 1979), 78-79.

⁵² Cfr RATZINGER, *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*, n. 2.

⁵³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai rappresentanti del mondo della cultura cilena* (3 aprile 1987), n. 3.

⁵⁴ Cfr *GS*, n. 57.

dono di Dio da coltivare e da custodire⁵⁵: come Cristo si è fatto uomo ed è entrato nel mondo, lodando Dio e insegnando la verità attraverso la bellezza del mondo (*Gv* 4,35; *Mt* 13,31-32)⁵⁶, così anche l'attività culturale dell'uomo implica una relazione con il mondo, con lo sviluppo dei beni naturali e la gestione della terra creata da Dio. Quando l'uomo smetterà di sfruttare egoisticamente la natura e proseguirà l'opera creatrice di Dio, anche l'attività culturale assumerà il suo significato più autentico.

Le attività culturali si collocano dunque alla dinamica relazionale tra Dio, l'uomo e il mondo: attraverso questo rapporto, l'uomo realizza sé stesso. Questo è infatti l'intento del Creatore, come ricorda il *Pontificio Consiglio della Cultura*: «La cultura [è] la maniera particolare in cui gli individui e i popoli coltivano la loro relazione con la natura e i loro fratelli, con sé stessi e con Dio, al fine di giungere ad una esistenza pienamente umana»⁵⁷.

L'autorealizzazione dell'uomo, in quanto essere culturale e l'immagine di Dio, non si riducono alla mera attuazione del potenziale individuale in termini funzionali, né alla semplice soddisfazione di alcuni bisogni⁵⁸, bensì anche la realizzazione a livello ontologico, in cui si prende in considerazione l'aspetto spirituale. Si tratta di un viaggio per diventare tutt'uno con Dio, con l'Archetipo, al fine di trasformare la propria esistenza. Così si esprime Giovanni Paolo II in un incontro con gli uomini

⁵⁵ Cfr ANCONA, *Antropologia teologica fondamentali*, 135-136; FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato Sì* (24 maggio 2015), nn. 96-100.

⁵⁶ Cfr FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato Sì* (24 maggio 2015), nn. 96-100.

⁵⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Per Una Pastorale Della Cultura*, n. 2.

⁵⁸ «Nella terminologia psicologica è maggiormente usato il termine autorealizzazione, come espressione sintetica di un bisogno e al tempo stesso di un processo che includono la ricerca di un obiettivo globale, che, almeno in un determinato momento, è visto come totalmente gratificante. La realizzazione di ciascuna persona è legata alla possibilità di soddisfare in modo "pieno" alcuni livelli di bisogni, tra cui sono "classici" i seguenti: a) bisogni collegati con la salute e le motivazioni fisiologiche; b) bisogni legati alla possibilità ed alla capacità di amare e di essere riamati; c) bisogni riferiti all'opportunità di espletare un'attività ritenuta significativa e gratificante per il soggetto; d) bisogni legati alla socialità ed alla possibilità di rapporti interpersonali. Dall'insieme di tutti questi elementi si produce una dinamica unitaria e, in qualche misura, armonica, che è appunto il processo di autorealizzazione». L. PINKUS, *Autorealizzazione e disadattamento nella vita religiosa*, Borla, Roma 1991, 35-36.

di cultura:

«L'uomo non può essere pienamente sé stesso, non può realizzare totalmente la sua umanità, se non riconosce e non vive la trascendenza del suo proprio essere sul mondo e il suo rapporto con Dio. All'elevazione dell'uomo appartiene non soltanto la promozione della sua umanità, ma anche l'apertura della sua umanità a Dio. Fare cultura è dare all'uomo, a ogni uomo e alla comunità degli uomini, dimensione umana e divina, è offrire e comunicare all'uomo quell'umanità e quella divinità che sgorgano dall'uomo perfetto, dal redentore dell'uomo, Gesù Cristo»⁵⁹.

Le attività culturali sono le vie per realizzare l'immagine di Dio, e una autentica autorealizzazione può essere raggiunta solo seguendo l'esempio di Cristo.

1.2.4. Il libero arbitrio per l'autorealizzazione in quanto essere culturale

L'elemento centrale dell'attività culturale consiste nell'orientamento e nel fine con cui si coltiva la natura data all'essere umano. L'uomo, infatti, in base ai valori che persegue, orienta liberamente il proprio agire coltivando la natura che gli è stata donata, compiendo così scelte concrete; nell'evangelizzare l'attività culturale, risultano pertanto essenziali i concetti di "valore" e di "libertà". Approfondiremo la riflessione sul tema dei "valori" nel paragrafo successivo; qui, invece, ci soffermeremo sul significato di una libertà autentica per un'attività culturale conforme all'immagine di Dio.

L'uomo, in quanto essere culturale, può realizzare adeguatamente le possibilità ricevute in dono, scegliendo quanto è più adatto a lui. Il ruolo primario nel determinare che cosa sia più appropriato spetta all'intelletto, tuttavia, nella fase del riconoscimento è importante anche la volontà.

Infatti, anche se l'uomo percepisce qualcosa come un bene, solo quando questo bene viene riconosciuto e assunto dalla sua volontà esso

⁵⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso nell'incontro con gli uomini di cultura* (1° luglio 1980), n. 3.

diventa veramente suo. Quando l'uomo agisce liberamente, quell'atto diventa suo e con esso egli può ambire alla perfezione⁶⁰.

È la libertà l'elemento essenziale nella costruzione dell'identità umana che gli consente di avanzare verso l'autorealizzazione. Gregorio di Nissa enfatizza l'importanza della libertà, sottolineando che l'indipendenza e l'autonomia sono aspetti della beatitudine divina ma che l'uomo è deiforme in virtù della sua libertà⁶¹.

Anche Tommaso menziona sia il libero arbitrio che l'intelligenza, che non è una somiglianza nell'esistenza bensì una somiglianza nel comportamento e nelle capacità, che costituisce il motivo per cui l'uomo è *Imago Dei*⁶². In quanto libero, l'uomo è responsabile non solo dei suoi atti, ma anche del proprio destino. Vista in questa prospettiva, la libertà è essenziale nel cammino verso l'autorealizzazione⁶³.

In questo contesto, la libertà umana non è considerata semplicemente come la capacità di scegliere ciò che si vuole e si desidera, ma piuttosto come un compito orientato al compimento di sé⁶⁴. Pertanto, «non si è più liberi perché si possa fare ciò che ad ognuno pare e piace; si è più liberi in quanto si opta in direzione dell'essere-più-uomo, più-se-stesso, più-persona»⁶⁵.

⁶⁰ Questo può essere compreso attraverso i concetti di “*actus hominis*” e “*actus humanus*”. «La tradizione teologica [...] ha sempre distinto gli *actus hominis* dagli *actus humani*: i primi sono tutti gli atti posti in essere dall'essere umano, e perciò comprendono i movimenti avvenuti nel sonno, gli spasmi automatici di ogni genere, gli atti posti dagli infanti, molti comportamenti di malati mentali o di persone anziane e qualunque altro atto ipotizzabile. I secondi invece indicano solo gli atti che sono propri dell'essere umano nella sua specificità di creatura capace di intendere e di volere. Solo questi sono atti propriamente morali, in cui l'uomo delibera su sé stesso: solo questi, ma anche tutti questi. Non esiste atto umano consapevole che sia moralmente indifferente». E. CHIAVACCI, *Teologia morale fondamentale*, Cittadella, Assisi 2007, 60-61.

⁶¹ Cfr GREGORIO DI NISSA, *De Mortuis Non Esse Dolendum*; (consultato, trad. it. A cura di G. Lozza, *Discorso sui defunti*, Società editrice internazionale, Torino 1991), 15.

⁶² Cfr TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 1-7.

⁶³ Cfr G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo: Saggio di antropologia teologica fondamentale*, Elledici, Torino 1985, 145.

⁶⁴ Cfr A. ROSMINI, *Principi della scienza morale e Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Edizione Nazionale, Fratelli Bocca, Milano 1941, 86.

⁶⁵ J. PEÑA, *Immagine di Dio: Antropologia teologica fondamentale*, Borla, Roma 1992,

Siccome l'uomo, in quanto immagine di Dio, si realizza nella misura in cui partecipa agli attributi e alla volontà dell'Archetipo, la vera libertà è considerata come una partecipazione alla legge di Dio, alla legge dell'Archetipo. Diamo la parola a Giovanni Paolo II: «la libera obbedienza dell'uomo alla legge di Dio implica effettivamente la partecipazione della ragione e della volontà umane alla sapienza e alla provvidenza di Dio»⁶⁶. Ciò viene espresso altresì come *theonomia participata*; in questo senso, la libertà è autodeterminazione nella relazione con Dio.

L'uomo, se trasgredisce i comandamenti di Dio facendo scelte sconsiderate e rifiutando di accettare i propri limiti, perde l'amicizia con il Creatore. Ciò conduce alla rottura delle relazioni umane, delle relazioni con le altre creature e, allo stesso tempo, alla rovina della propria esistenza (cfr *Gen 3,16*). Ritenerne di poter fare qualsiasi cosa nell'illusione che ciò che piace sia di per sé un bene non è libertà. È solo l'autorità divina, a determinare che cosa è bene e che cosa non lo è. Nella Genesi, Dio comandò ad Adamo: «dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare (*Gen 2,17*)». Questo significa che l'autorità di decidere che cosa è bene e che cosa è male appartiene solo a Dio; l'uomo, pur essendo in grado di riconoscere il bene e il male, non può confonderli tra loro, elaborando arbitrariamente criteri soggettivi di questi due parametri⁶⁷. Ciò è espresso nella Bibbia: «Certamente moriresti (*Gen 2,17*)».

L'uomo cresce come persona e realizza sé stesso nella misura in cui, facendo uso della propria libertà, compie scelte conformi alla volontà di Dio⁶⁸. Ricordiamo, tra i primi teologi cristiani, Ireneo e Origene, che esplorarono la relazione tra gli attributi divini e la natura umana riguardo all'immagine di Dio e alla libertà, sottolineando la dimensione spirituale della libertà. Ireneo amplia questo concetto facendo una distinzione tra immagine e somiglianza: l'immagine è qualcosa di costitutivo dell'uomo che non può in alcun modo andare perduto. La somiglianza, invece, può essere oscurata, smarrita, oppure progressivamente sviluppata, può essere

190.

⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Veritatis Splendor* (6 agosto 1993), n. 41.

⁶⁷ Cfr ID, *Veritatis Splendor*, n. 35.

⁶⁸ Cfr *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 1733.

paragonata ad un piccolo seme chiamato a crescere e a svilupparsi⁶⁹. Pertanto, nella misura in cui la libertà umana è orientata verso Dio e somiglia a Dio, l'Archetipo, si realizza l'*Imago Dei*. Origene considerava anche la libertà un dono del Creatore agli esseri umani i quali, sebbene siano creati tutti ad immagine di Dio⁷⁰, si distinguono proprio per l'uso che fanno della libertà. È possibile progredire imitando Dio oppure regredire trascurando questi aspetti⁷¹.

Il nucleo delle attività culturali consiste nel “coltivare” ciò che è dato all'uomo; Dio, donandogli una certa natura o possibilità, lascia anche alla sua volontà il compito di coltivarla. Questo significa che l'uomo è chiamato a cercare il Creatore attraverso la sua libera attività, a seguirlo, a realizzare l'*Imago Dei* e a raggiungere così la vera felicità⁷². Il libero arbitrio, se usato correttamente, è importante per attività culturali che siano anch'esse corrette. A tal proposito, Giovanni Paolo II sottolinea: «L'autentica “cultura animi” è cultura della libertà, che sgorga dalla profondità dello spirito, dalla lucidità del pensiero e dal generoso disinteresse dell'amore»⁷³.

2. I valori come elemento chiave dell'attività culturale

Come abbiamo visto in precedenza, il nucleo dell'attività culturale per un'autentica realizzazione di sé risiede nell'orientamento e nella finalità con cui si coltivano i beni e la natura ricevuti. In altre parole, l'orientamento dell'attività culturale rappresenta un elemento centrale nell'evangelizzazione della cultura. Poiché tale orientamento è determinato dai valori perseguiti dal soggetto dell'attività culturale, i “valori” vengono considerati una componente essenziale dell'evangelizzazione della cultura.

⁶⁹ Cfr IRENEO, *Adversus Haereses*, 5, 6, 1; (consultato, trad. it. a cura di E. BELLINI, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1997).

⁷⁰ Cfr ORIGENE, *De Principiis*; (consultato, trad. it. a cura di M. SIMONETTI, *I principi*, Utet, Turin 1968), 318.

⁷¹ Cfr ID, *De Principiis*, 324-325.

⁷² Cfr GS, n. 17.

⁷³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso nell'incontro con gli uomini di cultura* (1° luglio 1980), n. 3.

Inoltre, i valori svolgono un ruolo fondamentale nell'esprimere e nel concretizzare in modo sistematico l'orientamento dell'attività culturale all'interno di una determinata cornice concettuale. I Padri conciliari hanno utilizzato i concetti di "valori" e di "sistemi di valori" per descrivere l'orientamento delle attività culturali e la coscienza della comunità, riferendosi alle singole attività culturali e alla cultura della comunità nella *GS*. Anche noi ne terremo conto nella presente ricerca e indagheremo "l'orientamento delle attività culturali" incentrata sul concetto di "valore".

2.1. La relazione tra attività culturali e i valori

Analizziamo anzitutto la relazione tra le attività culturali e i valori; l'uomo considera più preziose le cose che gli sono più utili per la realizzazione dei suoi obiettivi e, allo stesso tempo, determina lo scopo delle sue azioni perseguendo quei valori che considera idonei e desiderabili. Pertanto, il valore è legato al comportamento umano e al suo orientamento, vale a dire all'orientamento del "coltivare" in quanto essere culturale.

Così come l'attività culturale si svolge attraverso il "coltivare" del soggetto, i valori diventano attività del soggetto solo se e quando vengono realizzati dagli esseri umani; anche se questi ultimi perseguono un valore specifico, anche se questo valore non è espresso o realizzato dal soggetto, non si stabilisce relazione alcuna⁷⁴. Consideriamo un esempio: quando il soggetto vede un'altra persona aiutare un vicino bisognoso, il valore dell'amore altruistico diventa consapevolezza nel soggetto, attraverso il cuore; tuttavia è un valore che è stato percepito, ma non ancora realizzato

⁷⁴ Il verbo *valere* significa "essere forte e anche essere in buona salute", che è il desiderio più semplice di tutti gli esseri che si godono la vita. La "salute" a cui si fa riferimento è la partecipazione più piena possibile all'esistenza e alla vita, che è legata al coraggio, come si vede nella *vaillance*, la radice della lingua classica francese. Per partecipare pienamente all'esistenza e alla vita, l'uomo deve avere il coraggio di affrontare gli ostacoli che lo separano da essa e di orientare la propria esistenza verso lo scopo prefissato. Considerando entrambi i significati etimologici, il valore non è qualcosa di cui si possa godere senza fare sforzo alcuno in uno stato di abbondanza, ma piuttosto qualcosa che l'uomo è in grado di realizzare attraverso l'impegno e la partecipazione volontaria. Cfr L. LAVELLE, *Traité des valeurs I; Théorie générale de la valeur*, Presses Universitaires de France, Paris 1950, 24-25.

dal soggetto. Quando il soggetto si impegna anche in atti d'amore, il valore dell'amore altruistico è realizzato dal soggetto e quel valore gli fa stabilire una relazione. I valori emergono quando le persone li sentono, si impegnano ad attuarli e vi si affidano⁷⁵.

Considerando questi due aspetti, i valori determinano l'orientamento delle attività culturali e si realizzano attraverso di esse e realizzano valori attraverso le attività culturali. Pertanto, le attività culturali e i valori sono strettamente correlati tra loro.

2.2. L'ordine dei valori che gli esseri umani devono perseguire nelle attività culturali

Gli esseri umani, che vivono all'interno di una struttura sociale come combinazione di corpo, mente e anima, perseguono vari valori attraverso le attività culturali; poiché possiedono un corpo, devono perseguire i valori fisici e materiali; poiché hanno anche una mente, perseguono i valori intellettuali; e poiché possiedono un'anima, devono perseguire anche i valori trascendenti. Sono questi tutti i valori che gli esseri umani sentono e riconoscono come essenziali per una vita umana veramente ricca e degna di questo nome.

Tuttavia, ricordando il contenuto della realizzazione dell'immagine di Dio e della autorealizzazione considerata nel paragrafo precedente, è necessario anche avere un ordine nella ricerca dei valori per giungere alla perfezione e per dare ordine alla vita. I valori prioritari, ovvero i più importanti, devono essere perseguiti in via prioritaria e in modo stabile, mentre gli altri valori devono essere realizzati come necessari alla vita umana. Se gli esseri umani non tengono conto di ciò e perseguono solo ciò che desiderano soggettivamente, l'autorealizzazione umana sarà impossibile e l'ordine insito nella vita scomparirà.

Considerare questo aspetto è importante per diagnosticare la cultura e suggerire le modalità per evangelizzare. Nel paragrafo precedente abbiamo presentato l'orientamento verso cui dovrebbero indirizzarsi le attività culturali, partendo da una prospettiva cristiana, ora invece ci

⁷⁵ Cfr LAVELLE, *Traité des valeurs I*, 49.

proponiamo di indagare come i fenomeni culturali e i modi di evangelizzazione della cultura si possono esprimere attraverso sistemi dei valori e categorie, sistematizzandoli all'interno delle rispettive categorie valoriali. Siccome però la teoria dei valori esula dalle finalità della nostra ricerca, ci limiteremo a trattare i valori solo per quel che concerne le finalità del nostro studio.

2.2.1. I presupposti dell'oggettività dei valori

Per discutere l'ordine dei valori che gli esseri umani dovrebbero perseguire, è necessario presupporre, in via preliminare, l'oggettività dei valori stessi. Se i valori fossero stabiliti in base a criteri soggettivi della persona, non sarebbe possibile presupporre alcun ordine.

L'idea che esistano valori che gli esseri umani devono oggettivamente (vale a dire universalmente) accettare e perseguire risale ai tempi antichi; anche se il concetto di valore non viene menzionato direttamente nel mondo greco, il principio che indica l'esistenza di qualcosa che gli esseri umani dovrebbero universalmente perseguire si può considerare un riferimento all'oggettività dei valori. Socrate infatti ha dimostrato che esistono criteri che gli esseri umani devono accettare e praticare come categorie oggettive⁷⁶; Platone, dal canto suo, parlando del mondo delle idee, faceva riferimento a un fine ultimo che rimane immutato e che gli esseri umani devono raggiungere. Aristotele sosteneva infine che l'obiettivo ultimo degli esseri umani è la felicità e che questa può essere raggiunta attraverso la pratica della virtù; e le virtù che egli menziona non dipendono dalla soggettività umana, bensì sono entità oggettive che gli esseri umani dovrebbero perseguire⁷⁷. Con il suo approccio razionalistico,

⁷⁶ Ciò che dimostrò con la sua morte non era il fatto di seguire la legge perché era buona, ma perché sapeva che essa era una categoria oggettiva, applicabile a tutti gli esseri umani, e che voleva restare fedele alle sue convinzioni. Socrate sosteneva che queste categorie oggettive esistevano all'interno degli esseri umani e perciò insegnava loro a riconoscere e a seguire la voce di *Apollo*, intesa come la voce del modello di umanità impresso nell'uomo stesso, mediante le parole incise nel Tempio di Apollo a Delfi: "Conosci te stesso". Cfr G. REALE, *Socrate: alla scoperta della sapienza umana*, La nave di Teseo, Milano 2019, 57-58.

⁷⁷ Cfr ARISTOTELE, *Etica Nicomachea I*, 7, 1098b 9; Cfr ID, *Etica Nicomachea I*, 9, 1098b 30.

Cartesio presupponeva l'oggettività dei valori, affermando che i giudizi morali possono essere formulati oggettivamente attraverso prove razionali (uso della ragione, metodo del dubbio, esistenza di una verità universale). Anche Kant rimandava al principio universale che gli esseri umani devono seguire mediante l'"imperativo categorico", che è oggettivo e non soggettivo.

Il filosofo che ha considerato in modo eccelso l'oggettività dei valori e l'ordine gerarchico obiettivo dei valori è Marx Scheler (1874-1928), delle cui idee ci occuperemo in modo più approfondito perché esse ben si collegano all'oggetto della nostra ricerca. Il filosofo tedesco sosteneva che i valori sono realtà oggettive, e che esistono "*i valori superiori*" e "*i valori assoluti*" che gli esseri umani dovrebbero perseguire; quando essi vengono perseguiti e realizzati, si instaura una vita etica corretta e un sistema di valori corretto all'interno della cultura. Marx Scheler studiò l'essenza e la realtà del "valore" attraverso i diversi valori percepiti nella vita quotidiana, arrivando così a presupporre il "*valore assoluto*". La sua filosofia costituisce un'importante premessa teorica in riferimento ai valori assoluti che devono essere ripristinati per poter evangelizzare la cultura. Passiamo ora ad esaminare il suo pensiero, sintetizzandolo e applicandolo alla tematica da noi studiata.

Marx Scheler menzionava le caratteristiche delle realtà a priori e indipendenti del valore per affermare che il valore è una realtà oggettiva.

Esaminiamo innanzitutto il carattere a priori del valore. Se il valore fosse qualcosa creato o modificato in base alla soggettività umana, dovremmo considerarlo come una realtà soggettiva. Tuttavia, secondo il filosofo tedesco, il valore è una realtà a priori, che esiste a priori, vale a dire antecedente all'esperienza umana, e gli esseri umani lo percepiscono o vi partecipano attraverso l'esperienza⁷⁸. Ad esempio, quando si osserva una rosa e la si percepisce come bella, il valore di questa bellezza è già inerente alla rosa prima ancora che la persona la riconosca o faccia qualsiasi azione che "attribuisca bellezza alla rosa". Il valore viene poi sperimentato dall'essere umano come atto di percezione; se lo si considera

⁷⁸ Cfr M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*; (consultato, trad. it. a cura di R. GUCCINELLI, Bompiani, Milano 2013), 67-68, 82, 87. (sarà citata come *L'etica materiale dei valori*).

in modo sequenziale, il valore esiste quindi a priori.

A questo punto si può sollevare la seguente questione: una rosa non può essere creata dall'uomo, ma un quadro o una scultura possono esserlo e, attraverso queste opere, altri possono sperimentare il valore della bellezza. Allora, si può o non si può affermare che il valore sia creato dall'uomo? Secondo Scheler, l'attività artistica non crea "il valore stesso" ma esprime piuttosto la qualità del valore della bellezza sperimentata dall'uomo, ricorrendo appunto a questa espressione "la qualità del valore della bellezza"⁷⁹. Approfondiremo successivamente il concetto di "qualità del valore".

Consideriamo ora l'indipendenza dei valori menzionata da Scheler; a suo avviso, anche se qualcuno calpesta o danneggia una rosa, il "valore della bellezza" non può essere danneggiato. Possiamo dire che la rosa, che ne rivelava il valore, è stata danneggiata, ma il "valore della bellezza" resta ancora valido, e viene rivelato attraverso un altro oggetto o un'altra azione. Secondo Scheler, il valore può essere rivelato attraverso qualsiasi oggetto o azione, ma il "valore stesso", siccome esiste indipendentemente nel "mondo delle idee" (Scheler lo definisce propriamente "mondo dei valori"), non può essere modificato a seconda delle azioni e dei giudizi soggettivi dell'uomo⁸⁰.

In che modo, dunque, gli esseri umani possono sentire e sperimentare nelle realtà terrene i valori che esistono nel mondo delle idee (mondo dei valori)? Secondo il teorico dei valori, essi si rivelano nel mondo fenomenico attraverso i "portatori di valore"⁸¹. Esaminiamo nuovamente questo concetto attraverso l'esempio sopra riportato: il "valore della bellezza" si rivela attraverso la rosa, che è il portatore del valore della bellezza, e gli esseri umani sperimentano la bellezza attraverso il portatore. In realtà, il grado di valore percepito da ciascun individuo è diverso: per fare un altro esempio, quando si assiste o si partecipa a un atto di aiuto verso una persona bisognosa, non tutti percepiscono allo stesso modo il valore dell'atto stesso (cioè il valore dell'amore altruistico). Alcune persone possono sentire fortemente il "valore dell'amore

⁷⁹ Cfr ID, *L'etica materiale dei valori*, 35.

⁸⁰ Cfr ID, *L'etica materiale dei valori*, 21, 87.

⁸¹ Cfr ID, *L'etica materiale dei valori*, 35, 103-104.

altruistico” e, quindi, dedicarsi totalmente, rinunciando ai “valori di comfort”, ma altre persone possono considerarlo solo un’esperienza occasionale che non influisce in maniera significativa sull’orientamento da dare alla loro vita.

Il nostro teorico dei valori spiegava la soggettività della valutazione del valore che compare nei fenomeni attraverso la “*qualità del valore*”: secondo lui, gli esseri umani percepiscono la qualità del valore attraverso il suo portatore, e questo varia soggettivamente, a seconda di quanto una persona riconosce e partecipa al valore. Pertanto, qualsiasi atto - persino la stessa opera d’arte - sarà valutata in modo diverso a seconda del grado in cui gli esseri umani percepiscono la qualità del valore in essi contenuta⁸². Tuttavia, indipendentemente dalla qualità soggettiva del valore percepita dagli esseri umani, l’oggettività del valore è garantita, poiché il valore stesso esiste a priori. Il filosofo tedesco garantisce così l’oggettività dei valori, separando il mondo delle idee (mondo dei valori) da quello dei fenomeni e, al contempo, riconoscendo la soggettività con cui gli esseri umani si relazionano ai valori⁸³.

2.2.2. Le categorie e l’ordine di valore

Il valore, in quanto realtà oggettiva, viene percepito all’interno di categorie comuni. Ad esempio, una persona trova bello il paesaggio delle Dolomiti, mentre un’altra trova bello il paesaggio di Amalfi. Gli oggetti che li fanno sentire belli sono diversi, ma il loro “valore di bellezza” percepito rientra in una categoria comune. Senza questa categoria comune, non saremmo in grado di comprendere né di condividere i pensieri e le esperienze degli altri in un senso condiviso.

Diversi studiosi propongono diverse categorie di valori. Scheler suggeriva le seguenti categorie: *valori del piacere*, *valori vitali* (la sensazione di essere sani e malati), *valori spirituali* (*valori estetici, etici e scientifici*, ecc.) e *valore sacro*⁸⁴. Il filosofo francese J. De Finance classificava i valori in base alla dimensione spirituale dell’uomo: 1) *valori*

⁸² Cfr ID, *L’etica materiale dei valori*, 35-36. 42.

⁸³ Cfr ID, *L’etica materiale dei valori*, 21, 87, 92.

⁸⁴ Cfr ID, *L’etica materiale dei valori*, 122-126.

pre-umani, che valgono per l'uomo ma non per ciò che lo rende tale (i valori edonistici e biologici); 2) *valori umani pre-morali*, che sono legati a bisogni sociali o culturali (valori economici, intellettuali, estetici ecc.); 3) *valori morali*, connessi all'esercizio della libertà in rapporto al dovere e al bene; 4) *valori spirituali e religiosi*, relativi alla dimensione del sacro e a Dio⁸⁵. Mondin, invece, classificava i valori in *valori materiali*, *valori mentali*, *valori estetici*, *valori morali*, *valori religiosi* e menziona il valore assoluto che trova il suo fondamento nei valori religiosi⁸⁶.

In questa sede non intendiamo determinare le categorie di valori o stabilire una loro gerarchia dettagliata. Esamineremo come l'orientamento della vita perseguito dalle persone all'interno dei fenomeni culturali si può esprimere attraverso il concetto di valore, e che ci sono valori che dovrebbero essere prioritari nelle attività culturali per promuovere la perfezione umana e lo sviluppo armonioso della comunità.

Considerando il rapporto tra le attività culturali e i valori esaminato in precedenza, per realizzare sé stessi attraverso tali attività, è necessario perseguire innanzitutto i valori conformi alla natura umana; ed il fatto che vi siano valori che l'uomo è chiamato a realizzare in modo prioritario presuppone, infatti, l'esistenza di una gerarchia tra i diversi valori.

Gli esseri umani sono consapevoli di questa gerarchia, manifestando il preferire o il posporre⁸⁷; la gerarchia dei valori si può riconoscere in base al grado in cui i valori vengono sostenuti e rispettati e alla profondità e sostenibilità della soddisfazione percepita quando essi vengono realizzati. Ad esempio, il valore dell'amore, che gli esseri umani perseguono per il bene degli altri, è più sostenuto e più rispettato da criteri universali rispetto al valore del piacere, che gli esseri umani perseguono per soddisfazione personale. Il valore dell'amore si può considerare perciò un valore superiore rispetto al valore del piacere. Facciamo un altro esempio: la soddisfazione che si prova nel raggiungere obiettivi come ottenere il lavoro desiderato o accedere all'università, o la soddisfazione che si prova nell'ottenere un riconoscimento sociale, è più profonda e più duratura rispetto alla soddisfazione che si prova mangiando o bevendo qualcosa. Si

⁸⁵ Cfr J. FINANCE, *Etica generale*, Edizioni del Circuito, Bari 1975, 54-57.

⁸⁶ Cfr B. MONDIN, *Il valore-uomo*, Dino Editore, Roma 1983, 56-57; 69-70.

⁸⁷ Cfr SCHELER, *L'etica materiale dei valori*, 105.

può pertanto presumere che esista una gerarchia e un ordine tra i valori. Esamineremo così, il valore che gli esseri umani devono in definitiva perseguire per realizzare sé stessi attraverso le attività culturali.

2.2.3. I valori che orientano le attività culturali verso l'autorealizzazione

Poiché l'essere umano è un essere teleologico che tende a perseguire la propria felicità e l'autorealizzazione, i "valori" che egli persegue rivestono un'importanza fondamentale per la realizzazione di sé e per la formazione della sua identità. Guardini afferma al riguardo: «il valore è ciò per cui un ente è degno di essere, un'azione degna di essere compiuta [...] Parlare di valori rappresenta dunque una forma abbreviata per parlare dell'autenticità e auto identità dell'essere»⁸⁸.

In definitiva, quali sono allora i valori che gli esseri umani devono perseguire e realizzare ai fini dell'autorealizzazione? Se si cercano soltanto all'interno dell'essere umano, i valori si ridurrebbero a una soddisfazione soggettiva e sensoriale; in tal caso, andrebbe perduta la trascendenza della motivazione e dello scopo dell'azione umana, e questo renderebbe l'esperienza umana autoreferenziale⁸⁹. Il valore ultimo che l'essere umano è chiamato a perseguire deve essere trovato in un valore superiore, capace di conferire significato e dignità alla sua esistenza.

Considerando le attività culturali orientate alla realizzazione dell'immagine di Dio, come menzionato nel paragrafo precedente, Dio è il valore assoluto, superiore all'essere umano e comprensivo di tutti i valori esistenti⁹⁰. Dio è la verità stessa, è la legge più alta dell'agire umano e la norma di ogni certezza. Per giungere pertanto all'autorealizzazione, gli esseri umani devono perseguire il "*valore metafisico*" (relazione con Dio) e il "*valore dell'amore*" (volontà di Dio).

Gli esseri umani si rendono conto di essere collegati al valore

⁸⁸ R. GUARDINI, *Libertà, grazia, destino*, Morcelliana, Roma 1957, 99.

⁸⁹ Cfr A. ZHOK, *Il concetto di valore: dall'etica all'economia*, Mimesis, Milano 2001, 24-25.

⁹⁰ Cfr LAVELLE, *Traité des valeurs I*, 82.

assoluto attraverso l'*Imago Dei* impressa in loro⁹¹. Essi sono invitati a incontrare Dio, il valore supremo, e solo rispondendo fedelmente a questo invito, possono raggiungere il bene che è il loro fine⁹². Gli esseri umani possono raggiungere l'autorealizzazione se e quando assumono questi valori superiori come orientamento delle attività culturali e realizzano armoniosamente altri valori all'interno di quell'ordine.

L'unione con Dio, che gli esseri umani devono raggiungere, è il bene supremo, è il valore supremo; i valori diversi dal bene supremo possono essere considerati beni superiori nella misura in cui contribuiscono a raggiungere il valore supremo, e beni inferiori nella misura in cui non vi contribuiscono o lo ostacolano. In questo modo si costruisce piano piano una gerarchia di valori, in base alla misura in cui gli altri valori sono orientati verso il valore supremo.

Ad esempio, l'amore disinteressato è un valore superiore, orientato verso il valore supremo, in quanto rappresenta la legge morale e la via indicata dal Creatore per raggiungere l'unità con Lui; al contrario, il valore del piacere possiede una gerarchia differente, a seconda della intenzione che vi si ripone. Ad esempio, il piacere sessuale orientato all'amore coniugale e alla procreazione, finalizzato alla condivisione dell'amore e della vita, è un valore che contribuisce alla realizzazione personale attraverso la condivisione dell'amore e della vita di Dio. Se però gli esseri umani si abbandonano esclusivamente al piacere sessuale, escludendo l'amore per il coniuge e la procreazione, il valore non si rivolge più al valore finale ma diventa piuttosto un ostacolo⁹³. Questo si può definire un "*anti-valore*"⁹⁴.

Se gli esseri umani sono subordinati a valori inferiori, senza ordinarsi e senza orientarsi verso il valore supremo, si perde il fine dell'autorealizzazione; di conseguenza, gli uomini non riescono a raggiungere la pace interiore e la gioia che riempie la vita e cercano di appagarsi perseguendo con maggiore intensità gioie e piacere effimeri, passeggeri. Questo li porta a perdere l'amore fraterno e la solidarietà, e li

⁹¹ Cfr MATHIEU, *Vivere la speranza dare speranza*, 160.

⁹² Cfr TOMMASO, *Summa Theologiae* I-II, q.1, a.1-4.

⁹³ Cfr BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus Caritas Est* (25 dicembre 2005), nn. 5-7.

⁹⁴ Cfr LAVELLE, *Traité des valeurs I*, Préface, X.

fa cadere in cattive abitudini quali il gioco d'azzardo, l'uso di droghe, l'alcolismo e le relazioni sessuali indiscriminate⁹⁵.

Questo fenomeno può essere considerato come il declino del valore assoluto e l'idolatria di quello strumentale⁹⁶. Siccome il valore che deve essere perseguito per la perfezione umana è chiamato valore assoluto, e il valore che è orientato e utile a tale scopo è chiamato valore strumentale, quest'ultimo, vale a dire il valore strumentale è anch'esso un valore in sé, ma è anche, allo stesso tempo, un valore diretto verso il fine ultimo secondo un ordine; la sua utilità varia pertanto a seconda che sia conforme o no al fine ultimo della vita umana⁹⁷. Se il valore strumentale viene trattato come un valore assoluto, escludendo l'orientamento verso il valore ultimo, si verifica un rovesciamento di tutto il sistema di valori.

Per fare un esempio, i materiali sono utili nella vita ma, se li consideriamo come valori assoluti e tentiamo di sostituirli alla religione e alla metafisica, il sistema di valori viene sovvertito e la vita diviene disordinata⁹⁸. Lo sviluppo della tecnologia e della scienza aiuta a comprendere le leggi e le regole del mondo naturale mediante l'esplorazione scientifica e le prove empiriche, migliorando la qualità della vita; la scienza e la tecnologia, tuttavia, se vengono considerate come valori supremi, finiscono con lo sconvolgere l'ordine della vita. Gli esseri umani hanno ampliato indiscriminatamente il loro desiderio di dominare la natura attraverso la scienza e la tecnologia, hanno tentato di manipolare la vita umana e sono arrivati al punto di adorare la scienza piuttosto che un Dio trascendente, considerando la soddisfazione dei bisogni umani la loro priorità suprema⁹⁹. La causa di questo sconvolgimento spirituale è

⁹⁵ III CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINOAMERICANO, *Documento Conclusivo Puebla*, nn. 55-58.

⁹⁶ Cfr S. ACQUAVIVA, *Il seme religioso della rivolta*, Rusconi, Milano 1978, 16-18.

⁹⁷ Cfr J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà*, Einaudi, Torino 1938, 34.

⁹⁸ Per fare un esempio ricordiamo il seguente pensiero di Marx: «La morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad essa corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero». K. MARX - F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1972, 13.

⁹⁹ Cfr U. SPIRITO - A. NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano

l'esclusione dei valori assoluti:

«All'origine di sconvolgimento spirituale c'è la caduta dell'assolutezza dei valori, l'affermazione della molteplicità delle morali contenuta in ben note tesi filosofiche del secolo scorso, dal Nietzsche con il suo "rovesciamento" dei valori al relativismo storicistico nelle sue varie forme. Ciò che dapprima era dottrina filosofica divenne a poco a poco pratica di vita, e le conseguenze sconcertanti andarono ben oltre il punto di partenza, cioè la constatazione che, di fatto, i comportamenti umani si ispirano a valori talvolta diversi e opposti, specie col variare dei tempi e dei luoghi. [...] la conseguenza più comoda che venne tratta è stata che ciò che vien chiamato valore è illusione o mascheramento di quello che piace; si che ognuno è autorizzato a seguire il proprio gusto e le sue inclinazioni»¹⁰⁰.

Rifiutando l'assolutezza dei valori spirituali e morali, Nietzsche sosteneva che le norme e le regole del comportamento ideale che l'uomo deve perseguire risiedono nell'uomo stesso¹⁰¹; secondo il filosofo, non esiste altro mondo se non quello materiale e ciò che opera all'interno del corpo umano. Pertanto, ciò che è importante per lui è realizzare, nella massima misura possibile, tutti i valori presenti negli esseri umani; per lui, sono i deboli a poter trovare Dio, sono coloro che non sono sani e forti, sono coloro che non sono divenuti *superuomini*¹⁰². Con il rifiuto della metafisica e il crollo dell'assolutezza dei valori, anche gli ideali e gli obiettivi che indicano la direzione della vita e del comportamento morale perdono, per il loro orientamento.

Osservando queste tendenze, ciò che deve essere ripristinato per raggiungere una vera autorealizzazione dell'uomo e la prosperità dell'umanità è il "*valore assoluto*". L'uomo, se persegue una varietà di valori orientati alla realizzazione di sé sulla base del valore assoluto non cade nell'arroganza e nell'egoismo e vive una vita in armonia con l'ordine concesso da Dio, praticando valori quali la sincerità, la bontà, la bellezza,

1971, 40-42.

¹⁰⁰ F. BARONE, *L'età tecnologica*, Milano, Rizzoli 1974, 65-66.

¹⁰¹ Cfr F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, Adelphi, Milano 1974, 242.

¹⁰² Cfr ID, *Così parlò Zarathustra*, Bocca, Milano 1906, 24-25.

la giustizia, la prudenza, l'amore, la verità e l'onestà.

3. Le caratteristiche della cultura in relazione all'evangelizzazione dal punto di vista comunitario

In una società, la coscienza dei valori dei suoi membri forma complessivamente un sistema di valori collettivo, e la direzione delle attività culturali risulta influenzata da questo sistema. Inoltre, la coscienza dei valori si esprime e si manifesta attraverso le attività culturali. Se si ammette che gli "elementi spirituali", pur essendo invisibili, incidano concretamente sull'orientamento (ossia sul fine), allora si può definire il valore come l'elemento spirituale della cultura.

Osserviamo ora come la coscienza dei valori di una comunità influenzi le correnti e i fenomeni culturali, e consideriamo quali sono i valori che devono essere ripristinati per l'evangelizzazione della cultura; esaminiamo altresì come gli elementi spirituali della cultura influenzano gli individui e la storia umana attraverso il concetto di umanità nelle relazioni con gli altri e la storicità umana.

3.1. Il valore come elemento spirituale della cultura comunitaria

I valori non vengono solo percepiti e realizzati individualmente, ma formano anche dei valori collettivi all'interno della comunità. I membri della società condividono vari oggetti che compongono la società stessa; i comportamenti e i pensieri dei membri sugli elementi condivisi contribuiscono alla formazione di una coscienza collettiva e ai valori condivisi nella società. In altri termini, la qualità del valore che i membri sentono riguardo a un oggetto e l'ordine di perseguire i valori formano tutti insieme, collettivamente, un atteggiamento comune. I membri di una società, quando si concentrano reciprocamente, scoprono che prevale un atteggiamento comune verso certi oggetti e verso certi valori. Questo fenomeno si può definire *orientamento di valore*.

Il valore collettivo comune e l'orientamento di valore influenzano la cultura prodotta dalla società. I valori sono enunciati esplicitamente nella religione, nel diritto e nella moralità e, indirettamente, nella tecnologia,

nella politica e nell'economia¹⁰³. Ogni cultura possiede un proprio sistema di valutazione dei propri principi, e i suoi membri dimostrano interesse per i valori di ogni società, solidarizzando e cooperando per realizzarli¹⁰⁴.

Il valore della bontà, quando risulta prevalente nella cultura, spinge i suoi membri a condurre una vita altruistica, li orienta verso l'amore, il sacrificio e la condivisione. Quando sono invece i valori opposti a dominare la cultura e l'etica, avviene che la bontà, la fede e l'onestà vengono ignorate, e questo porta a uno stato di corruzione morale, ad una specie di allegra superficialità che fa crollare le fondamenta della vita sociale e fa sì che gli esseri umani, cercando di tutelare soltanto i propri interessi personali, finiscano per mettersi l'uno contro l'altro per difenderli a spada tratta¹⁰⁵. Mondin afferma che la ragione principale del caos sociale risiede nell'abbandono dei valori spirituali e morali, ossia dei valori assoluti, che hanno plasmato e ispirato per secoli la società:

«È stata soprattutto questa trasvalutazione della libertà, da valore ordinato al bene di tutti, a valore assoluto e supremo, a mettere in crisi la cultura e a provocarne il disfacimento, perché è essenziale per la cultura, affinché possa assolvere alla sua funzione di forma spirituale, di principio d'unione di un gruppo sociale, proporre valori assoluti che stanno al di sopra dell'uomo e valgono per tutti gli uomini, davanti ai quali devono arrestarsi e devono piegarsi gli interessi, i capricci, le passioni dei singoli»¹⁰⁶.

Quando crollano i valori assoluti all'interno della cultura, crollano anche la dignità umana e il bene pubblico. La Conferenza Episcopale Italiana ha citato «le cause culturali derivanti da una visione superficiale, egoistica e sbagliata della vita umana»¹⁰⁷ come motivo per cui molte coppie si rifiutano di avere figli e fanno sempre più ricorso alla contraccezione e all'aborto. La ragione di ciò risiede nel fatto che non esiste un criterio assoluto per il giudizio di valore, e questo fa sì che alcuni

¹⁰³ Cfr MONDIN, *Valore-uomo*, 27.

¹⁰⁴ Cfr LAVELLE, *Traité des valeurs I*, 12.

¹⁰⁵ Cfr FRANCESCO, *Laudato Sì*, n. 229.

¹⁰⁶ MONDIN, *Valore-uomo*, 16.

¹⁰⁷ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANO, *Evangelizzazione e cultura della vita umana: Documento pastorale dell'Episcopato italiano*, n. 9.

considerano il valore oggettivo della vita umana inferiore rispetto alla libertà individuale e all'egoismo. Queste cause e questi fenomeni culturali influenzano le istituzioni nazionali, quali il governo, il parlamento e la magistratura che dovrebbero promuovere e proteggere i valori assoluti e le spingono a, legalizzare l'aborto, la prostituzione e la droga, approvando fenomeni dannosi per la convivenza sociale.

Se nella cultura si impone la coscienza dei valori della verità e della metafisica, si aiutano i membri della società a trovare e accettare Dio, la verità stessa; se invece prendono il sopravvento il secolarismo e l'umanesimo senza Dio, si va diffondendo un'atmosfera di negazione dei valori religiosi e di rifiuto di Dio. L'atmosfera che si respira in una società influenza notevolmente l'atteggiamento dei suoi membri nell'accettare o nel rifiutare i valori religiosi. Paolo VI accenna a questo aspetto in relazione al fenomeno dei non praticanti, sostenendo quanto segue:

«Il fenomeno dei non praticanti è molto antico nella storia del cristianesimo, è legato ad una debolezza naturale, ad una profonda incoerenza che, purtroppo, ci portiamo dentro di noi. Esso presenta tuttavia oggi delle caratteristiche nuove. Si spiega spesso mediante gli sradicamenti tipici della nostra epoca. Nasce anche dal fatto che i cristiani oggi vivono a fianco con i non credenti e ricevono continuamente i contraccolpi della non credenza»¹⁰⁸.

Oggi, il declino della qualità della vita comunitaria si collega anche alla vita religiosa; il Pontificio Consiglio della Cultura sottolinea l'importanza dell'ambiente socio-culturale per recepire e comprendere il messaggio del Vangelo affermando:

«Ma non basta dire per essere intesi. Quando il destinatario era in fondamentale sintonia col messaggio, per la sua cultura tradizionale permeata di cristianesimo, e al tempo stesso globalmente ben disposto nei suoi riguardi, a motivo di tutto il contesto socio-culturale, poteva recepire e comprendere ciò che gli veniva proposto. Nell'attuale pluralità culturale, occorre coniugare l'annuncio e le

¹⁰⁸ PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 56.

condizioni della sua ricezione»¹⁰⁹.

Giovanni Paolo II menziona come il secolarismo del contesto culturale odierno renda difficile la trasmissione e l'accettazione del Vangelo:

«La trasmissione del messaggio evangelico nel mondo di oggi è particolarmente ardua, soprattutto perché i nostri contemporanei sono immersi in ambiti culturali spesso estranei a qualsiasi dimensione spirituale e d'interiorità, in situazioni dove dominano aspetti essenzialmente materialistici. Senza dubbio, più che in qualsiasi altro periodo della storia, si deve inoltre notare una rottura nel processo di trasmissione dei valori morali e religiosi fra le generazioni, che conduce a una sorta di eterogeneità fra la Chiesa e il mondo contemporaneo»¹¹⁰.

A nostro avviso, l'essenza più profonda della cultura risiede nei valori, e la vitalità culturale dipende dal perseguimento del valore assoluto che è un elemento spirituale basato sulla verità che guida verso il significato e il fine ultimo dell'esistenza. Se però il valore assoluto non viene più perseguito e inizia a rarefarsi all'interno della società, anche la cultura cade in crisi; se invece si ripristinano il valore assoluto e i valori supremi, la cultura e la società riprendono la loro vitalità¹¹¹.

La cultura, in quanto elemento spirituale della comunità, esercita un'influenza olistica sulle attività umane; essa è l'insieme dei significati e dei valori che informa un certo stile di vita e costituisce anche «l'anima, la forma spirituale di una società»¹¹². Menzionando la *cultura animi*, Giovanni Paolo II ha riaffermato il rinnovamento della dimensione spirituale per costruire la vera cultura, il che dimostra che la cultura

¹⁰⁹ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Per Una Pastorale Della Cultura*, n. 25.

¹¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio Per la Cultura* (16 marzo 2002), n. 2.

¹¹¹ Ecco cosa scrive Papa Francesco in *Fratelli Tutti*: «Se una certa cosa rimane sempre conveniente per il buon funzionamento della società, non è forse perché dietro ad essa c'è una verità perenne, che l'intelligenza può cogliere? Nella realtà stessa dell'essere umano e della società, nella loro natura intima, vi è una serie di strutture di base che sostengono il loro sviluppo e la loro sopravvivenza». FRANCESCO, Lettera Enciclica *Fratelli Tutti* (3 ottobre 2022), n. 212.

¹¹² MONDIN, *Una nuova cultura per una nuova società*, 5.

costituisce la vera e autentica forma spirituale di una società¹¹³.

3.2. I valori condivisi dalla comunità e la formazione dell'uomo

Comprendere l'impatto dei valori condivisi da una comunità sulla formazione umana e sull'umanità è essenziale per affrontare l'evangelizzazione della cultura. Esamineremo ora come la cultura influenzi la formazione degli individui e delle comunità, alla luce della relazione con l'altro e della storicità dell'essere umano.

3.2.1. L'essere umano in relazione con gli altri

L'uomo è un essere che scopre e realizza sé stesso attraverso la relazione con gli altri¹¹⁴. Husserl e Heidegger si riferiscono al “mondo della vita (*Lebenswelt*)”¹¹⁵ e all’“essere-nel-mondo (*in der-welt-sein*)”¹¹⁶ come base dell'esserci (*Dasein*), e considerano il mondo in cui vivono gli uomini come un mondo personale, ossia un luogo in cui le persone esistono insieme con gli altri. Gli esseri umani continuano a muoversi in direzione degli altri e, proprio attraverso l'incontro con gli altri, raggiungono l'autoconsapevolezza e la riflessione, sviluppando al contempo anche sé stessi, nel proprio vero essere¹¹⁷. Rahner esprime quest'idea ricorrendo al concetto di “cognizione ricettiva (*hinnehmende Erkenntnis*)”¹¹⁸ e sottolinea che si può accedere a Dio solo attraverso la partecipazione al

¹¹³ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Discorso nell'incontro con gli uomini di cultura* (1° luglio 1980), n. 3.

¹¹⁴ Giovanni Paolo II ha affermato: «Ci ritroviamo per ciò stesso intorno all'uomo e in un certo senso, in lui, nell'uomo», ID, *Lettera di Giovanni Paolo II con cui viene istituito il Pontificio Consiglio della cultura* (20 maggio 1982).

¹¹⁵ Cfr E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, Leiden 1962; (consultato, trad. coreana a cura di L. HOON, *유럽 과학의 위기와 초월론적 현상학*, Hangilsa, Seoul 2016), 107.

¹¹⁶ Cfr M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi & C, Milano 1976, 76-84.

¹¹⁷ Cfr K. RAHNER, *Hearers of the word*, Herder and Herder, New York 1969, 121-123.

¹¹⁸ Questo significa che la comprensione di sé non ha origine nella mente, ma si sviluppa mediante le relazioni con gli altri.

mondo¹¹⁹.

Anche G. Mead sottolinea l'importanza dell'autoriflessione mediante l'interazione con gli altri ai fini della formazione del sé; e lo spiega usando come esempio la risposta di un bambino alle lodi del genitore. Il bambino, quando viene elogiato per aver fatto qualcosa di buono, sviluppa interiormente una risposta "buona" e percepisce in modo positivo il suo comportamento. Questo è il processo attraverso cui si riconosce sé stessi mediante la reazione degli altri, formando il proprio sé sulla base di essa¹²⁰.

L'autorealizzazione avviene perciò mediante l'interazione con gli altri. Per fare un esempio, un essere umano cresciuto in un branco di lupi o di orsi, quindi senza interazione con altri esseri umani, non è in grado di camminare in posizione eretta, di usare il linguaggio umano, né di perseguire e realizzare valori diversi da quelli legati al mangiare, vestirsi e ripararsi¹²¹. Come accennato in precedenza, un valore importante per l'autorealizzazione è l'amore, che si impara, cresce e si realizza nelle relazioni. Francesco commenta così questo aspetto:

«Un essere umano è fatto in modo tale che non si realizza, non si sviluppa e non può trovare la propria pienezza "se non attraverso un dono sincero di sé". E ugualmente non giunge a riconoscere a fondo la propria verità se non nell'incontro con gli altri: "Non comunico effettivamente con me stesso se non nella misura in cui comunico con l'altro". Questo spiega perché nessuno può sperimentare il valore della vita senza volti concreti da amare. Qui sta un segreto dell'autentica esistenza umana, perché la vita sussiste dove c'è legame, comunione, fratellanza; ed è una vita più forte della morte quando è costruita su relazioni vere e legami di fedeltà. Al contrario, non c'è vita dove si ha la pretesa di appartenere solo a sé stessi e di vivere come isole: in questi

¹¹⁹ Cfr ID, *Hearers of the word*, 140-142.

¹²⁰ Cfr G. MEAD, *Mind, self and society*, The University of Chicago Press, Chicago 1967, 149; 239-240.

¹²¹ Il seguente libro mostra chiaramente il rapporto tra natura e cultura attraverso il caso del fanciullo selvaggio dell'Aveyron: J. ITARD, *Il fanciullo selvaggio dell'Aveyron*, Armando Editore, Roma 2007; O. KLINEBERG, *Psychologie sociale*, Presses universitaires de France, Paris 1967.

atteggiamenti prevale la morte»¹²².

L'uomo può così conoscere sé stesso, acquisire una propria visione del mondo, praticare l'amore, realizzare e trascendere sé stesso soltanto attraverso gli altri¹²³.

3.2.2. La formazione dell'uomo mediante la cultura comunitaria

Gli esseri umani, in quanto membri della società, ne imparano la lingua, ne accettano i costumi e partecipano al suo "spirito"; all'interno della comunità, vi sono comportamenti e atteggiamenti condivisi che si manifestano nello stesso modo nelle stesse situazioni. È questo il sistema dei valori - o la coscienza dei valori - che possiede la società, come abbiamo già visto in precedenza. Michael Landmann lo definisce «l'orientamento dei valori»¹²⁴, mentre il card. Ratzinger lo chiama cultura¹²⁵.

Gli esseri umani formano il proprio sé acquisendo gli atteggiamenti ed i comportamenti dei membri della comunità di appartenenza. Mead spiega questa formazione dell'individuo con l'esempio del gioco: i bambini iniziano il processo più elementare di auto-acquisizione attraverso l'interazione, assumendo nel gioco i ruoli più diversi. Quando nel gioco assumono il ruolo per esempio dei genitori o degli insegnanti, ciò significa che i bambini hanno già interiorizzato il sistema della comunità e, imitandone i ruoli, li integrano nel proprio comportamento¹²⁶. Anche la formazione del sé viene influenzata da come la società reagisce alle proprie

¹²² FRANCESCO, *Fratelli Tutti*, n. 87.

¹²³ Cfr ID, *Fratelli Tutti*, n. 111.

¹²⁴ M. LANDMANN *Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1969; (consultato, trad. coreana a cura di C. KYOHUN, *철학적 인간학: 역사와 현대에서의 인간의 자기 해석*, Kyungmun Sa, Seoul 1977), 227.

¹²⁵ «La cultura è la forma comune storicamente sviluppata di espressione delle intuizioni e dei valori che caratterizzano la vita di una comunità». trad. it. RATZINGER, *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*, n. 1.

¹²⁵ Cfr GS, n. 57.

¹²⁶ Cfr MEAD, *Mind, self and society*, 150-162.

azioni¹²⁷; ad esempio, nei paesi comunisti i bambini vengono puniti per azioni non conformi all'ideologia dominante nel paese e, mediante ciò, acquisiscono consapevolezza del socialismo attraverso la reazione della società alle loro azioni. Ciò che gli esseri umani sperimentano e comprendono all'interno della società influenza il giudizio individuale e costituisce la base interpretativa che guida l'azione e il giudizio personale. Ecco quanto osserva al riguardo Emerich Coreth:

«Noi non possiamo saltare oltre noi stessi. Non possiamo riflettere su di noi, astraendoci dalla nostra esistenza concreta, per collocarci in un puro "io penso". Portiamo noi stessi già da sempre insieme con noi: il nostro luogo storico, la nostra concreta auto esperienza e l'esperienza del mondo, il nostro orizzonte di comprensione»¹²⁸.

Gli esseri umani si formano così attraverso l'interazione costante con il mondo, cioè con la cultura, e questo influisce sull'autorealizzazione. Ecco quanto afferma al riguardo Coreth:

«Tutto ciò che appartiene nel senso più ampio al mondo della cultura, influisce di riverbero sull'uomo in modo formativo: a cominciare dalle forme di vita più semplici, dagli usi e dai costumi che si trovano in ogni società umana, per primitiva che sia, fino alla conoscenza scientifica del mondo, alla sua configurazione artistica, al dominio tecnico esercitato su di esso, alla sua spiegazione filosofica ed alla *Weltanschauung* religiosa. A questo mondo della cultura appartengono anche l'ambito della vita sociale, economica e politica, tutte le forme di convivenza e di cooperazione umana. Esse penetrano in modo determinante non solo nelle condizioni di vita esterne degli uomini di un ambiente di cultura con una sua storia, ma influiscono anche sulle loro forme di pensiero, sui loro modi di vedere e di concepire, sulle loro convinzioni e valutazioni, dunque sulla totalità della autocomprensione umana nel mondo storico concreto»¹²⁹.

Questa formazione non avviene tutta in una volta, tutto d'un tratto, ma progredisce pian piano; utilizzando il termine "riproduzione", Sahlins

¹²⁷ Cfr ID, *Mind, self and society*, 149.

¹²⁸ E. CORETH, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1998, 16.

¹²⁹ ID, *Antropologia filosofica*, 52-53.

osserva che gli esseri umani si riproducono all'interno del sistema del gruppo sociale in cui vivono, vale a dire all'interno dell'ordine culturale¹³⁰. È del tutto evidente che la cultura sia un elemento fondamentale nella formazione dell'uomo¹³¹, come sottolinea Giovanni Paolo II affermando che il destino umano dipende dalla cultura:

«Se la cultura è ciò per cui l'uomo, in quanto uomo, diviene maggiormente uomo, è in gioco, in essa, lo stesso destino dell'uomo. Di qui l'importanza per la Chiesa, che ne è responsabile, di un'azione pastorale attenta e lungimirante, riguardo alla cultura, in particolare a quella che viene chiamata cultura viva, cioè l'insieme dei principi e dei valori che costituiscono l'ethos di un popolo»¹³².

La cultura permea profondamente tutti gli aspetti della vita ed è un fattore importante per determinare il modo in cui l'uomo pensa e si comporta; essa influisce non solo sulle condizioni di vita esterne, ma anche sulla comprensione dell'esistenza umana e sull'autorealizzazione. Siccome il cammino e lo sviluppo umano dipendono in gran parte dalla cultura, l'evangelizzazione della cultura è una missione cardine della Chiesa.

3.3. Una cultura che preserva e trasmette lo spirito della comunità

La cultura preserva e trasmette lo spirito della comunità; essa non influenza soltanto le persone del suo tempo, ma tutta l'umanità, di generazione in generazione. Queste caratteristiche della cultura possono essere esaminate mediante la storicità degli esseri umani e delle tradizioni culturali.

¹³⁰ Cfr M. SAHLINS, *The Use and Abuse of Biology*, The University of Michigan Press, London 1976, 61.

¹³¹ Cfr RATZINGER, *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*, n. 1-a, b.

¹³² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera di Giovanni Paolo II con cui viene istituito il Pontificio Consiglio della cultura* (20 maggio 1982).

3.3.1. La storicità umana

Gli esseri umani si formano sperimentando il mondo e vivendo nel mondo; l'esperienza umana non è composta da pensieri, bensì dall'incontro con determinati oggetti in un "tempo" e in uno "spazio" determinati.

Nel tempo e nello spazio attuali, si accumulano esperienze, istituzioni, costumi e ideologie del passato. Questo perché le azioni degli individui e delle comunità si dispongono all'interno di una certa struttura temporale ed entrano nella storia; gli esseri umani non cercano di collocare al di fuori di sé stessi gli aspetti più significativi e più preziosi delle loro esperienze, ma cercano invece di interiorizzarli e, nella consapevolezza dei propri limiti e della propria finitezza, cercano di lasciare traccia del proprio valore¹³³.

Gli esseri umani utilizzano per questo immagini e simboli per comunicare e per trasmettere al mondo le loro esperienze; i simboli sono importanti nella cultura e nella trasmissione della cultura. A questo riguardo Leslie White afferma: «Per cultura intendiamo un continuum extra somatico e temporale di cose ed eventi dipendenti dalla simbolizzazione»¹³⁴. Gli esseri umani condividono i loro pensieri con gli altri e trasmettono la loro cultura alla generazione successiva attraverso un sistema di simboli chiamato linguaggio.

Le condizioni storiche così trasmesse aprono delle possibilità per un mondo più ricco e allo stesso tempo impongono vincoli all'esistenza umana¹³⁵. "Aprire le possibilità" significa ampliare la rappresentazione del tempo e dello spazio attraverso eventi, valori e norme comportamentali precedenti alla propria storia. I vincoli, invece, si impongono quando le condizioni storiche limitano la libertà o il pensiero, e questo può diventare a sua volta un limite alla propria autorealizzazione¹³⁶.

¹³³ Cfr M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte*, Verlag Karl Albert Freiburg, München 1971, 235-237.

¹³⁴ L. WHITE, *The evolution of culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*, Left Cost Press, New York, 2007, 3. (trad.it)

¹³⁵ Cfr J. SZASZKIEWICZ, *Filosofia della cultura*, Pontificia Università Gregoriana Editrice, Roma 1974, 165.

¹³⁶ Cfr CORETH, *Antropologia filosofica*, 56-57.

Gli esseri umani affrontano così le condizioni storiche del passato nel tempo e nello spazio presenti e si preparano per l'umanità futura.

3.3.2. La storicità e la tradizione della cultura

Le persone interiorizzano i ricordi e li trasmettono sotto forma di patrimonio da conservare e da trasmettere alle future generazioni: questa è la tradizione¹³⁷; non si tratta di un mero accumulo di informazioni e di conoscenze, bensì dell'esperienza accumulata dall'umanità. Per fare un esempio, la scienza può essere insegnata e comunicata, tuttavia non è possibile trasmettere l'esperienza di vita, oppure la trasmissione di dati e di informazioni relative ad un paese visitato non può sostituire le esperienze vissute da un individuo durante il viaggio. L'esperienza contiene atteggiamenti e significati di vita che vanno al di là delle informazioni e delle conoscenze necessarie per comprendere il mondo e affrontarlo. La tradizione contiene l'identità della comunità, compresi i valori di vita, i costumi, le credenze e i principi morali formati dalla comunità stessa e trasmessi di generazione in generazione. Le comunità custodiscono la stabilità e la coerenza tra le generazioni, tramandando le esperienze attraverso la tradizione.

È la tradizione a preservare la stabilità per le generazioni future e, allo stesso tempo, ad accogliere e integrare nuovi elementi. Non è come un'eredità fissa e immutabile, ma si mantiene aperta, flessibile, forgiabile nell'accettare, nell'interpretare e nell'applicare; per fare un esempio, quando in una società si avverte che una tradizione sta scomparendo o si sta modificando, o si possono compiere sforzi maggiori per preservarla così com'è, oppure si può ottenere una ricreazione più ricca, riplasmando la tradizione ricevuta dalle generazioni precedenti in forme più adeguate al contesto culturale mutato¹³⁸.

Le tradizioni si formano all'interno della cultura e, allo stesso tempo, sono in essa incorporate e ne rivelano le specificità culturali. Pertanto, la cultura ha caratteristiche storiche trasmesse di generazione in generazione

¹³⁷ Cfr LANDMANN, *Philosophische Anthropologie*, 254.

¹³⁸ Cfr ID, *Philosophische Anthropologie*, 256-257.

attraverso la tradizione¹³⁹, la quale costituisce un elemento della cultura che viene influenzato e sviluppato a seconda dell'atteggiamento dei membri di una società nei confronti della tradizione. La cultura si sviluppa quando coesistono l'accettazione e l'autocreazione delle tradizioni; essa non può svilupparsi quando si verifica un rifiuto del cambiamento o si rimane ancorati a idee tradizionali. Prendendo in prestito un concetto di Heidegger, gli uomini possono accettare attraverso la tradizione le possibilità dell'esserci dei tempi passati. Ciò non significa, tuttavia, semplicemente rievocare il passato o collegarlo al presente¹⁴⁰; significa che la possibilità dell'esserci nel passato incontra la possibilità dell'esserci nel presente e si ottengono in questo modo nuove intuizioni e nuove applicazioni dei valori contenuti nella tradizione¹⁴¹. Quando ciò accade, la cultura si sviluppa, si evolve. Lasciamo di nuovo la parola al card. Ratzinger:

«La società va avanti e quindi anche la cultura ha a che fare con la storia. Nel suo viaggio nel tempo, la cultura si sviluppa attraverso l'incontro con una nuova realtà e l'arrivo di nuove intuizioni. Non isolata, la cultura si trova nel flusso dinamico del tempo, che contiene una confluenza di correnti che si muovono verso l'unità. La storicità di una cultura significa la sua capacità di progredire, e ciò dipende dalla sua capacità di essere aperta e di consentire la trasformazione attraverso l'incontro»¹⁴².

D'altronde, se la tradizione viene ignorata e se la libertà di creazione culturale diventa eccessiva, si può giungere alla perdita del patrimonio spirituale tramandatoci da chi ci ha preceduto. A questo riguardo, Papa Francesco avverte:

«Se una persona vi fa una proposta e vi dice di ignorare la storia, di non fare tesoro dell'esperienza degli anziani, di disprezzare tutto ciò che è passato e guardare solo al futuro che lui vi offre, non è forse questo un modo facile di attirarvi con la sua proposta per farvi fare solo quello che lui vi dice?»

¹³⁹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai rappresentanti del mondo della cultura cilena* (3 aprile 1987), n. 6.

¹⁴⁰ Cfr HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 548-554.

¹⁴¹ Cfr LANDMANN, *Philosophische Anthropologie*, 255-256.

¹⁴² RATZINGER, *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*, n. 1-C. (trad. it)

Quella persona ha bisogno che siate vuoti, sradicati, diffidenti di tutto, perché possiate fidarvi solo delle sue promesse e sottomettervi ai suoi piani»¹⁴³.

L'identità culturale si fonda sulla conservazione e sulla riformulazione nel presente del patrimonio pervenutoci dal passato, affinché esso possa proiettarsi nel futuro e possa venir assimilato dalle generazioni successive¹⁴⁴. Gli esseri umani sono vincolati dalle dimensioni del tempo e dello spazio, ma allo stesso tempo sono capaci di trascenderle. L'esistenza umana non è valida solo nel qui e ora: si possono cogliere contenuti che non sono presenti né nello spazio né nel tempo, li si possono far propri e si può dar loro un significato attuale. Questa storicità, insieme alla capacità di trascendenza propria dell'essere umano, è custodita nella cultura, la quale, proprio per questo, influenza l'umanità di generazione in generazione.

4. I metodi di evangelizzazione della cultura

Passiamo ora a esaminare i metodi di evangelizzazione della cultura. Come già osservato, il compito fondamentale dell'evangelizzazione della cultura consiste nell'evangelizzare l'"orientamento e il fine dell'attività culturale". A tal fine, è necessario innanzitutto diagnosticare e identificare le correnti spirituali presenti nei fenomeni culturali, e promuovere una cultura alternativa che incorpori i valori cristiani. Approfondiamo ora più in dettaglio questo aspetto.

4.1. I semi del Verbo presenti nella cultura e una diagnosi dei tempi per evangelizzare la cultura

Per poter effettuare una diagnosi adeguata della cultura, è necessario prendere in considerazione due aspetti fondamentali: il primo consiste nel riconoscere i semi del Verbo presenti nella cultura. Si tratta di individuare le tracce della Parola già seminate nella coscienza e nello spirito propri di

¹⁴³ FRANCESCO, Esortazione Apostolica post-sinodale *Christus Vivit* (25 marzo 2019), n. 181.

¹⁴⁴ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai rappresentanti del mondo della cultura cilena* (3 aprile 1987), n. 5.

un popolo, cioè nella sua cultura, al fine di promuovere l'evangelizzazione partendo da esse. Il secondo aspetto riguarda la diagnosi della cultura attuale: occorre verificare se quei semi del Verbo individuati in precedenza stiano portando frutto nella cultura di oggi e, al tempo stesso, discernere se vi siano tendenze e valori contrari allo spirito del Vangelo e alla piena umanità dell'essere umano. Se si tiene conto di entrambi questi aspetti, diventa possibile costruire una cultura che è intrisa di fede, una cultura orientata al Vangelo.

4.1.1. La *Semina Verbi* presenti nella cultura

L'immagine di Dio conferita agli esseri umani è un dono per tutti gli uomini indistintamente; tutti possono aspirare a Dio, all'Archetipo, attraverso l'immagine di Dio loro concessa, e Dio è costantemente presente e attivo in tutte le persone e in tutto il mondo, guidando e invitando incessantemente l'umanità al Suo Regno¹⁴⁵. Sotto la guida dello Spirito Santo, anche prima della rivelazione piena del Cristianesimo, le tradizioni nazionali e religiose contenevano “la presenza nascosta di Dio, cioè, la realtà della verità e della grazia”. Nel *Ad Gentes*, ciò è espresso nel concetto di «epifania»¹⁴⁶, e di «*semina verbi*»¹⁴⁷, che sono la manifestazione del disegno di Dio sul mondo e sulla sua storia, e viene considerato come una «preparazione ad accogliere il Vangelo»¹⁴⁸.

Il suddetto concetto di “semi del Verbo” è derivato dalla cristologia del Logos nel pensiero teologico di San Giustino, secondo il quale il Logos, cioè Dio Figlio, è il mediatore tra Dio Padre e il mondo. Cristo semina i semi del *Logos* in ogni uomo; e grazie ad essi, ogni uomo può partecipare alla sapienza divina, che è il Logos, la seconda Persona della Trinità e anche coloro che sono vissuti prima di Cristo hanno potuto contemplare

¹⁴⁵ Cfr Il *PO* lo esprime come «“pietre vive” che tutte insieme servono a edificare l'abitazione di Dio nello Spirito (n. 22)».

¹⁴⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes* (7 dicembre 1965), n. 9.

¹⁴⁷ Nell'*Ad Gentes*, la parola latina “*semina Verbi*” è stata tradotta in italiano come “germi del Verbo” (*AG*, n. 11). Tuttavia, Giovanni Paolo II, nell'Udienza Generale, si riferisce ad essa come “semi del Verbo”. Anche in questo testo ci riferiremo ad essa dicendo “semi del Verbo”. Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Udienza Generale* (22 ottobre 1986), n. 4.

¹⁴⁸ Cfr *LG*, n. 16.

una parte della verità. Attraverso questa scintilla di verità, sostiene Giustino, tutti possono riconoscere la saggezza di Dio¹⁴⁹.

La base biblica si ritrova in un discorso tenuto dall'apostolo Paolo all'Areopago di Atene ad un pubblico di gentili, inclusi filosofi epicurei e stoici (At 17,10). Paolo riconosce in loro uno spirito religioso e annuncia il Dio che essi adoravano senza conoscerlo e specifica come gli ateniesi fossero in grado di adorare un "Dio ignoto" (At 17,23), avendo la grazia di Dio donata a tutti gli esseri umani proprio per trovare Dio:

«Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi»¹⁵⁰.

Anche prima che venisse predicato il Vangelo, le persone potevano pertanto conoscere, anche se parzialmente, Dio e la sua volontà; esse sono poi state in grado di approfondire la conoscenza e la consapevolezza della presenza di Dio non solo a livello individuale ma anche a livello comunitario, e l'hanno conservata nella loro cultura e coscienza religiosa. A questo riguardo, la Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra Aetate* afferma che «la Chiesa cattolica nulla rigetta di "quanto è vero e santo in queste religioni"»¹⁵¹ e la *LG* si riferisce alla dimensione comunitaria dei semi del verbo nella cultura esprimendo «quanto di buono si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti e culture proprie dei popoli»¹⁵².

Poiché i semi del Verbo non sono la piena rivelazione di Dio, la Chiesa ha il compito di aiutare a scoprire la grazia e la verità di Dio nella cultura, illuminandola con la luce di Cristo, correggendola ed elevandola affinché essa possa contribuire alla felicità dell'uomo.

¹⁴⁹ Cfr GIUSTINO, *Apologie* 22,1; 46,4; 63,4; (consultato, trad. it. a cura di G. Girgenti, *Le Apologie*, Rusconi libri, Milano 1995), citato dal curatore anche alle pagg. 22-23 dell'Introduzione.

¹⁵⁰ At 17, 26-27.

¹⁵¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra Aetate* (28 ottobre 1965), n. 2. (sarà citata come *NA*).

¹⁵² *LG*, n. 17.

Allo stesso tempo, la Chiesa si arricchisce scoprendo i semi del Verbo nelle culture dei vari popoli: Essa può conoscere l'amore con cui Dio ha condiviso i suoi tesori preziosi con l'umanità in vari modi, e può apprendere un modo più ampio per amare e adorare Dio attraverso le modalità con cui i popoli rispondono al Suo invito¹⁵³. Proprio come i semi del Verbo presenti nella cultura si rivelano pienamente attraverso la rivelazione del cristianesimo, anche la Chiesa può imparare e studiare in maniera più approfondita come esprimere e come spiegare il messaggio di Cristo attraverso i semi del Verbo nella cultura. Per fare un esempio, le lingue dei diversi popoli, la sapienza dei filosofi e gli sforzi delle culture più diverse per esprimere i propri sentimenti religiosi hanno contribuito a dare voce al messaggio di Cristo¹⁵⁴. Poiché lo Spirito Santo opera nelle diverse culture, la cultura diventa un valore positivo che arricchisce il modo con cui il Vangelo viene proclamato, compreso e vissuto.

La fede può quindi trarre dalla cultura un influsso profondo e benefico: «La cultura non è solo soggetto di redenzione e di elevazione; ma può essere anche fautrice di mediazione e di collaborazione»¹⁵⁵. Dio si è rivelato al popolo eletto, si è servito della sua storia e della sua cultura. Cristo è entrato anche in specifiche condizioni sociali e culturali, parlando e agendo attraverso quella cultura specifica, affinché l'uomo potesse meglio comprendere Dio Padre e la sua volontà e metterla in pratica nella propria vita. In questo modo «il messaggio della Rivelazione, scritto nella Storia sacra, si presenta sempre rivestito di un involucro culturale dal quale è indissociabile, poiché ne è parte integrante»¹⁵⁶. Come si legge:

«Il Figlio di Dio ha voluto essere un ebreo di Nazareth di Galilea, che parlava aramaico, che era sottomesso a pii genitori d'Israele [...]. Gesù cresce in mezzo agli usi e alle istituzioni della Palestina del primo secolo, imparandovi mestieri del suo tempo, osservando il comportamento dei pescatori, dei contadini e dei commercianti del suo ambiente. [...] Nutrito dalla pietà d'Israele, formato dall'insegnamento della Legge e dei Profeti, al quale un'esperienza del tutto

¹⁵³ Cfr *AG*, n. 11.

¹⁵⁴ Cfr *LG*, nn. 44, 58.

¹⁵⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e Inculturazione* (1° maggio 1989).

¹⁵⁶ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Per Una Pastorale Della Cultura*, n. 3.

singolare di Dio come Padre permette di dare una profondità inaudita, Gesù si situa in una tradizione spirituale ben determinata, quella del profetismo ebraico. Come i profeti di un tempo, egli è la bocca di Dio e invita alla conversione. Il modo è ugualmente caratteristico: il vocabolario, i generi letterari, i procedimenti stilistici, tutto ricorda la stirpe di Elia e di Eliseo: il parallelismo biblico, i proverbi, i paradossi, le ammonizioni, le beatitudini e persino le azioni simboliche. Gesù è talmente legato alla vita d'Israele che il popolo e la tradizione religiosa ove prende posto hanno, per ciò stesso, qualcosa di singolare nella storia della salvezza degli uomini; questo popolo eletto e la tradizione religiosa che ha lasciato hanno un significato permanente per l'umanità»¹⁵⁷.

La Chiesa, pertanto, non considera la cultura soltanto come oggetto di evangelizzazione, ma anche come un luogo in cui le persone e il mondo sono chiamati a scoprire sé stessi nella gloria di Dio¹⁵⁸. Inoltre, la Chiesa conferma che la cultura è aperta alle ispirazioni più alte dell'uomo¹⁵⁹, che la verità e la grazia presenti nei popoli provengono da Cristo il quale rispetta la bontà insita nella coscienza e nella cultura di ogni singolo popolo: «la Chiesa non desiste dalla ricerca di avvicinamento a tutte le culture, a tutte le concezioni ideologiche e a tutti gli uomini di buona volontà»¹⁶⁰.

Per evangelizzare la cultura, è quindi necessario scoprire i semi del Verbo contenuti nel patrimonio di ogni nazione e impegnarsi di formare una cultura cristiana basata sulla religione, sui costumi e sulla saggezza di ogni singola nazione.

¹⁵⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e Inculturazione* (1° maggio 1989), nn. 2-13; 2-14; 15.

¹⁵⁸ Cfr COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e Inculturazione* (1° maggio 1989), n. 2-30.

¹⁵⁹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai componenti del Pontificio Consiglio Per la Cultura* (13 gennaio 1986), n. 1.

¹⁶⁰ ID, *Discorso all'incontro con i docenti universitari e gli uomini di cultura* (15 maggio 1982), n. Intro - 5.

4.1.2. La diagnosi dei fenomeni culturali e sociali

Per evangelizzare la cultura, è necessario non solo promuovere l'evangelizzazione attraverso i semi del Verbo e la presenza di Dio in quella cultura, ma anche individuare come essa viene attualmente conservata e purificare in Cristo le tendenze della cultura attuale che sono contrarie allo spirito del Vangelo. A tale fine è fondamentale elaborare una diagnosi dei tempi, esaminando i valori che emergono dai talenti umani donati da Dio e che si sono allontanati dalla loro giusta direzione¹⁶¹, nonché individuando tutto ciò che è contrario allo sforzo di rendere l'esistenza umana sempre più conforme alla propria dignità¹⁶².

In tale prospettiva, Giovanni XXIII, convocando il Concilio Vaticano II, ha dichiarato che la Chiesa è chiamata a svolgere nuovi compiti¹⁶³, guardando al mondo in base ai segni dei tempi¹⁶⁴. L'evangelizzazione, se tiene conto della situazione concreta in cui si trova l'umanità, è in grado di trasmettere il senso della vita presente e di quella futura, nel contesto delle domande e delle sfide che l'umanità affronta, comunicando così, in maniera più efficace, il Vangelo della salvezza di Cristo a ogni coscienza e a ogni cultura.

Per questo motivo, la Chiesa fa una diagnosi dello stato della cultura esaminando annualmente le principali correnti culturali che caratterizzano i campi d'azione, individuando «le tendenze e le aspirazioni, le ansie e le speranze e le esigenze culturali della famiglia umana»¹⁶⁵. Così facendo, la Chiesa presenta un modo per predicare e mettere in pratica il Vangelo in mezzo alle domande e alle sfide poste dalla società dei nostri giorni¹⁶⁶.

Il discernimento dei tempi non è compito solo di alcuni membri della Chiesa, è compito anche di tutti i cristiani. A questo proposito, i Padri

¹⁶¹ Cfr *AG*, n. 11.

¹⁶² Cfr *GS*, n. 38.

¹⁶³ Si tratta di annunciare il Regno di Dio con nuovi metodi e con nuova passione, adeguandosi sempre al mutare dei tempi.

¹⁶⁴ Cfr GIOVANNI XXIII, Costituzione Apostolica *Humanae Salutis* (25 dicembre 1961), n. 4.

¹⁶⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la Cultura* (13 gennaio 1989), n. 1.

¹⁶⁶ Cfr ID, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio Per la Cultura* (13 gennaio 1989), n. 1.

conciliari affermano che «il popolo di Dio, mosso dalla fede [...] cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio»¹⁶⁷. Giovanni Paolo II ha chiarito anch'egli che il compito dei cristiani è quello di «discernere nei tratti della loro cultura ciò che può contribuire alla giusta espressione del messaggio evangelico e alla costruzione del Regno di Dio e a scoprire ciò che è ad esso contrario»¹⁶⁸.

I cristiani che vivono in una determinata cultura sono in grado di rinnovarla, se riescono a discernerne le correnti e i tratti alla luce del disegno di Dio e se si sforzano di valorizzarne ogni aspetto positivo per il Regno di Dio, smascherando e denunciando ogni aspetto negativo, al fine di costruire un'autentica cultura della vita in cui possano germogliare i semi della verità e della bontà¹⁶⁹. Per poter fare questo discernimento, i cristiani, riconoscendosi come membri della società, devono partecipare alla vita sociale e culturale¹⁷⁰.

C'è bisogno anche dell'aiuto di persone esperte in vari campi per poter fare una diagnosi dei tempi:

«La Chiesa ha bisogno particolare dell'apporto di coloro che, vivendo nel mondo, ne conoscono le diverse istituzioni e discipline e ne capiscono la mentalità, si tratti di credenti o di non credenti. È dovere di tutto il popolo di Dio, [...] ascoltare attentamente, discernere e interpretare i vari linguaggi del nostro tempo, e saperli giudicare alla luce della parola di Dio»¹⁷¹.

Grazie a questi sforzi, è possibile identificare le aree che devono essere rinnovate per l'evangelizzazione e la promozione umana.

Consideriamo allora gli ambiti specifici che necessitano di essere individuati e rinnovati: siccome la cultura è lo stile di vita complessivo di

¹⁶⁷ GS, n. 11.

¹⁶⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Pontificio Consiglio Per la Cultura* (15 gennaio 1985), n. 3.

¹⁶⁹ Cfr CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANO, *Evangelizzazione e cultura della vita umana: Documento pastorale dell'Episcopato italiano*, n. 16.

¹⁷⁰ Cfr AG, n. 11.

¹⁷¹ GS, n. 44.

una società, occorre esaminare se i costumi, la coscienza dei valori, il pensiero comune e l'ordine sociale siano coerenti con la moralità, secondo la rivelazione di Dio¹⁷², dando la priorità agli aspetti relativi alla vita e alla dignità umana. Nell'*Evangelii Gaudium*, Papa Francesco elenca le sfide del mondo di oggi e rileva la necessità di distinguere tra ciò che può essere frutto del regno di Dio e ciò che è contrario al Suo disegno¹⁷³.

Gli elementi presentati nell'*EG* sono validi come aree che devono essere identificate per evangelizzare la cultura perché si tratta di questioni importanti che riguardano la vita e la dignità del popolo¹⁷⁴. Utilizzeremo questa categoria anche per discernere le correnti della cultura coreana nella seconda parte. Riassumiamo dunque gli elementi presentati nell'Esortazione in quattro categorie.

La prima è la *sfida che tende a mettere i desideri umani al di sopra del valore stesso dell'esistenza umana*. Si tratta di una sfida posta dalla cultura del benessere che dà la priorità a ciò che è esteriore, immediato, visibile, veloce, superficiale, provvisorio, piuttosto che a perseguire il valore ultimo della vita. Questa corrente culturale non considera l'esistenza come il valore più alto, ma dà invece la priorità ai desideri dell'uomo, quali il desiderio del consumismo, la brama di potere e di possesso. Dando la priorità alla soddisfazione immediata, si perde la gioia autentica dell'esistenza umana. Queste sfide portano al materialismo, al consumismo e all'edonismo, che stanno diventando, o sono già diventati, i nuovi idoli¹⁷⁵.

La seconda è la *sfida dell'individualismo e dell'egoismo*, per riuscire a sopravvivere in una società competitiva, sotto la legge del più forte, in il più forte prevale sul più debole, in cui viene meno il rispetto per gli altri e ci si concentra solo sui propri interessi personali. Innumerevoli persone vengono così ostracizzate ed emarginate; tutte le altre restano indifferenti di fronte alla sofferenza altrui e si preoccupano solo del proprio benessere

¹⁷² Cfr *AG*, n. 22.

¹⁷³ Cfr FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), nn. 52-75.

¹⁷⁴ Cfr *EG*, n. 51.

¹⁷⁵ Cfr *EG*, nn. 52, 55, 56, 62, 63.

o sfruttano coloro che si trovano ai margini¹⁷⁶.

La terza è la *sfida del relativismo e il rifiuto della trascendenza*, secondo cui non esistono norme etiche oggettive valide per tutti. Ciò significa che ogni individuo insiste sulla propria verità soggettiva e la considera come il criterio per il giudizio e per l'azione. La fiducia nei diritti assoluti degli individui porta addirittura a manipolare la vita umana; la ragione fondamentale di questo fenomeno è la tendenza alla secolarizzazione, che rifiuta Dio e la trascendenza. Questa diffusione del relativismo conduce le persone a perdere l'orientamento nella vita e rende impossibile la realizzazione di un ordine sociale umano¹⁷⁷.

L'ultima è la *sfida alla comunità familiare*. La famiglia è il luogo in cui si impara a vivere insieme, nonostante le differenze, in cui si impara ad appartenere gli uni agli altri e in cui i genitori trasmettono la propria fede ai figli. Oggi, invece, il matrimonio è visto come una mera forma di soddisfazione emotiva e sta degenerando in una forma di convivenza per esigenze temporanee¹⁷⁸.

Per evangelizzare la cultura, è quindi necessario discernere in che modo queste sfide siano incorporate nei fenomeni culturali e sociali, il che richiede la capacità di analizzare la cultura¹⁷⁹. Poiché gli esseri umani formano le proprie esperienze attraverso segni, simboli e modelli e trasmettono valori e contenuti specifici attraverso il linguaggio e le regole, per interpretare e identificare la cultura è necessario leggere e interpretare i segni e i simboli che compaiono nella propria epoca.

Il criterio per il discernimento è la prospettiva evangelica. Alla luce della Sacra Scrittura e degli insegnamenti della Chiesa, è necessario esaminare se ciò sia conforme alla volontà di Dio e se la dignità umana venga rispettata. In merito a questo, Papa Francesco propone uno sguardo contemplativo¹⁸⁰, ossia lo sguardo della fede che permette di riconoscere Dio nella vita dell'uomo. Si tratta di contemplare Dio che abita in mezzo

¹⁷⁶ Cfr *EG*, nn. 52, 53, 63, 67.

¹⁷⁷ Cfr *EG*, nn. 57, 64.

¹⁷⁸ Cfr *EG*, n. 66.

¹⁷⁹ Cfr COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e Inculturazione* (1° maggio 1989), n. 3-23.

¹⁸⁰ Cfr *EG*, n. 71.

agli uomini, promuove la solidarietà e la fraternità e suscita il desiderio del bene, della verità e della giustizia¹⁸¹. Con la certezza che Dio è presente in questo tempo, guardando ai fenomeni sociali e culturali con questo sguardo contemplativo, diventa possibile scoprire vie per evangelizzare la cultura senza mai perdere la speranza.

4.2. Il discernimento spirituale dei fenomeni culturali e sociali

Queste sfide summenzionate non implicano solo i valori e i modi umani di pensare, ma sono influenzate anche da esseri spirituali. Secondo Papa Francesco, distinguere tra ciò che può essere il frutto del Regno di Dio e ciò che va contro il disegno di Dio significa riconoscere e interpretare le mozioni dello spirito buono e dello spirito cattivo, scegliendo le prime e respingendo le seconde¹⁸².

Gli esseri umani possono decidere della propria vita ricorrendo al libero arbitrio: siccome però sono esseri spirituali, vengono aiutati dallo “Spirito buono” a realizzare l’immagine di Dio e a portare i frutti del regno di Dio, e sono talvolta ostacolati dallo “spirito cattivo”. Questo impatto spirituale non si applica solo agli individui, ma anche alle comunità e alle società; osservando questi aspetti, si comprende che la cultura è influenzata dallo Spirito e si riconosce che l’evangelizzazione della cultura richiede il discernimento spirituale.

L’esistenza del male è stata ripetutamente affermata da diversi papi¹⁸³, e lo stesso avviene nel Catechismo della Chiesa Cattolica¹⁸⁴: «Il male non è più soltanto una deficienza, ma un’efficienza, un essere vivo, spirituale, perverso e perversitore»¹⁸⁵.

Il male è un’influenza dannosa che induce gli esseri umani a

¹⁸¹ Cfr EG, n. 71.

¹⁸² Cfr EG, n. 51.

¹⁸³ Cfr PIO XII, *Radiomessaggio all’azione cattolica italiana* (8 dicembre 1953); GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio a tutto il mondo per la concordia delle genti e la tranquillità nella famiglia umana* (10 settembre 1961); PAOLO VI, *Udienza Generale* (15 novembre 1972), BENEDETTO XVI, *Angelus* (1° marzo 2009); FRANCESCO, *Udienza Generale* (27 dicembre 2023).

¹⁸⁴ Cfr CCC, nn. 391-395.

¹⁸⁵ PAOLO VI, *Udienza Generale* (15 novembre 1972).

disobbedire a Dio¹⁸⁶. Come si vede nella Bibbia, il male ha tentato Adamo ed Eva spingendoli a disobbedire alla volontà di Dio e ha tentato persino Gesù ad abbandonare la missione ricevuta dal Padre (*Mt* 4,1-11). Il modo in cui il male opera consiste nell'instillare negli esseri umani l'orgoglio e le false illusioni (*Gv* 8,44). Non tutti i fenomeni sono dovuti all'opera del male, ma esiste una voce che tenta le persone e influenza le loro scelte, come già avvenne ai primordi dell'umanità¹⁸⁷.

«Oggi si preferisce mostrarsi forti e spregiudicati, atteggiarsi a positivisti, salvo poi prestar fede a tante gratuite ubbie magiche o popolari, o peggio aprire la propria anima alle esperienze licenziose dei sensi, a quelle deleterie degli stupefacenti, come pure alle seduzioni ideologiche degli errori di moda, fessure queste attraverso le quali il Maligno può facilmente penetrare ed alterare l'umana mentalità»¹⁸⁸.

Secondo il CCC, queste tentazioni del male colpiscono non solo gli individui ma anche le società¹⁸⁹. C'è una "influenza dello spirito oscuro" nei fenomeni che si verificano nelle società che si oppongono a Dio distruggendo la dignità dell'uomo:

«Quali sono oggi i bisogni maggiori della Chiesa? [...] uno dei bisogni maggiori è la difesa da quel male, che chiamiamo il Demonio. Conosciamo molte cose di questo mondo diabolico, che riguardano la nostra vita e tutta la storia umana. [...] È il nemico numero uno, è il tentatore per eccellenza. Sappiamo così che questo Essere oscuro e conturbante esiste davvero, e che con proditoria astuzia agisce ancora; è il nemico occulto che semina errori e sventure nella storia umana. [...] È "l'omicida fin da principio ... e padre della menzogna", come lo definisce Cristo (cfr *Gv* 8,44-45); è l'insidiatore sofisticato dell'equilibrio morale dell'uomo. È

¹⁸⁶ Cfr CCC, n. 394.

¹⁸⁷ Paolo VI commenta: «Non è detto che ogni peccato sia direttamente dovuto ad azione diabolica (cfr S. TH. 1, 104, 3); ma è pur vero che chi non vigila con certo rigore morale sopra sé stesso (cfr *Matth.* 12, 45; *Eph.* 6, 11) si espone all'influsso del *mysterium iniquitatis*, a cui San Paolo si riferisce (*2Thess.* 2, 3-12), e che rende problematica l'alternativa della nostra salvezza». Cfr PAOLO VI, *Udienza Generale* (15 novembre 1972).

¹⁸⁸ PAOLO VI, *Udienza Generale* (15 novembre 1972).

¹⁸⁹ Cfr CCC, n. 395.

lui il perfido ed astuto incantatore, che in noi sa insinuarsi, per via dei sensi, della fantasia, della concupiscenza, della logica utopistica, o di disordinati contatti sociali nel gioco del nostro operare, per introdurvi deviazioni, altrettanto nocive quanto all'apparenza conformi alle nostre strutture fisiche o psichiche, o alle nostre istintive, profonde aspirazioni. Sarebbe questo sul Demonio e sull'influsso, ch'egli può esercitare sulle singole persone, come su comunità, su intere società, o su avvenimenti, un capitolo molto importante della dottrina cattolica da ristudiare»¹⁹⁰.

Poiché gli esseri umani tendono verso una certa direzione a causa delle scelte ripetute, se si cede alla tentazione del male, si rischia di vivere nelle tenebre perché ci si abitua al male e perciò non si sarà più in grado di distinguere tra il bene e il male¹⁹¹. Queste vite individuali formano poi l'ambiente spirituale della comunità, spingendola verso dinamiche segnate dal male; a loro volta, le situazioni comunitarie e le strutture sociali formate a causa del peccato umano e del male influenzano nuovamente, in modo negativo, l'individuo.

I cristiani, soggetti di evangelizzazione, devono pertanto considerare anche il discernimento dei movimenti spirituali quando analizzano i fenomeni culturali. Paolo VI menziona alcuni segni dell'azione diabolica che possono aiutare in questo discernimento:

«Vi sono segni, e quali, della presenza dell'azione diabolica? [...] La risposta impone molta cautela, anche se i segni del Maligno sembrano talora farsi evidenti. Potremo sopporre la sua sinistra azione là dove la negazione di Dio si fa radicale, sottile ed assurda, dove la menzogna si afferma ipocrita e potente, contro la verità evidente, dove l'amore è spento da un egoismo freddo e crudele, dove il nome di Cristo è impugnato con odio cosciente e ribelle (cfr *1Cor* 16,22; 12,3), dove lo spirito del Vangelo è mistificato e smentito, dove la disperazione si afferma come l'ultima parola»¹⁹².

Il male opera nel mondo in odio al Regno di Dio. Satana, essendo un

¹⁹⁰ PAOLO VI, *Udienza Generale* (15 novembre 1972).

¹⁹¹ Cfr FRANCESCO, *Udienza Generale* (3 gennaio 2024).

¹⁹² PAOLO VI, *Udienza Generale* (15 novembre 1972).

essere spirituale puro, è più forte degli esseri umani ed essendo altresì un essere ingannevole, è abile nell'ingannare l'uomo¹⁹³; i cristiani sono consapevoli dell'esistenza del male e della necessità di stare in guardia contro di esso, ma i non cristiani vivono senza percepire questo pericolo. È dunque importante individuare i movimenti spirituali all'interno della comunità e di proclamare i valori cristiani e le culture alternative per far sì che la luce del Vangelo e la forza dello Spirito Santo possano influenzare profondamente la società.

4.3. Proporre una cultura alternativa che sperimenti i valori del Vangelo

L'evangelizzazione della cultura si basa sulla diagnosi dei fenomeni culturali, individua le correnti della cultura che vanno contro la Parola di Dio e il disegno di salvezza, e inserisce nella cultura i valori evangelici alternativi in grado di contrastarli, in modo che la vitalità radicale del Vangelo permei la cultura stessa, nella sua totalità.

I valori evangelici alternativi si riferiscono ai valori in grado di purificare gli elementi e le tendenze culturali che si oppongono allo spirito del Vangelo.

Ad esempio, la “castità” rappresenta un valore alternativo capace di rinnovare una cultura che riduce la sessualità a un mero passatempo o a un bene di consumo; essa contrasta la cultura edonistica, infondendo nella cultura stessa il vero significato dell'amore e il valore autentico della sessualità. Il valore evangelico alternativo che può purificare la cultura del materialismo dominata dall'avidità di possesso è “la condivisione e la solidarietà”. Il valore evangelico alternativo in grado di purificare una cultura in cui le norme etiche e morali sono ignorate a favore di un falso senso di libertà è “l'obbedienza all'autorità”.

Nelle udienze generali del 2023-2024, Papa Francesco ha evidenziato i vizi originati dal male e le virtù che vi si oppongono in modo simmetrico. Questa prospettiva dicotomica aiuta a comprendere il significato dei valori alternativi.

¹⁹³ Cfr CCC, n. 395.

I valori evangelici alternativi aiutano a portare nella vita la luce del Vangelo che è specificamente richiesta nella situazione attuale; essi non solo correggono i fenomeni culturali devianti, ma promuovono un sistema di valori autentico e un vero orientamento dell'esistenza, incoraggiando a perseguire la virtù e diffondendo lo spirito del Vangelo in molteplici ambiti della vita.

Come ha sottolineato Papa Francesco, se ci si abitua alle tenebre, si rischia di non saper più distinguere il bene dal male e di continuare a vivere nell'oscurità¹⁹⁴. L'evangelizzazione richiede di aiutare le persone a sperimentare il "bene che vince le tenebre". Questo bene è la grazia di Dio che illumina tutti i popoli e tutte le culture; quando si sperimenta il "bene", che coincide con la verità, diventa possibile discernere il falso, ossia il male.

Le persone, quando sperimentano la vera gioia, la felicità autentica e il pieno significato della vita che deriva dal vivere i valori evangelici alternativi, si rendono conto che ciò che il male offre è illusorio, effimero e falso. Questa costituisce l'esperienza concreta del bene, ossia il vivere secondo la volontà di Dio; solo attraverso di essa si può trovare un nuovo punto di partenza per riorientare la propria vita verso la verità.

I valori evangelici non sono diversi dalla legge naturale, ossia dalla legge scritta nella coscienza di ciascuno, che «chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male»¹⁹⁵; rappresentano valori universali che chiunque può seguire se apre la sua mente al bene. Come Cristo ha risvegliato i valori evangelici attraverso la sua concreta esperienza di vita umana, così anch'essi possono essere sperimentati nella vita quotidiana. Una volta che la si sperimenta, la verità purifica l'interiorità dell'essere umano, e l'interiorità purificata scopre la gioia della verità e si volge verso la verità stessa.

Le persone che mettono in pratica i valori del Vangelo sperimentano la vera felicità, e questa esperienza contribuisce all'evangelizzazione dell'orientamento e del fine delle attività culturali. Esiste infatti una profonda correlazione tra la "vera felicità dell'essere umano" e la sua "autorealizzazione", che costituisce il fine stesso dell'attività culturale.

¹⁹⁴ Cfr FRANCESCO, *Udienza Generale* (3 gennaio 2024).

¹⁹⁵ *GS*, n. 16.

Consideriamo ora questa relazione per approfondire ulteriormente il tema principale della nostra discussione.

4.4. La vera felicità dell'uomo e l'autorealizzazione dell'essere umano come fine dell'attività culturale

Tommaso d'Aquino considerava la “realizzazione dell'*Imago Dei*” - che in questa nostra ricerca viene proposta come il fine delle attività culturali - come il fine ultimo dell'esistenza umana. Egli affermava che l'essere umano può raggiungere la vera felicità proprio attraverso il compimento di tale fine. Questa prospettiva fornisce un importante fondamento teorico per approfondire il legame esistente tra la “vera felicità dell'essere umano” e “l'autorealizzazione”, intesa come fine dell'attività culturale. Alla luce di ciò, ci proponiamo di esaminare sinteticamente il pensiero di Tommaso e di sviluppare ulteriormente questo tema.

Tommaso affermava che le azioni umane sono tutte dirette verso il fine ultimo¹⁹⁶; per lui, l'uomo, in quanto immagine di Dio, è un essere intelligente (spirituale) dotato della capacità di agire secondo la propria volontà. Il fatto che l'essere umano pensi razionalmente e agisca liberamente implica che abbia uno scopo da perseguire¹⁹⁷: se non ci fosse un fine ultimo, nessuna azione raggiungerebbe la sua destinazione e l'intenzione dell'agente non verrebbe soddisfatta¹⁹⁸.

Il *Doctor Angelicus* affermava che il fine di ogni essenza è la propria perfezione¹⁹⁹, il che è coerente con il significato di autorealizzazione discusso in precedenza; la perfezione (realizzazione) di un essere deve corrispondere al principio della sua esistenza, vale a dire al fine a cui quest'ultima è stata chiamata. L'unione con Dio, che è la fonte dell'esistenza umana, è pertanto la perfezione dell'uomo in quanto *Imago Dei*²⁰⁰; in questo senso, Tommaso affermava che il fine dell'uomo è la

¹⁹⁶ Cfr TOMMASO, *Summa Theologiae* I-II, q. 1. a. 1.

¹⁹⁷ Cfr ID, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 7.

¹⁹⁸ Cfr ID, *Summa Theologiae* I-II, q. 1, a. 4.

¹⁹⁹ Cfr ID, *Summa Theologiae* I-II, q. 1, a. 7.

²⁰⁰ Cfr ID, *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 6; I-II, q. 3, a. 6.

realizzazione dell'immagine di Dio²⁰¹.

Tommaso menzionava altresì che l'uomo raggiunge la felicità (beatitudine)²⁰² proprio nel realizzare sé stesso, collegando così il suo fine ultimo con la beatitudine²⁰³: questa beatitudine è lo stato in cui non vi è più nulla da desiderare o da perseguire²⁰⁴, è il bene supremo, che è inesauribile, che è infinito ed eterno. Questo bene è solo Dio stesso²⁰⁵.

La beatitudine umana menzionata dal *Doctor Angelicus* è la partecipazione dell'uomo alla beatitudine di Dio²⁰⁶ mediante atti concreti della ragione e della volontà, ovvero mediante atti di obbedienza a Dio²⁰⁷; il fine ultimo dell'uomo, la sua perfezione, la realizzazione dell'immagine di Dio, si possono considerare quindi come una partecipazione alla beatitudine divina. Le attività umane orientate verso questa partecipazione costituiscono il corretto svolgimento delle attività culturali.

Per riassumere, la vera felicità perseguita mediante le attività culturali può essere intesa come la gioia di partecipare alla vita eterna realizzando l'immagine di Dio. Questa felicità trascende il semplice senso di realizzazione derivante dal raggiungimento di obiettivi o ideali umani, poiché si tratta della gioia che proviene da Dio, della gioia della salvezza cristiana che si ritrova nel quotidiano e che fornisce una vitalità costante per avanzare verso la perfezione:

«Il cristianesimo ritiene che il desiderio di felicità e di autorealizzazione che la persona umana porta in cuore non è il frutto di una “illusione” o di una distorta percezione della realtà individuale e/o collettiva, ma è una tensione vitale, posta nell'intimo della vita da Dio stesso, che può trovare una risposta nella storia e nel futuro che va oltre la storia, secondo la promessa che ci è stata fatta per mezzo di Cristo. Questa pienezza non va concepita in una forma astratta, slegata cioè

²⁰¹ Cfr ID, *Summa Theologiae* I, q. 73, a. 1.

²⁰² Egli usa felicità e beatitudine in modo interscambiabile. Cfr ID, *Summa Theologiae* I-II, q. 2, a. 2.

²⁰³ Cfr ID, *Summa Theologiae* I-II, q. 2, a. 1.

²⁰⁴ Cfr ID, *Summa Theologiae* I-II q. 3, a. 8.

²⁰⁵ Cfr ID, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 1.

²⁰⁶ Cfr ID, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 1.

²⁰⁷ Cfr ID, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 4.

dal quotidiano, ma è una pienezza che si costruisce rispetto a vari possibili parametri di riferimento (= libertà, identità, comunione, scoperta del più intimo senso della vita, conoscenza del mistero divino, ecc.) nelle diverse fasi dell'esistenza. Ne consegue che vi è una "totalità" di salvezza che è riferita al termine ultimo dell'esistenza umana, ma vi è anche una doverosa gradualità e relatività, psicologicamente fondamentali, per cui ogni situazione o fase dell'esistenza può avere una sua completezza religiosa, una sua propria pregnanza e quindi essere un'esperienza salvifica»²⁰⁸.

Il desiderio della vera felicità, che Dio ha impresso nel cuore dell'uomo, diventa così un criterio interiore di discernimento per riconoscere quali attività culturali permettano all'essere umano di realizzare autenticamente sé stesso. Questo criterio non è riservato ai soli cristiani, ma può essere applicato universalmente a ogni essere umano. Pertanto, una delle vie fondamentali per evangelizzare la cultura consiste nel trasmettere alle persone i valori del Vangelo e nell'accompagnarle affinché possano farne esperienza; in questo modo, esse sono condotte a sperimentare la vera felicità e a orientarsi verso attività culturali che rendano possibile realizzazione autentica di sé. Esamineremo questo tema in modo più approfondito nella seconda parte.

Conclusione

Nel presente lavoro abbiamo esaminato le caratteristiche della cultura in relazione all'evangelizzazione dal punto di vista sia dell'individuo che della comunità e, sulla base di ciò, abbiamo cercato modalità concrete per attuare l'evangelizzazione della cultura.

Abbiamo anzitutto riaffermato che le attività culturali costituiscono una caratteristica essenziale dell'esistenza umana, che la loro origine è collegata all'*Imago Dei* (immagine di Dio) e che esse sono orientate alla realizzazione dell'*Imago Dei*. L'essere umano è un essere che coltiva le possibilità ricevute secondo i valori che persegue; questa caratteristica culturale rappresenta, allo stesso tempo, una capacità e una vocazione che

²⁰⁸ PINKUS, *Autorealizzazione e disadattamento nella vita religiosa*, 37.

Dio ha impresso nella natura umana.

In questa prospettiva, il fine e l'orientamento delle attività culturali consistono nel realizzare l'amore fraterno in comunione con Dio e nel custodire il mondo come un dono, in modo che l'opera di creazione di Dio possa continuare.

Successivamente, abbiamo esaminato la correlazione tra il concetto di valore e le attività culturali, concentrandoci sul fatto che l'orientamento e lo scopo delle attività culturali sono determinati dai valori perseguiti dai soggetti della cultura. Abbiamo così messo in luce che l'orientamento e lo scopo delle singole attività culturali e l'orientamento e la tendenza culturale della comunità si possono esprimere attraverso il concetto di valore. In quest'ottica, abbiamo suggerito che il “valore metafisico e assoluto (Dio)” e il “valore dell'amore (volontà di Dio)” rappresentano i riferimenti fondamentali per attività culturali volte alla realizzazione dell'*Imago Dei*.

Abbiamo inoltre approfondito le caratteristiche della cultura comunitaria legate all'evangelizzazione, sottolineando che la coscienza collettiva dei valori si forma riunendo i pensieri e le azioni della maggioranza dei membri della comunità e che quest'ultima, a sua volta, si manifesta sotto forma di cultura della comunità. Abbiamo interpretato la cultura come l'anima e la forma spirituale della società, evidenziando come la coscienza dei valori di una comunità influenzi la formazione dell'identità individuale, le attività culturali personali e, più in generale, l'intera umanità, in virtù della socialità e della storicità proprie dell'essere umano. In questa prospettiva, la cultura comunitaria è un elemento importante dell'evangelizzazione. Anche il patrimonio della fede viene preservato attraverso la comunità. In questo contesto, Giovanni Paolo II ha sottolineato che il Regno di Dio si rivela nella comunità, e che il Vangelo deve essere vissuto nella cultura e la costruzione del Regno di Dio non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane²⁰⁹. Di conseguenza, la Chiesa è chiamata a riflettere continuamente sulla cultura e a infonderle i valori del Vangelo, in modo che la parola di Dio possa essere annunciata e realizzata all'interno della cultura.

²⁰⁹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Evangelii Nuntiandi*, n. 20.

Sulla base di questa comprensione, abbiamo esaminato le modalità per realizzare l'evangelizzazione della cultura. La chiave dell'evangelizzazione della cultura è quella di evangelizzare "l'orientamento e il fine delle attività culturali"; per fare questo, è necessario riconoscere i semi del Verbo presenti nella cultura e discernere se essi siano oggi pienamente custoditi e sviluppati, oppure se vi siano valori o modalità di pensiero che, in diverse sfide e contesti attuali, risultano in contrasto con lo spirito del Vangelo. L'evangelizzazione della cultura implica così il discernimento delle radici culturali che si oppongono al disegno salvifico di Dio e l'infusione nella cultura di valori evangelici alternativi, affinché la vitalità del Vangelo possa penetrare e trasformare la realtà culturale.

Si tratta di ristabilire l'ordine dei valori nella comunità, ricollegandolo alla fonte e al fine dell'esistenza che Dio ha dato agli esseri umani; si tratta di immettere nella cultura i valori evangelici dell'amore, della verità, del perdono e della pace, affinché tali valori risvegliano la forza spirituale delle persone, promuovano la pienezza dell'essere di ogni persona e incoraggino l'intera famiglia umana a promuovere il bene²¹⁰. In tal senso, Giovanni Paolo II ha sottolineato che il progetto salvifico di Cristo consiste proprio nel trasformare tutta la cultura umana in una "cultura dell'amore"²¹¹.

Proseguendo in queste riflessioni, abbiamo proposto, come via concreta per l'evangelizzazione della cultura, di offrire ai soggetti culturali l'opportunità di fare esperienza dei valori evangelici, affinché essi possano sperimentare la vera felicità e siano incoraggiati a perseguire attivamente questi valori nella loro vita quotidiana. Quando ciò avviene, anche la cultura comunitaria può essere evangelizzata. E per approfondire ulteriormente tale argomentazione, abbiamo esaminato, a partire dal pensiero di Tommaso d'Aquino, la relazione tra la "autorealizzazione dell'essere umano" e la "vera felicità".

²¹⁰ Cfr PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Per Una Pastorale Della Cultura*, 39.

²¹¹ La cultura dell'amore (civiltà dell'amore) è menzionata nei seguenti documenti e verrà esaminata in dettaglio nel prossimo capitolo: GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Salvifici Doloris* (11 Febbraio, 1984), n. 30; ID, Lettera Enciclica *Redemptoris Missio* (7 dicembre 1990), n. 51; ID, Esortazione Apostolica post-sinodale, *Christifideles Laici* (30 dicembre 1988), n. 54.

Riassumendo, l'evangelizzazione della cultura può essere intesa in due dimensioni: l'evangelizzazione delle singole attività culturali e l'evangelizzazione della cultura della comunità. La dimensione in cui il Carisma del Fondatore può incontrare gli elementi della cultura ai fini dell'evangelizzazione può essere considerata anche in queste due stesse dimensioni.

L'evangelizzazione in senso comunitario mira a diagnosticare le correnti spirituali che si sono formate all'interno di una comunità, a identificare quale luce del Vangelo è necessaria alla luce di tali correnti e a ripristinare il valore spirituale della comunità. In questo contesto, possiamo esplorare la possibilità che il Carisma del Fondatore possa contribuire a questo aspetto studiando i due ambiti seguenti: in primo luogo, è una possibilità che può contribuire a diagnosticare i tempi e a chiarire quali sono i valori evangelici alternativi necessari. In secondo luogo, è una possibilità che può contribuire a ripristinare i valori spirituali della comunità.

Per quanto riguarda invece l'evangelizzazione delle attività culturali individuali, essa consiste nell'orientare tali attività verso la vera autorealizzazione, ovvero verso la realizzazione dell'*Imago Dei*. In questo senso, possiamo esaminare la possibilità che il Carisma del Fondatore possa contribuire a questo aspetto studiando i due ambiti seguenti: in primo luogo, se il Carisma può contribuire alla realizzazione dell'immagine di Dio e, in secondo luogo, se il Carisma può trasformare (far maturare) il soggetto della cultura in una persona che persegue i valori evangelici. Inoltre, poiché i soggetti della cultura sono tutti esseri umani, indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa, è importante considerare se il Carisma del Fondatore abbia un'universalità che possa essere sperimentata anche dai non cristiani.

Il metodo di evangelizzazione della cultura che questo studio intende approfondire, e che sarà trattato in dettaglio nella seconda parte, consiste nel far sperimentare i valori evangelici alternativi attraverso il Carisma del Fondatore, in modo che l'orientamento e il fine delle singole attività culturali siano evangelizzati e che così si possa promuovere l'evangelizzazione della cultura comunitaria.

Nel terzo capitolo, non prenderemo in considerazione solo la possibilità del contributo del Carisma a livello di attività culturali

individuali, ma anche la possibilità del contributo del Carisma all'evangelizzazione del "l'orizzonte spirituale della comunità". In questo modo, presenteremo un orizzonte più ampio della comprensione teologica del Carisma del Fondatore che può contribuire all'evangelizzazione della cultura.

CAPITOLO TERZO

CARATTERISTICHE DEL CARISMA DEL FONDATORE CHE POSSONO CONTRIBUIRE ALL'EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA

Introduzione

In questo capitolo, sulla base del quadro di ricerca presentato nel capitolo precedente, intendiamo esaminare le caratteristiche del Carisma del Fondatore ad esso correlate, al fine di delineare un fondamento teorico del Carisma del Fondatore che possa contribuire all'evangelizzazione della cultura.

Partiremo dalla comprensione biblica del termine Carisma, per poi vedere che cosa esso ha significato nel corso dei secoli e in particolare nella vita religiosa, e chiariremo infine che cosa intendiamo per “Carisma del Fondatore” nella nostra ricerca.

Successivamente, indagheremo i due aspetti nei quali il Carisma del Fondatore può contribuire all'evangelizzazione della cultura, in relazione all'“evangelizzazione della cultura comunitaria”.

In primo luogo, esamineremo come il Carisma del Fondatore può contribuire a fare una diagnosi dei tempi e a proporre valori evangelici alternativi coerenti con le sfide attuali. A tal fine, analizzeremo come il Carisma del Fondatore sia un dono conferito per incarnare il Vangelo in risposta alle esigenze di un'epoca specifica, e studieremo come questo Carisma possa adattarsi ed evolversi in relazione ai bisogni del tempo.

In secondo luogo, prenderemo in considerazione come il Carisma del Fondatore può contribuire al rinnovamento e al ripristino dell'atmosfera spirituale della comunità. A tal fine, analizzeremo anzitutto le “caratteristiche spirituali” del Carisma che possono portare al rinnovamento spirituale. Successivamente, considerando che la cultura ha un carattere comunitario, prenderemo in considerazione anche le “caratteristiche comunitarie” che il Carisma del Fondatore può apportare alla comunità.

Nella parte successiva della riflessione, esamineremo le due dimensioni in cui il Carisma del Fondatore può contribuire all'evangelizzazione delle singole attività culturali.

In primo luogo, considereremo come il Carisma del Fondatore può contribuire a realizzare il fine ultimo dell'attività culturale, ossia la vera autorealizzazione dell'essere umano, intesa come realizzazione dell'*Imago Dei*. Indagheremo inoltre se e in quale modo la realizzazione di sé, ossia la realizzazione dell'*Imago Dei*, possa avvenire attraverso il Carisma del Fondatore.

In secondo luogo, esamineremo come il Carisma del Fondatore può contribuire alla maturità personale degli esseri umani in quanto creatori di cultura che perseguono valori evangelici.

Tenendo conto infine del fatto che i soggetti della cultura non sono solo i cristiani, ma tutti gli esseri umani, indipendentemente dall'appartenenza religiosa, esamineremo se il Carisma del Fondatore possieda una dimensione di universalità tale da poter essere sperimentata anche da parte dei non cristiani.

1. La comprensione generale del Carisma e degli aspetti carismatici della vita religiosa

Il Carisma del Fondatore deve essere analizzato alla luce della concezione generale del Carisma e della prospettiva carismatica della vita religiosa. Il Carisma del Fondatore è infatti solo una delle molteplici forme di carismi donate dallo Spirito Santo alla Chiesa, ed è, allo stesso tempo, legato anche strettamente al Carisma proprio della vita consacrata.

Inizieremo pertanto esaminando come appare il Carisma nelle lettere di Paolo, per poi vedere come questo termine sia stato usato nella storia della Chiesa; e concluderemo con un approfondimento del significato assunto dal termine nella vita consacrata.

Per comprendere inoltre la dimensione carismatica dell'apostolato nella vita consacrata, analizzeremo quanto affermato al riguardo dal n. 12 della *Lumen Gentium*, in riferimento ai "carismi semplici e diffusi". E cercheremo di definire il concetto di "Carisma del Fondatore" per offrire un fondamento per le riflessioni successive.

1.1. L'interpretazione di San Paolo del Carisma

Il termine Carisma non era usato nel greco classico; è di formazione tardiva¹; *Χάρισμα* deriva infatti dal verbo *χαρίζομαι*, “dire o fare una cosa gradita (a qualcuno)”, “mostrarsi gentile o generoso”, “regalare” qualcosa. Il suffisso *-μα* esprime solitamente il risultato dell'azione². Nel greco ellenistico, pertanto, *χάρισμα* significava una cosa data gentilmente, ovvero un dono, un regalo³, significato quest'ultimo che è stato poi applicato per indicare l'oggetto e il risultato della grazia divina⁴.

Nella versione dei LXX compare il termine *χάρισμα* che ritroviamo nel *Codex Sinaiticus* nel senso di “atto generoso”, “offerta graziosa” (*Sir* 7,33), e nel *Codex Vaticanus* in quello di “regalo” (*Sir* 38,30). Nell'*AT*, le attività dello Spirito di Dio non sono espresse esplicitamente con questo termine come avviene nel *NT*; tuttavia, lo Spirito di Dio che opera nella storia umana si rivela attraverso figure quali re, giudici, profeti ed eroi che svolgono attività loro affidate da Dio. In questo modo, essi testimoniavano che lo Spirito Santo li guidava mentre svolgevano la missione che Dio aveva loro affidato⁵.

Nel Nuovo Testamento *χάρισμα* ha diciassette occorrenze, sedici delle quali nelle Epistole di San Paolo e una nella I Lettera di Pietro⁶. Questo dimostra che *χάρισμα* non era un termine conosciuto nel greco biblico, ma che è una parola tipicamente paolina oppure un neologismo paolino⁷.

Negli stessi testi paolini, il nostro termine non ha sempre un

¹ Cfr A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Gregorian Biblical Press, Roma 2011, 30.

² Cfr J. KILGALLEN, «Reflections on Charisma(ta) in the New Testament», in *Studia Missionalia* 41 (1992), 289-290.

³ Cfr VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 32.

⁴ Cfr A. ROMANO, «Carisma», in J. NIETO (a cura di), *Dizionario teologico della vita consacrata*, 169.

⁵ Cfr ID, «Carisma», *Dizionario teologico della vita consacrata*, 169.

⁶ Il termine *χάρισμα* compare in: *Rm* 1,11; 5,15; 16; 17; 6,23; 11,29; 12,6; *1Cor* 1,7; 7,7; 12,4; 9; 28; 30; 31; *2Cor* 1,11; *1Tim* 4,14; *1Pt* 4,10. Cfr G. PINARDI, «I carismi in S. Paolo», in *Studi sull'Oriente Cristiano* 12 (2008,2), 5-59.

⁷ Cfr G. FEE, «Doni dello Spirito», in G. HAWTHORNE - R. MARTIN - D. REID (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 475; F. CIARDI, *Carismi. Vangelo che si fa storia*, Città Nuova, Roma 2011, 19.

significato specifico: *χάρισμα* talora indica l'irrevocabilità dei doni generosi di Dio (*Rm* 11,29)⁸ e il dono concesso dalla grazia di Gesù Cristo (*Rm* 5,15;16), che è la vita eterna (*Rm* 6,23),⁹ talora¹⁰, indica un dono speciale affidato da Dio ad alcuni per svolgere delle funzioni ovvero una missione specifica nella Chiesa¹¹.

In altri testi ancora, *χάρισμα* è usato in un'accezione specifica legata ad un evento particolare, come ad esempio in *2Cor* 1,10-11, in cui Paolo la utilizza per descrivere la liberazione da una situazione pericolosa, o per parlare della salvezza da parte di Dio, e poi chiede preghiere ai Corinzi affinché contribuiscano a questo *χάρισμα*, che in questo contesto può essere inteso come un aiuto o un dono di Dio in una situazione particolare¹².

In *Rm* 1,11 *χάρισμα πνευματικὸν* è adoperato da Paolo per incoraggiare i destinatari, ed indica una nuova evangelizzazione dei credenti o la forza spirituale per rafforzare la loro fede¹³; questo però non dipende dalle capacità e dalle qualità personali di Paolo, ma è un dono

⁸ Ivi si dice che i *χαρίσματα* dati a Israele sono irrevocabili; a nostro avviso, il passo dovrebbe essere considerato insieme con *Rm* 9,4. Il dono dato a Israele è la qualifica, il patto, per diventare figli di Dio; chi scrive sottolinea che è un dono unico e gratuito dato a Israele, e che Dio non glielo toglierà mai più.

⁹ In *Rm* 5,15-16 si riflette l'opposizione tra due potenze, quella del peccato e quella della grazia, opposizione che viene sviluppata in tutta l'unità (5,12-21). Da un lato, sotto il potere del male, a causa della trasgressione di Adamo (*παράβασις*), è stato commesso un peccato (*παράπτωμα*) che ha messo l'umanità sulla via della morte eterna; dall'altro, sotto il potere della grazia (*χάρις*), grazie all'azione di Cristo, al credente è dato un dono gratuito (*χάρισμα*) che lo conduce alla vita eterna. Paolo sottolinea che *χάρισμα* non è interscambiabile con *χάρις* ma è un suo risultato, una sua conseguenza. *Χάρισμα*, com'è usato in *Rm* 6,23, si riferisce anche alla vita eterna che viene da Dio, in contrasto con il peccato (in 6,22), e sta a significare un dono gratuito che non si può ottenere mediante il merito o l'abilità umana. Cfr E. NARDONI, «The Concept of Charism in Paul», in *Catholic biblical quarterly* I 55 (1993), 70-71.

¹⁰ Cfr *1Cor* 7,7; 12,4; 12,9; 12,28; 12,30; *Rm* 12,6; *2Tim* 1,16.

¹¹ Cfr A. VANHOYE, «Problema biblico dei carismi», in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo 1962-1987*, Cittadella, Assisi 1987, 405.

¹² Cfr ID, «Problema biblico dei carismi», 404.

¹³ Cfr T. WITWER, *I carismi nella Chiesa e la grazia della vocazione*, G&B Press, Roma 2012, 79.

speciale di Dio che proviene unicamente da Gesù Cristo¹⁴.

Alla luce di queste premesse, il *χάρισμα* impiegato da San Paolo presenta una varietà di significati e non è possibile fornirne una definizione univoca; tuttavia, esso viene generalmente utilizzato per esprimere l'incarnazione della grazia divina. Questo lo si ritrova anche nell'elenco dei carismi che l'apostolo fornisce nella sua lettera, in cui elenca quattro tipologie di *χαρίσματα* (*1Cor* 12,8-10; *1Cor* 12,28-30; *Rm* 12,6-8; *Ef* 4,11), che differiscono negli elementi enumerati e nel loro ordine. Con questi elenchi l'autore non ha tentato di stilare una catalogazione esaustiva dei carismi, ma ha voluto piuttosto evidenziare l'operato e gli effetti delle grazie speciali che lo Spirito Santo dona liberamente a ogni credente per costruire e far crescere la comunità dei credenti (*1Cor* 14,12)¹⁵. La ricchezza dei doni dello Spirito Santo non può essere racchiusa in nessun sistema o confinata in nessuna legge¹⁶.

Quanto all'uso dei carismi, Paolo, osservando la situazione della Chiesa di Corinto che enfatizzava solo i carismi straordinari (esteriori) e li usava senza considerare l'unità della comunità, ha stabilito un principio importante, inserendo l'inno all'amore (cap. 13) tra i capp. 12 e 14, e questo proprio per sottolineare che la centralità e l'autenticità dei carismi risiede nell'amore, che è il bene comune e l'unità¹⁷. E, per mettere ulteriormente in rilievo questo aspetto, afferma che, proprio come molte membra compongono un solo corpo, così i vari doni sono tutti per il bene comune della Chiesa, incentrata su Cristo (*Rm* 12,4-8; *1Cor* 12,12-31).

La teologia del Carisma di San Paolo si può sintetizzare nell'assunto che l'origine del Carisma è lo Spirito di Dio (cfr *1Cor* 12,4)¹⁸; per Paolo

¹⁴ Cfr A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2001, 58.

¹⁵ Cfr Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 2, Queriniana, Brescia 1998, 178-179; A. VANHOYE, «Il problema biblico dei "carismi" dopo il Vaticano II», in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Assisi 1987, 407-408.

¹⁶ Cfr K. RAHNER, «Carisma», in K. RAHNER (a cura di), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica II*, Morcelliana, Brescia 1974, 46.

¹⁷ Cfr Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 1, Queriniana, Brescia 1981, 50.

¹⁸ A questo proposito, Vanhoye commenta: «Nel NT *charisma* non designa mai il dono di un uomo a un altro, ma sempre un dono divino. Troviamo le espressioni *to charisma tou Theou* (*Rm* 6,23; *2Tm* 1,6), *ta charismata...tou Theou* (*Rm* 11,29), *charisma ek Theou*

χάρισμα indica un dono dalla grazia di Dio in senso generale, tuttavia in altri casi, si riferisce anche a un dono di Dio conferito a una persona, quindi un dono specifico, concesso in una situazione particolare o una varietà di doni conferiti per la vita della comunità¹⁹. Il Carisma deve sempre mantenere al centro il bene della comunità (cfr *1Cor* 14,2-25; *1Pt* 4,10) e la sua autenticità richiede discernimento (cfr *1Te* 5,19; *1Cor* 12,10; *1Gv* 4,1), che è sotto l'autorità della Chiesa (cfr *1Gv* 4,6). Queste caratteristiche si applicano anche, com'è ovvio, al Carisma del Fondatore²⁰.

1.2. La riscoperta del Carisma

Il Carisma, che indicava in genere la grazia di Dio, cominciò a essere inteso come un termine associato a fenomeni eccezionali e straordinari a causa dell'eresia montanista, e il suo uso, all'interno della Chiesa, cominciò a diminuire alla fine del II sec.²¹.

Prima del Concilio Vaticano II, il termine *Carisma* era utilizzato soltanto in tre accezioni specifiche²²: in primo luogo, per descrivere

(*1Cor* 7,7); in *1Cor* 12,28 la frase attribuisce tutto all'iniziativa di Dio: "Dio ha posto nella Chiesa..."; negli altri casi, il contesto mostra chiaramente che si tratta di un dono divino: in *2Cor* 1,11 è ottenuto per mezzo della preghiera, in *Rm* 5,15 e *1Pt* 4,10 *charisma* si trova in parallelo con *hē charis tou Theou*, un rapporto analogo si osserva tra *1Cor* 1,7 e *1Cor* 1,4». VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 42.

¹⁹ Cfr M. GERMINARIO, *Il Carisma nella teologia della grazia*, Editrice Rogate, Roma 1996, 33.

²⁰ Cfr CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sul rinnovamento della vita religiosa *Perfectae Caritatis* (28 ottobre 1965), nn. 1, 2 (sarà citata come *PC*). Nella *PC* si afferma quanto detto sopra, utilizzando, invece del termine Carisma del Fondatore, l'espressione "primitiva ispirazione degli istituti". Sotto l'impulso dello Spirito Santo nasce la famiglia religiosa, che la Chiesa, con la sua autorità, accoglie volentieri approva in quanto, mediante le sue diverse attività, fa crescere il Corpo di Cristo.

²¹ «A motivo dell'eresia montanista, che nella seconda metà del II secolo scuote la Chiesa e la costringe a prendere posizione nei confronti di eccessi carismatici (soprattutto l'enfasi sulla profezia) scambiati per la autentica esperienza spirituale cristiana, nasce una sorta di diffidenza spontanea nei confronti dei carismi e dei carismatici». U. SARTORIO, «La vita consacrata come Carisma: Breve percorso teologico», in *Consacrazione e servizio* 69 (2020, 1), 43. Ciardi ne parla anche in: F. CIARDI, «Teologia del Carisma degli istituti», in *Vita consacrata* 22 (1986), 844.

²² Cfr P. RÉGAMEY, «Carismi», in G. PELLICCIA - G. ROCCA (a cura di), *Dizionario degli istituti di perfezione II*, Edizione Paolina, Roma 1975, 300.

l'azione eccezionale dello Spirito Santo, che l'apostolo Paolo chiamò "pneumatikon", termine che, pur necessario nella Chiesa primitiva, non venne più utilizzato nel corso dei secoli, se non in casi del tutto specifici²³. In secondo luogo, veniva utilizzato come pretesto dagli eretici per descrivere l'attività dello Spirito Santo, al fine di porsi al di sopra delle decisioni dell'autorità ecclesiastica relativamente al governo della Chiesa. In terzo luogo, il termine era usato per descrivere l'aiuto che Dio porge alla Chiesa al fine di stabilire l'infallibilità papale, che viene proclamata quale dogma²⁴.

La rinascita dell'interesse e dello studio sul Carisma è stata favorita dal riconoscimento di un'ecclesiologia pneumatologica. Un esempio è il contributo della Scuola di Tubinga, da parte di J.A. Möhler (1796-1838), che ridefinì il concetto di corpo di Cristo con una nuova consapevolezza del ruolo dello Spirito Santo²⁵. Inoltre, il crescente interesse per la teologia e per le fonti della vita cristiana portò a una ricerca attiva sul movimento liturgico, sulla Bibbia e sugli insegnamenti dei Padri della Chiesa e, grazie a queste ricerche, la Chiesa pose maggiormente l'accento sulle attività e

²³ «Gregorio Magno (540-604), anche se continua a credere nella loro esistenza sotto diverse forme nella Chiesa del suo tempo, sostiene che (i carismi straordinari) essi erano stati riservati piuttosto alla Chiesa primitiva, e insiste nel dire che i miracoli spirituali sono superiori a quelli materiali di un tempo. In realtà, dopo Agostino, i Padri latini si rifarano spesso alla dottrina della cessazione dei carismi del Crisostomo, fondandosi sulle sue stesse ragioni; mentre la posizione di Agostino, secondo cui la santità della Chiesa ha preso il posto dei carismi, sarà fatta propria per essere definita al Vaticano I dal cardinale Deschamps, arcivescovo di Malines». ROMANO, «Carisma», *Dizionario teologico della vita consacrata*, 172.

²⁴ Il Concilio Vaticano I, nella Costituzione *Pastor Aeternus* (1870), parla dell'«indefettibile Carisma di verità e di fede», cioè dell'infalibilità del sommo Pontefice. «*Hoc igitur veritatis et fidei numquam deficientis charisma Petro eiusque successoribus divinitus collatum est*» (DS 3071 : H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg 1976).

²⁵ Anche diversi teologi prima di Möhler (Robert Belmine 1542-1621, Francisco Suarez 1548-1617, Giovanni Maldonado 1534-1583, Francesco di Sales 1567-1622) hanno sostenuto la presenza di carismi straordinari e permanenti nella Chiesa. Cfr M. AMARAL, «Lo Spirito Santo e la Chiesa. Fasi storiche del rapporto fra Carisma e istituzione», in *Annales theologici* 26 (2012), 55-56; ROMANO, «Carisma», *Dizionario teologico della vita consacrata*, 173.

sul ruolo dello Spirito Santo²⁶.

All'interno della Chiesa, questo interesse si è riflesso nel Vaticano II, durante il quale i Padri conciliari hanno sottolineato il dinamismo dello Spirito Santo che guida la vita e le attività della Chiesa²⁷, e hanno ampliato la visione della Chiesa da una prospettiva prevalentemente istituzionale ad una prospettiva pneumatologica, in cui assume particolare rilievo il riferimento ai carismi²⁸. Nella *LG* si legge infatti che «lo Spirito Santo non si limita a santificare e a guidare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, e ad adornarlo di virtù, ma distribuisce a ciascuno i propri doni»²⁹.

I Padri conciliari distinguono tra sacramenti, ministeri e *carismi* per sottolineare il ruolo specifico di questi ultimi nel “rinnovamento della Chiesa”³⁰, uno dei temi centrali del Concilio. A questo proposito, Vanhoye rileva che per l'azione ordinaria, lo Spirito Santo opera nei sacramenti e nei ministeri istituzionali³¹ ma quando vuole arrecare qualche novità, suscita dei carismatici³². Essi rappresentano, pertanto, una straordinaria ricchezza di grazia per la vitalità apostolica e la santità dell'intero Corpo di Cristo³³.

La *Lumen Gentium* suggerisce anche, attraverso una “distinzione terminologica”, che il Carisma è un dono per il rinnovamento e l'espansione della Chiesa; al n. 12³⁴ si trovano tre termini: *dona, gratiae*

²⁶ Cfr F. CIARDI, *In ascolto dello Spirito: Ermeneutica del Carisma dei fondatori*, Città nuova, Roma 1996, 36.

²⁷ Cfr CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), nn. 7, 4, 17, 19. (sarà citata come *LG*).

²⁸ Secondo Congar, uno dei più significativi “rientri” dello Spirito, nell'ecclesiologia pneumatologica del Concilio, è stato quello dei Carismi. Cfr Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 1, Queriniana, Brescia 1981, 191.

²⁹ *LG*, n. 12.

³⁰ Cfr *LG*, nn. 8, 12.

³¹ Cfr *LG*, nn. 4, 7, 11.

³² Cfr VANHOYE, «Il problema biblico dei “carismi” dopo il Vaticano II», 395; *LG*, nn. 4, 7, 12.

³³ Cfr *Catechismo della Chiesa cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 800 (sarà citata come *CCC*).

³⁴ «*Spiritus Sanctus non tantum per sacramenta et ministeria Populum Dei sanctificat et ducit eumque virtutibus ornat, sed dona sua “dividens singulis prout vult” (1Cor 12,11)*,

speciales, charismata. Il senso di *dona* può essere più ampio mentre quello di *gratiae speciales* e di *charismata*, termini tra loro simili, è invece più ristretto. L'aggettivo stesso "*speciales*" indica che non ogni grazia ricevuta da un cristiano viene considerata Carisma nel testo conciliare. Come implicito nel contesto del testo, quando una grazia abilita a compiere l'attività per il rinnovamento e l'espansione della chiesa, può essere considerata Carisma³⁵.

I Padri conciliari sottolineano ancora una volta che il fine del Carisma è la missione per la Chiesa. L'AG menziona che lo Spirito Santo e gli apostoli collaborano per l'opera della salvezza, e lo Spirito Santo ha dato ai cristiani vari doni, nel corso dei secoli³⁶; e sottolinea altresì, per i cristiani, l'obbligo di collaborare all'annuncio del Vangelo e di sforzarsi di edificare la Chiesa, «ciascuno secondo le sue possibilità, i suoi mezzi, il suo Carisma e il suo ministero»³⁷.

Nella teologia carismatica, inoltre, una delle conquiste del Concilio è stata quella di sottolineare che i carismi non sono speciali privilegi riservati a una minoranza, ma doni destinati a tutti i cristiani. I Padri conciliari mettono in rilievo che la missione dei cristiani è di cooperare nel realizzare il piano di salvezza di Dio per tutti i popoli e in ogni epoca, e che lo Spirito Santo dona i carismi a tutti i credenti affinché essi possano svolgere questo apostolato³⁸. I carismi summenzionati non si riferiscono

inter omnis ordinis fideles distribuit gratias quoque speciales, quibus illos aptos et promptos reddit ad suscipienda varia opera vel officia, pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae proficua, secundum illud: "Unicuique... datur manifestatio Spiritus ad utilitatem" (1Cor 12,7). Quae charismata, sive clarissima, sive etiam simpliciora et latius diffusa, cum sint necessitatibus Ecclesiae apprime accommodata et utilia, cum gratiarum actione ac consolatione accipienda sunt. Dona autem extraordinaria non sunt temere expetenda, neque praesumptuose ab eis sperandi sunt fructus operarum apostolicarum: sed iudicium de eorum genuinitate et ordinato exercitio ad eos pertinet, qui in Ecclesia praesunt, et quibus speciatim competit, non Spiritum extinguere, sed omnia probare et quod bonum est tenere (cfr 1Thess 5,12 et 19-21)».

³⁵ Cfr G. RAMBALDI, «Uso e significato di "Carisma" nel Vaticano II: Analisi e confronto di due passi conciliari sul carismi», in *Gregorianum* 56 (1975), 146.

³⁶ Cfr CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes* (7 dicembre 1965), n. 4. (sarà citata come AG)

³⁷ AG, n. 28.

³⁸ Cfr LG, nn. 30, 33; CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam Actuositatem* (18 novembre 1965), n. 3.

solo ai carismi straordinari, tenuti nel debito conto già prima del Vaticano II, ma anche a tutti i doni necessari per compiere il piano di salvezza di Dio; per sottolineare ciò, i Padri conciliari partono dai carismi più semplici e più diffusi, ricordando che la pratica dell'amore e del servizio nella vita quotidiana - nella famiglia, nel lavoro e nella comunità cristiana - costituisce un dono divino, concesso non per sé stessi, ma per la gloria di Dio e il bene della comunità³⁹. Sia i carismi più straordinari che quelli più semplici e più largamente diffusi non si suddividono in base alla superiorità del dono, ma esprimono entrambi la molteplicità, la varietà dell'opera dello Spirito Santo.

Il Concilio mette in evidenza il ruolo dei pastori che devono riconoscere e incoraggiare i diversi carismi dei credenti, per sottolineare che i doni sono offerti a tutto il popolo di Dio, affermando che:

«(i pastori) sanno di non essere stati istituiti da Cristo per assumersi da soli tutto il peso della missione salvifica della Chiesa verso il mondo, ma che il loro eccelso ufficio consiste nel comprendere la loro missione di pastori nei confronti dei fedeli e nel riconoscere i ministeri e i carismi propri a questi, in maniera tale che tutti concordemente cooperino, nella loro misura, al bene comune»⁴⁰.

In un contesto simile, il decreto *Presbyterorum Ordinis* ricorda anche che i sacerdoti «devono scoprire [...] i carismi, sia umili che eccelsi, che sotto molteplici forme sono concessi ai laici, devono riconoscerli con gioia e fomentarli con diligenza»⁴¹.

In tal modo, il Vaticano II ha ripristinato il termine Carisma utilizzato da Paolo, rivelando ancora una volta la dimensione pneumatologica e carismatica della Chiesa⁴². Il Carisma, che appartiene all'azione libera e imprevedibile dello Spirito Santo, si manifesta in forme nuove in tutti i credenti, rinnovando e rivitalizzando la Chiesa e il mondo. I fedeli sono chiamati a scoprire il Carisma loro donato e a utilizzare questo dono prezioso per contribuire all'avvento del Regno di Dio. La Chiesa, da parte

³⁹ Cfr *LG*, n. 12.

⁴⁰ *LG*, n. 30.

⁴¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum Ordinis* (7 dicembre 1965), n. 9. (sarà citata come *PO*)

⁴² Cfr K. RAHNER, «*Carisma*», 48.

sua, deve promuovere l'azione di Dio in forme nuove⁴³.

1.3. La dimensione carismatica della vita religiosa

Nella prospettiva pneumatologica della Chiesa, intesa dal Vaticano II come mistero e come comunione, la Chiesa mette in evidenza i diversi aspetti carismatici della vita religiosa⁴⁴ che ora intendiamo approfondire sulla base dei documenti ecclesiali.

Né il Vaticano II né il diritto canonico usano in realtà il termine Carisma, ma si riferiscono tuttavia a parole concettualmente equivalenti: il Concilio usa l'espressione⁴⁵ “primitiva ispirazione degli istituti” o “lo spirito dei fondatori”, “le sane tradizioni”, “il patrimonio dell'istituto”. Il diritto canonico parla invece di⁴⁶: “l'intendimento e i progetti dei fondatori”, “la natura, il fine, lo spirito e l'indole dell'istituto” “la propria forma di vita”. Solo nel periodo postconciliare si introdurrà definitivamente il termine Carisma.

I Padri conciliari applicano alla vita religiosa le caratteristiche fondamentali dei carismi precedentemente discussi, descrivendo la vita consacrata come un “dono di Dio” che contribuisce al bene di tutto il corpo di Cristo e alla missione salvifica della Chiesa⁴⁷, considerata una rivelazione dell'infinita potenza dello Spirito Santo, che opera in modo mirabile nella Chiesa⁴⁸, nonché una forma di vita sotto la vigilanza e la

⁴³ Cfr ID, «L'elemento carismatico della Chiesa», in *Sacramentum Mundi*, vol. II, Brescia 1970, 48.

⁴⁴ Il Concilio Vaticano II è stato il primo a trattare la vita consacrata all'interno di una rinnovata visione ecclesiologicala. Cfr J. BEYER, «Vita consacrata: dottrina conciliare e sviluppi ulteriori», in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962~1987)*, vol. 2, Assisi, 1987, 1119.

⁴⁵ Cfr *LG*, n. 45; *PC*, n. 2.

⁴⁶ Cfr *Can.*, nn. 578, 588, 598.

⁴⁷ Cfr *LG*, n. 43.

⁴⁸ Al riguardo, Romano osserva quanto segue: «Tale riflessione, in qualche modo, era stata anticipata dal pensiero di Pio XII, quando nel 1941 facendo riferimento ai grandi fondatori egli aveva sottolineato che gli Ordini religiosi da loro nati non erano stati cagionati semplicemente o solo dalle circostanze dei tempi, anche se queste contribuirono a mettere in luce le loro figure e fondazioni, ma certamente dalla forza in contestabile dello Spirito Santo che in ogni tempo e dovunque aveva fatto sorgere tanti istituti nella

protezione dell'autorità ecclesiastica⁴⁹.

Nell'Esortazione Apostolica *Evangelica testificatio*, Paolo VI applica per la prima volta il termine "Carisma" alla vita religiosa: «(voi religiosi) potrete ridestare i cuori alla verità e all'amore divino, secondo il Carisma dei vostri fondatori, suscitati da Dio nella sua chiesa»⁵⁰. Il pontefice si riferisce successivamente alla vita religiosa come al "frutto dello Spirito Santo" e ne sottolinea nuovamente la dimensione carismatica affermando che «Il Carisma della vita religiosa, in realtà, lungi dall'essere un impulso nato "dalla carne e dal sangue" né derivato certo da una mentalità che "si conforma al mondo presente", è il frutto dello Spirito Santo, che sempre agisce nella Chiesa»⁵¹.

L'*ET* ha segnato un passo decisivo nella riflessione teologica sul Carisma della vita religiosa, presentando una sintesi nuova e più matura delle sue componenti tra le quali: *le origini evangeliche* della vita religiosa⁵²; *il posto di elezione* della vita consacrata nella vita della Chiesa⁵³; *l'ispirazione dello Spirito Santo*, che fin dai primi secoli chiamò molti discepoli, vergini, eremiti ed anacoreti e gettò i semi della vita religiosa che si sarebbe sviluppata con il tempo⁵⁴; *la chiamata dello Spirito Santo* e la libera scelta dei fedeli di seguire Cristo; *l'attività dello Spirito Santo nella Chiesa* che interpreta i consigli evangelici prescrivendo come metterli in pratica⁵⁵.

A partire da questo documento, la riflessione teologica sulla dimensione carismatica della vita consacrata si è sviluppata poi rapidamente. Un esempio rappresentativo è il documento *Mutuae Relationes*, che tratta della vita consacrata nel contesto più ampio dell'attività dello Spirito Santo nella Chiesa; in questo documento, lo stato

Chiesa». A. ROMANO, «Il Carisma dei fondatori nella parola di Giovanni Paolo II», in *Consacrazione e servizio* 39 (1990, 2), 19.

⁴⁹ Cfr *LG*, nn. 43, 45.

⁵⁰ PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelica Testificatio* (29 giugno 1971), n. 11. (sarà citata come *ET*).

⁵¹ *ET*, n. 11.

⁵² Cfr *ET*, n. 3.

⁵³ Cfr *ET*, n. 2.

⁵⁴ Cfr *ET*, n. 3.

⁵⁵ Cfr *ET*, n. 7.

religioso è considerato come una «visibile testimonianza dell'insondabile mistero del Cristo»⁵⁶ per il bene di tutto il corpo, e si mette in risalto il carattere carismatico del bene della Chiesa. Si fa riferimento all'origine del Carisma dei fondatori come a "un'esperienza dello Spirito" e si afferma che il Carisma di ogni istituto è suscitato dallo Spirito e autenticamente approvato dalla sacra gerarchia. Si evidenziano così le caratteristiche fondamentali dei carismi, ossia la loro origine nello Spirito e l'autorità della gerarchia ecclesiastica su di essi; si menzionano altresì alcune caratteristiche del Carisma del Fondatore che vengono condivise, trasmesse, approfondite e sviluppate dalle comunità, e che comprendono anche forme particolari di santificazione e di apostolato⁵⁷.

Successivamente, nel documento *La Vita Religiosa nell'Insegnamento della Chiesa*, sono due le caratteristiche carismatiche della vita consacrata che meritano particolare attenzione. In primo luogo, si evidenzia che la missione evangelizzatrice di un istituto è strettamente legata al Carisma del Fondatore, e che questa missione deve esprimere e rendere evidente la vitalità del Carisma del Fondatore nel contesto attuale⁵⁸. In secondo luogo, si suggerisce un legame tra la santificazione e il Carisma del Fondatore, affermando che il religioso deve essere configurato a Cristo attraverso la conformità al Carisma del Fondatore⁵⁹.

Giovanni Paolo II ha sottolineato l'aspetto carismatico della vita consacrata, ricordando che «tra i carismi hanno un'importanza particolare quelli che servono alla pienezza della vita spirituale, specialmente quelli che si esprimono nelle varie forme di vita consacrata»⁶⁰.

In questo modo, la Chiesa ha approfondito la sua riflessione teologica sulla vita consacrata e nel 1994 si è tenuto un Sinodo sulla vita

⁵⁶ SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, SACRA CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Criteri Direttivi sui Rapporti tra i Vescovi e i Religiosi nella Chiesa* (14 maggio 1978), n. 10. (sarà citata come *Mutuae Relationes*)

⁵⁷ Cfr *Mutuae Relationes*, nn. 10, 11.

⁵⁸ Cfr SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, *Elementi Essenziali dell'Insegnamento della Chiesa sulla Vita Religiosa negli Istituti Dediti alle Opere di Apostolato* (31 maggio 1983), nn. 25, 27, 37. (sarà citata come *Elementi Essenziali*)

⁵⁹ Cfr *Elementi Essenziali*, n. 46.

⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza Generale* (27 febbraio 1991), n. 4.

consacrata per discuterne i vari aspetti. L'Unione Superiori Generali, in un suo documento inviato al Sinodo, elenca numerosi nuclei tematici attorno ai quali la tradizione teologica ha cercato di delineare l'identità della vita consacrata nella Chiesa⁶¹. Il Sinodo dei vescovi fa riferimento alla "categoria del Carisma" come ad un elemento unificante di queste diverse prospettive, che viene descritto così:

«La categoria teologica ora maggiormente usata e ritenuta meglio adatta per esprimere la varietà, la ricchezza e l'unità interna della vita consacrata è quella dei carismi. Il termine può essere usato in senso generico, "il Carisma della vita consacrata", per indicare tutte le forme di vita consacrata, e in senso specifico per indicare la sintesi unitaria dei vari aspetti di ogni istituto. [...] In questo senso il Carisma implica un modo specifico di essere, una specifica missione e spiritualità, uno stile di vita fraterna e struttura dell'istituto, al servizio della missione ecclesiale»⁶².

Considerando queste osservazioni, gli aspetti carismatici della vita consacrata possono essere riassunti in quattro punti.

In primo luogo, possiamo guardare all'origine e allo sviluppo della vita consacrata nella prospettiva del dono dello Spirito Santo⁶³. La vita consacrata è iniziata con il dono dello Spirito Santo operante nella Chiesa, i cui semi furono gettati tra i cristiani attraverso l'amore e il desiderio di Dio effusi dallo Spirito Santo che suscita e fa crescere istituti religiosi,

⁶¹ «La *sequela Christi* vissuta radicalmente, la professione pubblica e la pratica dei consigli evangelici, la vita di orazione e la ricerca di Dio (*quaerere Deum*), la presenza attiva dello Spirito che trasforma la persona in Cristo, la consacrazione come appartenenza assoluta a Dio, la prospettiva escatologica, l'impegno di tendere alla santità evangelica, il proposito di ri-creare la comunità apostolica delle origini cristiane, la rinuncia ascetica ispirata al vangelo, le varie forme di servizio». CONVEGNO STRAORDINARIO USG, «Carismi nella Chiesa per il mondo», in *Documento finale del Convegno Straordinario USG* (Augustinianum Roma, 22-27 Novembre 1993), USG, Roma 1993, 264.

⁶² SINODO DEI VESCOVI, *La vita Consacrata : Documenti ufficiali della Nona Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi sul tema: La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo : sintesi originali degli interventi e messaggio finale dei Padri sinodali*, in M. UBALDI (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, 16-17.

⁶³ Cfr *ET*, n. 11.

caratterizzati da diverse spiritualità e forme di apostolato, in sintonia con il cammino storico della Chiesa e dell'umanità; la vita consacrata non nasce dalla gerarchia ecclesiastica, ma attraverso l'intervento e l'azione dello Spirito Santo, per la salvezza nella storia della Chiesa e dell'intera umanità. L'intervento dell'autorità ecclesiastica consiste, successivamente, nell'approvazione dell'istituto, e questo mette in evidenza la dimensione carismatica dello Spirito Santo⁶⁴.

In secondo luogo, nell'ottica della edificazione della Chiesa, possiamo guardare alla formazione di una comunità attraverso il Carisma. I diversi carismi degli istituti religiosi e la formazione delle comunità fanno crescere il corpo di Cristo ed edificano la Chiesa⁶⁵. Nel n. 1 del *PC* si cita *Ef* 4,12 e nel n. 8 si citano *Rm* 12 e *ICor* 12. Si tratta di tre passi importanti di Paolo sul Carisma della comunità ecclesiale in cui si svela la dimensione carismatica della vita consacrata e la varietà dei doni che contribuiscono all'edificazione della Chiesa⁶⁶. Questo aspetto è trattato inoltre al n. 7 della *GS* che, riferendosi a *ICor* 12-14 e a *Rm* 12, sostiene che il termine Carisma è usato con riferimento al dono dato dallo Spirito Santo per l'edificazione della Chiesa⁶⁷. Anche al n. 1 del *PC*, al n. 11 dell'*Elementi Essenziali*⁶⁸, al n. 8 dell'*La Collaborazione Inter-istituti Per la Formazione*⁶⁹, e al n. 2 dell'*Vita Consacrata* si sottolinea che la diversità degli istituti religiosi, ovvero il Carisma proprio di ciascuno di essi, ha contribuito alla crescita del corpo di Cristo, a far conoscere la

⁶⁴ Cfr R. MAINKA, «Carisma e storia nella vita religiosa», in AA.Vv (a cura di), *Carisma e istituzione*, Editrice rogate, Roma 1983, 89.

⁶⁵ «Avvenne che, come un albero che si ramifica in modi mirabili e molteplici nel campo del Signore a partire da un germe seminato da Dio, si sviluppassero varie forme di vita solitaria o comune e varie famiglie, il cui capitale spirituale contribuisce al bene sia dei membri di quelle famiglie, sia di tutto il corpo di Cristo (*LG*, n. 43)».

⁶⁶ Cfr F. CIARDI, *I fondatori uomini dello Spirito: per una teologia del Carisma di Fondatore*, Città nuova, Roma 1982, 43-46; J. LOZANO, «Carisma e istituzione nelle comunità create dallo spirito», in *Carisma e istituzione: lo Spirito interroga i religiosi*, Editrice Rogate, Roma 1983, 129-130.

⁶⁷ Cfr RAMBALDI, «Uso e significato di Carisma nel Vaticano II», 141-162.

⁶⁸ SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E PER GLI ISTITUTI SECOLARI, *Elementi Essenziali dell'insegnamento della Chiesa sulla vita religiosa negli istituti dediti alle opere di apostolato* (31 maggio 1983).

⁶⁹ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La Collaborazione Inter-istituti Per la Formazione* (8 dicembre 1998).

sapienza di Dio, tanto diversificata, e ad arricchire e rivitalizzare la Chiesa. Infatti, fin dagli inizi ci sono state diverse forme di vita consacrata, come la vita della verginità consacrata, quella eremitica e cenobitica e nella storia della Chiesa sono emerse nuove forme di vita consacrata, tra cui gli ordini monastici, i canonici regolari, gli ordini mendicanti, le congregazioni religiose e più recentemente gli istituti secolari, con l'emergere di vari carismi a seconda della forma di vita religiosa⁷⁰. Questo dev'essere considerato come un intervento di Dio per salvare il suo popolo, attraverso azioni corrispondenti ai bisogni della Chiesa e del mondo in ogni epoca storica. La vita religiosa rappresenta così la volontà salvifica di Dio per il Suo popolo e la manifestazione dello Spirito Santo, che è il principio vivificante di unità e, al contempo, il principio dinamico di diversità⁷¹.

In terzo luogo, è possibile considerare le caratteristiche carismatiche dei consigli evangelici dalla prospettiva del bene della comunità. I Padri conciliari affermano che i consigli evangelici «sono un dono divino che la Chiesa ha ricevuto dal suo Signore e con la sua grazia sempre conserva»⁷². Consacrandosi più profondamente al servizio di Dio mediante i consigli evangelici, i religiosi mostrano a tutti i credenti i beni celesti già presenti in questo tempo, testimoniano l'esistenza di una vita nuova ed eterna e l'evidenza della vita eterna, preannunciando la futura resurrezione e la gloria del regno celeste⁷³. In particolare, come ha sottolineato Giovanni Paolo II, contro l'odierna cultura dell'edonismo, del materialismo e del liberalismo, la vita di castità testimonia il vero amore del dono di sé per Dio e per il prossimo; la vita di povertà dimostra che la vera ricchezza umana è Dio e nasce dalla condivisione dell'amore; e la vita di obbedienza rivela che la vera libertà nasce dalla pratica della volontà di Dio⁷⁴. Questa vita profetica rivela le sorprendenti meraviglie di Dio:

⁷⁰ Cfr Y. SUGAWARA, «Concetto teologico e giuridico del “Carisma di fondazione” degli istituti di vita consacrata», in *La Civiltà Cattolica* 91 (2002), 255.

⁷¹ Cfr M. MIDALI, «Attuali correnti teologiche», in B. OLIVIER - M. MIDALI - J. GÓMEZ - G. CARDAROPOLI (a cura di), *Il Carisma della vita religiosa dono dello spirito alla Chiesa per il mondo*, Ancora, Milano 1981, 52.

⁷² *LG*, n. 43.

⁷³ Cfr *LG*, n. 44.

⁷⁴ Cfr *VC*, nn. 87-91.

«Primo compito della vita consacrata è di rendere visibili le meraviglie che Dio opera nella fragile umanità delle persone chiamate. Più che con le parole, esse testimoniano tali meraviglie con il linguaggio eloquente di un'esistenza trasfigurata, capace di sorprendere il mondo. Allo stupore degli uomini esse rispondono con l'annuncio dei prodigi di grazia che il Signore compie in coloro che Egli ama»⁷⁵.

Anche l'Esortazione Apostolica *Redemptionis Donum* attribuisce un aspetto carismatico alla vita religiosa, considerando i consigli evangelici come una scelta carismatica di Cristo e affermando che, attraverso i consigli evangelici, «si permette specificamente di occuparsi delle cose del Signore, avvicinando il Regno escatologico di Dio alla vita di tutti gli uomini nelle condizioni della temporalità e rendendolo, in un certo modo, presente in mezzo al mondo»⁷⁶.

In questo modo, i consigli evangelici sono un dono di Dio ispirato dallo Spirito Santo e possono essere considerati un Carisma comune della vita consacrata perché, seguendo Cristo e trasmettendo la presenza del Regno di Dio, essi contribuiscono al bene comune della Chiesa⁷⁷.

Consideriamo infine la dimensione carismatica della vita religiosa come un apostolato che contribuisce alla missione evangelica della Chiesa; la vita consacrata rivela la sua natura sacramentale, dando testimonianza visibile del mistero di Cristo al popolo di Dio attraverso il proprio Carisma. La consacrazione a Dio si manifesta in atti concreti di donazione e comporta quindi un servizio esclusivo di salvezza per il popolo di Dio, e per tutta l'umanità. L'elemento decisivo di questo servizio è l'annuncio e la realizzazione del Vangelo come ha fatto Cristo⁷⁸; pertanto, la vita

⁷⁵ VC, n. 20.

⁷⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Redemptionis Donum* (25 marzo 1984), n. 11.

⁷⁷ G. Ghirlanda afferma quanto segue: «Riguardo alla vita consacrata c'è un Carisma generale, come dono fatto alla Chiesa: quello della sequela più stretta di Gesù nel suo stesso stile di vita per perseguire la perfetta carità. Chi è chiamato, partecipa a questo Carisma generale, che già Gesù donò durante la sua vita terrena ad alcuni e che sempre è stato donato nella storia della Chiesa, fin dalle sue origini, a quelli ai quali lui vuole». G. GHIRLANDA, «La vita consacrata nella struttura carismatico - istituzionale della Chiesa», in *Carisma e istituzione: lo Spirito interroga i religiosi*, Editrice Rogate, Roma 1983, 170.

⁷⁸ Cfr F. WULF, «Fenomenologia teologica della vita religiosa», in J. FEINER – M. LÖHRER

religiosa è percepita anche come la realizzazione dell'opera affidata alla Chiesa da Cristo.

Tillard lo descrive come il Carisma di una esistenza rivolta al servizio del regno⁷⁹, poiché ciò che un essere è e possiede si manifesta nelle sue azioni⁸⁰. La vita consacrata prevede anzitutto che i religiosi stessi diventino un *Alter Cristus*, e che le azioni rivelate attraverso questa esistenza testimonino la dimensione misteriosa e carismatica del Vangelo.

1.4. I Carismi semplici e il Carisma nell'apostolato.

In precedenza abbiamo esaminato l'aspetto carismatico della vita religiosa nell'ambito delle attività di apostolato⁸¹. Poiché “i carismi semplici e diffusi” menzionati nella *LG*⁸² sono legati a questo aspetto, lo esamineremo in maniera approfondita analizzandoli da un'altra prospettiva. Questo ci aiuterà inoltre a riflettere su come i cristiani, nella loro vita quotidiana possono impegnarsi per l'evangelizzazione della cultura.

Il Concilio si riferisce ai carismi facendo una distinzione tra “quelli più straordinari” e “quelli più semplici e più largamente diffusi”(cfr *LG* n. 12); questa distinzione è iniziata con una discussione sul modo di intendere i carismi e sulla loro funzione nella vita della Chiesa. Da una parte si consideravano i carismi come doni straordinari, miracolosi, accordati da Dio in modo eccezionale; dall'altra, al contrario, li concepivano in modo molto più ampio, come doni di grazia di ogni genere, destinati a favorire la crescita del popolo cristiano. La prima concezione fu difesa da card. Ruffini il quale non accettava l'idea che ogni cristiano potesse avere

(a cura di), *Mysterium Salutis*, vol. 4: *la storia della salvezza prima di Cristo (parte II)*, Queriniana, Brescia 1975, 584.

⁷⁹ Cfr J. TILLARD, *Carisma e sequela: la vita religiosa come progetto carismatico*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1978, 66-67.

⁸⁰ Per quanto riguarda il rapporto tra agire ed essere, Moltmann commenta: «Nessuna strada dell'agire conduce dalla realtà inumana dell'uomo a quella umana; infatti nessuna strada porta dall'agire all'essere. Ciò che in fondo uno è precede ciò ch'egli fa e si rivela nel suo agire». J. MOLTMANN, *Sul gioco*, Queriniana, Brescia 1971, 73.

⁸¹ Il documento *La Vita Fraterna in Comunità* si riferisce alla dimensione carismatica della comunità religiosa, menzionando “i carismi semplici e diffusi” (cfr n. 2).

⁸² Cfr *LG*, n. 12.

qualche Carisma, e affermava che i carismi fossero estremamente rari, in quanto costituiscono una manifestazione eccezionale della potenza di Dio, con cui Egli conferma la sua presenza e la sua azione in una persona santa oppure in una situazione particolare⁸³. L'altra concezione fu appoggiata dal card. Suenens, il quale sosteneva invece che i carismi non sono stati un fenomeno secondario nella vita della Chiesa, che anzi ogni cristiano ha qualche suo dono nella vita quotidiana⁸⁴. Ruffini, in ultima analisi, asseriva che il Concilio non si sarebbe dovuto occupare dei carismi, mentre invece Suenens, confutando questa argomentazione, insisteva affinché la materia venisse affrontata dal Concilio⁸⁵.

Prevalse infine la posizione di Suenens e il Concilio adottò, per i carismi, una posizione di accoglienza e di apertura in un testo molto equilibrato. La posizione di Ruffini, tuttavia, non fu messa del tutto da parte e restò la distinzione tra i carismi "*clarissima*" ed i carismi "*simpliciora et latius diffusa*" di cui si parla nella *LG*. La formula *latius diffusa* è un'espressione significativa in quanto permette di comprendere ciò che pensa il Concilio a proposito della reale esistenza del Carisma nella Chiesa⁸⁶.

I carismi non sono dunque privilegi speciali di una minoranza. Come abbiamo approfondito in precedenza, il Carisma nella Chiesa è una questione che riguarda tutti i membri, indistintamente, proprio perché ognuno ha una sua manifestazione dello Spirito «per l'utilità comune (*ICor 12,7*)»⁸⁷. In questo senso, ogni cristiano è un carismatico, e si trova pertanto investito di un compito al servizio della Chiesa e del mondo⁸⁸. Ciò per quanto concerne i carismi più semplici e più largamente diffusi.

I carismi più semplici non rappresentano delle innovazioni sensazionali, ma si applicano ad attività necessarie per la continua

⁸³ Cfr *Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. 2, – Pars 2, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 1972, 84-85. (sarà citata come *AS*)

⁸⁴ Cfr *AS*, 175-178.

⁸⁵ Cfr VANHOYE, «Il problema biblico dei "carismi" dopo il Vaticano II», 392.

⁸⁶ Cfr RAMBALDI, «Uso e significato di Carisma nel Vaticano II», 146.

⁸⁷ Cfr D. UDOETTE, *I carismi nella Chiesa*, Edizioni Segno, Udine 1999, 24.

⁸⁸ Cfr AA.VV., *Credo alle sorprese dello Spirito Santo: il card. L. Suenens, i documenti fondativi del Rinnovamento, il profilo carismatico della Chiesa*, in S. MAZZA (a cura di), Edizioni Rinnovamento nello Spirito Santo, Roma 2013, 28.

edificazione della Chiesa; durante i lavori conciliari, il card. Suenens affermò che i carismi sono concessi anche per l'insegnamento catechistico: «Tutti gli individui di ogni diocesi, gli uomini e le donne comuni che amano davvero il Signore, chiamati con vari doni e donazioni, attraverso la catechesi, all'opera di evangelizzazione nella sfera cattolica ad ogni azione e a qualsiasi forma di attività sociale e caritativa»⁸⁹.

Allo stesso modo, José Souto Vizoso afferma che i carismi vengono donati anche per l'aiuto da offrire ai poveri e ai malati:

«La conferma di questi doni può esistere nella vita odierna di diversi cristiani [...] queste sono le opere di carità più famose - che aiutano a chiamare uomini e donne per molti anni, anzi l'intera vita al servizio dei membri deboli del Corpo di Cristo, come gli anziani abbandonati, i malati di mente, i contagiosi o quelli che sono allontanati, per le malattie di cui soffrono, [...] tanti dei quali, per amore di Cristo, trascorrono la loro vita servendo nella gioia come membri di istituti religiosi»⁹⁰.

Numerosi fedeli hanno doni particolari necessari per queste attività cristiane ordinarie; essi le esercitano con una notevole fecondità spirituale, pur senza assumere ruoli innovativi. Mühlen afferma che lo Spirito Santo si manifesta non soltanto attraverso "il servizio nella Chiesa"⁹¹, ma anche

⁸⁹ AS II/3, 176. «*Omnes, singuli pro uniuscuiusque dioecesi, laicos viros vel feminas, qui vere a Domino quasi vocantur et charismatibus variis a Spiritu donantur, in re catechetica, in opere evangelizationis, in campo actionis catholicae cuiuscumque formae, in actione sociali et caritativa*».

⁹⁰ AS II/3, 547. «*Confirmatur horum charismatum existentia hodierna in vita plurium Christianorum [...] Huc enim trahenda sunt clarissima opera caritatis - quae opitulationes ab apostolo vocantur - tam virorum quam feminarum per plures annos immo per totam vitam inservientium debilioribus membris Corporis Christi, ut sunt senes derelicti, amentes, contagiosis seu repugnantibus malis laborantibus [...] in quorum servitium per amorem Christi gaudentes vitam impendunt tot membra Institutorum Religiosorum*».

⁹¹ «*Charismen im engeren kirchlichen Sinne sind jedoch nicht nur die institutionalisierten Dienste des Küsters, des Organisten, der Gemeindegewerkin usw., nicht nur die halboffiziellen Dienste des Lektors, des Helfers bei der Kommunionausteilung usw., sondern auch und gerade die „freien“ Charismen, die jedem Christen je nach seiner Eigenart gegeben sind*», H. MÜHLEN, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens: Charisma-Geist-Befreiung*, DonBoscoVerlag, Auflage 1976, 236. «I carismi in senso

attraverso l'attività professionale: «Nella misura in cui qualcuno comprende la sua professione come un servizio agli esseri umani nella società e non principalmente per la propria autoaffermazione e “costruzione”; ogni idoneità diventa in una certa misura un Carisma in cui lo stesso Spirito di Dio appare in modo visibile e tangibile»⁹².

Mühlen aggiunge quanto segue, riprendendo il Sinodo delle diocesi tedesche su *Amt und pastorale Dienste in der Gemeinde*:

«I carismi in senso stretto ecclesiale non sono solo i servizi istituzionalizzati del sagrestano, dell'organista, dell'assistente parrocchiale ecc., e non solo i servizi semiufficiali del conferenziere, dell'aiutante nella distribuzione della comunione ecc., ma anche e soprattutto i carismi “gratuiti” che vengono donati ad ogni cristiano secondo la sua individualità»⁹³.

I carismi vengono dati, in definitiva, per la vita quotidiana. Nell'Esortazione Apostolica *Gaudete et Exsultate* il Pontefice scrive: «[Cristo] ci invita a spendere la nostra vita al suo servizio. Aggrappati a Lui abbiamo il coraggio di mettere tutti i nostri carismi al servizio degli altri»⁹⁴. «Ognuno per la sua via»⁹⁵, mediante “tutti i nostri carismi”, offre la propria testimonianza nelle occupazioni di ogni giorno, lì dove si

stretto ecclesiale non sono solo i servizi istituzionalizzati del sagrestano, dell'organista, dell'assistente parrocchiale, ecc., e non solo i servizi semiufficiali del conferenziere, dell'aiutante nella distribuzione della comunione, ecc., ma anche e soprattutto i carismi “gratuiti” che vengono donati ad ogni cristiano secondo la sua individualità». (trad. it.)

⁹² ID, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens*, 236. «In dem Maße, als jemand seinen Beruf auffaßt als Dienst an den Mitmenschen, in der Gesellschaft und nicht primär zur eigenen Selbstdurchsetzung und „Aufverbauung“, in dem Maße wird jede Eignung zu einem Charisma, in welchem der Geist Gottes selbst sichtbar, erfahrbar in Erscheinung tritt».

⁹³ ID, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens*, 236. «Die einzelnen Dienste haben verschiedene Schwerpunkte: Manche sind unmittelbar auf den Aufbau der Gemeinde, andere unmittelbar auf die Gesellschaft bezogen. Dennoch lassen sich Gottesdienst und Dienst am Menschen, Heildienst und Weltdienst, nicht voneinander trennen; alle Dienste sind Gottesdienst, alle Dienste bauen die Gemeinde auf, alle Dienste sind Dienst am Menschen».

⁹⁴ FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Gaudete et Exsultate* (19 Marzo 2018), n. 130 (sarà citata come *GeE*)

⁹⁵ *GeE*, n. 11.

trova⁹⁶. Francesco dà un esempio specifico:

«Sei una consacrata o un consacrato? Sii santo vivendo con gioia la tua donazione. Sei sposato? Sii santo amando e prendendoti cura di tuo marito o di tua moglie, come Cristo ha fatto con la Chiesa. Sei un lavoratore? Sii santo compiendo con onestà e competenza il tuo lavoro al servizio dei fratelli. Sei genitore o nonna o nonno? Sii santo insegnando con pazienza ai bambini a seguire Gesù. Hai autorità? Sii santo lottando a favore del bene comune e rinunciando ai tuoi interessi personali»⁹⁷.

Il Carisma semplice summenzionato ricorda le attività dell'apostolato religioso. Varie forme di pratica dell'amore, la catechesi, l'educazione religiosa e la guida spirituale sono forme di apostolato generalmente esercitate dai religiosi, che derivano dall'amore per Dio e per l'umanità e che vengono compiute per il bene della Chiesa. Considerando che l'azione dello Spirito Santo si manifesta e opera nella ricchezza del Carisma che accompagna l'apostolato, svolto in varie forme e modalità secondo le esigenze dei tempi e dei luoghi⁹⁸, questo aspetto consente di approfondire la dimensione carismatica della vita consacrata.

1.5. La chiarificazione dei termini

È necessario chiarire preliminarmente il concetto e l'ambito del termine "Carisma del Fondatore" prima di affrontarne lo studio.

Nei documenti della Chiesa, il Carisma concesso al Fondatore per la fondazione di un istituto religioso è descritto con diversi termini: per esempio, "Carisma del Fondatore" (*Vita Consecrata*⁹⁹, n. 79; *ET*, n. 11, *Mutuae Relationes*, nn. 11,14), "Carisma fondazionale o Carisma di fondazione" (*VC*, nn. 36, 61, 72, 73, 81), e "Carisma originario" (*VC*, nn. 73, 97; *Elementi Essenziali*, nn. 1, 11, 18, 22, 25, 41, 42, 43, 45). Questi termini hanno significati affini, ma in questo studio noi utilizzeremo il

⁹⁶ Cfr *GeE*, n. 14.

⁹⁷ *GeE*, n. 14.

⁹⁸ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Udienza Generale* (24 Giugno 1992), n. 5.

⁹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica Vita Consecrata* (25 marzo 1996), (sarà citata come *VC*)

termine “Carisma del Fondatore”, come affermato al n. 11 delle *Mutuae Relationes*.

Il documento *Mutuae Relationes* fornisce una definizione chiara e articolata delle caratteristiche del Carisma del Fondatore: esso si rivela attraverso l’esperienza dello Spirito Santo, viene trasmesso ai discepoli e, attraverso di loro, viene vissuto, custodito e sviluppato¹⁰⁰. Questo termine racchiude pertanto le dimensioni essenziali del Carisma: esperienza dello Spirito Santo, trasmissione e sviluppo. Tuttavia, non include il Carisma personale del Fondatore, poiché quest’ultimo non è soggetto a trasmissione. Al n. 14 delle *MR* si sottolinea che la fedeltà al Carisma del Fondatore non consiste semplicemente nella custodia del Carisma originario, ma richiede un costante rinnovamento in risposta alle esigenze dei tempi.

Nel complesso, il termine “Carisma del Fondatore” include due caratteristiche fondamentali: “ispirazione originaria” e “sviluppo in risposta alle esigenze dei tempi”. Altri termini simili sono: “Carisma originario” (*VC*, nn. 73, 97), che sottolinea l’aspetto dell’ispirazione originaria, e “Carisma fondazionale o Carisma di fondazione”, che evidenzia l’aspetto del Carisma concesso per la fondazione di un istituto religioso.

Il Carisma è strettamente legato alla spiritualità, alla vita, all’apostolato e alla tradizione di un istituto religioso. Tra questi, la spiritualità è un elemento immutabile, mentre la vita e l’apostolato possono variare a seconda delle esigenze dei tempi. Ad esempio, un istituto orientato esclusivamente alla contemplazione può assumere forme semi-contemplative, e l’apostolato può essere modificato in risposta alle necessità storiche. In questo modo, l’identità spirituale, formata attraverso l’adattamento e lo sviluppo secondo le situazioni storiche, viene espressa nei documenti ecclesiastici con i termini “Carisma dell’istituto” o “Carisma istituzionale” (*VC*, nn. 80, 83, 99; *ET*, n. 31; *Elementi Essenziali*, nn. 25, 27, 37).

I documenti ecclesiastici fanno una chiara distinzione tra il “*Carisma del Fondatore*” e il “*Carisma dell’istituto*”¹⁰¹. Ad esempio, al n. 83 della

¹⁰⁰ Cfr *Mutuae Relationes*, n. 11.

¹⁰¹ Nel n. 27 di *Elementi Essenziali*, i termini Carisma dell’istituto e Carisma originario

VC si afferma che le persone consacrate svolgono il loro apostolato in ambito sanitario secondo il Carisma del proprio istituto, e questo rappresenta una forma del Carisma originario che si è adeguata alle necessità dei tempi. Nello stesso paragrafo si sottolinea che queste attività si ispirano all'esempio del Fondatore, inteso come Carisma originario. Analogamente, al n. 99 della *VC* si menzionano le persone consacrate che operano nel campo dei mass media secondo il Carisma istituzionale, e questo manifesta che il Carisma si è adeguato alla situazione dei nostri giorni. Differenze analoghe emergono anche al n. 80 della *VC* e al n. 31 della *ET*.

Sulla base di questa analisi, in questa nostra ricerca utilizzeremo il termine “Carisma dell’istituto” per indicare l’identità spirituale attuale formata dall’istituto religioso (la manifestazione del Carisma), mentre in altri contesti useremo “Carisma del Fondatore”. Inoltre, come avviene nei documenti ecclesiastici, utilizzeremo il termine “Carisma originario” per sottolineare la caratteristica dell’ispirazione originaria.

2. Le possibilità di un contributo del Carisma del Fondatore all’evangelizzazione della cultura: nella prospettiva della cultura comunitaria

Nell’ambito della cultura comunitaria, esamineremo due aspetti in cui il Carisma del Fondatore può contribuire all’evangelizzazione della cultura: considereremo anzitutto che esso può contribuire a fare una diagnosi dei tempi e a proporre valori evangelici alternativi che rispondano alle esigenze contemporanee. In seguito, esamineremo le caratteristiche del Carisma del Fondatore che possono contribuire a rinnovare e ripristinare l’atmosfera spirituale della comunità.

2.1. Le caratteristiche del Carisma del Fondatore: le diagnosi dei tempi e la trasmissione della luce necessaria del Vangelo

Il Carisma è un dono dato per incarnare il Vangelo in un determinato

vengono però utilizzati contemporaneamente, rendendo sfumata la distinzione tra i loro significati.

contesto storico e culturale; i carismi, pur rimanendo la loro essenza immutabile, si adattano e si sviluppano in risposta alle esigenze evangeliche di ogni epoca storica.

Queste caratteristiche si collegano strettamente all'evangelizzazione della cultura, che implica l'identificazione dei sistemi di valori e dei modi di pensare del periodo in cui si vive, al fine di presentare la luce del Vangelo in una forma che risponda al contesto di riferimento.

Dopo aver analizzato le caratteristiche del Carisma del Fondatore come incarnazione del Vangelo, in relazione alla diagnosi e alle esigenze dei tempi, sarà possibile esplorare in che modo il Carisma può contribuire efficacemente all'evangelizzazione della cultura.

Inizieremo esaminando anzitutto il Carisma del Fondatore come un dono conferito in risposta alle esigenze dei tempi; e, successivamente, studieremo come lo stesso Carisma si adatti e si sviluppi in base alle esigenze del contesto in cui è nato.

2.1.1. Il Carisma emerge come risposta alle esigenze dei tempi

Sia i *doni gerarchici* che i *doni carismatici* esprimono l'azione soteriologica di Cristo inviato al mondo dal Padre per mezzo dello Spirito Santo.

Mentre i doni gerarchici sono stabili, permanenti e irrevocabili in quanto prolungano nel tempo la presenza oggettiva della grazia di Cristo¹⁰², i doni carismatici possiedono invece una creatività pneumatologica¹⁰³ ed hanno un carattere variabile poiché testimoniano Cristo nel mondo, riflettendo le circostanze dei tempi. La *Iuvenescit Ecclesia* osserva al riguardo: «I doni carismatici, infatti, muovono i fedeli a rispondere, in piena libertà e in modo adeguato ai tempi, al dono della salvezza, facendo di sé stessi un dono d'amore per gli altri e una testimonianza autentica del Vangelo di fronte a tutti gli uomini»¹⁰⁴.

Il Carisma del Fondatore, che è un tipo di Carisma, è conferito, lo

¹⁰² Cfr *IE*, n. 13.

¹⁰³ Cfr *IE*, n. 2.

¹⁰⁴ *IE*, n. 15.

ribadiamo, in modo da rispondere adeguatamente alle esigenze della Chiesa e dell'umanità, riflettendo le circostanze storiche. Giovanni Paolo II ha evidenziato che «quel dono (dono dei fondatori) corrisponde alle diverse necessità della Chiesa e del mondo nei singoli momenti della storia»¹⁰⁵. A tal proposito, *Vita Consecrata* afferma che i fondatori, aperti all'azione dello Spirito Santo, sanno interpretare i segni dei tempi e rispondere in modo illuminato alle esigenze che emergono¹⁰⁶.

Grazie alla loro sensibilità alla Parola, alla dedizione alla Chiesa e all'esperienza evangelica, i fondatori comprendono il contesto storico in cui vivono e riflettono la luce del Vangelo necessaria per quel determinato momento; essi avvertono un impulso interiore a realizzare, in accordo con le esigenze del periodo, la particolare esperienza evangelica trasmessa loro dallo Spirito Santo. La dedizione del Fondatore si manifesta quindi come una risposta specifica, volta a incarnare le parole di Cristo nel proprio tempo e nel proprio contesto¹⁰⁷. A questo proposito, Giovanni Paolo II descrive il Fondatore che ha risposto alla necessità dei tempi come un "figlio della sua epoca ed aggiornato al suo tempo".

«San Vincenzo de Paoli, San Giovanni d'Avila, il Santo Curato d'Ars, San Giovanni Bosco, il beato Massimiliano Kolbe, e tanti, tanti altri. Ognuno di loro era diverso dagli altri, era sé stesso, era figlio dei suoi tempi ed era "aggiornato" rispetto ai suoi tempi. Ma questo "aggiornamento" di ciascuno era una risposta originale al Vangelo, una risposta necessaria proprio per quei tempi, era la risposta della santità e dello zelo»¹⁰⁸.

Il Carisma del Fondatore rinnova così la Chiesa e l'umanità secondo la creatività provvidenziale dello Spirito Santo, rispondendo alle esigenze dei tempi e rivelando il frutto eterno del Vangelo.

Nei primi tempi dell'era cristiana, quando la testimonianza dei

¹⁰⁵ *RD*, n. 15.

¹⁰⁶ Cfr *VC*, n. 9.

¹⁰⁷ Cfr F. CIARDI, «Tipologia dei carismi degli istituti di vita consacrata nella Chiesa», in *La teologia della vita consacrata*, Convegno di studio, Roma Domus Mariae (5-9 febbraio 1990), USMI, Roma 1990, 52.

¹⁰⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai sacerdoti in occasione del Giovedì santo* (8 aprile 1979), n. 6.

martiri rischiava di scomparire con la fine delle persecuzioni, l'emergere del monachesimo continuò a offrire ai cristiani un esempio di amore totale verso Dio¹⁰⁹. Basilio, osservando la Chiesa divisa e i vescovi indegni del suo tempo, fondò una comunità di fratelli come modello evangelico alternativo, volto a promuovere una vita fedele al Vangelo¹¹⁰. In contrasto con la mentalità dell'epoca che considerava il lavoro manuale adatto soltanto agli schiavi, Benedetto sottolineò la sacralità del lavoro, ponendolo al centro della vita comunitaria; la spiritualità benedettina ha costituito per secoli la base per la formazione di una cultura del lavoro¹¹¹.

Nel Medioevo, quando la Chiesa divenne sempre più ricca e il divario tra ricchi e poveri aumentò a causa dello svilupparsi dei commerci, i poveri vennero progressivamente emarginati dalla società. Emersero così gli ordini mendicanti, desiderosi di seguire radicalmente la vita povera di Gesù che perseguivano l'ideale evangelico di imitare Cristo attraverso povertà, penitenza, predicazione e missione: Francesco d'Assisi scoprì nei poveri la "Madonna Povertà" e i suoi seguaci abbracciarono la povertà come ideale di vita, apportando un profondo rinnovamento nella società e nella Chiesa dell'epoca. Questo movimento contribuì a far uscire la Chiesa dal pericoloso sistema feudale, inserendola in un nuovo contesto sociale e storico.

Anche in tempi in cui il ruolo delle donne era limitato sia nella società che nella Chiesa, lo Spirito Santo suscitò la formazione di istituzioni femminili, dalle Orsoline alle Figlie della Carità, oltre alle congregazioni di canonichesse regolari, alle suore di San Giuseppe di Le Puy, e a molte altre¹¹². Queste istituzioni iniziarono a prendersi cura dei poveri e degli ammalati, dando un prezioso contributo anche nell'ambito dell'educazione. La Chiesa accettò gradualmente queste attività. Questa tendenza contribuì ad accrescere la posizione delle donne all'interno della Chiesa e della società.

In un'epoca caratterizzata dalla crescente diffusione

¹⁰⁹ Cfr CIARDI, *In ascolto dello Spirito: Ermeneutica del Carisma dei fondatori*, 76.

¹¹⁰ Cfr LOZANO, *Carisma e istituzione nelle comunità create dallo spirito*, 144.

¹¹¹ Cfr A. SMERILLI, «Per una nuova cultura gestionale negli istituti religiosi», in *Vita Consacrata* 47 (2011), 512-513.

¹¹² Cfr LOZANO, «Carisma e istituzione nelle comunità create dallo Spirito», 145.

dell'industrializzazione e della secolarizzazione, e dominata dalla percezione di una Chiesa gerarchica, divisa tra governanti e governati, lo Spirito Santo ha ispirato la nascita degli *istituti secolari* i cui membri diffondono nel mondo la luce di Cristo e propongono un nuovo percorso di evangelizzazione, dimostrando così che i laici sono membri essenziali della Chiesa, alla cui missione partecipano con un loro ruolo specifico¹¹³.

In questo modo, i fondatori hanno contribuito a purificare e ad arricchire la cultura, riconoscendo la luce di Cristo di cui i tempi avevano bisogno e realizzandola attraverso il proprio Carisma¹¹⁴.

2.1.2. L'adattamento e lo sviluppo del Carisma in base alle necessità dei tempi

Intendiamo ora approfondire questo argomento esaminando il dinamismo del Carisma del Fondatore, che si adatta e si sviluppa secondo le esigenze dei tempi. A tal fine, considereremo anzitutto il Carisma del Fondatore come una realtà che può svilupparsi adeguandosi alla realtà di ogni tempo, e successivamente esamineremo due caratteristiche legate al dinamismo del Carisma: “tradizionalità” e “creatività”.

2.1.2.1. La Risposta e la cooperazione umana al Carisma

Secondo le lettere di Paolo, il Carisma si manifesta non solo come un dono soprannaturale, ma anche come una grazia che accompagna la risposta umana al dono ricevuto. Paolo esorta Timoteo a diventare «un buon ministro di Cristo Gesù (1Tim 4,6)» e gli chiede di «non trascurare il dono spirituale che è in lui e che gli è stato conferito (1Tim 4,14)». Ciò richiede una risposta fedele al dono (cfr 1Tim 4,12-13). Paolo ribadisce questo concetto in 2Tim, affermando: «Ti ricordo di ravvivare il dono di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani (2Tim 1,6)». Questi passi indicano che il Carisma ha un'origine divina, ma allo stesso tempo rappresenta una responsabilità umana, da accogliere e coltivare.

¹¹³ Cfr A. OBERTI, «Carisma e istituzione negli istituti secolari», in *Carisma e istituzione*, Editrice Rogate, Roma 1983, 184-185.

¹¹⁴ Cfr *VC*, n. 80.

Ciò si applica anche al Carisma del Fondatore. Dio ha arricchito il mistero di Cristo nella Chiesa donandole il Carisma del Fondatore e, allo stesso tempo, ha affidato all'uomo il compito di sviluppare questo Carisma, cooperando e rispondendo a quella grazia. A tal proposito, nelle *Mutuae Relationes* leggiamo: «Il Carisma dei fondatori si rivela come un'esperienza dello Spirito trasmessa ai propri discepoli per essere da questi vissuta, custodita, approfondita e costantemente sviluppata in sintonia con il corpo di Cristo in perenne crescita»¹¹⁵. Anche nel testo *Ripartire da Cristo* si ricorda che i religiosi non devono solo custodire l'esperienza dello Spirito dei fondatori, ma anche approfondirla e svilupparla¹¹⁶.

Il Carisma del Fondatore non si trasmette in modo meccanico o statico, come se si trattasse di un fossile immutabile, ma si sviluppa e si matura incarnando l'ispirazione e l'intendimento carismatico del Fondatore nei diversi periodi storici e con varie modalità. L'identità spirituale che la Congregazione sviluppa attraverso questo processo è definita il “*Carisma dell'istituto*”¹¹⁷.

Il Carisma dell'istituto è strettamente legato alla vita e alle attività di coloro che, a partire dal Fondatore, si sono uniti a lui rispondendo alla chiamata dello Spirito Santo¹¹⁸. La grazia dello Spirito Santo, sperimentata nella persona del Fondatore, opera dinamicamente anche nei discepoli. Quando i religiosi vivono fedelmente il loro Carisma, le potenzialità intrinseche in esso, ossia il disegno di Dio, si manifestano abbondantemente in diverse forme, adattandosi alle esigenze e alle necessità dei tempi¹¹⁹. Lo sviluppo e l'arricchimento di questo Carisma lo si può considerare come un processo in cui il seme gradualmente cresce e si arricchisce¹²⁰. Se al Fondatore è stato affidato il dono di dare origine a

¹¹⁵ *Mutuae Relationes*, n. 11.

¹¹⁶ Cfr *Ripartire da Cristo*, n. 20.

¹¹⁷ Cfr CIARDI, *In ascolto dello Spirito*, 59; ID., «Teologia del Carisma degli istituti», in *Vita consecrata* 22 (1986), 853.

¹¹⁸ Cfr MIDALI, *Attuali correnti teologiche*, 80.

¹¹⁹ Cfr J. GOMEZ, «La vita religiosa come risposta alle necessità della Chiesa e del mondo in ogni circostanza storica», in B. OLIVIER - M. MIDALI - J. GÓMEZ - G. CARDAROPOLI (a cura di), *Il Carisma della vita religiosa dono dello spirito alla Chiesa per il mondo*, Ancora, Milano 1981, 100.

¹²⁰ Cfr MAINKA, *Carisma e storia nella vita religiosa*, 102; I. MORIONES, *Il Carisma*

una comunità, ai suoi membri è concessa la grazia di proseguirne e svilupparne l'ispirazione. Tuttavia, quando i membri non riescono a realizzare adeguatamente e a incarnare il loro Carisma nella realtà, la vita religiosa tende a ristagnare e l'identità carismatica si indebolisce.

In definitiva, il Carisma del Fondatore è un dono ricevuto da Dio, nonché una realtà aperta, suscettibile di sviluppo attraverso la risposta e la cooperazione dell'uomo.

2.1.2.2. Due elementi del Carisma del Fondatore: la permanenza e la mutabilità (la creatività)

Per approfondire come il Carisma del Fondatore si adegua ai nuovi tempi e si sviluppa, prenderemo in esame due elementi ad esso correlati. Il primo è un elemento permanente: l'“esperienza dello Spirito Santo” che i discepoli sono chiamati a praticare e a custodire nel corso dei secoli. Questa esperienza, donata ai fondatori attraverso l'illuminazione dello Spirito, deve essere vissuta dai discepoli come un particolare aspetto del Vangelo, come una comprensione specifica della persona di Gesù, o come una “peculiare spiritualità”¹²¹ orientata all'amore di Dio e il prossimo. Questo elemento può essere definito come «Carisma permanente», «Carisma originario»¹²² ppure come espressione propria della tradizione, e rappresenta la permanenza oggettiva del Carisma lungo il corso della storia¹²³.

Il secondo elemento è invece un elemento mutevole: siccome il Carisma si concretizza nel tempo e nello spazio, la sua realizzazione non si riduce a una mera ripetizione delle azioni del Fondatore o delle attività svolte dalla Congregazione in un momento particolare della sua storia. Si

teresiano, Edizioni del Teresianum, Roma 1972, 30.

¹²¹ La peculiare spiritualità significa «un progetto concreto di rapporto con Dio e con l'ambiente, caratterizzato da particolari accenti spirituali e da scelte operative, che evidenziano e ripresentano ora l'uno ora l'altro aspetto dell'unico mistero di Cristo (*VC*, n. 93)».

¹²² MIDALI, «*Carisma del Fondatore e della fondatrice*», 40.

¹²³ Cfr J. GOMEZ, «Storicità del Carisma: legittimità e continuità», in B. OLIVIER - M. MIDALI - J. GÓMEZ - G. CARDAROPOLI (a cura di), *Il Carisma della vita religiosa dono dello Spirito alla Chiesa per il mondo*, Ancora, Milano 1981, 153.

tratta piuttosto di incarnare gli atteggiamenti spirituali generati dall'illuminazione dello Spirito Santo nella vita dei fratelli e delle sorelle, all'interno di un nuovo contesto sociale e culturale. In questo modo, il Carisma si manifesta in forme diverse, a seconda dei mutamenti sociali e culturali, pur conservando il suo spirito essenziale. Attraverso questo processo, l'esperienza dello Spirito Santo continua a crescere e a svilupparsi in unità con il Corpo di Cristo.

Il Carisma dell'istituto rimane vitale solo se la sua ispirazione originaria è custodita e arricchita in modo conforme alle realtà di ciascun contesto storico; per questo motivo, la Chiesa sottolinea l'importanza, per le istituzioni, di una "fedeltà creativa"¹²⁴ o anche di una "fedeltà dinamica"¹²⁵ al Carisma del loro Fondatore. Anche il diritto canonico afferma che, al capitolo generale, spetta soprattutto il compito di custodire il patrimonio dell'istituto e di promuoverne, al tempo stesso, un adeguato rinnovamento¹²⁶.

2.1.2.3. La fedeltà al Carisma originario e la creatività al passo con i tempi

La fedeltà creativa al Carisma è un fattore cruciale di cui tener conto nell'evangelizzazione della cultura. Attraverso la fedeltà allo spirito e all'esperienza spirituale del Fondatore, si può attingere all'ispirazione dello Spirito Santo per evangelizzare la cultura. Quando questa fedeltà è accompagnata da una creatività adeguata ai tempi, il Carisma può essere incarnato in modo significativo, a seconda delle circostanze storiche e culturali. Tenendo in considerazione questi due aspetti, intendiamo ora approfondire ulteriormente.

¹²⁴ Cfr *VC*, n. 37, CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La Collaborazione Inter-istituti Per la Formazione*, 7.1, SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, *Religiosi e Promozione Umana* (Plenaria SCRIS 25-28 Aprile 1978), n. 13.

¹²⁵ Cfr *Religiosi e Promozione Umana*, n. 28.

¹²⁶ Cfr Can., 587 § 3; 631 § 1.

2.1.2.3.1. La fedeltà al Carisma originario

L'identità dei religiosi non si limita ai consigli evangelici e alla vita comunitaria, ma include anche la partecipazione al disegno di Dio, intessuto nel Carisma del Fondatore¹²⁷. Pertanto, i membri di ogni Congregazione devono essere permeati dallo spirito del proprio Carisma e, vivendolo pienamente, testimoniare Cristo in modo unico. La Chiesa sottolinea l'importanza della fedeltà al Carisma nella formazione dei religiosi, riaffermando «la fedeltà al proprio Carisma, con una sempre migliore conoscenza del Fondatore, della storia dell'istituto, del suo spirito, della sua missione, ed uno sforzo correlativo per viverli, personalmente ed in comunità»¹²⁸.

L'esperienza del Fondatore viene trasmessa attraverso le generazioni e deve affrontare elementi variabili, continuando a realizzarsi in contesti diversi rispetto a quelli in cui ha vissuto il Fondatore; i religiosi, se vivono secondo gli stessi ideali e lo stesso spirito del Fondatore, riescono a preservare il dono dello Spirito Santo affidato alla Chiesa¹²⁹. In questo contesto, Paolo VI esorta la Congregazione delle Figlie di San Francesco di Sales, in occasione del loro centenario, a vivere secondo l'ispirazione originaria del Fondatore, per continuare la tradizione della Congregazione¹³⁰.

Una Congregazione che cerca di adattarsi ai cambiamenti del mondo senza però mantenere la fedeltà al Carisma originario, rischia di sperimentare confusione e perfino uno stravolgimento della propria identità. Paolo VI afferma al riguardo: «Per alcuni, purtroppo, quest'ansia di rispondere alle esigenze dell'ora si trasforma in una agitazione febbrile che vorrebbe sganciarsi d'un tratto da tutto il passato per seguire vie del tutto nuove o non sufficientemente collaudate»¹³¹. E nel documento *Religiosi e Promozione Umana* si legge: «Una rinnovata presenza dei religiosi nella missione della Chiesa per l'evangelizzazione e la

¹²⁷ Cfr A. ROMANO, «Teologia del Carisma dei fondatori nella riflessione di alcuni teologi», in *Vita consacrata* 24 (1988), 111.

¹²⁸ *Direttive sulla Formazione negli Istituti Religiosi*, n. 68.

¹²⁹ Cfr ROMANO, *I fondatori profezia della storia*, 189-190.

¹³⁰ Cfr PAOLO VI, *Udienza Generale* (25 aprile 1972).

¹³¹ PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al 187° Capitolo generale dei frati minori conventuali* (12 giugno 1972).

promozione umana non potrebbe considerarsi pienamente autentica se dovesse rinunciare, anche solo in parte, alle caratteristiche della vita religiosa e all'indole propria di ciascun istituto»¹³². Anche il documento *Elementi Essenziali* avverte che, se un istituto dà la priorità a questioni più direttamente legate ai bisogni sociali ma non collegate al Carisma della Congregazione, l'identità dell'istituto ne risulterà confusa¹³³.

Un tipico esempio di ciò si verifica quando le linee guida dell'apostolato di una Congregazione sono definite *in primis* da un'interpretazione sociologica dei tempi, e solo successivamente si cerca di trovare nel Carisma del Fondatore e nella vita primitiva della Congregazione un elemento che possa armonizzarsi con esse. Questo approccio non mira a trarre ispirazione dal Carisma dei fondatori e dai primi anni di vita dei suoi seguaci, ma solo a razionalizzare i propri progetti; alla fine, le priorità risulteranno invertite, e ciò può portare a una rottura con il passato¹³⁴. Ed anche se i membri della Congregazione sono animati da buone intenzioni, quando si perde il legame con il Carisma del Fondatore, scemano la sua efficacia e la sua originalità. La Congregazione deve sempre mantenere pienamente la propria identità carismatica.

L'identità carismatica di una Congregazione non consiste nell'imitare semplicemente ciò che il Fondatore ha detto e fatto in un determinato momento; una tale imitazione significherebbe mantenere nel presente usanze, stili e modi di vivere che appartengono al passato, con l'intento di trasferire al presente quanto realizzato in precedenza, nella convinzione che non debbano esserci cambiamenti nei modelli di vita e di attività della Congregazione, malgrado le trasformazioni sociali e culturali avvenute nel corso del tempo¹³⁵. Questo approccio riduce il Carisma a un "pezzo da museo"¹³⁶, facendogli perdere il suo carattere dinamico e profetico¹³⁷; e porta a preservare elementi non essenziali e contingenti del

¹³² *Religiosi e Promozione Umana*, n. 28.

¹³³ Cfr *Elementi Essenziali*, n. 27.

¹³⁴ Cfr MAINKA, *Carisma e storia nella vita religiosa*, 93; ROMANO, *I fondatori profezia della storia*, 180-181.

¹³⁵ Cfr S. MORRA - P. NAVA, «Vita consacrata: identità, in dialogo tra Carisma e storia», in *Consacrazione e servizio* 45 (1996, 3), 17-18; MIDALI, *Teologia pratica* 4, 27-28.

¹³⁶ Cfr MIDALI, «Carisma del Fondatore e della fondatrice», 84.

¹³⁷ Cfr ROMANO, *I fondatori profezia della storia*, 179; ID, «Carisma dei fondatori e processo di istituzionalizzazione», in *Come rileggere oggi il Carisma fondazionale* (Atti

Carisma come se fossero contenuti fondamentali, rischiando di assolutizzare e di normare i suoi aspetti secondari¹³⁸.

La causa di questo errore risiede nella tendenza a identificare lo spirito del Fondatore esclusivamente con le sue attività; siccome le azioni e le opere del Fondatore sono state realizzate in un contesto temporale specifico, è essenziale comprendere l'ispirazione che le ha animate in quel particolare momento storico. Le congregazioni devono, quindi, esaminare attentamente le circostanze storiche e culturali in cui il Carisma è nato e si è sviluppato, analizzandone e interpretandone le caratteristiche originarie¹³⁹. Soltanto così si può cogliere l'intenzione ultima dello Spirito Santo e, su questa base, il Carisma è in grado di adeguarsi creativamente a nuove situazioni¹⁴⁰.

2.1.2.3.2. La creatività del Carisma secondo le necessità dei tempi

Il Carisma è un'ispirazione vivente che interagisce dinamicamente con la storia¹⁴¹. Lo Spirito Santo, così come, attraverso il Fondatore, ha offerto una nuova luce in risposta alle necessità del Popolo di Dio in un determinato momento storico, allo stesso modo continua a illuminare i suoi discepoli, affinché si adattino alle esigenze evangeliche del tempo

del 20° Convegno del Claretianum), Editrice Rogate, Roma 1995, 103-104.

¹³⁸ Cfr ROMANO, *Teologia del Carisma dei fondatori nella riflessione di alcuni teologi*, 64-65.

¹³⁹ Cfr T. LEDÓCHOWSKA, «Alla ricerca del Carisma (I)», in *Consacrazione e servizio* 26 (1977, 11), 42.

¹⁴⁰ Cfr ROMANO, *I fondatori profetia della storia*, 68-72.

¹⁴¹ I concetti di Carisma e di storia possono sembrare, in un certo senso, due concetti inconciliabili. Il Carisma, come dono di Dio, partecipa all'eternità dell'Autore divino. Al contrario, la storia è la condizione essenziale dell'uomo, che ha un inizio concreto e procede verso una fine, vivendo inevitabilmente situazioni instabili e di crisi. Questa discrepanza prende però una nuova svolta nel mistero dell'Incarnazione di Cristo e nell'eternità del mistero pasquale. Gesù Cristo, Figlio eterno di Dio, è venuto nella storia dell'uomo, rendendo possibile l'incontro tra l'eternità e la finitudine del tempo. E sebbene Cristo sia diventato uomo in un tempo e in un luogo specifici per compiere l'opera della salvezza, la dimensione cosmica dello Spirito Santo, che trascende il tempo e lo spazio, suggerisce che il dono di Dio possa continuare a operare attraverso la storia, consentendo l'esperienza del mistero pasquale.

presente¹⁴². I religiosi sono chiamati pertanto ad incarnare il Carisma originario adeguandolo alla situazione attuale. Questo è il principio di rinnovamento proposto dal Vaticano II, che implica un costante ritorno all'ispirazione originaria, insieme con la ricerca di una vitalità capace di portare nuovi frutti nella Chiesa dei nostri giorni¹⁴³.

Nel documento *Religiosi e Promozione Umana* si sottolinea l'importanza della fedeltà al Carisma del proprio istituto, al nostro tempo e alla sua missione nel mondo, affinché l'istituto possa porsi come testimone profetico per il popolo di Dio¹⁴⁴. E in *Ripartire da Cristo* si afferma che non solo va custodita l'esperienza dello Spirito del Fondatore, ma che si deve sviluppare anche una nuova forma di amore evangelico capace di rispondere ai segni dei tempi, con il coraggio dell'iniziativa e della creatività evangelica¹⁴⁵. Giovanni Paolo II evidenzia dal canto suo che, così come i fondatori hanno incarnato il Vangelo nel loro tempo, anche i loro discepoli spirituali, con una matura fedeltà al Carisma, devono imitare la creatività dei fondatori e proseguire la sua testimonianza ascoltando costantemente le esigenze del tempo presente¹⁴⁶.

Il Carisma, nato nel contesto storico in cui visse il Fondatore, viene reinterpretato e attualizzato attraverso le diverse fasi storiche che la Congregazione ha attraversato, producendo frutti spirituali creativi e abbondanti. Il documento *Vita Consecrata* afferma: «voi non avete solo una gloriosa storia da ricordare e da raccontare, ma una grande storia da costruire»¹⁴⁷. Pertanto, anziché limitarsi a ripetere il passato, è necessario infondere nuova vitalità nel Carisma e riproporre gli insegnamenti spirituali e la santità dei fondatori in ogni epoca, rispondendo ai segni dei tempi¹⁴⁸.

Ciò richiede il saper riconoscere le nuove sfide dei tempi mediante

¹⁴² Cfr LEDÓCHOWSKA, *Alla ricerca del Carisma (I)*, 40.

¹⁴³ Cfr PC, n. 2.

¹⁴⁴ Cfr *Religiosi e Promozione Umana*, n. 13.

¹⁴⁵ Cfr *Ripartire da Cristo*, nn. 20, 36.

¹⁴⁶ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale promosso dall'Unione dei superiori generali* (26 novembre 1993), nn. 4-8.

¹⁴⁷ VC, n. 110.

¹⁴⁸ Cfr CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e testimonianza della carità* (8 dicembre 1990), n. 48.

il discernimento, sostenuto dall'aiuto dello Spirito Santo che fornisce l'ispirazione necessaria per realizzare il piano provvidenziale di Dio in risposta alle necessità del presente. Il card. Tettamanzi definisce questa scoperta del disegno di Dio mediante i segni dei tempi come «una pedagogia dei segni dei tempi, ossia la lettura della storia come luogo e veicolo della voce di Dio che chiama la Chiesa qui e ora»¹⁴⁹.

Per identificare un'epoca, è necessario riconoscere le aspirazioni delle persone in un atteggiamento tipico dell'epoca, analizzare la nuova cultura esaminandone l'impatto morale e spirituale¹⁵⁰. Come ha ricordato Giovanni Paolo II, si tratta di un processo di preghiera, di riflessione sul Vangelo e sul messaggio della Chiesa¹⁵¹. Così si possono progettare e realizzare nuove attività di evangelizzazione che rispondano ai problemi dell'oggi, compiendo scelte coerenti con il Carisma del Fondatore e rispondenti alle esigenze del contesto storico e culturale¹⁵². La *Vita Consecrata* commenta al riguardo:

«Col sostegno del Carisma dei fondatori e delle fondatrici, molte persone consacrate hanno saputo avvicinarsi alle diverse culture nell'atteggiamento di Gesù. [...] Anche oggi sanno cercare e trovare, nella storia delle singole persone e di interi popoli, tracce della presenza di Dio, che guida tutta l'umanità verso il discernimento dei segni della sua volontà redentrice. [...] Applicandosi con questi atteggiamenti (incarnazione nell'amore e nell'umiltà) allo studio e alla comprensione delle culture, i consacrati possono meglio discernere in esse gli autentici valori e il modo in cui accoglierli e perfezionarli con l'aiuto del proprio Carisma»¹⁵³.

Proprio come i fondatori hanno risposto profeticamente alle esigenze del loro tempo, e la loro risposta è diventata una «proposta culturale

¹⁴⁹ C. MOLARI, «La pedagogia dei segni dei tempi», in *Consacrazione e servizio* (1995, supplemento 2), 93.

¹⁵⁰ Cfr E. VIGANÒ, «Vita religiosa nel mistero della Chiesa oggi», in *Consacrazione e servizio* 38 (1989, 5), 17-18.

¹⁵¹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Pontificio Consiglio Per la Cultura* (15 gennaio 1985), n. 4.

¹⁵² Cfr *VC*, n. 73.

¹⁵³ *VC*, n. 79.

innovativa»¹⁵⁴, così il Carisma di un istituto trova nuovo spazio nella cultura dell'oggi, adattandosi alle esigenze dei tempi. L'importanza di questo processo è sottolineata nell'*Instrumentum Laboris* del Sinodo dei Vescovi sulla vita consacrata: «la credibilità e l'avvenire della vita consacrata dipendono dalla sua capacità di inculturarsi, in una fedeltà dinamica al Carisma di fondazione di ogni istituto»¹⁵⁵.

2.2. “Le caratteristiche spirituali” e “le caratteristiche comunitarie” del Carisma che possono rinnovare i valori spirituali della comunità

Nella cultura si individuano tre aspetti fondamentali da considerare per la sua evangelizzazione: il primo riguarda gli “*elementi spirituali e l'atmosfera della comunità*”, che influenzano l'orientamento delle attività culturali e il perseguimento dei valori da parte dei membri. In secondo luogo, questi elementi non sono determinati solo dalla coscienza dei valori e dall'atteggiamento dei singoli membri, ma sono anche legati all’“*influenza di esseri spirituali buoni o malvagi*”. Il terzo aspetto riguarda infine il fatto che, quando questi elementi e *questi valori spirituali vengono ripristinati, la cultura può essere rinnovata.*

I tre aspetti summenzionati sono punti chiave legati all'evangelizzazione della cultura e sono strettamente connessi al Carisma del Fondatore. Confermiamo, pertanto, la possibilità che questo Carisma possa effettivamente contribuire all'evangelizzazione della cultura. In considerazione di ciò, intendiamo condurre una ricerca su due fronti: da un lato, analizzeremo le “*caratteristiche spirituali*” del Carisma del Fondatore, che possono rinnovare l'atmosfera spirituale; dall'altro, considerando che la cultura è di per sé comunitaria, studieremo le “*caratteristiche comunitarie*” che il Carisma del Fondatore può apportare alla comunità.

¹⁵⁴ VC, n. 80.

¹⁵⁵ SINODO DEI VESCOVI, IX Assemblea Generale Ordinaria *Instrumentum Laboris*, n. 93.

2.2.1. Le caratteristiche spirituali del Carisma

Studieremo le caratteristiche spirituali in relazione all'evangelizzazione della cultura in due fasi distinte: la prima riguarda l'*origine del Carisma* in cui analizzeremo come il Carisma del Fondatore sia un dono dello Spirito di Dio. Questo ci aiuterà a comprendere in che modo il Carisma del Fondatore possa influenzare positivamente l'atmosfera spirituale di una comunità. Nella seconda fase analizzeremo poi le "*caratteristiche del rinnovamento spirituale*" che possono contribuire a rinnovare l'atmosfera spirituale e i valori di una comunità.

2.2.1.1. L'origine spirituale del Carisma del Fondatore: il dono spirituale di Dio

Esamineremo tre dimensioni per comprendere che il Carisma del Fondatore sia una realtà spirituale, un dono di Dio, ispirato dallo Spirito Santo. In primo luogo, analizzeremo i passi dei documenti magisteriali che indicano come lo spirito, o il Carisma del Fondatore, sia donato dallo Spirito Santo. In secondo luogo, mediante un confronto tra i termini "Carisma *di* Fondatore" e "Carisma *del* Fondatore", dimostreremo che il Carisma del Fondatore è un dono esclusivo dello Spirito Santo, conferito da Dio a una persona da Lui scelta. Da ultimo, approfondiremo la comprensione dell'origine spirituale del Carisma esaminando le modalità attraverso le quali i fondatori vengono ispirati dallo Spirito Santo.

Esaminiamo anzitutto quanto viene affermato nei documenti della Chiesa. Oltre al Carisma comune della vita consacrata - pensiamo ad esempio ai consigli evangelici¹⁵⁶ -, ciascun istituto religioso ha il suo fine, la sua missione, la sua vocazione e la sua spiritualità, come la sua ragion d'essere¹⁵⁷. Ciò viene indicato nelle *Mutuae Relationes* come "Carisma del Fondatore" (*MR*, n. 11) e nel *PC* come "la primitiva ispirazione degli istituti" (*PC*, n. 2). La primitiva ispirazione dell'istituto si riferisce allo spirito del Fondatore, in quanto il Fondatore è ispirato dallo Spirito Santo

¹⁵⁶ Cfr GHIRLANDA, *La vita consacrata nella struttura carismatico-istituzionale della Chiesa*, 171.

¹⁵⁷ Cfr M. GERMINARIO, *I nuovi termini della vita religiosa. Vocazione. Carisma. Fine. Missione. Indole e Natura. Sane tradizioni. Spiritualità*, Editrice Rogate, Roma 1983, 50.

a dare origine ad una nuova famiglia religiosa; se questa viene accettata e approvata dall'autorità della Chiesa, nasce un istituto religioso¹⁵⁸. Questa ispirazione è quindi un dono dello Spirito Santo.

Già ben prima del Concilio Vaticano II, i pontefici ritenevano che lo spirito del Fondatore fosse guidato dallo Spirito Santo e che, su questa base, sono nati gli istituti religiosi: «Paolo III e Giulio III affermarono che Sant'Ignazio e i suoi compagni si erano radunati *Spiritu Sancto afflati*, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. [...] Pio VI, nel 1791, affermò come principio generale che la fondazione di un istituto dedito al servizio divino è sempre dovuta a una particolare ispirazione»¹⁵⁹.

Anche Pio IX si riferisce ai fondatori come a «uomini sotto l'afflato dello Spirito Santo»¹⁶⁰ e Pio XI li descrive come obbedienti all'ispirazione divina, esortando i religiosi a seguire l'esempio dei loro fondatori: «noi esortiamo i religiosi a non perdere mai di vista gli esempi del loro Fondatore e Padre legislatore, se vogliono avere la certezza di partecipare alle grazie abbondanti della loro vocazione. Infatti, quando questi uomini eccezionali crearono i loro istituti, che cosa fecero se non obbedire alla divina ispirazione?»¹⁶¹.

Dopo il Vaticano II, Giovanni Paolo II, nella lettera enciclica *Evangelica Testificatio* chiarisce che il Carisma dei Fondatori è un dono dato da Dio e sostiene che il Carisma è stato suscitato nella Chiesa da Dio¹⁶². Nel 1978, nel suo primo discorso ai Superiori generali degli Ordini maschili, egli ribadisce che il Carisma del Fondatore è un dono della Chiesa sotto l'ispirazione dello Spirito Santo:

«Ciascuno dei vostri fondatori, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo promesso da Cristo alla Chiesa, è stato un uomo che possedeva un Carisma particolare. Il Cristo ha avuto in lui un eccezionale "strumento" per la sua opera di salvezza, la quale specialmente in questo modo si perpetua nella storia

¹⁵⁸ Cfr *PC*, nn. 1-2.

¹⁵⁹ LOZANO, «Carisma e istituzione nelle comunità create dallo spirito», 142.

¹⁶⁰ PIO IX, Lettera Enciclica *Ubi Primum* (17 giugno 1847).

¹⁶¹ ID, Lettera Apostolica *Unigenitus Dei* (19 marzo 1924).

¹⁶² Cfr *ET*, n. 11.

della famiglia umana»¹⁶³.

Nel documento *Ripartire da Cristo*, la Congregazione per gli istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica afferma che i Carismi dei Fondatori sono stati suscitati dallo Spirito per il bene di tutti¹⁶⁴. Benedetto XVI, durante un viaggio apostolico negli Stati Uniti, ha osservato che il Carisma è un dono speciale donato al Fondatore dallo Spirito Santo:

«La parola “Carisma” significa un dono dato liberamente e gratuitamente. I carismi sono concessi dallo Spirito Santo che ispira fondatori e fondatrici e forma le Congregazioni con un conseguente patrimonio spirituale. La meravigliosa serie di carismi propri a ogni istituto religioso è un tesoro spirituale straordinario. La storia della Chiesa, infatti, è forse illustrata nel modo più bello mediante la storia delle sue scuole di spiritualità, la maggior parte delle quali risalgono alle vite sante di fondatori e fondatrici»¹⁶⁵.

Successivamente, per comprendere che il Carisma di Fondatore è un dono dato a un Fondatore scelto appositamente da Dio come suo strumento, prendiamo in considerazione la distinzione tra “Carisma *di* Fondatore” e “Carisma *del* Fondatore”.

La prima espressione, il Carisma *di Fondatore*, si riferisce al dono ricevuto da una persona per fondare un nuovo istituto religioso, senza riferimento alle modalità di realizzazione storica del Carisma e al suo specifico contenuto spirituale¹⁶⁶.

Questo Carisma, che fa di una persona il Fondatore di una comunità religiosa, è l'azione dello Spirito Santo che opera in una persona scelta per fondare una nuova famiglia religiosa. Lo Spirito Santo, il Paraclito, prepara e chiama questa persona (il Fondatore), le rivela la missione da compiere e la guida a compierla, questa missione di fondare un nuovo

¹⁶³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai superiori generali* (24 novembre 1978), n. 1.

¹⁶⁴ Cfr CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Ripartire da Cristo: Un Rinnovato Impegno della Vita Consacrata nel Terzo Millennio* (19 maggio 2002), n. 31.

¹⁶⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso nel Seminario di Saint Joseph, Yonkers, New York* (19 aprile 2008).

¹⁶⁶ Cfr A. ROMANO, *I fondatori profezia della storia*, Ancora, Milano 1989, 153; CIARDI, *I fondatori uomini dello Spirito*, 16.

istituto religioso. Il Fondatore coopera con lo Spirito Santo dedicandosi a questa attività: egli acquisisce una speciale e irripetibile unicità che gli appartiene in modo esclusivo. È per questo motivo che gli istituti religiosi vengono fondati solo da coloro che hanno ricevuto il Carisma di fondazione dallo Spirito Santo e da nessun altro¹⁶⁷.

D'altronde il “*Carisma del Fondatore*” è un elemento che caratterizza il Carisma dell'istituto; lo Spirito Santo ispira i fondatori a orientarsi verso un mistero specifico di Cristo o a un aspetto particolare del Vangelo, facendo loro sperimentare la pienezza del mistero di Cristo. Sulla base delle proprie esperienze, essi realizzano la propria vita spirituale e le attività ecclesiali per incarnare in modo peculiare il mistero della persona di Cristo e della sua missione evangelica. Il contenuto e il frutto di questa esperienza dello Spirito, ossia l'intendimento fondamentale, il motivo ideale e l'ispirazione primitiva alla base della fondazione dell'istituto, costituiscono ciò che si definisce come Carisma del Fondatore¹⁶⁸.

Mentre il “*Carisma di Fondatore*” è la grazia dello Spirito Santo che non si trasmette ma che viene donata, in modo unico, alla persona scelta da Dio, il “*Carisma del Fondatore*” può essere tramandato alla generazione successiva di discepoli, fornendo l'identità della famiglia religiosa. Questa distinzione chiarisce che il Carisma è un dono che proviene interamente da Dio. Per concedere il Carisma come dono, Dio ha prima ispirato una persona (il Fondatore) attraverso lo Spirito Santo e poi ha trasmesso il Suo dono.

Consideriamo infine la modalità con cui l'ispirazione dello Spirito Santo viene donata al Fondatore per dimostrare più chiaramente che il Carisma è un dono di Dio.

Nelle *Mutuae Relationes* si afferma che il Fondatore riceve l'ispirazione attraverso l'esperienza dello Spirito Santo¹⁶⁹ che è un'esperienza religiosa che indica un contatto diretto con la realtà trascendente (Dio). Questa esperienza interiore nasce da alcuni eventi e si

¹⁶⁷ Cfr CIARDI, «Teologia del Carisma degli istituti», 851.

¹⁶⁸ Mary Milligan diceva che, nei primi momenti dell'ispirazione ci sono tre cose essenziali: la visione di fede, la sensibilità ai bisogni specifici e il dinamismo della carità. Cfr M. MILLIGAN, «Charism and Constitutions», in *The Way Supplement* 36 (1979), 46.

¹⁶⁹ Cfr *Mutuae Relationes*, n. 11.

sviluppa nel tempo. Questo sviluppo implica che, nella preghiera, l'esperienza venga progressivamente affinata e trasformata in evento ispiratore mediante la riflessione e la rappresentazione. Per mezzo di questo sviluppo naturale, l'esperienza dello Spirito Santo diventa ispirazione e, in tal modo, si impara gradualmente ciò che Dio vuole attraverso quell'esperienza¹⁷⁰.

Questa ispirazione si può suddividere in *ispirazione diretta* e *ispirazione indiretta*. L'ispirazione diretta avviene attraverso esperienze mistiche (come voci, sogni, visioni e illuminazione intellettuale), mentre l'ispirazione indiretta è collegata a circostanze della vita, a situazioni storiche e ambientali di ordine sociale o religioso, a indicazioni di terze persone. Queste ispirazioni comprendono interventi successivi da parte di Dio e l'evoluzione di circostanze personali e di situazioni storiche che hanno contribuito alla preparazione e alla graduale fondazione¹⁷¹.

Poiché il Carisma è conferito al Fondatore attraverso l'esperienza dello Spirito Santo, quest'ultimo può essere considerato la fonte originaria¹⁷². Il Carisma è sempre, però, all'interno del viaggio della creazione, che va da Dio a Dio e torna a Dio nella Trinità.

«L'influsso vitale che sgorga dal Padre come dalla sua sorgente verso il Figlio e mediante questi verso lo Spirito, raggiunge la Chiesa e mediante questa ogni uomo. In tale linea discendente lo Spirito investe i fondatori e, nella Chiesa, li rende suoi collaboratori coinvolgendoli nel movimento di ritorno al Padre, attraverso il Figlio, compiendo così il mirabile circuito della vita»¹⁷³.

Nel complesso, Dio ha suscitato dei fondatori, che sono uomini dello

¹⁷⁰ Cfr A. BERNARD, *Teologia spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987, 105-112.

¹⁷¹ Cfr M. MIMALDI, «Carisma del Fondatore e della fondatrice», in *Come rileggere oggi il Carisma fondazionale*, Atti del 20° Convegno del Claretianum, Editrice Rogate, Roma 1995, 37.

¹⁷² A questo proposito Midali afferma che: «In effetti, è lo Spirito colui che li “dà”, li “distribuisce a ciascuno come vuole” e “opera” in essi, per cui divengono “manifestazioni dello Spirito”. È lo Spirito, Amore sussistente del Padre e del Cristo, colui che li fa convergere all'ordinato sviluppo della comunità ecclesiale nella carità». M. Midali, *Teologia pratica 4: Identità carismatica e spirituale degli istituti di vita consacrata*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2002, 52.

¹⁷³ CIARDI, *I fondatori uomini dello Spirito*, 46.

Spirito Santo, per guidare la Chiesa e ha dato loro dei carismi attraverso una speciale esperienza dello Spirito; il Carisma del Fondatore è pertanto un dono dello Spirito Santo concesso da Dio¹⁷⁴.

2.2.1.2. Il rinnovamento dei valori spirituali attraverso il Carisma del Fondatore

Le caratteristiche del Carisma del Fondatore, capace di rinnovare i valori spirituali, risiedono nel “*potere dello Spirito Santo*” che promuove l’evangelizzazione e nel “*potere del Vangelo*” che testimonia il mistero di Cristo in esso insito. Esaminando questi due aspetti, vedremo come il Carisma del Fondatore può rinnovare i valori spirituali. Siccome, come visto in precedenza, il Carisma del Fondatore proviene dallo Spirito Santo, considereremo anzitutto la sua dimensione evangelizzatrice.

2.2.1.2.1. L’aspetto evangelizzatore dello Spirito Santo

L’evangelizzazione consiste nel condurre la Chiesa e l’umanità alla santità e alla verità di Dio. Pertanto, esaminare il ruolo dello Spirito Santo nel guidare la Chiesa verso la verità e la santità permette di comprendere più profondamente le caratteristiche evangelizzatrici del dono dello Spirito Santo.

2.2.1.2.1.1. Lo Spirito Santo introduce la Chiesa alla verità

La Chiesa ha una missione, che consiste nell’insegnare e nel far osservare tutto ciò che Gesù ha detto, una missione che deve proseguire fino alla fine del mondo (cfr *Mt* 28,20). Per fare questo, la Chiesa deve mantenersi fedele alla Parola di Dio, custodendo la verità che è stata rivelata da Cristo, «la Via, la Verità, la Vita (*Gv* 14,6)».

Per condurre l’umanità alla verità¹⁷⁵, la Chiesa è guidata dallo

¹⁷⁴ Cfr ID, *In ascolto dello Spirito: Ermeneutica del Carisma dei fondatori*, 56-57.

¹⁷⁵ Nel Vangelo secondo Giovanni si dice che «lo Spirito di verità vi guiderà alla verità tutta intera (*Gv* 16,13)». Secondo Balthasar «“la verità tutta intera” (*Gv* 16,13) significa non la sintesi di un qualsiasi numero di verità singole, ma l’unica verità dell’esposizione

«Spirito di verità (Gv 16,13)», promesso da Gesù (cfr Gv 14,26; Mt 10,20). Lo Spirito continua a rinnovare la Chiesa e a condurla alla perfetta unione con il suo Sposo¹⁷⁶, orientandola verso la pienezza della verità¹⁷⁷.

Lo Spirito fa crescere la Chiesa come corpo di Cristo anzitutto sotto la guida degli apostoli¹⁷⁸, affinché, grazie alla loro predicazione, la verità rivelata sia conservata e trasmessa in tutto il mondo. Dopo la morte dell'ultimo apostolo, quest'opera è proseguita attraverso la successione dei vescovi che, rivestiti dell'autorità di Cristo, sono illuminati dallo Spirito Santo nella verità¹⁷⁹. Lo Spirito garantisce la sua speciale assistenza ai pastori della Chiesa, cui è affidata la tradizione apostolica, sottomettendo anche i carismatici (cfr *1Cor* 14) alla loro autorità¹⁸⁰. Con l'aiuto dello Spirito Santo, il Magistero è l'assicurazione preparata da Cristo per la Chiesa in modo che essa possa conservare sempre fedelmente la sua Parola.

Per compiere il loro ministero, gli apostoli sono stati arricchiti da Cristo con una effusione speciale dello Spirito Santo effuso su di loro (cfr *At* 1,8; 2,4; *Gv* 20,22-23) ed essi, con l'imposizione delle mani, hanno conferito questo dono spirituale ai loro collaboratori (cfr *1Tim* 4,14; *2Tim* 1,6-7); e questo dono che è stato trasmesso ininterrottamente nell'ordinazione episcopale. Lo Spirito della verità, agendo così all'interno della gerarchia visibile, guida la Chiesa verso la verità immutabile e in questo modo la tradizione apostolica viene portata in tutto il mondo¹⁸¹.

L'assistenza dello Spirito Santo alla gerarchia ecclesiastica trova la sua più alta espressione nel carisma dell'infallibilità, garantito, a determinate condizioni, al Vescovo di Roma e al Collegio episcopale. L'infalibilità è un Carisma speciale concesso ai pastori della Chiesa, il cui

di Dio, mediante il Figlio nell'inesauribile pienezza della sua concreta universalità». H. BALTHASAR, *Teologia III. Lo Spirito della verità*, Jaca Book, Milano 1992, 62.

¹⁷⁶ Cfr *LG*, n. 4.

¹⁷⁷ «Ogni forma esteriore di vita ed ogni formula linguistica con cui la Chiesa vive e testimonia Gesù Cristo raggiunge un punto in cui si logora e cessa di essere significativa. Allora si tratta di fare un passo in avanti verso quella verità tutta intera, di cui parla Gesù in *Gv* 16,13: a questo passo la muove lo Spirito». S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Torino 1975, 67.

¹⁷⁸ Cfr *LG*, n. 8.

¹⁷⁹ Cfr *LG*, n. 25.

¹⁸⁰ Cfr *LG*, n. 7.

¹⁸¹ Cfr *LG*, nn. 20-21.

autore è, ancora una volta, lo Spirito Santo¹⁸². In sostanza, l'infallibilità non significa altro che la presenza di Cristo, tramite lo Spirito Santo, si fa presente nella Chiesa e che la Sua Parola dev'essere fedelmente preservata in essa.

L'intelligenza della verità rivelata, tuttavia, non è appannaggio esclusivo dei pastori. Lo stesso Spirito che assiste i successori degli apostoli, conferisce infatti alla totalità dei battezzati uno speciale "intuito" o "senso" della fede, che consente loro di riconoscere e di aderire alla verità rivelata. È ciò che sostiene il n. 12 della *LG* quando introduce il concetto di *sensus fidei*:

«La totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo, (cfr *IGv* 2,20 e 27), non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando "dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici" mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale. E invero, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, e sotto la guida del sacro magistero, il quale permette, se gli si obbedisce fedelmente, di ricevere non più una parola umana, ma veramente la parola di Dio (cfr *ITs* 2,13), il popolo di Dio aderisce indefettibilmente alla fede trasmessa ai santi una volta per tutte (cfr *Gdc* 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita».

Grazie alla virtù dello Spirito Santo, la Chiesa custodisce integra e pura la fede, mantiene salda la speranza ed esercita una carità sincera¹⁸³. L'azione del Paraclito guida la Chiesa nel suo cammino verso il futuro, conducendola a una progressiva comprensione della totalità della verità contenuta nell'annuncio apostolico¹⁸⁴.

2.2.1.2.1.2. Lo Spirito Santo santifica la Chiesa e il suo popolo

Nel Simbolo della fede professiamo che la Chiesa è santa: questa

¹⁸² Cfr *LG*, n. 25; M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione*, Dehoniane, Bologna 1998, 62.

¹⁸³ Cfr *LG*, n. 64.

¹⁸⁴ Cfr I. TIEZZI, *Il rapporto tra la pneumatologia e l'ecclesiologia nella teologia italiana post-conciliare*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, 159.

santità è indefettibile e deriva dal fatto che Cristo ha dato sé stesso per la sua santificazione, unendola a sé come suo corpo e che «lo Spirito Santo, che è l'anima della Chiesa e l'operatore della sua santificazione, vi dimora»¹⁸⁵.

La Chiesa, mentre è pellegrina sulla terra, possiede una santità indefettibile, ma, poiché è ancora oscurata dalla fragilità dei suoi membri, ha una missione di santificazione per i suoi membri e un cammino di santificazione per sé stessa¹⁸⁶. A questo riguardo Paolo VI commenta:

«La Chiesa è dunque santa, pur comprendendo nel suo seno dei peccatori, giacché essa non possiede altra vita se non quella della grazia: appunto vivendo della sua vita, i suoi membri si santificano, come, sottraendosi alla sua vita, cadono nei peccati e nei disordini, che impediscono l'irradiazione della sua santità. Perciò la Chiesa soffre e fa penitenza per tali peccati, da cui peraltro ha il potere di guarire i suoi figli con il Sangue di Cristo ed il dono dello Spirito Santo»¹⁸⁷.

Al tempo stesso, Dio ha deciso di elevare gli uomini alla «partecipazione della sua vita divina»¹⁸⁸, affidandone il mandato alla Chiesa¹⁸⁹. Tutte le attività della Chiesa sono finalizzate alla lode a Dio e alla santificazione dell'uomo¹⁹⁰. Come sottolinea il card. Leo Scheffczyk, nella Chiesa ogni intervento dello Spirito Santo è finalizzato all'obiettivo ultimo, che consiste nella santificazione dei suoi membri¹⁹¹. A questo proposito Congar sostiene che poiché lo Spirito Santo è presente nella Chiesa, essa non cesserà di innalzare, educare e nutrire innumerevoli santi mediante le proprie azioni¹⁹². Vediamo allora in che modo lo Spirito Santo

¹⁸⁵ SAYÉS, *La Chiesa di Cristo*, 345.

¹⁸⁶ È quanto afferma Henri de Lubac dicendo che «la Chiesa è santa non per quello per cui viene chiamata (*congregata*), ma per colui che la chiama (*congregans*)». H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier, Paris 1953, 78.

¹⁸⁷ PAOLO VI, *Motu Proprio Credo del Popolo di Dio* (30 giugno 1968), n. 12.

¹⁸⁸ *LG*, n. 2.

¹⁸⁹ Cfr *LG*, n. 3.

¹⁹⁰ Cfr *CCC*, n. 828.

¹⁹¹ Cfr L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998, 65-66.

¹⁹² Cfr Y. CONGAR, «Proprietà essenziali della Chiesa», in J. FENIER – M. LÖHRER (a cura di) *Mysterium Salutis: (L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo)*, vol. 7,

santifica i membri della Chiesa.

Come si afferma al n. 4 della *LG*, lo Spirito, che «dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli»¹⁹³, realizza l'adozione degli uomini a figli di Dio. Poiché i fedeli diventano tempio dello Spirito Santo attraverso il Battesimo, lo Spirito dimora nei loro cuori e intercede con insistenza per essi, con gemiti inesprimibili (cfr *Rm* 8,26)¹⁹⁴. Lo Spirito Santo consente agli uomini, divenuti figli, di gridare «*Abbà, Padre!* (*Rm* 8,15)», facendoli tendere alla perfezione del Padre¹⁹⁵. I credenti possono rivolgersi al Padre, come ha fatto Gesù stesso nel Getsemani, con l'invocazione «*Abbà* (*Mc* 14,36)», che esprime la profondità e il grado di intensità del rapporto di filiazione¹⁹⁶. Lo Spirito Santo guida costantemente i fedeli a conformarsi a Cristo.

Dio conduce il suo popolo alla santità dando la vita mediante lo Spirito Santo a quelli che sono morti per il peccato¹⁹⁷. Siccome con il peccato avviene la perdita dell'amore e la privazione della grazia santificante, la Chiesa è chiamata ad accogliere i peccatori e a liberare i suoi figli dal peccato, mediante la grazia dello Spirito Santo, con il sangue del sacrificio salvifico di Cristo¹⁹⁸. È compito dello Spirito svolgere l'opera di santificazione di coloro che sono sulla via della conversione¹⁹⁹. Per mezzo dello Spirito Santo, infatti, «il Padre ridà la vita agli uomini, morti per il peccato, finché un giorno risusciterà in Cristo i loro corpi mortali»²⁰⁰.

Lo Spirito Santo guida i credenti alla santità attraverso la comunione d'amore. La santità, intesa come perfezione del Padre nei cieli (*Mt* 5,48), è caratterizzata essenzialmente dall'amore (*IGv* 4,8;16, *Mt* 5,43-38; *Mt*

Queriniana, Brescia 1972, 563.

¹⁹³ *LG*, n. 4.

¹⁹⁴ Cfr *CCC*, n. 1265; *Rm* 8, 26.

¹⁹⁵ Cfr L. RAVETTI, *La santità nella "Lumen Gentium"*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1980, 34-35; *CCC*, n. 1265.

¹⁹⁶ Cfr TIEZZI, *Il rapporto tra la pneumatologia e l'ecclesiologia*, 149.

¹⁹⁷ Cfr *LG*, n. 4.

¹⁹⁸ Cfr G. LIMOURIS, «The Sanctifying Grace of the Holy Spirit», in *The Ecumenical Review* 42 (1990), 294; *CCC*, n. 827.

¹⁹⁹ Cfr H. BALTHASAR, *Teologia III. Lo Spirito della verità*, Jaca Book, Milano 1992, 219.

²⁰⁰ *LG*, n. 4.

19,21; Gv 13,34-35). Così come Dio realizza l'unità dell'amore nella relazione tra le tre Persone della Trinità, allo stesso modo l'amore si manifesta e si concretizza nelle relazioni umane. Dio santifica gli uomini non singolarmente considerati, ma radunandoli in un popolo in cui si vivano legami di comunione. L'opera dello Spirito Santo disintegra i muri che separano gli uomini gli uni dagli altri e costruisce una comunità; intervenendo sulla confusione delle lingue della Torre di Babele (cfr Gn 11,7), lo Spirito Santo riunisce di nuovo tutta l'umanità sotto un'unica lingua (cfr At 2,8)²⁰¹ e, come riunì i discepoli a Pentecoste, riunisce anche i popoli costruendo una comunità d'amore e conducendola sulla strada della santità²⁰². La santità è dunque comunione intima, in senso verticale, con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo e, in senso orizzontale, con i fratelli²⁰³.

Lo Spirito Santo aiuta a essere santi osservando i comandamenti²⁰⁴. Congar afferma che ciò che santificava gli apostoli era l'obbedienza amorevole ai comandamenti di Dio²⁰⁵. Per questo motivo, nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* la grazia santificante viene definita come «la capacità di vivere e agire sotto la mozione dello Spirito Santo per mezzo dei doni dello Spirito Santo»²⁰⁶. È possibile «con l'aiuto dello Spirito far morire le opere del corpo (Rm 8,13)». Non è più per la legge, né per il timore della punizione per il peccato, ma per l'amore di Dio che l'uomo obbedisce ai comandamenti. Questo nuovo cammino di santità ha inizio nel momento in cui si riconosce Dio come Padre e noi stessi come suoi figli amati. È «lo Spirito che dà la vita»²⁰⁷ a farci realizzare questo. Pertanto, «lo Spirito porta avanti l'opera di santificazione dall'inizio, dopo il peccato, sino alla perfezione in questa vita ed alla sua consumazione

²⁰¹ Cfr S. PORTER – B. RICKABAUGH, «The Sanctifying Work of the Holy Spirit. Revisiting Alston's Interpersonal Model», in *Journal of Analytic Theology* 6 (2018), 117-118.

²⁰² Cfr LG, n. 9.

²⁰³ Cfr L. SARTORI, *L'unità della Chiesa. Un dibattito e un progetto*, Queriniana, Brescia 1989, 9.

²⁰⁴ Cfr W. GIESBRECHT, «The Holy Spirit and the Sanctification and Transfiguration of Man and the Cosmos», in *The Canadian Journal of Orthodox Christianity* 11 (2016, I), 17-18.

²⁰⁵ Cfr Y. CONGAR, *The Mystery of the Church*, Helicon Press, Baltimore 1960, 45.

²⁰⁶ CCC, n. 1266.

²⁰⁷ LG, n. 4.

nell'altra»²⁰⁸.

2.2.1.2.1.3. Lo Spirito Santo, protagonista dell'evangelizzazione

L'evangelizzazione non sarà mai possibile senza l'azione dello Spirito Santo²⁰⁹. I discepoli, dopo aver ricevuto lo Spirito a Pentecoste, immediatamente si levarono in piedi e alzarono la voce proclamando il Vangelo (cfr *At* 2,14). L'annuncio che Gesù Cristo, morto e risorto, è il Signore, il Salvatore, costituisce, al tempo stesso, l'evento da cui nasce la comunità cristiana e il primo atto missionario²¹⁰. Questo annuncio è l'adempimento di ciò che Gesù aveva preannunciato ai suoi discepoli prima della sua ascensione: «Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra (*At* 1,8)». Lo stesso Gesù Cristo, peraltro, aveva proclamato il Vangelo con la potenza dello Spirito Santo (cfr *Lc* 4,14-15): Questi, pertanto, è colui che conferisce tanto a Cristo quanto ai suoi discepoli la forza per compiere la missione dell'evangelizzazione²¹¹.

Lo Spirito Santo dimora nel cuore umano e aiuta l'uomo a comprendere e ad accogliere la parola di salvezza (*1Cor* 3,16-17; 6,19; *IGv* 4,12-13)²¹² grazie alla quale egli accetta la verità di Dio ed entra in comunione con Dio Padre. Grazie a quest'opera dello Spirito Santo,

²⁰⁸ RAVETTI, *La santità nella "Lumen Gentium"*, 35.

²⁰⁹ Cfr PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 75. (sarà citata come *EN*).

²¹⁰ Cfr TIEZZI, *Il rapporto tra la pneumatologia e l'ecclesiologia*, 175.

²¹¹ Cfr J. DANTAS, *Lo Spirito Santo anima del Corpo Mistico. Radici storiche ed esempi scelti dell'ecclesiologia pneumatologica contemporanea*, Cantagalli, Siena 2017, 494; M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione*, Dehoniane, Bologna 1998, 82-83.

²¹² Cfr *EN*, n. 75. In un contesto simile, Papa Francesco sostiene che: «*Lo Spirito Santo*, che è il protagonista dell'evangelizzazione, è anche l'artefice della crescita della Chiesa nel comprendere la verità di Cristo. È Lui che *apre il cuore* dei credenti e lo trasforma perché il perdono ricevuto possa diventare esperienza di amore per i fratelli. È sempre lo Spirito che *apre la mente* dei discepoli di Cristo a comprendere più a fondo l'impegno richiesto e le forme con le quali dare spessore e credibilità alla testimonianza. Ne abbiamo tanto bisogno, dello Spirito, perché apra la nostra mente e i nostri cuori». FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione* (29 maggio 2015).

l'uomo sperimenta "la gioia della vita nuova"²¹³. "La vita nuova"²¹⁴ è la "nascita dall'alto" di cui parla il cap. 3 del vangelo di Giovanni, è il "viaggio della nuova vita" che completa il movimento d'amore da Dio all'uomo, affidando la vita umana completamente al Padre²¹⁵. È lo Spirito Santo che conduce a questa vita nuova.

Il Vaticano II si riferisce a questo aspetto dello Spirito Santo come al "donatore della vita"²¹⁶; i Padri conciliari hanno chiamato diverse volte lo Spirito «vivificatore»²¹⁷ e «vivificante»²¹⁸. La nuova vita donata dallo Spirito Santo purifica le persone dal peccato, riversa l'amore di Dio nei loro cuori e le rende capaci di seguire la volontà divina²¹⁹. Questo è lo Spirito Santo che ricrea gli esseri umani dalle loro radici e consegna loro

²¹³ M. Riccardi si riferisce all'opera di inabitazione dello Spirito Santo e alla gioia spirituale dell'uomo in essa affermando che: «Egli (Lo Spirito Santo) fa di noi la sua abitazione: "ospite dolce dell'anima" (sequenza della solennità di Pentecoste). Insieme con lui, il cuore dell'uomo è abitato dal Padre e dal Figlio. Lo Spirito Santo suscita in esso una preghiera filiale che sgorga dal più profondo dell'anima e si esprime nella lode, nel ringraziamento, nella riparazione e nella supplica. Allora noi possiamo gustare la gioia propriamente spirituale che è un frutto dello Spirito Santo: essa consiste nel fatto che lo Spirito umano trova riposo in un'intima soddisfazione del possesso di Dio Trinità». M. RICCARDI, *Spirito Santo e missione: Studio sui documenti magisteriali e sulla ricerca teologica dall'Evangelii Nuntiandi ad oggi*, Pontificia Università Urbaniana. Roma 1999, 14-15.

²¹⁴ Giovanni Paolo II ha scritto a proposito della "nuova creazione": «La nuova creazione, infatti, ha avuto il suo inizio grazie all'azione dello Spirito Santo nella morte e risurrezione di Cristo. Nella sua Passione, Gesù ha accolto pienamente l'azione dello Spirito Santo nel suo essere umano, il quale ha condotto attraverso la morte a una nuova vita, che Egli è ormai in grado di comunicare a tutti i credenti, trasmettendo loro questo stesso Spirito, prima in modo iniziale, nel Battesimo, poi pienamente nella risurrezione finale. (...) Non si tratta soltanto di creare un uomo vivente, come nella prima creazione, ma d'introdurre gli uomini nella vita divina. (...) Si manifesta così pienamente, nel mistero di Cristo morto e risorto, l'azione creatrice e rinnovatrice dello Spirito di Dio». GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi sul credo. Credo nello Spirito Santo*, vol. 3, Libreria vaticana, Città del Vaticano 1992, 143.

²¹⁵ Cfr R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo: persona e missione*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2011, 202-203.

²¹⁶ Cfr *LG*, nn. 13, 48; *GS*, n. 45; *UR*, n. 2

²¹⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum Ordinis* (7 dicembre 1965), n. 12. (sarà citata come *PO*).

²¹⁸ *PO*, n. 5.

²¹⁹ Cfr *LG*, n. 4.

l'energia vitale di Dio, che nemmeno la morte può distruggere²²⁰.

Lo Spirito Santo rinnova anche la vita conducendo gli uomini alle verità che Cristo ha insegnato e mostrato²²¹. Gesù disse: «lo Spirito Santo [...] v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto (Gv 14,26)». Ciò significa che lo Spirito Santo scende nel cuore umano e ci aiuta a comprendere le verità e i misteri di Dio nella nostra vita, facendo sì che gli insegnamenti di Cristo diventino il centro e la luce della nostra vita. Senza l'azione illuminante dello Spirito Santo, gli insegnamenti di Gesù rischierebbero di rimanere una lettera morta, distanti nel tempo e privi di attualità²²².

Lo Spirito Santo penetra inoltre in tutte le situazioni umane e nelle relazioni sociali per salvare il mondo e rivelare la novità del Vangelo, creando un'eredità simbolica nelle diverse culture e portando così frutto non solo per i credenti, ma per tutta la famiglia umana²²³. A tal proposito, Giovanni Paolo II si riferisce all'invocazione dello Spirito Santo come risposta alle tendenze sbagliate dei tempi e sostiene che:

«La Chiesa del nostro tempo sembra ripetere con sempre maggior fervore e con santa insistenza: “vieni o Santo Spirito!”. Vieni! Vieni! “Lava ciò che è sordido! Feconda ciò che è arido! Risana ciò che è ferito! Piega ciò che è rigido! Riscalda ciò che è gelido! Raddrizza ciò che è sviato!” [...] questa supplica allo Spirito, intesa appunto ad ottenere lo Spirito, è la risposta a tutti “materialismi” della nostra epoca. Sono essi che fanno nascere tante forme di insaziabilità del cuore umano. È per questo che la Chiesa della nostra epoca particolarmente affamata di Spirito, perché affamata di

²²⁰ Cfr LAVATORI, *Lo Spirito Santo: persona e missione*, 173.

²²¹ Cfr DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, 67.

²²² Il testo originale si trova presso Ignazio IV Hazim, che è stato il Patriarca greco-ortodosso di Antiochia e di tutto l'Oriente. «Without the Holy Spirit, God is distant, Christ is in the past, the Gospel is a dead letter, the Church is simple organization, authority is domination, mission is propaganda, worship is the summoning of spirits, and Christian action is the morality of slaves». Riportato in G. COLE, *He who gives life: The doctrine of the Holy Spirit*, Crossway, Wheaton Illinois 2007, 283.

²²³ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptoris Missio* (7 dicembre 1990), n. 28. (sarà citata come *RM*); FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, n. 178. (sarà citata come *EG*)

giustizia, di pace, di amore, di bontà, di forza, di responsabilità, di dignità umana - deve concentrarsi e riunirsi intorno a quel mistero, ritrovando in esso la luce e la forza indispensabili per la propria missione»²²⁴.

I doni carismatici per l'evangelizzazione sono la testimonianza della creatività pneumatologica della Chiesa; essi hanno inoltre un dinamismo «portando nei nuovi contesti sociali il fascino dell'incontro con il Signore Gesù e la bellezza dell'esistenza cristiana vissuta nella sua integralità»²²⁵. Il Carisma muove i credenti a rispondere tempestivamente al dono della salvezza, diventando un dono di amore per gli altri e una testimonianza del Vangelo; esso, dunque, non è un patrimonio chiuso da conservare esclusivamente all'interno di un gruppo, ma si muove dinamicamente verso un'evangelizzazione adeguata ai tempi²²⁶. In modo simile, Ratzinger ha affermato che la nuova attività dello Spirito Santo rende sempre viva e nuova la struttura della Chiesa²²⁷.

Lo Spirito Santo è «l'anima della Chiesa evangelizzatrice»²²⁸: proprio come l'anima è la radice fondamentale di tutta la realtà e l'azione nell'organismo umano, così lo Spirito Santo sostiene, guida, santifica e rafforza tutti i componenti della Chiesa²²⁹.

2.2.1.2.2. L'evangelizzazione attraverso il mistero del Vangelo

Il Carisma del Fondatore riflette un aspetto del mistero di Cristo rivelato nel Vangelo, e i religiosi rendono presente questo mistero nel tempo in cui vivono mediante il proprio Carisma²³⁰; il Carisma, pertanto è legato intrinsecamente al mistero del Vangelo, e il suo contributo

²²⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptor Hominis* (4 marzo 1979), n. 18.

²²⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla relazione tra doni gerarchici e carismatici per la vita e la missione della Chiesa *Iuvenescit Ecclesia* (15 maggio 2016), n. 2. (sarà citata come *IE*).

²²⁶ Cfr *IE*, n. 15; *EG*, n. 130.

²²⁷ Cfr RATZINGER, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, in AA.VV., *I movimenti nella Chiesa*. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali (Roma, 27-29 maggio 1998), Pontificio Consiglio per i Laici, Città del Vaticano 1999, 25.

²²⁸ *EG*, n. 261.

²²⁹ Cfr LAVATORI, *Lo Spirito Santo: persona e missione*, 171.

²³⁰ Cfr *Mutuae Relationes*, n. 51; *VC*, n. 5.

all'evangelizzazione si fonda sul Vangelo stesso. Passiamo ora ad esaminare le caratteristiche rinnovatrici del Vangelo, il rapporto tra Carisma e Vangelo e le caratteristiche profetiche del Carisma.

2.2.1.2.2.1. Le caratteristiche rinnovatrici del Vangelo

Come accennato nella *Dei Verbum*, Dio, che è invisibile, parla agli uomini attraverso la sua Parola «come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé»²³¹. Il Verbo si è fatto uomo e ha abitato in mezzo a noi, ed è il Cristo.

Cristo, il Verbo fatto uomo, ha annunciato la Parola di Dio e il Regno di Dio (cfr *Mt* 13,1-9) e ha portato a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre che consiste nel «riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli (*Col* 1,19-20)». Cristo ha completato in Sé, una volta per tutte, il mistero della salvezza umana e il mistero del rinnovamento di tutte le cose mediante la Sua morte e risurrezione, e ha inviato i Suoi apostoli in tutto il mondo per attuare il piano di salvezza di Dio²³².

Gesù ha effuso il Suo Spirito, e lo Spirito rende Cristo presente attraverso la Parola. La Parola di Dio non resta pertanto chiusa nello scritto, ma viene annunciata di generazione in generazione: là dove è proclamata, Cristo è vividamente attivo²³³. Come ha osservato Benedetto XVI, «la Chiesa trae la sua vita dal Vangelo, dalla Parola di Dio, ed è dal Vangelo che non perde l'orientamento nemmeno nel suo vagabondare»²³⁴. Il Sinodo dei vescovi nella XII Assemblea Generale Ordinaria afferma dal canto suo quanto segue:

«È un dato costante nella vita del popolo di Dio attingere forza dalla Parola, la quale quindi non è statica, ma è Parola che corre (cfr *2Ts* 3,1) e scende, come una feconda

²³¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. 2. (sarà citata come *DV*)

²³² Cfr *DV*, n. 4; *RM*, n. 6; *AG*, n. 5.

²³³ Cfr SINODO DEI VESCOVI, XII Assemblea Generale Ordinaria: La parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa *Instrumentum Laboris* (2008), n. 9.

²³⁴ BENEDICTUS XVI, Assemblea internazionale *La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa* (16 settembre 2005).

pioggia dal cielo (cfr *Is* 55,10-11). Ciò avviene da quando parlavano i profeti al popolo, Gesù alla folla e ai discepoli, gli apostoli alla prima comunità, fino ai nostri giorni. Possiamo ben dire che il servizio della Parola di Dio caratterizza le diverse epoche all'interno dello stesso mondo biblico e poi nella storia della Chiesa»²³⁵.

Cristo non solo ha proclamato il Regno di Dio con parole e azioni, ma lo ha anche reso presente e lo ha realizzato in sé stesso. Annunciare Cristo, il Verbo fatto carne, significa quindi annunciare il Regno di Dio. *L'Instrumentum Laboris* commenta al riguardo:

«L'annuncio della Parola di Dio, alla scuola di Gesù, ha per intima forza e contenuto il Regno di Dio (cfr *Mc* 1,14-15). Il Regno di Dio è la stessa Persona di Gesù, che con le parole e le opere offre a tutti gli uomini la salvezza. Predicando Gesù Cristo, la Chiesa partecipa, dunque, alla costruzione del Regno di Dio, ne illumina la dinamica di seme che germoglia (cfr *Mc* 4,27) e invita tutti ad accoglierlo»²³⁶.

La Chiesa proclama la Parola di Dio affinché l'umanità possa vivere nel Regno di Dio: attraverso di essa, l'uomo può scoprire tutto ciò che cerca a tentoni su Dio, sull'uomo e sul suo destino, sulla vita e sulla morte, sulla verità²³⁷. La luce di Cristo, presente nella Parola, illumina la vita, risveglia e libera le coscienze, consentendo alle persone di riflettere più profondamente sulla propria esistenza e di aprirsi al Regno di Dio. Al riguardo la *RM* sostiene che:

«Col messaggio evangelico la Chiesa offre una forza liberante e faitrice di sviluppo proprio perché porta alla conversione del cuore e della mentalità, fa riconoscere la dignità di ciascuna persona, dispone alla solidarietà, all'impegno al servizio dei fratelli, inserisce l'uomo nel progetto di Dio, che è la costruzione del regno di pace, di giustizia a partire già da questa vita. È la prospettiva biblica dei «cieli nuovi e terra nuova», (*Is* 65,17); (*2Pt* 3,13); (*Ap* 21,1) la quale ha inserito nella storia lo stimolo e la metà

²³⁵ SINODO DEI VESCOVI, XII Assemblea Generale Ordinaria *Instrumentum Laboris*, n. 28.

²³⁶ ID, XII Assemblea Generale Ordinaria *Instrumentum Laboris*, n. 43.

²³⁷ Cfr *EN*, n. 53.

per l'avanzamento dell'umanità»²³⁸.

Giovanni Paolo II osserva che la forza del Vangelo può trasformare la cultura del nostro tempo, affermando quanto segue:

«A questo crocevia della storia in cerca di speranza, la Chiesa apporta la linfa sempre nuova del Vangelo, creatore di cultura, sorgente di umanità e allo stesso tempo promessa di eternità. [...] La forza del Vangelo è capace di trasformare le culture del nostro tempo, attraverso il suo fermento di giustizia e di carità, nella verità e nella solidarietà. Questa fede che diviene cultura è sorgente di speranza»²³⁹.

In relazione a ciò, il Sinodo evidenzia che: «La Parola di Dio si incarna progressivamente, diventando anima vivificante della fede di tanti popoli, fondamentale fattore di comunione, fonte di ispirazione e trasformazione delle culture e della società»²⁴⁰. La Parola di Dio ispira gli esseri umani a stabilire rapporti basati sulla rettitudine e sulla giustizia, e attesta che ogni sforzo compiuto per rendere il mondo più giusto e abitabile abbia un valore prezioso davanti a Dio²⁴¹.

Di per sé, la Parola di Dio è intimamente legata alla cultura umana: essa ha ispirato diverse culture, dando origine a valori etici, espressioni artistiche eccezionali e stili di vita esemplari; essa non distrugge mai la vera cultura, ma costituisce piuttosto uno stimolo costante a ricercare espressioni umane sempre più appropriate e significative²⁴².

La chiave per evangelizzare la cultura risiede nella Parola di Dio e nei valori evangelici in essa contenuti; quando il Vangelo viene proclamato nel mondo attraverso la parola e la testimonianza, Cristo, che ha vinto il mondo, è presente e rinnova l'umanità.

²³⁸ *RM*, n. 59.

²³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Plenaria del Pontificio Consiglio Per la Cultura* (12 gennaio 1990), n. 7.

²⁴⁰ SINODO DEI VESCOVI, XII Assemblea Generale Ordinaria *Instrumentum Laboris*, n. 28.

²⁴¹ Cfr *VD*, nn. 23; 100.

²⁴² Cfr *VD*, n. 109.

2.2.1.2.2.2. Il rapporto tra Vangelo e Carisma

La vita religiosa è radicata nella Parola di Dio e si può considerare come una sua espressione; la Chiesa considera la vita consacrata come una sorta di Vangelo che manifesta la presenza stessa del Signore²⁴³, e sottolinea che i religiosi devono rivelare Cristo mediante la loro esistenza²⁴⁴.

Le comuni radici evangeliche della vita religiosa si trovano anzitutto nei consigli evangelici che rappresentano una sintesi della vita di Cristo rivelata nel Vangelo: la *castità di Cristo*²⁴⁵ che, per amore di Dio Padre e dell'umanità, ha donato se stesso fino all'ultima goccia del suo sangue; la *povertà di Cristo* che, pur essendo ricco, si è fatto povero per noi e ci ha reso ricchi facendosi lui povero²⁴⁶; e l'*obbedienza di Cristo*, che ha sofferto assumendo la condizione di servo per compiere la volontà di Dio Padre²⁴⁷. I religiosi imitano Cristo, si conformano a Lui e Lo testimoniano vivendo i consigli evangelici.

Oltre a queste comuni radici evangeliche, la vita religiosa comprende la riflessione concreta e la pratica specifica di alcuni aspetti del mistero di Cristo presenti nel Vangelo mediante il Carisma del Fondatore²⁴⁸. Per poter esaminare ciò, analizziamo prima la relazione tra il Carisma e Cristo.

La relazione tra il Carisma e Cristo si trova in vari passi del NT: *1Cor* 1, 4-7, *Rm* 5,15; 6,23; 12,5-6 ed *Ef* 4,7-12; in essi, il Carisma è quello della grazia di Dio in Cristo Gesù (*1Cor* 1,4) o il dono concesso da Gesù Cristo (*Rm* 5,15), il Dono di Dio che dà la vita eterna (*Rm* 6,23). In *Ef* 4,7-12, pur senza utilizzare il termine *charisma*, ma impiegando termini equivalenti (*dòrea*, *domata*, *didomi* e *haris*), la distribuzione dei doni è attribuita in modo esplicito e diretto a Cristo²⁴⁹. In definitiva, il Carisma ha origine da Cristo e lo testimonia (*1Cor* 1,4-7): fino alla parusia, ogni membro della

²⁴³ Cfr CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Ripartire da Cristo: Un Rinnovato Impegno della Vita Consacrata nel Terzo Millennio* (19 maggio 2002), n. 2. (sarà citata come *Ripartire da Cristo*)

²⁴⁴ Cfr *LG*, n. 46.

²⁴⁵ Cfr *LG*, n. 44.

²⁴⁶ Cfr *PC*, n. 13.

²⁴⁷ Cfr *PC*, n. 14.

²⁴⁸ Cfr *Ripartire da Cristo*, nn. 23, 24, 30.

²⁴⁹ Cfr VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 42.

Chiesa testimonia Cristo con i doni che ha ricevuto, formando un solo corpo in Cristo (*Rm* 12,5-6).

Lo Spirito Santo rivela il mistero cristologico anche mediante il Carisma dei fondatori (cfr *Ef* 3,5), come viene sottolineato in diversi documenti ecclesiastici. Nelle *Mutuae Relationes*, ad esempio, si afferma che i carismi testimoniano alcuni aspetti del mistero di Cristo²⁵⁰, mentre ne *Elementi Essenziali* si fa riferimento al Carisma dei fondatori come al dono di comunicare il Vangelo²⁵¹; nella *Vita Consecrata*, infine, si sostiene che, mediante il Carisma dei fondatori, lo Spirito Santo rende il mistero di Cristo sempre presente nella Chiesa e nel mondo, nel tempo e nello spazio²⁵².

Lo Spirito Santo introduce i fondatori nel mistero di Cristo e della sua Parola affinché possano comprenderlo in profondità, interpretarlo e testimoniare brani o dimensioni evangeliche specifiche, così da poter diventare essi stessi Vangeli viventi. Ciardi fa riferimento a questo come ad un evento simile all'Annunciazione a Maria:

«Lo spirito si posa su di loro (i fondatori, le fondatrici), li adombra, li penetra, fino a far nascere in essi il Verbo. Non soltanto ascoltano, meditano, pregano la Parola di Dio, ma soprattutto la rivivono in sé stessi: “Si compia in me la tua parola”, e la propongono viva e attualizzata alla Chiesa e al mondo»²⁵³.

I fondatori ricevono un Carisma che manifesta alcune parti del mistero di Cristo, non l'intero Vangelo; per fare un esempio, alcuni fondatori si concentrano sul mistero dell'Incarnazione di Cristo e del Natale, altri sulla vita nascosta di Cristo a Nazareth, altri ancora sulla passione di Cristo e su Cristo crocifisso o risorto²⁵⁴. In molti casi, il

²⁵⁰ Cfr *Mutuae Relationes*, n. 51.

²⁵¹ Cfr *Elementi Essenziali*, n. 45.

²⁵² Cfr *VC*, nn. 5, 9.

²⁵³ CIARDI, *Il Vangelo il Carisma e la regola*, 41.

²⁵⁴ Cfr CIARDI, *I fondatori uomini dello Spirito*, 155-187; M. MIDALI, «Carisma del Fondatore e della fondatrice», in *Come rileggere oggi il Carisma fondazionale*, XX Convegno del Claretianum, Editrice Rogate, Roma 1995, 56-57; M. MIDALI, *Teologia pratica (4): Identità carismatica e spirituale degli istituti di Vita Consacrata*, LAS, Roma 2002, 154-155.

Carisma rappresenta anche Cristo in alcuni atteggiamenti e servizi che hanno caratterizzato la sua vita. La *LG* afferma al riguardo:

«I religiosi pongano ogni cura, affinché per loro mezzo la Chiesa abbia ogni giorno meglio da presentare Cristo ai fedeli e agli infedeli: sia nella sua contemplazione sul monte, sia nel suo annuncio del regno di Dio alle turbe, sia quando risana i malati e gli infermi e converte a miglior vita i peccatori, sia quando benedice i fanciulli e fa del bene a tutti, sempre obbediente alla volontà del Padre che lo ha mandato»²⁵⁵.

La ragione per cui il Carisma rivela alcuni aspetti specifici del Vangelo è permettere di percepire il mistero complessivo dell'amore di Cristo, a partire da un mistero specifico di Cristo, e incarnare in modo concreto, adeguato ai tempi il Suo mistero e la Sua missione salvifica²⁵⁶.

Anche se i fondatori hanno richiamato l'attenzione sullo stesso mistero di Cristo, le modalità di interpretare e di praticare questo mistero sono diverse. I fondatori considerano il Carisma loro donato come un tesoro incomparabile e sono convinti che, attraverso di esso, potranno incarnare in modo nuovo il mistero di Cristo nella Chiesa; essi rivelano pertanto le loro esperienze spirituali con un particolare stile di vita e con azioni apostoliche. Attraverso i diversi carismi dei fondatori, riferiti a un mistero specifico di Cristo, il mistero stesso di Cristo viene più riccamente interpretato e realizzato²⁵⁷. Questo significa seguire l'unico Cristo in modi diversi, portando frutti molteplici e preziosi da un terreno comune, reso fertile da un'inesauribile fecondità²⁵⁸.

Il mistero di Cristo si riflette così nei Carismi dei fondatori e la Chiesa ha la gioia e la grazia di incontrare il volto di Cristo in modi diversi,

²⁵⁵ *LG*, n. 46.

²⁵⁶ Dal punto di vista teologico, A. Pigna osserva che sottolineare un aspetto particolare di Cristo «non è un limite, ma una chiave e una porta per comprendere e aderire a Cristo nel modo più pieno. La conseguenza di tutto ciò è che il chiamato si ritrova ad essere come un particolare e specifico prolungamento di Cristo, rivelazione adattata ai tempi, incarnazione concreta e originale del suo mistero personale e della sua missione salvifica». A. PIGNA, «Nuovi carismi di vita consacrata. Ruolo del Fondatore», in *Vita Consacrata* 24 (1998), 49-50.

²⁵⁷ Cfr CIARDI, *In ascolto dello Spirito: Ermeneutica del Carisma dei fondatori*, 68.

²⁵⁸ Cfr ID, *In ascolto dello Spirito: Ermeneutica del Carisma dei fondatori*, 74.

cioè mediante forme diverse di spiritualità e di apostolato che si manifestano in ciascun Carisma²⁵⁹.

2.2.1.2.2.3. La testimonianza profetica del Carisma

Il Carisma del Fondatore consente di partecipare all'opera di salvezza di Cristo, prendendo parte alle attività divine di Dio attraverso una missione specifica. Dio, quando chiama e consacra una persona, non solo la invita a consacrarsi a Lui, ma la rende anche partecipe della Sua attività divina a favore dell'umanità²⁶⁰. Per i religiosi dediti alle opere di apostolato, questa missione si concretizza attraverso l'attività apostolica basata sul loro Carisma: l'agire diventa così una testimonianza profetica, volta a raggiungere la riconciliazione e la salvezza dell'umanità. Sebbene il termine "Il Carisma del Fondatore" non sia utilizzato esplicitamente, uno dei documenti più antichi della Chiesa che allude alla testimonianza profetica del Carisma è la Costituzione *Ascendente Domino* di Gregorio XIII:

«Lo Spirito Santo, secondo le necessità dei tempi, suscita sempre nuove famiglie religiose nella sua Chiesa, per contrapporre a nuove malattie nuovi rimedi, all'insorgere di nuovi nemici nuove forze, alle quali, secondo la grazia particolare della loro vocazione, suggerirà proprie prerogative distintive, propri emblemi e mezzi adeguati per conseguire il proprio fine (*Bullarium Romanum-Taurinense*, VIII, 461)»²⁶¹.

Attraverso il mistero di Cristo, il Carisma del Fondatore offre «un modo di vivere alternativo a quello del mondo e della cultura dominante»²⁶² e «una terapia spirituale per i mali del nostro tempo»²⁶³. Per fare un esempio, in una società come la nostra dominata dal materialismo e dal consumismo, una società in cui i poveri diventano sempre più emarginati, un Carisma orientato alla cura dei più bisognosi richiama i

²⁵⁹ Cfr *Ripartire da Cristo*, n. 25.

²⁶⁰ Cfr *Elementi Essenziali*, n. 23.

²⁶¹ Riportato in M. Conti, «La vita religiosa nella Chiesa: cammino d'amore e perenne sfida evangelica», in *Vita Consacrata* 23 (1987,3), 196.

²⁶² *Ripartire da Cristo*, n. 6.

²⁶³ *Ripartire da Cristo*, n. 6.

membri al dovere evangelico di amare i più deboli. Questo rappresenta una purificazione dei fermenti del male mediante i valori evangelici, in contrasto con le correnti secolari. Il Carisma del Fondatore si dimostra una missione efficace perché si presenta come una testimonianza di vita attraverso l'apostolato²⁶⁴. A tal proposito, Paolo VI ha sottolineato quanto sia efficace il rapporto tra l'evangelizzazione e la vita religiosa per la missione della Chiesa, e come l'attività dei religiosi abbia contribuito alla trasmissione della Parola di Dio e alla promozione umana e spirituale dell'umanità in tutte le generazioni²⁶⁵.

La missione evangelizzatrice dei religiosi consiste nel testimoniare i valori evangelici nella società e nella cultura, adattando il Carisma di ciascuna istituzione alle esigenze dei tempi e realizzando concretamente il Vangelo ivi racchiuso²⁶⁶. La testimonianza profetica dei carismi si può esaminare pertanto anche attraverso la missione evangelizzatrice dei religiosi menzionati nei documenti ufficiali della Chiesa. Uno dei documenti più antichi su questo tema è l'*Ubi Primum* (1847):

«Nessuno infatti ignora né può ignorare che le Famiglie Religiose fin dalla loro prima istituzione furono celebri [...] (per) propagare la fede e la dottrina cristiana dal sorgere al tramontar del sole, combattere decisamente per esse, sopportando validamente amarezze, tormenti e supplizi, e dando anche la vita [...] (per) portare alla luce della verità evangelica e alla cultura di una società civile, [...] richiamando gli erranti alla salvezza»²⁶⁷.

²⁶⁴ A questo riguardo Benedetto XVI commenta: «È importante che ogni modalità di annuncio tenga presente, innanzitutto, la relazione intrinseca tra comunicazione della Parola di Dio e testimonianza cristiana. Da ciò dipende la stessa credibilità dell'annuncio. Da una parte, è necessaria la Parola che comunichi quanto il Signore stesso ci ha detto. Dall'altra, è indispensabile dare, con la testimonianza, credibilità a questa Parola, affinché non appaia come una bella filosofia o utopia, ma piuttosto come una realtà che si può vivere e che fa vivere. Questa reciprocità tra Parola e testimonianza richiama il modo in cui Dio stesso si è comunicato mediante l'incarnazione del suo Verbo. La Parola di Dio raggiunge gli uomini "attraverso l'incontro con testimoni che la rendono presente e viva"». *VD*, n. 97.

²⁶⁵ Cfr *EN*, n. 69.

²⁶⁶ Cfr *Ripartire da Cristo*, nn. 6, 23.

²⁶⁷ PIO IX, Lettera Enciclica *Ubi Primum* (17 giugno 1847).

Il documento *Direttive sulla Formazione negli Istituti Religiosi* affermano che la presenza di Cristo risorto e dello Spirito Santo deve permeare tutte le culture, e che questa missione è affidata anche ai religiosi²⁶⁸. Essi affrontano la sfida di essere testimoni, messaggeri e servitori della vita in una società in cui prevale la cultura della morte²⁶⁹. L'Esortazione Apostolica *Vita Consacrata* mette in rilievo come la vita consacrata può esercitare un influsso profetico sulla cultura e come i fondatori possono proporre nuovi modelli culturali in risposta alle esigenze dei tempi:

«Se la vita consacrata mantiene la forza profetica che le è propria, diventa all'interno di una cultura fermento evangelico capace di purificarla e farla evolvere. È quanto dimostra la storia di numerosi santi e sante, che in epoche diverse hanno saputo immergersi nel loro tempo senza farsene sommergere, ma additando alla loro generazione nuovi cammini. Lo stile di vita evangelico è una fonte importante per la proposta di un nuovo modello culturale. Quanti fondatori e fondatrici, cogliendo alcune esigenze del loro tempo, pur con tutti i limiti da essi stessi riconosciuti, hanno dato loro una risposta che è diventata proposta culturale innovativa! Le comunità degli istituti religiosi e delle Società di vita apostolica possono, infatti, offrire concrete e significative proposte culturali, quando testimoniano il modo evangelico di vivere l'accoglienza reciproca nella diversità e di esercitare [...] la condivisione dei beni sia materiali che spirituali, l'ascolto degli uomini e delle donne del nostro tempo»²⁷⁰.

L'Esortazione, che mira a “evangelizzare la cultura”, sottolinea che, nel corso della storia, gli istituti religiosi hanno promosso la cultura umanistica e cristiana, e che i consacrati sono chiamati a esserne rinnovatori:

«Gli istituti di vita consacrata hanno sempre avuto un grande influsso nella formazione e nella trasmissione della

²⁶⁸ Cfr CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Direttive sulla Formazione negli Istituti Religiosi* (2 febbraio 1990), n. 90.

²⁶⁹ Cfr *Ripartire da Cristo*, n. 13.

²⁷⁰ *VC*, n. 80.

cultura. Ciò è accaduto nel medioevo, quando i monasteri divennero luoghi di accesso alle ricchezze culturali del passato e di elaborazione di una nuova cultura umanistica e cristiana. Ciò si è avverato ogni qualvolta la luce del Vangelo ha raggiunto nuovi popoli. Molte persone consacrate hanno promosso la cultura, e spesso hanno investigato e difeso le culture autoctone. Il bisogno di contribuire alla promozione della cultura, al dialogo fra cultura e fede, è avvertito oggi nella Chiesa in modo tutto particolare. Consacrati non possono non sentirsi interpellati da questa urgenza. Anch'essi sono chiamati a individuare, nell'annuncio della Parola di Dio, metodi più appropriati alle esigenze dei diversi gruppi umani e dei molteplici ambiti professionali, perché la luce di Cristo penetri ogni settore umano ed il fermento della salvezza trasformi dall'interno il vivere sociale, favorendo l'affermarsi di una cultura permeata di valori evangelici»²⁷¹.

In questo modo, la vita consacrata ha la missione di evangelizzare la società e la cultura, e il Carisma del Fondatore è un dono importante di Dio per realizzare questo obiettivo.

2.2.2. Le caratteristiche del Carisma del Fondatore per la comunità

La cultura comprende l'insieme delle credenze, dei valori, della lingua, delle norme e delle istituzioni condivise da una comunità, che ne costituiscono l'identità collettiva. Pertanto, l'evangelizzazione della cultura è intimamente connessa con l'evangelizzazione della comunità stessa. Per individuare la possibilità che il Carisma del Fondatore contribuisca all'evangelizzazione della cultura, è necessario esaminare pertanto le caratteristiche comunitarie del Carisma del Fondatore.

Affronteremo questo tema da due prospettive. In primo luogo, considerando che il Carisma del Fondatore è un tipo di Carisma, esamineremo il carattere generale del Carisma come un dono per il bene della comunità. In secondo luogo, analizzeremo il carattere specifico del Carisma del Fondatore in relazione al bene della comunità: esso è un dono

²⁷¹ *VC*, n. 98.

per l'evangelizzazione donato in prospettiva comunitaria, secondo le esigenze dei tempi e della Chiesa, attraverso il quale si formano le comunità. Considerando dunque il Carisma del Fondatore come un dono che contribuisce ad edificare la comunità, si possono evidenziare in esso caratteristiche specifiche per la comunità stessa.

2.2.2.1. Carisma per il bene della comunità

Il Carisma è inteso come un dono di Dio conferito per il bene della comunità. Se ne possono trovare dei riferimenti nel Nuovo Testamento, ad esempio nella I Lettera ai Corinzi in cui Paolo afferma: «a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune (*ICor* 12,7)»: questo sottolinea che il fine ultimo di tutti i doni è l'amore reciproco (cfr *ICor* 12,7). Nella Lettera ai Romani (12,6-8), Paolo ribadisce che lo scopo dei doni è il beneficio comune e sostiene che questi doni sono finalizzati all'edificazione della comunità (cfr *ICor* 14,12; 14,26) e alla costruzione del corpo di Cristo (*Ef* 4,12). Un riferimento analogo si trova nella I Lettera di Pietro: «Ciascuno, secondo il dono ricevuto, lo metta a servizio degli altri, come buoni amministratori di una multiforme grazia di Dio (*IPt* 4,10)».

Basilio, che ha sottolineato la comunione della fede cristiana e la comunione della vita religiosa, sottolinea che lo scopo del Carisma è il bene della comunità: «I doni ciascuno li riceve più per gli altri che per sé stesso [...] Nella vita comune è necessario che la forza dello Spirito Santo data all'uno venga trasmessa a tutti. Chi vive per conto suo, può forse avere un Carisma, ma lo rende inutile conservandolo inattivo, perché lo ha sotterrato dentro di sé»²⁷².

I Padri del Vaticano II menzionano anche la natura dei doni per il bene della comunità; la *Lumen Gentium* afferma che i doni sono destinati al bene della Chiesa, ossia per i vicendevoli servizi in ordine alla salvezza, e che lo Spirito Santo unisce i membri della Chiesa ispirandoli e spingendoli ad amare per il bene comune²⁷³. La *Gaudium et Spes* sottolinea che tutti i

²⁷² BASILIO DI CESAREA, *Regulae fusius Tractae*, 7, 2: PG 31, 933-934.

²⁷³ Cfr *LG*, n. 7.

membri si servono gli uni gli altri, secondo i doni diversi loro concessi²⁷⁴; e l'*Apostolicam Actuositatem* ricorda che tutti i cristiani hanno il diritto e il dovere di esercitare i propri doni per il bene degli uomini e per edificare la Chiesa²⁷⁵.

Dio concede perciò vari Carismi a ciascun membro per l'arricchimento spirituale della comunità. Giovanni Paolo II osserva al riguardo:

«In forza di questi Carismi la vita della comunità è piena di ricchezza spirituale e di servizi di ogni genere. E la diversità è necessaria per una ricchezza spirituale più ampia: ognuno dà un contributo personale che gli altri non danno. La comunità spirituale vive dell'apporto di tutti»²⁷⁶.

Il Carisma, siccome è per il bene della comunità, si trova all'interno della comunità e nel servizio alla comunità. A questo proposito Francesco commenta:

«Nessuno può dire: "Io ho questo Carisma". È all'interno della comunità che sbocciano e fioriscono i doni di cui ci ricolma il Padre; ed è in seno alla comunità che si impara a riconoscerli come un segno del suo amore per tutti i suoi figli. Ognuno di noi, allora, è bene che si domandi: "C'è qualche Carisma che il Signore ha fatto sorgere in me, nella grazia del suo Spirito, e che i miei fratelli, nella comunità cristiana, hanno riconosciuto e incoraggiato?"»²⁷⁷.

Alla luce di quanto detto, il Carisma può essere inteso come un dono presente all'interno della comunità che contribuisce alla salvezza dei suoi membri e promuove l'avvento del Regno di Dio nella comunità. Si può perciò dedurre che anche il Carisma del Fondatore, in quanto dono di questo genere, può concorrere alla salvezza dei membri della comunità e favorire l'avvento del Regno di Dio, manifestandosi attraverso la vita comunitaria.

²⁷⁴ Cfr *GS*, n. 32.

²⁷⁵ Cfr *AA*, n. 3.

²⁷⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza Generale* (24 giugno 1992), n. 3.

²⁷⁷ FRANCESCO, *Udienza Generale* (1° ottobre 2014).

2.2.2.2. *Il Carisma del Fondatore per edificare la comunità*

Il Carisma del Fondatore viene donato in una prospettiva comunitaria ed è orientato al bene della comunità, poiché riunisce un gruppo di persone e forma una nuova comunità²⁷⁸.

La visione che il Fondatore riceve dallo Spirito Santo, insieme alle parole e alle azioni specifiche che ne derivano, incarna concretamente la Buona Novella e suscita un'adesione da parte di altri; i fondatori possiedono infatti una grazia speciale che consente loro di attrarre altre persone a condividere con loro la propria visione del Vangelo. Questa grazia si manifesta in varie forme, come paternità o maternità spirituale, oppure come insegnamento spirituale, mentre i membri che abbracciano la spiritualità del Fondatore si rivelano come figli, figlie o discepoli spirituali²⁷⁹. In questo contesto, Fabio Ciardi cita gli scritti di diversi fondatori e commenta così:

«Francesco d'Assisi, nella lettera a Frate Leone, chiama con naturalezza il suo compagno “Figlio mio”, paragonandosi ad una madre. [...] La stessa consapevolezza di maternità la dichiara Angela Merici nei suoi Precetti, quando afferma che Gesù Cristo l'“ha eletta di esser madre da viva e da morta, di sì nobile Compagnia”. Durante l'elezione di Ignazio di Loyola a superiore generale, uno dei primi compagni, Claudio Jay, nella scheda di votazione motiva la scelta nel fatto che “Dio ha dato a tutti noi da molti anni don Ignazio per Padre”. Un forte richiamo alla paternità è quello del mio Fondatore, Eugenio de Mazenod, quando scrive che Dio l'“ha predestinato ad essere padre di una famiglia numerosa nella Chiesa”; “Io sono padre e quale padre!”, motivando così l'ardente amore verso i suoi missionari: “Amo i miei figli più di quanto qualsiasi altra creatura potrebbe amarli... È senza dubbio a causa della posizione nella quale Dio si è degnato pormi nella sua Chiesa”»²⁸⁰.

²⁷⁸ Cfr G. OLIVIERO, *La vita religiosa: Forma eminente di vita consacrata nella Chiesa popolo di Dio*, Dehoniane, Napoli 1979, 97.

²⁷⁹ Cfr T. GRZESZCZYK, *Il Carisma dei fondatori, Sanctitas in Caritate*, Roma 1974, 38-39.

²⁸⁰ F. CIARDI, *Condividere i doni*, Editrice Rogate, Roma 2020, 150-151.

Il rapporto genitore-figlio o maestro-discepolo, che si trova nel Carisma del Fondatore, trova riscontro nelle parole di san Paolo: «Vi ho generati in Cristo Gesù (*Gal* 4,19)».

Il Carisma del Fondatore si trasmette ai suoi seguaci, e la prima comunità che si costituisce riconosce di aver ricevuto anch'essa lo stesso Carisma dallo Spirito Santo²⁸¹. Nella vita del Fondatore e del primo gruppo di discepoli prende forma un'esperienza fondante che diventa la caratteristica spirituale essenziale della comunità, che si può definire anche “*collettivo di fondazione*”²⁸²; una comunità religiosa non nasce esclusivamente con il Fondatore, ma si forma attraverso la sua interazione con i primi membri, nei quali si incarna il Carisma del Fondatore²⁸³.

Il Carisma viene poi trasmesso, attraverso la comunione interiore dei membri, anche oltre l'epoca della fondazione; questo processo avviene mediante l'esperienza concreta del Carisma vissuto nella comunità²⁸⁴, che continua poi attraverso le generazioni grazie ai suoi membri²⁸⁵. Il Carisma si esprime pienamente nella comunione tra i membri che condividono lo stesso spirito e lo stesso obiettivo. In tal modo, questo Carisma non è più soltanto un dono individuale, ma si configura pian piano come un dono collettivo, condiviso con altri e destinato all'edificazione in una prospettiva comunitaria²⁸⁶.

Il formarsi di una comunità attraverso il Carisma porta all'istituzionalizzazione, che ne rafforza la stabilità. In latino *instituire* significava, in origine, collocare qualcosa in un determinato luogo e stabilirlo lì saldamente, poi ha assunto pian piano il significato di “creare”,

²⁸¹ Cfr LOZANO, *Carisma e istituzione nelle comunità create dallo spirito*, 137.

²⁸² Cfr ROMANO, *I fondatori profetia della storia*, 149.

²⁸³ Cfr G. GHIRLANDA, «Ecclesialità della Vita Consacrata», in A. LONGHITANO (a cura di), *La vita consacrata*, Bologna 1983, 39-40.

²⁸⁴ Cfr MIMALDI, «Carisma del Fondatore e della fondatrice», 80-81.

²⁸⁵ Cfr T. LEDÓCHOWSKA, «Alla ricerca Carisma (II)», in *Consacrazione e servizio* 26 (1977, 12), 29.

²⁸⁶ Il concetto di Carisma collettivo non è esplicitamente presente nella teologia paolina. Esso rappresenta il mistero della partecipazione comune dei membri allo stesso impulso dello Spirito Santo, che costituisce il loro legame reciproco. Pur mantenendo il Carisma individuale di ciascun membro, i membri della comunità partecipano al Carisma comune, formando così un'unica famiglia. Cfr B. SECONDIN, «Per interpretare il Carisma», in *Consacrazione e servizio* 45 (1996, 3), 14.

“fare” o “stabilire”. Nel nostro contesto *instituire* assume il significato di dare un ordine stabile così che una particolare entità viene mantenuta salda e protetta da fattori avversi²⁸⁷.

L’istituzionalizzazione garantisce che le comunità formate siano in grado di continuare come strutture stabili; e l’istituzionalizzazione del Carisma definisce il carattere pubblico, sociale e universale del Carisma, così che esso possa continuare a vivere e ad essere efficace all’interno della Chiesa e nel mondo. Come la Chiesa non si limita a una comunione puramente interna, ma si configura come una comunione di grazie espressa in una società visibile dotata di strutture e ordinamenti²⁸⁸, anche «i carismi sono costituiti quale prova durevole della manifestazione dello Spirito Santo e la loro stabilità origina una vera e propria struttura»²⁸⁹.

Per attuare l’istituzionalizzazione, la comunità stabilisce strutture, stili di vita, forme di apostolato, spiritualità, norme giuridiche e regole che incarnano l’ispirazione della sua fondazione. La Chiesa, a sua volta, esercita la propria autorità nel discernere se questi doni siano conformi al suo scopo salvifico; una volta riconosciuta questa conformità, li accoglie come un dono per l’intera Chiesa e li custodisce²⁹⁰. Le comunità istituzionalizzate costituiscono tutte insieme il Corpo di Cristo e testimoniano il mistero della Chiesa; l’attività dello Spirito Santo scaturisce così dalla struttura inerente al Carisma stesso, e l’attività invisibile dello Spirito Santo si manifesta attraverso le istituzioni e le norme ed edifica la comunità²⁹¹. A questo proposito, Vanhoye richiama l’attenzione sul can. 577 del Codice di diritto canonico del 1983, intitolato “*donationes differentes secundum gratiam quae data est*” e commenta:

«Che il codice di diritto canonico indichi i carismi addirittura come norma da seguire, questo costituisce un capovolgimento di prospettiva impressionante, un

²⁸⁷ Cfr LOZANO, *Carisma e istituzione nelle comunità create dallo Spirito*, 126.

²⁸⁸ Cfr LG, n. 8.

²⁸⁹ J. GALOT, *Il Carisma della vita consacrata*, Ancora, Milano 1968, 20.

²⁹⁰ Cfr CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Il Servizio dell’Autorità e l’Obbedienza* (11 maggio 2008), n. 9; *Mutuae Relationes*, n. 51.

²⁹¹ Cfr G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione: Compendio di diritto ecclesiale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990, 53-54.

cambiamento di mentalità appena immaginabile perché a prima vista non c'è accordo bensì contrasto tra il giuridico e il carismatico, tra le leggi che mettono i limiti e lo Spirito che soffia dove vuole. [...] Il concetto di Carisma subisce una estensione di senso notevole, diventa comunitario ed è legato a una istituzione»²⁹².

Un istituto religioso, una volta formatosi mediante l'istituzionalizzazione del Carisma, si espande creando nuove comunità; il progetto del Fondatore viene così adattato ad altre culture e ad altre regioni, diverse da quelle del paese in cui ha avuto origine. I laici partecipano anch'essi ai doni e agli ideali dell'istituto, formando proprie comunità: essi non solo collaborano alle attività apostoliche della Congregazione, ma ne condividono anche la spiritualità e la missione, svolgendo il loro ruolo come membri della comunità²⁹³. Questo grande progetto di Dio si realizza attraverso lo Spirito Santo che opera mediante il Carisma per edificare varie comunità²⁹⁴.

Il Carisma del Fondatore dà origine a una comunità, i cui membri realizzano e trasmettono il Carisma attraverso la fraternità della vita comunitaria.

Basandoci su questa interrelazione, approfondiremo il carattere comunitario del Carisma del Fondatore, esaminando altresì l'importanza della vita comunitaria nella vita religiosa.

Poiché lo Spirito Santo rivela la Sua presenza all'interno della comunità e attraverso di essa, Egli riunisce i membri per una missione comune all'interno della Chiesa e istituisce una comunità religiosa che si

²⁹² VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 14.

²⁹³ Cfr *Ripartire da Cristo*, nn. 29-31.

²⁹⁴ A questo proposito, la Congregazione Per gli Istituti di Vita Consacrata afferma che «prima di essere una costruzione umana, la comunità religiosa è un dono dello Spirito. Infatti è dall'amore di Dio diffuso nei cuori per mezzo dello Spirito che la comunità religiosa trae origine e da esso viene costruita come una vera famiglia radunata nel nome del Signore. Non si può comprendere quindi la comunità religiosa senza partire dal suo essere dono dall'Alto, dal suo mistero, dal suo radicarsi nel cuore stesso della Trinità santa e santificante, che la vuole parte del mistero della Chiesa, per la vita del mondo». CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La Vita Fraterna in Comunità : Congregavit Nos In Unum Christi Amor* (2 febbraio 1994), n. 8. (sarà citata come *La Vita Fraterna in Comunità*).

unisce mediante una consacrazione comune²⁹⁵. Una comunità religiosa non è pertanto un semplice gruppo di cristiani che cercano la perfezione individuale, bensì un gruppo di persone con una vocazione comune che condividono l'esperienza dello Spirito Santo trasmessa dal Fondatore e che vivono la spiritualità della comunità quale risposta comune alla missione ricevuta dal Fondatore²⁹⁶.

La comunità religiosa, in quanto espressione viva di *koinonia* trinitaria, nella sua struttura, nelle sue motivazioni, nei suoi valori qualificanti, rende pubblicamente visibile e continuamente percepibile il dono della fraternità donato da Cristo a tutta la Chiesa²⁹⁷. Pertanto, «la comunità religiosa è visibilizzazione della comunione che fonda la Chiesa e insieme profezia dell'unità alla quale tende come sua meta finale»²⁹⁸. E «poiché la comunione fraterna, in quanto tale, è già un apostolato»²⁹⁹, lo sforzo di realizzare una comunità fraterna è parte essenziale della missione dei religiosi. Nella comunità, le persone consacrate diventano pertanto fratelli e sorelle, secondo lo spirito del Fondatore e secondo le regole della Congregazione, e mantengono la comunità osservando una vita comunitaria³⁰⁰; l'elemento essenziale per l'unità della comunità è il Carisma del Fondatore³⁰¹.

Il Codice di Diritto canonico parla anche della vita comunitaria dei religiosi: essi «conducono vita fraterna in comunità»³⁰². Il diritto canonico evidenzia sia gli elementi spirituali che quelli normativi della vita comunitaria. La vita fraterna rappresenta un elemento spirituale che pone l'accento sulla comunione e sull'interrelazione tra i membri³⁰³, mentre la comunità costituisce un elemento visibile che implica il vivere insieme in una casa religiosa, osservando la vita comune secondo le norme stabilite

²⁹⁵ Cfr CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Direttive sulla Formazione negli Istituti Religiosi* (2 febbraio 1990), n. 26.

²⁹⁶ Cfr *La Vita Fraterna in Comunità*, nn. 2, 44.

²⁹⁷ Cfr *La Vita Fraterna in Comunità*, n. 2.

²⁹⁸ *La Vita Fraterna in Comunità*, n. 10.

²⁹⁹ *La Vita Fraterna in Comunità*, n. 54.

³⁰⁰ Cfr *La Vita Fraterna in Comunità*, nn. 10, 11, 27, 70.

³⁰¹ Cfr *Elementi Essenziali*, n. 18; *La Vita Fraterna in Comunità*, n. 45.

³⁰² *Can.*, 607 § 2.

³⁰³ Cfr *Can.*, 602.

dalla Congregazione³⁰⁴.

Il Carisma del Fondatore edifica così la comunità ecclesiale e i suoi membri vivono nella vocazione comune di servire Dio, di servire la salvezza degli altri e di perseguire la carità. Il Carisma del Fondatore può contribuire così al rinnovamento e al bene spirituale della comunità stessa.

3. La possibilità che il Carisma del Fondatore contribuisca all'evangelizzazione della cultura nella prospettiva dell'evangelizzazione delle attività culturali individuali

Dal punto di vista dell'evangelizzazione delle attività culturali individuali, intendiamo analizzare come il Carisma del Fondatore possa contribuire all'evangelizzazione della cultura. Considereremo anzitutto in che modo il Carisma del Fondatore può concorrere al raggiungimento dell'obiettivo ultimo delle attività culturali, che è la vera autorealizzazione, intesa come realizzazione dell'immagine di Dio. E successivamente esamineremo come il Carisma del Fondatore può favorire anche la trasformazione degli esseri umani, in quanto creatori di cultura, in soggetti che perseguono i valori evangelici.

3.1. Il contributo del Carisma all'autorealizzazione come fine ultimo della cultura

Intendiamo esaminare la possibilità che il Carisma del Fondatore contribuisca a raggiungere la vera autorealizzazione, ovvero a realizzare l'Immagine di Dio. Partendo dal presupposto che due realtà che perseguono il medesimo fine siano strettamente interconnesse tra loro e possano cooperare a conseguire lo stesso obiettivo, studieremo come il Carisma del Fondatore possa concorrere alla realizzazione dell'Immagine di Dio. In tal modo, metteremo in evidenza che l'attività culturale e il Carisma del Fondatore tendono verso lo stesso scopo e chiariremo la possibilità di un contributo. Successivamente, interpretando il concetto di "autorealizzazione" come cammino di "santificazione", approfondiremo la vocazione dei religiosi alla santificazione, la santificazione attraverso il

³⁰⁴ Cfr *Can.*, 608; 665 § 1.

Carisma del Fondatore e, infine, la santificazione mediante l'apostolato, inteso come realizzazione concreta del Carisma, al fine di confermare ulteriormente la possibilità che il Carisma del Fondatore contribuisca ad una autentica autorealizzazione.

3.1.1. L'autorealizzazione attraverso il Carisma del Fondatore: la realizzazione dell'*Imago Dei*

I Padri del Vaticano II trovano in Cristo l'esempio mediante il quale l'uomo diventa più uomo: «Chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, diventa anch'egli più uomo»³⁰⁵. Diventare sempre più umano significa realizzare l'immagine di Dio donata all'uomo; e siccome Cristo riflette nel modo più sublime l'Archetipo e rappresenta il modello per realizzare l'*Imago Dei* (cfr *Col* 1,15; 2,2-3)³⁰⁶, ne discende che l'uomo può realizzare l'*Imago Dei* seguendo Cristo.

Per spiegare questo concetto, Paolo distingue tra il significato dell'immagine di Dio riferita a Cristo e quella riguardante invece l'uomo: egli descrive Cristo in condizione di «uguaglianza con Dio (*Fil* 2,6)» e come «immagine di Dio (*2Cor* 4,4; *Col* 1,15)». Paolo, usando per Cristo l'espressione «immagine di Dio», intende dire che Dio ha dato Cristo all'umanità come Sua immagine perfetta, affinché attraverso di essa l'uomo possa conoscere concretamente la volontà divina³⁰⁷.

Nella I Lettera ai Corinzi, Paolo si riferisce all'uomo come

³⁰⁵ GS, n. 41.

³⁰⁶ A questo proposito, la Commissione Episcopale Italiana sostiene che: «In Gesù Cristo poi diventa perfetta la rivelazione dell'uomo. Solamente nel mistero di Gesù, nato, morto e risorto per noi, trova vera luce il mistero dell'uomo, perché "Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione". Egli è la vera immagine di Dio e su di lui ogni uomo è chiamato a misurarsi e a modellarsi. In Gesù, che ha condiviso in tutto la vita e la condizione umana, tranne che nel peccato, l'uomo trova la fonte e l'esempio di ogni solidarietà e di ogni attenzione alla persona umana, alla sua vita, alla sua sofferenza e alla sua morte». CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANO, *Documento pastorale dell'episcopato italiano evangelizzazione e cultura della vita umana* (8 dicembre 1989), n. 20.

³⁰⁷ Cfr G. KITTEL, *Eikon*, in F. MONTAGNINI (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 3, Paideia, Torino 1967, 181.

all'immagine di Dio, e suggerisce che la realizzazione dell'immagine è possibile in Cristo e attraverso Cristo (cfr *1Cor* 11,7; 15,45-49); egli osserva altresì che il primo uomo, Adamo, tratto dalla terra, è di terra, mentre il secondo uomo, Cristo, viene invece dal cielo e afferma che anche l'umanità può essere l'immagine dell'uomo celeste. Ciò implica una condizione umana rinnovata in Cristo. In altre sue lettere, Paolo descrive questa condizione come una «nuova creatura (*Gal* 6,15; *2Cor* 2,17)»; questo stato rappresenta un nuovo modo di esistere, caratterizzato da una stretta relazione con Cristo; seguendo Dio che si è rivelato in Cristo, si realizza pienamente l'immagine di Dio³⁰⁸.

L'incarnazione di Dio è Cristo, e il Carisma rappresenta l'incarnazione del mistero di Cristo. Ogni Carisma costituisce un'attenta esegesi vivente del Vangelo, mediante la quale si rivela il mistero di Cristo: seguendo l'immagine di Cristo attraverso il Carisma, è possibile pertanto giungere alla realizzazione dell'immagine di Dio, ovvero all'autorealizzazione.

3.1.2. I religiosi chiamati alla santità

L'obiettivo ultimo della vita religiosa è rivelare al mondo il mistero di Cristo, raggiungendo l'unità con Dio e seguendo Cristo presentato nel Vangelo mediante il Carisma del Fondatore³⁰⁹.

L'unità con Dio, cioè la santificazione, significa l'autorealizzazione definitiva dell'essere umano; esaminando la missione dei religiosi chiamati alla santificazione, possiamo approfondire il significato dell'autorealizzazione mediante il Carisma del Fondatore.

I Padri del Concilio Vaticano II³¹⁰ hanno affermato che la chiamata

³⁰⁸ Cfr G. ANCONA, *Antropologia teologica: temi fondamentali*, Queriniana, Brescia 2014, 136-137; B. MONDIN, *L'uomo secondo il disegno di Dio*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2011, 48.

³⁰⁹ Cfr *LG*, nn. 44, 46; *Vita Consecrata*, nn. 35, 36; *Ripartire da Cristo*, n. 13; Cfr *Elementi Essenziali*, n. 45.

³¹⁰ Già prima del Concilio Vaticano II, Pio XII descriveva la vita religiosa come una scuola di santità riconosciuta dalla Chiesa, affermando che essa rappresentava chiaramente una forma di vita santa per i cristiani: «*Vos enim omnes in Ecclesia scholas sanctitatis frequentatis, ab ea ut tales legitime recognitas. Quae ubi desint, vita christiana*

alla santificazione è la vocazione universale dei cristiani³¹¹, precisando al contempo che la vita dei religiosi appartiene specificatamente alla vita e alla santità della Chiesa³¹². Ciò può essere confermato dai riferimenti ai religiosi che troviamo nella *Lumen Gentium*. Il cap. 6, che tratta della vita religiosa, è inserito tra il cap. 5, dedicato alla universale vocazione alla santità nella Chiesa, e il cap. 7, che affronta la natura escatologica della Chiesa peregrinante e la sua unione con la Chiesa celeste. Questo suggerisce che la vita religiosa è collegata alla vocazione alla santità che testimonia i misteri del cielo all'interno del cammino della Chiesa sulla terra. Questo collegamento è implicito anche nel titolo stesso del documento conciliare, cioè nel Decreto sul rinnovamento della vita religiosa, *Perfectae Caritatis*, che suggerisce che l'essenza della vita religiosa risiede nella ricerca della santità mediante l'amore perfetto mostrato da Cristo. L'istruzione *Ripartire da Cristo* ribadisce dal canto suo che i consacrati hanno la missione di promuovere la santità della Chiesa mediante la loro santità³¹³.

La vocazione alla santificazione, sia per i cristiani in genere sia in particolare per i religiosi, ha inizio con la consacrazione nel Battesimo; mediante questo sacramento, Dio ci trasmette infatti la vita di Cristo alla quale ci rende partecipi. La gratitudine per questo dono di Dio ci spinge a partecipare alla Sua vita e alla Sua missione, portandoci a una consacrazione personale. Questo conduce al cammino della santità ovvero al percorso di assimilazione personale a Lui³¹⁴.

La perfezione ricercata nella vita religiosa non comporta un grado più elevato né un'imitazione di Cristo più autentica rispetto a quella degli altri cristiani. Esiste tuttavia una caratteristica distintiva nella santificazione che perseguono i religiosi: uno stile specifico di vita che

plenam illam perfectionem non nisi raro exprimere valet, quae merito ut nota habetur Mystici Corporis Christi in praesenti eius statu. In variis enim religiosae perfectionis Institutis haec christiana vita summopere fovetur, evolvitur, et in sua luce ponitur». PIO XII, Epistula ad excmum iis religiosis e lusitania, qui interfuerunt congressui, olysipone habito, de religiosae perfectionis statibus (3 aprile 1958).

³¹¹ Cfr *LG*, nn. 39, 41.

³¹² Cfr *LG*, n. 44.

³¹³ Cfr *Ripartire da Cristo*, n. 13.

³¹⁴ Cfr A. PIGNA, «Teologia della consacrazione», in *Consacrazione e servizio* 42 (1983, 2), 18-19.

abbraccia il Vangelo. Si tratta di una vita in cui ciascuno persegue la santità secondo la propria via³¹⁵, ossia mediante il Carisma dell'istituto di appartenenza.

3.1.3. La santificazione attraverso il Carisma del Fondatore

La vita religiosa ha come obiettivo la santificazione, e la vocazione a questa forma di vita si manifesta attraverso una chiamata a un Carisma specifico; ciò implica l'esistenza di un percorso di santificazione all'interno del Carisma di ciascun istituto. Le *Mutuae Relationes* ricordano che il Carisma del Fondatore include uno stile particolare di santificazione e di apostolato³¹⁶. La *Vita Consecrata* osserva inoltre che il Carisma di ogni istituto conduce i religiosi a una piena appartenenza a Dio: «il Carisma di ogni istituto spingerà la persona consacrata ad essere tutta di Dio, a parlare con Dio o di Dio, [...] per gustare quanto sia buono il Signore»³¹⁷. La *Christifideles Laici* nomina anche la santità come criterio di autenticità del Carisma, sottolineando che il Carisma è ciò che guida il cristiano verso la santità: «Ogni realtà che nasce dalla partecipazione di un Carisma autentico deve essere sempre strumento di santità nella Chiesa e, dunque, di incremento della carità e di autentica tensione verso la perfezione dell'amore»³¹⁸. Mediante i vari Carismi dei fondatori si può pertanto raggiungere la santità.

«I differenti Carismi comportano una diversità di vie percorribili per raggiungere la meta della perfetta carità, ovvero la santità, dato che la progressiva accoglienza dell'azione dello Spirito, espressa dal rispettivo Carisma di fondazione e di istituto, genera una peculiare spiritualità e dà vita nella chiesa a un policromo ventaglio di itinerari spirituali»³¹⁹.

L'esortazione della Chiesa a seguire l'esempio di santità del

³¹⁵ Cfr *LG*, n. 11.

³¹⁶ Cfr *Mutuae Relationes*, n. 11.

³¹⁷ *VC*, n. 36.

³¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Christifideles Laici* (30 dicembre 1988), n. 30.

³¹⁹ MIDALI, *Teologia pratica* 4, 157.

Fondatore dimostra che il Carisma del Fondatore costituisce il percorso preferenziale verso la santità³²⁰. La santità del Fondatore rappresenta una risposta sincera al Carisma ricevuto, indica il cammino verso la santità immergendosi completamente nel mistero di Cristo e riproducendolo mediante il Carisma:

«Dio ha condotto ciascun Fondatore su un cammino di santità che gli è proprio ed esclusivo. [...] Questo cammino di santità è anche quello che viene indicato ai loro figli spirituali, perché la santità dei Fondatori è una santità tipica: serve da modello agli altri. E perciò i religiosi devono imitare le virtù, la vita spirituale, la carità fraterna ed apostolica dei loro Fondatori e tutto ciò costituisce l'appannaggio di ciascuna Congregazione»³²¹.

Siccome il modello di santità dei Fondatori incarna in modo particolare un aspetto specifico del mistero di Cristo, che permane come termine di paragone, ci si può avvicinare al mistero di Cristo seguendo il loro esempio. In questo contesto, l'apostolo Paolo afferma: «Fatevi miei imitatori, come io lo sono di Cristo (*1Cor* 11,1)». Paolo non intendeva essere imitato in sé³²², ma desiderava che i credenti appartenessero a Cristo con lo stesso spirito con cui egli stesso gli apparteneva.

La santificazione attraverso il Carisma del Fondatore ha un'importanza significativa non solo per la propria autorealizzazione, ma anche per la missione. Se il Carisma del Fondatore viene considerato come una vocazione personale a rivelare il mistero di Cristo, e se si risponde a questa chiamata con una consacrazione totale, la grazia carismatica si intreccia con la santità e risplende di uno splendore particolare. Ciò consente alle persone di scoprire e di sperimentare il mistero di Cristo grazie a questa luce.

³²⁰ Cfr *ET*, n. 11.

³²¹ GRZESZCZYK, *Il Carisma dei fondatori*, 46.

³²² Da *1Cor* 1,10-17 si evince che Paolo non ha mai desiderato la formazione di una fazione a lui legata.

3.1.4. La santificazione attraverso l'apostolato, la realizzazione dei carismi

Per i religiosi dediti all'apostolato, il Carisma si realizza pienamente attraverso le opere apostoliche, che comprendono sia il sacro ministero sia le opere di carità³²³. Chi ha incontrato Cristo non può tenerlo per sé, ma deve annunciarlo, il che conduce a diverse attività apostoliche indirizzate a diffondere il Suo messaggio³²⁴. L'apostolato è quindi essenziale nella vita religiosa, in particolare per gli istituti impegnati in questa missione, e per loro la ricerca della santità è legata al servizio alla Chiesa e al mondo³²⁵.

L'attività apostolica è rivolta al bene della Chiesa e del suo popolo e, nello stesso tempo, rappresenta un'opportunità per coloro che svolgono il loro apostolato con l'obiettivo di raggiungere una piena unità con Cristo. Nella II Lettera a Timoteo, Paolo esorta alla fedeltà nel ministero di annunciatore del Vangelo, dicendo di aver terminato la sua corsa, di aver conservato la fede in attesa della "corona di giustizia" che il Signore gli consegnerà (cfr *2Tim* 4,7-8).

Di per sé, l'attività apostolica non garantisce però una relazione autentica con Cristo. Lo stesso Paolo avverte: «Non succeda che, dopo avere predicato agli altri, venga io stesso squalificato (*1Cor* 9,27)». Questo suggerisce che l'attività apostolica a beneficio degli altri non conduce necessariamente al proprio beneficio, vale a dire all'unità con Cristo.

Quali sono, dunque, le condizioni affinché l'apostolato sia benefico anche per chi lo esercita? Secondo la *Perfectae Caritatis*³²⁶ la prima condizione è che l'apostolato sia esercitato in nome della Chiesa; ciò implica che l'attività apostolica debba essere consapevole della missione affidata da Cristo alla Chiesa e realizzata con motivazioni e finalità coerenti con questa missione. La seconda condizione è che l'apostolato sia

³²³ Cfr *Mutuae Relationes*, n. 11; *PC*, n. 8; *Elementi Essenziali* n. 11 e specialmente n. 25; ivi si afferma che «le opere di tutti (religiosi) sono direttamente orientate all'apostolato comune che la Chiesa ha riconosciuto quale espressione concreta delle finalità dell'istituto. Questo apostolato comune e costante è parte delle sane tradizioni. Esso è così strettamente attinente alla sua identità, che non può essere mutato senza compromettere il carattere dell'istituto».

³²⁴ Cfr *Ripartire da Cristo*, n. 33.

³²⁵ Cfr *PC*, nn. 5, 8; *Direttive sulla Formazione negli Istituti Religiosi*, n. 17.

³²⁶ Cfr *PC*, n. 8.

svolto in profonda e intima unione con Cristo così che anche chi esercita l'apostolato possa crescere nell'amore verso Dio e verso il prossimo attraverso la propria attività apostolica, e ciò diventa una grazia che conduce all'unione con Dio³²⁷.

A questo proposito, si possono anche considerare i criteri per discernere la genuinità di un Carisma. Nel documento *Mutuae Relationes* si menziona, come criterio di discernimento, «un profondo ardore dell'animo di configurarsi a Cristo per testimoniare qualche aspetto del suo mistero»³²⁸. Questo non costituisce soltanto un criterio per valutare l'autenticità di un Carisma, ma rappresenta anche una caratteristica essenziale di chi lo vive autenticamente. Il Carisma diventa di grande beneficio per la propria santificazione se e quando viene vissuto come una missione specifica di testimonianza del mistero di Cristo, e se e quando viene animato da un profondo desiderio di conformarsi a Lui.

L'apostolato e la santificazione sono quindi strettamente interconnessi tra loro. Questo implica non solo che l'apostolato conduca alla santificazione, ma anche che l'apostolato, o l'evangelizzazione, esiga la santificazione. A tal proposito, l'*Evangelii Nuntiandi* afferma che la Chiesa evangelizzerà il mondo attraverso la sua testimonianza vissuta in nome della fedeltà al Signore Gesù e della santità: «senza santità, la nostra parola difficilmente si aprirà la strada nel cuore dell'uomo del nostro tempo, ma rischia di essere vana e infeconda»³²⁹.

3.2. Il Carisma del Fondatore nella formazione dell'uomo come artefice della cultura

L'evangelizzazione della cultura è intrinsecamente legata al processo di maturazione personale dell'essere umano³³⁰. È infatti attraverso il processo di maturazione che la persona giunge a comprendere il proprio mondo interiore e a scoprire, nonché a perseguire, il significato autentico e il fine della propria esistenza. Di conseguenza, il livello di maturità

³²⁷ Cfr *PC*, n. 5.

³²⁸ *Mutuae Relationes*, n. 51.

³²⁹ *EN*, n. 76.

³³⁰ Cfr *GS*, n. 55.

personale posseduto da ciascun individuo risulta determinante nella formazione di una cultura retta e autentica.

Poiché il modello dell'uomo pienamente realizzato si ritrova in Cristo, il Carisma - in quanto incarnazione del mistero di Cristo - può contribuire in modo significativo alla maturazione dell'essere umano.

Alla luce di questa prospettiva, esamineremo innanzitutto l'essere umano in quanto artefice della cultura, per poi analizzare in che modo la maturazione personale possa realizzarsi attraverso il Carisma del Fondatore.

3.2.1. L'uomo artefice della cultura

L'uomo, in quanto prodotto della società, accetta la lingua e i costumi propri del suo contesto sociale e partecipa allo spirito collettivo della società di appartenenza. Questo ambiente sociale influisce profondamente sulla formazione del sé e della personalità dell'individuo. Gli esseri umani non sono tuttavia soltanto oggetti del mondo, ma anche soggetti attivi, capaci di giudicare, adattare e interiorizzare in modo autonomo l'ambiente in cui vivono, facendolo proprio.

G. Mead, sociologo e fondatore dell'interazionismo simbolico, spiega questo concetto in termini di sé oggettivo ("me") e di sé soggettivo ("I"). Questa distinzione è fondamentale per analizzare la creatività culturale intrinseca all'uomo, motivo per cui la esamineremo brevemente.

Secondo G. Mead, l'essere umano è composto da due elementi: da un sé oggettivo ("me") che accetta un oggetto, e da un sé soggettivo ("I") che decide se accettare o modificare quell'oggetto.

Il sé oggettivo ("me") rappresenta il sé sociale formatosi dalla prospettiva e dalle reazioni degli altri, e si riferisce all'identità di un individuo formatosi mediante l'interiorizzazione di aspettative, di norme e di valori sociali. Questo permette agli individui di essere auto-riflessivi, cioè di riflettere sulle prospettive degli altri e sulle percezioni che gli altri hanno di loro. Ciò induce l'individuo ad agire in conformità con le norme e le aspettative sociali. Il sé oggettivo ("me") svolge a sua volta la funzione di regolatore del comportamento individuale, che viene spinto ad agire in

maniera socialmente accettabile³³¹.

D'altra parte, il sé soggettivo ("I") è un sé attivo e proattivo che reagisce all'ambiente sociale e agli atteggiamenti degli altri; e siccome riflette l'identità unica e le risposte personali dell'individuo, è meno vincolato dalle norme sociali e può apportare cambiamenti e innovazione nell'interazione sociale. Secondo G. Mead, "I" e "me" interagiscono costantemente: "I" reagisce al mondo sociale, mentre "me" fornisce la struttura e l'orientamento basati sulle aspettative sociali. Attraverso questa interazione, l'individuo è in grado di adattarsi e di muoversi efficacemente nell'ambiente sociale³³².

E. Coreth afferma, in modo analogo, che l'uomo è insieme oggetto e soggetto del mondo, e che si appropria del proprio mondo rispondendo in maniera soggettiva e attiva all'ambiente, riflettendolo come parte di sé; in questo senso, il sé non è un'entità isolata, né esclusivamente soggettiva né puramente "oggettiva", ma piuttosto un essere che esercita la propria creatività nella società attraverso l'interazione di entrambi gli aspetti del sé³³³.

Alla luce di quanto detto, possiamo affermare che l'uomo, pur essendo radicato nelle condizioni e nell'ambiente che gli sono propri, non li accoglie in maniera meramente passiva; mantenendo una distanza critica ed esercitando la propria soggettività attiva, è capace di trascendere i limiti imposti per accedere a un orizzonte più ampio³³⁴. Non rimane quindi confinato entro una visione del mondo delimitata, ma si apre a realtà che trascendono la sua conoscenza e comprensione. Grazie a questa apertura creativa, l'uomo è in grado di generare nuove forme culturali e di rinnovare continuamente le modalità espressive del suo contesto culturale.

La cultura, in questo senso, non è solo un patrimonio da preservare, ma anche un compito da portare avanti; essa si sviluppa e matura attraverso nuove creazioni che abbracciano la tradizione trasformandola. L'apertura e la creatività dell'uomo dimostrano che egli è in grado di contribuire alla

³³¹ Cfr G. MEAD, *Mind, self and society*, The University of Chicago Press, Chicago 1967, 173-178; 279-280.

³³² Cfr ID, *Mind, self and society*, 173-178; 203.

³³³ Cfr CORETH, *Antropologia filosofica*, 59.

³³⁴ Cfr ID, *Antropologia filosofica*, 83.

crescita e alla maturazione della cultura.

L'uomo è pertanto artefice della cultura³³⁵. Paolo VI afferma che, siccome è l'uomo il punto di partenza della cultura, evangelizzare fino alle radici più profonde della cultura è possibile solo attraverso l'evangelizzazione dei criteri di giudizio, dei valori determinanti, dei punti di interesse, delle linee di pensiero dell'uomo³³⁶. Anche Giovanni Paolo II specifica che l'uomo è «in grado di consolidare o di scuotere fin dalle fondamenta i sistemi che strutturano l'insieme dell'umanità, e di liberare l'esistenza umana, individuale e collettiva, dalle minacce che pesano su di essa»³³⁷; e sottolinea altresì che poiché l'uomo è l'artefice della cultura, ha anche la missione di creare una cultura in cui il Vangelo sia vivo:

«Uomini e donne di cultura voi detenete un potere immenso sugli spiriti e le anime. Siate i testimoni accorti e convinti della memoria cristiana di questo continente e con tutti i mezzi moderni mostrate alle giovani generazioni il potere sempre rigeneratore della Buona Novella di Gesù Cristo. Che la vostra fede, la vostra speranza, la vostra carità, nutrite alle fonti del Vangelo, facciano di voi e di tutti coloro che lavoreranno nello stesso senso in diverse iniziative, degli strumenti privilegiati per l'opera urgente che costituisce la nuova evangelizzazione del vostro paese e di tutta l'Europa, chiamata a ritrovare la sua anima e la sua creatività spirituale»³³⁸.

Nell'*Evangelii Gaudium*, Papa Francesco osserva che ogni popolo è il creatore della propria cultura e che, siccome quest'ultima viene trasmessa di generazione in generazione e viene continuamente rielaborata di fronte alle sfide di ogni tempo, la cultura è di per sé, intrinsecamente, dinamica³³⁹. Nella Lettera Enciclica *Fratelli Tutti*, inoltre, egli sottolinea che il soggetto capace di superare le divisioni e di creare una cultura della cura reciproca è l'essere umano stesso, e che questa capacità è un dono di

³³⁵ Cfr *GS*, n. 55.

³³⁶ Cfr *EN*, nn. 19-20.

³³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera di Giovanni Paolo II con cui viene istituito il Pontificio Consiglio della Cultura* (20 maggio 1982).

³³⁸ ID, *Discorso ai partecipanti ad un Convegno internazionale promosso dall'Istituto polacco di cultura* (21 aprile 1986), n. 5.

³³⁹ Cfr *EG*, n. 122.

Dio³⁴⁰; continua parlando di una nuova speranza così che l'uomo, malgrado le culture oscure e le realtà difficili che incombono sull'umanità, sia in grado di ricreare l'umanità stessa con verità, bontà, bellezza, giustizia e amore, mediante la potenza di Dio:

«(La speranza) ci parla di una sete, di un'aspirazione, di un anelito di pienezza, di vita realizzata, di un misurarsi con ciò che è grande, con ciò che riempie il cuore ed eleva lo spirito verso cose grandi, come la verità, la bontà e la bellezza, la giustizia e l'amore. La speranza è audace, sa guardare oltre la comodità personale, le piccole sicurezze e compensazioni che restringono l'orizzonte, per aprirsi a grandi ideali che rendono la vita più bella e dignitosa»³⁴¹.

L'uomo non si limita ad accogliere passivamente il proprio contesto, ma lo trascende, dando origine a nuove culture e a nuovi significati con creatività e apertura interiore. Queste qualità sono fondamentali per consentire all'uomo di contribuire a far maturare e progredire la cultura.

3.2.2. La maturazione (formazione) dell'uomo attraverso il Carisma

La vita consacrata è un cammino radicato nel sacramento del battesimo, che si snoda lungo tutto l'arco della vita; è un itinerario di progressiva assimilazione dei sentimenti di Cristo verso il Padre³⁴², orientato a vivere affinché «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me (Gal 2,20)». Grazie a questa assimilazione, si diventa un esempio vivente di Gesù, partecipando così profondamente alla vita del Figlio da diventare un *Alter Christus*, un segno tangibile della presenza del Signore. Questo processo di abbandono di sé e di configurazione alla vita di Cristo per consacrarsi totalmente a Dio Padre si chiama formazione³⁴³.

La formazione non è quindi più limitata a un periodo specifico della vita, ma sostiene la crescita di una vita tutta consacrata al Signore fino al suo termine naturale. La consacrazione dei religiosi non è, infatti, una

³⁴⁰ Cfr FRANCESCO, Lettera Enciclica *Fratelli Tutti* (3 ottobre 2022), n. 57.

³⁴¹ *Fratelli Tutti*, n. 55.

³⁴² Cfr *VC*, n. 65

³⁴³ Cfr *Elementi Essenziali*, n. 45.

realtà statica, bensì un processo dinamico in costante sviluppo, approfondimento e progresso³⁴⁴. La Chiesa ha introdotto di recente il concetto di “formazione permanente”³⁴⁵; e Papa Francesco ha affermato che la formazione quali discepoli di Gesù abbraccia tutta la vita e non può mai fermarsi³⁴⁶. La Chiesa evidenzia inoltre con vigore l’importanza della formazione, sottolineando che l’aggiornamento degli istituti dipende in larga misura dalla formazione dei loro membri³⁴⁷.

La formazione si realizza all’interno del Carisma specifico di ciascun istituto. Il Carisma è un dono dello Spirito Santo per vivere e trasmettere il mistero di Cristo, un principio spirituale che si pone in una relazione viva con Lui. I membri degli istituti religiosi si formano come discepoli di Cristo mediante una particolare spiritualità e un apostolato che scaturiscono dal Carisma fondativo dell’istituto. Il documento *Elementi Essenziali* afferma al riguardo:

«Il progressivo configurarsi a Cristo si attua in conformità al Carisma e alle disposizioni dell’istituto a cui il religioso appartiene. Ciascuno ha il suo proprio spirito, carattere, finalità e tradizioni. I religiosi approfondiscono la loro unione a Cristo in modo conforme a questi elementi. Per gli istituti dediti alle opere di apostolato, la formazione include la preparazione e l’aggiornamento permanente dei membri per le opere specifiche dell’istituto, non solamente a livello professionale, ma anche per una testimonianza viva all’amore senza limiti e al Signore Gesù»³⁴⁸.

Nel Codice di Diritto Canonico, si stabilisce che i novizi debbano essere formati sulla base del Carisma proprio di ciascun istituto religioso:

«I novizi devono essere (...) formati alle esigenze della vita consacrata a Dio e agli uomini in Cristo attraverso la pratica dei consigli evangelici; informati infine sull’indole e lo spirito, le finalità e la disciplina, la storia e la vita dell’istituto, ed educati all’amore verso la Chiesa e i suoi sacri

³⁴⁴ Cfr *Elementi Essenziali*, n. 44; *Ripartire da Cristo*, n. 15.

³⁴⁵ Cfr *Direttive sulla Formazione negli Istituti Religiosi*, n. 67; *VC*, n. 65.

³⁴⁶ Cfr FRANCESCO, *Discorso alla Plenaria Congregazione per il Clero* (3 ottobre 2014).

³⁴⁷ Cfr *PC*, n. 18.

³⁴⁸ *Elementi Essenziali*, n. 46.

Pastori»³⁴⁹.

La formazione si sviluppa progressivamente attraverso diverse fasi³⁵⁰; ogni istituto religioso elabora un proprio progetto formativo³⁵¹ che, secondo i Padri sinodali presenti alla IX Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, deve fondarsi sul Carisma specifico dell'istituto:

«I Padri sinodali hanno caldamente sollecitato tutti gli istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica ad elaborare quanto prima una *ratio institutionis*, cioè un progetto formativo ispirato al Carisma istituzionale, nel quale sia presentato in forma chiara e dinamica il cammino da seguire per assimilare appieno la spiritualità del proprio istituto. La *ratio* risponde oggi a una vera urgenza: da un lato essa indica il modo di trasmettere lo spirito dell'istituto, perché sia vissuto nella sua genuinità dalle nuove generazioni, nella diversità delle culture e delle situazioni geografiche; dall'altro, illustra alle persone consacrate i mezzi per vivere il medesimo spirito nelle varie fasi dell'esistenza progredendo verso la piena maturità della fede in Cristo Gesù»³⁵².

L'importanza del Carisma nella formazione è ribadita anche nel documento *Direttive sulla Formazione negli Istituti Religiosi* in cui si sottolinea la necessità di una «fedeltà al proprio Carisma, con una sempre migliore conoscenza del Fondatore, della storia dell'istituto, del suo spirito, della sua missione, ed uno sforzo correlativo per viverli, personalmente ed in comunità»³⁵³. E nella *Vita Consacrata* si esortano le persone consacrate di mezza età a «rivedere, alla luce del Vangelo e dell'ispirazione carismatica, la propria opzione originaria, non confondendo la totalità

³⁴⁹ *Can.*, 652 § 2.

³⁵⁰ Il documento *Elementi Essenziali* menziona cinque fasi: «La formazione non si compie tutta in una volta. Il cammino dalla prima risposta a quella finale, si suddivide ampiamente in cinque fasi: il pre-noviziato durante il quale, per quanto è possibile, si cerca di identificare l'autenticità della chiamata; il noviziato, che introduce in una nuova forma di vita; la prima professione e il periodo di approfondimento che precede la professione perpetua; la professione perpetua e la formazione permanente degli anni maturi. Infine c'è il tramonto; in qualsiasi modo esso avvenga, è la preparazione all'incontro definitivo con il Signore». *Elementi Essenziali*, n. 48.

³⁵¹ Cfr *Can.*, 659 § 2.

³⁵² *VC*, n. 68.

³⁵³ *Direttive sulla Formazione negli Istituti Religiosi*, n. 68.

della dedizione con la totalità del risultato»³⁵⁴.

L'importanza del Carisma nella formazione si evidenzia anche nella ragione per cui la Chiesa sostiene che il compito formativo non può essere interamente delegato a organizzazioni esterne³⁵⁵. Poiché la formazione dei religiosi deve radicarsi nel Carisma specifico di ogni istituzione e poiché questo Carisma si trasmette attraverso la comunione spirituale vissuta all'interno della comunità, essa non può non svolgersi all'interno della stessa comunità religiosa; solo in tal modo si garantisce che i membri siano formati come discepoli di Cristo, in piena conformità al Carisma dell'istituto.

Riassumiamo ora quanto discusso finora in relazione al tema della presente ricerca. La cultura è costituita dall'insieme dei valori e dei modi di pensare dei singoli esseri umani; per evangelizzarla, è essenziale pertanto la maturità degli esseri umani, in quanto creatori di cultura. Siccome Cristo rappresenta il modello della maturità umana, possiamo affermare che la maturità consiste nell'interiorizzazione del cuore e della mente di Cristo e nella conformità a Lui. Abbiamo finora esaminato la formazione dei religiosi attraverso il Carisma per dimostrare che il Carisma del Fondatore è un percorso attraverso il quale l'uomo ha la possibilità di conformarsi a Cristo. Ne consegue, pertanto, che il Carisma del Fondatore offre un contributo determinante alla maturazione personale dell'uomo, in quanto artefice della cultura.

4. La possibilità dell'esperienza del Carisma del Fondatore da parte dei non cristiani³⁵⁶

Il Carisma del Fondatore è un dono di Dio, e l'iniziativa di conferirlo

³⁵⁴ VC, n. 70.

³⁵⁵ Cfr *Direttive sulla Formazione negli Istituti Religiosi*, n. 69.

³⁵⁶ I termini "non cristiani" e "non credenti" sono in genere distinti. Il termine "non credenti" si riferisce a coloro che non credono in un essere trascendente, ovvero in Dio, e comprende sia gli atei che gli agnostici che non appartengono ad alcuna religione. Al contrario, "non cristiani" indica le persone che non appartengono al cristianesimo ma che aderiscono ad altre religioni. La nostra ricerca si focalizza sull'evangelizzazione della cultura e si rivolge non solo ai cristiani, ma anche ai non credenti e ai non cristiani. Utilizzeremo il termine "non cristiani" in senso inclusivo per riferirci a tutte le persone

appartiene a Lui; questo Carisma è, allo stesso tempo, un dono che si condivide con gli altri nella comunione spirituale.

Da qui, sorge una domanda rilevante: è possibile che il Carisma del Fondatore sia condiviso e sperimentato anche da persone non cristiane? Questo interrogativo assume una rilevanza particolare nel contesto della possibilità che il Carisma del Fondatore contribuisca all'evangelizzazione della cultura. In precedenza abbiamo esaminato il legame tra la cultura e il Carisma del Fondatore nella prospettiva dell'evangelizzazione. È necessario tuttavia presupporre che il Carisma del Fondatore possa essere sperimentato anche dai non cristiani; questo perché soggetti della cultura sono tutti gli individui, a prescindere dalla loro appartenenza religiosa; e per diffondere lo spirito e la spiritualità di Cristo nella cultura bisogna prendere in considerazione l'evangelizzazione rivolta anche ai non cristiani.

In questo paragrafo prenderemo pertanto in considerazione la possibilità che i non cristiani possano sperimentare il Carisma del Fondatore: esamineremo anzitutto la volontà salvifica universale di Dio in quanto Dio ama tutti gli uomini e chiama ciascuno a partecipare al Suo amore. Successivamente, esploreremo se le esperienze religiose siano possibili anche per i non cristiani attraverso l'apertura alla trascendenza e l'esperienza del trascendentale. Da ultimo, esaminando il passo degli Atti degli Apostoli (10,41-45) relativo alla discesa dello Spirito Santo sui gentili, considereremo la possibilità che i non cristiani possano sperimentare il Carisma. E riflettendo infine sulla natura condivisa dei carismi, considereremo la possibilità di sperimentarli attraverso l'attività di evangelizzazione.

4.1. La volontà salvifica universale di Dio

La Chiesa ha più volte menzionato la volontà salvifica universale di Dio e la possibilità di salvezza per coloro che non conoscono Cristo. La *Lumen Gentium* chiarisce che anche coloro che non hanno ancora accolto il Vangelo sono collegati al popolo di Dio; e chiarisce altresì che la

che non sono cristiane, ovvero sia a coloro che appartengono ad altre religioni sia a coloro che non credono in un essere trascendente.

possibilità di salvezza è aperta anche ai non cristiani affermando che: «Dio dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa, e come Salvatore vuole che tutti gli uomini si salvino»³⁵⁷. Nella *RM* si sottolinea inoltre che la salvezza è offerta a tutti, mettendo così in evidenza che la possibilità di salvezza non è riservata solo ai cristiani, ma si estende a tutta l'umanità³⁵⁸. Nella Dichiarazione *Nostra Aetate* si legge: «Essi (i popoli) hanno una sola origine, poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra hanno anche un solo fine ultimo, Dio, la cui Provvidenza, le cui testimonianze di bontà e il disegno di salvezza si estendono a tutti»³⁵⁹.

La volontà salvifica universale di Dio si rivela chiaramente attraverso Cristo, il mediatore della salvezza, il quale ha dato la sua vita per la redenzione di tutta l'umanità. La Chiesa proclama che Cristo è la pienezza della rivelazione, la fonte della salvezza e l'unico mediatore della salvezza³⁶⁰. Cristo completa la Rivelazione svelando la volontà e l'amore di Dio Padre attraverso le parole e le azioni e, con la sua morte e resurrezione, compie la salvezza. La Chiesa dichiara inoltre che «la volontà salvifica universale di Dio Uno e Trino è offerta e compiuta una volta per sempre nel mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio»³⁶¹.

Il mistero pasquale di Cristo è per la salvezza di tutta l'umanità. Ricordiamo quanto scrive l'apostolo Paolo: «Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità. Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato sé stesso in riscatto per tutti (*1Tim 2, 4-6*)». I Padri conciliari, richiamandosi a questo concetto, dichiarano che: «Cristo infatti è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale»³⁶². Giovanni Paolo II osserva che la salvezza è possibile anche

³⁵⁷ *LG*, n. 16.

³⁵⁸ Cfr *RM*, n. 10.

³⁵⁹ PAOLO VI, Dichiarazione *Nostra Aetate* (28 ottobre 1965), n. 1.

³⁶⁰ Cfr *LG*, n. 49; *DV*, nn. 2, 4; *RM*, n. 5; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus* (6 agosto 2000), nn. 5, 11, 14, 20. (sarà citata come *DI*)

³⁶¹ *DI*, n. 14.

³⁶² *GS*, n. 22.

per i non cristiani mediante la grazia «che proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicata dallo Spirito Santo»³⁶³. Allo stesso modo, la *DI* afferma quanto segue: «l'azione salvifica di Gesù Cristo, con e per il suo Spirito, si estende, oltre i confini visibili della Chiesa, a tutta l'umanità»³⁶⁴.

Come accennato in precedenza, il mistero pasquale di Cristo raggiunge tutta l'umanità grazie all'azione dello Spirito Santo³⁶⁵ che opera non solo tra i cristiani, ma anche in tutti gli uomini di buona volontà, nei cui cuori lavora invisibilmente la grazia. Il Suo intervento si estende non solo ai singoli individui, ma anche alla società, alla storia e alla cultura, spargendo i semi del Verbo e conducendo le persone alla verità, al bene e a Dio, rendendo così la loro vita più umana³⁶⁶. Lo Spirito Santo attira tutti verso Dio secondo modalità che solo Lui conosce, agendo in maniera conforme alla loro situazione interiore e ambientale³⁶⁷.

Consideriamo dunque come i non cristiani possano riconoscere e rispondere alla volontà salvifica di Dio. Siccome l'essere umano è creato a immagine di Dio, egli può avvicinarsi a Lui attraverso l'interiorità della propria coscienza. Nel profondo della sua anima, l'uomo si interroga sull'essenza della propria esistenza, sul significato e sul fine della sua vita, su quale sia la strada per raggiungere la vera felicità e su ciò che segue alla morte³⁶⁸. Ciò facendo, l'uomo ha la consapevolezza di potersi volgere a Dio e alla sua volontà, con l'aiuto dello Spirito Santo, che lo guida verso la verità³⁶⁹.

I Padri conciliari si riferiscono alla coscienza come al «sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio»³⁷⁰: è il luogo in cui risuona la voce divina. Questa consapevolezza permette all'uomo di discernere tra il bene e il male, consentendogli di conoscere e di seguire la volontà di Dio. Al riguardo, la *LG* afferma che «quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di

³⁶³ *RM*, n. 10.

³⁶⁴ *DI*, n. 12.

³⁶⁵ Cfr *GS*, n. 22.

³⁶⁶ Cfr *RM*, n. 28.

³⁶⁷ Cfr *RM*, n. 10; *GS*, n. 22.

³⁶⁸ Cfr *Nostra Aetate*, n. 1.

³⁶⁹ Cfr *RM*, n. 29.

³⁷⁰ *GS*, n. 16.

Cristo e la sua Chiesa, ma che tuttavia cercano sinceramente Dio e, con l'aiuto della grazia, si sforzano di compiere con le opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna»³⁷¹. *Daniélou* spiega come sia possibile rispondere alla chiamata di Dio attraverso la coscienza affermando:

«La santità nell'ordine della religione cosmica consisteva nel rispondere all'appello di Dio che si avvertiva nella coscienza. [...] Se io obbedisco alla legge morale, significa che riconosco in essa la volontà infinitamente amabile di Dio. È Dio che io amo già in essa. La morale è già adorazione, e perciò la coscienza è una rivelazione di Dio e non vi è che morale religiosa»³⁷².

A causa del peccato originale, la natura umana è stata ferita ed è incline al male, portando l'uomo a sperimentare uno stato di divisione e disarmonia con Dio, con sé stesso, con gli altri e con l'intera creazione. La grazia pasquale di Cristo libera però l'uomo da questi vincoli, lo rinnova interiormente e lo guida verso la sua vocazione³⁷³. La salvezza è il dono che Cristo offre a tutti attraverso la sua morte e risurrezione e non esclude nessuno³⁷⁴. Dio si avvicina all'uomo in molti modi e, attraverso la coscienza, l'uomo può ascoltare la Parola divina, avanzando progressivamente verso la verità³⁷⁵. Questo aspetto trova un ulteriore approfondimento nel contesto della trascendenza umana, che esploreremo più in dettaglio.

4.2. La trascendenza umana e l'esperienza della trascendenza

Gli esseri umani sperimentano il mondo che li circonda e diventano consapevoli di sé stessi al suo interno. Questa esperienza presuppone quindi l'apertura agli altri e al mondo.

³⁷¹ *LG*, n. 16.

³⁷² J. DANIELOU, *I santi pagani dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1988, 136-137.

³⁷³ Cfr *GS*, n. 13.

³⁷⁴ Cfr *DI*, nn. 20-21.

³⁷⁵ Cfr *GS*, n. 16.

Questa apertura conduce l'uomo a un orizzonte trascendente³⁷⁶. Di fronte al mistero di un mondo sconosciuto, nelle situazioni limite di mancanza e di sofferenza, e nel processo di interrogazioni e di risposte sull'origine e sulla fine del mondo e di sé stesso, l'uomo desidera acquisire una comprensione profonda e fare esperienza di realtà che trascendono il mondo visibile e il proprio sé. Questo desiderio è una caratteristica della natura dell'uomo di raggiungere uno stato di felicità più esaustivo, di rivolgersi all'Assoluto che può dare senso alla sua esistenza e completarla.

L'uomo è capace di trascendere sé stesso poiché è stato creato come essere spirituale, e l'orizzonte della trascendenza è inscritto a priori nello spirito umano. Se Dio non fosse già presente in maniera aprioristica nello spirito umano, questa trascendenza non sarebbe possibile³⁷⁷. Come afferma giustamente Finance:

«Lo slancio verso l'ideale non è possibile e non ha significato che grazie alla presenza, che attrae e stimola, dell'ideale sussistente stesso, ossia Dio. Infatti è Lui e Lui solo - l'Altro assoluto e ciò nondimeno la sorgente della ipseità che pur dandomi a me stesso, mi strappa dal mio io; è la sua presenza (la presenza della Prima Persona) che introduce in me un principio di tensione interiore e di oltre passaggio»³⁷⁸.

La tensione verso la trascendenza conduce infine all'esperienza della trascendenza; l'uomo non si limita a sperimentare il mondo reale, ma esplora anche ciò che va oltre di esso, si interroga sul significato e sull'origine della propria esistenza. l'uomo, nel suo slancio verso un'esistenza oltre i propri limiti, aspira contemporaneamente a un'autentica autorealizzazione e crea le condizioni per comprendere il rapporto con Dio aprendosi a esperienze di trascendenza³⁷⁹.

L'esperienza della trascendenza è l'esperienza del divino,

³⁷⁶ Cfr G. SALATIELLO, *L'esperienza e la grazia: L'esperienza religiosa tra filosofia e teologia*, Chirico, Napoli 2008, 41-43.

³⁷⁷ Cfr ID, *L'esperienza e la grazia: L'esperienza religiosa tra filosofia e teologia*, 64.

³⁷⁸ J. FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 179.

³⁷⁹ Cfr A. KIELTYK, *Esperienza religiosa, religione e interreligiosità*, Glossa, Milano 2020, 19-20.

caratterizzata da un amore meraviglioso, da una pace profonda e da una beatitudine indescrivibile. L'aspetto fondamentale di questa esperienza risiede nel riconoscere la maestà e l'onnipotenza di Dio, unito alla consapevolezza della propria condizione di creatura³⁸⁰. Questa consapevolezza è accompagnata da un senso di meraviglia, in cui l'uomo percepisce la propria piccolezza e la propria fragilità di creatura. Allo stesso tempo, nasce in lui un desiderio profondo di comprendere il significato della vita e di raggiungere la salvezza, che solo il Creatore può offrire³⁸¹. Il brivido che l'uomo prova nel confrontarsi con il sacro, come descritto da Otto Rudolf, «è come il fremito dell'anima che percepisce misteriosamente vibrare le radici più intime del suo essere»³⁸². Questo sentimento trascende l'ordinario e riempie l'anima di stupore e di meraviglia, mettendo in luce il contrasto tra il quotidiano e l'esperienza del divino.

L'uomo sperimenta la trascendenza anche attraverso la gioia e la felicità interiore che prova nel vivere la Volontà Divina nella sua vita quotidiana³⁸³. Ad esempio, una persona che accoglie e ama il prossimo, che svolge il proprio ruolo con pazienza e resta in silenzio anche di fronte al dolore e alle difficoltà, sperimenta l'amore divino, la verità, la libertà interiore e la speranza nel più profondo di sé. Nell'esperienza trascendentale, l'uomo trova conforto, acquisisce fiducia in sé stesso e sperimenta la gioia dell'amore, intesa come felicità profonda³⁸⁴.

Karl Rahner afferma che questa esperienza si realizza mediante l'azione dello Spirito Santo, e la descrive come un'esperienza spirituale quotidiana³⁸⁵. Rahner sostiene che l'incontro con lo Spirito Santo non è

³⁸⁰ Cfr R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1987, 22.

³⁸¹ Cfr KIELTYK, *Esperienza religiosa, religione e interreligiosità*, 21.

³⁸² OTTO, *Il sacro*, 27.

³⁸³ Così come l'essere umano riconosce sé stesso e gli altri attraverso l'esperienza del mondo che lo circonda, anche la consapevolezza e l'esperienza della trascendenza si realizzano attraverso la realtà concreta dell'ambiente circostante. L'uomo sperimenta così Dio attraverso le diverse esperienze della vita quotidiana.

³⁸⁴ Cfr OTTO, *Il sacro*, 50.

³⁸⁵ Secondo Rahner, «Un'autentica esperienza dello Spirito, nella sua essenza fondamentale, non è fatta di singoli dati esperienziali presenti nella coscienza dell'uomo, bensì consiste nell'esperienza della radicalizzazione graziosa della trascendentalità

limitato ai cristiani, ma è un'esperienza universale accessibile a tutti; e spiega che «sperimentare quel che noi cristiani chiamiamo Spirito Santo»³⁸⁶ implica che anche i non cristiani possano vivere una tale esperienza. In questo senso, Rahner sottolinea che lo Spirito Santo opera silenziosamente e profondamente nell'interiorità di ogni persona, permettendo a ciascuno di sperimentare la trascendenza e il divino, indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa³⁸⁷.

Grazie a questa trascendenza, anche coloro che non conoscono Dio possono percepirne la presenza in forma “atematica”, cioè come una conoscenza originaria di Dio³⁸⁸. Come riportato nel Libro degli Atti, gli ateniesi adoravano gli dei su un'ara con l'iscrizione «Al Dio ignoto (*At* 17,23)»; questo gesto, insieme con i vari riti che nel corso della storia hanno cercato di venerare il divino sotto forme diverse, dimostra questa verità. Al riguardo, Rahner osserva:

«La conoscenza originaria di Dio non consiste nel cogliere un oggetto che si annuncia dall'esterno direttamente o indirettamente in maniera casuale, bensì che essa possiede il carattere di un'esperienza trascendentale. In quanto questa illuminazione soggettiva e non oggettiva del soggetto nella trascendenza si orienta sempre al mistero santo, la conoscenza di Dio è già sempre data in maniera atematica e priva di nome, e non esiste solo dal momento in cui cominciamo a parlarne»³⁸⁹.

Dio ha chiamato l'uomo a partecipare alla Sua infinità e, poiché “il sacro” si manifesta come Persona, l'esperienza della trascendenza è determinata dal grado con cui l'uomo si apre e partecipano all'infinità di Dio. Vendemiati commenta:

«Dio ha l'essere per essenza, le creature lo hanno per

dell'uomo (nella conoscenza e nella libertà) verso la vicinanza immediata di Dio ad opera dell'autocomunicazione di Dio per grazia». K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, Paoline, Roma 1975, 54.

³⁸⁶ K. RAHNER, *Dio e rivelazione*, Paoline, Roma 1980, 298.

³⁸⁷ Cfr ID, *Dio e rivelazione*, 295-299.

³⁸⁸ Cfr ID, *Corso fondamentale sulla fede: Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Milano 1990, 41.

³⁸⁹ ID, *Corso fondamentale sulla fede*, 41.

partecipazione; Dio ha bontà per essenza, le creature la hanno per partecipazione; Dio, come causa prima, è causa affinché tutte le altre cause siano cause. La provvidenza divina consiste nel fatto che Dio, intendendo sé stesso come principio fontale di tutte le cose, conosce ciascuna nella propria concreta realtà e individualità, *usque ad minima rerum*. Ora, il piano della provvidenza divina è la legge eterna, ed essa istituisce nella creatura razionale la capacità di essere provvidenza per partecipazione»³⁹⁰.

L'uomo sperimenta la propria finitezza di fronte alla malattia, alla sofferenza fisica e mentale, ai conflitti interiori che lo spingono verso il male pur desiderando il bene, e all'angoscia della morte³⁹¹. La trascendenza si apre quando l'uomo riconosce i suoi limiti e, riflettendo su di essi, cerca di andare oltre, verso l'infinito che lo trascende³⁹².

Al contrario, la trascendenza viene preclusa quando l'uomo non riconosce i propri limiti, non cerca di trascenderli e si rifugia nella familiarità della quotidianità, eludendo così il confronto con le domande fondamentali sull'origine e sul senso della propria esistenza³⁹³. Rahner descrive in questi termini l'uomo che si sottrae all'esperienza della trascendenza:

«Essi vivono senza pensare a sé stessi, immersi nel concreto, nel manipolabile, nelle cose controllabili della loro vita e del loro ambiente. Hanno sufficienti cose da fare qui e precisamente cose molto interessanti e importanti; e quando riflettono su qualcosa che trascende tutto ciò, possono sempre dire che è più ragionevole non rompersi la testa con quelle questioni»³⁹⁴.

L'apertura e la risposta alla trascendenza sono fondamentali per una comprensione autentica di sé e per un'autorealizzazione autentica. Poiché l'uomo non ha un'origine autonoma, la comprensione autentica di sé è possibile solo quando egli trascende sé stesso. È proprio avvicinandosi alla

³⁹⁰ A. VENDEMIATI, *Dio nell'etica*, Pontificia Urbaniana Università, Roma 2021, 299.

³⁹¹ Cfr A. ALESSI, *Sui sentieri dell'uomo: Introduzione dell'antropologia filosofica*, LAS, Roma 2006, 251-261.

³⁹² Cfr RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 54-55.

³⁹³ Cfr ID, *Corso fondamentale sulla fede*, 55-56.

³⁹⁴ ID, *Corso fondamentale sulla fede*, 56.

trascendenza e fondando su di essa la comprensione di sé che l'uomo può raggiungere a vera autorealizzazione. Questa autorealizzazione, essendo intrinsecamente connessa alla realizzazione dell'immagine di Dio, conduce inevitabilmente a un'esperienza della trascendenza. Questo principio si applica anche ai non cristiani: essi, quando si aprono alla trascendenza già iscritta nel loro essere e avanzano verso una comprensione autentica e realizzazione di sé di fronte all'infinito (Dio), possono sperimentare l'esperienza trascendentale, identificata nello Spirito Santo. Indagheremo più a fondo mediante il testo che narra l'esperienza dello Spirito Santo da parte dei non cristiani nel Libro degli Atti.

4.3. L'esperienza dello Spirito Santo da parte dei non cristiani negli Atti degli Apostoli

Negli *Atti degli Apostoli* viene riportato un episodio in cui i gentili non ancora battezzati hanno sperimentato l'effusione dello Spirito Santo. Nella sua predica di Pentecoste, Pietro afferma chiaramente che la promessa dello Spirito Santo non è solo per gli ebrei, ma per tutti (cfr *At* 2,39). Mentre Pietro predicava nella casa di Cornelio, il dono dello Spirito Santo scese anche sui gentili che ascoltavano il suo discorso (cfr *At* 10,45); essi cominciarono a parlare in lingue diverse e a glorificare Dio (cfr *At* 10,46). Questo evento rappresenta un segno tangibile della presenza dello Spirito, volto a dimostrare chiaramente che Dio aveva accolto i gentili e che anche su di loro era stato effuso lo Spirito. Della scena si sono testimoni non solo Pietro, ma anche gli altri cristiani di origine ebraica, il che conferisce all'evento una valenza cruciale nella verifica e nella trasmissione del suo significato a tutta la Chiesa (cfr *At* 11,12)³⁹⁵.

Questo evento ricalca in modo analogo ciò che era accaduto quando i discepoli ricevettero lo Spirito Santo a Pentecoste, e suggerisce che lo stesso Spirito effuso sui discepoli era stato donato anche ai gentili (cfr *At* 2,1-12). Al riguardo, Pietro dichiara: «(Questi) hanno ricevuto lo Spirito Santo al pari di noi (*At* 10,47)» e ordina che fossero battezzati nel nome di

³⁹⁵ Cfr L. JOHNSON, *The acts of the Apostles (Sacra Pagina)*, vol. 5, Liturgical Press, Minnesota 1992, 194-195.

Gesù Cristo.

L'esperienza dello Spirito Santo non equivale ancora a diventare cristiani. Per diventare cristiani, bisogna venir battezzati nel nome di Cristo (cfr *At*, 2,38). Per questo motivo, Pietro ordinava che i gentili, che avevano sperimentato lo Spirito Santo, fossero battezzati. Tuttavia, il solo battesimo con l'acqua non costituisce una condizione sufficiente per diventare cristiani. Negli *Atti* (8,14-17) si narra che i samaritani erano stati battezzati nel nome di Gesù, ma che lo Spirito Santo non era ancora sceso su di loro. Fu allora che Pietro e Giovanni si misero a pregare per poter ricevere lo Spirito Santo, e così avvenne. Anche il racconto di Simone, che vide lo Spirito Santo conferito tramite l'imposizione delle mani degli apostoli, indica che queste persone sperimentarono Dio attraverso segni evidenti, visibili (cfr *At* 8,14-17).

Nel complesso, l'esperienza dello Spirito Santo costituisce una condizione essenziale per diventare cristiani, sia che avvenga prima o dopo il battesimo con l'acqua. Tuttavia, l'"esperienza dello Spirito Santo" qui menzionata non implica necessariamente una manifestazione esteriore, ma si riferisce piuttosto a un incontro personale con Dio, ovvero a un'esperienza individuale e intima della presenza divina. Si comprende così che Dio possa essere sperimentato da tutti attraverso lo Spirito, e che questa esperienza rappresenta l'essenza fondamentale del vivere come figli di Dio.

Riassumendo quanto discusso in precedenza, la volontà salvifica universale di Dio e la natura trascendente dell'uomo, insieme con le esperienze della trascendenza, suggeriscono che anche i non cristiani possano desiderare Dio e vivere esperienze religiose. In tale prospettiva, Rahner ha introdotto il concetto di "cristiano anonimo"³⁹⁶, sostenendo che il popolo di Dio, a cui appartiene la Chiesa, non si limita esclusivamente a coloro che ricevono il battesimo, ma si estende anche a coloro che, pur non essendo battezzati, devono essere considerati destinatari dell'attività

³⁹⁶ Il termine "cristiano anonimo" non si riferisce a tutti i non battezzati, ma designa coloro che, pur non conoscendo Dio e la Sua rivelazione, credono nell'esistenza dell'Assoluto e riflettono questa verità nella loro vita. Rahner ha scelto l'espressione "cristiano anonimo" piuttosto che "teista anonimo" perché la base dell'accesso alla verità per i non cristiani risiede nella grazia di Dio Padre, rivelata attraverso l'incarnazione di Cristo e il mistero pasquale. Cfr RAHNER, *Dio e rivelazione*, 766-768.

missionaria³⁹⁷.

4.4. Il Carisma come dono condiviso di Dio

Esaminando la natura condivisa del Carisma del Fondatore, ci proponiamo di esplorare la possibilità che il Carisma possa essere condiviso e sperimentato anche dai non cristiani.

Il Carisma del Fondatore è innanzitutto un dono dello Spirito Santo, conferito al Fondatore per trasformarlo e per prepararlo a una vocazione e a una missione specifica all'interno della Chiesa, assumendo dunque un carattere personale. Questo dono possiede tuttavia anche una dimensione collettiva e comunitaria, poiché coinvolge numerose persone nella realizzazione del piano di Dio³⁹⁸.

Il Carisma del Fondatore si rivela come un'esperienza dello Spirito trasmessa ai discepoli³⁹⁹. I doni carismatici «sono dati alla persona singola, ma possono anche essere condivisi da altri [...] che genera una particolare affinità spirituale tra le persone»⁴⁰⁰. Nella *Iuvenescit Ecclesia* si afferma che, mediante la relazione tra il carattere personale del Carisma e la possibilità di partecipazione, il Carisma venga trasmesso e, di conseguenza, si forma una comunità all'interno della Chiesa:

«La relazione tra il carattere personale del Carisma e la possibilità di parteciparvi esprime un elemento decisivo della sua dinamica, in quanto riguarda il rapporto che nella comunione ecclesiale lega sempre la persona e la comunità. I doni carismatici nella loro pratica possono generare affinità, prossimità e parentele spirituali attraverso le quali il patrimonio carismatico, a partire dalla persona del Fondatore, viene partecipato ed approfondito, dando vita a vere e proprie famiglie spirituali. Le aggregazioni ecclesiali, nelle loro diverse forme, si presentano come doni carismatici condivisi. Movimenti ecclesiali e nuove comunità mostrano come un determinato Carisma originario possa aggregare dei fedeli ed

³⁹⁷ Cfr RAHNER, *Dio e rivelazione*, 762.

³⁹⁸ Cfr ROMANO, «Carisma», *Dizionario teologico della vita consacrata*, 178.

³⁹⁹ Cfr *Mutuae Relationes*, n. 11.

⁴⁰⁰ *Christifideles Laici*, n. 24

aiutarli a vivere pienamente la propria vocazione cristiana e il proprio stato di vita al servizio della missione ecclesiale»⁴⁰¹.

Il Carisma del Fondatore non è una realtà statica, ma possiede una dinamicità adattabile, capace di attivarsi non solo tra i religiosi, ma anche nei diversi stili di vita. In questo contesto si accenna che il Carisma possa essere condiviso anche nelle forme di vita dei laici:

«Oggi non pochi istituti, spesso in forza delle nuove situazioni, sono pervenuti alla convinzione che il loro Carisma può essere condiviso con i laici. Questi vengono perciò invitati a partecipare in modo più intenso alla spiritualità e alla missione dell'istituto medesimo. Si può dire che, sulla scia di esperienze storiche come quella dei diversi Ordini secolari o Terz'Ordini, è iniziato un nuovo capitolo, ricco di speranze, nella storia delle relazioni tra le persone consacrate e il laicato»⁴⁰².

L'istruzione *Il Servizio dell'Autorità e l'Obbedienza* esorta a insegnare, ad incoraggiare e ad invitare i laici a partecipare al Carisma degli istituti religiosi. Si sottolinea però chiaramente che i laici non devono imitare lo stile di vita dei religiosi, ma devono piuttosto essere invitati a partecipare ai doni spirituali, adattandoli alla loro indole secolare e ai loro stili specifici di vita:

«È necessario avere comunità religiose con una chiara identità carismatica, assimilata e vissuta, in grado cioè di trasmetterla anche agli altri con disponibilità alla condivisione: comunità religiose con un'intensa spiritualità e dall'entusiasta missionarietà per comunicare il medesimo spirito e il medesimo slancio evangelizzatore; comunità religiose che sappiano animare e incoraggiare i laici a condividere il Carisma del proprio istituto, secondo la loro indole secolare e secondo il loro diverso stile di vita, invitandoli a scoprire nuove forme di attualizzare lo stesso Carisma e missione»⁴⁰³.

In questo modo, se coloro che vivono la vocazione del Carisma offrono ad altri l'opportunità di condividere e sperimentare la loro

⁴⁰¹ *Iuvenescit Ecclesia*, n. 16.

⁴⁰² *VC*, n. 54.

⁴⁰³ *Il Servizio dell'Autorità e l'Obbedienza*, n. 25.

spiritualità, è possibile che sorgano nuove vocazioni e che si formino diverse “famiglie carismatiche” che contribuiscono alla cooperazione ecclesiale⁴⁰⁴.

Il Carisma del Fondatore è un dono collettivo-comunitario, condiviso e partecipato da altri, ma ciò non implica che gli uomini possano trasmetterlo o disporne a loro piacimento⁴⁰⁵. Il proprietario rimane sempre Dio. L'origine del Carisma del Fondatore risiede nello Spirito Santo, ed è sempre lo Spirito Santo a mantenerlo come dono vivo affinché possa proseguire nella storia. È lo Spirito Santo, inoltre, a risvegliare i cuori e a chiamare altri a partecipare a questo dono.

Coloro che vivono un Carisma non lo trasmettono direttamente, ma lo condividono come testimoni, attraverso l'esperienza che lo Spirito Santo ha donato loro. La gioia che scaturisce dall'incontro con Dio attraverso il Carisma non può essere trattenuta per sé; essa genera il desiderio di dividerla e di condurre altri a Gesù. Anch'essi potranno, a loro volta, manifestare la bellezza del Carisma e i suoi frutti, attirando altre persone e risvegliando in loro il desiderio di vivere la stessa spiritualità⁴⁰⁶.

La premessa discussa in precedenza, ovvero la fattibilità di condividere il Carisma del Fondatore e che i non cristiani possano sperimentare i doni dello Spirito Santo, suggerisce la possibilità che anche i non cristiani partecipino al Carisma. Questo può essere un nuovo modo di incontrare Cristo. Per rendere il Carisma accessibile ai non cristiani e far sì che anch'essi abbiano la possibilità di vivere questa esperienza, è necessario esprimere e strutturare il Carisma in modalità e in linguaggi che possano essere accolti da loro, pur mantenendone intatto lo spirito originario. Si tratta di un delicato processo spirituale di inculturazione del Carisma. Questo argomento verrà approfondito nella seconda parte, basandoci sul Carisma dei *Fratelli di Gesù di Kkottongnae*.

⁴⁰⁴ Cfr V. MOSCA, «Il Carisma e le opere proprie dell'ente ecclesiastico», in V. MOSCA (a cura di), *Vita consacrata e gestione delle opere*, Libreria Editrice Vaticana, 55.

⁴⁰⁵ Cfr G. MARTELET, *Santità della Chiesa e vita religiosa*, Milano 1968, 155.

⁴⁰⁶ Cfr MIDALI, *Teologia pratica 4*, 135-137.

Conclusione

Nel presente lavoro, sulla base del quadro di ricerca delineato nel capitolo precedente, abbiamo esaminato le caratteristiche del Carisma del Fondatore in relazione alla evangelizzazione della cultura comunitaria e delle attività culturali individuali, al fine di offrire un fondamento teorico al contributo del Carisma all'evangelizzazione della cultura.

Abbiamo anzitutto studiato gli aspetti del Carisma del Fondatore che possono contribuire all'evangelizzazione della cultura comunitaria.

Per evangelizzare la cultura comunitaria, è essenziale fare una diagnosi dei tempi e presentare la luce del Vangelo necessaria per quel tempo: in questa prospettiva, abbiamo esaminato come il Carisma del Fondatore può contribuire a tale diagnosi dei tempi e a proporre i valori evangelici.

Confrontando poi *i doni gerarchici* e *i doni carismatici*, abbiamo confermato che il Carisma è un dono dato dallo Spirito Santo per rinnovare nei secoli l'umanità e la Chiesa. Abbiamo altresì prestato particolare attenzione alla grazia spirituale che consente ai fondatori di comprendere in profondità il proprio tempo, di percepire la luce del Vangelo necessaria in quel contesto e di offrire una risposta ispirata e profetica alle sfide del proprio tempo.

Alla luce di queste considerazioni, abbiamo poi esaminato i vari carismi emersi in base alle varie circostanze storiche e alle varie forme di vita religiosa. E poi studiando il concetto di *fedeltà creativa*, abbiamo confermato la possibilità che il Carisma del Fondatore contribuisce a fare una diagnosi dei tempi ed a proporre i valori evangelici necessari per i tempi.

Successivamente, poiché l'evangelizzazione della cultura comunitaria è possibile solo laddove vengano ripristinati i valori morali e assoluti all'interno della comunità, abbiamo esaminato in che modo il Carisma del Fondatore possa favorire tale rinnovamento dei valori spirituali.

A tal fine abbiamo analizzato le “caratteristiche spirituali del Carisma che possono portare al rinnovamento spirituale” e confermato, mediante una revisione dei documenti ecclesiali, che l'origine del Carisma

del Fondatore è nello Spirito Santo, confrontando i concetti di *Carisma di Fondatore* e *Carisma del Fondatore* per considerare che il Fondatore è una persona scelta da Dio e ispirata dallo Spirito Santo.

Abbiamo anche esaminato che, nel Carisma del Fondatore, sono presenti sia la potenza dello Spirito che promuove l'evangelizzazione, sia la forza del Vangelo che testimonia il mistero di Cristo. Quanto al potere dello Spirito Santo di promuovere l'evangelizzazione, si è sottolineato come sia lo Spirito a guidare la Chiesa verso la verità, a santificare la Chiesa e il suo popolo, e a fungere da protagonista dell'evangelizzazione. Quanto poi all'evangelizzazione attraverso il *mistero del Vangelo* contenuto nel Carisma, abbiamo approfondito la natura rinnovatrice del Vangelo stesso: la sua capacità di trasformare dall'interno l'essere umano, di risvegliare la coscienza e di condurre l'uomo a partecipare al Regno di Dio. Abbiamo inoltre evidenziato che il Carisma del Fondatore si manifesta nell'incarnazione concreta e nella pratica di alcuni aspetti del mistero di Cristo presentati nei Vangeli, che fungono da "stile di vita evangelico alternativo" rispetto al secolarismo dominante, e da "rimedio spirituale" contro i mali del nostro tempo.

Infine, considerando poi che la cultura è intrinsecamente di natura comunitaria, abbiamo esaminato le caratteristiche comunitarie che il Carisma del Fondatore può apportare alla comunità.

Abbiamo confermato che il Carisma è un dono di Dio per il bene della comunità e abbiamo sottolineato che il Carisma del Fondatore è un dono collettivo che forma una nuova comunità in risposta alle esigenze dei tempi e della Chiesa e conduce i suoi membri verso una comune vocazione. Per approfondire questo aspetto, abbiamo esaminato come, attraverso il Carisma del Fondatore, si costituisce una comunità che poi si sviluppa fino all'*istituzionalizzazione*. Abbiamo sottolineato come i membri della comunità, vivendo una comunione fraterna, realizzano insieme la vita comunitaria, condividendo e trasmettendo il Carisma nella concretezza della loro esistenza. Esaminando infine l'importanza della vita comunitaria nella vita religiosa, è emersa più chiaramente la natura comunitaria del Carisma del Fondatore.

In seguito, abbiamo studiato gli aspetti attraverso cui il Carisma del Fondatore può contribuire all'evangelizzazione delle attività culturali individuali.

Poiché il fine ultimo dell'attività culturale è la realizzazione di sé, intesa come realizzazione dell'*Imago Dei*, abbiamo indagato come il Carisma del Fondatore possa contribuire al raggiungimento di tale obiettivo.

Abbiamo riconosciuto in Cristo il modello della piena realizzazione dell'essere umano, mettendo in luce che è proprio nella sequela di Cristo che l'essere umano può realizzare la propria conformità all'*Imago Dei*. Poiché il mistero dell'Incarnazione è alla radice del Carisma, abbiamo dimostrato che il Carisma del Fondatore costituisce una via concreta che conduce alla sequela di Cristo. In quest'ottica, il Carisma può essere compreso come una mediazione essenziale nel cammino verso la realizzazione dell'*Imago Dei*, ovvero verso l'autentica realizzazione dell'essere umano.

Inoltre, reinterprestando il concetto di "autorealizzazione" alla luce di quello di "santificazione", abbiamo esaminato la vocazione alla santità dei religiosi, la santificazione mediata dal Carisma del Fondatore e, infine, la santificazione realizzata mediante l'apostolato, inteso come attuazione concreta del Carisma. Abbiamo così evidenziato con ancora maggiore chiarezza come il Carisma del Fondatore contribuisca alla vera autorealizzazione dell'uomo.

Successivamente, poiché una cultura comunitaria è formata dai valori e dagli atteggiamenti perseguiti dai singoli esseri umani, abbiamo esaminato come il Carisma del Fondatore può contribuire a formare gli esseri umani, quali creatori di cultura, in persone che perseguono valori evangelici.

A tale fine, abbiamo analizzato come il Carisma del Fondatore contribuisce al processo di formazione all'interno della vita consacrata; questa formazione è radicata nel Carisma stesso e il suo fine ultimo è la conformazione a Cristo. Abbiamo così confermato che il Carisma del Fondatore interiorizza i sentimenti e i pensieri di Cristo, contribuisce in maniera sostanziale al cammino di maturazione personale che mira all'unità con Cristo e può agire come forza trainante nel formare una cultura comunitaria.

Infine, poiché tutti gli esseri umani sono soggetti della cultura, abbiamo esaminato anche la possibilità che i non cristiani possano

partecipare al Carisma del Fondatore.

Abbiamo studiato l'insegnamento della Chiesa sulla volontà salvifica universale di Dio e confermato che anche i non cristiani possono riconoscere l'origine e il fine dell'esistenza. Ciò facendo abbiamo posto l'attenzione sulla trascendenza dell'essere umano e sulla sua capacità di fare esperienza del trascendente, mettendo in luce che l'uomo, in quanto essere spirituale, possiede a priori, nel proprio spirito, un orizzonte di trascendenza ed è pertanto aperto al senso e all'origine dell'esistenza, è capace di vivere esperienze trascendenti anche nella quotidianità, quali la sacralità, l'amore meraviglioso, la pace e la felicità. Ricorrendo all'episodio della discesa dello Spirito Santo sui pagani (*At 10,41-45*), abbiamo inoltre confermato la possibilità che anche i non cristiani possano fare esperienza del dono dello Spirito, cioè del Carisma. Abbiamo infine evidenziato come il Carisma del Fondatore, trasmesso ai discepoli e condiviso con altri attraverso una partecipazione comunitaria, contribuisca alla realizzazione del progetto di Dio.

Alla luce di quanto emerso, possiamo concludere che il Carisma del Fondatore, nella sua dimensione spirituale, comunitaria e culturale, rappresenta una via concreta e attuale per l'evangelizzazione della cultura. Esso si configura come un dono dello Spirito che, incarnandosi nella vita delle persone e delle comunità, è in grado di orientare le persone verso la piena realizzazione di sé nell'Immagine di Dio e di trasformare la cultura alla luce del Vangelo.

CONCLUSIONE DELLA PRIMA PARTE

Nella Prima Parte abbiamo cercato di chiarire teoricamente la possibilità che il Carisma del Fondatore possa contribuire all'evangelizzazione della cultura, a partire dalle caratteristiche teologiche e dai principi fondamentali di quest'ultima.

Per *evangelizzazione della cultura* si intende il processo mediante il quale i valori fondamentali perseguiti dall'uomo vengono purificati e maturati alla luce del Vangelo, affinché la Buona Notizia penetri fino alle radici della cultura. A livello individuale, la cultura si manifesta come attività mediante la quale l'uomo coltiva ciò che gli è stato dato, realizzando così sé stesso e, in ultima istanza, l'immagine di Dio. A livello comunitario, essa si esprime come insieme di coscienza dei valori e degli stili di vita condivisi all'interno di una comunità. Pertanto, l'essenza dell'evangelizzazione della cultura consiste nel rinnovare, secondo il Vangelo, sia l'orientamento delle attività culturali individuali sia la coscienza dei valori nella comunità, conformemente alla verità di Dio e al Suo progetto di salvezza.

Il Carisma del Fondatore è stato riconosciuto come capace di contribuire concretamente all'evangelizzazione della cultura a due livelli: a livello comunitario, è emerso che il Carisma del Fondatore può rispondere alle esigenze dei tempi, presentando valori evangelici alternativi e fungendo da forza propulsiva per il rinnovamento dei valori spirituali.

A livello individuale, si è sostenuto che il Carisma del Fondatore può favorire il raggiungimento del fine ultimo delle attività culturali, ossia l'autorealizzazione dell'uomo, che è la realizzazione dell'immagine di Dio, e promuovere la formazione di una personalità in grado di ricercare attivamente i valori evangelici in quanto soggetto culturale.

La presente ricerca ha preso inoltre in considerazione la volontà salvifica universale di Dio e la dimensione trascendente dell'esistenza umana, confermando che il Carisma del Fondatore può essere trasmesso e sperimentato non solo dai cristiani, ma anche dai non cristiani.

PARTE SECONDA

EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA COREANA MEDIANTE L'ESPERIENZA DEL CARISMA DEI *FRATELLI DI GESÙ DI KKOTTONGNAE*

INTRODUZIONE ALLA SECONDA PARTE

Le proposte per l'evangelizzazione della cultura presentate nella prima parte miravano a condurre i soggetti della cultura a sperimentare la vera felicità attraverso l'incontro con i valori evangelici alternativi, e a perseguire attivamente questi valori nella loro vita. In questa ricerca abbiamo constatato che il cambiamento nei valori perseguiti dai singoli individui può estendersi fino a promuovere l'evangelizzazione della cultura comunitaria.

In quest'ottica, è emerso che l'elemento centrale per evangelizzare la cultura attraverso il Carisma del Fondatore consiste nell'annunciare ai soggetti culturali i valori evangelici alternativi mediante il Carisma, rendendoli concretamente esperibili.

Nella seconda Parte, sulla base di questa impostazione, intendiamo applicare concretamente il Carisma dei *Fratelli di Gesù di Kkottongnae* (FGK) alla situazione culturale specifica della Corea, al fine di proporre modalità concrete per l'evangelizzazione della cultura attraverso il Carisma. L'obiettivo è mostrare come i religiosi possano accostarsi alla cultura e realizzarne l'evangelizzazione in maniera concreta, a partire dal Carisma proprio del loro istituto.

Nel primo capitolo analizzeremo la cultura coreana alla luce del Vangelo, con l'intento di individuare al suo interno i valori tradizionali da ripristinare e i valori evangelici alternativi da promuovere in vista dell'evangelizzazione.

Nel secondo capitolo esploreremo gli aspetti del Carisma dei FGK che possono essere correlati con i valori evangelici alternativi e che risultano comunicabili anche ai non cristiani. A questo fine, prenderemo in esame l'iniziativa originale dello Spirito nella storia dell'istituto, le

esperienze spirituali del Fondatore, i suoi intendimenti e i suoi progetti, nonché le Costituzioni dei *FGK*.

Nel terzo capitolo, infine, rifletteremo su come proclamare e far sperimentare quegli aspetti del Carisma dei *FGK* che si integrano con i valori evangelici alternativi. In particolare, prenderemo come punto di riferimento la visione del Fondatore secondo cui “il Carisma deve essere insegnato e fatto sperimentare a tutti”, e analizzeremo come i religiosi *FGK* mettono in pratica questa visione attraverso “nuovi metodi ed espressioni”.

CAPITOLO PRIMO

DIAGNOSI ED EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA DELLA COREA DEL SUD: VALORI EVANGELICI ALTERNATIVI PER L'EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA

Introduzione

Nella prima parte abbiamo elaborato una metodologia per l'evangelizzazione della cultura, che ora intendiamo applicare al contesto sudcoreano, al fine di analizzarne la cultura e di individuarne i valori evangelici alternativi che possono contribuire al processo di evangelizzazione.

Questa indagine fornirà il quadro di riferimento necessario per la ricerca che ci proponiamo di sviluppare poi nel Capitolo successivo, in cui esamineremo gli aspetti dell'integrazione tra il Carisma di *Fratelli di Gesù di Kkottongnae* e i valori evangelici alternativi necessari per l'evangelizzazione della cultura coreana. Svilupperemo questa parte della ricerca in tre fasi principali.

Nella prima fase, prima di procedere alla diagnosi della cultura odierna, esploreremo i semi del Verbo già presenti nella tradizione culturale coreana. Se riusciremo a scoprire che i semi del Vangelo sono già radicati nella cultura e a riproporli in forme attuali, potremo sviluppare una cultura permeata di fede, preservando al contempo l'identità culturale del Paese. Questo processo costituisce il fondamento per consentire alla cultura di cooperare attivamente all'opera di evangelizzazione.

Nella seconda fase procederemo ad un'analisi della cultura coreana di oggi, s'intende dal punto di vista dell'evangelizzazione, con l'intento di individuare quelle correnti che necessitano di una purificazione. L'evangelizzazione della cultura si basa infatti su una diagnosi condotta alla luce del Vangelo. Effettuare una diagnosi della cultura significa individuare «le tendenze, le aspirazioni, le ansie, le speranze e le esigenze

culturali»¹ dei suoi membri: analizzeremo gli orientamenti di vita predominanti oggi nel Paese e i valori maggiormente ricercati dai membri della società, al fine di individuare le correnti culturali sottostanti. Attraverso questo processo, è possibile comprendere la coscienza dei valori condivisi all'interno della comunità che esercita la sua influenza sui fenomeni culturali, e portare la luce di Cristo alle radici profonde della cultura. Seguendo questo *leitmotiv*, la presente ricerca esaminerà la coscienza collettiva della società coreana, i valori da essa perseguiti e gli orientamenti di vita prevalenti.

Nella terza e ultima fase, basandoci sui risultati a cui saremo pervenuti, analizzeremo il significato dei valori collettivi e l'orientamento dei valori che influenzano «i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse e le linee di pensiero»² dei coreani. Sulla base di questa analisi, esploreremo i valori evangelici alternativi da diffondere nella cultura per l'evangelizzazione e i valori tradizionali da ripristinare.

Quest'analisi costituirà il punto di partenza per esplorare i valori evangelici alternativi che, a nostro avviso, sarà necessario promuovere ai fini dell'evangelizzazione.

1. I semi del Verbo nel patrimonio della tradizione coreana

Dio ha piantato dei semi del Verbo nel cuore e nella mente di tutti gli uomini affinché tutti possano riconoscerlo e seguirlo. Grazie a questi semi, i nostri antenati hanno risposto alla chiamata di Dio e Lo hanno adorato nel loro ambiente di vita e nel loro contesto socio-culturale. Le esperienze mentali e spirituali, le aspirazioni e la saggezza dei antenati si sono trasmesse attraverso rituali e tradizioni culturali, costituendo un patrimonio ereditario specifico per ogni popolo. Quando il patrimonio della tradizione viene custodito all'interno di una cultura, e le persone sono in grado di trarne i valori fondamentali, sviluppando su tale base i costumi e le istituzioni della propria società, la fede si radica nella cultura. È pertanto essenziale, per l'evangelizzazione della cultura, scoprire i semi

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la cultura* (13 gennaio 1989), n. 1.

² *EN*, n. 19.

del Verbo all'interno del patrimonio di ciascun popolo.

Esamineremo i semi del Verbo nella cultura tradizionale coreana analizzando anzitutto la religiosità dei nostri antenati e indagando come essi abbiano riconosciuto Dio e creduto ancor prima che la Sua rivelazione giungesse in Corea; e successivamente indagheremo come i nostri antenati abbiano seguito la volontà di Dio, pur non avendo ancora ricevuto la Sua rivelazione.

1.1. Il patrimonio spirituale nella tradizione coreana: la ricerca e l'adorazione di Dio

Nella tradizione coreana, esiste un patrimonio spirituale in cui gli antenati riconoscevano e adoravano Dio. Per esplorare questo aspetto, analizzeremo qual era l'esperienza del divino nel mito sulla fondazione della civiltà coreana considerato uno degli archetipi principali dell'identità culturale del Paese; e studieremo inoltre i riti dedicati a Dio all'interno della tradizione coreana.

1.1.1. Dio nel mito di fondazione della civiltà coreana

Il mito è una narrazione riguardante le divinità, in relazione all'uomo e al mondo³. Esso rappresenta un tentativo di identificare e di comprendere la causa ultima dell'esistenza umana e del mondo ricorrendo a immagini simboliche piuttosto che a concetti astratti⁴. I miti forniscono infatti la base delle tradizioni e dei costumi di una società e svolgono un ruolo cruciale nel plasmare e nel preservare l'identità di una comunità. Tra questi, il mito di fondazione enfatizza le tradizioni e i valori di una nazione ed aiuta le persone a comprendere sé stesse, conferendo loro un'identità e delle finalità storicamente condivise; esso può essere considerato perciò uno degli archetipi fondamentali dell'identità culturale⁵. Mediante il mito di

³ Cfr N. SMART, *Phenomenology of Religion*, Seabury, New York 1973, 81.

⁴ Cfr B. MONDIN, *Il problema di Dio*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2012, 53.

⁵ Cfr L. JAEHAE, «단군신화에 갈무리된 문화적 원형과 민족문화의 정체성 (La concezione soggettiva della mitologia coreana e l'identità della cultura nazionale)», in *Rivista di Studi su Gojoseon e Dangun* 17 (2007), 278-279.

Dangun (단군), il mito della fondazione della civiltà coreana, esamineremo l'apertura a Dio, il seme del Verbo presente nell'archetipo della cultura coreana.

Il mito di *Dangun* è stato tramandato oralmente fino a quando non venne trascritto in una delle opere storiografiche più antiche, il *Samguk Yusa*⁶ (삼국유사), scritto da *Iryeon* (一然, 1206-1289) nell'anno 1271. Il mito di *Dangun*, come riportato nel *Samguk Yusa*, narra quanto segue:

«Secondo il *Gogi* (古記, Antichi Annali), c'era una volta *Hwanung* (桓雄), figlio di *Hwanin*⁷ (桓因). *Hwanung* nutriva in sé il desiderio di governare il mondo, per portare salvezza all'umanità. Il padre, venuto a conoscenza delle intenzioni di suo figlio, guardando dall'alto il *Samwei Taebaek* (三危太伯)⁸, ritenne che fosse un luogo adatto per beneficiare l'umanità (*Hongik Ingan* 弘益人間). Pertanto, *Hwanin* consegnò a *Hwanung* il *Cheonburin* (天符印, tre oggetti sacri)⁹ e lo mandò a regnare. *Hwanung* scese sul Monte *Taebaek* (太伯山) sotto l'albero di *Shindansoo*

⁶ *삼국유사* (*Samguk Yusa*, "Memorie dei Tre Regni") è un'opera storiografica scritta dal monaco buddista *Iryeon* (일연, 1206-1289) nel settimo anno del regno del Re *Chungnyeol* (충렬왕), vale a dire nel 1281, presso il tempio *In'gaksa* (麟角寺), durante il periodo *Goryeo*. Quest'opera raccoglie racconti e leggende relative ai tre regni coreani (*Goguryeo*, *Baekje* e *Silla*) e rappresenta una fonte storica preziosa dell'antica Corea.

⁷ *Hwanin* (天空神) è il re degli dei e dio padre. Cfr L. DAE-KEUN, *한국 종교사상사* (*La storia del pensiero religioso coreano dal punto di vista dello sciamanesimo e del cristianesimo*), Casa Editrice Cattolica, Seoul 2014, 37.

⁸ *Samwitaebaek* (三危太伯) è una grande montagna con tre cime ed è considerata una montagna sacra che collega il cielo e la terra. Cfr K. SUNG-HWAN, «A Study on the Hongikingan Chronology: Change of Dangun myth and evolution of Hongikingan», in *Journal of Dangun Studies* 41 (2019), 8.

⁹ I tre oggetti sono: la spada, lo specchio e le perle di bronzo. Nell'età del bronzo, questi tre oggetti erano considerati simboli di potere e autorità tra i sovrani.

(神壇樹) e fondò il regno di *Shinshi*(神市)¹⁰, prendendo il titolo di “Re Celeste *Hwanung* (桓雄天王)”. Egli governava i venti, la pioggia, le nuvole e presiedeva su cibo, longevità, malattie, punizioni, sul bene e sul male, occupandosi di circa 360 tipi di affari umani. In quel periodo, un orso e una tigre, che vivevano nella stessa tana, pregarono *Hwanung* di diventare umani. *Hwanung* diede loro un mazzo di assenzio e venti spicchi d’aglio, dicendo che se li avessero mangiati senza vedere la luce del sole per cento giorni, sarebbero diventati umani. L’orso e la tigre, dopo aver ricevuto il cibo, se ne nutrirono; dopo soli ventuno (tre-sette) giorni¹¹, l’orso divenne una donna, mentre la tigre, che non aveva rispettato la proibizione, non poté diventare un essere umano. *Ungnyeo* (熊女, La donna) non aveva nessuno con cui sposarsi, così pregava ogni giorno, sotto un albero di noce, di essere fecondata. Allora *Hwanung* assunse temporaneamente sembianze umane e sposò la donna. Ella concepì un figlio. Venuto alla luce, il bambino fu chiamato *Dangun Wanggeom* (檀君王儉). *Dangun Wanggeom*, [...] stabilì la capitale a *Pyeongyangseong* (平壤城)¹², e alla fine chiamò il suo regno *Joseon* (朝鮮). [...] *Dangun* governò il paese per 1.500 anni. [...] *Dangun* allora si trasferì a *Changdanggyeong* (藏唐京)

¹⁰ *Shindansoo* (神壇樹) è un albero sacro che simboleggia il collegamento tra il cielo e la terra, associato alla discesa di *Hwanung*, una divinità celeste. *Shinshi* (神市) si riferisce alla città governata da *Hwanung*, in cui egli ha realizzato la missione affidatagli da *Hwanin*, perseguendo l’ideale di *Hongik-Ingan*.

¹¹ Il periodo di 21 giorni impiegato dall’orso per trasformarsi in uomo ha un significato simbolico. Nella tradizione coreana, i numeri 3 e 7 rappresentano la perfezione e la sacralità. Pertanto, 21 è il risultato della moltiplicazione di questi due numeri, il che sottolinea un profondo significato spirituale legato alla trasformazione. Cfr Y. JONG-SEOUNG, *단군조선으로부터 시작된 한국 고유의 칠성신앙* (La fede coreana nelle Sette Stelle originata da *Dangun Joseon*), Uri Munhwa Sinmun, Seoul, 2017. 7.

¹² *Pyongyangseong* è il nome della capitale tradizionalmente associata a *Gojoseon*. Si presume che l’attuale posizione del *Pyongyangseong* corrisponda a *Pyongyang*, la capitale della Corea del Nord.

e poi tornò ad *Asadal*, diventando una divinità della montagna (山神) e vivendo fino a 1.908 anni»¹³.

Nel mito di fondazione della civiltà coreana emergono chiaramente le prospettive e le credenze religiose degli antenati: anticamente predominava l'idea che molti eventi umani fossero guidati dalle divinità. Nel pensiero tradizionale coreano, Dio è un essere che ama gli uomini e il Suo governo è finalizzato al bene dell'umanità; Dio, infatti, non era percepito come una realtà distante, ma come una presenza viva accanto agli uomini.

Nel mito è presente anche una concezione specifica dell'essere umano; gli antenati consideravano infatti gli uomini come dotati di caratteristiche trascendenti. L'orso, che appare come una creatura terrestre, non rappresenta semplicemente un animale, ma viene interpretato come un'entità simbolica¹⁴. L'aspirazione dell'orso a diventare un essere umano, superando il rito di passaggio proposto da *Hwanung*, si concretizza nella sua trasformazione in *Ungnyeo* (熊女, La donna)¹⁵. Questa metamorfosi simboleggia un'esperienza religiosa che porta a una nuova esistenza¹⁶. Questo dimostra che gli esseri umani sono capaci di comprendere la volontà di Dio e costituisce, se si segue questa volontà, il processo necessario per poter diventare un vero essere umano. Gli antenati percepivano l'uomo come un essere che si perfeziona a mano a mano che

¹³ ILYEON, «삼국유사 (*Samguk Yusa*)», in L. MINSOO (a cura di), Eulyu Munhwasa, Seoul 2013, 8-10.

¹⁴ Cfr Y. Dong-SHIK, *한국무교의 역사와 구조 (Storia e struttura del Mukyo coreano)*, Università Yonsei, Seoul 1978, 33.

¹⁵ La luce è un simbolo religioso universale che rappresenta la vita. L'essere stati in una tana senza luce e poi il tornare a vederla di nuovo simboleggia la morte e il ritorno al grembo materno primigenio; è uno stato che precede la creazione, per poi essere ricreati e rinascere, il che esprime il mistero della divinità della rinascita. La grotta rappresenta il luogo simbolico dei riti di passaggio. Nei miti, le grotte o le tane simboleggiano spesso il grembo primigenio, il caos primordiale che precede l'ordine; similmente, la grotta è uno spazio di oscurità e tempo, origine dell'essere, distinto dallo spazio della vita quotidiana. Cfr K. TAE-GON, «한국무속의 원형연구 (Ricerca sulle forme originarie dello sciamanesimo coreano)», in *Folklore coreano* 12 (1980), Associazione del Folklore, 36.

¹⁶ Cfr DONG-SHIK, *한국무교의 역사와 구조 (Storia e struttura del Mukyo coreano)*, 32.

mette in pratica la volontà divina.

Questa struttura rituale archetipica, presente nel mito, ha influito anche sull'accoglienza generale del cristianesimo¹⁷. *Hwanin*, il dio supremo e padre, manda nel mondo suo figlio *Hwanung* per il degli esseri umani, e *Dangun*, che è sia dio che figlio dell'uomo, emerge dall'unione tra "gli dei e gli umani". Dopo aver completato la sua vita sulla terra, *Dangun* ascende nuovamente al luogo da cui proveniva¹⁸. Questa struttura mitologica fornisce una base per l'accettazione del mistero dell'incarnazione di Gesù. La figura di *Dangun*, con la sua doppia natura e divina e umana, offre un fondamento importante per la fede in Gesù Cristo come vero Dio e vero uomo. Inoltre, questo mito ha fornito un contesto favorevole, oltre che di rilievo, per accogliere sia la dottrina della vita di Gesù, vissuta e insegnata tra gli uomini, sia la dottrina della sua ascensione.

1.1.2. Il culto divino e la concezione dell'aldilà

In Corea, già prima dell'introduzione del cristianesimo, esisteva - come abbiamo visto - una fede nel divino, accompagnata dall'offerta di sacrifici a Dio; le sue origini risultano evidenti anche nel mito di *Dangun*, da noi precedentemente descritto. Il nome *Dangun Wanggeom* è una parola composta da *Dangun*, che indica il sommo sacerdote, e *Wanggeom*, che significa il grande re¹⁹. Questo titolo si riferisce a un leader sia religioso che politico. In quell'epoca, era il re a offrire sacrifici a Dio per la nazione.

¹⁷ In Corea, il cattolicesimo ha una storia particolare: non ebbe inizio con l'arrivo dei missionari stranieri, come avvenne in tutti gli altri Paesi, ma attraverso lo studio autonomo dei testi religiosi da parte di alcuni laici coreani. Nel XVIII sec., degli studiosi confuciani coreani, dopo aver studiato testi cristiani importati dalla Cina, furono infatti attratti dalla nuova dottrina e iniziarono a praticarla.

¹⁸ Il fatto che *Dangun* sia diventato il dio della montagna simboleggia il suo ritorno al cielo, dal quale originariamente proveniva. Cfr K. JEONG-SUK, «한국 문헌 신화에 보이는 신의 모습 (La figura divina nei miti letterari coreani)», in *Samok* 154 (1991), 55-58.

¹⁹ Cfr L. BYEONG-DO, *한국사대관 (Panoramica della storia coreana)*, Dongbang libri, Seoul 1983, 20.

Nella tradizione coreana esistevano, a livello nazionale, riti religiosi dedicati a Dio, organizzati dallo Stato e praticati da tutta la popolazione; e parallelamente erano diffusi anche riti religiosi comunitari a livello di villaggio. Venivano ampiamente praticati anche riti religiosi a livello individuale, come per esempio il *Gut*²⁰. Il motivo per cui i riti rivolti alle divinità si sono radicati nel pensiero tradizionale coreano risiede nella fede nell'aldilà, profondamente presente nel popolo coreano. Tale visione dell'aldilà si manifesta chiaramente nella religione tradizionale coreana²¹, ovvero nel *Mugyo*²².

Nel *Mugyo*, lo sciamanesimo coreano, la morte non è considerata come una fine, ma l'inizio di un nuovo mondo, e si crede che l'anima sia immortale. Quando una persona muore, l'anima viene giudicata in base

²⁰ Cfr DAE-KEUN, *한국 종교사상사 (La storia del pensiero religioso coreano)*, 337.

²¹ Sotto la dinastia *Joseon* (1392-1910) scomparvero tutte le cerimonie sacrificali a livello nazionale poiché in quel periodo la Corea era uno stato vassallo della Cina, e il Celeste Impero ritenendo che soltanto l'imperatore cinese potesse celebrare sacrifici, vietò ai Coreani di celebrare riti sacrificali a livello nazionale. Venne poi imposta l'adozione poi del confucianesimo come religione di Stato e in tutto il periodo *Joseon*, si proibirono i riti sacrificali, il che portò a un lento ma progressivo declino anche delle cerimonie sacrificali comunitarie nei villaggi. Come conseguenza, i sacrifici a livello individuale iniziarono a svolgersi in segreto e si trasformarono gradualmente in pratiche devozionali rivolte a molteplici divinità. Nel pensiero tradizionale coreano, tuttavia, il destinatario originario di questi riti era il "Signore del Cielo". I primi ad accogliere il cristianesimo furono tutti studiosi confuciani: la loro apertura al cattolicesimo si basava sul terreno culturale e spirituale che il *Mugyo* aveva per preparato con la sua concezione del "divino". Pur accettando il concetto tradizionale di un Dio supremo, essi criticarono la forma degenerata del *Mugyo* propria del periodo *Joseon*, che venerava molteplici divinità attraverso sciamani locali, e accolsero Dio come l'unico e vero Dio. Cfr AA.VV. *천주가사 자료집 I (Raccolta di testi di Cheonjugasa I)*, in K. YOUNG-SOO (a cura di), Casa Editrice dell'Università Cattolica, Seoul 2000, 334; DAE-KEUN, *한국 종교사상사 (La storia del pensiero religioso coreano)*, 336-338.

²² Il termine *Mugyo* (巫教) termina con il carattere "Gyo" (教), che significa "religione", e interpreta lo sciamanesimo come un sistema religioso. Il *Mugyo* è una fede indigena della penisola coreana, in cui lo sciamano comunica con entità soprannaturali e svolge vari rituali e cerimonie a beneficio sia del singolo che della comunità. In questo modo, il *Mugyo* considera lo sciamanesimo come una fede religiosa e sottolinea il suo significato come una religione profondamente radicata nell'identità e nella cultura coreana. Cfr DONG-SHIK, *한국무교의 역사와 구조 (Storia e struttura del Mukyo coreano)*, 16.

alle azioni compiute in vita: le persone buone accedono al Paradiso e godono della vita eterna, mentre quelle malvagie sono destinate all'Inferno, luogo di sofferenza e tormento²³.

Uno dei motivi per cui, nel XIX sec., il cattolicesimo si diffuse tra la gente comune fu il desiderio della salvezza dell'anima e di accedere al Paradiso²⁴. I coreani aspiravano a una beatitudine spirituale e soprannaturale che superasse la mera soddisfazione dei desideri mondani. Riportiamo quanto scrive a questo riguardo *Jeong Ha-sang*²⁵ in una sua lettera al re *Sangjaesangseo* (上宰相書):

«La felicità terrena è imperfetta e svanisce rapidamente, mentre la felicità del Paradiso è completa e immutabile. La felicità di questo mondo è temporanea e transitoria, ma quella del Paradiso è eterna e incorruttibile. Come può la ricerca di una felicità limitata e momentanea in questo mondo essere paragonata alla ricerca della felicità perfetta ed eterna del Paradiso?»²⁶.

Si può dunque ribadire che, nel pensiero e nella cultura tradizionale coreana, erano profondamente radicate la consapevolezza e la fede nel divino, insieme a una tendenza intrinseca a credere nell'aldilà e a

²³ Cfr TAE-GON, «한국무속연구 (Ricerca sullo sciamanesimo coreano)», 307-308.

²⁴ Cfr L. GI-SEOP, 19세기 조선천주교와 재래종교의 조화 (Come il cattolicesimo coreano del XIX secolo concorda con le religioni tradizionali), Università Ewha, Seoul 1985, 35-38.

²⁵ Il *Sangjae Sangseo* (上宰相書) è il primo testo apologetico sulla fede cattolica in Corea ed è stato scritto nel 1839 dal Santo Martire Paolo Chong Ha-Sang; redatto in cinese classico, fu inviato in forma epistolare a Yi Ji-yeon (李止淵), l'allora ministro e principale responsabile della persecuzione dei cattolici in Corea. L'autore difende la fede cattolica e contesta le ragioni della persecuzione; le sue argomentazioni offrono spunti di riflessione sulla compatibilità tra il cattolicesimo e la cultura coreana. Cfr J. GWANG, «거침없이 전개된 호교의 글: 정하상의 상재상서 (Una strenua difesa della fede: Sangjae Sangseo)», in *Gyeonghyang Magazine* 12 (1990), 100-103.

²⁶ 嗚呼,世福缺,而不全天福全,而不缺世福暫,而不永天福永,而不暫與其求缺,且暫之世福曷若求全,且永之天福乎. K. IK-JIN, «상재상서3: 우리나라 최초의 호교관 (Sangjaesangseo 3: Il primo apologeta cattolico del nostro Paese)», in *Gioventù Cattolica* 110 (1958), 38.

perseguire la felicità spirituale.

1.2. Lo Spirito comunitario e l'altruismo

I semi del Verbo si manifestano non solo nella consapevolezza dell'esistenza di Dio e nella fede in Lui, ma anche in una vita orientata alla pratica della verità e della bontà. La cultura tradizionale coreana è caratterizzata dallo spirito comunitario e dall'altruismo, principi che rimandano agli attributi trinitari e alla pratica dell'amore. Esploreremo questi aspetti attraverso il mito di fondazione e la vita nella società tradizionale della Corea.

1.2.1. *Hongik Ingan* (弘益人間), l'ideale della fondazione della Corea

Il principio fondante della Corea è rappresentato dal concetto di *Hongik Ingan* (弘益人間). *Gojoseon*, la prima dinastia del popolo coreano, fu fondata su questo ideale²⁷. Come descritto nel mito, l'*Hongik Ingan* esprime la volontà di Hwanin, il dio supremo, e rappresenta sia il fine sia il metodo del suo governo sul mondo; tale volontà viene trasmessa al figlio Hwanung, che, desideroso di prendersi cura dell'umanità, discende sulla terra per realizzare concretamente questo ideale. Anche *Dangun Wanggeom* (檀君王儉), a sua volta figlio di *Hwanung*, governò il mondo secondo il principio fondativo della prima dinastia, noto, come già accennato, con il nome di *Hongik Ingan*, principio che persegue il bene di tutti gli esseri umani.

Approfondiamo ora il significato dell'*Hongik Ingan* (弘益人間). Il termine è composto da "*Hongik* (弘益)", formato da "*Hong* (弘)", che vuol dire "grande" o "ampio", e "*ik* (益)", che vuol dire "utile o benefico"; esso significa quindi "diffondere ampiamente il beneficio". Questo implica che

²⁷ Cfr J. YOUNG-HUN, «홍익인간 이념의 유래와 현대적 의미 (L'ideologia di Hongik In'gan. Le sue origini e i suoi significati)», in *Accademia di Studi Coreani* 22 (1999), 6.

il beneficio non dev'essere riservato solo a pochi privilegiati, ma che va esteso anche ai più deboli. “*Ingan* (人間)” può riferirsi sia all'individuo che all'umanità nel suo complesso; considerando che *Hwanung* governava non solo gli uomini, ma anche la natura per il bene comune, *Ingan* (人間) può essere interpretato come tutto il mondo in cui vive l'umanità²⁸. Combinando questi significati, *Hongik Ingan* (弘益人間) rappresenta un principio che non va a beneficio del singolo, ma che mira piuttosto al bene comune, al bene dell'umanità nel suo insieme e al miglioramento di tutto il mondo.

Considerando quanto descritto nel mito di *Dangun*, l'uomo raggiunge la sua vera autorealizzazione quando vive in conformità con la volontà divina. Così come l'orso divenne uomo seguendo le regole impartite da *Hwanung* - completando il rituale di mangiare assenzio e aglio nella tana per un determinato periodo - allo stesso modo, l'uomo realizza sé stesso sottomettendosi alla volontà divina. Poiché la volontà divina consiste nell'apportare benefici al mondo in cui vivono gli uomini, anch'essi consideravano ideale una vita vissuta per il bene degli altri e del mondo. Inoltre, coltivavano la speranza e la fede nell'aldilà come conferma di una vita vissuta secondo tale ideale²⁹.

Nella religione tradizionale coreana, cioè nel *Mugyo*, l'*Hongik Ingan* costituisce il fondamento e il criterio per giudicare se una persona può entrare in Paradiso e questo dipende da quanti benefici essa abbia apportato agli altri e alla comunità. Di conseguenza, onorare i genitori, praticare l'amore fraterno, promuovere l'armonia tra i parenti, mantenere relazioni armoniose con i vicini ed essere caritatevoli verso i bisognosi

²⁸ Cfr ID, «홍익인간 이념의 유래와 현대적 의미 (L'ideologia di Hongik In'gan. Le sue origini e i suoi significati)», 7-8.

²⁹ Cfr P. JIN-KYU, «선인(仙人) 단군을 통한 홍익인간 함의 소고 - 실천적 인간상에 대하여 (Ricerca sul carattere umano di “Hong-Ik-In-Ghan (弘益人間)” attraverso l'identità di Sunin Dangun (仙人檀君)», in *Istituto di Ricerca sul Pensiero Orientale e Occidentale*, Università Dongguk 31 (2019), 205.

sono considerate virtù fondamentali nelle relazioni umane³⁰.

L'idea ispiratrice dell'*Hongik Ingan* si rifletteva in vari aspetti della società coreana, tra cui l'istruzione, la politica, la società, la cultura e l'economia ma soprattutto, e in maniera più profonda, nella filosofia e nelle politiche educative della Corea. L'art. 2 della legge sull'istruzione in Corea afferma: «Lo scopo dell'educazione, in conformità con l'idea di *Hongik Ingan*, è quello di aiutare tutti i cittadini a coltivare la persona e a sviluppare la capacità di vivere in modo indipendente, contribuendo così allo sviluppo di uno Stato democratico e alla realizzazione dell'ideale del bene comune umano»³¹.

Questo dimostra che l'educazione non si limita solo alla crescita intellettuale della persona e al raggiungimento di obiettivi personali, ma sottolinea anche la responsabilità sociale verso lo sviluppo dell'intera società e la prosperità dell'umanità tutta. Instillando l'idea dell'*Hongik Ingan* attraverso l'educazione, si coltiva l'amore per l'umanità e il senso di appartenenza alla comunità, contribuendo così alla costruzione di una società più giusta e solidale³².

L'*Hongik Ingan* svolge un ruolo cruciale anche nella filosofia politica della Corea di oggi. L'art. 10 della nostra Costituzione infatti recita: «Tutti i cittadini godono di dignità e valore in quanto esseri umani e hanno il diritto di perseguire la felicità»³³, esprimendo così il concetto di rispetto per la dignità umana, fondato proprio sullo spirito dell'*Hongik Ingan*. Le politiche del welfare sociale, ispirate a questo stesso ideale, mirano a

³⁰ Cfr TAE-GON, «*한국무속연구* (Ricerca sullo sciamanesimo coreano)», 309.

³¹ *대한민국 교육현장 2항* (Art. 2, Legge fondamentale sull'istruzione in Corea: legge n. 20251), <https://www.law.go.kr/%EB%B2%95%EB%A0%B9/%EA%B5%90%EC%9C%A1%EA%B8%B0%EB%B3%B8%EB%B2%95> (consultato il 6 luglio 2024)

³² Cfr L. GEUN-CHANG, «(홍익인간 이념의 교육철학에 관한 고찰) Riflessione sulla valenza pedagogica dell'ideologia di Hongik Ingan», in *Studi sulla vita degli studenti* 12 (1993), 25-26.

³³ *대한민국 헌법 제 10항* (Art. 10, Costituzione della Repubblica della Corea), <https://www.law.go.kr/lsLinkProc.do?lsClsCd=L&lsNm=%EB%8C%80%ED%95%9C%EB%AF%BC%EA%B5%AD%ED%97%8C%EB%B2%95&lsId=001444&joNo=001000&mode=4&lnkJoNo=undefined> (consultato il 6 luglio 2024)

garantire a tutti i cittadini una vita dignitosa, con particolare attenzione alla protezione dei membri più vulnerabili della società³⁴.

L'*Hongik Ingan* esercita il suo influsso anche sull'economia: con l'aumento delle imprese sociali e delle aziende che operano per il bene pubblico, si osserva una crescente tendenza per cui l'attività economica non mira soltanto al profitto, ma anche alla creazione di valore sociale. Questo rappresenta un modo per realizzare l'ideale di co-prosperità dell'umanità, fondato sullo spirito dell'*Hongik Ingan*³⁵, il quale viene interpretato anche come una filosofia ambientale che sottolinea l'armonia tra l'uomo e la natura, e costituisce la base per le politiche di protezione ambientale volte allo sviluppo sostenibile³⁶.

L'*Hongik Ingan* può dunque essere considerato come un seme del Verbo, gettato nel popolo coreano, che promuove l'amore per il prossimo e il senso di comunità.

1.2.2. Lo spirito comunitario e l'altruismo nel popolo coreano

Nella società tradizionale coreana, lo spirito comunitario e l'altruismo si sono sviluppati naturalmente all'interno di uno stile di vita incentrato sulla comunità.

Un esempio rappresentativo di ciò può essere osservato attraverso lo *hyangyak* (鄕約) e il *Dure* durante le dinastie *Goryeo* (X-XIV sec.) e *Joseon*. L'*hyangyak* era un regolamento autonomo per le comunità rurali, che promuoveva comportamenti virtuosi, preveniva le cattive condotte e incoraggiava il rispetto delle norme di cortesia e di moralità, favorendo relazioni di mutuo sostegno tra i membri. Ecco i principi ispiratori

³⁴ Cfr K. YOUNG-ME, «사회복지 관점에서 본 홍익인간 이념 (Il concetto di *Hongik Ingan* dal punto di vista del welfare sociale)», in *Studi sulla cultura orientale* 39 (2023), 111-116.

³⁵ Cfr L. GI-DONG, «홍익인간과 ESG 경영 (Hongik Ingan ed ESG Management)», in *Istituto di Ricerca sulla Cultura Orientale dell'Università Yeongsan* (37) 2022, 367-369.

³⁶ Cfr K. GWANG-RIN, «홍익인간, 지구시민, 그리고 지구경영 (Hongik Ingan, Cittadinanza Terrestre e Gestione della Terra)», in *Rivista della Cultura del Mondo Coreano* 23 (2017), 194-195.

dell'*hyangyak*: “*Deogeopsanggwon* (德業相勸)”: Incoraggiarsi reciprocamente a compiere buone azioni. “*Gwaseolsanggwi* (過失相規)”: Correggere a vicenda gli errori. “*Yesoksanggwo* (禮俗相交)”: Coltivare relazioni basate su buone maniere e costumi corretti. “*Hwannansanghyul* (患難相恤)”: Aiutarsi reciprocamente in caso di difficoltà. Grazie all'*hyangyak*, le persone non consideravano la vita individuale come separata, come scissa dalla comunità, ma enfatizzavano l’impatto che le azioni individuali avevano sul benessere collettivo. Per questo motivo, esse si impegnavano a costruire una comunità migliore attraverso l’aiuto reciproco. Questo contribuiva a rafforzare i valori morali e a mantenere l’ordine all’interno della comunità³⁷.

Il *Dure* era, a sua volta, un’organizzazione di lavoro collettivo a livello di villaggio, istituita per svolgere insieme le attività agricole nelle comunità rurali. Durante la stagione del raccolto, i membri coltivavano e raccoglievano i prodotti agricoli in forma cooperativa, mentre nelle stagioni meno impegnative partecipavano a varie attività ricreative e a giochi comunitari per divertirsi insieme. Inoltre, quando qualcuno aveva bisogno di aiuto, i membri offrivano sostegno reciproco. In questo modo, il *Dure* svolgeva un ruolo fondamentale nel rafforzare i legami sociali e la fiducia all’interno della comunità³⁸.

Lo spirito comunitario si manifesta chiaramente anche nei riti religiosi praticati insieme nel villaggio: ogni comunità costruiva uno “*Shindang* (神堂)”, un “Tempio”, al centro del villaggio, dedicato al dio protettore, come per esempio al “*Sanwang* (山王)”, o al “*Seonghwang* (城隍)”. In questi templi, i membri della comunità celebravano vari riti per affrontare e superare le difficoltà e le sfide collettive. Tra questi riti

³⁷ Cfr L. SU-HYEONG, *향약과 두레의 공동체정신과 새마을정신 비교 분석 (Un’analisi comparativa tra lo spirito comunitario dell’Hyangyak del Dure e dello spirito Saemaul)*, Università di Yeungnam, 28-32.

³⁸ Cfr ID, *향약과 두레의 공동체정신과 새마을정신 비교 분석 (Un’analisi comparativa tra lo spirito comunitario dell’Hyangyak del Dure e dello spirito Saemaul)*, 33-38.

ricordiamo il “*Burakje* (部落祭)”, il “*Giuje* (祈雨祭)”, il “*Sinryeongje* (神靈祭)” e il “*Dongje* (洞祭)” il cui fine era promuovere l’armonia del villaggio, prevenire le malattie, evitare le catastrofi naturali e garantire la sicurezza e la pace dell’intera comunità. Durante i periodi di siccità, si pregava per la pioggia e si celebravano cerimonie per invocare un raccolto abbondante, il che riflette il desiderio di prosperità e benessere per tutto il villaggio. I riti comunitari coinvolgevano tutti i membri, dalla fase di preparazione fino alla conclusione della cerimonia, e questo contribuiva a rafforzare il senso di appartenenza e la coesione all’interno della comunità, e consolidava ulteriormente i legami e la solidarietà tra i suoi membri³⁹.

1.2.3. L’influenza del Confucianesimo sul pensiero comunitario e sull’altruismo presente nella cultura tradizionale coreana

La coesistenza tra il divino e l’umano e l’armonia tra la natura e l’uomo, espresse nel mito di *Dangun* e nella visione dell’aldilà propria del *Mugyo*, sono idee autoctone della Corea che erano già presenti nella cultura coreana prima che il confucianesimo venisse introdotto nel paese⁴⁰. Tuttavia, con l’inizio della dinastia *Joseon*, nel 1392, il confucianesimo fu adottato come ideologia di stato e il pensiero tradizionale coreano si fuse gradualmente con il confucianesimo. Soprattutto lo “spirito comunitario” e l’“altruismo” sono aree rappresentative dell’influenza del pensiero confuciano sulla società coreana⁴¹. Alla luce di ciò, la nostra ricerca si propone di esaminare brevemente il pensiero confuciano che ha

³⁹ Cfr S. YONG-MIN, «*토착화의 기초원리로서의 신앙감각 (Sensus Fidei)- 한국의 민간신심을 중심으로 본 믿는 이들의 신앙감각 (Sensus Fidelium)에 대한 연구* (Il senso della fede (*sensus fidei*) come principio fondamentale di inculturazione - Uno studio sul “*sensus fidelium*” con un focus sulla pietà popolare coreana)», in *Nuriwa Malssum* 14 (2003), 31-32.

⁴⁰ Cfr L. SOON-SUNG, «*한국의 전통적 무의례와 가톨릭 경신례의 비교연구* (Uno studio comparato tra i riti tradizionali sciamanici coreani e la liturgia cattolica)», in *Prospettive Teologiche* 112 (1966), 158-164.

⁴¹ Cfr ID, «*한국 고유사상과 유교의 습합* (Come il pensiero tradizionale coreano si fonde con il Confucianesimo)», in *Società di Studi sulla Storia della Filosofia Coreana* 64 (2020), 10.

influenzato il pensiero tradizionale coreano, al fine di promuovere una comprensione più profonda del pensiero coreano tradizionale.

Tra i concetti del confucianesimo che hanno influenzato maggiormente lo spirito comunitario e l'altruismo nella cultura coreana, possiamo citare il *Ren* (仁), *Li* (禮), e il *Sugi-chin* (修己治人).

Il *Ren* (仁) è l'idea centrale di *Confucio*, e questo termine è composto dal carattere cinese che indica la persona (人) e dal numero due (二), che simboleggia la relazione tra due persone. In altri termini, il *Ren* (仁) è un atteggiamento morale che gli esseri umani dovrebbero avere in quanto esseri relazionali, e significa essenzialmente “un cuore che ama gli altri”. Confucio considerava il *Ren* (仁) la virtù più grande che l'uomo dovrebbe perseguire, sulla quale si basa l'armonia delle relazioni umane e la stabilità sociale. Anche *Mencio* considerava il *Ren* (仁) come una riprova della bontà della natura umana e sosteneva che l'uomo ha il cuore della compassione (惻隱之心) sin dalla nascita, cioè un cuore di pietà per gli altri. Anche *Zhuzi* considerava il *Ren* (仁) come “la natura morale conferita dal cielo”⁴².

Passiamo ora al concetto di *Li* (禮), termine che dal punto di vista etimologico, è formato da due segni che indicano il “divino” (示) e l’“abbondanza” (豊); in origine indicava un atto devoto e solenne offerto al Cielo e alle divinità. Nel Confucianesimo le divinità sono considerate esseri trascendenti da cui ha origine l'uomo e perciò è doveroso onorarle con sincerità e conformarsi alla loro volontà. Questo atteggiamento di rispetto e di dedizione è ciò che si intende con *Li* (禮). Il concetto del *Li* (禮) non si limita al rapporto con il divino, ma si estende al rispetto e alla cortesia nelle relazioni interpersonali. Il Confucianesimo, basandoci su

⁴² Cfr L. HEON-GYU, «유교의 인간이상과 보편적 가족주의 (L'ideale confuciano dell'uomo e il concetto della famiglia)», in *Associazione di Studi sui Classici Orientali* 45 (2011), 344-346.

questo concetto di *Li* (禮), ha sviluppato norme sociali per regolamentare in maniera armoniosa le relazioni tra le persone quali ad esempio: la pietà filiale verso i genitori, la fratellanza tra i figli, le buone maniere nella vita sociale e l'ordine nella sfera politica⁴³.

Confucio sosteneva che il modo per praticare il *Ren* (仁) consiste nell'allenare le proprie emozioni e i propri desideri, ritornando al *Li* (禮); in altre parole, il *Ren* (仁) si attua nella realtà mediante la pratica del *Li* (禮). *Mencio*, a sua volta, collegava il *Li* (禮) al concetto di giustizia, definendolo come il giusto ordine del cuore e la forma esteriore che esprime questo ordine. *Xunzi*, invece, ritenendo che la natura umana sia intrinsecamente malvagia, interpretava il *Li* (禮) come uno strumento per controllare i desideri dell'uomo, nonché un sistema di ordine che si estende alle istituzioni sociali, alle leggi e alle consuetudini. *Zhu Xi*, infine, considerava il *Li* (禮) come un ordine morale che realizza, nella vita quotidiana, i principi conferiti dal Cielo. Il pensiero confuciano del *Li* (禮) non si riduce così a mere norme di cortesia, ma si configura come un concetto etico fondamentale, volto a promuovere l'armonia e l'ordine nei rapporti tra l'uomo e il divino, come anche tra gli esseri umani stessi⁴⁴.

Questo concetto del *Ren* (仁) e del *Li* (禮), pur ponendo l'accento sulla formazione morale dell'individuo, ha come finalità ultima la realizzazione dell'armonia nelle relazioni con gli altri; costituisce pertanto

⁴³ Cfr K. DUK-KYUN, «한국인의 삶과 문화에 나타난 공자의 인과 예 사상 (Il pensiero confuciano dell'*Ren* (仁) e del *Li* (禮) nella vita e nella cultura del popolo coreano)», in *Studi sul Pensiero e la Cultura Confuciana* 29 (2007), 251-254.

⁴⁴ Cfr D. MIN-JAE, «유가 예론의 전개 양상과 그 특성: 성리학의 예론을 중심으로 (Lo sviluppo e le caratteristiche del pensiero confuciano del *Li* (禮)) », in *Associazione di Studi di Filosofia Orientale* 19 (1998), 503-506. K. DUK-KYUN, «한국인의 삶과 문화에 나타난 공자의 인과 예 사상 (Il pensiero confuciano del *Ren* (仁) e del *Li* (禮) nella vita e nella cultura del popolo coreano)», in *Studi sul Pensiero e la Cultura Confuciana* 29 (2007), 254-260.

la radice dell'altruismo e svolge un ruolo fondamentale nel mantenimento dell'ordine e dell'armonia all'interno della comunità. L'ideale perseguito dal Confucianesimo non si limita alla felicità del singolo, ma mira a una prosperità condivisa tra la famiglia, il prossimo e l'intera società. Il concetto che esprime in modo più compiuto questo ideale confuciano è quello di *Sugi-chin* (修己治人).

Il *Sugi* (修己) indica il processo continuo di coltivare e perfezionare la propria personalità con attenzione particolare alla moralità; il *Chin* (治人), invece, significa contribuire a mantenere l'ordine sociale aiutando gli altri. Il *Sugi-chin* (修己治人) esprime pertanto l'idea di "guidare moralmente la comunità attraverso l'auto-coltivazione". Nel Confucianesimo, la "formazione morale dell'individuo" (*Sugi*, 修己) e il "mantenimento dell'ordine sociale" (*Chin*, 治人) sono concepiti come un dinamismo continuo. Il Confucianesimo ritiene che la virtù personale debba realizzarsi all'interno della comunità, e che l'armonia e l'ordine sociale debbano essere sostenuti da individui moralmente realizzati⁴⁵. Nel *Daxue* (大學)⁴⁶, questo principio viene esposto nell'ordine logico seguente:

«Solo coltivando sé stessi si può tenere in ordine la propria famiglia (修身齊家);
solo se la famiglia è in armonia si può governare lo Stato (治國);
solo se lo Stato è ben governato, si può portare la pace sotto

⁴⁵ Cfr Y. CHANG-HYUP, 조선 중기 성리학자의 수기치인(修己治人) 사상에 나타난 사회교육 실천원리 연구 (Uno studio sui principi pedagogici della formazione sociale nella concezione del "Sugi-chin (修己治人)" dei neoconfuciani della metà del periodo Joseon), Università Dongui, Pusan 2022, 16-17.

⁴⁶ Il *Dàxué* (大學, "Grande Studio") è il testo classico che espone in modo più chiaro il pensiero del *Sugi-chin* (修己治人) e i metodi per la sua attuazione.

il cielo (平天下)»⁴⁷.

In questo modo, il *Sugi-chin* (修己治人) si configura come una struttura che parte dall'auto-coltivazione dell'individuo e si espande progressivamente alla famiglia, alla società, allo Stato e infine all'intera comunità umana.

L'atteggiamento del Confucianesimo nei confronti della comunità si manifesta chiaramente anche nel concetto di *Chung* (忠), termine che è composto da 中 (zhōng, “centro”) e 心 (xīn, “cuore”), e significa letteralmente “il cuore è al centro”, vale a dire “sincerità profonda e dedizione interiore: Lealtà”. Questo concetto non si limita alla lealtà verso i genitori o verso il sovrano, ma si estende al senso di responsabilità verso la comunità e verso lo Stato, includendo lo spirito di sacrificio personale. Il *Chung* (忠) rappresenta una forma concreta di responsabilità verso gli altri e verso la società, e svolge un ruolo centrale nella costruzione dell'etica comunitaria⁴⁸.

Questi principi del pensiero confuciano hanno avuto un ruolo decisivo nella formazione dell'altruismo e dell'etica comunitaria all'interno della cultura tradizionale coreana.

2. La “diagnosi” della cultura coreana dei nostri giorni: individuare le correnti culturali che necessitano di purificazione

In questo paragrafo esamineremo la coscienza collettiva della società coreana, i valori predominanti da essa perseguiti e gli orientamenti di vita

⁴⁷ Riportato da L. YEON-SIL, 주역의 수기치인(修己治人) 사상 연구 (*Studio sul pensiero del “Sugi-chin (修己治人)” nello Zhouyi (周易)*, Università Sungkyunkwan, Seoul 2014, 27.

⁴⁸ Cfr N. SAN-EOK, 통합론적 관점에서 본 “충경(忠經)”의 효충교육론 (*La teoria dell'educazione alla pietà filiale e alla lealtà nel “Junggyeong” (忠經) da una prospettiva integrale*), Università Sungshan Hyo, Inchoen 2024, 13-16.

prevalenti.

Partiamo da alcune premesse fondamentali. Occorre anzitutto chiarire l'ambito e la prospettiva dell'osservazione culturale. Obiettivo della nostra diagnosi della cultura coreana è di verificare se, all'interno dei correnti culturali, esistono «i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici»⁴⁹ che si oppongono alla Parola di Dio e al Suo piano di salvezza, come anche di individuare quei valori evangelici alternativi che siano in grado di rinnovarli.

Ci proponiamo, pertanto, di individuare, tra le coscienze collettive e i fenomeni culturali relativi alla vita e alla dignità umana, nonché tra gli atteggiamenti dell'uomo verso Dio, quelle correnti culturali che necessitano di una purificazione. Questa analisi potrebbe far pensare che la cultura coreana di oggi sia rappresentata esclusivamente nei suoi aspetti negativi; ribadiamo tuttavia che le nostre osservazioni sono formulate in modo mirato e limitato, in funzione degli obiettivi specifici della presente ricerca.

I fenomeni culturali su cui concentriamo la nostra indagine sono in relazione con le sfide del nostro tempo evidenziate da Papa Francesco (*Evangelii Gaudium* nn. 52-57), e pertanto verranno analizzati all'interno di questa cornice.

Intendiamo stabilire successivamente la metodologia per osservare le tendenze della coscienza collettiva e dei valori condivisi che permeano la comunità; a tal fine, presteremo particolare attenzione ai cambiamenti in atto nei fenomeni culturali e sociali. Tali cambiamenti sono riconducibili a diversi fattori, tra cui le dinamiche sociali e l'evoluzione delle aspettative individuali. Come già evidenziato, però, l'aspetto più strettamente connesso all'orientamento della vita delle persone è la "coscienza e l'orientamento dei valori". Per questo motivo, riteniamo opportuno esaminare la coscienza dei valori condivisi nella comunità analizzando i fenomeni culturali e sociali del Paese.

Le statistiche costituiscono uno strumento fondamentale per mostrare i fenomeni in modo oggettivo e le utilizzeremo per analizzare le

⁴⁹ *EN*, n. 19.

tendenze della coscienza collettiva. Siccome però non è sempre possibile ottenere tutte le statistiche relative allo stesso anno, faremo riferimento ai dati disponibili che vanno dal 2018 al 2023. Poiché in Corea le statistiche sono raccolte e diffuse principalmente dai media, citeremo soprattutto rapporti e articoli provenienti dai mass media.

Generalizzare le tendenze della coscienza collettiva e i valori di una comunità richiede cautela; tuttavia, come affermano i pontefici, esistono «segni di uno stile di vita generalizzato»⁵⁰ e una «pressione dei modelli di pensiero e di comportamento diffusi dalla cultura dominante»⁵¹. Questi elementi permettono di individuare le principali correnti di pensiero e di comprendere le tendenze dominanti all'interno della cultura stessa.

Il fenomeno culturale coreano oggetto della nostra analisi presenta uno scarto temporale rispetto al periodo (1987-1997) in cui il Fondatore dei *FGK* ha elaborato la sua visione dell'«apostolato della felicità», volto a far sperimentare il Carisma a tutti. Le tendenze culturali fondamentali della società coreana, individuate all'epoca dal Fondatore, persistono tuttora, mentre emergono, anche se solo a livello superficiale, alcune nuove tendenze. Il programma dell'«apostolato della felicità» che analizzeremo nel terzo capitolo è stato attuato tra il 2019 e il 2024 e, siccome riflette le dinamiche culturali attuali, riveste anche una rilevanza di carattere pratico.

2.1. La perdita della trascendenza

La cultura tradizionale coreana si è sviluppata a partire da una religiosità radicata nel riconoscimento di un'entità trascendente e nella fede in Dio. Tuttavia, a causa della rapida industrializzazione, dell'urbanizzazione, del progresso scientifico e dello sviluppo economico, l'importanza delle credenze religiose e della trascendenza si è gradualmente indebolita, e questo ha favorito il fenomeno della secolarizzazione. La secolarizzazione implica un indebolimento dei valori e delle credenze legate alla trascendenza, il che ha modificato i criteri etici

⁵⁰ FRANCESCO, Lettera Enciclica *Fratelli Tutti* (3 ottobre 2022), n. 65.

⁵¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura* (14 marzo 1997), n. 2.

e morali promuovendo invece valori di carattere secolare.

In base a un sondaggio di *Gallup Corea*, la percentuale degli appartenenti a una religione è diminuita dal 50% nel 2014 al 40% nel 2021, e di questi solo la metà è effettivamente anche praticante. Per quanto riguarda la Chiesa cattolica, solo il 18% dei fedeli partecipa alla messa domenicale. Tra gli agnostici, il 54% dichiara di non avere alcun interesse per la religione⁵², mentre il 19% indica come motivo principale la mancanza di fiducia nelle religioni⁵³. Anche la fiducia che la società, nel suo complesso, riponeva nelle religioni è diminuita notevolmente rispetto al passato: nel 2014, il 63% delle persone riteneva che la religione fosse utile per la società, ma nel 2021 questa percentuale è scesa all'8%. Questo dimostra come la percezione del contributo delle religioni alla società sia cambiata drasticamente negli ultimi sette anni⁵⁴.

In relazione a questo fenomeno di secolarizzazione, detto anche di de-religiosizzazione, che osserviamo nella società coreana stanno emergendo pratiche come lo yoga, l'ipnosi e la meditazione, finalizzate alla stabilità e alla guarigione interiore. Nel 2022, l'interesse per queste attività è triplicato rispetto al passato⁵⁵, il che riflette una tendenza verso

⁵² Il principale motivo dell'aumento delle persone senza affiliazione religiosa in Corea è l'aumento del materialismo e dell'individualismo nella società moderna, che ha accentuato la tendenza a concentrarsi su valori mondani o su altre attività piuttosto che sulla religione. Cfr K. JEONG-MO, «한국인 절반은 종교가 없다? (Metà dei coreani vive senza religione?)», in *Yonhap News* (11 febbraio 2025), <https://www.yna.co.kr/view/AKR20250116158400518> (consultato 31 marzo 2025).

⁵³ Le ragioni principali della sfiducia nella religione e del declino della fiducia in genere sono i vari scandali e la corruzione dei leader religiosi e le loro dichiarazioni politiche di natura faziosa. Cfr L. HYE-JI, «갈수록 추락하는 종교 신뢰도, 국민 절반 “부정적” (Fiducia in calo verso le religioni: metà dei coreani ha un'opinione negativa)», in *Quotidiano Cheonji* (7 giugno 2024), <https://www.newscj.com/news/articleView.html?idxno=3146869> (consultato il 16 agosto 2024).

⁵⁴ Cfr ISTITUTO DI RICERCA COREANO GALLUP, *Statistiche sulle religioni dei coreani 1984-2021*, <https://www.gallup.co.kr/gallupdb/reportContent.asp?seqNo=1208> (consultato il 16 agosto 2024).

⁵⁵ Cfr J. YEONG-JAE, «마음 챙김 대유행 (La grande diffusione della mindfulness)», in *Quotidiano JoongAng Sunday* (17 agosto 2023), <https://www.joongang.co.kr/article/25120707#home> (consultato il 16 agosto 2024).

l'autoguarigione, ovvero il cercare la serenità interiore in modo autonomo. Ciò indica una crescente consapevolezza, da parte delle persone, di poter affrontare i propri problemi senza ricorrere a forze trascendenti. Inoltre, per alleviare l'ansia del futuro, invece di rivolgersi a Dio con preghiere e suppliche, si osserva una crescita del mercato della divinazione⁵⁶, con l'80% della popolazione che dichiara di aver fatto ricorso a queste pratiche⁵⁷.

Questa secolarizzazione porta a dimenticare “la sfera inviolabile del divino” e i “principi assoluti”. Nella cultura tradizionale coreana, si credeva che la vita non potesse nascere senza la volontà e l'intervento divino. Di conseguenza, esistevano rituali e usanze tradizionali per invocare la nascita della vita, e il feto, già considerato una vita e rispettato come tale, riceveva la benedizione divina fin dal momento in cui si trovava nel grembo materno; per questo motivo, veniva considerato come già dotato di vita propria e gli veniva attribuito un anno di età quando veniva alla luce. Anche la fine della vita, ovvero la morte, era vista come un evento dipendente dalla volontà del cielo, e vivere la vita che si era ricevuta era considerata come una missione sacra, conferita da Dio. Questo concetto è evidente anche nell'etimologia della parola “생명 (生命)”, che in italiano si traduce come “vita”. Il termine è composto da “생” (che significa “vivere”) e “명” (che significa “ordine” o “comando”), il che vuol dire quindi un “ordine di vivere”. La vita era dunque percepita come una missione divina, un obbligo sacro da accettare e non una scelta personale, con la conseguenza che, nella società tradizionale coreana, il suicidio era non solo proibito ma considerato un tabù assolutamente inviolabile.

⁵⁶ Cfr K. YOON-JIN, «점술-운세를 미신으로만 보지 말고 미래 불안감 해소라는 가치에 주목을 (Non considerare la chiromanzia gli oroscopi solo come delle superstizioni, ma concentrarsi sul loro valore per ridurre l'ansia del futuro)», in *Giornale Dong-A Business* (Edizione di agosto 2023), https://dbr.donga.com/article/view/1101/article_no/10967 (consultato il 16 agosto 2024).

⁵⁷ Cfr L. MOO-YEOL – L. SOO-JI, «운세 보는 이유? 10명중 8명마음 위안, 걱정 감소 (Perché si leggono gli oroscopi? 8 persone su 10 rispondono: Conforto emotivo e sollievo dalle preoccupazioni)», in *Giornale Newsis* (20 gennaio 2022), https://mobile.newsis.com/view.html?ar_id=NISX20220119_0001730131#_PA (consultato il 16 agosto 2024).

Nella coscienza dei coreani dei nostri giorni, però, la vita umana non è più considerata come un dominio inviolabile, e si sta diffondendo la tendenza a voler decidere autonomamente l'inizio e la fine della propria esistenza. Ad esempio, si stanno compiendo tentativi per creare vita attraverso metodi come la fecondazione artificiale, la maternità surrogata e le banche del seme e degli ovuli; e si registrano perfino casi di commercio illegale di sperma e di ovuli, venduti per ottenere *DNA* di alta qualità (come caratteristiche fisiche attraenti o un alto livello di intelligenza)⁵⁸. La Corea, inoltre, presenta il tasso di suicidi più alto tra i Paesi dell'OCSE, con una media di 41 suicidi al giorno (2,2 volte superiore alla media dell'OCSE)⁵⁹. Le principali cause di suicidio sono la depressione e lo stress, tuttavia questo fenomeno è collegato anche alla convinzione di poter decidere autonomamente della propria vita. Questa mentalità emerge anche nei sondaggi: l'81% della popolazione e l'85% dei parlamentari si dichiarano favorevoli alla legalizzazione dell'eutanasia⁶⁰. Questa tendenza si osserva anche all'interno della Chiesa cattolica: secondo una ricerca, oltre il 70% dei cattolici non concorda con gli insegnamenti della Chiesa sui temi summenzionati⁶¹.

⁵⁸ Cfr A. HO-KYUN, «온라인 불법 정자 매매 급증... 공공은행 논의해야 (Aumento delle vendite illegali di sperma online... Necessaria una discussione sulle banche pubbliche del seme)», in *Giornale Newsis* (7 ottobre 2021), https://www.newsis.com/view/NISX20211007_0001606622 (consultato il 18 agosto 2024).

⁵⁹ Cfr S. DONG-HOON, «하루 42명 자살 1월 통계, 한국 공동체가 붕괴하는 신호 (42 suicidi al giorno: le statistiche di gennaio, un segno dello sgretolamento della comunità coreana)», in *Quotidiano Kyunghyang* (28 aprile 2024), <https://www.khan.co.kr/opinion/editorial/article/202404281835001> (consultato il 18 agosto 2024).

⁶⁰ Cfr Y. YOUNG-KYU – S. YOON-AH – L. JOO-WON, «국민 81%·의사 50%·국회의원 85% 의사조력사망 도입 찬성 금기된 죽음, 안락사 (L'81% dei cittadini, il 50% dei medici e l'85% dei parlamentari sono favorevoli all'introduzione del suicidio assistito: il tabù della morte e l'eutanasia)», in *Giornale Seoul* (12 luglio 2023), <https://www.seoul.co.kr/news/plan/euthanasia-story/2023/07/12/20230712001005> (consultato il 18 agosto 2024).

⁶¹ Cfr Y. HYU-YOUNG, «가톨릭 낙태 반대 운동에 대한 내부 비판이 제기되다 (Emergono critiche all'interno del movimento cattolico anti-aborto)», in *Giornale Solidarietà dei Lavoratori* (21 novembre 2018), <https://ws.or.kr/article/21232> (consultato

La società coreana di oggi dà l'impressione di considerare che l'uomo possieda un potere assoluto, un potere di vita di morte, sulla propria esistenza; e questo indica un indebolimento di quei criteri e di quei valori assoluti, che un tempo erano considerati "sacri e inviolabili". Questo riflette altresì un cambiamento nella coscienza collettiva, che non tiene più in considerazione l'esistenza di Dio e gli insegnamenti impartiti per comprendere l'umanità e il mondo. Oggi, in Corea, si arriva a mettere in discussione principi che in passato erano indiscutibili, anzi sacri e inviolabili, anche relativamente ad esperienze fondamentali come la nascita e la morte, la vita familiare e la legge naturale. Oggi, l'uomo non è più visto come una creatura, vale a dire come un essere creato da un ente superiore ma come il creatore di sé stesso e del mondo; non si tratta più di realizzare il piano di Dio, ma di costruire il proprio mondo in base solo ai propri progetti personali seguendo esclusivamente la propria volontà e a beneficio dei propri interessi.

2.2. La tendenza sociale in cui il desiderio di possesso e di dominio prevale sul valore dell'essere: i fenomeni che indeboliscono il valore dell'esistenza umana

Nella società coreana odierna, emerge una tendenza marcata a valutare le persone in base alle proprietà, ai beni che possiedono o al potere che detengono, piuttosto che rispettarle nella loro essenza di esseri umani. Questo fenomeno distorce il valore e il significato dell'esistenza, ed ostacola altresì un'attività culturale autentica. Per giungere a una vera autorealizzazione, è necessario concentrarsi sul significato essenziale dell'essere, anziché sul possesso o sul successo.

Nel 2021, il *Pew Research Center*, un istituto di ricerca demoscopica degli Stati Uniti, ha condotto un'indagine sui "valori più importanti nella vita" in 17 paesi, tra cui Corea, Italia, Stati Uniti, Regno Unito, Francia, Germania e Giappone. Dai risultati si è evidenziato che, in Corea, il valore più importante era il benessere materiale, seguito dalla salute e, solo al terzo posto, la famiglia⁶². Inoltre, tra i fattori che influenzano l'aumento

il 18 agosto 2024).

⁶² Cfr O. WON-SEOK, «*삶의 의미? 14개국은 '가족', 한국만 '물질'이라 답했다* (Il

dell'autostima, al primo posto figurava dal “reddito elevato” (56,8%), seguito dal “patrimonio familiare” (29,7%)⁶³.

Questi risultati evidenziano una tendenza secondo cui le persone percepiscono il proprio valore non come esseri umani in quanto tali, ma solo in funzione della ricchezza materiale o del potere che essa comporta. In sintesi, nei valori condivisi dai coreani, il desiderio di una vita orientata al benessere materiale prevale rispetto al riconoscimento del valore intrinseco dell'esistenza umana.

Una conseguenza emblematica di questa mentalità è l'atteggiamento di molte coppie che, pur perseguendo il proprio benessere (in termini di tempo e di beni materiali), adottano un approccio indifferente di fronte al generare e al prendersi cura della vita umana, vale a dire all'avere figli. Questo si manifesta chiaramente nel consumismo sfrenato e nel bassissimo tasso di natalità in Corea.

La Corea rappresenta uno dei più grandi mercati di beni di lusso a livello globale: nel 2022, il consumo personale di beni di lusso è aumentato in misura notevole (del 24%), e il trend di crescita non accenna a rallentare, ma continua ad aumentare di anno in anno⁶⁴. Anche le importazioni e gli acquisti di veicoli di lusso sono in costante aumento. Inoltre, nel 2023, la spesa per gli acquisti online è cresciuta del 10% rispetto all'anno precedente, con un incremento significativo in settori come articoli sportivi, tempo libero, cultura, moda e accessori⁶⁵. Analizzando le spese

significato della vita? In 14 Paesi hanno risposto “famiglia”, solo in Corea la risposta è stata “beni materiali”», in *Quotidiano JoongAng* (22 novembre 2021), <https://www.joongang.co.kr/article/25025718> (consultato il 28 luglio 2024).

⁶³ Cfr K. JI-SEONG, «한국 사회를 병들게 하는 ‘갑질 문화’ 심각한 수준 (La cultura del ‘Gapjil’ che sta facendo ammalare la società coreana ha raggiunto livelli preoccupanti)», in *Quotidiano Industriale* (3 febbraio 2018), <https://kidd.co.kr/news/200074> (consultato il 28 luglio 2024).

⁶⁴ Cfr L. YING-SHAN, «South Koreans are the world's biggest spenders on luxury goods», in *CNBC* (1° gennaio 2023), <https://www.cnb.com/2023/01/13/south-koreans-are-the-worlds-biggest-spenders-on-luxury-goods.html> (consultato il 28 luglio 2024).

⁶⁵ Cfr UFFICIO NAZIONALE DI STATISTICA DELLA COREA, *Tendenze dello shopping online nel 2023*, https://kostat.go.kr/boardDownload.es?bid=241&list_no=429296&seq=1 (consultato il 28 luglio 2024).

familiari, si osserva un aumento costante delle spese per i pasti fuori casa⁶⁶, e la percentuale di viaggi all'estero è quasi raddoppiata tra il 2023 e il 2024⁶⁷.

D'altro canto, nel 2023, il tasso di natalità in Corea era di solo lo 0,78 figli per donna⁶⁸, meno della metà della media OCSE, che è di 1,58 figli. E la denatalità è in forte aumento. Secondo il professor David Coleman dell'Università di Oxford, la Corea, se non riuscirà a superare quest'inverno demografico, potrebbe diventare entro il 2030 un paese a rischio estinzione⁶⁹.

Una delle cause principali della bassa natalità è da ritrovarsi nella percezione dei “valori materiali e del successo personale” come priorità assolute nella vita. Secondo un'indagine condotta nel 2023 da un'emittente pubblica coreana, le ragioni principali della bassa natalità sono l'elevato costo per allevare i figli e il rischio, per le donne, di dover interrompere la propria carriera a causa della maternità. Tuttavia, sebbene il governo coreano sostenga interamente i costi dell'istruzione fino alla scuola superiore, i modelli di consumo orientati al benessere continuano a espandersi⁷⁰. Ciò dimostra una tendenza, nella società coreana, a

⁶⁶ Cfr C. HYUN-SOOK, «처음으로 '집밥'보다 '외식'에 돈 더 썼다. 달라진 한국인 밥상 (I soldi spesi per mangiar fuori superano per la prima volta quelli spesi per i pasti a casa: Il cambiamento della tavola coreana)», nel *JoongAng* (31 maggio 2023), <https://www.joongang.co.kr/article/25166657#home> (consultato il 28 luglio 2024).

⁶⁷ Cfr H. HAE-YEON, «해외여행객 247% 급증, 해외여행 열풍 올해도 이어지나? (I viaggi all'estero aumentano del 247%, questa frenesia per i viaggi continuerà anche quest'anno?)», in *Quotidiano Cheonji* (11 marzo 2024), <https://www.newscj.com/news/articleView.html?idxno=3116783> (consultato il 28 luglio 2024).

⁶⁸ Cfr UFFICIO NAZIONALE DI STATISTICA DELLA COREA, *Statistiche sulle nascite e i decessi nel 2023*, https://kostat.go.kr/board.es?mid=a10301010000&bid=204&act=view&list_no=429586 (consultato il 30 luglio 2024).

⁶⁹ Cfr O. SEOK-MIN, «Demographic time bomb in S. Korea over world's lowest birth rate, super aging», in *Yonhap news* (28 febbraio 2024), <https://en.yna.co.kr/view/AEN20240228007000320> (consultato il 30 luglio 2024).

⁷⁰ Cfr A. DA-YOUNG, «아이 권하지 않는 사회, OECD가 본 한국 저 출산 이유 (Una società che non promuove le nascite. Le ragioni della bassa natalità in Corea secondo l'OCSE)», in *KBS News* (31 ottobre 2023),

privilegiare i valori materiali e il comfort personale, evitando allo stesso tempo le responsabilità legate alla procreazione e alla cura dei figli.

Sessant'anni fa, quando l'economia coreana attraversava condizioni molto difficili, assolutamente non comparabili con quelle di oggi, il tasso di natalità medio era di 6,3 figli per donna⁷¹. Considerando questo dato, non si può attribuire la riduzione del tasso di natalità alle difficoltà legate alla procreazione e all'educazione dei figli, ma piuttosto al fatto che il valore attribuito alla “vita” e alla “procreazione” sia nettamente inferiore rispetto a quello assegnato al benessere materiale. Il “valore della vita”, malgrado sia un principio fondamentale e imprescindibile, viene sottovalutato rispetto ai valori strumentali volti a mantenere il benessere. Sebbene il possesso non sia un elemento che determini o crei cultura, nella cultura coreana sembra emergere oggi una tendenza a privilegiare il “possesso” rispetto all’“essere”.

Nella società coreana, inoltre, emergono di continuo nuovi problemi sociali legati alla ricerca di autorità e alla brama di potere. Questo fenomeno ha portato alla nascita del neologismo “*Gapjil*”, che è stato persino inserito nell’Oxford Dictionary⁷² e l’espressione “cultura del *Gapjil*” si sente di frequente nei notiziari coreani. Il termine “*Gapjil*” deriva dalla terminologia utilizzata nei contratti di lavoro in Corea, in cui il datore di lavoro è indicato come “*Gap*” e il lavoratore come “*Eul*”. In questo contesto, “*Gap*” rappresenta solitamente la parte che detiene il potere, mentre “*Eul*” indica la parte subordinata. Pertanto, “*Gapjil*” descrive l’abuso di potere o il maltrattamento esercitato da chi si trova in posizione dominante nei confronti di chi si trova invece in posizione di inferiorità. Secondo un’indagine del governo coreano, l’80,4% degli intervistati ha dichiarato che l’abuso di potere nella società rappresenta un

<https://news.kbs.co.kr/news/pc/view/view.do?ncd=7805919> (consultato il 30 luglio 2024)

⁷¹ Cfr ARCHIVIO NAZIONALE DELLA COREA, *Dati demografici dalla popolazione dal 1946 e fino al 2024*, https://theme.archives.go.kr/next/populationPolicy/statisticsPopup_01.do (consultato il 30 luglio 2024)

⁷² Cfr Y. HEE-YOUNG, «*한국판 정글의 법칙, 갑질* (La versione coreana della legge della giungla: il *Gapjil*)», in *Quotidiano Chosun* (28 dicembre 2023), https://www.chosun.com/opinion/specialist_column/2022/07/12/YB4SSALPD5F5TPU OGBLICE47PA/ (consultato il 28 luglio 2024)

serio problema⁷³.

La Corea è una società fortemente strutturata secondo rapporti di potere, in cui lo status sociale è determinato dal lavoro svolto, dalla posizione lavorativa, dal livello di reddito e dalla ricchezza. Nei luoghi di lavoro, è frequente che i superiori trattino i subordinati non come colleghi, ma come servitori, e spesso chi, trovandosi nella posizione di “Eul”, subisce ingiustizie tende a esercitare a sua volta un abuso di potere su un altro “Eul”, e in modo ancora più coercitivo. Questo fenomeno non si limita al solo contesto lavorativo, ma si estende anche alla vita quotidiana, creando in tutti i settori rapporti distorti tra “Gap” e “Eul”.

Ad esempio, nei ristoranti il cliente viene considerato come il “Gap” e il proprietario del ristorante come un “Eul”. I gestori di ristoranti o attività commerciali trattano i clienti come se fossero dei “re”, cercando di ottenere recensioni positive sui social media. Di conseguenza, i clienti spesso si percepiscono come superiori, utilizzano un linguaggio informale o avanzano richieste irragionevoli. Se il proprietario mostra di avere un atteggiamento riservato o poco empatico i clienti arrivando persino a minacciare recensioni negative⁷⁴.

Nei palazzi residenziali, per fare un altro esempio, i proprietari degli appartamenti sono considerati “Gap” e i custodi “Eul”. I guardiani lavorano con contratti rinnovabili annualmente e spesso sentono l’obbligo di soddisfare ogni richiesta dei residenti pur di mantenere il proprio posto di lavoro. Queste richieste, tuttavia, spesso esulano dalle mansioni loro spettanti e riguardano incarichi a titolo personale. E i proprietari trattano i custodi come loro subordinati, utilizzando talvolta un linguaggio offensivo.

⁷³ Cfr J. SEO-YOUNG, «국무조정실, 갑질에 대한 국민인식 조사결과 응답자 4명 중 1명(25.7%)이 갑질을 경험 (Ufficio del Primo Ministro, Risultati del sondaggio sul Gapjil: 1 intervistato su 4 (25,7%) ha sperimentato il Gapjil)», in *Vision 21 News* (20 dicembre 2023), <http://www.vision21.kr/news/article.html?no=318650> (consultato il 30 luglio 2024).

⁷⁴ Cfr L. YOO-JIN, «식당 갑질 모녀, 벌금이어 1400만원 배상해야 (Madre e figlia responsabili di Gapjil in un ristorante devono pagare una multa e risarcire 14 milioni di won)», in *Quotidiano Hankyoreh* (15 novembre 2023), https://www.hani.co.kr/arti/society/society_general/1116383.html (consultato il 30 luglio 2024).

Tra il 2023 e il 2024, si sono verificati casi di guardiani che hanno scelto di togliersi la vita a causa dello stress derivante dai maltrattamenti subiti⁷⁵.

In questo modo, invece di rispettarsi reciprocamente come persone nella vita quotidiana, si è diffusa una mentalità e un clima sociale in cui si tende ad abusare dell'autorità e del potere per esercitare una forza indebita. Questa cultura riduce la fiducia a livello sociale, ostacola la formazione di relazioni sane tra le persone e, in ultima analisi, rappresenta un ostacolo allo sviluppo della società.

2.3. L'atmosfera culturale privilegia l'aspetto superficiale e temporaneo

L'uomo cerca la felicità attraverso l'autorealizzazione; tuttavia, se questa ricerca si svolge esclusivamente all'interno di sé stessi, rischia di ridursi alla sola soddisfazione dei sensi. Di conseguenza, la trascendenza viene meno nella motivazione e, dipendendo unicamente dalle azioni umane, la felicità rimane a un livello superficiale o si limita a un effimero appagamento dei desideri momentanei. Questo porta a una mancanza di un'autentica autorealizzazione e, in ultima analisi, all'impossibilità di raggiungere la vera felicità.

Un esempio significativo di questa enfasi sull'apparire nella società coreana è il culto del corpo, cioè dell'aspetto fisico. La Corea è uno dei paesi con il più alto numero di interventi di chirurgia estetica per abitante, con circa il 25% delle operazioni di chirurgia estetica a livello mondiale. In particolare, circa il 25% delle donne tra i 19 e i 29 anni ha subito interventi chirurgici estetici, il che evidenzia chiaramente questa tendenza⁷⁶.

⁷⁵ Cfr H. BO-YOUNG, «꽃이지 않는 아파트 경비원 갑질 피해 (Le continue vessazioni subite dai portieri a causa del Gapjil)», in *Giornale Cheonji* (22 aprile 2024), <https://www.newscj.com/news/articleView.html?idxno=3132004> (consultato il 30 luglio 2024).

⁷⁶ Cfr L. DONG-JUN, «한국, 성형 횡수가 가장 많은 나라 1위 '불명예'... 19~29세 여성 25% 성형수술 경험 (La Corea detiene il triste primato per il maggior numero di interventi di chirurgia plastica: il 25% delle donne tra i 19 e i 29 anni ha subito un

Con l'aumento della pressione sociale sull'aspetto fisico, la frequenza degli interventi di chirurgia estetica è in costante crescita, in quanto le persone con un aspetto attraente ottengono posizioni più vantaggiose nel mercato del lavoro⁷⁷. Questa influenza porta circa il 30-40% delle studentesse a sottoporsi a interventi di chirurgia estetica ancor prima di diplomarsi⁷⁸. Questa enfasi eccessiva sull'aspetto fisico accentua ancor più la tendenza a giudicare le persone in base alla loro apparenza, piuttosto che a valorizzare il rispetto per la persona in quanto persona, riconoscendo il valore intrinseco di ciascuno.

Si riscontra inoltre un aumento della tendenza a cercare piaceri immediati e indiscriminati, tendenza che si manifesta come una violazione dell'ordine morale e sociale. Tradizionalmente, la Corea, influenzata com'era dalla cultura confuciana, considerava la castità come una virtù; ma questo valore sta subendo oggi un cambiamento notevole. Negli Anni '70, il 95% della popolazione riteneva che la castità prematrimoniale fosse un valore importante, ma nel 2024 questa percentuale è scesa drasticamente al 42,4%⁷⁹; oltre il 65% dei coreani ha riferito inoltre di avere avuto esperienze sessuali prima del matrimonio, e il 54,7% degli

intervento)», in *Quotidiano Segye* (22 gennaio 2024), <https://www.segye.com/newsView/20240122514808> (consultato il 4 Agosto 2024).

⁷⁷ Un sondaggio anonimo condotto tra i responsabili delle risorse umane delle aziende coreane ha rivelato che il 76% delle imprese tiene conto dell'aspetto fisico nel processo di assunzione. Il 90% dei candidati ha dichiarato che, secondo loro, l'aspetto fisico influisce sulla decisione di venire assunti, e il 93% degli studenti universitari ha affermato che l'aspetto fisico influisce sul successo. Questo riflette chiaramente qual è l'atmosfera che vige nel Paese: l'importanza dell'aspetto fisico viene indubbiamente molto enfatizzata. Cfr W. SANG-GYU, «구직자 10명 중 9명 “외모가 채용에 영향 미친다” (9 candidati su 10 dichiarano che l'aspetto fisico influisce sull'assunzione)», in *Quotidiano Segye* (15 maggio 2019) (consultato il 4 Agosto 2024).

⁷⁸ Cfr L. BYEONG-MUN, «여대생 10명 중 3명은 대학입학 전 성형수술 경험 (3 studentesse universitarie su 10 hanno subito un intervento di chirurgia plastica prima di entrare all'università)», in *Giornale Mail Economy* (10 novembre 2016), <https://www.mk.co.kr/news/it/7570745> (consultato il 30 luglio 2024).

⁷⁹ Cfr Y. DONG-JOO, «혼전순결 지키지 않아도 된다 57.6% 한국인 가치관 조사결과 (Il 57,6% ritiene che la castità prematrimoniale non sia più necessaria. Risultati di un sondaggio sui valori dei coreani)», in *Giornale Money Today* (19 dicembre 2022), <https://news.mt.co.kr/mtview.php?no=2022121910392470693> (consultato il 4 Agosto 2024).

adolescenti⁸⁰ ha dichiarato di avere già avuto esperienze sessuali⁸¹. Parallelamente, il 67,7% degli uomini sposati e il 12,3% delle donne sposate hanno ammesso di avere fatto esperienze di adulterio, e le statistiche indicano una media di 12 partner extraconiugali per gli uomini e di 4 per le donne⁸².

Queste tendenze sono evidenti anche nei mass media. Fino agli Anni 2000, la maggior parte delle serie televisive coreane riguardava storie d'amore tra coppie e storie di famiglie. Tra il 2009 e il 2010, invece, il 50% delle trasmissioni aveva come tema principale l'adulterio. Questa tendenza è poi proseguita e, nel 2020, a raggiungere il record di ascolti è stata una serie televisiva incentrata proprio sull'adulterio⁸³. Questo cambiamento nella coscienza delle nuove generazioni ha avuto ripercussioni anche da un punto di vista normativo: la legge sull'adulterio, rimasta in vigore per ben 62 anni, è stata abolita nel 2015. Subito dopo, le azioni delle aziende produttrici di preservativi hanno raggiunto il massimo storico, il che evidenzia la tendenza della società coreana a cercare piaceri temporanei⁸⁴.

È proprio così: la ricerca dei piaceri effimeri ha toccato livelli preoccupanti anche per quanto riguarda il gioco d'azzardo e l'uso di droghe, un tempo pochissimo diffuse. Tra i giovani, questa tendenza è

⁸⁰ Si riferisce alla fascia d'età compresa tra i 13 e i 18 anni.

⁸¹ Cfr K. HYUN-WOO, «혼전 순결은 옛말, 첫 성 경험 대다수 '20~24세' (La castità prematrimoniale è un concetto superato, la maggior parte delle prime esperienze sessuali avviene tra i 20 e i 24 anni)», in *Yonhap News* (24 marzo 2023), <https://www.womaneconomy.co.kr/news/articleView.html?idxno=216177> (consultato il 4 Agosto 2024).

⁸² Cfr L. HWA-JOO, «부부사이가 좋아도 불륜 꿈꾼다 (Anche le coppie con un buon rapporto coniugale sognano l'infedeltà)», in *Quotidiano Hankyoreh* (3 maggio 2020), <https://h21.hani.co.kr/arti/cover/cover/8516.html> (consultato il 4 Agosto 2024).

⁸³ Cfr N. JI-EUN, «한국 드라마 절반 '불륜' 늬에 빠지다 (La metà delle serie televisive coreane trattano dell'infedeltà)», in *Quotidiano Hankyoreh* (17 agosto 2010), <https://www.hani.co.kr/arti/culture/entertainment/435454.html> (consultato il 6 agosto 2024).

⁸⁴ Cfr J. IM-SU, «간통죄 위헌결정 직후 콘돔업체 주가 상한가 (Le quotazioni in borsa delle aziende produttrici di preservativi sono aumentate di molto dopo che l'adulterio ha perso il suo carattere di reato)», in *Quotidiano Donga* (27 febbraio 2015), <https://www.donga.com/news/Politics/article/all/20150227/69834584/1> (consultato il 6 agosto 2024).

particolarmente evidente: secondo le statistiche del 2023, il 25,8% degli adolescenti ha dichiarato di avere avuto esperienze di gioco d'azzardo, e il numero di giovani con sintomi di dipendenza si è ottuplicato rispetto a dieci anni fa⁸⁵. Tra i giovani, anche l'uso di droghe è aumentato di dodici volte nello stesso periodo; si tratta, lo ribadiamo, di una tendenza che privilegia la ricerca di piaceri superficiali e temporanei, impedendo al giovane di autorealizzarsi e di poter sperimentare la vera felicità. Si innesca così un circolo vizioso in cui le persone ricercano costantemente stimoli sempre più intensi e fugaci, fino a sperimentare un senso di vuoto e di depressione⁸⁶.

2.4. L'individualismo, l'egoismo, la cultura dell'abbandono

L'uomo è un essere sociale che si realizza attraverso le relazioni con gli altri. La persona, se rimane chiusa in sé stessa e non riesce ad aprirsi o ad accettare gli altri, non sarà in grado di realizzare veramente sé stessa. È necessario approfondire le cause di questa crescente tendenza all'isolamento nella società coreana contemporanea.

Ai nostri giorni, si osserva in Corea un aumento crescente dello stile di vita solitario: c'è un numero significativo di persone che vivono da sole e che sembrano trarre benessere dal loro stare da soli. Nel 2023, le famiglie composte da una sola persona rappresentano il 41% del totale⁸⁷. Sono nati

⁸⁵ Cfr I. JI-YEON, «청소년 도박중독 환자 증가세에도 추진 정책이 전무, 교육적 공론화 및 점검 필요 (Nonostante l'aumento dei casi di dipendenza dal gioco d'azzardo tra i giovani, non esiste al momento alcuna misura di contrasto: Necessità di un dibattito educativo)», in *Giornale Università della Corea* (10 ottobre 2023), <https://news.unn.net/news/articleView.html?idxno=553488> (consultato il 6 agosto 2024).

⁸⁶ Il numero di pazienti affetti da depressione nel 2022 è aumentato del 32,9% rispetto a cinque anni prima. Cfr S. HAN-GI, «우울증 환자 100만명 시대...20대 여성 가장 많아 (Abbiamo 1 milione di pazienti depressi... Il numero maggiore è tra le donne sulla ventina)», in *Yonhap News* (3 ottobre 2023), <https://www.yna.co.kr/view/AKR20230928032700518> (consultato il 6 agosto 2024).

⁸⁷ Cfr M. KYUNG-SIK, «1인 가구 천만시대, 산업계 패러다임 바꾼다 (Abbiamo ben 10 milioni di nuclei familiari composti da una persona sola. Cambia il paradigma industriale)», in *Giornale Mail* (17 gennaio 2023), <https://www.m-i.kr/news/articleView.html?idxno=980438> (consultato il 10 agosto 2024).

di conseguenza neologismi come “*Honjok*” - una parola composta da “*Hon*”, che significa “da solo” e “*Jok*”, che si riferisce invece a una categoria di persone. Indica quindi un insieme di individui che vivono o trascorrono il tempo da soli, e questo rappresenta una tendenza sociale caratterizzata dall’indipendenza e dalla preferenza per la solitudine. Esempi di questo fenomeno sono: “*Honbap*” (mangiare da soli), “*Honsul*” (bere da soli), “*Honhaeng*” (viaggiare da soli), “*Hongok*” (cantare da soli) e “*Honyoung*” (guardare film da soli). In risposta a queste tendenze, le aziende stanno orientando le loro strategie di marketing verso i cosiddetti nuclei monopersonali⁸⁸.

Questa tendenza indica che le persone si stanno gradualmente allontanando dalle relazioni interpersonali, rendendo l’isolamento un fatto comune e sempre più diffuso. L’aumento del tempo che molti trascorrono da soli è direttamente proporzionale al tempo che trascorrono in giochi, drammi, *webtoon*, social e pornografia online, il cui uso eccessivo può sfociare in dipendenze, con conseguenze spesso gravi. Questo comportamento può essere interpretato come un tentativo di compensare la mancanza di relazioni interpersonali attraverso un uso eccessivo, perfino compulsivo, di soddisfazione di bisogni effimeri tramite i media⁸⁹. Ad esempio, l’uso ossessivo dei social network o dei giochi interattivi può soddisfare, ma solo parzialmente, il desiderio narcisistico di ottenere riconoscimenti e apprezzamenti dagli altri, ma può anche rafforzare, talvolta, la paura di esporsi nella realtà⁹⁰. E i commenti aggressivi che spesso si leggono sui social media, i giochi violenti e la pornografia online possono essere considerati degli strumenti atti ad esprimere una rabbia

⁸⁸ Cfr K. KYUNG-TAE, «30년 새 10배 불어난 ‘혼족’. 30년 후 40% 예상 (Il numero dei Honjok è aumentato di 10 volte in 30 anni. Si prevede il 40% tra 30 anni)», in *Yonhap News* (3 luglio 2022),

<https://www.yna.co.kr/view/AKR20220701121500061> (consultato il 10 agosto 2024).

⁸⁹ Cfr H. I-HWA, *하인즈코헷의 자기심리학 이야기 (La psicologia del sé di Heinz Kohut)*, Istituto Coreano di Psicoterapia, Seoul 2021, 138.

⁹⁰ Cfr S. KIM, «내현적 자기애와 SNS 중독경향성 간의 관계: 경험회피의 매개효과를 중심으로 (Relazioni tra narcisismo covert e propensione alla dipendenza da SNS: Focalizzazione sugli effetti mediatori dell’evitamento esperienziale)», in *Rivista di Psicologia della Salute Coreana* (20) 2015, 590.

narcisistica latente⁹¹. Questo fenomeno porta infine la persona a costruire barriere intorno alla propria vita, in cui non c'è spazio per gli altri o per il mondo esterno; si vive solo nel proprio mondo, in cui l'ego diventa assoluto e la realtà materiale è vista come l'unico valore della vita.

L'individualismo crescente ha portato anche a un cambiamento significativo nella percezione del matrimonio. Rispetto a 25 anni fa, il numero dei matrimoni si è dimezzato: secondo un'indagine condotta nel 2023, il 64% dei giovani ha un'opinione negativa del matrimonio, e questo atteggiamento, a nostro avviso, deriva dalla convinzione che la vita individuale possa essere garantita senza di matrimonio. E molti preferiscono perciò al matrimonio relazioni a breve termine o anche convivenze temporanee⁹².

L'individualismo crescente è legato strettamente, com'è ovvio, anche all'egoismo. Con l'aumento dell'individualismo, si accentua la tendenza a dare la priorità alla propria felicità e ai propri interessi personali. Nella società coreana, il cosiddetto "egoismo corporativo" si manifesta chiaramente sotto la facciata dei diritti umani. Uno dei problemi più controversi, nella Corea del 2024, è stato lo sciopero collettivo del personale medico. I medici coreani guadagnano mediamente circa 200.000 euro l'anno, e il numero di medici è piuttosto basso, in quanto vi sono soltanto 2,1 medici ogni 1000 abitanti⁹³. Per questo motivo, quando il governo ha annunciato un piano per aumentare progressivamente i posti nelle facoltà di medicina, i medici hanno intrapreso uno sciopero collettivo,

⁹¹ Cfr I. JI-YOUNG, «남자 중학생의 게임중독 과 공격성의 관계: 내현적 자기애의 매개효과를 중심으로 (Relazione tra la dipendenza dal gioco e l'aggressività nei ragazzi delle scuole medie: Focalizzazione sugli effetti mediatori del narcisismo covert)», in *Rivista della Società Coreana di Scienze dei Contenuti* (16) 2016, 688-698.

⁹² Cfr H. JI-YOON, «청년 36%만 결혼에 긍정적 80%는 비혼 동거 가능 (Solo il 36% dei giovani è favorevole al matrimonio, mentre l'80% è aperto alla convivenza senza matrimonio)», in *Quotidiano Chosun* (28 agosto 2023), https://www.chosun.com/economy/economy_general/2023/08/28/C6HCFEYA2JG5ZJKBAKCZWUUXU/ (consultato il 10 agosto 2024).

⁹³ Cfr K. YOON-JOO, «한국 의사 수 7만4773명 부족. 의과 대학교 정원 1천명은 늘려야 (In Corea mancano 74.773 medici. Bisogna aumentare di 1.000 posti gli accessi alle Facoltà di medicina)», in *Quotidiano Hankyoreh* (26 ottobre 2023), <https://www.hani.co.kr/arti/society/health/1113770.html> (consultato il 10 agosto 2024).

preoccupati che il loro status di élite privilegiata potesse venir compromesso. I medici hanno abbandonato gli ospedali, rifiutandosi di visitare, di curare e di operare i pazienti, ed in concomitanza con questo anche gli studenti di medicina hanno boicottato le lezioni e interrotto gli studi. Secondo la legge coreana, si può revocare la licenza di un medico se quest'ultimo si rifiuta di lavorare senza un motivo valido; purtroppo, i medici sapevano che il governo non sarebbe stato in grado di revocare le licenze a tutti i professionisti e hanno perciò proseguito con questo loro "azione collettiva". Di conseguenza, molte persone che non hanno potuto ricevere in tempo cure o interventi chirurgici hanno perso la vita, e la crisi sanitaria, iniziata il 20 febbraio 2024, è proseguita per ben otto mesi. Questa azione collettiva è un esempio di come, per proteggere i propri interessi, si violino i diritti di tutti gli altri. Fenomeni simili si osservano non soltanto nel settore medico, ma anche nei sindacati dei lavoratori, dei trasporti e degli insegnanti.

Questo atteggiamento di "egoismo corporativo" si manifesta chiaramente anche nella questione dell'accoglienza dei rifugiati; nel 2018, per la prima volta nella storia coreana, 500 rifugiati yemeniti hanno presentato domanda di asilo nell'isola di *Jeju*. Quando la questione è diventata tema di dibattito pubblico, sono stati condotti sondaggi per valutare se la Corea dovesse accogliere o no questi rifugiati. I risultati hanno mostrato che il 50% della popolazione era contraria e solo il 40% favorevole⁹⁴. Il governo, tenendo in considerazione l'opinione pubblica, ha riconosciuto lo status di rifugiato solo all'1% dei richiedenti, concedendo loro un permesso di soggiorno temporaneo e un documento d'identità. Questo dimostra chiaramente che la società e la cultura coreana non sono aperte e accoglienti verso gli altri, ma rivelano piuttosto una «cultura dei muri»⁹⁵, segnata da una debole solidarietà e da una marcata tendenza all'isolamento.

L'egoismo è evidente anche con riferimento alla vita umana. In

⁹⁴ Cfr Y. JI-HOON, «제주도 예멘 난민 문제. 수용 반대 49.1% vs 수용찬성 39.0% (La questione dei rifugiati yemeniti a Jeju: il 49,1% contrario all'accoglienza contro il 39,0% favorevole)», in *Giornale Insight Korea* (25 giugno 2018), <http://www.insightkorea.co.kr/news/articleView.html?idxno=26034> (consultato il 12 agosto 2024).

⁹⁵ *Fratelli Tutti*, n. 27.

Corea, si ricorre ampiamente alla fecondazione in vitro (FIV) per avere figli, e un bambino su otto nasce con questa tecnica⁹⁶. Con l'aumento dei casi di infertilità, dovuti all'età avanzata e a fattori come lo stress, le persone tendono a fare affidamento sulla tecnologia piuttosto che a cercare trattamenti naturali o soluzioni basate su uno stile di vita più sano. Il governo, a sua volta, supporta attivamente questi trattamenti. Il problema è che, durante il processo di fecondazione in vitro, vengono creati più embrioni al fine di aumentare le probabilità di successo; e gli embrioni che non risultano sani vengono eliminati o utilizzati per la ricerca scientifica. Ma se consideriamo che un embrione è un essere vivente, ciò significa che vengono scartate tutte le vite, ad eccezione di quelle ritenute sane. Questo rappresenta chiaramente una “cultura della morte”, in cui, pur di ottenere un figlio, le coppie distruggono altre vite, spinti come sono dall'egoismo e dall'aver adottato una “cultura dello scarto”.

Un altro esempio emblematico della “cultura dello scarto” è l'aborto. In Corea, l'aborto è consentito solo se gli esami prenatali rilevano nel feto una disabilità genetica, mentale o fisica. Nel 2021, il numero di aborti effettuati tramite interventi chirurgici o farmaci ha raggiunto all'incirca i 270.000 casi. Considerando che, nello stesso anno, i bambini nati sono stati 260.000, si può affermare che le vite spezzate abbiano superato quelle venute alla luce⁹⁷. Come ha osservato Papa Francesco, perfino l'essere umano, se viene percepito come inutile, diventa un oggetto da scartare⁹⁸. Questi fenomeni rivelano un egoismo profondo, in cui la vita viene data o

⁹⁶ Cfr S. HAE-YONG - H. SOO-YEON, «올해 신생아 8명 중 1명 ‘난임시술’로 탄생 2년새 3배로 (Un neonato su 8 quest'anno è nato tramite trattamenti per l'infertilità, il cui numero è triplicato in due anni)», in *Quotidiano JoongAng* (14 luglio 2021), <https://www.joongang.co.kr/article/24104933#home> (consultato il 12 agosto 2024).

⁹⁷ Cfr P. YANG-MYUNG, «3년간 사후피임약 68만건 처방... 절반 이상 20대 (In 3 anni sono state prescritte 680.000 pillole del giorno dopo... più della metà a donne sulla ventina)», in *Giornale Medical Times* (23 settembre 2022), <https://www.healthtapa.com/news/articleView.html?idxno=20919> (consultato il 12 agosto 2024); J. MIN-JUNG, «지난해 ‘합법적’ 인공임신중절 3천56건... 전체 추정치의 10분의1 (L'anno scorso sono stati registrati 3.056 aborti legali... ma si stima che rappresentino solo un decimo del totale)», in *Yonhap News* (4 ottobre 2022), <https://www.yna.co.kr/view/AKR20221003040600530> (consultato il 12 agosto 2024).

⁹⁸ Cfr *Fratelli tutti*, nn. 18-19.

eliminata in base alle necessità personali e agli interessi individuali.

2.5. L'atmosfera di odio e di vendetta

L'uomo realizza veramente sé stesso attraverso una vita basata sull'amore. Al contrario, odio e rancore non solo lo danneggiano, ma influiscono negativamente anche sulla società, ostacolando la promozione di un'autentica attività culturale. Negli ultimi anni, in Corea, sentimenti di odio e vendetta si sono diffusi su scala sociale e collettiva, generando una serie di problematiche sociali. Negli ultimi tre anni, i crimini legati alla vendetta sono raddoppiati⁹⁹, e negli ultimi cinque anni si sono quintuplicati i casi di incidenti stradali dovuti a episodi di "rabbia stradale"¹⁰⁰, espressione con cui si indicano, in coreano, i comportamenti pericolosi e intenzionali alla guida, come reazione rabbiosa nei confronti di azioni compiute da altri automobilisti.

La diffusione di quella che potremmo chiamare la "mentalità della vendetta" è evidente anche attraverso i mass media. Fino agli Anni 2000, le trame di molte serie televisive erano incentrate sull'amore, sul perdono e sul sacrificio. Ma negli ultimi cinque anni, dal 2019 al 2024, il tema dominante, negli sceneggiati, è diventato la "vendetta". Le serie tv più recenti (2024) includono spesso il tema della vendetta personale per le ingiustizie subite, o della vendetta contro il sistema sociale e della vendetta per procura a favore dei deboli che hanno subito ingiustizie. La vendetta, pur assumendo motivazioni e finalità differenti a seconda delle serie, è divenuta un elemento narrativo centrale e ricorrente¹⁰¹.

⁹⁹ Cfr GRUPPO DI GIORNALISTI ECONOMICI, «일상 된 보복범죄 5년간 1789건... 최근 3년새 43% 급증 (Crimini legati alla vendetta sono diventati un fenomeno comune: 1.789 casi in 5 anni... aumento del 43% negli ultimi 3 anni)», in *Giornale Herald Economy* (25 ottobre 2023),

<https://biz.heraldcorp.com/view.php?ud=20231025000045> (consultato il 12 agosto 2024).

¹⁰⁰ Cfr P. SOO-YEON, «보복운전 매년 5천 건 달하는데 (Ogni anno si registrano circa 5.000 casi di rabbia stradale)», in *Giornale Hans Economy* (10 luglio 2023), <https://www.hansbiz.co.kr/news/articleView.html?idxno=656111> (consultato il 12 agosto 2024).

¹⁰¹ Cfr H. JONG-OH, «복수극에 열광하는 사회 (Una società ossessionata dalla vendetta)»,

Ci sono ancora, in Corea, fenomeni che creano divisione o contrapposizione causati da sfiducia, da odio e da esclusione che sono diventati sempre più gravi. Le differenze peraltro sempre esistite tra i partiti politici, tra le generazioni e tra le regioni hanno portato a una polarizzazione tra “avversari e sostenitori”, spingendo la comunità verso una sorta di “conflitto emotivo”. Secondo le statistiche del 2024, l’83% degli intervistati ritiene che i conflitti generazionali siano seri, il 64% percepisce forti tensioni di genere tra i due sessi, l’80% avverte tensioni regionali ed infine il 93% considera preoccupanti i conflitti politici. Inoltre, metà della popolazione ha dichiarato di non voler condividere un pasto con persone dalle inclinazioni politiche diverse, e alcuni ristoranti hanno esposto cartelli con la scritta “Vietato parlare di politica”, poiché tali discussioni spesso degenerano in litigi durante i pasti¹⁰².

Nascono di continuo, inoltre, neologismi carichi di odio che suonano peraltro comici, per non dire ridicoli; ad esempio, quando qualcuno insulta una persona che ha idee o opinioni diverse, questo comportamento viene esaltato e descritta con il termine “Saida (Sprite)”, che indica un modo di parlare liberatorio e diretto, paragonato a un sorso di bevanda rinfrescante che disseta. In vista delle elezioni generali dell’aprile 2024, c’è stato un attentato in cui il leader dell’opposizione è stato accoltellato, semplicemente perché aveva opinioni politiche diverse¹⁰³. Questi fenomeni, com’è stato osservato da Papa Francesco, derivano dal considerare la diversità come un errore, percependola come fonte di paura e pericolo, e portando così all’odio, all’esclusione e alla discriminazione¹⁰⁴.

in *Giornale Ulsan* (9 aprile 2023), <http://m.kyilbo.com/312533> (consultato il 14 agosto 2024).

¹⁰² Cfr L. BONG-HYUN, «국민 절반 정치성향 다르면 밥도 같이 먹기 싫어 (La metà delle persone dice: Non voglio nemmeno mangiare con chi ha un orientamento politico diverso)», in *Quotidiano Hankyoreh* (16 maggio 2024), https://www.hani.co.kr/arti/society/society_general/1140728.html (consultato il 14 agosto 2024).

¹⁰³ Cfr P. CHAN-SU, «관용 사라진 정치, ‘테러’가 점령했다 (La tolleranza è sparita, nella politica si è imposto il “terrore”)», in *Quotidiano Hankyoreh* (4 gennaio 2024), <https://www.hani.co.kr/arti/opinion/column/1122860.html> (consultato il 14 agosto 2024).

¹⁰⁴ Cfr *Fratelli Tutti*, n. 146.

3. La cultura alternativa per l'evangelizzazione della cultura in Corea

Passiamo ora ad analizzare il sistema dei valori presenti nella società e nella cultura sudcoreana, partendo dai fenomeni sociali e culturali già menzionati. Pur rendendoci conto della difficoltà di generalizzare tali fenomeni per giungere a una valutazione complessiva dell'orientamento e del sistema di valori attualmente vigenti, sulla base delle analisi statistiche già trattate, possiamo affermare che queste tendenze permeano l'intera cultura coreana. A partire da questa analisi, cercheremo i valori evangelici alternativi da promuovere e da diffondere all'interno della cultura, con l'obiettivo di favorire concretamente l'opera di evangelizzazione.

3.1. Gli orientamenti e i sistemi di valori presenti nelle correnti culturali coreane di oggi

Le attività culturali sono orientate verso l'autorealizzazione dell'uomo, e questo trae la sua origine da una corretta comprensione dell'origine e del fine della vita.

Nella cultura tradizionale coreana, l'esistenza umana era concepita in termini metafisici, basata sulla consapevolezza e sulla fede in Dio. In altre parole, l'origine della vita umana veniva ricondotta a Dio, mentre il fine ultimo era considerato il raggiungimento del mondo trascendente, ossia il cielo, al di là del mondo reale.

Tuttavia, nella cultura coreana di oggi, l'uomo tende a cercare il proprio compimento e la propria realizzazione non più nella relazione con un essere trascendente, bensì esclusivamente all'interno di sé stesso.

Tale situazione determina la scomparsa di criteri assoluti in grado di garantire relazioni giuste tra le persone e di orientare la vita umana e la condotta morale. Questo mutamento porta l'uomo a trascurare i valori trascendenti, a ridurre il senso intrinseco dell'esistenza e a indirizzare l'attività culturale verso la mera soddisfazione dei bisogni mondani e materiali. Di conseguenza, l'uomo finisce per elevare la ricchezza e i beni materiali a fine ultimo della propria esistenza, assolutizzando ciò che per loro natura è temporaneo e superficiale.

Inoltre, quando l'uomo trova soddisfazione e appagamento

unicamente in sé stesso, tende ad allentare i legami con gli altri e a rafforzare le inclinazioni individualistiche. Tuttavia, poiché la personalità si realizza pienamente solo attraverso le relazioni interpersonali e l'interazione con la comunità, tale individualismo non conduce a un'autentica autorealizzazione, ma sfocia piuttosto in egoismo.

In sintesi, i valori assoluti, legati alla metafisica, compreso il valore dell'amore, si stanno indebolendo nel pensiero coreano oggi dominante e questo indebolimento, scuote le fondamenta in cui l'esistenza umana trova la sua stabilità, compromette la dignità umana e i valori spirituali. In un mondo privo della presenza di Dio, la corretta comprensione dell'esistenza perde il suo significato, e l'uomo, non più consapevole della propria origine e del fine della sua vita, scivola verso un'esistenza superficiale, egocentrica, autoreferenziale. Di conseguenza, valori quali l'amore altruistico e lo spirito comunitario diventano gradualmente sempre più evanescenti.

Questi fenomeni sono il risultato del fatto che il patrimonio spirituale della cultura tradizionale coreana, specialmente per quanto riguarda i valori umani, morali e spirituali, non è stato adeguatamente preservato nella società moderna. Ciò deriva dall'indebolimento dei legami culturali tra tradizione e modernità. Un esempio significativo è rappresentato dai K-drama e dal K-pop: sebbene abbiano raggiunto una fama a livello mondiale, nei loro contenuti non vi si ritrovano né il pensiero né lo spirito della cultura tradizionale coreana.

È dunque indispensabile rafforzare l'identità culturale, preservando e ricostruendo il patrimonio tradizionale. Come ha sottolineato Ratzinger, occorre appellarsi «alla saggezza degli “antichi”, che erano più vicini agli dei»¹⁰⁵. È necessario riscoprire gli elementi della cultura tradizionale orientati alla ricerca e all'ascolto della verità, ossia quei semi del Verbo presenti nelle tradizioni.

¹⁰⁵ RATZINGER, *Christ, Faith and the Challenge of Cultures: Meeting with the Doctrinal Commissions in Asia* (Hong Kong, 3 March 1993), n. 1-B.

3.2. I valori evangelici alternativi per evangelizzare la cultura coreana

In precedenza, abbiamo analizzato le tendenze culturali in Corea esaminando l'orientamento della vita dei coreani e i significati che essi cercano. Ora, sulla base di questa riflessione, intendiamo esplorare valori evangelici alternativi che possano contribuire all'evangelizzazione dell'attuale corrente culturale.

3.2.1. Il recupero dei valori metafisici e del valore dell'amore

Come abbiamo analizzato nella prima parte, l'orientamento dell'attività culturale finalizzato alla piena autorealizzazione risiede nella comunione con Dio, nell'amore fraterno, nonché nella costruzione e nella preservazione della comunità. In altre parole, amare Dio, amare il prossimo e impegnarsi in attività culturali per l'avvento del Regno di Dio all'interno della comunità umana costituiscono la vera attività culturale che realizza l'immagine di Dio conferita all'uomo. Questi valori erano già presenti, in modo implicito, nella cultura tradizionale coreana.

In questa prospettiva, considerando le correnti culturali coreane analizzate in precedenza, i valori che devono essere ripristinati per evangelizzare la cultura sono il "valore metafisico e trascendente" e il "valore dell'amore". Quando "il posto di Dio" sarà ristabilito nell'uomo e nella comunità sociale, e su questa base si ritroverà la posizione originaria dell'essere umano, l'uomo potrà svolgere attività culturali che praticano l'amore, in armonia con il suo scopo originario. Quando nella società si instaura lo spirito dell'amore per Dio e per il prossimo, i valori perseguiti dall'uomo si trasformano: da superficiali a profondi, dal corporeo allo spirituale, dal materiale all'interno.

I valori metafisici (Dio) e il valore dell'amore (la volontà di Dio) sono strettamente correlati. Gesù indica che si testimonia Dio attraverso la vita nell'amore, dicendo: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri (*Gv* 13,35)». L'evangelista Giovanni collega anche "la natura dell'amore con la natura di Dio" affermando «Amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore (*1Gv* 4,7-9)». Inoltre, Gesù sottolinea che amare

coloro che sono nel bisogno è il cammino per amare Dio, dicendo: «Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me (Mt 25,40)». L'amore di cui parla la Bibbia è un amore agapico: un amore che si dona gratuitamente e completamente.

L'amore agapico, poiché ripone la speranza in ciò che non si vede e si dona gratuitamente, racchiude in sé un "valore spirituale"¹⁰⁶ e risveglia nell'uomo la sua inclinazione naturale verso l'Assoluto, in quanto è correlato all'attributo stesso di Dio. L'amore guida così l'uomo ad aprirsi a Dio, che è l'origine e il fine della cultura, e Dio si rivela proprio nell'amore¹⁰⁷. In questo senso, l'amore è profondamente legato ai "valori metafisici e trascendenti" che oggi devono essere ripristinati.

Poiché il valore dell'amore possiede una universalità che lo rende trasmissibile e praticabile da tutti, un metodo efficace per evangelizzare la cultura consiste nella diffusione del "valore dell'amore", che al contempo favorisce il recupero dei valori trascendenti.

3.2.2. L'evangelizzazione della cultura attraverso la diffusione del valore dell'amore

L'uomo, praticando l'amore, realizza sé stesso, e sperimenta la vera felicità e scopre il senso della propria vita; quando si apre agli altri e si offre come dono, egli si libera dalla paura e dalla chiusura che lo imprigionano e sperimenta una gioia profonda¹⁰⁸. Questa esperienza d'amore consente di riconoscere la dignità dell'esistenza umana e il significato della vita, come afferma Giovanni Paolo II: «l'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per sé stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente»¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Cfr *Fratelli Tutti*, n. 92.

¹⁰⁷ Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Lettera di Giovanni Paolo II con cui viene istituito il Pontificio Consiglio della Cultura* (20 maggio 1982).

¹⁰⁸ Cfr CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e cultura della vita umana: Documento pastorale dell'Episcopato italiano*, n. 24.

¹⁰⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Redemptor Hominis* (4 marzo 1979), n. 10.

Nelle attività culturali, l'amore supera la brama di autodeterminazione assoluta offrendo un criterio etico e contribuendo a ristabilire la moralità, i valori etici e l'ordine. Gesù ha riassunto tutte le leggi e i comandamenti nel duplice comandamento dell'amore, che è il culmine dell'Antico e del Nuovo Testamento e il criterio con cui gli esseri umani vivono in comunità¹¹⁰. L'amore, essendo di per sé essenzialmente altruistico, aiuta ad evitare gli errori del relativismo che attribuisce significati diversi ai concetti di verità, di morale, di dovere e di diritti, assoggettandoli agli interessi soggettivi dell'individuo. L'amore, invece, siccome cerca per sua natura il bene dell'altro, porta a scoprire e a perseguire ciò che è veramente buono anzitutto per gli altri, ed aiuta l'uomo a liberarsi dagli errori del relativismo; e guida a desiderare e perseguire il bene altrui e dell'intera umanità, il che promuove anche la maturazione dei valori morali¹¹¹.

Il disegno salvifico di Cristo consiste nel «trasformare l'intera civiltà umana nella civiltà dell'amore»¹¹². L'amore è una «forza capace di suscitare nuove vie per affrontare i problemi del mondo d'oggi e per rinnovare profondamente dall'interno strutture, organizzazioni sociali, ordinamenti giuridici»¹¹³. L'amore orienta anche il desiderio dell'Assoluto, il desiderio di bontà e il desiderio di verità che sono insiti nell'uomo. Solo l'amore può promuovere il bene, sia per noi stessi che per l'intera famiglia umana; e il modo per rinnovare il sistema di valori distorti della nostra epoca consiste nel riconoscere l'amore come valore sommo, come valore supremo.

La civiltà dell'amore diventa possibile quando, ponendoci alla sequela di Cristo, si testimonia un amore disinteressato. Giovanni Paolo II ha detto al riguardo:

«A questo crocevia della storia in cerca di speranza, la Chiesa apporta la linfa sempre nuova del vangelo, creatore di cultura, sorgente di umanità e allo stesso tempo promessa di

¹¹⁰ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Mulieris Dignitatem* (15 agosto 1988), n. 7.

¹¹¹ Cfr *Fratelli Tutti*, n. 112.

¹¹² GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Salvifici Doloris* (1° febbraio 1984), n. 30.

¹¹³ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (2004), n. 207.

eternità. Il suo segreto è l'amore. È il bisogno primordiale di ogni cultura umana. È il nome di questo amore è Gesù, figlio di Maria. Cari amici, portatelo, come lei, con fiducia su tutti i cammini degli uomini, al cuore delle nuove culture, che noi dobbiamo costruire come uomini, con gli uomini e per tutti gli uomini. Siate certi: la forza del vangelo è capace di trasformare le culture del nostro tempo, attraverso il suo fermento di giustizia e di carità, nella verità e nella solidarietà. Questa fede che diviene cultura è sorgente di speranza»¹¹⁴.

Portare Gesù Cristo, che è amore, al centro di una “nuova cultura” significa creare una cultura che pratichi l'amore da Lui mostrato. Questo è il percorso per guarire una società ferita da una cultura di morte, caratterizzata dall'egoismo, dall'esclusione e dalla violenza. A questo proposito, Papa Francesco afferma:

«Dobbiamo essere parte attiva nella riabilitazione e nel sostegno delle società ferite. Oggi siamo di fronte alla grande occasione di esprimere il nostro essere fratelli, di essere altri buoni samaritani che prendono su di sé il dolore dei fallimenti, invece di fomentare odi e risentimenti. Come il viandante occasionale della nostra storia, ci vuole solo il desiderio gratuito, puro e semplice di essere popolo, di essere costanti e instancabili nell'impegno di includere, di integrare, di risollevare chi è caduto»¹¹⁵.

Praticando l'amore e trasmettendo il valore dell'amore all'interno della cultura e della società, si renderà possibile la costruzione una nuova cultura capace di sanare le ferite della società contemporanea e di rispondere i desideri più profondi dell'animo umano.

Conclusioni

La tradizione coreana custodisce i semi del Verbo, ovvero la consapevolezza e la fede in Dio che gli antenati coreani hanno riconosciuto e vissuto; essi hanno concepito Dio come un essere che ama l'umanità, che

¹¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Cultura* (12 gennaio 1990), n. 7.

¹¹⁵ *Fratelli Tutti*, n. 77.

accompagna concretamente la vita dell'uomo e la governa con provvidenza; e, basandosi su questa concezione di Dio, ritenevano che l'uomo si realizzasse pienamente all'interno della volontà divina. Di conseguenza, gli antenati coreani coltivavano la fede nell'aldilà e consideravano il vivere secondo la volontà divina, per ottenere la felicità eterna, non solo una virtù fondamentale, ma anche il fine essenziale della vita. La volontà divina, secondo la loro percezione, non consisteva nella ricerca del proprio interesse personale, ma nel promuovere il bene degli altri e della comunità. Questo si è concretizzato nella cultura tradizionale coreana nei valori dello spirito comunitario e dell'altruismo.

Nel contesto coreano di oggi, si assiste invece a un progressivo indebolimento dei valori e delle convinzioni legate alla trascendenza, che viene accompagnato da un secolarismo crescente. Come conseguenza, si è verificata la perdita dei valori assoluti che dovrebbero orientare la vita umana, mentre il desiderio di possesso e di dominio ha iniziato a prevalere sul valore dell'essere. Questo ha portato gli individui a orientarsi sempre più verso gli aspetti visibili e superficiali dell'esistenza, favorendo nella società la diffusione dell'individualismo e dell'egoismo, nonché l'emergere di atteggiamenti di odio e di vendetta nei confronti dei propri simili.

Alla luce di quanto emerso nei capitoli precedenti, in particolare in riferimento alla finalità ultima dell'attività culturale e ai *semina Verbi* presenti nella cultura tradizionale coreana, appare evidente che, per evangelizzare la cultura coreana, occorra restituire a Dio il Suo posto centrale. È in questo modo che l'uomo potrà riscoprire il senso della propria esistenza e, partendo da questa consapevolezza, promuovere un'attività culturale autenticamente orientata all'amore. Solo in questo modo i valori evangelici potranno radicarsi in profondità nella cultura. I valori della trascendenza e dell'amore rappresentano dunque un'alternativa essenziale per l'evangelizzazione della cultura coreana.

Il valore della trascendenza (Dio) e il valore dell'amore (la volontà di Dio) si rivelano pienamente attraverso l'amore agapico, che Cristo stesso ha manifestato donando totalmente sé stesso. Questo amore supera il valore del possesso e del dominio, trascende la ricerca dell'effimero e del superficiale, nonché una visione esclusivamente mondana dell'esistenza, rivelando il valore dell'amore trascendente. Per

evangelizzare la cultura coreana, è dunque fondamentale diffondere il valore dell'amore agapico mostrato da Cristo.

CAPITOLO SECONDO

IL CARISMA DELLA CONGREGAZIONE DEI *FRATELLI DI GESÙ DI Kkottongnae* E I VALORI EVANGELICI ALTERNATIVI PER L'EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA

Introduzione

Nel secondo capitolo intendiamo esplorare gli aspetti del Carisma dei *Fratelli di Gesù di Kkottongnae (FGK)* che possono essere coniugati con i valori evangelici alternativi discussi in precedenza e che risultano trasmissibili anche ai non cristiani. Iniziamo pertanto esaminando in profondità il Carisma dei *FGK* partendo da due prospettive.

Desideriamo innanzitutto mettere in luce la genesi di questa congregazione. A tal fine, analizzeremo il contesto storico della società coreana al momento della fondazione dell'istituto, esamineremo il percorso di vita del Fondatore, di Padre Giovanni, che lo ha condotto a maturare l'ispirazione per la fondazione, e approfondiremo l'intero processo che ha portato alla nascita dell'istituto.

Sulla base di tali considerazioni, procederemo poi a un'analisi complessiva dell'esperienza spirituale del Fondatore, dei suoi intendimenti e dei suoi progetti, nonché dei contenuti delle Costituzioni, al fine di chiarire in modo più concreto l'identità carismatica dell'istituto.

Infine, presenteremo gli aspetti principali del Carisma dei *FGK*, che possono essere coniugati con i valori evangelici alternativi, e trasmessi in modo efficace anche ai non cristiani.

1. L'originale iniziativa dello Spirito nella storia dei *Fratelli di Gesù di Kkottongnae*

Il Carisma dell'istituto viene conferito mediante dal Fondatore: è lo Spirito Santo che opera affinché le necessità della Chiesa e del tempo possano essere riconosciute dalla sensibilità evangelica e dalla dedizione ecclesiale del Fondatore. Lo Spirito Santo presceglie un uomo quale Suo

strumento, lo prepara lungo il corso della vita e gli conferisce il Carisma mediante un'esperienza spirituale particolare. Il Carisma del Fondatore ha dunque origine nelle esigenze concrete della società e della Chiesa ed è intimamente legato alla sua vicenda personale; perciò risulta imprescindibile esaminarne tali elementi per comprenderlo appieno.

La Congregazione dei *Fratelli di Gesù di Kkottongnae* e la Congregazione delle *Sorelle di Gesù di Kkottongnae* sono state fondate sulla base della comunità omonima, cioè della comunità di *Kkottongnae*¹, che è anche il luogo in cui i religiosi vivono tuttora, realizzando il Carisma del Fondatore. L'analisi del processo di fondazione di *Kkottongnae* risulta pertanto fondamentale per la comprensione del Carisma dei *FGK*. Attraverso lo studio di tali elementi, sarà possibile cogliere l'originale iniziativa dello Spirito.

1.1. Il contesto sociale e culturale della Corea

In questo paragrafo intendiamo analizzare il contesto socio-culturale in cui è emerso il Carisma del Fondatore: l'elemento più rilevante era il fenomeno delle persone abbandonate per strada che non era dovuto esclusivamente a problemi economici o alle politiche sociali dello Stato, ma traeva origine anche dalla mancanza di amore all'interno della famiglia e della comunità.

Il Fondatore Giovanni (*Oh Woong-Jin*)² nacque nel 1944, vale a dire mentre la Seconda Guerra Mondiale volgeva al termine e il Giappone continuava la sua occupazione della penisola coreana (che risaliva al 1910) per sostenere lo sforzo bellico. Tutta la società e l'economia coreana erano

¹ Il Fondatore ha istituito due congregazioni, una maschile e una femminile: i *Fratelli di Gesù di Kkottongnae* e le *Sorelle di Gesù di Kkottongnae*. La denominazione ufficiale inglese, approvata dall'allora Congregazione per gli Istituti di Vita consacrata e delle Società di Vita Apostolica è "*Kkottongnae Brothers of Jesus*" e "*Kkottongnae Sisters of Jesus*". I dettagli relativi alla denominazione saranno approfonditi da noi nel paragrafo 2.3.3. D'ora in poi, la *Congregazione dei Fratelli di Gesù di Kkottongnae* sarà indicata come *FGK* e la *Congregazione delle Sorelle di Gesù di Kkottongnae* sarà indicata come *SGK*.

² La denominazione del Fondatore Giovanni sarà distinta come segue: prima della sua ordinazione sacerdotale sarà indicato come "Giovanni"; dopo l'ordinazione, sarà indicato come "P. Giovanni"; "Fondatore".

subordinate alle necessità belliche dell'Impero del Sol Levante, e così la Corea veniva progressivamente prosciugata della sua vitalità spirituale e del suo patrimonio culturale. L'occupazione giapponese terminò nel 1945, con la sconfitta del Giappone, ma anche dopo il raggiungimento dell'indipendenza, la penisola coreana continuava ad essere soggetta a gravi turbolenze politiche: nel Sud, sotto il governo militare degli Stati Uniti, si preparavano delle riforme per gettare le basi della democrazia, mentre nel Nord, che era nella sfera di influenza sovietica, si andava diffondendo il comunismo.

Nel 1950 iniziò la guerra di Corea (1950-1953). Questa guerra causò numerose vittime e consolidò definitivamente la divisione della penisola coreana, esacerbando le tensioni e i conflitti tra Nord e Sud, che persistono tuttora. Questo conflitto distrusse completamente le infrastrutture del paese, provocando massicci movimenti di popolazione e un'elevata disoccupazione. Dopo la guerra, il reddito pro capite era di circa 67 dollari, uno dei livelli più bassi al mondo, la produzione agricola diminuì al 60% dei livelli prebellici e la produzione industriale si fermò quasi completamente. Inoltre, la guerra causò oltre 100.000 orfani, rifugiati e senzatetto³.

Gli Anni Settanta, in cui ebbe inizio la comunità di *Kkottongnae*, furono caratterizzati da una forte instabilità politica, economica e sociale. La situazione politica di quel decennio era contrassegnata dalla formazione di un regime di dittatura militare. Salito al potere attraverso il colpo di Stato del 16 maggio 1961, il governo militare rafforzò progressivamente la propria autorità, prolungando il regime autoritario per un lungo periodo. In particolare, nel 1972, con la promulgazione della Costituzione della *Yushin* - una costituzione che permise al presidente Park di concentrare nelle proprie mani il potere legislativo, giudiziario ed esecutivo - si consolidò un sistema di governo autoritario e centralizzato. Come reazione a questa situazione, le proteste e le manifestazioni popolari si moltiplicarono, mentre la sfiducia della popolazione nei confronti del

³ Cfr ISTITUTO DI RICERCA SULLA GOVERNANCE GLOBALE DELLA SOOKMYUNG WOMEN'S UNIVERSITY, «유엔 문서를 통해 본 대한민국의 재건 (La ricostruzione della Corea vista attraverso i documenti dell'ONU)», in *Quotidiano Segye* (12 aprile 2022),

<https://sigg.or.kr/contribution/?bmode=view&idx=11151210> (consultato il 10 agosto 2024).

governo si aggravava sempre di più⁴. In questo contesto politico, anche la situazione economica della Corea del Sud non era favorevole. A causa delle ripercussioni della crisi petrolifera mondiale, l'economia sudcoreana subì gravi danni da cui non riusciva a riprendersi: il tasso di disoccupazione era in costante aumento e il tasso di occupazione rimaneva al di sotto del 60%⁵. Il governo militare avviò un Piano quinquennale di sviluppo economico che puntava sull'industria pesante, in particolare quella chimica, e sulle esportazioni, che era basato sul principio della "crescita prima, redistribuzione dopo"; ma questo creò squilibri strutturali tra i settori industriali, tra le classi sociali nonché tra le varie regioni del paese⁶. L'industrializzazione stimolò l'urbanizzazione e la migrazione della popolazione rurale verso le città, portando al declino delle comunità rurali e all'indebolimento dei legami tradizionali.

Nelle città si inaspriva la competizione per la sopravvivenza e il governo, ritenendo che la sovrappopolazione costituisse un ostacolo allo sviluppo economico, avviò una politica di controllo delle nascite. La società coreana, che era tradizionalmente ancorata nella famiglia, aveva compensato l'assenza di un sistema di protezione sociale, prendendosi cura in prima persona dei più deboli all'interno delle famiglie e delle comunità. Come conseguenza dell'industrializzazione, si andava gradualmente delineando nella società una forma di materialismo, mentre i valori tradizionali iniziarono invece ad indebolirsi sotto l'influenza della diffusione della famiglia nucleare. L'attribuire la priorità all'economia non poteva non favorire il rafforzamento dell'individualismo e dell'egoismo. La conseguenza di ciò fu che le condizioni di vita delle categorie vulnerabili - anziani, donne, bambini, soprattutto gli orfani, disabili,

⁴ Cfr L. CHUN-SIK, «1970년대의 사회상황과 학생운동 (Il contesto sociale degli anni '70 e il movimento studentesco per la democrazia in Corea)», in *Associazione Coreana per l'Educazione alla Cittadinanza Democratica* 6 (2001), 33-34.

⁵ Cfr J. YEONG-SUN - J. MYEONG-SUK, «꽃동네의 사회복지활동이 한국사회에 미친 영향 (L'impatto delle attività di assistenza sociale di *Kkottongnae* sulla società coreana)», in *Studi sul Welfare* 3 (2008), 95.

⁶ Cfr H. SANG-DO, *제 1차 경제개발 5개년 계획의 수립과 추진 (La formulazione e l'attuazione del primo piano quinquennale di sviluppo economico)*, Università Konkuk, Seoul 2013, 4-9.

senz'altro - diventarono sempre più difficili, tanto più perché non venne adeguatamente implementato un sistema di protezione sociale che avrebbe potuto proteggerli, garantendo loro una qualità di vita accettabile .

Soltanto negli Anni '80, grazie ai Giochi Asiatici e alle Olimpiadi di Seoul, l'economia e la cultura del paese guadagnarono visibilità a livello globale e si andò profilando un ampliamento del ceto medio. La cultura popolare si sviluppò rapidamente e la diffusione della pubblicità dei beni di consumo andava stimolando nella popolazione desideri di tipo materiale, incoraggiando così il consumismo. Negli Anni '90, l'estendersi della famiglia nucleare ebbe poi come conseguenza la riduzione graduale della vita comunitaria, incrementando nelle persone la competitività e lo spirito competitivo. La diffusione di Internet e delle comunicazioni tramite computer faceva crescere, certo, l'accesso alle informazioni ma, allo stesso tempo, riduceva le interazioni dirette tra le persone. La conseguenza fu il rafforzamento del pensiero egocentrico e l'ossessione per i valori materiali: il successo materiale andava imponendosi come l'obiettivo principale della vita, e i risultati economici personali divennero il criterio dominante per giudicare il valore della persona.

Se teniamo nel debito conto tutti questi aspetti summenzionati, possiamo comprendere come la società sudcoreana, dopo la guerra e i lunghi anni di instabilità politica, abbia posto e imposto come priorità assoluta lo sviluppo economico, che ha portato ad una rapida crescita economica e all'industrializzazione. In questo processo di forte crescita economica si andava intensificando la competitività tipica del capitalismo, e il successo e il raggiungimento materiale sono diventati, in Corea, i criteri principali per valutare il valore dell'individuo. La disgregazione delle comunità rurali ha indebolito i legami di vicinato e il senso tradizionale di comunità; parallelamente, la diffusione della famiglia nucleare e i cambiamenti sopravvenuti nella struttura familiare hanno ridotto la cultura della cura incentrata sulla famiglia. In un tale contesto, il successo economico e il consumo si sono affermati come i criteri prioritari per valutare l'individuo, disgregando lentamente ma efficacemente la cultura tradizionale, basata sull'attenzione agli altri e sulla condivisione dell'amore. Come conseguenza, va emergendo e addirittura va rafforzandosi nella società sudcoreana una carenza di amore, che ha dato origine a un nuovo fenomeno sociale noto come la "*cultura dell'abbandono*".

1.2. La fondazione di *Kkottongnae*

La comunità di *Kkottongnae* è il luogo dove si sono realizzate concretamente, a partire dal 1976, l'ispirazione e il progetto dello Spirito Santo donati al Fondatore, il che ha costituito la base per la fondazione della Congregazione. In questo modo, *Kkottongnae* e la Congregazione sono legati tra loro in modo indissolubile. Passiamo ora ad esaminare i tre punti seguenti relativi alla Fondazione di *Kkottongnae*: *la vita del Fondatore antecedente alla fondazione*, al fine di analizzare l'iter di preparazione sotto la guida dello Spirito Santo, nonché l'esperienza del Fondatore - in particolare l'incontro con *Choi Gwi-dong*, evento cruciale per la fondazione - per cogliere il nucleo iniziale del suo Carisma - e infine la concretizzazione del Carisma con la fondazione di *Kkottongnae*.

1.2.1. Il Fondatore

Il Fondatore, Giovanni, nacque il 22 marzo 1944 a *Hyeondo-myeon* (comune), *Cheongwon-gun* (città), *Chungcheongbuk-do* (regione), nella Corea del Sud in una famiglia di contadini poveri ma generosi, che amavano e si prendevano cura di chi era ancora più povero di loro.

Suo nonno accoglieva nella sua casa i mendicanti di passaggio e offriva loro un pasto; suo padre seppelliva i corpi dei bambini deceduti a causa delle epidemie che all'epoca devastavano la regione. Sua madre, dopo il parto, condivideva il proprio latte con i neonati di altre madri che non potevano allattare⁷.

In questo ambiente familiare, Giovanni sviluppò fin da piccolo una profonda sensibilità per i poveri. Nel 1953, all'età di nove anni, visse un'esperienza straordinaria che lo spinse a decidere di dedicare la sua vita al servizio dei poveri. Ecco come la descrive:

«Tornando a casa dopo le lezioni scolastiche, fui colto da una fame estrema e svenni. Mi avvicinai a un ruscello e bevvi molta acqua. Lì assistetti a una scena toccante tra un padre mutilato dalla guerra, in fin di vita per una grave

⁷ Cfr FONDAZIONE KKOTTONGNAE DI GESÙ, *꽃동네 40년사 (40 anni di Kkottongnae)*, Edizioni Kkottongnae, Eumseong 2016, 40.

emorragia, e sua figlia di circa dieci anni. Entrambi affamati, avevano appena catturato un piccolo gambero nel ruscello. La bambina, pur affamata, insisteva per lasciarlo al padre, mentre quest'ultimo voleva cederlo a lei. In quel commovente scambio di gesti affettuosi, osservai il profondo legame d'amore tra padre e figlia e la sofferenza causata dalla guerra e dalla povertà. Fu allora che decisi di dedicare la mia vita, attraverso l'impegno politico, ad aiutare coloro che morivano per strada»⁸.

La decisione di Giovanni, nata dalla sua profonda compassione per l'umanità, si trasformò, dopo aver ricevuto il battesimo cattolico nel 1960⁹, in un impegno a dedicarsi come sacerdote al servizio dei poveri. Questo cambiamento avvenne grazie all'incontro con Padre *Oh Ki-seon* il quale, durante la guerra di Corea, si era dedicato alla cura dei bisognosi¹⁰.

Anche in ambito scolastico, Giovanni manifestava un altruismo

⁸ O. WOONG-JIN, «창설자의 글 (Lettera del Fondatore)», in *Bollettino di Kkottongnae* 127 (2000,7), 13.

⁹ Nel 1959, la madre di Giovanni, *Yang Yuk-sun* (nome di battesimo *Anna*), ricevette per prima il Sacramento del Battesimo, e successivamente Giovanni fu battezzato nel 1960. La madre Anna, rimasta vedova, vendeva legna per sostenere la famiglia, fu attratta dal suono delle campane provenienti dalla Chiesa accanto al mercato. Entrata in Chiesa, rimase profondamente colpita dalla pace e dal conforto spirituale che vi trovò, decidendo così di abbracciare la fede cattolica. Successivamente, Giovanni, influenzato dalla madre, ricevette il Battesimo e si appassionò in modo particolare al Catechismo della Chiesa Cattolica. Non mancava mai alla Messa domenicale e, durante il servizio militare, dove non era presente una Chiesa, santificava la domenica partecipando alla Liturgia della Parola. Cfr FONDAZIONE KKOTTONGNAE DI GESÙ, *40 anni di Kkottongnae*, 45.

¹⁰ Il 15 agosto 1963, durante la cerimonia commemorativa della Giornata della Liberazione della Corea, Giovanni rimase profondamente colpito nel vedere prete *O Ki-seon* ricevere dal Presidente della Repubblica, un Premio per il suo straordinario impegno nel curare oltre 3.000 orfani e persone in difficoltà durante la guerra. A questo proposito, il Fondatore dichiarò: «Pensavo che solo diventando un politico avrei potuto aiutare i poveri ma, vedendo l'esempio di prete *O Ki-seon*, ho capito che, anche come sacerdote cattolico, era possibile realizzare quelle opere. Da quel momento nacque in me il desiderio di seguire le orme di prete *O Ki-seon* e decisi di visitare l'orfanotrofio da lui gestito. Partecipai ogni giorno, per 100 giorni consecutivi, alla Messa dell'alba da lui celebrata, ascoltando le sue omelie, e maturai la decisione di diventare sacerdote cattolico per dedicare la mia vita ai poveri». O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 128 (2000,8), 13.

straordinario: condivideva il proprio pranzo con i compagni che, a causa della povertà, non potevano permettersi di mangiare; aiutava attivamente le ragazze fuggite di casa, proteggendole dal rischio di cadere nella prostituzione; e si dedicava ad attività di volontariato, come la pulizia dei bagni pubblici della stazione¹¹.

Prima di entrare in seminario, Giovanni svolse per tre anni, come tutti i giovani coreani, il servizio militare obbligatorio; ma siccome non vi erano né una cappella né un cappellano militare, radunava gli altri commilitoni cristiani, organizzando con loro la Celebrazione della Parola e promuoveva con entusiasmo un'iniziativa chiamata *Campagna per portare un fedele ogni settimana*, impegnandosi con passione nell'evangelizzazione. In qualità di soldato, si impegnò personalmente nella costruzione di una cappella militare, fabbricandola con le sue stesse mani, mattone dopo mattone. Successivamente, nel 1996, questa cappella è stata elevata al rango di parrocchia di *Jeokseong* e rientra nella diocesi di Seoul¹².

Dopo aver completato il servizio militare, nel 1969 Giovanni entrò in seminario, l'Università Cattolica di *Gwangju*; durante questi anni fondò un gruppo di volontariato che si occupava di raccogliere e differenziare bottiglie vuote e carta da macero all'interno del seminario, per poi venderle e raccogliere fondi destinati ad aiutare i poveri del territorio¹³. Giovanni proseguiva con entusiasmo le attività di evangelizzazione, visitando le carceri insieme con i docenti sacerdoti e con i diaconi del seminario, per insegnare il catechismo ai detenuti¹⁴.

Giovanni venne ordinato sacerdote il 3 maggio 1976; nello stesso anno, fu nominato parroco della parrocchia di *Muguk* (comune) dove proseguì nelle sue attività caritative ispirate dal Carisma.

¹¹ Cfr FONDAZIONE KKOTTONGNAE DI GESÙ, *40 anni di Kkottongnae*, 46-47.

¹² Cfr O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 132 (2000,12), 17.

¹³ Questo gruppo di volontariato continua tuttora e si è diffuso anche presso l'Università Cattolica di *Daegu* e l'Università Cattolica di *Daejeon*.

¹⁴ Cfr FONDAZIONE KKOTTONGNAE DI GESÙ, *40 anni di Kkottongnae*, 57-59.

1.2.2. L'incontro: motivo della fondazione

L'origine della comunità di *Kkottongnae* risale all'incontro provvidenziale, avvenuto il 12 settembre del 1976, tra un anziano mendicante di nome *Choi Gwi-dong*¹⁵ e P. Giovanni: davanti alla sua parrocchia, P. Giovanni notò un anziano che passava zoppicando davanti alla chiesa tenendo in mano una lattina; decise di seguirlo e lo vide entrare in una baracca dove vivevano altri mendicanti.

Erano in 18 persone, tra cui una donna scheletrica malata di tubercolosi, un alcolizzato affetto da disturbi mentali e un bambino di circa sei anni incapace di stare in piedi. Queste persone, che prima abitavano, sotto il ponte di *Muguk*, erano state cacciate dagli abitanti del villaggio e si erano rifugiate lì. *Choi Gwi-dong* distribuiva loro, che erano incapaci di muoversi, il cibo raccolto elemosinando perché "non avevano nemmeno la forza di mendicare". Con i piedi gonfi per il congelamento, avvolti nella carta e legati con lo spago, Choi aveva elemosinato zoppicando per oltre quarant'anni per aiutare altri mendicanti¹⁶.

Vedendo questa scena, P. Giovanni rifletté profondamente sulla sua decisione di dedicare la sua vita ai poveri:

«Mi sono fatto sacerdote per vivere fin da giovane per i poveri, ma quella persona, pur essendo meno sana di me, più fragile mentalmente e priva di istruzione, pratica l'amore con l'unica forza che ha, quella di chiedere l'elemosina. Anche se ha solo la forza di mendicare, è in grado di praticare l'amore»¹⁷.

P. Giovanni sperimentò la gioia di incontrare Gesù vivo nell'amore altruistico di *Choi Gwi-dong*, che, pur potendo solo mendicare, metteva questa capacità interamente al servizio degli altri¹⁸.

Quella notte, durante la preghiera e la meditazione, raggiunse una

¹⁵ Tratteremo nei dettagli della vita di *Choi Gwi-dong* nel paragrafo 2.1.1.2.

¹⁶ Cfr K. YOUNG-KWON, *La storia di Kkottongnae*, Edizioni Kkottongnae, Eumseong 1996, 14-15.

¹⁷ CENTRO STUDI DI KKOTTONGNAE SULL' AMORE, *La spiritualità di Kkottongnae*, Eumseong 2006, Edizioni Kkottongnae, 24.

¹⁸ Cfr O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 24 (1991,12), 9.

“illuminazione spirituale”: «Anche solo avere la forza di mendicare cibo è una grazia del Signore»¹⁹. Questa illuminazione divenne il punto di partenza per la fondazione di *Kkottongnae* e, successivamente, un elemento fondamentale della spiritualità della Congregazione che avrebbe fondato. Analizzeremo in modo più dettagliato questa illuminazione in un paragrafo ad essa dedicato.

1.2.3. Gli inizi della fondazione di *Kkottongnae*

Il giorno successivo alla sua illuminazione, P. Giovanni iniziò a costruire delle abitazioni per le persone che non avevano nemmeno la forza di mendicare utilizzando tutto ciò che possedeva, pari a 1.300 won (equivalenti a circa 20 euro attuali), per acquistare cemento e fabbricare mattoni. Il 15 novembre 1976, accolse in una prima casa, chiamata *Casa dell'Amore*, i mendicanti che vivevano nella baracca, dando così origine alla comunità di *Kkottongnae*²⁰.

Per mettere in pratica le parole «Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me (*Mt* 25,40)», P. Giovanni accolse nella “Casa dell'Amore” i poveri che vivevano per strada, prendendosi cura di loro con abnegazione totale.

Nel 1978 visse un'esperienza speciale, che sarebbe poi diventata un elemento fondamentale del Carisma della Congregazione; in questa sede ne faremo solo un breve cenno, rimandando l'approfondimento alla sezione successiva.

Il 16 agosto 1978, P. Giovanni, mentre andava verso *Cheongju* (città), prese, senza rendersene conto, un'altra direzione; arrivato al ponte di *Bantangyo*, notò un anziano privo di sensi disteso sul ponte. Senza esitare, lo caricò in macchina e si diresse verso l'ospedale. Tuttavia, i vestiti dell'anziano erano sporchi di urina e di feci, e il suo stato di ubriachezza

¹⁹ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 24 (1991,12), 10. D'ora in poi, l'illuminazione spirituale del Fondatore, espressa con le parole “Anche solo avere la forza di mendicare cibo è una grazia del Signore”, verrà abbreviata in “illuminazione spirituale”.

²⁰ Cfr *FGK*, «Sezione storica della comunità», in *Costituzioni dei Fratelli di Gesù di Kkottongnae* (1991), 5. (D'ora in poi saranno abbreviati in *Costituzioni* (1991).

riempiva l'auto di un odore insopportabile, rendendo la guida estremamente difficile. Mentre pregava e si dirigeva verso l'ospedale, P. Giovanni udì una voce potente provenire dal cielo²¹: «Esiste forse un giorno così gioioso e glorioso come oggi? Sono davvero felice e grato perché tu, Padre Oh, hai salvato colui che è il mio amato figlio. Se anche in futuro, tu accoglierai nel mio nome i più piccoli, provvederò Io a tutto il resto»²².

Mediante questa esperienza, P. Giovanni comprese che il suo operato dava gioia a Dio. Da quel momento, iniziò ad accogliere da tutto il paese coloro che non avevano sostegno alcuno e nemmeno la forza di mendicare.

Con il crescere del numero di poveri accolti, avvertì l'esigenza di creare per loro dei centri stabili di accoglienza. Per questo motivo, ottenne l'approvazione di Mons. Nicholas *Cheong Jin-suk*, allora Vescovo della diocesi di Cheongju, e la comunità fu ufficialmente fondata; da quel momento, si iniziò a utilizzare formalmente il nome "*Kkottongnae*"²³.

Successivamente fu scelto un terreno nella città di *Eumseong*, in cui sorge tuttora la Casa Generalizia dei *FGK*; ivi furono costruite diverse strutture di accoglienza per prendersi cura dei poveri, organizzate in base all'età, al genere e ai bisogni specifici di assistenza. Tra queste si annoverano: un sanatorio per i malati di tubercolosi, un centro di accoglienza per i senzatetto, un centro di riabilitazione per senzatetto, una casa di riposo per anziani, un centro per malati mentali, una struttura per alcolisti, un ospedale, un centro per persone con disabilità fisiche, un centro per disabili intellettivi, un istituto per minori abbandonati e un'agenzia per le adozioni. È stato costruito anche un cimitero per coloro che sono deceduti, sia tra i residenti che tra le persone morte per strada.

In Corea, le comunità di *Kkottongnae* sono state fondate in diverse località, tra cui *Eumseong*, *Gapyeong*, *Ganghwa*, *Seoul*, *Cheongju* e *Okcheon*, e queste comunità si prendono cura, a tutt'oggi, di circa 2.500 poveri (dati aggiornati all'ottobre 2024). La Congregazione ha poi esteso

²¹ Cfr YOUNG-KWON, *La storia di Kkottongnae*, 24; O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 42 (1993,6), 4.

²² «Sezione storica della comunità», in *Costituzioni (1991)*, 5.

²³ Cfr «Sezione storica della comunità», in *Costituzioni (1991)*, 5; YOUNG-KWON, *La storia di Kkottongnae*, 25.

la sua missione in 15 paesi: Filippine, Stati Uniti, Uganda, Ghana, Bangladesh, India, Haiti, Indonesia, Canada, Italia (Roma), Argentina, Paraguay, Panama, Venezuela e Honduras, assistendo circa 900 poveri in tutto il mondo (dati aggiornati all'ottobre 2024).

Papa Francesco ha visitato e benedetto la comunità di *Kkottongnae* di *Eumseong* in Corea il 16 agosto 2014 e quella delle Filippine il 17 gennaio 2015.

1.3. La fondazione della Congregazione

Le origini della fondazione dei *FGK* risalgono al periodo in cui P. Giovanni era parroco a *Muguk* e fondò la “Casa dell’Amore” nelle vicinanze della chiesa. In quel tempo, i parrocciani di *Muguk* svolsero un ruolo fondamentale nella nascita e nello sviluppo della comunità di *Kkottongnae*. Si dedicarono con impegno all’assistenza dei poveri accolti da P. Giovanni, aiutandoli con il bagno, i pasti e offrendo loro cure e sostegno²⁴.

Tra questi volontari vi erano anche giovani parrocciani, e si diffuse la testimonianza di una vita dedicata all’amore per i poveri, attirando giovani da tutto il paese a *Kkottongnae* per svolgere attività di volontariato. Nel 1979 un fratello si unì a P. Giovanni, seguito da due sorelle nel 1981, impegnandosi a dedicare la propria vita ai poveri²⁵. Attorno a P. Giovanni iniziarono così a radunarsi giovani desiderosi di seguire la sua spiritualità, amare i poveri e dedicarsi completamente a Dio e ai bisognosi. Da questo fervore scaturì progressivamente una forma di vita comunitaria²⁶.

Nel 1981, una suora delle *Ancelle del Sacro Cuore di Gesù* fu inviata per guidare la vita comunitaria del gruppo. Successivamente, il 27 dicembre 1986, Mons. Nicholas *Cheong Jin-suk*, Vescovo di *Cheongju*, proclamò ufficialmente l’erezione canonica della Congregazione²⁷. Nel

²⁴ Cfr FONDAZIONE KKOTTONGNAE DI GESÙ, *40 anni di Kkottongnae*, 91.

²⁵ Cfr O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 42 (1993,6), 15.

²⁶ Cfr FONDAZIONE KKOTTONGNAE DI GESÙ, *40 anni di Kkottongnae*, 126.

²⁷ La diocesi di *Cheongju*, nel 1986, presentò alla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica i documenti relativi alla fondazione di *FGK*.

1988, quattro fratelli e quattro sorelle emisero i primi voti, e nel luglio 1993 si celebrò la prima professione perpetua²⁸. Il Fondatore, P. Giovanni, entrò a far parte della Congregazione dei *FGK* il 4 gennaio 2000 ed emise la sua professione perpetua nel 2001.

Attualmente, nel 2024, la Congregazione dei *FGK* conta 70 membri con voti perpetui, tra cui 2 dal Bangladesh, 1 dalle Filippine, 1 dall'Uganda e 1 dalla Nigeria, e 8 membri con voti temporanei, di cui 1 dal Ghana e 1 dall'Uganda. La Congregazione delle *SGK*, invece, conta 207 membri con voti perpetui, inclusa 1 persona proveniente dalle Filippine, e 11 membri con voti temporanei, di cui 2 anch'esse dalle Filippine.

2. L'identità carismatica dei *FGK*

Passiamo ora ad analizzare l'identità carismatica dei *FGK*. Il Carisma dell'istituto si rivela attraverso l'esperienza dello Spirito del Fondatore, insieme con il suo intendimento e con i suoi progetti²⁹, che vengono approvati dalla Chiesa e integrati nelle Costituzioni. Di conseguenza, per comprendere appieno l'identità carismatica della Congregazione, ne prenderemo in esame gli aspetti fondamentali.

2.1. Le esperienze spirituali del Fondatore come base del Carisma

Il Carisma del Fondatore si rivela attraverso l'esperienza dello

All'epoca, la curia diocesana comprendeva erroneamente che, una volta presentati i documenti, l'istituto sarebbe stato immediatamente approvato, e pertanto annunciò ufficialmente la fondazione senza aver ottenuto il "*Nihil Obstat*" dalla Congregazione. Successivamente, riconosciuto l'errore procedurale secondo il diritto canonico, la diocesi sottopose nuovamente i documenti alla Congregazione, ottenendo il *Nihil Obstat*. Di conseguenza, il 3 luglio 2015, il terzo vescovo di Cheongju, Monsignor *Jang Bong-hun*, di nuovo, promulgò decreto di fondazione dell'istituto.

²⁸ La Congregazione dei *FGK* e quella delle *SGK* condividono lo stesso spirito e le medesime finalità. I due istituti religiosi mantengono un rapporto di stretta collaborazione, celebrano insieme la Messa e la Liturgia delle Ore, svolgono congiuntamente l'apostolato e sviluppano un Carisma comune. Cfr *Costituzioni (2015)*, n 27.

²⁹ Cfr *MR*, n. 11; *Can.*, 578.

Spirito³⁰. I fondatori, ispirati da tale esperienza, intraprendono una nuova vita e una nuova attività, dalla quale scaturisce il Carisma che lo Spirito Santo ha loro affidato³¹. I religiosi che si riuniscono attorno al Fondatore conservano e approfondiscono successivamente questa esperienza, e continuano a riscoprire sempre e nuovamente la fonte del Carisma³².

Tra le varie esperienze spirituali vissute dal Fondatore, quelle maggiormente evidenziate, o esplicitamente richiamate nelle Costituzioni e nella Regola, possono essere considerate come le esperienze spirituali fondamentali che costituiscono l'essenza stessa del Carisma. Sulla base di questi criteri, intendiamo ora analizzare le quattro esperienze spirituali principali che costituiscono l'identità carismatica della nostra Congregazione.

2.1.1. Esperienza spirituale della pratica dell'amore (illuminazione spirituale): "Anche solo avere la forza di mendicare cibo è una grazia del Signore"

Esaminiamo ora l'esperienza spirituale o meglio, l'illuminazione spirituale concernente la pratica dell'amore, che ha spinto P. Giovanni a dare inizio a *Kkottongnae* e che è diventata il fulcro della sua spiritualità e della sua missione.

2.1.1.1. La relazione con il Carisma: l'importanza dell'esperienza spirituale

Come già evidenziato in precedenza, il Fondatore praticava l'amore per i poveri ancor prima di diventare sacerdote. La sua decisione di

³⁰ Cfr CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, *Criteri Direttivi sui Rapporti tra i Vescovi e i Religiosi nella Chiesa* (14 maggio 1978), n. 11. (sarà citata come *Mutuae Relationes*); ID, *Direttive sulla Formazione negli Istituti Religiosi* (2 febbraio 1990), n. 16; ID, *La Collaborazione Inter-istituti Per la Formazione* (8 dicembre 1998), n. 7-1.

³¹ Cfr CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Ripartire da Cristo: Un Rinnovato Impegno della Vita Consacrata nel Terzo Millennio* (19 maggio 2002), n. 23. (sarà citata come *Ripartire da Cristo*).

³² Cfr *Ripartire da Cristo*, nn. 20, 23.

diventare sacerdote per i poveri si è poi concretizzata e ha preso forma, portando alla nascita di una comunità, dopo la “illuminazione spirituale” ricevuta nell’incontro con *Choi Gwi-dong*³³. A questo riguardo il Fondatore ha scritto: «Nel 1976, ispirato dalla vita di *Choi*, che per oltre quarant’anni si è dedicato a prendersi cura degli altri condividendo i pasti avanzati, ho iniziato immediatamente ad accogliere e a prendermi cura con amore dei più poveri»³⁴.

Non possiamo affermare con assoluta certezza che il semplice atto di assistere alle azioni altruistiche compiute da *Choi Gwi-dong* costituisca, di per sé, l’esperienza spirituale o “l’illuminazione” del Fondatore. P. Giovanni, ispirandosi alle azioni di *Choi*, ha rielaborato, questa esperienza attraverso la preghiera e la fede, interiorizzando il proprio desiderio di amore e di porsi al servizio dei poveri³⁵. Da questo processo è emersa la “illuminazione spirituale” concernente l’amore in pratica ed espresso nella sua frase: “anche solo avere la forza di mendicare il cibo è una grazia del Signore”. Questa esperienza ha spinto il Fondatore verso un ardente desiderio di amore e un impegno concreto nell’azione; per questo motivo la si può considerare un’esperienza spirituale straordinaria.

Il Fondatore ha più volte posto in risalto questa esperienza, elevandola a motto di *Kkottongnae*. All’ingresso della Casa Generalizia ha fatto incidere su una roccia il messaggio dell’“illuminazione spirituale”, e questa frase viene riportata regolarmente nel Bollettino mensile di *Kkottongnae*. Anche nelle lettere scritte per il *Bollettino*, il Fondatore include sempre questo messaggio, per ricordare che esso costituisce una parte essenziale della spiritualità della Congregazione. In una di queste lettere, il Fondatore racconta come la comunità di *Kkottongnae* si sia progressivamente diffusa, a partire dalla sede principale di *Eumseong*, fino a raggiungere una dimensione sia nazionale sia internazionale, affermando:

³³ Per i contenuti correlati, si rimanda al paragrafo 1.2.2 menzionato in precedenza.

³⁴ O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 154 (2002,10), 5.

³⁵ P. Giovanni afferma al riguardo: «Dopo aver incontrato il nonno Choi, quella notte non riuscivo a dormire e, pregando per tutta la notte, ho ricevuto questa illuminazione: “Anche solo avere la forza di mendicare il cibo è una grazia del Signore”». O. WOONG-JIN, «Omelia del 1° febbraio 1998», in *Raccolta di omelie del Fondatore II*, FGK 1999, 322.

«la vita di *Choi Gwi-dong* sta diventando più ampia e si sta espandendo»³⁶. Ciò mostra come l'origine di *Kkottongnae* e la sua spiritualità siano strettamente legate all'«illuminazione spirituale» del Fondatore e nella testimonianza di vita di *Choi*.

Inoltre, nelle Costituzioni, nel contesto della storia della Congregazione, si ricorda che il Fondatore incontrò *Choi* e, grazie a lui, ricevette l'«illuminazione spirituale» che lo spinse a dare inizio alla comunità di *Kkottongnae*³⁷.

2.1.1.2. La vita di Choi Gwi-dong

Siccome l'«illuminazione spirituale» è strettamente legata alla vita di *Choi Gwi-dong*, desideriamo qui tratteggiare brevemente la sua biografia.

Choi nacque nel 1910 in una ricca famiglia di *Muguk (comune)*. Dopo il matrimonio, condusse una vita felice prendendosi cura anche dei suoi genitori. Durante il periodo dell'occupazione giapponese, fu però costretto a separarsi dalla sua famiglia perché l'esercito nipponico lo deportò destinandolo ai lavori forzati. Nelle miniere di carbone di *Hokkaido*, l'isola più settentrionale del Giappone, le condizioni di vita erano estremamente dure, le violazioni dei diritti umani all'ordine del giorno. Tentò di fuggire, ma fu subito catturato, torturato e sottoposto a sofferenze fisiche e mentali. Alla fine, considerato ormai inservibile dall'esercito giapponese, fu rispedito in patria.

Tornato al suo paese natale, *Choi* si trovò di fronte ad una vera e propria devastazione: i suoi genitori, sconvolti dalla deportazione del figlio, erano morti a causa della dipendenza dall'oppio, e sua moglie era scomparsa. Rimasto completamente solo e privo di ogni sostegno, si era

³⁶ ID, «Omelia del 4 gennaio 1999», in *Raccolta delle omelie del Fondatore V*, FGK 1999, 50.

³⁷ Cfr «Sezione storica della comunità», in *Costituzioni (1991)*, 5. Nelle Costituzioni del 2015, questa sezione è stata omessa, non per svalutare per il contenuto ma soltanto per osservare una raccomandazione della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, relativa all' inclusione delle parti storiche in altri documenti e non nelle Costituzioni.

rifugiato sotto il ponte di *Muguk*, iniziando a vivere insieme con altre persone senza fissa dimora.

Nonostante le gravi conseguenze delle torture subite, i disturbi mentali, l'ipertensione e il congelamento che gli rendevano difficoltoso muoversi, *Choi Gwi-dong* continuava a mendicare riso avanzato per dividerlo con coloro che erano malati e nemmeno più in grado di mendicare da soli. Quando andava a chiedere l'elemosina, rifiutava denaro, vestiti o frutta, chiedendo esclusivamente riso avanzato, per non costituire un onere per chi donava. Inoltre, per evitare che le persone si facessero male, raccoglieva i frammenti di vetro rotti per strada, stendeva di nuovo i panni caduti a terra e, quando trovava un mendicante moribondo sul ciglio della strada, lo prendeva in spalla e lo portava alla baracca per prendersene cura. Se uno di loro moriva, si occupava anche del funerale.

Choi Gwi-dong, che per ben quarant'anni aveva praticato un amore profondamente devoto, il 15 febbraio 1986 ricevette il Premio Cattolico Coreano (sezione Amore). Alla domanda su come intenda utilizzare il premio in denaro di 1,200,000 won (all'incirca 3,000 euro di oggi), rispose: "Ho un solo desiderio: costruire una casa per le persone che muoiono per strada." L'importo del premio costituì la base per costruire la casa di cura per anziani di *Kkottongnae*, chiamata la "Casa della Salvezza", che venne infatti aperta nel maggio del 1988. *Choi* visse anche lì fino alla fine dei suoi giorni.

Choi Gwi-dong morì il 4 gennaio 1990, circondato dall'affetto della famiglia di *Kkottongnae*³⁸. Aveva altresì espresso il desiderio di donare i propri occhi a un non vedente, e così, grazie al trapianto della sua cornea, un giovane riacquistò la vista³⁹. Per onorare il suo spirito di amore sublime, dal 2000 la Federazione Coreana delle Associazioni di Arte e Cultura organizza il festival locale chiamato "*Festival Pumba*"⁴⁰.

³⁸ La comunità di *Kkottongnae* non utilizza termini come "ospiti" o "persone accolte", comunemente impiegati nel linguaggio dell'assistenza sociale, per riferirsi ai poveri; li chiama "famiglia" e li tratta realmente come membri di un'unica famiglia. Anche qui useremo sempre l'espressione "famiglia di *Kkottongnae*" per indicare i poveri accolti nella comunità.

³⁹ Cfr YOUNG-KWON, *La storia di Kkottongnae*, 2-10; C. CHUL-HO, *I membri di Kkottongnae*, Edizioni Dongyang Ilbo, Seoul 1998, 426-445.

⁴⁰ Il festival Pumba si svolge ogni anno nella città di *Eumseong* per commemorare lo

2.1.1.3. La “forza di mendicare” e la “grazia”: la grazia di amare

Il Fondatore ha descritto *Choi Gwi-dong* come una persona dotata della “forza di mendicare il cibo” e ha definito le persone che vivevano nella baracca come coloro che “non hanno nemmeno la forza di mendicare il cibo”. Egli considera una “grazia del Signore” il fatto che chi ha la forza di mendicare cibo possa prendersi cura amorevole di quanti “non hanno nemmeno la forza di mendicare”.

In questo contesto, “la forza di mendicare il cibo” indica il minimo indispensabile per la sopravvivenza; si riferisce a una condizione in cui, pur essendo privi di autosufficienti, si ha la capacità di chiedere e di ricevere aiuto, il che implica al tempo stesso una volontà di voler continuare a vivere. Al contrario, la condizione di “non avere nemmeno la forza di mendicare” va oltre la perdita della salute fisica e rappresenta uno stato in cui si è persa anche la volontà di vivere, a causa di ferite interiori e di frustrazioni, che privano la persona persino l’energia necessaria per sopravvivere passivamente.

Secondo il Fondatore, la causa di tale disperazione è da ricondurre a una ferita generata dalla mancanza d’amore. Egli ha detto: «Come sono le persone che non hanno sostegno alcuno e nemmeno la forza di mendicare? [...] La causa è che coloro che dovevano amare non hanno amato»⁴¹.

L’“illuminazione spirituale” dimostra che è una grazia di Dio il fatto che anche la forza più piccola che l’uomo possiede può essere capace di praticare l’amore. La “forza di mendicare”, per quanto debole, è un dono di Dio. Il fatto che, attraverso questa forza, si possa amare chi “non ha nemmeno la forza di mendicare”, cioè chi è ancora più povero di chi riesce a mendicare, rappresenta l’azione della grazia divina.

Dal punto di vista della teologia della grazia di Tommaso d’Aquino, ciò può essere spiegato come “grazia operante” (*gratia operans*); il *Doctor Angelicus* sosteneva che la volontà dell’uomo orientata al bene è mossa da Dio, ed è per questo che l’uomo è in grado di orientarsi verso il bene. Inoltre, spiegava che un’azione buona compiuta dall’uomo non avviene

spirito altruistico di *Choi Gui-dong*, fonte d’ispirazione per la fondazione di *Kkottongnae*.

⁴¹ O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 36 (1992,12), 5.

solo grazie al libero arbitrio, ma grazie all'intervento della grazia divina⁴².

Ponendosi in quest'ottica, il Fondatore ha riconosciuto nella pratica d'amore di *Choi Gwi-dong* la presenza della "grazia del Signore"⁴³. Poiché l'amore, nella sua essenza, ha origine da Dio che è l'Amore stesso, anche la capacità di amare deriva dalla grazia di Dio⁴⁴.

In particolare, "la situazione" in cui si trovava *Choi* evidenzia con assoluta chiarezza il significato dell'amore praticato come risposta alla grazia ricevuta. La *circumstantia* agisce come un elemento decisivo che, in relazione al fine dell'azione, guida l'agire umano⁴⁵. *Choi*, a causa dei lavori forzati a cui era stato sottoposto, aveva perso la salute fisica e mentale, ritrovandosi in uno stato di totale disperazione: non aveva nessuno a cui rivolgersi né un luogo in cui vivere⁴⁶. Le sue forze erano ridotte al minimo; aveva soltanto "la forza di mendicare il cibo".

I tanti mendicanti che vivevano per strada erano in condizioni simili a quelle di *Choi*; tuttavia, la maggior parte di loro non pensava a dedicarsi agli altri, ma conduceva una vita all'insegna della disperazione, della frustrazione e della rabbia⁴⁷, concentrandosi esclusivamente sulla propria sopravvivenza. *Choi*, però, non si lasciò vincere dalla disperazione, ma rispose alla volontà d'amore suscitata da Dio, praticando l'amore verso

⁴² Cfr TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-I, q. 111, a. 2: «*Divinum auxilium quo nos movet ad bene colendum et agendum [...] In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur : et secundum hoc dicitur gratia operans*».

⁴³ Cfr O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 111 (1999,3), 10.

⁴⁴ Il Fondatore afferma al riguardo: «Quando la grazia di Dio è presente in noi, siamo in grado di praticare le buone opere in modo coerente». ID, «Omelia del 15 ottobre 1997», in *Raccolta di omelie del Fondatore II*, FGK 1997. 61.

⁴⁵ Cfr TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-I, q. 7, a. 1 «*Utroque autem modo circumstantiae se habent ad actus. Nam aliquae circumstantiae ordinatae ad actum. pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus et conditio personae : aliquae vero mediante ipso actu, sicut modus agendi*».

⁴⁶ Secondo la testimonianza di chi ha vissuto accanto a *Choi Gwi-dong*, egli elemosinava camminando a piccoli passi, incapace di raddrizzare la schiena, e soffriva di problemi mentali causati dalle torture subite. Le sue condizioni di salute erano così gravi che gli era difficile persino uscire dalla baracca. Cfr P. YOUNG-SEO, *La biografia di Choi Gwi-dong: Amore e condivisione*, Edizioni Chansam, Eumseong 2013, 3; 22; 35; 85.

⁴⁷ Cfr YOUNG-KWON, *La storia di Kkottongnae*, 14; 21; 22-23.

coloro che “non hanno nemmeno la forza di mendicare”. In questo comportamento di *Choi*, il Fondatore ha colto l’azione della grazia di Dio e dato la sua risposta alla chiamata divina.

Choi Gwi-dong ha praticato questo amore, in modo perseverante per quarant’anni. Secondo San Tommaso, anche se l’uomo è già stato mosso verso il bene dalla grazia di Dio, per rimanere stabilmente nel bene ha bisogno della grazia divina, cioè della “grazia della perseveranza” (*gratia perseverantiae*)⁴⁸.

In conclusione, il fatto che il Fondatore definisse la “forza di mendicare” come una “grazia” indica l’aiuto di Dio che rende possibile praticare l’amore in ogni situazione. Si tratta della grazia che permette all’uomo di rispondere alla chiamata dell’amore di Dio e, al tempo stesso, della grazia che lo sostiene nel praticare l’amore con perseveranza.

2.1.1.4. La “forza di mendicare” e la “grazia”: la grazia di vivere con Dio

La “grazia” descritta nell’“illuminazione spirituale” non si limita alla “forza” per praticare l’amore, ma include anche la “benedizione spirituale” che si riceve nell’atto dell’amore. Questa benedizione spirituale consiste nel vivere in comunione con Dio compiendo la Sua volontà.

Il Fondatore, attraverso la vita di *Choi Gwi-dong*, afferma che praticare l’amore significa compiere la volontà di Dio, cioè osservare i Suoi comandamenti, e che ciò rende gioioso il cuore di Dio:

«Penso che *Choi Gwi-dong* sia una persona che ha osservato i comandamenti di Dio e ha dedicato tutta la sua vita a compiere ciò che rende felice il Signore. Per oltre quarant’anni, ha mendicato il cibo per nutrire coloro che “non hanno sostegno alcuno e nemmeno la forza di mendicare” e si è preso cura di loro anche dopo la morte, organizzandone i funerali. Questo è il comandamento del Signore: “Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati”, ovvero la volontà di Dio Padre. [...] Non è forse questa un’azione che porta gioia al

⁴⁸ Cfr TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, II-I, q. 109, a. 10; q. 111, a. 3.

cuore di Dio?»⁴⁹.

Il Fondatore ha menzionato inoltre che, nell'amare i più piccoli, si incontra Dio e si vive una vita benedetta. «L'amore viene da Dio. Chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio. [...] Se si amano i più piccoli, coloro che “non hanno sostegno alcuno e nemmeno la forza di mendicare”, si vive una vita benedetta, poiché Dio è con noi»⁵⁰.

Attraverso la pratica dell'amore si può vivere una vita in unione con Dio, e ciò vuol dire che poter amare è una grazia; il Fondatore sottolinea che la carità non è, di per sé, un fine, in quanto il vero fine della carità è amare, adorare e “dare gioia” a Dio attraverso di essa⁵¹.

2.1.1.5. La chiamata all'amore

Nell'“illuminazione spirituale” è racchiusa la chiamata all'amore che si può attuare in qualsiasi circostanza. Pur avendo perso tutto, tranne “la forza di mendicare”⁵², *Choi* ha vissuto praticando l'amore con l'unica forza residua che aveva. Il Fondatore sottolinea che non è necessario soddisfare determinate condizioni per poter amare, ma che chiunque, finché è in vita, è in grado di amare:

«L'amore può essere praticato anche se si è poveri, nudi, affamati, emarginati o disprezzati, anche se si soffre di gravi malattie o dolori, o si vive in circostanze estremamente difficili. Non esiste nessuno così miserabile da non poter amare. Perché, per quanto poveri si possa essere, fintanto che si è in vita, si è in grado amare»⁵³.

⁴⁹ O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 62 (1995,2), 8.

⁵⁰ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 73 (1996,1), 10.

⁵¹ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 1 (1983,8), 8.

⁵² A questo riguardo il Fondatore nota che «*Choi Gwi-dong* ha forse praticato un amore straordinario perché dotato di una grande istruzione, di ricchezza o di una salute eccellente? In realtà, non possedeva nessun patrimonio né era particolarmente istruito e poi la sua salute era estremamente precaria. Non aveva né moglie né figli, e quel che aveva si riduceva letteralmente a “nulla”». ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 62 (1995,2), 8.

⁵³ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 60 (1994,12), 4. Il Fondatore afferma ancora che «L'amore nasce da un cuore sincero che è disposto a sacrificarsi e a

L'amore più grande è definito nella Bibbia come «dare la vita per i propri amici (Gv 15,13)», e questo indica la possibilità di donare sé stessi per amore finché si ha vita, anche in assenza di salute, ricchezze o capacità.

Il Fondatore, avendo compreso attraverso la vita di *Choi* che l'amore può essere praticato da chiunque, ricorda costantemente alle famiglie accolte a *Kkottongnae*, ossia ai poveri, l'importanza di vivere praticando l'amore⁵⁴; e sottolinea in particolare che anche le persone con disabilità fisiche o psichiche o afflitte da altre malattie o da limiti di qualsivoglia genere, possono praticare l'amore:

«Si può dare agli altri, purché si abbia un cuore per dare. Possiamo benedire con le parole, anche se non abbiamo le mani, e possiamo dare la luce degli occhi a qualcuno che ha perso la vista, promettendo di donare un occhio dopo la morte. In questo modo, abbiamo il potere e la grazia di amare nei modi più diversi»⁵⁵.

Padre Giovanni si rivolge inoltre a coloro che, a causa del dolore, non sono nemmeno in grado di muoversi nelle loro stanze d'ospedale: «Attraverso le sofferenze attuali, potete espiare gli errori del passato e i peccati del mondo, e dare la vostra vita per il prossimo»⁵⁶. Con queste parole, egli mette in rilievo che tutti devono amare e che tutti sono in grado di amare.

2.1.2. Esperienza spirituale: “Promessa del Signore”

Il Carisma del Fondatore riproduce un aspetto specifico del mistero

soffrire; pertanto, siamo tutti in grado di amare tutti». ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 45 (1993,9), 8-9.

⁵⁴ «Care famiglie di *Kkottongnae*, non trascuriamo l'amore: perdoniamo il nostro prossimo e praticiamo l'amore con tutto il cuore, con tutta la nostra forza e con umiltà. Siamo orgogliosi del fatto che la capacità di amare sia una grazia che Dio ci ha donato, e mettiamola in pratica con dedizione e sincerità». ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 2 (1983,11), 9.

⁵⁵ ID, «Omelia del 23 luglio 1998», in *Raccolta di omelie del Fondatore III*, FGK 1999, 318.

⁵⁶ ID, «Omelia del 18 settembre 1998», in *Raccolta di omelie del Fondatore IV*, FGK 1999, 140.

e della figura di Gesù Cristo così come appare nei Vangeli. Anche se si tratta dello stesso mistero di Cristo, esso viene interpretato e incarnato in modo diverso, secondo l'ispirazione ricevuta dal Fondatore nell'accogliere e realizzare il Vangelo. In tal modo, il mistero di Cristo si esprime in modo più ricco e variegato.

La Congregazione dei *FGK* incarna il mistero di Cristo che ama i poveri, secondo *Mt 25,40*. Questa forma concreta di sequela si realizza nella fedeltà alla "Promessa del Signore", che viene definita "la speciale esperienza spirituale del Fondatore"⁵⁷. Procediamo ora a un'analisi più approfondita di questo aspetto.

2.1.2.1. Il contesto e l'importanza dell'esperienza spirituale

L'art. 10 delle Costituzioni, che tratta dello spirito della Congregazione, cita: «Mettiamo in pratica, volontariamente e con impegno attivo, il dono di Dio alla Congregazione attraverso la speciale esperienza spirituale del Fondatore (16 agosto 1978)». Il contenuto dell'esperienza spirituale riportato nelle Costituzioni è il seguente⁵⁸:

«Il 16 agosto 1978, Padre *Oh Woong-jin*, mentre correva in auto verso l'ospedale con un anziano in stato di incoscienza trovato sul ponte di *Bantan* udì una voce potente: "Esiste forse un giorno così gioioso e glorioso come oggi? Sono davvero felice e grato perché tu, Padre Oh, hai salvato colui che è il mio amato figlio. Se anche in futuro, tu accoglierai nel mio nome i più piccoli, provvederò Io a tutto il resto"⁵⁹.

Questa esperienza spirituale⁶⁰ è strettamente legata alla vita del

⁵⁷ "La speciale esperienza spirituale del Fondatore", affermata nell'art. 10 delle Costituzioni - «Se in futuro, in questo modo, accoglierai nel mio nome i fratelli più piccoli, provvederò Io a tutto il resto» - sarà chiamata "*Promessa del Signore*".

⁵⁸ Siccome questa esperienza spirituale è strettamente legata alla fondazione di *Kkottongnae*, ne abbiamo già trattato nel paragrafo 1.2.3; presentiamo qui ancora una volta, il contenuto di questa "esperienza spirituale", che è contenuta nelle Costituzioni, al fine di analizzarla in modo dettagliato.

⁵⁹ *FGK*, «Sezione delle abbreviazioni», in *Le Costituzioni dei Fratelli di Gesù di Kkottongnae* (2015), 2. (Sarà citata come *Costituzioni* (2015)).

⁶⁰ L'esperienza spirituale che Dio dona agli uomini si manifesta nei modi più diversi: in

Fondatore il quale due anni prima, nel 1976, aveva dato inizio a *Kkottongnae*, impegnandosi a mettere in pratica le parole di Gesù riportate da Matteo: «Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me (Mt 25,40)». Si prendeva cura costante e premurosa di 60-70 mendicanti che vivevano per strada, malgrado le difficoltà quotidiane legate a dover provvedere al cibo e ai vestiti per tutti. Non ha mai rinunciato ad accoglierli, neppure di fronte agli ostacoli più duri e alle difficoltà più insormontabili⁶¹.

Quel giorno (il 16 agosto 1978), il Fondatore caricò nella sua auto un mendicante che giaceva a terra per portarlo in ospedale; durante il tragitto verso l'ospedale, l'odore nauseabondo che emanava era tale che stava quasi per rinunciare all'impresa; tuttavia rimase al volante, continuando a pregare mentre si dirigeva verso l'ospedale. Fu proprio in quel momento che ebbe un'esperienza spirituale straordinaria, durante la quale udì la voce di Dio.

Il Fondatore ha poi raccontato che, durante questa esperienza, il suo corpo divenne caldo come il fuoco, il suo cuore si riempì dell'amore di Dio

alcuni casi, assume la forma di sentimenti di pace, amore, conforto e coraggio; in altri, assume la forma di fenomeni mistici (visioni o voci). Queste esperienze richiedono un serio discernimento spirituale, al fine di confermarne l'autenticità. L'esperienza spirituale del Fondatore Giovanni è stata accompagnata da un fenomeno mistico: sentire la voce del Signore e, dopo un processo di discernimento da parte della Chiesa, è stata inserita nelle Costituzioni e riconosciuta ufficialmente come il Carisma proprio dell'istituto.

⁶¹ Il Fondatore ricorda così le circostanze e il contesto in cui ha vissuto questa esperienza spirituale: «A quel tempo, c'erano molti mendicanti per le strade, e io vivevo con 60-70 di loro, quindi ero costantemente preoccupato di provvedere alle loro necessità, ed era una situazione così difficile che pensavo: "Sto per morire". Poi, il 16 agosto 1978, mentre stavo andando alla diocesi di Cheongju per degli impegni, sono passato da un paese chiamato *Jeungpyeong*, ma ho preso una strada diversa da quella che percorrevo di solito, e alla fine della strada ho attraversato un ponte chiamato la fonte di *Bantanggyo*». ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 202 (2006,10), 10. Ed al riguardo ha poi aggiunto: «Gesù ci ha insegnato: "ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me." (Mt 25,40). Ho vissuto mettendo in pratica anzitutto queste parole. Il Signore mi ha poi detto: "Esiste forse un giorno così gioioso e glorioso come oggi? Sono davvero felice e grato perché tu, Padre Oh, hai salvato colui che è mio amato figlio. Se in futuro, in questo modo, accoglierai nel mio nome i più piccoli, provvederò Io a tutto il resto"». ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 361 (2020,1), 5.

e fu pervaso da una esultanza sublime⁶². Questa esperienza lo convinse del fatto che il prendersi cura dei poveri era gradito a Dio. Da quel momento, abbandonandosi completamente alla provvidenza divina, egli accolse incondizionatamente i poveri e si prese cura di loro⁶³.

Il Fondatore sottolinea che mettere in pratica le parole di *Mt 25,40* e vivere secondo la “Promessa del Signore” è la sua vocazione⁶⁴, e afferma che vivere fedelmente questa chiamata costituisce la vita e la spiritualità dei religiosi di *Kkottongnae*. Nella spiritualità della Congregazione, *Mt 25,40* e la “Promessa del Signore” risultano intimamente intrecciati⁶⁵. Secondo quanto afferma il Fondatore, la “Promessa del Signore” è un impegno assunto per vivere secondo *Mt 25,40*⁶⁶.

Ogni volta che invia dei religiosi in missione all'estero, il Fondatore li esorta a credere nella “Promessa del Signore” e a mantenersi sempre fedeli, in quanto essa è il fondamento per vivere l'amore⁶⁷. Seguendo questa spiritualità, i religiosi vivono il proprio Carisma accogliendo i poveri in modo incondizionato, sperimentando anch'essi che è Dio a provvedere a tutto il resto⁶⁸.

2.1.2.2. La comprensione della “Promessa del Signore”

Poiché la “Promessa del Signore” è strettamente legata al Carisma

⁶² Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 26 (1992,2), 3; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 42 (1993,6), 5.

⁶³ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 234 (2009,6), 9.

⁶⁴ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 261 (2011,9), 4.

⁶⁵ Cfr *Costituzioni (2015)*, nn. 5, 7; O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 343 (2018,7), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 261 (2011,9), 4.

⁶⁶ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 234 (2009,6), 15.

⁶⁷ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 234 (2009,6), 9-10; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 269 (2012,5), 4.

⁶⁸ Cfr C. MI-JA, «Lettera dei religiosi», in *Bollettino di Kkottongnae* 193 (2006,1), 10; J. MI-SOON, «Lettera dei religiosi», in *Bollettino di Kkottongnae* 277 (2013,1), 21; C. MI-KYUNG, «Lettera dei religiosi», in *Bollettino di Kkottongnae* 298 (2014,10), 20-21; C. HA-NA, «Lettera dei religiosi», in *Bollettino di Kkottongnae* 374 (2021,2), 17; J. CHANG-YONG, «Lettera dei religiosi», in *Bollettino di Kkottongnae* 382 (2021,10), 21; L. DONG-GYU, «Lettera dei religiosi», in *Bollettino di Kkottongnae* 396 (2022,12), 17.

dei *FGK*, passiamo ora ad approfondire questo concetto, analizzandolo in tre punti distinti: “*mio amato figlio*”, “*accogliere i poveri nel mio nome*” e “*provvederò Io a tutto il resto*”.

2.1.2.2.1. “Mio amato figlio”

Nell’esperienza spirituale del Fondatore, il povero che stava morendo per la strada è stato definito “mio amato figlio”, e il prendersi cura di lui un atto di “gioia, gloria e gratitudine”. Esaminiamo ora questi aspetti alla luce degli insegnamenti della Bibbia.

Nell’Antico Testamento, Dio è presentato come il rifugio del misero (cfr *Sal* 10,14) e come colui che ascolta il grido del povero (cfr *Sal* 34,7). Nel Deuteronomio, si insegna ad aprire con generosità la mano al povero (cfr *Dt* 15,7-8), mentre nei Proverbi si esorta ad avere pietà del povero, ricordando che «chi fa la carità al povero presta al Signore (*Pr* 19,17)». Nel libro di Tobia, ancora, leggiamo: «Non distogliere mai lo sguardo dal povero (*Tb* 4,7)». Il profeta Isaia, infine, descrive il digiuno gradito al Signore con queste parole: “dividere il pane con l’affamato, introdurre in casa i miseri e i senzatetto, vestire uno che è ignudo, senza distogliere gli occhi da quelli della tua carne” (cfr *Is* 58,6-7), e chiarisce che questi atti di carità contraddistinguono un cuore veramente devoto a Dio.

Nel Nuovo Testamento, Gesù stesso si è fatto povero per noi (cfr *2Cor* 8,9) e ha dichiarato i poveri come il nostro prossimo, insegnandoci «chi è il mio prossimo (*Lc* 10,29)». E nel Vangelo di Matteo, leggiamo: «ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l’avete fatto a me (*Mt* 25,40)». Nel Vangelo di Luca, citando il profeta Isaia, proclama: «mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio (*Lc* 4,18)».

Così, nella Bibbia, Dio si prende cura dei poveri e insegna a praticare l’amore verso di loro. In questo contesto, l’espressione “mio amato figlio” nell’esperienza spirituale del Fondatore riflette la visione del povero quale oggetto di un amore particolare da parte di Dio. Inoltre, definire un atto di “gioia, di gloria e di gratitudine” il prendersi cura del povero evidenzia che praticare l’amore porta gioia non solo a chi lo riceve ma anche a Dio.

2.1.2.2.2. “Accogliere i poveri nel mio nome”

Passiamo ora a esaminare, alla luce degli insegnamenti biblici, il significato di accogliere i poveri “nel mio nome” (nel nome del Signore).

Nella Bibbia si trovano espressioni come “nel mio nome” o altre simili. Ad esempio, nell’Esodo, parlando della legge sull’altare, si legge: «in ogni luogo dove io vorrò ricordare il mio nome, verrò a te e ti benedirò (*Es 20,24*)». Se si riflette sul significato di “ricordare il nome del Signore - *culto*”, alla luce del vero culto (*Is 1,11-17*) e del «culto spirituale» menzionato da Paolo (*Rm 12,1-2*), si può comprendere perché amare il prossimo e praticare la carità secondo la volontà di Dio è un atto di culto a Dio, e che dove viene esercitato tale amore, viene data la benedizione di Dio.

In Matteo si afferma che «chi accoglie anche uno solo di questi bambini *in nome mio*, accoglie me (*Mt 18,5*)». Qui il termine bambino (*paidion* in greco) si riferisce a persone prive di qualunque status sociale o bisognose di aiuto, mentre l’espressione “nel mio nome” (*en to onomati* in greco) implica il significato di “a causa mia” o “perché l’ho comandato”⁶⁹. In Marco, come segno per coloro che credono, si dice: «Nel mio nome scacceranno i demòni (*Mc 16,17*)». Negli *Atti* si trovano poi degli episodi in cui gli apostoli battezzano e compiono miracoli nel nome di Gesù (cfr *At 2,38; 3,6*) poiché il potere e l’autorità per le attività apostoliche provengono da Gesù Cristo⁷⁰. In Matteo, infine, leggiamo che «Dove sono due o tre riuniti *nel mio nome*, lì sono io in mezzo a loro (*Mt 18,20*)». Questo passo si riferisce alla presenza di Dio nella comunità che si riunisce per servire Dio e per seguire la Sua volontà.

Riepilogando, nella Bibbia l’espressione “nel mio nome” ha tre significati principali: essa indica anzitutto che il motivo dell’azione deriva da Dio in quanto si agisce a causa di Gesù, perché Egli lo ha comandato o per seguire la Sua volontà. In secondo luogo, essa implica che la capacità e l’autorità di compiere tali azioni non provengono dall’uomo, ma sono concesse da Dio. In altri termini, Dio è la fonte di ogni forza e di ogni

⁶⁹ Cfr D. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew (Sacra Pagina)*, vol. 1, Liturgical Press, Minnesota 1991, 264.

⁷⁰ Cfr L. JOHNSON, *The acts of the Apostles (Sacra Pagina)*, vol. 5, Liturgical Press, Minnesota 1992, 57; 65-66.

potere, è Lui che costituisce la base per adempiere la missione. In terzo luogo, si riferisce al modo di agire, ovvero all'agire secondo il modello di amore e di dedizione mostrato da Gesù, seguendo il Suo esempio.

Basandoci su questi significati, si può riflettere sull'espressione "accogliere i poveri nel mio nome" così com'è menzionata nell'esperienza spirituale del Fondatore; essa significa anzitutto accogliere i poveri per amore di Gesù, che è presente in loro (cfr *Mt* 25,40). La motivazione dell'amore divino racchiude una dimensione diversa rispetto all'amore umano: se si ama mossi soltanto dalle emozioni, dall'emotività, si finirà per amare solo chi ci piace e nella misura che riteniamo conveniente. Amare per amore di Dio, invece, significa trascendere le emozioni umane, perseverare anche nelle situazioni in cui amare risulta difficile e praticare l'amore fino alla fine, con il cuore costantemente rivolto a Dio.

In secondo luogo, accogliere i poveri nel nome di Gesù significa amarli come Gesù stesso ha amato i poveri. Gesù si è fatto povero e ha donato tutto di sé in modo incondizionato. Il Fondatore sottolineava l'importanza di praticare verso i poveri un amore incondizionato, imitando l'amore del Sacro Cuore di Gesù, che ha versato fino all'ultima goccia di sangue per sostituirsi ai nostri dolori e alla nostra morte⁷¹.

Infine, accogliere i poveri nel nome di Gesù significa accoglierli con un atteggiamento di umiltà e di fiducia in Dio, nella convinzione che la fonte della forza di amare e di svolgere la missione proviene da Cristo. Il Fondatore ha sottolineato che, sebbene chiunque sia in grado di amare un amore così grande non si può realizzare pienamente se non con l'aiuto di Gesù⁷²; ed ha chiarito che la fonte dell'amore risiede in Dio: «Ho amato prioritariamente i poveri perché è l'amore di Dio che mi è stato donato»⁷³.

Questo significato è implicito nella vita del Fondatore, come si deduce dall'espressione "in questo modo"⁷⁴ nel messaggio dell'esperienza

⁷¹ Cfr O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 361 (2020,1), 5.

⁷² Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 203 (2006,11), 2.

⁷³ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 248 (2010,8), 5.

⁷⁴ "Esiste forse un giorno più gioioso e glorioso di oggi? Sono davvero felice e grato perché tu, Padre Oh, hai salvato colui che è il mio amato figlio. Se in futuro accoglierai nel mio nome i più piccoli *in questo modo*, provvederò Io a tutto il resto".

spirituale. Malgrado i limiti umani e le difficoltà, P. Giovanni ha sempre accolto i poveri al meglio delle sue capacità, pregando il Signore di poter restare fedele alle parole di *Mt 25,40*.

Così, la vita del Fondatore si può considerare un modello concreto di come vivere il Carisma. Attraverso il suo esempio, si comprende come dare attuazione pratica alla spiritualità e alla missione della Congregazione.

2.1.2.2.3. “Provvederò Io a tutto il resto”

L'ultima parte da prendere in considerazione è il messaggio “provvederò Io a tutto il resto”, che si applica quando si ha cura dei poveri nel nome di Gesù. Questo non vuol dire che basta prendersi cura dei poveri, affinché il resto si risolva poi da sé, automaticamente; questo vuol dire invece che, quando si prega e ci si impegna al massimo per prendersi cura dei poveri “nel nome di Gesù” e “come Gesù”, sarà Dio a provvedere al resto⁷⁵. In questo consiste l'interazione dinamica tra la risposta fedele dell'uomo alla chiamata di Dio e il Suo aiuto provvidenziale.

Questo si può comprendere meglio alla luce del Salmo 127, che menziona “la fatica dei costruttori” e “il Signore che costruisce la casa”: «Se il Signore non costruisce la casa, invano si affaticano i costruttori (*Sal 127,1*)». Per costruire una casa è necessario l'impegno dell'uomo, ma, in ultima analisi, è il Signore che la costruisce. Se il Signore non interviene, ogni sforzo umano risulta vano.

Perciò l'uomo deve affidarsi pienamente al Signore, che è il vero costruttore, e allo stesso tempo deve svolgere al meglio la sua missione nel costruire la casa. Così facendo, sarà il Signore stesso a edificarla: la realizzazione della missione affidata da Dio avviene infatti con una sinergia tra l'impegno dell'uomo, la sua fede in Dio e l'intervento provvidenziale di Dio.

⁷⁵ A questo proposito, il Fondatore scrive: «L'amore consiste nel donare tutto il proprio cuore, fino a dare la propria vita. Allora Dio provvede a tutto il resto». O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 108 (1998,12), 30. Un riferimento simile si può trovare anche nei seguenti scritti: ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 33 (1992,9), 8; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 44 (1993,8), 5.

Il Fondatore riflette sull'esperienza che segue per comprendere come si realizza la promessa del Signore di “provvedere a tutto il resto”, se e quando i poveri vengono accolti con tutto il cuore, nel nome di Gesù.

«Alcuni funzionari pubblici mi portarono un giorno un anziano morente, ridotto pelle e ossa. Lo accolsi nella mia stanza, gli feci il bagno e chiamai un barbiere per tagliargli i capelli. Al termine del taglio, chiesi quanto dovessi pagare, ma il barbiere, commosso fino alle lacrime nel vedermi prender cura di quell'uomo con tanta dedizione, mi disse che sarebbe tornato gratuitamente ogni volta che avessi avuto bisogno di lui, e se ne andò. E poiché i glutei del paziente erano in uno stato di necrosi e pieni di larve, iniziai a rimuoverle con una pinzetta e a curarlo. I fedeli della parrocchia, vedendo quella scena, si commossero profondamente e iniziarono a raccogliere spontaneamente il denaro che avevano per destinarlo ai poveri. E continuarono ad arrivare dei volontari desiderosi di prendersi cura dei poveri. Fu questo il compimento della promessa del Signore»⁷⁶.

La “promessa del Signore”, ricevuta attraverso l'esperienza spirituale del Fondatore, si è concretamente realizzata nella fondazione della comunità e nei frutti che essa ha prodotto. Nel 1980, la fondazione di *Kkottongnae* è stata ufficialmente riconosciuta dal vescovo diocesano e, a partire dal 1981, è stato costituito il “Comitato dei sostenitori di *Kkottongnae*”. Successivamente, nel 1986, è stata fondata la Congregazione omonima e, nel 1996, anche il ramo secolare. Accogliendo incondizionatamente i poveri nel nome di Cristo, sono aumentati i religiosi e i volontari che si prendono cura di loro, e sono arrivati da ogni dove anche gli aiuti materiali necessari⁷⁷. Questo dimostra che la “promessa del

⁷⁶ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 234 (2009,6), 9-10. Un riferimento simile lo si può trovare anche nello scritto seguente: ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 202 (2006,10), 11.

⁷⁷ A questo riguardo il Fondatore afferma: «Dio ha mantenuto fino ad oggi, in modo graduale ma certo, la promessa che ha fatto. A partire da quella promessa, ho dedicato tutto il mio impegno a cercare e prendermi cura, in tutto il paese, di coloro che non avevano sostegno alcuno e nemmeno la forza di mendicare, e Dio mi ha aiutato a fare in modo che non ci sia carenza di operai e di cose materiali necessarie per prendersi cura di loro». ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 42 (1993,6), 5.

Signore” si è realizzata concretamente attraverso la fondazione e la missione della comunità.

Il Fondatore si riferisce alla storia di *Kkottongnae* come a un percorso di vita nel credere e nel vivere “la promessa del Signore”: «La storia trentennale di *Kkottongnae* è il frutto del credere e del mettere in pratica la promessa che il Signore ha fatto il 16 agosto 1978: “se in futuro, in questo modo, accoglierai nel mio nome i più piccoli, provvederò Io a tutto il resto”»⁷⁸. Il Fondatore, ad ogni anniversario della fondazione di *Kkottongnae*, eleva una preghiera di ringraziamento per la fedeltà che il Signore ha mantenuto alla Sua promessa durante l’anno, e esorta i religiosi ad essere anch’essi sempre più fedeli alla Promessa del Signore, che consiste nell’accogliere i più poveri nel nome di Gesù⁷⁹.

A proposito dello spirito che i religiosi devono avere per mantenere questa fedeltà, egli ha affermato: «la “promessa del Signore” è la chiamata di ogni membro di *Kkottongnae*. Per adempiere questa chiamata, si deve diventare una cosa sola con l’altro, formando una comunità, cercare ciò che Gesù desidera e che gli è gradito, e pregare con fede»⁸⁰.

La frase “ciò che Gesù desidera e che gli è gradito” sopra menzionata si riferisce a una vita vissuta secondo le parole di *Mt 25,40*⁸¹: «ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l’avete fatto a me».

Il Fondatore afferma che sono necessari quattro “spiriti” per accogliere i poveri nel nome di Gesù⁸².

⁷⁸ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 204 (2006,12), 7. Un riferimento simile alle parole del Fondatore lo si può trovare anche in: ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 42 (1993,6), 5.

⁷⁹ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 236 (2009,8), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 249 (2010,9), 5.

⁸⁰ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 236 (2009,8), 5

⁸¹ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 180 (2004,12), 5.

⁸² Il Fondatore, durante la preghiera, ha ricevuto un’ispirazione riguardante l’atteggiamento spirituale per vivere una vita dedicata ai poveri. Ha definito questa ispirazione come il “fondamento del religioso” e ha stabilito che i religiosi la recitassero ogni mattina durante la preghiera. Il contenuto è il seguente: «1. Siate una cosa sola, piena di obbedienza, castità e povertà. 2. Siate uno in comunità, come Io, il Padre e lo Spirito Santo siamo uno. 3. Trovate ciò che mi piace, ciò che mi diletta, ciò che spero, ciò che mi

Il primo spirito è *avere il cuore di Gesù*. Ciò significa aderire completamente allo spirito di castità, povertà e obbedienza, che è lo stile di vita di Gesù. Questo atteggiamento interiore costituisce la base per poter accogliere e amare autenticamente e incondizionatamente i poveri.

Il secondo spirito è avere uno *spirito di comunità*. Il Fondatore sottolinea che prendersi cura dei poveri non è solo una missione individuale, è qualcosa che deve essere realizzata in comunità e nella comunione trinitaria. L'amore comunitario costituisce la base per un servizio sostenuto dall'amore che va oltre i limiti del singolo.

Il terzo spirito è quello di *dare priorità ai poveri*. Ciò significa cercare attivamente i poveri nel nostro quotidiano e impegnarsi per loro.

Il quarto spirito, è *pregare con fede*. Il Fondatore sottolinea che, per amare i poveri così come li ha amati Gesù, è necessario farlo alla presenza del Signore attraverso la preghiera⁸³. Il Fondatore ha esortato a praticare l'amore in maniera concreta e pregando affinché, come Gesù ha preso su di sé le nostre sofferenze e la nostra morte, anche a noi sia concesso di prendere su di noi le sofferenze e persino la morte dei poveri⁸⁴.

2.1.3. Esperienza spirituale di amore incondizionato: “Che tu abbia peccato o no, io amo solo te”

Il Fondatore sottolinea l'importanza di seguire il Sacro Cuore di Gesù, che ha mostrato un amore incondizionato, come forma di spiritualità per amare i poveri⁸⁵; ed esorta i religiosi ad insegnare questo amore a tutti e a

è gradito; il più poveri. 4. Credete e pregate, e così vivrete tutti insieme con Me, il Padre e lo Spirito Santo». CENTRO STUDI DI KkOTTONGNAE SULL'AMORE, *창설자 어록: 영적 깨달음 (Parole del Fondatore: Illuminazioni spirituali sulla vita)*, Edizioni Kkottongnae, Eumseong 2016, 92.

⁸³ Cfr O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 236 (2009,8), 5.

⁸⁴ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 223 (2008,7), 3.

⁸⁵ *Kkottongnae* accoglie i senzatetto e i poveri senza chiedere nulla del loro passato, li accoglie come sono, e li accoglie con amore incondizionato. Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 313 (2016,1), 4.

farlo sperimentare⁸⁶. Questa forma di spiritualità è menzionata nell'art. 9 delle Costituzioni.

Il Fondatore afferma che il motivo per cui *Kkottongnae* ha potuto e può tuttora portare i buoni frutti dell'amore risiede nella pratica dell'amore incondizionato di Gesù⁸⁷, amore che egli descrive con le seguenti parole:

«Dio mi ama, sia che io commetta peccato sia che faccia del bene. L'essenza dell'amore non può dipendere dal comportamento dell'altro, a prescindere dal fatto che sia un atto di bene o un errore nei miei confronti. Se è il prossimo che dobbiamo amare, dobbiamo amarlo pregando affinché possiamo prendere su di noi la sua sofferenza e persino la sua morte, indipendentemente dal fatto che egli faccia il bene o commetta un errore. L'amore è una verità assoluta, amare la persona, sia che abbia peccato o no»⁸⁸.

Questa spiritualità ha origine dall'esperienza spirituale del Fondatore⁸⁹ il quale ricorda un altro episodio scrivendo:

«Negli ultimi 30 anni, per concludere l'anno, la notte del 31 dicembre, verso le 22 o le 23, offrivo al Signore, con gratitudine e con lode, l'anno appena trascorso, chiedendo

⁸⁶ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 410 (2024,2), 4.

⁸⁷ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 199 (2006,7), 2. Un riferimento simile alle parole del Fondatore lo si può trovare anche in: ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 234 (2009,6), 13-14.

⁸⁸ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 60 (1994,12), 4-5. Un riferimento simile alle parole del Fondatore lo si può trovare anche in: ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 79 (1996,7), 3; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 253 (2011,1), 3; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 260 (2011,8), 3; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 274 (2012,10), 4-5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 277 (2013,1), 3; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 283 (2013,7),5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 298 (2014,10), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 334 (2017,10), 19; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 357 (2019,9), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 372 (2020,12), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 384 (2021,12), 7; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 386 (2022,2), 4.

⁸⁹ Cfr Il Fondatore si riferisce a questa esperienza come a un caso particolare in cui ha sperimentato personalmente l'amore di Dio su di sé. ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 360 (2019,12), 4.

perdono per le mie mancanze, e pentendomi profondamente delle mie colpe. Ogni volta, Dio non mi rimproverava per i miei peccati né mi accusava per i miei sbagli. Al contrario, mi diceva: “*Io amo solo te! Io amo solo te! Io amo solo te!*” E aggiungeva: “*Che tu abbia peccato o no, io amo solo te.*” Ho ascoltato queste preziose parole. Sebbene fossi un uomo pieno di peccati e di vergogne, incapace di compiere il bene che desideravo, sebbene fossi debole e fragile, Dio mi ha accolto dicendo queste parole: “*Che tu abbia peccato o no, io amo solo te.*” e mi ha abbracciato con affetto⁹⁰.

Dopo questa esperienza, il Fondatore sentì ancora una volta una voce interiore che gli diceva: «Come io amo solo te, che tu abbia peccato o no, vuoi anche tu amare ogni persona che incontri, indipendentemente dal fatto che abbia peccato o no?»⁹¹. Pieno di gratitudine e di gioia per l’amore incondizionato che aveva ricevuto da Dio, egli rispose che avrebbe vissuto quell’amore⁹²: poco tempo dopo, sentì nuovamente la voce di Dio che gli diceva: «Insegna a tutti questo amore di Gesù e fai in modo che tutti lo possano sperimentare»⁹³. Questa esperienza divenne da allora il fondamento, la colonna portante della spiritualità e della missione della Congregazione.

Secondo il Fondatore, l’espressione “Io amo solo te” si riferisce all’amore intenso, assoluto che Dio ha per ogni singolo individuo, come se

⁹⁰ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 84 (1996,12), 28.

⁹¹ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 98 (1998,2), 4.

⁹² A questo proposito, il Fondatore afferma quanto segue: «Le parole: “Che tu abbia peccato o no, io amo solo te” mi hanno indicato chiaramente la direzione da seguire. Comprendendo che Dio mi ama incondizionatamente, ho preso la ferma decisione di non peccare più e ho promesso di vivere per rendere felice Dio. Alla fine, queste riflessioni mi hanno portato a due risoluzioni: “Poiché Dio ama solo me, anch’io amerò chiunque incontrerò, indipendentemente dal fatto che abbia peccato o no” e “Mi impegnerò a fare solo ciò che rende felice Dio”». O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 98 (1998,2), 4.

⁹³ «Gesù desiderava che amassi gli altri incondizionatamente, indipendentemente dal fatto che fossero peccatori o no e, dopo aver ascoltato la mia promessa d’amore (cioè che lo avrei fatto), ha detto di nuovo: “Insegna il mio amore a tutti e permetti loro di farne esperienza». O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 360 (2019,12), 4. Un riferimento simile alle parole del Fondatore può essere trovato anche nel seguente scritto: ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 234 (2009,6), 13-14; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 260 (2011,8), 5.

fosse l'unica persona esistente tra i miliardi di esseri umani che vivono sulla terra. Questo amore, tuttavia, non implica che Dio ami esclusivamente un singolo individuo, un'unica persona, poiché Dio abbraccia tutta l'umanità con un amore così intenso e allo stesso tempo personale che ognuno può sentirsi come l'unica, come la sola creatura da Lui amata⁹⁴.

Questo amore individuale è coerente con l'insegnamento della Sacra Scrittura. Nell'*AT*, nel libro di Isaia, Dio chiama ogni persona per nome e dice: «non temere, perché io ti ho riscattato, ti ho chiamato per nome: tu mi appartieni (*Is* 43,1)». Anche nel *Sal* 139,13-14 si afferma che Dio crea ogni persona individualmente, e con cura, fin dal grembo materno. In Matteo leggiamo che «perfino i capelli del vostro capo sono tutti contati (*Mt* 10,30)», ed in Giovanni il buon pastore chiama le sue pecore per nome: «le pecore ascoltano la sua voce: egli chiama le sue pecore una per una (*Gv* 10,3)». Questo dimostra l'amore unico e individuale che Dio nutre per ogni singola persona.

Questo amore incondizionato di Dio si manifesta nella storia di Israele, così come viene narrata nell'Antico Testamento e nella vita e negli insegnamenti di Gesù nel Nuovo Testamento. Nell'*AT*, malgrado le innumerevoli infedeltà di Israele nei confronti di Dio, la storia della salvezza rivela come Dio continui incessantemente ad amare e a salvare il suo popolo. Questo dimostra che l'amore divino rimane immutato, indipendentemente dalle condizioni o dalle azioni dell'uomo. Nel Nuovo Testamento, l'accoglienza incondizionata di Gesù verso tutti, inclusi i peccatori, gli emarginati e i malati, è il culmine di questo amore.

Secondo il Fondatore, una volta che si è sperimentato l'amore incondizionato di Gesù, si è in grado di vivere una vita di carità, di servizio, di sacrificio e di espiazione, donandosi incondizionatamente agli altri⁹⁵.

Questa spiritualità si è approfondita e rafforzata nei periodi di sofferenza e di prova vissuti dal Fondatore. Nell'2000, mentre un imprenditore minerario tentava di avviare un progetto di estrazione nella

⁹⁴ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 83 (1996,11), 3; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 98 (1998,2), 4; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 103 (1998,7), 5.

⁹⁵ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 304 (2015,4), 5.

zona di *Kkottongnae*, i diritti alla sopravvivenza dei residenti locali e delle famiglie di *Kkottongnae* erano in pericolo a causa del rischio che venissero a mancare, che si esaurissero le risorse idriche. Il Fondatore si oppose al progetto della miniera e questo portò a un conflitto con l'imprenditore.

Per neutralizzare l'opposizione di *Kkottongnae*, alcuni mezzi di comunicazione legati all'imprenditore pubblicarono articoli che sollevavano sospetti di appropriazione indebita contro il Fondatore. Anche la procura e alcuni politici vicini all'imprenditore accusarono il Fondatore di appropriazione indebita di fondi pubblici e anche di frode. A causa della copertura mediatica negativa⁹⁶, il numero dei membri sostenitori di *Kkottongnae* crollò da un milione a 300.000⁹⁷. La diocesi di Cheongju rimosse il Fondatore dalla sua posizione di responsabilità ed egli fu costretto a sopportare anni di sofferenze e di incomprensioni, in un processo che si protrasse per ben cinque anni, finché la Corte Suprema non lo assolse con formula piena⁹⁸.

Riflettendo su quel periodo, P. Giovanni ha detto: «ho sofferto immensamente, e per molti anni, a causa del processo. Avrei voluto odiare coloro che diffamavano e perseguitavano *Kkottongnae*, ma li ho perdonati per amore di Gesù»⁹⁹. La forza che gli ha consentito di affrontare e superare questa prova derivava dalla certezza dell'amore incondizionato di Gesù e dall'invito rivoltogli dal suo amore¹⁰⁰. Queste prove gli sono servite ad approfondire ulteriormente la sua spiritualità. Ecco cosa ha scritto il Fondatore al riguardo:

«Nel portare avanti *Kkottongnae*, ho affrontato molte sofferenze e prove difficili. Ho subito persecuzioni - tra cui le indagini mirate e il processo penale orchestrato dai poteri politici che proteggevano l'imprenditore minerario - che sono

⁹⁶ La storia di p. Oh Woong-Jin, Fondatore di *Kkottongnae*, ha avuto un impatto così rilevante sulla società coreana da essere inclusa nei libri di testo delle scuole elementari (quinta e sesta classe) e medie (prima e seconda classe) come esempio di amore altruistico. Tuttavia, alla diffusione di notizie scioccanti su di lui, i media si affrettarono a divulgarle.

⁹⁷ Cfr O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 218 (2008,2), 9.

⁹⁸ Cfr FONDAZIONE KKOTTONGNAE DI GESÙ, *40 anni di Kkottongnae*, 409-416.

⁹⁹ O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 360 (2019,12), 4.

¹⁰⁰ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 385 (2022,1), 4-5.

state particolarmente dolorose. [...] Nonostante le lunghe sofferenze, al limite tra la vita e la morte, il Signore mi ha sostenuto e guidato. [...] Ora, la missione che il Signore ci ha affidato è questa: “Come io ti amo, indipendentemente dal fatto che tu abbia peccato o no, così anche tu devi amare ogni persona che incontri, che abbia peccato o no”»¹⁰¹.

Attraverso questo percorso, il Fondatore è giunto alla certezza che la sua missione è vivere l’amore incondizionato di Dio e di trasmetterlo al mondo. Egli sottolinea l’importanza di amare i poveri e tutte le persone incontrate con questo amore, e lo pone al cuore della spiritualità della Congregazione.

2.1.4. Esperienza spirituale della chiamata all’amore: “Io sono amore e anche tu sei amore”

Durante il periodo di sofferenza e di prova menzionato in precedenza¹⁰², il Fondatore ha vissuto un’altra esperienza spirituale che gli ha dato la certezza della sua vocazione: quella di farsi amore, praticando l’amore incondizionato di Gesù Cristo. Ecco come il Fondatore ricorda questa esperienza:

«Il 13 gennaio 2006, non so se fosse sogno o realtà, fui

¹⁰¹ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 385 (2022,1), 5.

¹⁰² È importante spiegare, sia pure brevemente, quanto questo periodo sia stato doloroso per il Fondatore. Nel processo per appropriazione indebita sopracitato, il Fondatore fu dichiarato colpevole in primo grado, nel 2005. Nonostante avesse presentato tutte le prove necessarie per dimostrare la propria innocenza, l’intervento di poteri esterni al tribunale portò a una condanna con sospensione della pena. Successivamente, il Fondatore dichiarò di non voler sottoporsi a un giudizio influenzato da pressioni politiche. Il giudice d’appello, allora, promise di condurre il processo in modo imparziale, senza ingerenze politiche o influenze esterne. In effetti, sia il secondo che il terzo grado di giudizio sono stati condotti nel pieno rispetto del diritto, e questo ha portato infine a una sentenza di assoluzione piena e definitiva. Dopo la conclusione del processo, un membro della procura che aveva accusato il Fondatore durante il primo grado ha rivelato l’esistenza di una direttiva politica volta a far dichiarare colpevole O. Woong-Jin. Il 2006, l’anno in cui è avvenuta l’esperienza spirituale, è precedente rispetto alla data in cui si è avuto il verdetto di assoluzione del processo d’appello: è stato, per il Fondatore, un periodo di profonda sofferenza e di gravi difficoltà, in quanto si sentiva considerato dalla società come un criminale, con l’accusa pesante di aver sottratto fondi destinati ai poveri.

chiamato in cielo. Nella gloria di Dio, migliaia di angeli intonarono un canto d'amore per me:
Esulta! Io sono amore e anche tu sei amore. Esulta!
Esulta! Passato, presente e futuro: esulta!
Esulta! Io sono amore, anche tu sei amore. Esulta, esulta, esulta!»¹⁰³.

Questa esperienza ha portato grande conforto e gioia al Fondatore durante le prove e le tribolazioni a cui era stato sottoposto¹⁰⁴. Partendo da questa esperienza, egli continua a sottolineare con costanza la vocazione a diventare amore e a trasmettere ai religiosi l'insegnamento: “*L'amore è di chi ama. Quando si ama, si diventa amore*”¹⁰⁵.

¹⁰³ O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 222 (2009,6), 11.

¹⁰⁴ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 410 (2024,2), 5.

¹⁰⁵ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 256 (2011,4), 3; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 257 (2011,5), 3; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 260 (2011,8), 4; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 261 (2011,9), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 262 (2011,10), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 263 (2011,11), 3; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 267 (2012,3), 4; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 271 (2012,7), 4; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 274 (2012,10), 4; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 276 (2012,12), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 277 (2013,1), 3; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 280 (2013,4), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 282 (2013,6), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 284 (2013,8), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 293 (2014,5), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 296 (2014,8), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 311 (2015,11), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 314 (2016,2), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 343 (2018,7), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 344 (2018,8), 4; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 357 (2019,9), 4; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 358 (2019,10), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 359 (2019,11), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 360 (2019,12), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 362 (2020,2), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 365 (2020,5), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 371 (2020,11), 4; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 372 (2020,12), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 378 (2021,6), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 379 (2021,7), 4; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino*

In base al suo insegnamento, siccome Dio è amore (*IGv* 4,16), l'amore è il valore più grande della vita. L'uomo può avvicinarsi alla realtà dell'amore nella misura in cui ne percepisce e ne sperimenta il valore: a seconda del grado in cui l'amore viene concretamente vissuto e praticato (cfr *Gal* 5,6), si sperimentano la vera felicità e una gioia autentica; e quanto più l'amore è legato al proprio essere, tanto più profondamente si viene coinvolti in esso¹⁰⁶. In questo contesto, il Fondatore afferma: "L'amore è di chi ama".

Il Fondatore insegna anche che "*quando si ama, si diventa amore*", poiché la vocazione e la vera felicità dell'uomo è quella di essere tutt'uno con Dio, che è Amore (*Gv* 13,35), vivendo una vita d'amore secondo la Sua volontà (*IGv* 4,16)¹⁰⁷. L'amore di cui si parla qui è l'amore di Cristo, menzionato in precedenza, un amore che trascende le motivazioni umane per incarnare l'amore di Dio¹⁰⁸.

Attraverso questa esperienza, il Fondatore ha percepito profondamente la sua vocazione a "diventare amore", seguendo il Cuore di Gesù che si dona totalmente e senza condizioni, e ha riconosciuto con ancora maggiore chiarezza la propria missione: insegnare questo amore e farlo sperimentare agli altri¹⁰⁹.

2.2. Gli intendimenti e i progetti del Fondatore

Il Carisma del Fondatore si concretizza progressivamente negli intendimenti e nei progetti che egli mette a punto¹¹⁰ e, attraverso ciò,

di Kkottongnae 381 (2021,9), 4; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 382 (2021,10), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 386 (2022,2), 4; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 391 (2022,7), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 396 (2022,12), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 408 (2023,12), 4-5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 409 (2024,1), 5; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 411 (2024,3), 5.

¹⁰⁶ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 256 (2011,4), 3.

¹⁰⁷ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 298 (2014,10), 5.

¹⁰⁸ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 267 (2012,3), 4.

¹⁰⁹ Cfr COMMISSIONE PREPARATORIA DEL III CAPITOLO GENERALE dei *FGK*, Studio per la revisione delle Costituzioni e della Regola (Bozza preliminare), *FGK* 2023, n. 8-5.

¹¹⁰ Cfr *Can.*, 578.

contribuisce al Regno di Dio. Il progetto del Fondatore dei *FGK* si può suddividere in quattro parti, in cui si manifestano l’apostolato e la missione che concretizzano il Carisma: *il welfare, la felicità, l’educazione e l’amore*.

Il primo aspetto è il “*welfare*”, vale a dire il prendersi cura di coloro che non hanno sostegno alcuno e nemmeno la forza di mendicare. Secondo il Fondatore, la vera felicità dei poveri non consiste nel mero soddisfacimento dei loro bisogni materiali (come il cibo) bensì nello sperimentare l’amore di Dio, in modo da poter guarire dalle ferite e dal dolore dell’abbandono per poter infine trasformarsi in persone capaci di amare¹¹¹.

Per rendere possibile questa trasformazione, egli sottolinea l’importanza di accogliere, abbracciandoli, i difetti e le debolezze personali derivanti dalle ferite degli altri; solo con l’amore è possibile guarire le ferite altrui, che sono causate proprio dalla mancanza di amore. Questo è l’amore su cui insiste il Fondatore: un amore che si fa carico della sofferenza e della morte, come ha fatto Gesù Cristo¹¹².

Il Fondatore chiarisce che la missione di *Kkottongnae* non si limita ad attività caritative volte alla soddisfazione dei bisogni materiali dei poveri, ma punta a trasformarli in persone capaci di amare, conducendoli verso la salvezza dell’anima¹¹³.

Il secondo aspetto è la “*felicità*” che consiste nell’insegnare e nel far sperimentare l’amore, affinché nessuno sia più abbandonato. Il Fondatore individua come causa primaria della nascita di persone rifiutate il fatto che le persone che avrebbero dovuto amarle non l’hanno fatto. Egli sottolinea che, per guarire la mancanza d’amore, sia necessario prendersi cura dei poveri, ma anche insegnare l’amore alle persone e farlo loro sperimentare, per costruire una società in cui tutti si amino reciprocamente e nessuno venga più escluso o abbandonato¹¹⁴.

Il terzo progetto è l’“*educazione*”, finalizzata alla formazione di operatori che si prendano cura dei poveri e insegnino l’amore. Il Fondatore,

¹¹¹ Cfr O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 391 (2022,7), 5.

¹¹² Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 98 (1998,2), 4.

¹¹³ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 7 (1988,11), 10.

¹¹⁴ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 6 (1987,12), 5.

per costruire una società fondata sull'amore, ha realizzato un progetto volto a formare esperti dell'amore, capaci di amare Dio e il prossimo e di difendere la vita e la dignità umana. Questo progetto si concentra sulla creazione di una base sostenibile per l'evangelizzazione, formando degli operatori competenti, capaci di integrare spiritualità e intelligenza, capaci altresì di portare avanti la missione in modo efficace e duraturo.

Il quarto aspetto è "l'amore", che si propone di insegnare e far sperimentare alle persone la spiritualità di *Kkottongnae*, ovvero l'amore di Dio vissuto dalla comunità di *Kkottongnae* nel mettere in pratica le parole di *Mt 25,40*. L'obiettivo è quello di concentrarsi direttamente sull'amore di Dio, aiutando le persone a rispondere alla chiamata divina a "diventare amore". Mentre il secondo aspetto, quello della *felicità*, si focalizza sull'insegnamento e sull'esperienza della vera felicità e dell'amore attraverso un linguaggio non religioso - e quindi accessibile a tutti, indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa; questo quarto aspetto trasmette lo stesso messaggio partendo da una prospettiva esplicitamente religiosa, ponendo al centro l'esperienza dell'amore di Dio.

I quattro progetti sono strettamente interconnessi tra loro. Il Fondatore ha sottolineato che amare veramente i poveri significa aiutarli a riconoscere l'amore di Dio, a metterlo in pratica e a unirsi a Lui¹¹⁵. In questo senso, il progetto di "*welfare*", che si prende cura dei poveri, include al suo interno anche i progetti di "*felicità*" e di "*amore*", con i quali è organicamente collegato. Allo stesso modo, anche i progetti di "*felicità*",

¹¹⁵ In questo apostolato, emergono i frutti dell'amore nella vita dei membri della *famiglia di Kkottongnae*. Si possono osservare gesti concreti quali il perdono per i familiari che li hanno abbandonati, accompagnato da preghiere per loro; l'intercessione per i peccatori lontani da Dio; i membri con disabilità fisiche o mentali che si prendono cura di chi è più fragile di loro; la donazione delle pensioni di invalidità ricevute mensilmente dal governo a favore dei membri della famiglia di *Kkottongnae* residenti all'estero che vivono in condizioni ancora più disagiate; e la scelta di donare i propri organi e il proprio corpo prima di lasciare questo mondo. La vita dei membri di *Kkottongnae*, che trabocca d'amore, è stata raccontata in un libro intitolato "I membri di *Kkottongnae*, vol. 1 e vol. 2" e scritto da un giornalista coreano che ha documentato le loro esistenze vissute interamente nell'amore e per amore. Cfr C. CHUL-HO, *꽃동네 사람들 (I membri di Kkottongnae)*, Edizioni Dongyang Ilbo, Seoul 1998; K. MYUNG-GI, *꽃동네 사람들 II (I membri di Kkottongnae II)*, Edizioni Kkottongnae, Eumseong 2004.

“amore” ed “educazione” non costituiscono ambiti indipendenti, ma vengono realizzati in modo integrato, poiché sono tutti fondati sull’amore di Dio sperimentato nell’amore verso i poveri e sulla spiritualità di *Kkottongnae*.

Al cuore di tutti questi progetti vi è l’amore del Sacro Cuore di Gesù, che ha donato tutto sé stesso senza condizioni. Con quest’amore si assistono i poveri e li si guidano verso la salvezza, e questo amore viene insegnato e fatto sperimentare non solo ai cristiani, ma a tutte le persone. La visione del Fondatore è che, attraverso questo amore, gli uomini imparino ad amarsi reciprocamente, affinché il Regno di Dio possa giungere in questo mondo.

2.3. L’identità carismatica nelle Costituzioni dei *FGK*

Le Costituzioni dei *FGK* definiscono l’identità carismatica dell’istituto sulla base dell’esperienza spirituale e dei progetti del Fondatore. In particolare, gli articoli delle Costituzioni riguardanti “finalità, spirito, apostolato, nome” mettono in evidenza questa identità in modo esplicito. Intendiamo ora esaminare questi elementi, al fine di organizzare e sistematizzare quanto discusso in precedenza.

2.3.1. Le finalità dei *FGK*

La finalità primaria dei *FGK* è unirsi a Dio, che è Amore, mettendo in pratica l’amore mostrato da Gesù Cristo. In particolare, i *FGK* sono chiamati in modo prioritario ad amare i poveri, a trasmettere loro e a tutti gli uomini la “vocazione a diventare amore” e ad aiutarli a realizzarla, affinché, attraverso di essa, si possa instaurare il Regno di Dio. Ecco quanto scrivono le Costituzioni al riguardo:

«1) Il fine dell’istituto, secondo le parole “Dio è amore; chi sta nell’amore dimora in Dio e Dio dimora in lui” (*IGv* 4,16), è credere, affidarsi e sperare in Dio, che è lui stesso Amore, e nella Santissima Trinità: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, e santificare sé stessi. 2) I fratelli devono impegnarsi affinché venga il Regno di Dio, lavorando per realizzare un mondo in cui nessuno è abbandonato, un mondo in cui tutti sono rispettati così come lo è Dio, un mondo in cui

ciascuno ama il prossimo come ama sé stesso»¹¹⁶.

Il n. 1 richiama la santificazione universale nell'unità con Dio, mentre il n. 2 presenta uno stile specifico di santificazione e pratiche concrete finalizzate a realizzare il Regno di Dio, il che costituisce l'identità carismatica della Congregazione¹¹⁷. I fratelli si sforzano infatti di realizzare "il mondo" di cui si parla in questo n. 2 per l'unità con Dio, e per l'avvento del Regno di Dio.

I fratelli amano anzitutto «i più piccoli (Mt 25,40)» con l'amore mostrato da Gesù¹¹⁸ e, attraverso questo amore, li aiutano a rendersi conto di non essere abbandonati, bensì persone rispettate e amate. Inoltre, i fratelli insegnano a tutti il significato della vera felicità e dell'amore, e li fanno entrare in questa esperienza, affinché possano vivere nell'amore e realizzare la loro vocazione a diventare essi stessi amore.

Il Fondatore ribadisce che il fine primario della Congregazione è di risvegliare tutti alla chiamata a diventare amore per l'avvento del Regno di Dio:

«Il mondo che *Kkottongnae* sta sognando è: un mondo in cui nessuno è abbandonato, un mondo in cui tutti sono rispettati così come lo è Dio, un mondo in cui ciascuno ama il prossimo come ama sé stesso. *Kkottongnae* vive con lo stesso sogno nel passato, nel presente e nel futuro. Quanto sarebbe felice un mondo in cui tutti i sogni di *Kkottongnae* diventassero realtà! Un mondo del genere sarebbe ricolmo di persone che, diventando amore, riflettono l'immagine di Dio. Dio è amore (*IGv* 4,16). Io e te, tutti noi, dobbiamo diventare amore. Se io divento amore e anche tu diventi amore, questo mondo sarà colmo di amore, gioia, pace, gentilezza, umiltà e felicità»¹¹⁹.

¹¹⁶ *Costituzioni* (2015), n. 6; *Costituzioni* (1991), n. 2.

¹¹⁷ Secondo il n. 11 delle *Mutuae Relationes*, "uno stile particolare di santificazione e di apostolato" rientra nell'identità carismatica dell'istituto.

¹¹⁸ Cfr *Costituzioni* (2015), n. 7; *Costituzioni* (1991), n. 3-2.

¹¹⁹ O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 149 (2002,5), 4-5.

2.3.2. Lo spirito dei *FGK*

Le Costituzioni parlano dello spirito dell'istituto negli artt. 7-10. Nell'art. 7 si afferma che «lo spirito dell'istituto si basa sull'insegnamento fondamentale di Gesù: “ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me”»¹²⁰.

Il Fondatore ha una concezione particolare di questa Parola. Egli sottolineava che in *Mt* 25,40 si trova un percorso di spiritualità in cui il comandamento dell'amore per Dio (*Dt* 6,4) e il comandamento dell'amore per il prossimo (*Lev* 19,18) vengono vissuti insieme¹²¹. Siccome Gesù si è identificato con i poveri, amare i poveri è un atto di amore verso Dio e, allo stesso tempo, verso il prossimo. Per questo, il Fondatore afferma che occorre riconoscere Cristo nei “più piccoli” (*Mt* 25,40) e prendersi cura amorevole dei poveri come lo si farebbe con Cristo¹²².

Gli artt. 9 e 10 delle Costituzioni presentano in modo concreto le caratteristiche carismatiche legate alla pratica di *Mt* 25,40.

L'art. 9, anzitutto, pone come premessa fondamentale l'amare come ha amato Gesù Cristo (*Gv* 15,9-12). Successivamente, vengono enfatizzati due aspetti dell'amore di Gesù Cristo: il primo è *l'amore incondizionato*,

¹²⁰ *Costituzioni* (2015), n. 7; *Costituzioni* (1991), n. 3-2.

¹²¹ Cfr COMMISSIONE PREPARATORIA DEL III CAPITOLO GENERALE dei *FGK*, Studio per la revisione delle Costituzioni e della Regola (Bozza preliminare), n. 7-1.

¹²² A questo proposito, il Fondatore afferma quanto segue: «Il primo comandamento è enunciato nel *Dt* 6,4-5: “Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze”. Il secondo comandamento si trova nel *Lv* 19,18: “Amerai il tuo prossimo come te stesso”. Noi che viviamo in questo contesto storico siamo chiamati a mettere in pratica tre amori: in primo luogo *l'amore per Dio*, in secondo luogo *l'amore per il prossimo* e, in terzo luogo, *l'amore per noi stessi*. La via per realizzare contemporaneamente queste tre dimensioni dell'amore si trova nella risposta che Gesù dà in *Mt* 25,40: “ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me”». O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 408 (2023,12), 4. Queste parole del Fondatore possono essere interpretate nel modo seguente: poiché Gesù Cristo si è identificato con i poveri, amarli equivale ad amare Dio e, allo stesso tempo, il prossimo. Se e quando nell'amare Dio e il prossimo, sperimento una felicità autentica, questo si trasforma poi in un “atto di amore verso me stesso”. Si tratta perciò di un amore vero, di un amore autentico verso sé stessi, che non ha nulla di egoistico né resta chiuso in una visione egocentrica, ma che rappresenta un'autentica valorizzazione del proprio essere.

che si traduce nel seguire e praticare l'amore del Sacro Cuore di Gesù, espresso nel messaggio: "Che tu abbia peccato o no, io amo solo te."¹²³ Il secondo aspetto è *l'amore che dona tutto*, fino all'ultima goccia di sangue: si tratta di mettere in pratica l'amore sacrificale che Gesù ha manifestato sulla croce¹²⁴.

Un'altra caratteristica carismatica dell'amore verso i poveri è legata all'esperienza spirituale del Fondatore, "Promessa del Signore". L'art. 10 delle Costituzioni cita: «I fratelli dell'istituto devono mettere in pratica in modo volontario e attivo il dono di Dio ricevuto attraverso l'esperienza spirituale speciale del Fondatore (il 16 agosto 1978)». Come abbiamo visto in precedenza, vivere secondo "la promessa del Signore" significa credere nella Provvidenza di Dio e accogliere e prendersi cura di Gesù presente nei poveri con un amore incondizionato che dona tutto¹²⁵.

In sintesi, lo spirito dei *FGK* è radicato nella messa in pratica di *Mt* 25,40; ciò implica credere in Dio, affidarsi alla Sua provvidenza e amare Cristo presente nei poveri, che non hanno alcun sostegno e nemmeno la forza di mendicare, donando tutto senza condizioni, fino ad assumere su di sé la loro sofferenza e alla loro morte¹²⁶.

2.3.3. L'apostolato e il nome dei *FGK*

L'apostolato dei *FGK* si configura come l'attività mediante la quale si attuano in modo concreto la finalità e lo spirito dell'istituto, e si fonda sui quattro progetti delineati dal Fondatore. Poiché abbiamo già esaminato questi progetti concludiamo ora riportando, per ciascuno di essi, quanto è

¹²³ Cfr *Costituzioni (2015)*, n. 9.

¹²⁴ Cfr *Costituzioni (2015)*, n. 10; *Costituzioni (1991)*, n. 4.

¹²⁵ Al riguardo, il Fondatore afferma quanto segue: «Offrire le proprie ricchezze, conoscenze, salute, cuore e persino la vita per chi non ha nessuno su cui contare e nemmeno la forza per provvedere a sé stesso, servendolo e assistendolo con l'umiltà di un servo: questa è la missione ricevuta nella "Promessa del Signore". Per vivere pienamente questa missione è indispensabile un cuore disposto a donarsi completamente per i poveri. Questa spiritualità rappresenta il valore più grande». COMMISSIONE PREPARATORIA DEL III CAPITOLO GENERALE dei *FGK*, Studio per la revisione delle Costituzioni e della Regola (Bozza preliminare), n. 10-4.

¹²⁶ Cfr *Costituzioni (1991)*, n. 4.

scritto nelle Costituzioni¹²⁷.

Negli artt. 15-18 delle Costituzioni, l'apostolato dei *FGK* viene suddiviso in quattro aspetti fondamentali:

1) *Apostolato del welfare*: «I fratelli, nell'ambito dell'attività apostolica, accolgono con calore i poveri, in particolare coloro che sono stati abbandonati a causa dell'egoismo e della mancanza d'amore, ossia "coloro che non hanno sostegno alcuno e nemmeno la forza di mendicare". Li proteggono e si prendono cura di loro, aiutandoli a rinascere come figli di Dio, affinché possano praticare l'amore, vivere riponendo la loro speranza in Dio e affrontare una morte santa. Inoltre, al momento della morte, celebrano il funerale per guidarli a godere della vita eterna nella speranza della resurrezione»¹²⁸. Un modo concreto per attuare questo aspetto dell'apostolato è la gestione di case di accoglienza e di *group home*.

2) *Apostolato della felicità*: «I fratelli devono seguire l'insegnamento della Chiesa, che invita ad adattarsi ai segni dei tempi per annunciare il Vangelo in modo sempre più efficace a tutti i popoli. Alla luce della Parola "Non di solo pane vive l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio (*Mt* 4,4)", si comprende che il numero dei più poveri sta aumentando non tanto per la mancanza del pane, quanto per la mancanza di amore. Per affrontare e prevenire tali cause, i fratelli sono chiamati a insegnare alle persone a far sperimentare la vera felicità, affinché tutti possano vivere una vita che proclami la vera felicità all'individuo, alla famiglia, alle nazioni e all'intera umanità»¹²⁹. Per dare attuazione pratica a questo aspetto dell'apostolato, si gestisce un *Centro di Formazione all'Amore*, che è un luogo di educazione all'amore.

3) *Apostolato dell'educazione*: «I fratelli, fondandosi sulla Parola "Il timore del Signore è il principio della scienza" (*Prov* 1,7), si dedicano alla formazione di esperti dotati di conoscenza e di amore, affinché tutti possano imparare ad amare Dio e il prossimo, e a proteggere la vita e la dignità di ogni uomo»¹³⁰. Per attuare questo aspetto dell'apostolato, la Congregazione gestisce l'*Università Cattolica di Kkottongnae* come anche

¹²⁷ Cfr *Mutuae Relationes*, n. 11.

¹²⁸ *Costituzioni (2015)*, n. 15.

¹²⁹ *Costituzioni (2015)*, n. 16.

¹³⁰ *Costituzioni (2015)*, n. 17.

le *Scuole Speciali per Bambini con disabilità*, che comprendono scuole elementari, medie, superiori e corsi professionali¹³¹.

4) *Apostolato dell'amore*: « I fratelli, basandosi sulla Parola “Dio è amore” (IGv 4,16) e sull'esperienza apostolica vissuta a *Kkottongnae*, si dedicano allo studio dell'amore di Dio, affinché l'amore di Gesù possa essere insegnato, appreso e sperimentato in tutto il mondo»¹³². Per attuare questo aspetto, la Congregazione gestisce un *Centro Spirituale dell'Amore*.

Riferendosi alle finalità, allo spirito e all'apostolato della Congregazione, si comprende l'identità carismatica racchiusa nel nome stesso dell'istituto: *Congregazione dei Fratelli di Gesù di Kkottongnae*.

Il termine “fratelli” si riferisce a coloro che compiono la volontà di Dio Padre e osservano i comandamenti di Gesù¹³³. Il nome *Kkottongnae* significa in italiano “villaggio dei fiori” ed è legato etimologicamente a *Nazaret*¹³⁴ che rappresenta «il luogo in cui gli abbandonati diventano fiori attraverso il perdono e la riconciliazione, i fiori dell'amore che sbocciano attraverso la dedizione e il sacrificio, e i fiori della spiritualità che fioriscono nelle vite guidate dallo Spirito Santo, senza adeguarsi alla mentalità del mondo. Il fiore è simbolo di bellezza e l'istituto riflette una comunità composta da persone belle»¹³⁵. Il Fondatore sottolinea così che i fratelli, senza conformarsi alla mentalità del mondo, intendono far fiorire nel mondo una nuova corrente di vita; per dirla con le parole di Paolo VI, i religiosi devono essere non del mondo, ma nel mondo e per il mondo¹³⁶.

Conclusione

Il Carisma del Fondatore dei *FGK* è emerso in un contesto

¹³¹ In Corea, le scuole dedicate ai bambini con gravi disabilità intellettive vengono chiamate scuole speciali e sono gestite separatamente da quelle per i bambini normodotati.

¹³² *Costituzioni (2015)*, n. 18.

¹³³ Il motivo del nome dell'Istituto si basa su queste parole della Bibbia: «Chiunque fa la volontà del mio Padre celeste, è mio fratello, sorella e madre (Mt 12,50)» e «Voi siete miei amici se fate ciò che vi comando. Non vi chiamo più servi, vi ho chiamato amici (Gv 15,14-15)».

¹³⁴ Cfr *Costituzioni (2015)*, n. 4.

¹³⁵ *Costituzioni (2015)*, n. 4.

¹³⁶ Cfr PAOLO VI, Lettera Enciclica *Ecclesiam Suam* (6 agosto 1964), n. 51.

contrassegnato dalla “mancanza d’amore” e da una “cultura dell’abbandono”, in cui i poveri venivano abbandonati per strada. Il Fondatore ha riconosciuto una vocazione che rispondeva ai segni dei tempi non solo prendendosi cura dei poveri e degli abbandonati, ma anche insegnando l’amore e rendendone possibile l’esperienza, affinché si potesse costruire una società in cui le persone si amano.

Il Carisma dei *FGK*, che deriva da questa vocazione, è particolarmente incentrato sulla “pratica dell’amore”, che si rivela chiaramente attraverso le sue varie esperienze spirituali.

Nell’illuminazione spirituale avvenuta nell’incontro con Choi, si nota che chiunque può praticare l’amore, anche senza avere salute e ricchezza, e che l’aiuto e la grazia di Dio sono già presenti nell’atto stesso di praticare l’amore.

E nell’esperienza spirituale della “promessa del Signore”, si sottolinea la necessità di accogliere e amare “Gesù presente nei poveri” nello stesso modo con cui lo ha amato Gesù stesso.

Nell’esperienza spirituale dell’amore incondizionato, si sottolinea inoltre che, si è chiamati a vivere un amore capace di farsi carico della sofferenza e persino della morte dell’altro, indipendentemente dal fatto che quest’ultimo abbia peccato o no, così come è stato praticato da Gesù Cristo.

Attraverso l’“esperienza spirituale della vocazione all’amore”, il Fondatore ha sperimentato altresì che, mettendo in pratica l’amore di Cristo che si dona totalmente e senza condizioni, è possibile unirsi a Dio. Da questa esperienza è nata in lui la ferma convinzione di una missione: trasmettere a tutti la vocazione a diventare amore e, affinché ciascuno possa realizzare tale vocazione, insegnare e far sperimentare l’amore di Cristo mediante la spiritualità di *Kkottongnae*.

Anche negli intendimenti e nei progetti del Fondatore si manifesta chiaramente la sua visione e missione relativa alla “vocazione all’amore”; egli desidera annunciare l’amore di Dio non solo ai poveri, ma a tutte le persone, aiutandole a sperimentare la gioia spirituale che scaturisce dalla pratica dell’amore di Cristo, affinché possano vivere una vita che si fa amore nella famiglia e nella società.

Il Carisma del Fondatore è dunque incentrato su una vita che,

praticando l'amore, conduce all'unione con Dio, che è Lui stesso l'Amore. Proprio perché questa vocazione all'amore non è riservata unicamente ai religiosi, la missione dell'istituto consiste nell'aiutare tutti a parteciparvi e a realizzarla.

Per realizzare la vocazione all'amore, l'immagine di Cristo a cui fa riferimento il Carisma dei *FGK* è quella dell'amore che dona tutto sé stesso, fino all'ultima goccia di sangue, senza alcuna condizione. Questo amore si rivolge soprattutto ai "poveri che non hanno sostegno alcuno e nemmeno la forza di mendicare"; può dunque essere riassunto come "*amore incondizionato*", "*amore che si dona totalmente*" e "*amore per i poveri*".

Questi elementi dell'amore sono profondamente connessi con i valori evangelici alternativi per l'evangelizzazione della cultura coreana. Come analizzato in precedenza, i valori evangelici alternativi si fondano sui "valori trascendenti" e sul "valore dell'amore", che si manifestano in modo integrale nell'amore agapico mostrato da Gesù Cristo, cioè nell'"amore divino". L'"amore incondizionato", l'"amore che si dona totalmente" e l'"amore per i poveri" sono espressioni concrete di questo amore divino vissuto da Cristo. Si tratta di valori universali, accessibili e condivisibili anche da chi non professa la fede cristiana. Questi elementi costituiscono pertanto gli aspetti centrali del Carisma dei *FGK* e si allineano ai valori evangelici alternativi.

CAPITOLO TERZO

UN CONTRIBUTO DEL CARISMA DEI *FRATELLI DI GESÙ DI KkOTTONGNAE* ALL'EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA COREANA: ANNUNCIO ED ESPERIENZA DEI VALORI EVANGELICI ALTERNATIVI ATTRAVERSO IL LORO CARISMA

Introduzione

In questo capitolo intendiamo esaminare come gli elementi del Carisma dei *FGK*, che risultano coerenti con i valori evangelici alternativi analizzati nei capitoli precedenti, si possano trasmettere in modo efficace ai soggetti della cultura e condurli a un'esperienza concreta.

Nella prima parte abbiamo impostato il metodo di evangelizzazione della cultura da applicare in questo studio per consentire ai soggetti della cultura stessa di pervenire alla vera felicità sperimentando i valori evangelici, e di perseguire attivamente questi valori nella loro vita.

Intendiamo ora esplorare come i soggetti culturali possano sperimentare concretamente i valori evangelici attraverso gli elementi carismatici dell'istituto.

Iniziamo definendo chiaramente che cosa significa “sperimentare il Carisma”.

Esamineremo successivamente la visione del Fondatore Giovanni secondo cui il Carisma dovrebbe essere insegnato e sperimentato da tutti indistintamente, concentrandoci sull'Apostolato della Felicità dei *FGK* (*Centro di Formazione all'Amore*), ed esamineremo altresì gli insegnamenti di P. Giovanni, che ha presentato il “mistero di Cristo” in un linguaggio non cristiano all'interno di questa visione.

Vedremo inoltre come i membri dei *FGK* hanno ideato “nuovi metodi ed espressioni” per trasmettere gli insegnamenti e la visione del Fondatore in un modo che fosse effettivamente accessibile a tutti, e analizzeremo i programmi proposti dai religiosi.

Partendo dai risultati degli studi precedenti, esamineremo in seguito

come questi sforzi abbiano contribuito ad evangelizzare la cultura coreana, e daremo dei nostri suggerimenti per far sì che questa attività possano essere feconde e anzi svilupparsi ulteriormente. Inoltre, introdurremo brevemente alcuni aspetti dell'evangelizzazione della cultura che, a causa dei limiti del presente studio, non sono stati ancora trattati.

Per concludere, sintetizzando quanto discusso in questo capitolo, intendiamo fornire delle linee guida concrete affinché i religiosi possano annunciare i valori evangelici e renderli realmente sperimentabili anche ai non cristiani, attraverso il proprio Carisma specifico.

1. Trasmettere e far sperimentare (condivisione) il Carisma dei *FGK* ai non cristiani

Il Carisma del Fondatore può essere condiviso con molte altre persone, per realizzare tutti insieme il piano di Dio. A questo proposito, i documenti ecclesiali menzionano che il Carisma dei religiosi può essere condiviso anche con i laici¹. Noi intendiamo ampliare questa prospettiva, esplorando come il Carisma di un istituto si possa condividere non solo con i laici, ma anche con i non cristiani. Le possibilità teologiche sono state discusse nella prima parte, ora ci concentreremo sugli aspetti concreti di questa condivisione, sulla base del Carisma dei *FGK*.

Incominciamo chiarendo che cosa intendiamo per “esperienza del Carisma”, per passare poi alla visione del Fondatore, secondo cui il Carisma deve essere insegnato e sperimentato da tutti, per focalizzarci infine sull'apostolato della felicità dei *FGK* (il Centro di Formazione all'Amore) e sugli insegnamenti di P. Giovanni, il quale ha presentato il “mistero di Cristo” in un linguaggio accessibile ai non cristiani. E termineremo analizzando come i membri dei *FGK* sviluppano il Carisma

¹ Cfr CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La Vita Fraterna in Comunità: Congregavit Nos in Unum Christi Amor* (2 febbraio 1994), n. 70; GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Vita Consacrata* (25 marzo 1996), n. 54; CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Ripartire da Cristo: Un Rinnovato Impegno della Vita Consacrata nel Terzo Millennio* (19 maggio 2002), n. 31; Cfr CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Il Servizio dell'Autorità e l'Obbedienza* (11 maggio 2008), n. 25.

nel loro apostolato.

1.1. Il significato di “sperimentare il Carisma”

“Sperimentare il Carisma” significa anzitutto far esperienza della grazia del Carisma attraverso coloro che lo incarnano e lo mettono in pratica. Ad esempio, quando i Salesiani educano i giovani, questi ultimi possono sperimentare la grazia del Carisma attraverso le azioni carismatiche dei religiosi. In secondo luogo, significa che i destinatari stessi fanno esperienza concreta del Carisma mettendolo in pratica in prima persona e vivendolo mediante i programmi e le attività della Congregazione. Nella nostra ricerca, porremo l’accento soprattutto su questa seconda accezione di “esperienza”.

Poiché il Carisma racchiude il mistero di Cristo, farlo sperimentare significa favorire l’avvicinamento alla Sua realtà attraverso la trasmissione di questo stesso mistero e degli elementi di verità in esso contenuti. Siccome la fede viene dall’ascolto (cfr *Rm* 10,17)², ci si può avvicinare alla “realtà del mistero” sia sentendone parlare sia sperimentandola direttamente³. Questo processo è collegato strettamente agli elementi fondamentali dell’evangelizzazione⁴.

Le modalità di trasmissione e di esperienza del Carisma variano a seconda dei destinatari. Per fare un esempio, presentare un istituto religioso ai giovani cristiani attraverso un *vocational camp*, trasmetterne il patrimonio ai candidati nella formazione iniziale e condividere ed educare al Carisma i collaboratori laici richiedono approcci e livelli di approfondimento diversi. Allo stesso modo, per cercare di trasmettere il Carisma ai non cristiani, è necessario adottare “metodi adeguati alle loro caratteristiche” e considerare il fine perseguito.

Per l’evangelizzazione della cultura, un metodo efficace per far

² «Come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi? (...) La fede dipende dunque dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo (*Rm* 10,17)».

³ Cfr PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 46.

⁴ Cfr FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova evangelizzazione* (29 maggio 2015).

sperimentare il Carisma ai non cristiani è far loro sperimentare la “felicità” che scaturisce dalla sua realizzazione. Quando si sperimenta una nuova attrattiva e una felicità autentica nella vita, può avvenire un cambiamento nell’orientamento dei valori e una direzione esistenziale, ossia una vera e propria conversione.

Pertanto, è necessario trasmettere il mistero di Cristo attraverso un linguaggio e modalità espressive nuove, comprensibili e accettabili ai non cristiani, aiutandoli a metterlo in pratica. Sebbene non sia possibile trasmettere integralmente il mistero di Cristo insito nel Carisma senza un riferimento diretto a Lui, l’esortazione di Francesco⁵ a proclamare il Vangelo in tutte le persone e in tutti i luoghi, e ad annunciarlo a coloro che non conoscono Cristo e a coloro che lo rifiutano, conferma che il Vangelo, il mistero di Cristo, può essere annunciato a tutte le persone, compresi i non cristiani.

Chi trasmette il mistero di Cristo ai non cristiani e li aiuta a sperimentarlo deve essere consapevole che il proprio operato è un vero e proprio annuncio del Vangelo e deve pertanto svolgere questo compito con l’intenzione di favorirne la diffusione. Quando ciò avviene, lo Spirito Santo può agire nel cuore di chi ascolta, così che il mistero di Dio pervenga fino alle profondità della coscienza. Questa è la forza di rinnovamento spirituale propria del Carisma.

Attraverso questo processo, anche i non cristiani possono sperimentare la realtà del Carisma e la gioia che ne scaturisce. Questo è ciò che intendiamo per “esperienza del Carisma”.

1.2. La visione del Fondatore dell’Apostolato della Felicità (Centro di Formazione all’Amore)

Nella visione dell’Apostolato della Felicità, secondo cui il Carisma deve essere insegnato e fatto sperimentare a tutti, il Fondatore ha delineato i fondamenti del suo insegnamento su come trasmettere il contenuto del Carisma mediante espressioni comprensibili anche ai non cristiani. Pertanto, è utile ricordare sinteticamente la visione dell’Apostolato della

⁵ Cfr FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), nn. 14, 23.

Felicità.

P. Giovanni ha riconosciuto che coloro che non hanno alcun sostegno, né la forza di mendicare, esistono a causa del mancato esercizio dell'amore da parte di chi avrebbe dovuto amare le proprie famiglie e i propri vicini; egli ha avuto pertanto la missione e la visione di andare oltre la semplice accoglienza degli abbandonati, per insegnare e far sperimentare l'amore di Dio a tutti indistintamente, al fine di realizzare un mondo in cui nessuno venga abbandonato e in cui ogni persona sia rispettata come figlia di Dio⁶.

Questa visione del Fondatore nasce da una prospettiva profetica che riflette la realtà della società coreana e, presentando la visione dell'«Apostolato della Felicità - Centro di Formazione all'Amore di *Kkottongnae*», afferma quanto segue:

«L'attuale società altamente industrializzata, che gode di un'abbondanza materiale senza precedenti nella storia, sta causando grandi cambiamenti negli individui, nelle società, nelle nazioni e nelle comunità umane, insieme con l'accelerazione dell'universalismo scientifico, del materialismo e dell'era dell'informazione. La diffusione crescente dell'individualismo e dell'egoismo collettivo ha portato a disparità estreme tra i ricchi e i poveri, e il problema della povertà assoluta è diventato oggi un'importante questione sociale e nazionale. Riconosciamo questo problema come una catastrofe sociale causata dalla mancanza di amore e siamo convinti che la soluzione risieda nell'amore. Pertanto, sulla base della vita e dell'esperienza maturata negli ultimi vent'anni attraverso *Kkottongnae*, che ha curato numerosi problemi sociali causati dalla mancanza di amore, *il Centro di Formazione all'Amore di Kkottongnae* si propone come obiettivo di insegnare e di far praticare l'amore di Dio a tutta

⁶ Il Fondatore afferma che la sua missione consiste nell'insegnare l'amore di Dio affinché nessuno venga abbandonato e tutti possano vivere la vera felicità amandosi reciprocamente. Egli esprime questa visione con le seguenti parole: «Ho ricevuto da Dio la saggezza per una vita felice, per una famiglia felice, per una nazione felice e per un'umanità felice. Ho sperimentato profondamente questa realtà nella mia esistenza concreta e ho maturato un'ardente missione che mi rende incapace di trattenere questa gioia senza dividerla». O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 53 (1994,5), 4. A questo proposito, si fa riferimento anche al seguente contenuto: ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 119 (1999,11), 5.

la nazione. Attraverso questa missione, intendiamo non solo sanare le cause profonde delle problematiche sociali derivanti dalla carenza di amore, ma anche creare uno spazio educativo che contribuisca alla felicità e alla prosperità degli individui, delle famiglie, della società, della nazione e dell'intera famiglia umana»⁷.

Come indicato in precedenza, il fine ultimo del *Centro di Formazione all'Amore di Kkottongnae* (Apostolato della Felicità) è di insegnare e di far sperimentare l'amore di Dio, basandosi sulla spiritualità di *Kkottongnae* (Carisma dei *FGK*), affinché questo amore possa essere vissuto all'interno delle famiglie e della società. Ciò rappresenta una missione evangelizzatrice volta a interiorizzare il valore dell'amore⁸.

1.3. La trasmissione del Carisma dei *FGK*

In quest'ottica, esaminiamo come il Fondatore trasmetta il Carisma dei *FGK* ai non cristiani.

La finalità di questa ricerca non è di analizzare o di approfondire questi dettagli, ma di osservare come questo insegnamento è stato presentato ai non cristiani e, sulla base di ciò, esplorare come i religiosi stanno svolgendo il proprio apostolato affinché anche i non cristiani possano fare esperienza del Carisma.

Presenteremo anche alcuni passi in cui P. Giovanni ha fatto riferimento a contenuti religiosi: è un contesto importante per comprendere, da una prospettiva teologica e spirituale, il modo in cui egli ha trasmesso il suo insegnamento ai non cristiani. Tuttavia, è opportuno precisare che,

⁷ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 44 (1993,8), 26.

⁸ A questo proposito, il Fondatore menziona più volte questo aspetto nel Bollettino, affermando quanto segue: «Poiché era necessario trasmettere a tutto il popolo l'insegnamento che "Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola (l'amore) che esce dalla bocca di Dio" (cfr Mt 4,4), si è reso fondare e gestire il *Centro di Formazione all'Amore*». ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 116 (1999,8), 4; «Tutte le persone saranno felici quando diventeranno persone che imparano e praticano l'amore di Dio». ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 80 (1996,8), 5; «Ciò che conta nel *Centro di Formazione all'Amore di Kkottongnae* non è l'aspetto esteriore, ma la testimonianza dell'amore di Dio». ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 59 (1994,11), 5.

nelle sue predicazioni rivolte ai non cristiani, P. Giovanni non faceva riferimento in modo diretto a questi contenuti religiosi.

1.3.1. L'accesso al Carisma: la vera felicità - l'unione con Dio

P. Giovanni ha concretizzato la sua esperienza spirituale e il Carisma ricevuto dallo Spirito Santo attraverso il tema della “felicità”, affinché non solo i cristiani, ma tutte le persone potessero apprendere e sperimentarlo.

La “felicità” e la “realizzazione del Carisma” sono strettamente correlate tra loro. L'essere umano è, per sua natura, orientato verso la felicità e riconosce, nell'esperienza concreta della vita, che la qualità e la profondità della felicità variano. Per questo motivo, egli tende a ricercare una felicità più profonda e più piena, ovvero una “felicità vera”.

Questo orientamento fondamentale dell'essere umano è riconducibile alla “vera felicità”, che può essere raggiunta attraverso la realizzazione del Carisma; mettendo in pratica il mistero di Cristo nel Carisma, l'essere umano fa esperienza della vera felicità, intesa come gioia spirituale.

Il concetto di “vera felicità” può pertanto costituire un invito a incamminarsi verso la realizzazione del Carisma, mentre il mistero di Cristo, contenuto nel Carisma stesso, può essere presentato come “la via per raggiungere la vera felicità”.

Il concetto di “felicità” è un valore universale che tutti gli esseri umani ricercano, un valore che risulta accessibile anche ai non cristiani. Questa visione di P. Giovanni emerge chiaramente dallo scritto seguente:

«Tutti i popoli, i gruppi e gli individui del mondo perseguono la felicità. Tuttavia, molte persone vivono senza sapere cosa sia la vera felicità e, pur cercandola, finiscono spesso per sprecare tempo e risorse. Questa realtà è dolorosa, poiché innumerevoli eventi infelici causano sofferenza all'umanità. In questa situazione, la missione di *Kkottongnae* è insegnare a tutta la nazione cosa sia la vera felicità»⁹.

Il Fondatore ha esaminato il significato della “felicità” e di una vita

⁹ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 53 (1994,5), 3.

felice tramite i desideri umani; esaminando le tipologie dei desideri e le loro dinamiche, egli ha inteso rivelare le fondamenta della cultura oggi dominante e mettere in luce i valori cristiani racchiusi nel Carisma.

Egli definisce la felicità come una “vita soddisfatta”, spiegando che la soddisfazione corrisponde a uno stato in cui i desideri umani sono appagati. P. Giovanni classifica i diversi bisogni dell’essere umano in tre categorie: “*desiderio di possesso*”, “*desiderio di dominio*” e “*desiderio di amore*”. Secondo lui, l’uomo, per essere felice, deve veder soddisfatti tutti e tre questi desideri¹⁰.

Il Fondatore, tuttavia, spiega come i desideri umani, per loro natura, diventano sempre più forti a mano a mano che vengono soddisfatti: «L’essere umano, pur essendo molto piccolo, persegue desideri massimi. Più possiede, più desidera possedere; più domina, più desidera dominare. Allo stesso modo, più ama, più desidera amare»¹¹. Il Fondatore sottolinea la tendenza espansiva dei desideri umani e aggiunge quanto segue:

«I desideri umani sono così grandi che, pur essendo molto piccolo, l’essere umano possiede desideri massimi: solo quando avrà posseduto e dominato tutto ciò che esiste in cielo e sulla terra, e non ci sarà più nulla da possedere o dominare, i suoi desideri di possesso e di dominio potranno essere soddisfatti. Anche il desiderio di amore è così grande da desiderare di prendere su di sé persino la sofferenza e la morte della persona amata. Ad esempio, i genitori, vedendo il proprio figlio in punto di morte, provano un desiderio d’amore più forte della morte stessa: desiderano morire dieci, venti volte al posto del figlio, purché egli possa vivere»¹².

P. Giovanni sottolinea che il desiderio di possesso e il desiderio di dominio, se perseguiti unicamente in quanto tali, non potranno mai venir soddisfatti. Se un uomo possiede qualcosa, un altro non può possederla; se qualcuno domina, un altro deve subire il dominio. Siccome però nessuno desidera essere posseduto o sottomesso, vivere perseguendo unicamente il desiderio di possesso e di dominio, porta l’uomo a provare invidia, gelosia e odio verso il successo altrui, e questo fa sì che egli conduca una vita

¹⁰ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 202 (2006,10), 12.

¹¹ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 53 (1994,5), 3.

¹² ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 180 (2004,12), 16.

infelice¹³.

Inoltre, l'essere umano non si accontenta di un livello stabile di soddisfazione, ma si attacca continuamente a ciò che possiede nel tentativo di conservarlo o di ottenere di più. Alla fine, rimangono soltanto i desideri insoddisfatti, il che porta all'esser posseduto dal desiderio di possedere, all'essere dominato dal desiderio di dominare, e a soffrire la sfortuna di sentirsi come se non si possedesse nulla e non si dominasse nulla¹⁴. Il Fondatore spiega che, a causa di questa avidità, l'umanità è stata in conflitto e in guerra sin dall'inizio dei tempi e fino ad oggi¹⁵.

Il desiderio di amare ha invece, secondo P. Giovanni, una natura essenzialmente diversa dal desiderio di possesso e di dominio: il desiderio di amore trova soddisfazione nel donare sé stesso. Se si dona poco, la soddisfazione che ne deriva è poca, mentre se si dona molto, la soddisfazione è proporzionalmente maggiore. Anche il desiderio di amore, più viene esercitato, più cresce. Per soddisfare pienamente questo desiderio, è necessario donare tutto sé stesso¹⁶.

Il Fondatore afferma che l'unico modo per soddisfare completamente il *desiderio di possesso*, il *desiderio di dominio* e il *desiderio di amore*, l'unico modo per sperimentare la vera felicità è attraverso il desiderio di amore. Secondo lui, il desiderio di possesso e quello di dominio sono soddisfatti quando non si voglia più possedere o non si voglia più dominare. Siccome l'amore consiste nel donarsi, mentre si ama, il desiderio di possedere e di dominare svanisce, ed infine resta solo il desiderio di amare¹⁷.

Secondo P. Giovanni, l'uomo sperimenta la “vera felicità” in quest'ultimo stato, ovvero quando rimane soltanto l'amore. Egli spiega che la “vera felicità” consiste nella gioia di realizzare autenticamente sé stesso, unendosi a Dio, che è Amore, attraverso la pratica dell'amore stesso: «Per

¹³ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 298 (2014,10), 4-5.

¹⁴ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 180 (2004,12), 16; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 192 (2005,12), 20-21.

¹⁵ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 180 (2004,12), 16; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 58 (1994,10), 3.

¹⁶ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 53 (1994,5), 3-4.

¹⁷ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 192 (2005,12), 20-21; ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 298 (2014,10), 4-5.

vivere una vita felice, non bisogna possedere né dominare, ma praticare un amore che, come Dio, prende su di sé la sofferenza e persino la morte altrui; così facendo, l'uomo può diventare come Dio, che è l'Amore più grande, il Sommo Amore»¹⁸. Il Fondatore, riferendosi al fatto che l'uomo può “diventare come Dio” rimanda allo stato di unità con Dio¹⁹.

In questo modo, per trasmettere il Carisma anche ai non cristiani, il Fondatore esprime lo stato di unione con Dio - obiettivo ultimo raggiungibile attraverso la realizzazione del Carisma - con il termine “vera felicità”, e presenta la volontà di Dio, da attuare lungo questo cammino - ovvero il Carisma stesso - come “desiderio di amare”.

1.3.2. Gli aspetti fondamentali del Carisma: la via verso la vera felicità

Esaminiamo ora come il Fondatore illustri i principali aspetti del Carisma dei *FGK*, voliti a condurre alla “vera felicità”: “amore che si dona totalmente”, “amore incondizionato” e “amore per i poveri”.

1.3.2.1. L'amore che si dona totalmente

P. Giovanni afferma che, attraverso l’“amore che si dona totalmente”, l'uomo può giungere alla “vera felicità”. Egli trova questo motivo nelle parole del Vangelo: «Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli (*Mt* 5,3)». Secondo P. Giovanni, la somma felicità consiste nel ricevere il Regno di Dio, il che è possibile quando si vive nella “povertà del cuore”²⁰.

Il Fondatore definisce la “povertà in spirito (o povertà del cuore)” come lo stato d'animo che si prova quando si è dato tutto, e si vuole dare di più, ma non si ha più nulla da dare: solo allora, come già accennato,

¹⁸ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 232 (2009,4), 5.

¹⁹ Anche Benedetto XVI afferma che l'uomo, se ama secondo l'esempio dell'amore mostrato da Cristo, può incontrare Dio e diventare simile a Dio. Cfr BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus Caritas Est* (25 dicembre 2005), nn. 16, 18.

²⁰ Cfr O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 8 (1989,11), 7.

scompaiono il desiderio di possedere e il desiderio di dominare, e resta soltanto il desiderio di amare. Di conseguenza, tutti i desideri vengono soddisfatti, e l'uomo può sperimentare la massima felicità. P. Giovanni riconosce il prototipo di questa "povertà in spirito" in Gesù Cristo²¹:

«Gesù Cristo, pur essendo Figlio di Dio, venne al mondo senza possedere nulla e dedicò tutta la sua vita alla salvezza dell'umanità. Prima di lasciare questo mondo, consacrò il suo corpo e il suo sangue nel pane e nel vino, offrendoli ai suoi discepoli, e morì sulla croce per manifestare l'infinito amore di Dio per l'umanità. Tre giorni dopo risuscitò e, ricevendo dal Padre celeste ogni potere in cielo e sulla terra, ascese alla destra di Dio»²².

Cristo non ha cercato di possedere né di dominare, ma si è umiliato donando tutto sé stesso; per questo è asceso alla destra del Padre e ha ricevuto ogni gloria. Allo stesso modo, anche l'uomo, creato a immagine di Dio, può sperimentare la vera gioia, ossia quella del Regno di Dio, attraverso l'amore che si dona totalmente.

«La persona che vive per sé stessa non può partecipare alla povertà di Cristo (povertà in spirito); non può vivere nel Regno di Dio. Tuttavia, chi non vive per sé stesso, ma offre la propria vita per la Parola di Dio, dona tutto come Gesù Cristo, e diventa povera in spirito, che non possiede nulla. Questa persona vivrà così come Gesù Cristo, e quindi ha già ricevuto il Regno dei Cieli»²³.

Secondo il Fondatore, la fonte della felicità è Dio e, per raggiungere la vera felicità, l'uomo deve donare a tutto sé stesso conformemente alla volontà di Dio rivelata attraverso Gesù Cristo²⁴. Tuttavia, quando P.

²¹ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 29 (1992,5), 2.

²² ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 29 (1992,5), 2.

²³ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 192 (2005,12), 20-21.

²⁴ Cfr ID, «Omelia del 20 Aprile 1998», in *Raccolta delle omelie del Fondatore III*, FGK 1999, 92; ID, «Omelia del 4 Luglio 1997», in *Raccolta delle omelie del Fondatore I*, FGK 1999, 250. Secondo il Fondatore, quando si dona tutto di sé, si riceve da Dio la benedizione, da lui definita come "benedizioni materiali, spirituali e umane". Le benedizioni materiali sono le benedizioni finanziarie che ci permettono di assistere i poveri; le benedizioni spirituali sono la grazia carismatica che permette di annunciare il Vangelo alle persone incontrate e di far loro sperimentare l'amore di Dio; e le benedizioni

Giovanni descrive la “vera felicità” ai non cristiani, non menziona direttamente Cristo, ma si concentra sull’esempio di amore che Lui ha dimostrato, ovvero il donarsi completamente senza riserve; nel descrivere la gioia che nasce dalla pratica dell’amore, invece di usare l’espressione “felicità donata da Dio”, egli la descrive come la gioia che nasce quando il desiderio di possedere o di dominare svanisce e rimane soltanto l’amore²⁵.

Il Fondatore testimonia la felicità dell’amore descrivendo la propria esperienza:

«(Mentre) pensavo, parlavo e agivo per i poveri, il desiderio di possedere e dominare scomparve e rimase solo il desiderio di amare. Fin dall’infanzia, alle scuole elementari, quando vedevo compagni che saltavano la colazione o non potevano portare il pranzo da casa, offrivo loro tutto il mio pranzo per colazione. E all’ora di pranzo, mi avvicinavo ai compagni che mettevano un po’ di riso nei coperchi delle loro scatole per mangiare e chiedevo loro solo un cucchiaino, in modo da aiutare i compagni affamati. Facendo così, ho sperimentato una felicità profonda, priva di qualsiasi desiderio di possedere o dominare»²⁶.

In un contesto simile, P. Giovanni racconta così la felicità che ha sperimentato:

«(Quando ho iniziato *Kkottongnae*) ho donato tutti i 1.300 won che avevo, e ho offerto completamente il mio tempo, le mie forze e persino la mia vita per i poveri. (...) Mentre vivevo donando con gioia tutto ciò che possedevo, la felicità che provavo era indescrivibilmente grande»²⁷.

Il Fondatore spiega inoltre cosa significa l’amore che si dona

umane si manifestano nel continuo afflusso di persone disposte a dedicarsi alla cura dei poveri. Quando si offre tutto a Dio, Egli concede la Sua benedizione affinché quest’opera possa compiersi. Cfr ID, «Omelia del 20 Aprile 1998», in *Raccolta delle omelie del Fondatore III*, FGK 1999, 92; ID, «Omelia del 4 Luglio 1997», in *Raccolta delle omelie del Fondatore I*, FGK 1999, 250

²⁵ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 90 (1997,5), 14.

²⁶ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 335 (2017,11), 10.

²⁷ ID, «Omelia del 7 Dicembre 1996», in *Raccolta delle omelie del Fondatore I*, FGK 1999, 70.

totalmente mediante la vita del nonno *Choi Gwi-dong*:

«Ho distribuito della biancheria intima invernale a 18 poveri che vivevano con noi nella Casa dell'Amore. Tuttavia, il nonno *Choi Gwi-dong* non ne ha preso nessuna. Quando gli ho chiesto: "Perché non la prendi?", ha risposto: "Non ho bisogno di vestiti nuovi. Dalli a chi ne ha davvero bisogno". Alla fine, lo abbiamo convinto a indossarli immediatamente. Ma il giorno dopo, ho notato che si era tolto la biancheria ricevuta per donarla a un altro mendicante. Inoltre, quando gli dicevo mentre mangiava: "Nonno, ho fame. Mi dai un po' di riso?", non si limitava a condividere il cibo, ma diceva: "Chi ha fame deve mangiare per primo", e mi offriva tutto il suo pasto. Il nonno *Choi Gwi-dong* non si limitava a condividere, ma ha vissuto una vita in cui ha donato tutto completamente. Non possedeva nulla, ma ha vissuto felice come se avesse tutto»²⁸.

Questo spirito di amore si ritrova anche nella vita delle famiglie di *Kkottongnae*, mediante le quali P. Giovanni spiega il significato della vera felicità:

«*Bae Young-hee*, membro della famiglia di *Kkottongnae*, è completamente paralizzata a causa di una meningite, e le uniche cose che può fare sono ascoltare, parlare e pensare. Tuttavia, nonostante il profondo dolore, accoglie ogni visitatore della casa di cura con un sorriso luminoso e confessa con gioia: "Sono felice". Attraverso la sua testimonianza, ci ricorda il vero significato della felicità»²⁹.

Bae Young-hee era in buona salute fino all'età di 19 anni ma, a causa di una cecità improvvisa e di una paralisi nella parte inferiore del corpo, è stata accolta a *Kkottongnae*; non è in grado di mangiare da sola né di prendersi cura dei propri bisogni, ma confessa di essere felice perché ogni giorno gli altri membri della famiglia le danno da mangiare e la assistono con amore, vivendo in uno spirito di aiuto reciproco. E siccome può fare solo tre cose: parlare, ascoltare e pensare, le usa per pregare per gli altri e

²⁸ ID, «Omelia del 4 Gennaio 1999», in *Raccolta delle omelie del Fondatore V*, FGK 1999, 43; 45.

²⁹ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 52 (1994,4), 5.

per condividere la sua felicità con coloro che si rivolgono a lei:

«Sono felice. Non possiedo nulla, non conosco nulla, il mio corpo è fragile e privo di forze, ma sono felice. Mi hai legato questo corpo affinché possa evitare i peccati del mondo, e mi hai donato la tua presenza affinché non mi senta sola. Le tre cose che mi rimangono - parlare, ascoltare e pensare - saranno usate solo per il cielo. Ma il fatto che possa ancora sorridere serenamente è perché sono stata usata per questo amore. Sono felice. Sono felice»³⁰.

Il Fondatore insegna così l'amore che si dona totalmente e la gioia che ne deriva attraverso la propria esperienza e la pratica dell'amore vissuta dai membri della famiglia di *Kkottongnae*, affinché anche i non cristiani possano comprenderlo e dividerlo.

1.3.2.2. L'amore individuale e incondizionato

Un'altra caratteristica distintiva dell'amore di Cristo nel Carisma dei *FGK* è l'"amore individuale e incondizionato". Ciò significa amare l'altra persona in modo incondizionato, accettandola per quello che è, piuttosto che amarla per il suo aspetto esteriore o per il suo atteggiamento, cioè per un motivo qualsiasi. P. Giovanni descrive questo amore come «la proattività dell'amore, la certezza dell'amore e la pienezza dell'amore»³¹

³⁰ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 47 (1993,11), 10. Il Fondatore parla anche della felicità vissuta dai membri della famiglia di *Kkottongnae* attraverso una vita di amore, affermando quanto segue: «Una persona di *Kkottongnae*, pur essendo paralizzata agli arti, vive con la ferma decisione di usare le tre capacità che possiede - parlare, ascoltare e pensare - esclusivamente per il bene del prossimo e per Dio. Quanto è preziosa una vita di dedizione così totale! Il suo volto, ricolmo della gioia di donarsi completamente, trasforma il cuore di molte persone. Un altro membro della famiglia di *Kkottongnae*, che non può usare le mani, piega gru di carta con le dita dei piedi e le porge ai visitatori insieme al messaggio: "Siate felici". Inoltre, un fratello non vedente misura la dimensione della legna con le mani e la spacca personalmente, dimostrando come ciascuno metta in pratica l'amore con le proprie capacità. I membri della famiglia di *Kkottongnae* offrono tutto ciò che hanno per il bene del prossimo, vivendo una vita che porta frutti d'amore. Sono persone veramente felici». ID, «Omelia del 8 Settembre 1999», in *Raccolta delle omelie del Fondatore VI*, *FGK* 1999, 329-330.

³¹ ID, «Omelia del 2 Gennaio 1998», in *Raccolta delle omelie del Fondatore II*, *FGK* 1999, 209.

e ne riconosce l'origine in Dio; ed afferma che l'uomo, ricevendo l'amore di Dio, è chiamato a praticarlo a sua volta:

«Tutti abbiamo i nostri difetti, grandi e piccoli. Possiamo aver sbagliato nei confronti di noi stessi, dei nostri genitori, del coniuge o dei figli. Tuttavia, Dio dona il sole e l'aria allo stesso modo a coloro che hanno fatto del male e a coloro che hanno fatto del bene. Anche noi dovremmo amare gli altri così come sono, incondizionatamente, indipendentemente dalle loro azioni o dai loro atteggiamenti. Prova a sussurrare a chi ti sta accanto: a tuo figlio, tua figlia, tuo nipote o tua nipote, a tua nuora, a tuo suocero o a tua suocera. “Tu sei l'unico per me. Io amo solo te. Che tu mi tratti bene o male, io ti amo sempre”»³².

Il Fondatore dice che lo Spirito di Dio opera nell'atto di amare l'altro in modo incondizionato, indipendentemente dalla sua colpevolezza. Secondo lui, poiché Dio è amore, quando si ama sinceramente l'altro, lo Spirito di Dio agisce, permettendo la costruzione della fiducia reciproca e l'unione tra le persone³³. Egli sottolinea che, anche se l'altro ha delle mancanze o ha commesso degli errori, cercare di amarlo così com'è fa sì che la sincerità dell'amore tocchi il cuore dell'altro, suscitando pentimento, favorendo una relazione d'amore. Al contrario, se si giudica l'altro in base ai suoi errori e lo si tratta secondo questi criteri, sorgono invidia, gelosia, odio e rancore, e ciò porta alla divisione della comunità³⁴.

P. Giovanni non fornisce indicazioni dirette su metodi concreti per amare incondizionatamente l'altro così com'è. Pertanto, si rende necessaria una riflessione approfondita su misure concrete e specifiche per proporre e trasmettere tale amore in modo efficace ai non cristiani.

A questo proposito, riteniamo che gli insegnamenti di Angela Merici possano costituire un utile riferimento. In uno scritto rivolto alle sue sorelle, la santa afferma: «Vi supplico ancora di voler ricordare e tenere scolpite

³² ID, «Omelia del 1° dicembre 1996», in *Raccolta delle omelie del Fondatore IV*, FGK 1999, 28.

³³ Cfr ID, «Omelia del 18 Settembre 1998», in *Raccolta delle omelie del Fondatore IV*, FGK 1999, 136.

³⁴ Cfr ID, «Omelia del 15 Ottobre 1998», in *Raccolta delle omelie del Fondatore IV*, FGK 1999, 246; 253.

nella mente e nel cuore tutte le vostre figliuole ad una ad una; e non solo i loro nomi, ma ancora la condizione e l'indole e lo stato ed ogni cosa loro»³⁵. Ciò significa che, considerando la personalità e lo stato interiore di ogni persona, si possono comprendere più profondamente i suoi difetti e non rinunciare ad amarla nonostante le sue imperfezioni e fragilità. Così, è necessaria una ricerca approfondita sui metodi concreti per praticare l'amore incondizionato.

1.3.2.3. L'amore per i poveri

Chiunque ama i poveri, anche senza riconoscere esplicitamente la presenza di Cristo in loro, sperimenta comunque la felicità dell'incontro con Lui. Questa esperienza permette all'uomo di comprendere che cosa fare per ottenere la vera felicità e come realizzare pienamente sé stesso. Ciò si collega a quanto affermato da Papa Francesco: «È necessario che tutti ci lasciamo evangelizzare da loro (dai poveri)»³⁶. In questa prospettiva, Papa Francesco sottolinea l'importanza di porre i poveri al centro del cammino della Chiesa³⁷.

P. Giovanni descrive tre stili di vita, invitando le persone a scoprire il vero amore e la felicità amando i poveri. Il primo tipo è la *vita individualista*, che non causa danni agli altri, ma nemmeno apporta loro alcun beneficio; il secondo tipo è la *vita egoista*, in cui si danneggiano gli altri per il proprio interesse. Infine, la *vita altruista* è quella orientata a render felici gli altri e ad agire in questa direzione³⁸.

Secondo il Fondatore, l'individualismo e l'egoismo sono stili di vita che, in ultima analisi, cercano di preservare o di espandere il proprio interesse personale, e per questo non vi può dimorare un amore pieno. Al contrario, la vita altruista non calcola il beneficio che si può ricevere, ma si dedica unicamente al bene dell'altro; per questo dimora, in essa un

³⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Liturgia delle ore (III, tempo ordinario settimane I-XVII)*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989, 1249. (Nella seconda lettura di ufficio delle letture, dal "Testamento spirituale" di sant'Angela Merici).

³⁶ FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, n. 198.

³⁷ Cfr ID, *Evangelii Gaudium*, n. 198.

³⁸ Cfr O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 79 (1996,7), 3.

amore più grande, e consente di sperimentare la vera felicità³⁹.

Tra gli atti di amore altruistico, donarsi con cuore puro ai poveri, che hanno bisogno di amore e di cura, senza aspettarsi alcuna ricompensa o beneficio personale, diventa un'esperienza nuova che permette di comprendere la natura e la profondità dell'amore⁴⁰.

L'uomo pratica spesso l'amore nelle relazioni con coloro che sono direttamente o indirettamente collegati alla sua vita: familiari, amici, colleghi. Tuttavia, è proprio attraverso l'esperienza di donarsi a persone che non sembrano avere alcun legame diretto con lui, ma che sono nel bisogno, che si rivela una nuova dimensione dell'amore: il mistero dell'amore altruistico, una forma più profonda. Quanto più si sperimenta questa profondità, tanto più ci si avvicina all'essenza dell'amore, fino a porre l'amore stesso al centro della propria esistenza.

L'incontro con le famiglie di *Kkottongnae*, ovvero l'esperienza di donarsi ai poveri attraverso il servizio (volontariato), diventa un'opportunità per sperimentare la profondità dell'amore altruista. Attraverso questa esperienza, si comprende la natura e la profondità dell'amore e il vero significato della felicità autentica a cui l'uomo dovrebbe mirare. La sensibilità spirituale dei poveri, insieme con la felicità e speranza che da loro emana, aiuta coloro che li visitano a riscoprire la vera felicità e la vera speranza. In questa prospettiva, P. Giovanni guida le persone a sperimentare la vera felicità attraverso l'incontro con i poveri e il servizio reso loro.

1.3.3. L'attuazione concreta del Carisma nella famiglia, nella nazione, nell'umanità

Il Fondatore sottolinea l'importanza di realizzare l'amore altruistico, che costituisce il cuore del Carisma, nella vita quotidiana. L'amore, che è la totalità del nostro rapporto con gli altri e con il mondo, deve essere incarnato nelle circostanze della vita.

P. Giovanni fa una diagnosi della "cultura dell'abbandono", propria

³⁹ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 391 (2022,7), 4-5

⁴⁰ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 79 (1996,7), 3.

della società coreana, come derivante da una mancanza di amore e pone un' enfasi particolare sulla pratica dell'amore all'interno della famiglia.

A proposito dell'importanza della famiglia, egli afferma: «Il centro dell'esistenza umana è la vita, e poiché il concepimento, la nascita, la crescita e l'educazione avvengono tutti all'interno della famiglia, la dignità della famiglia non può essere espressa pienamente da nulla al mondo»⁴¹.

P. Giovanni sottolinea che sia la felicità sia l'infelicità hanno origine nella famiglia e lo spiega nel modo seguente:

«Che cos'è la felicità? È sperimentare la povertà di cuore attraverso un amore che prende su di sé la sofferenza e persino la morte dell'altro. Così si arriva a possedere e a dominare tutto ciò che esiste in cielo e sulla terra, diventando perfetti come è perfetto il Padre Celeste. Che cos'è l'infelicità? Coloro che vivono per dominare e possedere finiscono per essere posseduti e dominati, diventando incapaci di amare e dunque autocondannandosi all'infelicità. Anche la felicità nasce dalla famiglia, così come l'infelicità nasce nella famiglia»⁴².

Il Fondatore afferma che sia la felicità che l'infelicità hanno origine nella famiglia perché, nella sua ottica, l'amore ha una natura discendente. Non è l'uomo che ha amato per primo Dio, ma è Dio che ha amato per primo l'uomo; e solo dopo aver ricevuto questo amore, l'uomo può amare e Dio e il prossimo. Allo stesso modo, l'amore ha la caratteristica di "scendere dall'alto verso il basso"⁴³. Pertanto, chi nasce e sperimenta un amore sufficiente all'interno della propria famiglia, si orienterà naturalmente verso una vita in cui si pratica l'amore; al contrario, se non ha sperimentato l'amore all'interno della sua famiglia ma ha vissuto situazioni di violenza, odio e infelicità, è molto probabile che questo dolore e questo rancore vengano trasmessi alle generazioni successive.

La chiave di una famiglia felice, secondo P. Giovanni, è l'amore di Gesù Cristo. Solo se all'interno della famiglia viene praticato l'amore più grande - quello che Cristo ha mostrato, donando tutto senza condizioni - si

⁴¹ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 29 (1992,5), 2.

⁴² ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 6 (1987,12), 5.

⁴³ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 87 (1997,3), 22-23.

può realizzare una famiglia felice. E lo spiega come segue:

«Nella famiglia deve esserci necessariamente l'amore di Dio: non un amore umano ed egoistico, ma un amore più grande, più ampio e più profondo. L'amore di Dio è incondizionato, come il sole che splende e la pioggia che cade sia sui buoni che sui malvagi. È assolutamente necessario l'amore di Gesù, che prende su di sé la sofferenza e persino la nostra morte. Egli ci ha insegnato che non c'è amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici. Ed è proprio questo amore che deve dimorare nella famiglia. Se i genitori, i coniugi e i figli praticano l'amore più grande - l'amore che dona persino la propria vita allora si può realizzare una sacra famiglia»⁴⁴.

Per trasmettere l'importanza della famiglia anche ai non cristiani, il Fondatore utilizza concetti universali, indicando gli elementi essenziali per costruire una famiglia felice, e, successivamente, analizza con un approccio mirato i tipi di famiglia presenti nella società coreana di oggi.

Egli individua le componenti fondamentali della famiglia nei *genitori*, nei *coniuge* e nei *figli*⁴⁵ e sottolinea che, per costruire una famiglia felice, sono necessari *l'amore paterno e materno* (l'amore per i figli), *l'amore coniugale*, *la pietà filiale* e *l'amore fraterno*. Al contrario, egli definisce la famiglia infelice come una famiglia priva di amore.

Analizzando le tipologie familiari presenti nella società coreana di oggi, P. Giovanni distingue la *famiglia incentrata sui coniugi*, la *famiglia incentrata sui genitori* e la *famiglia incentrata sui figli*; e afferma che la famiglia incentrata sui figli è la forma più appagante di una famiglia felice.

⁴⁴ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 65 (1995,5), 8.

⁴⁵ A questo proposito, il Fondatore afferma quanto segue: «Gli elementi fondamentali della famiglia sono i genitori, il coniuge e i figli. Questi tre membri costituiscono relazioni essenziali all'interno della famiglia. Senza genitori, i figli non possono nascere; senza coniuge, non si può formare una famiglia; senza figli, non si può garantire la continuità della famiglia. Così, genitori, coniuge e figli sono componenti indispensabili della famiglia e rappresentano una condizione necessaria e sufficiente per la sua esistenza. Pertanto, quando ciascuno di essi adempie fedelmente al proprio ruolo, la famiglia diventa una comunità completa, assumendo un significato bello e sacro, e sperimentando la felicità». ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 50 (1994,2), 3.

Esaminiamo anzitutto la “famiglia incentrata sui figli” menzionata dal Fondatore; quest’espressione da lui usata non significa un atteggiamento in cui i genitori mostrano un attaccamento eccessivo ai propri figli⁴⁶ o danno loro una priorità incondizionata. Una “famiglia incentrata sui figli” significa che al suo centro vi è “l’amore sacrificale per cui un genitore può persino rinunciare alla propria vita per il bene dei figli”. Secondo lui, la famiglia è il primo luogo in cui l’uomo sperimenta l’amore di Dio. Dio crea l’uomo attraverso l’amore reciproco dei genitori e lo affida loro affinché, attraverso di essi, il figlio possa sperimentare l’amore di Dio⁴⁷. P. Giovanni lo spiega nel modo seguente:

«Dio ha donato ai genitori l’amore paterno e materno come un dono attraverso la nascita dei figli. Grazie a questo dono, i genitori sviluppano un cuore capace di amare i propri figli con tutto il loro animo, tutta la loro dedizione e tutte le loro forze. L’amore dei genitori per i figli è più grande di qualsiasi altro amore, ed essi sono disposti a sopportare qualsiasi sofferenza, persino a sacrificare la propria vita per loro. I genitori, quando praticano fedelmente questo amore, sperimentano la gioia di vivere un amore grande come quello di Dio. Allo stesso tempo, attraverso i genitori, i figli fanno esperienza diretta di un amore così grande da donare la vita: *l’amore di Dio*»⁴⁸.

Quando i genitori praticano un amore sacrificale verso i figli, questi ultimi sperimentano, a loro volta, la gratitudine per l’amore ricevuto e realizzano naturalmente la pietà filiale. Il Fondatore spiega questo concetto parlando di “amore discendente” e afferma: «L’amore è un amore che discende. L’amore di Dio scende sull’uomo, l’amore dei genitori viene trasmesso ai figli, e la gratitudine per questo amore sale nuovamente verso

⁴⁶ Un atteggiamento in cui i genitori nutrono un attaccamento eccessivo verso i figli, cercando di controllarne in modo esagerato la vita o desiderando stare sempre con loro, rivela una concezione distorta del possesso, in cui il figlio non è considerato come una persona autonoma, ma come una proprietà. Questa forma di famiglia corrisponde, secondo il Fondatore, a una *famiglia incentrata sui genitori*, sulla quale torneremo in seguito.

⁴⁷ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 29 (1992,5), 2-3.

⁴⁸ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 29 (1992,5), 2-3.

i genitori e poi verso Dio»⁴⁹.

P. Giovanni sottolinea inoltre che, quando i coniugi pongono i figli al centro del loro amore, l'amore coniugale stesso matura ulteriormente, e afferma che, con la nascita dei figli, marito e moglie sperimentano l'amore paterno e materno, giungendo così a una dimensione più profonda dell'amore, che supera il semplice amore coniugale. I coniugi che si amano reciprocamente, basandosi sull'amore condiviso per i figli, frutto del loro amore, saranno portati a comprendersi anche in caso di conflitti e a essere pazienti l'uno con l'altro per il bene dei figli⁵⁰. A questo proposito, egli afferma quanto segue:

«L'amore coniugale, da solo, può sembrare insufficiente per raggiungere la pienezza dell'amore ma, con la nascita dei figli, si sviluppano l'amore paterno e materno, che permettono ai coniugi di sperimentare una dimensione più profonda dell'amore, che va oltre l'esperienza dell'amore di coppia. Per coloro che diventano genitori, la nascita e la crescita dei figli diventano il valore più prezioso, e ciò rende il loro amore ancora più maturo. Questo amore non è semplicemente un sentimento, ma si concretizza nella volontà concreta di assumersi la sofferenza e persino la morte dei propri figli, fino al punto che alcuni genitori arrivano persino

⁴⁹ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 29 (1992,5), 3.

⁵⁰ Secondo l'Annuario giudiziario pubblicato dalla Corte Suprema della Corea, il tasso di divorzio tra le coppie senza figli è del 45,7%, mentre tra le coppie con un solo figlio scende al 24,6% e tra quelle con tre o più figli si riduce ulteriormente al 4,0%. Questa statistica evidenzia la tendenza secondo cui all'aumentare del numero di figli diminuisce il tasso di divorzio. Il dato secondo cui "avere più figli" comporta un minor tasso di separazione suggerisce che le coppie che costruiscono la loro famiglia ponendo al centro la nascita e l'educazione dei figli sviluppano un legame coniugale più solido. La bassa incidenza di divorzi in queste famiglie indica che l'amore coniugale può approfondirsi ulteriormente quando essi si amano reciprocamente attraverso l'amore condiviso per i figli. Tra gli studi e gli articoli correlati a questa tematica, si segnalano: K. JEONG-NI, «자녀수가 이혼율에 미치는 영향(L'influenza del numero di figli sul tasso di divorzio)», Università di Hanyang, Seoul 2023; N. JEONG-RYUL, 자녀는 온전한 가정을 이루기 위한 전제조건 (I figli sono una condizione essenziale per una famiglia integra), in *Giornale Catholic Peace Broadcasting Corporation* (15 settembre 2009), <https://news.cpbc.co.kr/article/309586> (consultato 05 marzo 2025).

a sacrificarsi per loro»⁵¹.

Il Fondatore sottolinea inoltre che, nella famiglia incentrata sui figli, quando i genitori vivono mettendo i figli al centro, si sviluppa naturalmente l'amore fraterno. I genitori che pongono i figli al centro del loro amore, non evitano di avere altri figli per motivi economici o per il desiderio di realizzazione personale, ma scelgono di donare ai propri figli la gioia di avere fratelli e sorelle. Vedendo la solitudine che può sperimentare il figlio unico, i genitori, attraverso la nascita di altri figli, permettono ai loro bambini di costruire legami fraterni, rafforzando così relazioni d'amore ancora più profonde⁵².

Il Fondatore afferma che la forma più completa di famiglia felice è quella in cui convivono tre generazioni e sottolinea che, in una famiglia con i nonni, i figli possono crescere ricevendo un amore ancora più grande⁵³. Egli spiega che, quando all'interno della famiglia si sviluppa una relazione tra nonni e nipoti, l'amore si espande in modo ancora più profondo e ampio:

«L'amore in famiglia è pienamente vissuto nella relazione tra genitori e figli, ma si approfondisce e si amplia ancora di più nella relazione tra nonni e nipoti. Come si dice, l'amore segue una direzione discendente: il legame tra nonni e nipoti si forma istintivamente in modo profondo e ampio. Ciò avviene perché l'amore dei nonni non si limita ai figli, ma si estende ai nipoti con un affetto ancora più puro e intenso.

⁵¹ O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 54 (1994,6), 3.

⁵² Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 50 (1994,2), 4.

⁵³ L'enfasi posta dal Fondatore sull'importanza della convivenza di tre generazioni nella stessa famiglia sembra, a nostro parere, collegarsi al pensiero coreano del *hyo* (filialità), influenzato dal Confucianesimo. Nella società tradizionale coreana, vivere insieme ai propri genitori era considerato una forma concreta di praticare la pietà filiale e, allo stesso tempo, in un contesto agricolo, il modello della famiglia allargata era preferito per la maggiore disponibilità di manodopera. Negli anni in cui il Fondatore visse la sua infanzia, era ancora comune una vita familiare incentrata sulla convivenza di tre generazioni. Tuttavia, come accennato in precedenza, con la rapida urbanizzazione e la crescita economica, la struttura familiare è diventata sempre più nucleare: si sono diffusi fenomeni socialmente problematici, come figli che non si prendono cura dei genitori, o che li abbandonano quando sono anziani e malati, affidandoli a case di riposo. Sembra quindi che il Fondatore, tenendo presente questa realtà, abbia voluto richiamare l'attenzione sul valore della pietà filiale nei confronti dei genitori.

Se tra genitori e figli possono talvolta sorgere conflitti, tra nonni e nipoti si instaura naturalmente un'intesa emotiva senza barriere. Per quanto grande sia l'amore dei genitori per i figli, l'amore dei nonni è ancora più puro e profondo, e può essere visto come un percorso verso la pienezza dell'amore. Considerando questo aspetto, l'amore familiare diventa più completo quando abbraccia genitori, figli e nipoti, realizzando così l'ideale della *Sacra Famiglia*⁵⁴.

P. Giovanni afferma inoltre che, quando si forma una famiglia in cui convivono tre generazioni, anche tra i coniugi si sviluppa un amore basato su un rispetto più profondo, e i figli imparano naturalmente a onorare gli anziani. Secondo lui, nelle famiglie moderne composte solo da genitori e figli, il linguaggio rispettoso tra i coniugi tende a scomparire, e ciò porta i figli, crescendo, a non assimilare spontaneamente l'atteggiamento di rispetto verso gli adulti. Al contrario, nelle famiglie in cui vivono anche i nonni, il rispetto per gli anziani si sviluppa in modo naturale, e la cortesia e la moralità vengono apprese all'interno del focolare domestico⁵⁵.

Sia nelle famiglie incentrate sui figli sia in quelle in cui convivono tre generazioni, non prevale l'amore egoistico bensì un amore sacrificale, che è l'amore più grande. Il Fondatore definisce questo amore come l'amore di Dio e sottolinea che, quando esso mette radici all'interno della famiglia, si sviluppano naturalmente l'amore paterno e materno, l'amore coniugale, l'amore fraterno e la pietà filiale, realizzando così la famiglia felice⁵⁶.

P. Giovanni si preoccupava che la struttura e i valori della famiglia, nella società di oggi, si vanno modificando, e che molte famiglie non sono più "incentrate sui figli", ma stanno diventando "incentrate sul coniuge egoista" o "incentrate sul genitore, con i genitori che cercano di dominare i figli".

La "famiglia incentrata sul coniuge", secondo il Fondatore, è una forma di famiglia in cui i coniugi pongono il proprio benessere e il proprio vantaggio personale al centro della vita familiare; in queste famiglie, i

⁵⁴ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 54 (1994,6), 4.

⁵⁵ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 65 (1995,5), 8.

⁵⁶ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 54 (1994,6), 3.

valori prioritari diventano il tempo libero della coppia, il desiderio di successo personale e il benessere materiale e questo conduce al rifiuto della procreazione e alla riluttanza nel prendersi cura dei genitori anziani⁵⁷. Questo atteggiamento nasce da una mentalità in cui i valori mondani e materiali vengono considerati più importanti dell'amore e della vita, e P. Giovanni lo individua come una delle cause principali di infelicità all'interno della famiglia ed afferma quanto segue:

«L'egoismo delle coppie nella famiglia ha portato all'abbandono dell'amore paterno e materno. Le coppie utilizzano contraccettivi, abortiscono e praticano vasectomie e interventi alle tube per perseguire il proprio piacere ed evitare di avere figli»⁵⁸.

Nelle famiglie incentrate sul *coniuge*, la nascita dei figli è spesso vista come un peso per la vita della coppia, piuttosto che come una benedizione. Questa mentalità porta i coniugi a volere figli solo nella misura in cui questi ultimi non interferiscono con la loro felicità; i coniugi cercano così di scegliere il numero e persino il sesso dei loro figli e abortiscono i feti indesiderati.

Il Fondatore fa delle valutazioni non sempre positive sulle coppie appartenenti a una famiglia *incentrata sul coniuge* in cui si sente dire: "Avremo un solo figlio per crescerlo meglio". Egli sostiene che, sebbene questa scelta possa sembrare orientata al bene del figlio, in realtà lo priva della possibilità di avere fratelli e sorelle, finendo per giustificare una decisione egoistica della coppia. Nelle famiglie incentrate sul coniuge, è forte anche la tendenza a non prendersi cura dei genitori anziani; ciò avviene perché assistere i genitori richiede sacrificio e dedizione da parte della coppia, portando così a un rifiuto crescente dell'impegno di accudire gli anziani. P. Giovanni ha espresso la sua preoccupazione per la diffusione di questa mentalità, sottolineando che, a causa di tali tendenze, nella società coreana il fenomeno dell'abbandono dei neonati e degli anziani sta diventando sempre più frequente⁵⁹.

Un altro modello familiare che, secondo il Fondatore, ostacola la

⁵⁷ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 87 (1997,3), 22.

⁵⁸ ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 87 (1997,3), 22-23.

⁵⁹ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 54 (1994,6), 4-5.

realizzazione della famiglia felice è la “*famiglia incentrata sui genitori*”. In questo tipo di famiglia, il rapporto tra genitori e figli è caratterizzato dalla volontà dei genitori di possedere e di controllare i propri figli. I genitori impongono ai figli la vita che desiderano per loro e, quando questi non soddisfano le loro aspettative, li trattano con rigidità nelle parole e nelle azioni. In un simile ambiente, i figli si sentono posseduti e dominati piuttosto che veramente amati dai genitori, e questo rende difficile la formazione di una personalità sana⁶⁰.

P. Giovanni osserva che questo fenomeno è il risultato dell’incapacità dei genitori di superare la propria possessività e il proprio dominio sui figli. Quando i genitori trattano i figli come oggetti ai quali impongono le proprie aspettative e i propri valori, anziché accettarli come individui pienamente indipendenti, li privano di un amore libero e sano⁶¹.

Il Fondatore sottolinea che, affinché i membri della famiglia possano godere di una felicità autentica, è necessario rinunciare al desiderio di possesso e di dominio orientato solo a sé stessi, e praticare un amore incondizionato, donandosi completamente all’altro. Quando questo amore si radica nella famiglia, le relazioni tra genitori e figli, così come tra i coniugi, possono svilupparsi in modo più armonioso, e questo crea legami più profondi; grazie a questo dinamismo, la famiglia si trasforma in una comunità fondata sull’amore e sul sacrificio.

P. Giovanni amplia la sua riflessione sulla famiglia felice per estendere il discorso anche ad una *nazione felice* e ad una *umanità felice*⁶².

⁶⁰ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 6 (1987,12), 5.

⁶¹ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 39 (1993,3), 7.

⁶² A nostro parere, il motivo per cui il Fondatore ha esteso la discussione sulla famiglia all’intera nazione e poi all’umanità lo si ritrova nel seguente episodio. La madre di P. Giovanni, pregava quotidianamente Dio affinché le concedesse di concepire un figlio che potesse contribuire a risollevarla la nazione, in un periodo in cui la Corea era sotto il dominio coloniale giapponese ed era in condizioni di estrema povertà a causa delle ferite della guerra. Anche dopo la nascita di Giovanni, ella gli comunicava spesso questo suo desiderio. Sotto l’influenza della madre, Giovanni maturò il desiderio di dedicare la propria vita alla nazione. Come già accennato, la sua prima motivazione vocazionale fu quella di aiutare i poveri che morivano per strada e di fare in modo che “non ci fossero più mendicanti nel Paese”. Possiamo ipotizzare che il Fondatore abbia interiorizzato fin dall’infanzia un forte senso di responsabilità nei confronti della comunità, e che ciò sia profondamente legato alla sua spiritualità; egli insiste sulla necessità di “trasmettere e

L'elemento che egli considera più importante per la realizzazione di una nazione felice è la *sovranità del popolo*; egli sottolinea che la felicità di una nazione non si realizza semplicemente attraverso l'ampiezza del territorio, l'elevato numero di abitanti o la prosperità materiale, fattori questi che possono sì contribuire alla potenza di uno Stato, ma che non garantiscono necessariamente la felicità della popolazione⁶³.

Secondo il Fondatore, la consapevolezza della propria *sovranità* da parte di ogni cittadino è un elemento essenziale per la realizzazione di una nazione felice; la sovranità di cui egli parla, tuttavia, non si limita al mero esercizio dei diritti civili, bensì si estende anche all'amore per la propria nazione e alla conseguente volontà di servirla. Ciò significa che la sovranità vera non consiste nel chiedersi cosa lo Stato può offrire al cittadino, ma piuttosto nel chiedersi che cosa ciascuno può fare per la propria nazione e nel mettere in pratica questo impegno⁶⁴.

P. Giovanni sottolinea che solo quando i cittadini possiedono il senso della sovranità fondata sull'amore, una nazione può diventare veramente felice. Ciò implica che la felicità vera non si raggiunge quando il cittadino persegue esclusivamente il proprio interesse, bensì quando egli si sacrifica, si dona per il bene della nazione e della comunità. In quest'ottica, la nazione felice delineata dal Fondatore si può intendere come una comunità fondata sui valori della dedizione e del servizio.

P. Giovanni afferma che, per realizzare un'umanità felice, è necessario che ogni persona sviluppi una visione dell'umanità come di

annunciare il Regno di Dio fino agli estremi confini dello Stato e dell'umanità". Cfr ID, «Omelia del 2 Febbraio 1999», in *Raccolta delle omelie del Fondatore V*, FGK 1999, 150. Il Fondatore non approfondisce ulteriormente il tema della nazione felice e dell'umanità felice con la stessa concretezza con cui tratta la vera felicità (felicità dell'individuo) e la famiglia felice. Ciò dipende dal fatto che egli era del parere che, se l'uomo persegue la vera felicità attraverso l'amore e l'attua all'interno della sua famiglia, allora le famiglie felici si uniranno per formare una nazione felice, e le nazioni felici si uniranno a loro volta per costituire un'umanità felice. Per questo motivo, il Fondatore ha posto la massima enfasi sull'insegnamento relativo all'individuo felice e alla famiglia felice. Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 53 (1994,5), 3.

⁶³ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 66 (1995,6), 3.

⁶⁴ Cfr ID, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 44 (1993,8), 29; CENTRO DI FORMAZIONE ALL'AMORE DI KkOTTONGNAE, *Opuscolo informativo del Centro di Formazione all'Amore di Kkottongnae*, Edizioni Kkottongnae, Eumseong, 1997, 37-38.

un'unica casa comune e metta in pratica l'amore per l'umanità. Questo, secondo lui, è un atteggiamento che va oltre la propria famiglia e il proprio Paese e riconosce che l'intera umanità è qualcosa di cui prendersi cura e da amare⁶⁵.

Come ha sottolineato Papa Francesco, nel mondo di oggi si è andato indebolendo il senso di appartenenza all'unica famiglia umana, e questo ha dato luogo a una diffusa *globalizzazione dell'indifferenza*⁶⁶. Di conseguenza, mentre in alcune parti del mondo molte persone muoiono di fame, in altre si verificano sprechi alimentari su larga scala. Invece di considerarsi un'unica grande famiglia umana, le nazioni sono sempre più dominate dall'egoismo nazionale, che alimenta desideri di possesso e di dominio che sfociano in conflitti e guerre. Tuttavia, il Fondatore sottolinea che l'umanità non può essere oggetto di possesso o dominio da parte di nessuno e che, finché gli uomini cercheranno di possedersi e di controllarsi reciprocamente, non sarà possibile realizzare un'umanità felice⁶⁷.

Le persone, se fossero in grado di sviluppare un senso di fraternità universale, riconoscendo l'umanità intera come un'unica famiglia, sarebbero anche capaci di condividere le risorse, di rispondere con spirito di collaborazione alle calamità e alle difficoltà di altre nazioni e di procedere in armonia verso uno sviluppo comune⁶⁸. Come ha affermato Papa Francesco, ciò significa avere un atteggiamento di apertura verso il prossimo, all'interno di quella grande famiglia composta da molte nazioni⁶⁹.

1.4. L'esperienza creativa del Carisma dei FGK: trovare la felicità mediante l'esperienza dell'amore

I religiosi hanno concretizzato e sviluppato, sotto forma di

⁶⁵ Cfr O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 118 (1999,10), 3.

⁶⁶ Cfr FRANCESCO, Lettera Enciclica *Fratelli Tutti* (3 ottobre 2022), n. 30.

⁶⁷ Cfr O. WOONG-JIN, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 58 (1994,10), 4; CENTRO DI FORMAZIONE ALL'AMORE DI KKOTTONGNAE, *Opuscolo informativo del Centro di Formazione all'Amore*, Edizioni Kkottongnae, Eumseong, 1997, 45-47.

⁶⁸ Cfr FRANCESCO, *Fratelli Tutti*, n. 16.

⁶⁹ Cfr ID, *Fratelli Tutti*, n. 151.

“apostolato”, la visione del Fondatore, che consiste nel “trasmettere e far sperimentare ai non cristiani, con un linguaggio universale, il mistero dell’amore di Cristo contenuto nel Carisma”.

Basandosi sul suo insegnamento, i religiosi hanno ideato “nuovi metodi ed espressioni” per trasmettere a tutti, in modo esperienziale, il Carisma del Fondatore. Da questi sforzi è nato il programma del “*Centro di Formazione all’Amore di Kkottongnae*”. Di conseguenza, l’analisi dell’esperienza creativa del Carisma si concentrerà proprio su questo programma.

Il Centro di Formazione all’Amore di Kkottongnae è stato fondato nel 1997 e, fino ad oggi, ha accolto un gran numero di partecipanti ai suoi programmi di formazione, tra cui alunni studenti delle scuole elementari, medie e superiori, studenti universitari, imprenditori, militari, agenti di polizia, funzionari pubblici e persone comuni. Oltre il 50% dei visitatori è formato da studenti⁷⁰. Molte scuole scelgono di visitare il Centro di Formazione all’Amore di *Kkottongnae* perché la storia di Fondatore Giovanni, *Oh Woong-jin* e del nonno *Choi Gwi-dong*, insieme con la storia stessa di *Kkottongnae*, è stata riconosciuta come un esempio di vita dedicata all’amore e al servizio, tanto da essere inclusa nei libri di educazione morale delle scuole elementari (sesto anno) e medie (secondo anno). è riconosciuto come un luogo di “educazione esperienziale alla personalità” che integra l’istruzione teorica scolastica.

I programmi gestiti dall’istituto non utilizzano un linguaggio religioso. Le attività si suddividono in sessioni di una giornata, una notte e due giorni (1N 2G) o due notti e tre giorni (2N 3G), con modalità differenti a seconda del gruppo di partecipanti. Presentiamo in questa sede il programma di due notti e tre giorni per gli studenti, che viene organizzato più di frequente, e analizziamo gli elementi fondamentali con i quali il

⁷⁰ Secondo il rapporto statistico sul numero di partecipanti alla Comunità di *Kkottongnae*, riportato nella tesi di Kim Do-woo, dal 1997 al 2019 hanno visitato il *Centro di Formazione all’Amore di Kkottongnae* circa 6.687.980 persone. Cfr K. DO-WOO, *영성에 기초한 청소년 수련 활동 경험연구 : 꽃동네사랑의 연수원 프로그램을 중심으로* (*Studio sull’esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità: il programma del Centro di formazione di Kkottongnae*), Università Cattolica di Kkottongnae, Hyundo 2020, 33.

Carisma dei *FGK* consente di far sperimentare ai visitatori i valori evangelici alternativi.

Il tema centrale del programma è la “*Ricerca della felicità attraverso l’esperienza dell’amore verso i poveri*”: l’obiettivo è insegnare e far sperimentare l’amore incondizionato, quello che dona tutto e che è stato mostrato da Cristo, che costituisce il nucleo centrale del Carisma dei *FGK*. Attraverso l’esperienza concreta dell’amore verso i poveri, i partecipanti sono guidati a comprendere che una vita vissuta nell’amore conduce alla realizzazione della vera felicità e, per raggiungere questo obiettivo, il programma è strutturato attorno a tre temi principali: la *Giornata della felicità* (1° giorno), la *Giornata dell’amore* (2° giorno) e la *Giornata della speranza* (3° giorno).

1.4.1. “Felicità” - Riflessione sulla vera felicità e sulla propria vita

Obiettivo principale del programma della *Giornata della felicità* consiste nell’insegnare il significato della vera felicità e nell’aiutare i partecipanti a riflettere su ciò che hanno perseguito fino a quel momento nella loro vita. A tale fine, il programma prevede lezioni sulla vera felicità, giochi comunitari ed esperienze di disabilità che permettono ai partecipanti di comprendere indirettamente la condizione dei poveri e degli emarginati.

Il messaggio centrale si basa sugli insegnamenti del Fondatore, già esaminati in precedenza: si sottolinea che la vera felicità non risiede nel possesso o nel dominio sugli altri, ma nel dono totale di sé. Questo insegnamento viene trasmesso attraverso dialoghi, esempi concreti e testimonianze esperienziali.

Attraverso le storie di *Choi Gwi-dong* e delle famiglie di *Kkottongnae*, i religiosi trasmettono il messaggio che, pur non possedendo nulla, è possibile vivere una profonda felicità donando completamente sé stessi agli altri. I religiosi che conducono la lezione condividono inoltre la propria esperienza personale: dedicandosi con amore ai poveri, scoprono che questa dedizione diventa essa stessa fonte di un’autentica felicità. Il nucleo centrale della lezione si concentra su due concetti fondamentali: l’amore incondizionato e l’amore che dona tutto sé stesso. Attraverso un approccio esperienziale, i partecipanti vengono guidati a comprendere che

la felicità vera si raggiunge proprio mediante la pratica concreta di questo tipo di amore.

Dopo questa lezione, si svolge un'attività di giochi comunitari, il cui obiettivo principale è riscoprire e valorizzare la spirito comunitaria.

Come già analizzato, la società coreana ha vissuto un progressivo indebolimento della cultura tradizionale basata sullo spirito comunitario, a favore di un crescente individualismo. Il vero amore, come si manifesta nell'amore trinitario, non è tuttavia incentrato sull'individuo, bensì si realizza pienamente nella comunità. Per questo motivo, il programma è stato concepito con l'intento di promuovere una cultura dell'amore attraverso la riscoperta della dimensione spirituale della comunità.

I giochi comunitari offrono ai partecipanti un'esperienza concreta di interazione e di collaborazione reciproca, in cui essi imparano a osservarsi, a sostenersi ed a cooperare per raggiungere un obiettivo comune. In questo contesto, il gioco non è una semplice attività ricreativa, ma uno strumento pedagogico vero e proprio per interiorizzare i valori della vita comunitaria. Il facilitatore guida l'attività sottolineando l'importanza della comunità prima, durante e dopo lo svolgimento del gioco, e così facendo aiuta i partecipanti a sviluppare una consapevolezza più profonda del valore della vita comunitaria.

L'ultima attività della prima giornata è il programma di "*esperienza della disabilità*", che si svolge in un'atmosfera solenne e di silenzio. Questo programma ha due obiettivi principali.

Il primo obiettivo è far sperimentare indirettamente la condizione delle persone povere o bisognose di aiuto. Poiché non è possibile vivere direttamente ogni situazione di vulnerabilità, l'attività si concentra sull'esperienza della disabilità, permettendo ai partecipanti di immedesimarsi nella realtà di chi vive in condizioni di svantaggio.

A tal fine, i partecipanti sperimentano la cecità e la disabilità fisica in diversi contesti, confrontandosi con le difficoltà quotidiane che esse comportano; durante questa esperienza, hanno anche l'opportunità di ricevere aiuto dagli altri, comprendendo così, in modo concreto, l'importanza del sostegno reciproco.

Alternandosi nei ruoli di persona con disabilità e di assistente, i

partecipanti vengono guidati a riflettere sulla domanda biblica: «Chi è il mio prossimo? (Lc 10, 29)». Attraverso questa esperienza, giungono a riconoscere che il prossimo non è solo chi ha un rapporto diretto con loro, ma chiunque si trovi in difficoltà e necessiti di aiuto.

In secondo luogo, il programma aiuta i partecipanti a riflettere sulla propria vita; basandosi sulle intuizioni acquisite nei programmi precedenti, i partecipanti dedicano un momento al silenzio e alla riflessione personale, esaminando sé stessi. Vengono guidati a interrogarsi se, fino a quel momento, abbiano amato solo “le persone che desideravano incontrare”, “coloro che erano gentili con loro” o “coloro con cui avevano un rapporto”, oppure se abbiano prestato attenzione anche a chi è nel bisogno o a chi si trova in una condizione di vulnerabilità sociale. Questa riflessione offre ai partecipanti l’opportunità di guardare alla propria vita da una prospettiva nuova.

Attraverso questo programma, i partecipanti compiono una preparazione interiore per incontrare le famiglie di *Kkottongnae* (i poveri).

1.4.2. “Amore” - Esperienza di amore e motivazione per una nuova vita

L’obiettivo della *Giornata dell’amore* è permettere ai partecipanti di sperimentare direttamente l’amore attraverso l’incontro con i poveri, di riflettere su come poterlo mettere in pratica nella propria vita, in particolare all’interno della propria famiglia e di motivarli a intraprendere un cammino di rinnovamento personale. Per raggiungere questo obiettivo, il programma si articola in tre momenti.

In primo luogo, i partecipanti vivono un’esperienza di pratica diretta dell’amore attraverso l’incontro con le famiglie di *Kkottongnae*; successivamente, mediante una lezione sulla “famiglia felice”, approfondiscono come l’amore altruistico possa essere concretamente vissuto nella famiglia. Infine, riflettono sulla propria vita nella prospettiva dell’eternità, ricevendo una motivazione per intraprendere un nuovo cammino di vita.

Esaminiamo anzitutto la prima attività, la pratica dell’amore. Il Centro di Formazione all’Amore di *Kkottongnae* si trova a *Eumseong*,

presso la sede centrale della comunità; nei pressi del centro si trovano diverse strutture in cui vivono le persone che vengono accolte (Famiglia di *Kkottongnae*) dalla comunità. I partecipanti trascorrono mezza giornata insieme con le famiglie di *Kkottongnae*. Siccome la maggior parte di loro ha disabilità fisiche o mentali, i partecipanti si impegnano in attività di servizio, come assisterli durante i pasti, lavare i piatti, aiutarli a vestirsi, conversare con loro e spingere le sedie a rotelle. Attraverso questa esperienza, i partecipanti vivono due esperienze fondamentali.

In primo luogo, i partecipanti vivono l'esperienza di donarsi senza condizioni a coloro che hanno bisogno del loro aiuto; e così sperimentano la gioia di incontrare Cristo nei poveri e scoprono la povertà in spirito e la felicità che nascono entrambe dall'amore donato (cfr 1.3.2.1). Questa esperienza costituisce l'elemento essenziale, quello fondamentale nella realizzazione del Carisma dei *FGK*.

In secondo luogo, i partecipanti comprendono il vero significato della felicità attraverso la vita delle famiglie di *Kkottongnae* che non dispongono di beni materiali, che non hanno neanche la salute né alcuna forma di potere. Le famiglie vivono aiutandosi reciprocamente e praticando l'amore con speranza e gioia, anche nel dolore e nella malattia. Questa realtà porta i partecipanti a riconoscere l'esistenza di una speranza e di una felicità autentiche, che non si fondano su beni terreni bensì su una dimensione metafisica e trascendente⁷¹.

Attraverso gli incontri con i poveri, i partecipanti sperimentano profondamente “la felicità di donarsi” e “la felicità e la speranza che i poveri possiedono”.

Dopo l'esperienza dell'amore, i partecipanti ricevono un insegnamento sulla “famiglia felice”. Giacché l'amore altruistico si deve realizzare anzitutto all'interno della famiglia, questa lezione, basata sugli insegnamenti del Fondatore, propone metodi concreti per ottenere una

⁷¹ I partecipanti hanno potuto vivere questa esperienza perché il Fondatore, nell'assistere le famiglie di *Kkottongnae* (i poveri), non si è limitato a soddisfare i loro bisogni materiali, come cibo, vestiti e alloggio, ma ha anche insegnato loro l'amore di Dio, guidandoli verso un cammino di fede e amore. Oltre il 95% delle famiglie di *Kkottongnae* ha ricevuto il battesimo cattolico e vive la propria fede praticando l'amore nel contesto della comunità in cui risiede.

famiglia felice, che vengono trasmessi attraverso dialoghi e esperienze indirette.

Questa lezione ha due principali effetti sugli studenti che vi partecipano: in primo luogo, li aiuta a comprendere quale ruolo debbano assumere, in quanto figli, all'interno della propria famiglia per contribuire alla sua felicità e quale forma di amore dovrebbero concretamente vivere nella loro vita familiare. In secondo luogo, offre loro una prospettiva sul futuro, guidandoli a riflettere su che tipo di coniuge e che tipo di genitore desiderano diventare nella loro futura famiglia.

Questo insegnamento viene trasmesso partendo dalle “*tre tipologie di famiglia*” proposte da P. Giovanni (cfr 1.3.3). Per quanto riguarda la *famiglia incentrata sui genitori*, l'insegnamento si rivolge agli studenti dal punto di vista dei figli, aiutandoli a comprendere le ferite ricevute dai genitori, a mettersi nei loro panni e a perdonarli⁷². Questo processo favorisce la riconciliazione nei rapporti tra genitori e figli, e permette di ristabilire l'amore all'interno della famiglia.

Nella parte dedicata alla *famiglia incentrata sul coniuge*, viene sottolineato quale direzione dovrebbe avere l'amore tra i coniugi e che tipo di famiglia dovrebbe nascere come frutto di questo amore. In particolare, si evidenzia l'indissolubilità tra vita, sessualità e amore, mettendo in guardia sul rischio che, quando la famiglia viene concepita solo attorno

⁷² I figli cresciuti in una famiglia incentrata sui genitori portano spesso con sé ferite dovute all'atteggiamento autoritario e oppressivo dei genitori stessi. Per questo motivo, durante la lezione, si incoraggiano i partecipanti a perdonare e ad amare i propri genitori dal punto di vista dei figli. In particolare, vengono presentate come esempi di amore alcune famiglie di *Kkottongnae* che, nonostante siano state abbandonate dalla propria famiglia e dalla società, hanno trovato la guarigione interiore attraverso il perdono e hanno scelto di praticare l'amore, conducendo una vita felice. Attraverso queste testimonianze, i partecipanti acquisiscono una comprensione diretta di come il perdono e l'amore possano trasformare la vita. Si sottolinea inoltre che i genitori, come i figli, sono esseri umani fragili e feriti che, nonostante le loro debolezze e imperfezioni, si sforzano comunque di amare i propri figli. Poiché un atteggiamento autoritario, violento o oppressivo da parte dei genitori è spesso il risultato dell'ambiente familiare in cui essi stessi sono cresciuti, si aiuta i partecipanti a comprendere che anche i loro genitori potrebbero aver vissuto esperienze simili e che le loro azioni possono essere il riflesso di ferite non ancora guarite. Infine, i partecipanti vengono guidati a riconciliarsi interiormente con i propri genitori e a esprimere loro il proprio amore.

alla coppia, i coniugi condividono la sessualità e l'amore, ma rifiutano di dare la vita. Questo insegnamento assume un ruolo cruciale nel criticare la cultura sessuale edonista della società coreana e nell'offrire agli studenti una corretta comprensione dell'amore. In Corea, infatti, un numero crescente di giovani intraprende relazioni sessuali senza considerare l'amore e la procreazione, e ciò rende questa forma di educazione particolarmente necessaria.

L'insegnamento sulla *famiglia incentrata sui figli* ha l'obiettivo di promuovere uno stile di vita completamente altruistico. Si sottolinea che il matrimonio non andrebbe vissuto per il solo beneficio dei coniugi, ma che il loro amore dovrebbe essere incentrato sui figli, al fine di permettere loro di sperimentare un amore dedicato: per illustrare questo concetto, vengono presentati casi concreti che offrono ai partecipanti esempi pratici su come vivere concretamente questa forma di amore nella realtà quotidiana.

Questo insegnamento sulla "famiglia felice" aiuta i partecipanti a riconoscere l'importanza della famiglia e fornisce loro modi concreti per praticare l'amore altruista all'interno della vita familiare; solo in questo modo possono comprendere come la pratica dell'amore, nella famiglia presente e in quella futura, conduca a una vita autenticamente felice.

Il terzo programma è intitolato "*Nuova nascita*" e mira a ricordare alle persone che la vita umana non è eterna, che la morte arriva inesorabilmente e ad aiutarle a prendere coscienza di ciò che resterà di loro stessi alla fine della vita, in modo che possano riscoprire il valore e il significato autentico dell'esistenza. Il programma si svolge nella forma di "esperienza indiretta della morte" e viene realizzato in un ambiente silenzioso, favorendo un'immersione dei partecipanti in una riflessione interiore profonda.

1.4.3. "Speranza" - Decisione per una nuova pratica dell'amore

L'ultimo giorno, denominato *Giornata della speranza*, ha l'obiettivo di trasmettere un insegnamento sulla *nazione felice* e sull'*umanità felice* e, al termine del programma, di aiutare i partecipanti a condividere le proprie esperienze e a prendere una decisione concreta per vivere l'amore nella vita quotidiana. A tal fine, vengono proposti due programmi.

Il primo programma consiste in una *lezione sulla nazione e sull'umanità felice*: mediante esempi di persone che hanno svolto con dedizione il loro compito per il bene del Paese e che hanno sacrificato sé stesse, la lezione mette in rilievo che una nazione felice nasce dal cuore di cittadini capaci di amarla e di dedicarsi ad essa. Si mette inoltre in evidenza che, affinché l'umanità possa essere felice, è essenziale coltivare l'*amore per l'umanità*, che richiede non solo di interessarsi alla propria nazione, ma anche di prestare attenzione agli altri popoli del mondo e di offrire aiuto a chi si trova in difficoltà.

Per trasmettere in modo concreto questo messaggio, si ricorre a video e testimonianze di religiosi di Kkottongnae che praticano l'amore servendo i poveri in Africa e in America Latina; e vengono presentate diverse modalità con cui si può vivere una vita dedicata al bene dell'umanità non solo nel campo dell'assistenza sociale, ma anche in altri ambiti.

Il secondo programma consiste in un'*attività in piccoli gruppi*, durante la quale i partecipanti condividono riflessioni sull'esperienza vissuta nel corso del ritiro e scrivono un impegno concreto su come intendono praticare l'amore nella loro scuola e nella loro famiglia. Mediante un momento di condivisione, i partecipanti riaffermano il significato dell'amore che hanno sperimentato e, attraverso la stesura dell'impegno, riflettono su come mettere concretamente in pratica l'amore nel loro quotidiano.

Il ritiro si conclude poi con una cerimonia di invio, durante la quale i partecipanti rafforzano il loro impegno per vivere l'amore e si preparano a ritornare alla loro vita quotidiana con rinnovata determinazione.

In questo modo, il programma del Centro di Formazione all'Amore di Kkottongnae è strutturato con l'obiettivo di trasmettere il Carisma dei *FGK* e di guidare i partecipanti a metterlo concretamente in pratica nella loro vita. Il programma ruota attorno al tema della "vera felicità", ed insegna il significato dell'amore che si dona completamente e senza condizioni, che è proprio il cuore del Carisma dei *FGK* e conduce i partecipanti a sperimentarlo concretamente attraverso il servizio ai poveri. Attraverso questa esperienza, essi vengono condotti a realizzare la profondità dell'amore e la felicità che scaturisce dal donarsi agli altri.

Attraverso questo processo, i partecipanti sono incoraggiati e guidati a mettere l'amore al centro della loro vita e a vivere una vita di vera felicità, per una famiglia felice, una nazione felice e un'umanità felice.

2. Gli effetti dell'evangelizzazione della cultura coreana attraverso l'esperienza del Carisma dei FGK

Esaminiamo l'effetto dell'esperienza del Carisma del Fondatore, vissuta attraverso il programma del *Centro di Formazione all'Amore di Kkottongnae*, sull'evangelizzazione della cultura, dal punto di vista dell'evangelizzazione dei soggetti culturali.

2.1. Gli effetti sull'evangelizzazione della cultura coreana

L'evangelizzazione della cultura si realizza mediante la trasformazione evangelica del modo di pensare, del sistema di valori e dell'orientamento interiore del soggetto della cultura.

Per valutare il contributo del Centro di Formazione all'Amore all'evangelizzazione della cultura coreana, riportiamo ora un'indagine sui cambiamenti avvenuti nella coscienza, nei valori, negli obiettivi e negli stili di vita dei partecipanti. Questo ci permetterà di comprendere l'efficacia del programma mirante a promuovere l'evangelizzazione della cultura coreana.

2.1.1. I metodi di ricerca e dati

Esistono tre ricerche sul cambiamento nell'atteggiamento dei partecipanti al programma del Centro di Formazione all'Amore. *Hwang Jong-hyun* ha condotto un'indagine quantitativa sul cambiamento nell'atteggiamento dei partecipanti adolescenti, utilizzando un campione valido basato su questionari⁷³. *Lee Eun-hee* ha, a sua volta, analizzato

⁷³ Hwang Jong-hyun ha condotto uno studio empirico sugli effetti del programma del Centro di Formazione all'Amore su 1.050 adolescenti partecipanti. Lo studio ha previsto due sondaggi, uno prima e uno dopo la partecipazione al programma, analizzando il suo impatto in ambiti quali "educazione al carattere", "relazioni interpersonali e socialità",

l'impatto del programma sui partecipanti adulti (lavoratori), esaminando come l'esperienza ha influenzato il loro orientamento di vita⁷⁴. Ricordiamo infine la ricerca più recente, condotta da *Kim Do-woo*, il quale ha esaminato il cambiamento di atteggiamento dei partecipanti adolescenti analizzando le loro relazioni scritte (testimonianza) al termine del programma⁷⁵.

La presente ricerca si baserà sui dati della ricerca di *Kim*, per valutare l'impatto evangelizzatore del programma sui partecipanti. Il metodo di ricerca di *Kim* può essere riassunto come segue. L'autore, che ha lavorato per oltre dieci anni come responsabile dei programmi presso il Centro di Formazione all'Amore di *Kkottongnae*, ha raccolto 344 testimonianze di adolescenti che hanno partecipato ai programmi tra il 2018 e il 2019. Queste testimonianze sono state ritenute valide in quanto compilate con serietà e in modo sufficientemente dettagliato da risultare rilevanti ai fini

“meditazione e riflessione”. Secondo i risultati della ricerca, il programma ha avuto un'influenza positiva sull'educazione al carattere e sul cambiamento dell'atteggiamento di vita dei partecipanti. In particolare, lo studio ha rilevato cambiamenti significativi negli atteggiamenti riguardanti “amore”, “sacrificio e servizio”, “felicità” e “attenzione verso gli altri”. Cfr H. JONG-HYUN, *꽃동네사랑의 연수원 청소년 수련활동이 청소년의 태도변화에 끼친 영향에 대한 실증적 연구 (Uno studio empirico sugli effetti del programma di Centro di Formazione all'Amore di Kkottongnae sul cambiamento di atteggiamento degli adolescenti)*, Konkuk Università, Seoul 2002.

⁷⁴ Lee Eun-hee ha condotto uno studio sugli effetti del programma di Centro di Formazione all'Amore su 107 adulti lavoratori partecipanti. Lo studio ha previsto due sondaggi, uno prima e uno dopo la partecipazione al programma, analizzando il suo impatto in aree quali “soddisfazione nella vita” e “percezione delle persone con disabilità”. Secondo i risultati della ricerca, il programma ha avuto un'influenza significativa nella consapevolezza del senso della vita dei partecipanti e ha contribuito a un cambiamento significativo nella loro percezione nei confronti delle persone con disabilità. Cfr L. EUN-HEE, *기업 임직원의 자원봉사연수프로그램 효과에 관한 연구 (Uno studio sugli effetti del programma di formazione per il volontariato aziendale)*, Kkottongnae Università, Eumseong 2007.

⁷⁵ Cfr K. DO-WOO, *영성에 기초한 청소년 수련 활동 경험연구: 꽃동네사랑의 연수원 프로그램을 중심으로 (Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità: il programma di Centro di formazione all'Amore di Kkottongnae)*, Università Cattolica di Kkottongnae, Hyundo 2020. (sarà citata come *Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità*)

dell'analisi. Per garantire l'autenticità delle testimonianze, *Kim Do-woo* ha verificato il contenuto con i rispettivi autori, il che garantisce l'affidabilità dei dati raccolti; sulla base di queste testimonianze, ha raggruppato in diverse categorie le esperienze vissute dai partecipanti e ha presentato i risultati della sua ricerca, evidenziando come i giovani hanno sperimentato l'amore e la felicità attraverso il programma.

Presenteremo ora alcune di queste testimonianze per discutere l'efficacia del programma dal punto di vista dell'evangelizzazione.

2.1.2. La trasformazione del significato della vita e dei valori

I partecipanti al programma hanno riportato un cambiamento fondamentale nei loro valori e nel loro orientamento di vita; attraverso l'esperienza diretta della felicità vissuta dalle famiglie di *Kkottongnae* e della gioia che deriva dall'amare gli altri, essi hanno compreso che la vera felicità risiede non in una vita vissuta per sé stessi, ma nell'amore altruista. Questa consapevolezza contrasta nettamente con la tendenza della società di oggi a misurare la felicità in base a valori materiali e al successo personale. Riportiamo qui di seguito alcune testimonianze dei partecipanti che evidenziano il cambiamento del loro sistema dei valori dopo l'esperienza vissuta durante il programma:

«Dopo aver aiutato direttamente gli altri, ho provato un grande senso di realizzazione. È la soddisfazione di aver contribuito alla felicità degli altri. Ho capito che la vera felicità nasce dalla soddisfazione, e che la vera soddisfazione viene dall'aiutare gli altri (*Studente del liceo J*)»⁷⁶.

«Mi ha colpito profondamente vedere che le famiglie di *Kkottongnae*, nonostante abbiano condizioni fisiche più difficili della mia e vivano in situazioni di disagio, riescono comunque a essere felici. Qui ho capito che la felicità consiste nel vivere una vita soddisfatta (*Studente del liceo J*)»⁷⁷.

⁷⁶ ID, *Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità*, 59.

⁷⁷ ID, *Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità*, 59.

«Prima di partecipare al programma, pensavo che la felicità consistesse nel gustare buon cibo, nel divertirmi con gli amici e nel raggiungere i miei obiettivi. Tuttavia, durante il programma, ho compreso che la vera felicità risiede nel vivere con gratitudine per ciò che si ha. Riflettendo su ciò che possiedo, mi sono reso conto di quanto io sia una persona felice (*Studente del liceo M*)»⁷⁸.

Grazie a questa esperienza, i partecipanti hanno compreso che aiutare gli altri a essere felici porta alla propria felicità, influenzando così la loro percezione del significato e della direzione della vita, orientandoli verso una vita altruista. Questo dimostra che il programma ha avuto un ruolo nel radicare nei partecipanti i valori evangelici e nell'incoraggiarli a tradurre questi valori in azioni concrete. Riportiamo qui di seguito alcune testimonianze:

«Pensavo di dover fare qualcosa di grande per aiutare le famiglie di *Kkottongnae*, ma ho capito che anche un mio piccolo aiuto le rendeva felici. (...) Desidero vivere una vita in cui possa portare gioia a qualcuno (*Studente del liceo M*)»⁷⁹.

«Vedendo persone che, pur avendo bisogno dell'aiuto degli altri persino per mangiare, riuscivano a sorridere con gioia felicemente, ho capito quanto io sia felice ad avere un corpo sano e le capacità per aiutare gli altri. Sono grato per la possibilità di poter aiutare e, in futuro, voglio vivere una vita dedicata agli altri (*Studente del liceo M*)»⁸⁰.

2.1.3. La comprensione approfondita e l'esperienza dell'amore

I partecipanti hanno sperimentato l'amore puro e semplice trasmesso dalle famiglie di *Kkottongnae*, sviluppando così una nuova prospettiva sull'amore.

⁷⁸ ID, *Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità*, 60.

⁷⁹ ID, *Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità*, 63

⁸⁰ ID, *Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità*, 60.

Incontrando le famiglie di *Kkottongnae*, i partecipanti si sono distaccati dalla visione precedente secondo cui erano loro i soggetti che dovevano donare amore, e, grazie all'esperienza di essere amati dalle famiglie stesse, hanno compreso che l'amore non è un dono unilaterale, ma che si realizza in una relazione di reciprocità, in cui si ama e si è amati:

«Mi ha fatto piacere che una delle famiglie di *Kkottongnae* mi abbia rivolto la parola per prima. Mi ha detto: "Anche se non sono riuscito a realizzare i miei sogni da giovane, tu devi studiare con impegno e realizzare il tuo sogno", e queste parole mi hanno profondamente commosso. Pensavo di essere venuto qui per donare amore, ma mi sono reso conto di averlo ricevuto, e per questo mi sento immensamente grato (*Studiante della scuola media H*)»⁸¹.

I partecipanti hanno compreso inoltre che l'amore non si esprime solo con le parole o tramite la comunicazione, ma è un'esperienza che tocca profondamente le persone attraverso la purezza interiore e le azioni:

«Quando ho fatto volontariato in una casa di cura per anziani, molte delle donne anziane erano sdraiate nei loro letti e una di loro mi ha abbracciato. Improvvisamente, il mio cuore si è riscaldato e non riuscivo a smettere di piangere (*Studiante del liceo D*)»⁸².

Grazie a questa esperienza, i partecipanti hanno compreso che l'essenza dell'amore non è semplicemente un atto di aiuto, ma può approfondirsi in empatia e in relazioni reciproche.

In oltre, il programma ha permesso ai partecipanti di sperimentare che l'amore non si limita alla relazione tra un uomo e una donna o a quella con le persone a noi vicine; hanno sperimentato altresì un ampliamento della portata dell'amore e, in particolare, hanno compreso l'importanza dell'amore per chi è nel bisogno:

«(Prima di partecipare al programma) quando pensavo all'amore, la prima cosa che mi veniva in mente era "l'amore

⁸¹ ID, *Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità*, 57

⁸² ID, *Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità*, 80.

tra un uomo e una donna”. Ma dopo aver completato il programma, il mio pensiero è cambiato. Aiutare gli altri è amore, prendersi cura della propria famiglia è amore. Ho imparato quanto sia importante amare gli altri e amare sé stessi, e che non è così difficile come pensavo (*Studente del liceo Y*)»⁸³.

«Mentre stavo aiutando un anziano a mangiare, lui mi ha sorriso con occhi grandi e luminosi. In quel momento ho riflettuto sul fatto che fino ad allora avevo vissuto pensando solo a me stesso e alle persone a me vicine. Mi sono ripromesso che mi sarei interessato alle persone bisognose intorno a me (*Studente del liceo K, testimonianza orale*)»⁸⁴.

I partecipanti hanno inoltre sperimentato che, nel praticare l'amore, più lo si dà, più si desidera continuare a donarlo, fino al punto da voler offrire tutto sé stessi. Tale esperienza ha permesso loro di comprendere che praticare l'amore non è soltanto un'attività di volontariato, ma un autentico cammino di vita che arricchisce l'esistenza e che si radica profondamente nella spiritualità della “povertà in spirito (povertà del cuore)”, tratto distintivo della Congregazione:

«Alle famiglie di *Kkottongnae* ho dato amore e sentivo di volerne dare di più, e sentivo che avrei dovuto continuare a dare amore (*Studente del liceo S*)»⁸⁵.

Incontrando le famiglie di *Kkottongnae*, i partecipanti hanno sperimentato che l'amore non consiste nel dare in proporzione a ciò che si riceve, ma nell'amare l'altro per ciò che è, senza alcuna condizione:

«Quando una famiglia di *Kkottongnae* mi ha sorriso e mi ha detto “sei gentile” e “sei bella”, ho capito che questo era amore. Credevo che la felicità consistesse nel ricambiare l'amore ricevuto ma, vedendo questa persona che mi diceva quelle parole senza alcuna condizione, ho pensato che anch'io dovrei amare gli altri così come sono, incondizionatamente

⁸³ ID, *Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità*, 61.

⁸⁴ ID, *Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità*, 68.

⁸⁵ ID, *Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità*, 58.

(*Studente del liceo S, testimonianza orale*)»⁸⁶.

2.1.4. Le riflessioni sulla propria vita e le decisioni concrete di amare

Grazie al programma, i partecipanti hanno avuto l'opportunità di riflettere su quanto avevano praticato l'amore fino a quel momento, esaminando il loro atteggiamento nei confronti delle persone più vicine e decidendo di praticare l'amore in modo più attivo. Un partecipante, dopo aver partecipato al programma dell'esperienza della disabilità, ha acquisito una comprensione più profonda delle difficoltà affrontate da un familiare con disabilità e ha deciso di rafforzare il loro rapporto attraverso l'amore e la comprensione:

«Mio fratello ha difficoltà a vedere da un occhio e, per questo, commette spesso degli errori. Attraverso l'esperienza della disabilità vissuta durante il programma, ho avuto modo di riflettere su me stesso e rendermi conto di non averlo mai compreso a fondo. Mi sono sentito molto dispiaciuto per lui e ho deciso di chiedergli sinceramente scusa (*Studente del liceo B*)»⁸⁷.

I partecipanti hanno imparato inoltre il valore dell'“amore incondizionato” e hanno deciso di volerlo praticare nel loro quotidiano:

«Ho sempre pensato a come poter amare mia nonna ma, ricevendo amore e gentilezza senza condizioni dalle famiglie di *Kkottongnae*, ho capito che anch'io posso semplicemente donarle amore e trattarla con gentilezza, senza alcuna condizione (*Studente della scuola media D, testimonianza orale*)»⁸⁸.

I partecipanti hanno appreso il significato dell'“amore incondizionato”, arrivando a tradurre questa comprensione in una

⁸⁶ ID, *Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità*, 58.

⁸⁷ ID, *Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità*, 68.

⁸⁸ ID, *Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità*, 64.

decisione concreta di riconciliazione e di perdono nei rapporti familiari:

«(Prima di venire a *Kkottongnae*), avevo litigato con mio padre. Ma qui ho ascoltato un messaggio sull'amore incondizionato: "Ti amo. Indipendentemente dal fatto che tu abbia colpa o no, ti amo". Questo mi ha portato a riflettere sul mio rapporto con mio padre (*Studiante del liceo H, testimonianza orale*)»⁸⁹.

Questa esperienza ha fatto comprendere ai partecipanti che l'amore non è qualcosa da praticare solo in determinate circostanze, ma che può essere vissuto in ogni ambito della vita; essi hanno sperimentato che, attraverso la riconciliazione e il perdono, l'amore può diventare ancora più profondo.

2.2. Osservazioni

Dall'analisi delle testimonianze emerge che i partecipanti hanno fatto l'esperienza formativa all'interno del tema "felicità e amore" e si sono resi conto che "praticare l'amore" è il significato e lo scopo essenziale della vita.

I partecipanti hanno compreso che la felicità non deriva dal successo materiale o dal possesso, ma nasce dall'amore altruistico e dal servizio reso agli altri; questo li ha spinti a rivedere la direzione della loro vita, orientandola verso l'impegno per il prossimo e per la comunità. In particolare, attraverso l'incontro con le famiglie di *Kkottongnae*, i partecipanti hanno compreso e sperimentato più profondamente il significato dell'amore, arrivando a prendere decisioni concrete per praticare, nella vita quotidiana, un amore totale e incondizionato. Questo cambiamento interiore può essere interpretato come segno dell'interiorizzazione dei valori evangelici da parte dei partecipanti.

Il motivo per cui il programma ha un profondo impatto sui valori e sulla direzione di vita dei partecipanti risiede nel fatto che non si limita a un'attività di volontariato, ma è stato strutturato come un'educazione e un'esperienza pratica del Carisma. Il programma, incentrato sul tema della

⁸⁹ ID, *Studio sull'esperienza delle attività formative per i giovani basate sulla spiritualità*, 62.

“vera felicità attraverso l’amore”, ha presentato il Carisma dei *FGK* in un linguaggio universale, fornendo ai partecipanti diverse motivazioni per metterlo in pratica concretamente. I partecipanti hanno avuto l’opportunità di sperimentare questo Carisma attraverso il servizio ai poveri, ed hanno così interiorizzato il significato dell’amore, consolidandolo concretamente nella loro vita quotidiana.

In questo modo, il programma ha aiutato i partecipanti a interiorizzare i valori evangelici e, promuovendo il cambiamento dell’individuo quale soggetto della cultura, si prevede che possa contribuire positivamente anche all’evangelizzazione della cultura comunitaria.

3. Alcuni suggerimenti

Sulla base delle ricerche finora svolte, ci proponiamo ora di avanzare alcune proposte che possano orientare il contributo dei religiosi all’evangelizzazione della cultura. Questi suggerimenti vanno in due direzioni: da un lato, puntano a far sì che l’apostolato della felicità dei *FGK* risulti più efficace; dall’altro, esortano ad una riflessione su aspetti che non sono stati sufficientemente approfonditi a causa dei limiti della presente ricerca, al fine di delineare le sfide future verso cui dovrebbe orientarsi l’evangelizzazione della cultura.

3.1. L’Apostolato della Felicità (Centro di Formazione all’Amore di Kkottongnae)

È innanzitutto necessario individuare alcuni aspetti fondamentali per realizzare in modo efficace i programmi del Centro di Formazione all’Amore di *Kkottongnae*.

Si deve anzitutto riflettere sul fatto che la cultura è in costante cambiamento e che l’evangelizzazione della cultura si basa su tre elementi: *l’analisi della cultura*, *i valori evangelici alternativi* e *la trasmissione e l’esperienza del Carisma*.

Come già evidenziato in precedenza, il Centro trasmette il Carisma dei *FGK* basandosi sugli insegnamenti che il Fondatore Giovanni ha

rivolto ai non cristiani. Questi insegnamenti si sono formati analizzando il contesto culturale e sociale della Corea del suo tempo, riflettendo su quali fossero le necessità evangeliche per le persone di quel periodo. È pertanto necessario continuare a riflettere su come questi insegnamenti possano essere applicati e aggiornati alla luce dei cambiamenti della società e della cultura attuali e future.

La cultura è lo specchio della realtà sociale, contiene il sistema dei valori di un gruppo sociale e cambia con ogni generazione. Quando si propongono “valori alternativi” all’interno del Carisma in modo che i soggetti della cultura possano essere evangelizzati, è necessario riflettere costantemente sulla situazione odierna e sui possibili cambiamenti nei prossimi anni. Ciò richiede un discernimento del contesto socio-culturale e la presentazione di un’alternativa evangelica basata su di esso.

In secondo luogo, per far sì che i non cristiani possano apprendere e sperimentare il Carisma, è necessario considerare continuamente nuove modalità di espressione in quanto la percezione delle persone, il loro modo di esprimersi e i loro interessi principali cambiano rapidamente. I valori del Vangelo sono immutabili, ma i metodi per trasmetterli e comunicarli vanno rinnovati di continuo, affinché possano essere facilmente compresi dalle nuove generazioni.

Trasmettere e far sperimentare il Carisma ai non cristiani significa aiutare lo Spirito Santo ad agire in loro; lo Spirito Santo bussa costantemente alla porta dell’uomo, operando nella sua coscienza e nel suo intimo. È pertanto essenziale aiutare l’uomo a riflettere sulla propria interiorità e sulla propria essenza, per farlo avvicinare alle proprie radici; solo così le persone riconoscono la presenza viva di Dio nel loro giardino interiore.

Questo processo richiede un approccio delicato, capace di guidare verso un cambiamento interiore e un’autentica esperienza spirituale. Siccome le nuove generazioni sono abituate a risposte immediate e a gratificazioni veloci, il percorso che le guida verso una riflessione interiore per affrontare la verità potrebbe risultare faticoso. È necessario, perciò, tenendo conto delle caratteristiche dei partecipanti (ovvero dei soggetti culturali), cercare costantemente strumenti e linguaggi adeguati affinché la verità possa risuonare profondamente nel loro cuore ed essere realmente vissuta.

In terzo luogo, è fondamentale non dimenticare che l'essenza del programma del Centro è "la trasmissione della fede": nuove modalità di approccio e di espressione sono sicuramente necessarie per un'evangelizzazione efficace nella società di oggi e ancora più in quella del futuro ma, se si trascura l'essenza della trasmissione della fede, si corre il rischio di concentrarsi solo sull'interesse e sulla reazione del pubblico, offuscando i valori evangelici. Pertanto, è indispensabile verificare regolarmente e, se necessario, rivedere i contenuti del programma affinché resti centrato sulla trasmissione del Carisma.

I programmi devono offrire momenti di riflessione e di silenzio, affinché i partecipanti possano percepire l'azione dello Spirito Santo: pur utilizzando una varietà di nuovi approcci, tutto deve mirare all'obiettivo fondamentale di trasmettere la fede.

La trasmissione della fede consiste nel testimoniare la gioia spirituale che si sperimenta quando ci si dona incondizionatamente agli altri, e la felicità che nasce dal riconoscere Cristo nell'amore verso i poveri. Se queste esperienze vengono presentate ai partecipanti con diverse modalità linguistiche e programmi, essi incontrano lo Spirito Santo che opera in loro. Coloro che conducono il programma devono essere pertanto consapevoli di non essere semplici educatori, ma di svolgere il proprio compito come missionari chiamati a testimoniare il Vangelo.

In quarto luogo, affinché la pratica dell'amore possa continuare nel tempo, è necessario predisporre programmi di *follow-up* o incontri successivi: infatti, l'obiettivo ultimo di questo programma è quello di trasformare l'orientamento dei valori e l'approccio alla vita dei partecipanti, che sono i soggetti della cultura. Questo cambiamento, però, non può avvenire solo con un'esperienza momentanea, ma richiede una pratica costante e una trasformazione progressiva dello stile di vita. Per questo motivo, è essenziale fornire un supporto e un accompagnamento successivo, affinché i partecipanti possano mantenere, anche dopo il programma, i propositi di vita rinnovata che hanno maturato durante l'esperienza.

Per fare un esempio, si potrebbe creare uno spazio sui social network in cui i partecipanti possano condividere le loro esperienze nella pratica dell'amore e incoraggiarsi reciprocamente; se poi il programma viene svolto in una scuola, si potrebbero fornire ai docenti delle linee guida per

organizzare incontri di follow-up a livello di classe o di gruppo, in modo da motivare sempre gli studenti a praticare l'amore. Programmi di follow-up semestrali, con incontri in presenza o online, rappresenterebbero un ulteriore strumento efficace per incoraggiare la pratica continuativa dell'amore.

3.2. La collaborazione con i poveri come soggetti dell'evangelizzazione della cultura

Come visto in precedenza, il ruolo dei poveri è fondamentale per trasmettere i valori evangelici e promuovere nella persona un cambiamento interiore.

Papa Francesco sottolinea che i poveri non sono semplicemente i destinatari di aiuto, ma i veri soggetti dell'evangelizzazione: essi possiedono un senso della fede, riconoscono Cristo sofferente nella propria sofferenza e, attraverso l'incontro con loro, anche noi possiamo essere evangelizzati⁹⁰.

I membri della famiglia di *Kkottongnae* (*MFK*) non sono solo persone da assistere ma, attraverso la loro vita, trasmettono amore ai visitatori e svolgono un ruolo centrale nell'evangelizzazione.

Soprattutto in una società come l'odierna, dominata dal secolarismo e dal materialismo, l'evangelizzazione attuata attraverso i poveri assume un'importanza ancora maggiore. Trasmettere agli uomini del nostro tempo Dio, i valori spirituali e la vera felicità è un compito tutt'altro che semplice; la vita dei poveri e l'incontro con loro aiutano però le persone ad aprire il cuore e a confrontarsi con la propria interiorità. Come mostrano i casi analizzati in precedenza, il momento in cui i giovani hanno sperimentato il cambiamento più profondo è stato proprio l'incontro con gli *MFK*.

Pertanto, è di fondamentale importanza aiutare gli *MFK* a prendere coscienza della propria identità di annunciatori del Vangelo e a viverla concretamente.

A questo fine, è anzitutto importante che gli *MFK*, cioè i poveri stessi, siano evangelizzati. Chi è stato abbandonato dalla famiglia e dalla società,

⁹⁰ Cfr *EG*, n. 198.

e vive nella malattia e nella sofferenza, non diventa automaticamente un evangelizzatore. Molti di coloro che arrivano per la prima volta a *Kkottongnae* portano dentro di sé ferite profonde, causate dal rifiuto delle persone a loro più care: all'inizio si mostrano diffidenti, hanno un atteggiamento di chiusura e, a volte, anche reazioni aggressive. Quando i religiosi accettano con pazienza le parole e le azioni che derivano da queste ferite e mostrano loro un continuo interesse e amore, i loro cuori iniziano gradualmente ad aprirsi.

I religiosi poi accompagnano gli *MFK* in un cammino di fede affinché possano incontrare Cristo e fare esperienza personale di Lui, aiutandoli a perdonare la famiglia d'origine che li ha abbandonati e a intraprendere una vita fondata sull'amore. Questo stesso percorso costituisce l'evangelizzazione dei poveri. In questo processo, anche gli *MFK* sperimentano una guarigione interiore e procedono gradualmente nel loro cammino di evangelizzazione.

Pertanto, i religiosi devono continuare a fornire loro supporto spirituale in modo che gli *MFK* possano essere evangelizzati. In particolare, raccontare le storie di "*Choi Gwi-dong*" e delle "famiglie che sono morte dopo aver vissuto una vita di fede e amore a *Kkottongnae*" svolge un ruolo molto efficace nel processo di evangelizzazione.

Il secondo aspetto fondamentale è aiutare gli *MFK* a svolgere la loro missione di evangelizzatori. Innanzitutto, è necessario far comprendere agli *MFK* che gli incontri con i volontari e con i visitatori può essere un'occasione per annunciare e vivere il Vangelo. A tal fine, può costituire un metodo efficace condividere con loro testimonianze di cambiamento interiore vissuto dai volontari o visitatori attraverso l'incontro con gli *MFK*. Proprio come un tempo i discepoli di Gesù che provavano gioia nel proclamare il Vangelo e nel veder le persone trasformate. Anche gli *MFK* possono provare la gioia di proclamare il Vangelo attraverso questo feedback e trovare la motivazione per continuare la loro missione e la loro vita d'amore.

È inoltre, importante aiutare gli *MFK* a comprendere la realtà e le difficoltà vissute oggi dai destinatari dell'evangelizzazione. Le condizioni fisiche, psichiche e cognitive degli *MFK* sono molto diversificate e, alcuni di essi, a causa di capacità cognitive limitate, non sono in grado di cogliere autonomamente i problemi sociali o le sfide del tempo presente. Per questo

motivo, è necessario spiegare le difficoltà e le preoccupazioni della vita odierna in un linguaggio semplice. Ad esempio, si può spiegare dicendo: “Oggi molti studenti soffrono per lo stress legato allo studio e sono preoccupati per il futuro e il lavoro”. Una spiegazione di questo tipo aiuta gli *MFK* a comprendere meglio i destinatari dell’evangelizzazione e si rivela concretamente utile nell’incontro con loro. In effetti, dopo tali spiegazioni, si è spesso assistito a scene in cui gli *MFK*, incontrando degli studenti, dicevano con affetto: “Studiare è faticoso. Forza...”.

Inoltre, è necessario fornire agli *MFK* modi specifici per evangelizzare; alcuni di essi desiderano amare i volontari e i visitatori, ma non sanno bene come esprimere questo amore in modo concreto. In questi casi, può essere utile condividere le testimonianze scritte dai volontari. Ad esempio, si può raccontare qualcosa tipo: Uno studente ha detto di essere rimasto molto colpito quando un membro della famiglia lo ha salutato calorosamente dicendogli “Ti voglio bene”. Un altro studente ha raccontato che un membro della famiglia gli aveva offerto un mandarino e che quel gesto lo aveva commosso così tanto da decidere di conservarlo senza mangiarlo.

È inoltre necessario aiutare gli *MFK* a presentare meglio la propria vita ai volontari e ai visitatori. Alcuni *MFK* desiderano raccontare ai visitatori come vivevano in passato, che cosa li ha portati a *Kkottongnae*, e in che modo la loro vita è cambiata, testimoniando così la propria felicità ritrovata. Spesso, però, accade che, nel tentativo di raccontare la propria storia in modo dettagliato, non riescano a comunicare i punti essenziali oppure non abbiano abbastanza tempo per farlo. È importante perciò che i religiosi ascoltino in anticipo i loro racconti, aiutandoli a strutturarli e a trovare un modo più efficace per trasmetterli: si tratta di una sorta di “predicazione attraverso l’esperienza”, un processo in cui le loro testimonianze vengono affinate come strumenti di evangelizzazione.

Inoltre, un metodo efficace può essere che siano i religiosi stessi a presentare ai volontari e ai visitatori la vita e la testimonianza di amore degli *MFK*. Alcuni di loro, pur trovandosi essi stessi in condizioni fisiche difficili, offrono aiuto ad altri familiari e mettono in pratica l’amore concreto; tuttavia, a causa di difficoltà linguistiche o per una sorta di timidezza, non riescono spesso a presentarsi da soli. In questi casi, con il consenso degli *MFK*, i religiosi possono raccontare la storia degli *MFK* al

posto loro: questo permette ai visitatori di percepire e fare esperienza del valore dell'amore, e allo stesso tempo consente ai familiari di provare un senso di riconoscimento e di orgoglio per la propria vita.

Sulla base di questi elementi, proponiamo un programma “*Scuola per l'evangelizzazione*”, indirizzato agli *MFK*. Se il programma del Centro di Formazione all'Amore ha l'obiettivo scopo di insegnare e far sperimentare il Carisma di *Kkottongnae*, questa scuola potrebbe essere strutturata con il fine di aiutare gli *MFK* a comprendere come vivere concretamente il Carisma e come trasmetterlo agli altri. In questo modo, si intende risvegliare negli *MFK* la consapevolezza della propria vocazione di evangelizzatori, protagonisti nella trasmissione e nell'attuazione del Carisma, elaborando insieme modalità concrete per realizzarlo.

Questi programmi non sono solo per educare gli *MFK*, ma anche un luogo in cui i religiosi possono imparare a conoscere il senso della loro fede e la loro vita di diffusione della spiritualità di *Kkottongnae*. Questo scambio reciproco per l'evangelizzazione sarà una base preziosa nella ricerca di modi concreti per comunicare e per praticare il Carisma.

Oltre ai casi precedentemente menzionati, intendiamo sottolineare ancora una volta l'importanza del contributo dei poveri all'evangelizzazione della cultura, presentando alcune testimonianze di come la vita degli *MFK* abbia effettivamente contribuito all'evangelizzazione della cultura coreana.

Gli *MFK* hanno svolto un ruolo significativo nella diffusione della “cultura della donazione” e della “cultura della donazione di organi”, promuovendo così una cultura dell'amore.

P. Giovanni ha sempre sottolineato che, così come Gesù Cristo ha donato il suo corpo e il suo sangue per noi, anche noi dobbiamo essere capaci di donarci agli altri per amore, e ha dato inizio a un movimento per la donazione degli occhi e degli organi per attuare questa cultura dell'amore.

Alcuni *MFK*, dotati di una buona salute mentale e quindi in grado di prendere decisioni consapevoli, hanno accolto le esortazioni di P. Giovanni, aderendo volontariamente alla donazione degli occhi e degli organi. Alcuni di loro, pur essendo affetti da disabilità fisiche che impedivano l'uso delle mani, hanno dato per iscritto il proprio assenso, tenendo la penna con la

bocca o con le dita dei piedi, per esprimere la loro gratitudine a Dio per le grazie ricevute. Questi atti di impegno e le loro storie sono stati diffusi dai media, suscitando profonda commozione e ispirazione nella società⁹¹.

Nel 1984, la cultura della donazione di organi non era ancora diffusa nella società coreana, e la sua promozione risultava difficile a causa di vari pregiudizi sociali. L'esempio concreto degli *MFK* ha rappresentato un punto di svolta, contribuendo a trasformare questo clima culturale; e la copertura mediatica e hanno avuto un impatto positivo sull'opinione pubblica sudcoreana.

Di conseguenza, un movimento che fino ad allora era sostenuto principalmente da ospedali cattolici e da organizzazioni private ha ottenuto un riconoscimento istituzionale, portando alla nascita del “Centro per la Promozione della Donazione della Vita”, promosso dal Ministero della Salute e del Welfare. Oggi, in Corea del Sud, il numero delle persone registrate come potenziali donatori di organi ha superato le 500.000 unità, e il movimento si è consolidato a livello nazionale.

Inoltre, gli *MFK* in Corea hanno raccolto volontariamente le indennità mensili per disabili loro spettanti per inviarle in dono agli *MFK* dei Paesi che vivono in condizioni ancora più difficili in Paesi come l'Uganda, Haiti e l'Honduras. Queste azioni concrete di condivisione sono state riportate dal *Bollettino* e da diversi mass media e hanno influenzato positivamente la diffusione della cultura della donazione.

Così, poiché i poveri possono svolgere un ruolo fondamentale nell'evangelizzazione della cultura, è importante elaborare modalità concrete per realizzarla proprio in collaborazione con loro.

3.3. Le prospettive future dell'evangelizzazione della cultura: l'evangelizzazione della coscienza sociale e delle istituzioni

Il presente studio si è concentrato, nell'ambito stabilito, sull'evangelizzazione del singolo individuo come soggetto della cultura. Tuttavia, per un'evangelizzazione della cultura più efficace,

⁹¹ Cfr FONDAZIONE KKOTTONGNAE DI GESÙ, *꽃동네 40년사 (40 anni di Kkottongnae)*, Edizioni Kkottongnae, Eumseong 2016, 406.

l'evangelizzazione del singolo dev'essere accompagnata dall'evangelizzazione della *coscienza sociale e delle istituzioni*.

La coscienza sociale e le istituzioni si formano sulla base dei sistemi di vita e dei modi di pensare dei membri della società, e si concretizzano in norme e leggi che esercitano un'influenza continua sull'intero contesto sociale. Siccome queste strutture funzionano, nel corso del tempo, come mediatori della trasmissione culturale, risulta di fondamentale importanza evangelizzare le strutture e le istituzioni sociali.

Questo tema esula dai confini del presente studio, ma desideriamo accennarvi brevemente come possibile oggetto di ricerca futura.

3.3.1. La promozione della coscienza sociale e integrazione con lo stile di vita della Congregazione

Il Carisma di un istituto religioso si concretizza in diverse dimensioni: nella spiritualità del Fondatore, nell'apostolato, nello stile di vita e nella preghiera. In questo paragrafo intendiamo esaminare l'evangelizzazione della "coscienza sociale" attraverso una dimensione del Carisma, ovvero lo stile di vita dei *FGK*, prendendo come caso esemplare "l'atteggiamento della società coreana nei confronti dell'accoglienza dei rifugiati".

Per tradizione, la società coreana ha un'identità etnica unica e quindi manca della consapevolezza dell'accettazione e dell'ospitalità di altri gruppi etnici. Di conseguenza, le politiche dei rifugiati sono molto severe e l'atteggiamento di accoglienza o di protezione nell'opinione pubblica, è molto carente. Per cambiare questa situazione e per promuovere una cultura più umanitaria, è necessario un cambiamento nella coscienza sociale.

Il Carisma dei *FGK* è incentrato sull'"accogliere i poveri come membri della propria famiglia". Il Fondatore ha dato inizio alla comunità portando con sé, nella propria residenza sacerdotale, persone che stavano morendo per la strada, ed ha condiviso con loro i pasti e la vita quotidiana; questo stile di vita è ancora oggi trasmesso e vissuto all'interno dell'istituto. Oggi, ciascuna comunità dei *FGK* utilizza come convento uno spazio situato all'interno (o nei pressi) della Casa dell'Accoglienza di

Kkottongnae, condividendo così la vita quotidiana con i poveri (con l'esclusione delle aree di clausura).

Questa vita comunitaria e la gioia che da essa scaturisce possono offrire alla società coreana una nuova prospettiva sull'integrazione dei rifugiati e delle persone socialmente vulnerabili che vanno considerate membri a pieno titolo della comunità.

La chiave per migliorare la percezione dell'accoglienza dei rifugiati è aiutare le persone a superare la paura che accompagna l'accettazione di "popoli diversi" o di persone che si trovano in "condizioni diverse dalle proprie". È necessario, da un lato, superare la percezione negativa secondo cui convivere con i rifugiati comporterebbe disagi nella vita quotidiana o metterebbe a rischio l'identità sociale, e, dall'altro, richiamare il valore sublime dell'umanità che accoglie chi è in difficoltà.

Lo stile di vita dei *FGK* può offrire un contributo concreto al rinnovamento di questa percezione sociale; i *FGK* testimoniano con la loro vita che la condivisione della quotidianità con gli *MFK* rende ancor più ricca la loro vita di preghiera e di comunità. Si potrebbe ritenere che vivere in uno spazio indipendente e separato sia il modo migliore per i religiosi di preservare la propria identità e di proteggere la vita consacrata. Tuttavia, i *FGK* mostrano, attraverso molteplici episodi, che è proprio nel vivere insieme ai poveri che l'identità religiosa si rafforza e che si può sperimentare una gioia profonda.

Ad esempio, quando i religiosi iniziano la preghiera del mattino nella cappella, si può vedere gli *MFK* entrare uno ad uno per pregare insieme con loro; durante la colazione, gli *MFK* cercano di servire per primi i religiosi; oppure, quando notano che un religioso ha un'espressione affaticata, si premurano di chiedergli come sta e gli offrono i propri snack. Questi episodi concreti mostrano bene la ricchezza della vita comunitaria e la pratica dell'amore reciproco. I membri dei *FGK*, vivendo quotidianamente insieme con gli *MFK*, sperimentano in modo ancora più profondo la gioia della vita consacrata. Lo stile di vita dei *FGK* si configura così come una testimonianza significativa per la società, poiché dimostra che *vivere insieme a chi ha bisogno* - e non semplicemente prestare loro aiuto - può generare una gioia e una ricchezza umana ben più profonde.

L'elemento centrale nel promuovere un cambiamento della

coscienza sociale attraverso il Carisma non consiste nell'enfatizzare un dovere etico o un ideale sociale, ma nel manifestare la gioia interiore e la vera felicità che scaturiscono da una vita orientata ai valori evangelici. Una tale testimonianza di vita evangelica è in grado di aprire i cuori dei membri della società e di svolgere un ruolo più efficace nel favorire una trasformazione del loro modo di pensare.

3.3.2. Le proposte concrete per la promozione della coscienza sociale

Una delle sfide centrali dell'evangelizzazione della cultura consiste nell'elaborare modalità concrete di attuazione in base ai destinatari e agli orientamenti dell'evangelizzazione stessa. Il fatto che i religiosi vivano fedelmente la propria vocazione non implica automaticamente che la loro vita si traduca in un'evangelizzazione efficace della cultura. Considerando le caratteristiche e la complessità della cultura dei nostri giorni, si rendono necessarie forme espressive e strategie comunicative adeguate.

In quest'ottica, praticare fedelmente lo stile di vita proprio dei *FGK* non è sufficiente a trasformare la coscienza sociale; è necessario elaborare strategie operative che, partendo da questo stile di vita, possano incidere in modo tangibile sul cambiamento della mentalità.

Si potrebbero ad esempio organizzare seminari miranti a promuovere un cambiamento della coscienza sociale, presentando in modo sistematico le problematiche strutturali della società di oggi, i sistemi dei valori e le mentalità ad esse sottesi, nonché il Carisma e l'esperienza di vita dell'istituto religioso come via per un rinnovamento evangelico. Un'altra possibilità consiste nel pubblicare a scadenze regolari articoli sul Bollettino dell'istituto, su riviste accademiche o su altre pubblicazioni, al fine di trasmettere il messaggio a un pubblico più ampio.

Queste strategie possono risultare ancora più efficaci mediante la collaborazione con i laici che condividono la missione della Congregazione. I laici, infatti, vivono immersi nella cultura e, in quanto soggetti dotati della capacità di trasformarla, rappresentano i protagonisti principali dell'evangelizzazione, in grado di esercitare una notevole influenza.

Oltre a promuovere un cambiamento nella coscienza sociale, è possibile intraprendere azioni concrete miranti a trasformare le strutture e le istituzioni sociali. Nella Corea del sud, se una determinata questione raccoglie il consenso di oltre un milione di cittadini, l'Ufficio Presidenziale è tenuto a esaminarla direttamente. Sfruttando questo sistema, gli istituti religiosi possono unirsi per promuovere campagne di raccolta firme rivolte ai cittadini e intraprendere iniziative presso l'Assemblea Nazionale, puntando al miglioramento delle normative esistenti.

In realtà, l'Associazione dei Superiori Maggiori degli Istituti religiosi Maschili in Corea ha già messo in atto iniziative di questo tipo su temi di bioetica legati alla vita, come l'aborto e la prevenzione del suicidio. Tra le varie attività ricordiamo l'organizzazione congiunta di seminari, di campagne nazionali di raccolta firme, di marce e di concerti per promuovere una cultura del rispetto della vita (*Pro life*). Tali sforzi possono essere considerati una forma concreta di evangelizzazione, volta a trasformare le strutture sociali sulla base dei valori del Vangelo.

Conclusione

Abbiamo indagato come il Carisma dei *FGK* può contribuire all'evangelizzazione della cultura coreana. Il Fondatore Giovanni ha coniugato il Carisma donatogli dallo Spirito Santo con valori evangelici alternativi per l'evangelizzazione della cultura coreana e ha trasmesso il valore evangelico del Carisma a tutti, indipendentemente dall'appartenenza religiosa, mostrando concretamente come esso possa essere vissuto nel quotidiano. I *FGK* hanno sviluppato la visione del Fondatore, individuando e applicando varie strategie operative per far sì che anche i non cristiani possano sperimentare il Carisma.

Per analizzare questo processo, abbiamo esaminato l'identità carismatica dei *FGK* e il modo con cui P. Giovanni ha comunicato il Carisma ai non cristiani, in risposta alla necessità di evangelizzare la cultura; abbiamo inoltre analizzato come i religiosi dei *FGK* abbiano sviluppato questa trasmissione in una forma esperienziale, mediante la realizzazione di programmi concreti, per esplorare in che modo il Carisma possa essere utilizzato come strumento pratico nell'evangelizzazione della

cultura.

Terminiamo proponendo delle linee guida su come annunciare e far sperimentare il Carisma del Fondatore anche ai non cristiani, al fine di evangelizzare la cultura.

1. Diagnosi della cultura e ricerca di valori evangelici alternativi per l'evangelizzazione

Il primo passo per evangelizzare la cultura mediante il Carisma consiste nell'individuare le tendenze culturali di oggi e nel ricercare dei valori evangelici alternativi. Il punto chiave da tenere a mente in questo processo è che questo andrebbe fatto tenendo presente l'aspetto che può essere collegato al Carisma.

Il Carisma del Fondatore è un dono di Dio in base alle esigenze dei tempi, e non abbraccia tutte le aree dell'evangelizzazione. Il Carisma è radicato in un aspetto specifico del mistero di Cristo, che orienta i religiosi a praticare l'evangelizzazione in una forma particolare; esso, pur inserendosi nell'evangelizzazione universale, possiede una sua identità evangelica specifica e una sua missione tutta particolare. Questo implica che ogni Congregazione debba discernere i settori da evangelizzare mediante il proprio Carisma.

Per fare ciò, i religiosi devono considerare i fenomeni culturali sia da una prospettiva macro che da una micro; la cultura abbraccia la totalità della vita ed è così ampia che, per evangelizzare la cultura, ogni Congregazione deve identificare le aree che possono essere collegate al proprio Carisma, al fine di poter integrare concretamente i valori evangelici alternativi.

2. Integrazione concreta tra i valori evangelici alternativi e il Carisma del Fondatore

Il secondo passo consiste nell'integrare concretamente il Carisma del Fondatore con i valori evangelici alternativi necessari per l'evangelizzazione della cultura: a questo fine occorre reinterpretare il Carisma adeguandolo ai tempi, esplorando se e come esso si può integrare

nel nuovo contesto culturale.

A tal fine, i religiosi devono comprendere il proprio Carisma in una prospettiva più ampia e integrale: non basta fare riferimento a quanto scritto nelle Costituzioni o nella Regola, è fondamentale studiare in profondità l'esperienza spirituale del Fondatore, i suoi intendimenti, i suoi progetti e la sua visione.

Occorre osservare come il Fondatore ha realizzato il dono ricevuto dallo Spirito Santo in risposta alle esigenze del suo tempo e come ha cercato percorsi di evangelizzazione all'interno del suo contesto culturale; questo offre intuizioni preziose su come integrare il Carisma del Fondatore con i valori evangelici alternativi.

Anche l'analisi delle forme e dei contenuti dell'apostolato della Congregazione svolge un ruolo essenziale per comprendere come il Carisma si concretizza nella prassi e in che modo esso favorisce il processo di evangelizzazione. Sebbene l'apostolato non coincida con il Carisma, la sua analisi e la sua rilettura in chiave di evangelizzazione della cultura possono offrire spunti significativi per integrare il Carisma con i valori evangelici alternativi, contribuendo così all'elaborazione di modalità nuove per trasmetterlo nel contesto culturale attuale.

I religiosi saranno così in grado di guardare al loro Carisma da una prospettiva più ampia e di trovare modi concreti per evangelizzare la cultura in linea con le esigenze dei tempi. L'evangelizzazione della cultura si configura dunque come una ricerca su come il Carisma del Fondatore possa continuare a vivere e ad operare all'interno della cultura attuale.

3. Creatività nella trasmissione del Carisma

Il terzo passo consiste nel ricercare modalità concrete e creative per trasmettere efficacemente anche ai non cristiani il valore evangelico proprio del Carisma dell'istituto, permettendo loro di farne esperienza.

Come già analizzato in precedenza, l'esperienza del Carisma può realizzarsi in due modalità. La prima è quella in cui il destinatario sperimenta indirettamente la grazia attraverso l'esistenza e le attività di coloro che vivono realizzando il carisma. La seconda è quella in cui il destinatario sperimenta più direttamente il significato del Carisma

mettendone in pratica i valori.

La prima modalità si realizza attraverso l'attività evangelizzatrice dei religiosi. Oggi, i religiosi incarnano il Vangelo in una varietà di contesti sociali, come istituzioni educative, strutture sanitarie, opere di assistenza sociale e ambienti di lavoro. Il nucleo di queste attività apostoliche non risiede semplicemente nel "fare" in quanto tale, ma nel modo in cui esse vengono realizzate e nell'atteggiamento interiore con cui vengono vissute. È proprio attraverso questa "modalità di essere cristiano" che il Carisma si comunica e si realizza.

Di fatto, molte delle opere apostoliche svolte dai religiosi potrebbero essere portate avanti anche da laici o da persone non credenti. Dal punto di vista della "competenza tecnica", è plausibile che i laici appartenenti al mondo secolare dispongano di conoscenze e abilità persino superiori.

Nonostante ciò, il motivo per cui i religiosi si dedicano a questo apostolato è che l'atteggiamento interiore e il comportamento che essi manifestano nelle loro attività diventano una modalità per testimoniare il mistero di Cristo. L'obiettivo a cui aspirano i religiosi, nonché le parole, le azioni e l'atteggiamento che essi manifestano nei loro rapporti con gli altri, diventano una porta che permette alle persone di sperimentare indirettamente il Carisma. Pertanto, ciò che è importante per i religiosi non è solo "ciò che fanno", ma "il modo in cui lo fanno", realizzando il Carisma nella concretezza della vita quotidiana.

Per questo motivo, ai religiosi si richiede una costante consapevolezza e riflessione sul modo con cui il proprio stile di vita manifesta e trasmette agli altri il Carisma. A tal fine, è fondamentale che i religiosi meditino e approfondiscano in modo continuo le virtù e gli esempi di vita legati al Carisma del Fondatore. Gli episodi della vita del Fondatore possono fungere da esempi concreti di come il Carisma si incarna nella realtà. Inoltre, se all'interno della comunità religiosa si promuovono momenti regolari di condivisione e di riflessione, nei quali ciascuno possa raccontare come realizza il Carisma nella propria vita quotidiana, si potrà generare un clima favorevole alla trasmissione e all'attuazione del Carisma mediante l'esperienza vissuta nel quotidiano.

Affinché questa attività evangelizzatrice permetta al Carisma di raggiungere anche i non cristiani, è necessario che il campo

dell'evangelizzazione pentri ancora di più nel cuore del mondo.

Ciò implica che i valori evangelici debbano emergere non solo in contesti o in attività riservati ai cristiani, ma anche in ambienti quotidiani aperti a tutti. Esistono già diversi esempi di istituti religiosi che si impegnano concretamente in questa direzione.

Ad esempio, un istituto religioso svolge attività di evangelizzazione durante il periodo estivo presso le spiagge. I religiosi accolgono le persone sotto forma di un centro di ascolto informale, e molti giovani si avvicinano ai loro ombrelloni per ricevere un momento di dialogo e per condividere del tempo insieme. Un altro istituto di suore esce quotidianamente per le strade, cercando di trasmettere i valori cristiani non attraverso un linguaggio missionario diretto, ma con espressioni universali comprensibili da tutti. Un ulteriore esempio è quello di un istituto religioso che gestisce un caffè nel centro della città, dove organizza vari programmi rivolti ai frequentatori, cercando di trasmettere i valori evangelici attraverso tali incontri. Tutte queste iniziative rappresentano tentativi concreti di annunciare il Vangelo nel cuore del mondo.

La seconda modalità consiste nel consentire ai destinatari di sperimentare direttamente i valori evangelici del Carisma mettendoli in pratica. A tal fine, è essenziale predisporre un linguaggio e delle espressioni accessibili anche ai non cristiani, nonché proporre modalità operative concretamente realizzabili.

Naturalmente, è intrinsecamente limitante trasmettere pienamente il significato del Carisma senza una spiegazione esplicita di Cristo. Tuttavia, mediante un linguaggio simbolico, insieme a un approccio antropologico e sociologico, è possibile rendere visibili i valori evangelici racchiusi nel carisma.

Il simbolo, infatti, va oltre la mera trasmissione concettuale: esso è un linguaggio che invita i destinatari a “fare esperienza e riflettere” ad un livello più profondo. Nei riti e nelle scritture dell'antichità, come anche nella scultura e nella pittura, il simbolo ha condotto l'uomo verso una realtà trascendente. Anche la Chiesa Cattolica si serve di espressioni simboliche nella liturgia e nei sacramenti, comunicando la grazia invisibile attraverso segni visibili. Un approccio simbolico di questo tipo apre spazi di significato anche per i non cristiani, che non hanno familiarità con il

linguaggio e i concetti religiosi, permettendo loro di entrare in contatto, in maniera intuitiva, con i valori evangelici incarnati nel Carisma - quali il sacrificio di sé, l'ospitalità, il perdono, la solidarietà e il rispetto per la vita.

Nell'esprimere il Carisma, può risultare efficace, inoltre, anche un approccio antropologico. Il Carisma è strettamente legato al mistero dell'Incarnazione, che costituisce il cuore della fede cristiana, e si connette profondamente con la realizzazione dell'essere umano. Il fatto che Dio si sia fatto uomo per rivelare pienamente il proprio mistero⁹² indica che Egli ha manifestato "il più divino" attraverso "il più umano"; ciò suggerisce che l'esistenza umana stessa può diventare un canale del Vangelo.

Mediante tematiche quali l'interiorità dell'uomo e le relazioni umane, le domande esistenziali e lo scopo della vita, è possibile trasmettere in modo antropologico il significato evangelico racchiuso nel Carisma. Questo approccio risulta particolarmente fruttuoso nella società odierna, in cui molte persone mostrano un interesse maggiore per l'"umanità" piuttosto che per la "religione", offrendo così un percorso indiretto ma accessibile per avvicinarsi alla verità del Vangelo. Per questo approccio integrativo, sarebbe utile fare riferimento alla metodologia catechetica e alla metodologia teologica fondamentale.

⁹² Cfr CCC, nn. 65, 73.

CONCLUSIONE DELLA SECONDA PARTE

Nella Seconda Parte abbiamo indagato il percorso pratico dell'evangelizzazione della cultura mediante il Carisma del Fondatore, con particolare riferimento alla realtà culturale della società coreana e al Carisma dei *FGK*.

Abbiamo rilevato che la cultura tradizionale coreana presentava elementi intrinseci di spirito comunitario e di altruismo, una consapevolezza del divino e una tensione verso valori trascendenti, e che, tuttavia, nella società coreana odierna, a causa della crescente secolarizzazione, questi valori risultano progressivamente indeboliti, mentre emerge con maggiore evidenza una tendenza culturale centrata sull'individualismo e sulla ricerca del possesso e del dominio.

In tale contesto, abbiamo presentato il “valore metafisico” e il “valore dell'amore” come i valori evangelici alternativi necessari per evangelizzare la cultura, e abbiamo dimostrato che la diffusione di questi valori all'interno della cultura può favorire il recupero della posizione originaria dell'uomo e orientare le attività culturali verso una direzione evangelica. Abbiamo inoltre confermato che questi valori trovano piena integrazione nell'amore agapico di Cristo.

Per individuare gli aspetti del Carisma dei *FGK* che corrispondono a questi valori evangelici alternativi, abbiamo proceduto a una riflessione approfondita dell'identità del Carisma. È emerso che il Carisma del Fondatore dell'istituto sia nato come risposta a una vocazione storica: quella di sanare la mancanza d'amore e la cultura dell'abbandono presenti nella società coreana di un tempo, con l'intento di contribuire di una società in cui tutti possano amarsi e rispettarsi reciprocamente. Il nucleo del Carisma dei *FGK* si fonda sull'amore incondizionato, sull'amore che si dona totalmente e sull'amore preferenziale per i poveri. Queste dimensioni si sono dimostrate profondamente coerenti con i valori evangelici necessari per evangelizzare la cultura e dotate di un carattere di universalità tale da poter essere trasmesse anche a persone di diversa appartenenza religiosa.

Per trasmettere questi aspetti anche ai non cristiani, il Fondatore ha indicato che la vera felicità non si raggiunge attraverso una vita orientata al possesso e al dominio, ma mediante la pratica dell'amore agapico; e ha

reso possibile sperimentarlo concretamente attraverso l'incontro con i poveri e il servizio amorevole nei loro confronti.

Basandosi sulla visione del Fondatore, i religiosi *FGK* hanno elaborato un programma che trasmette efficacemente i valori evangelici del Carisma attraverso nuovi linguaggi e metodi e consentendo ai partecipanti di farne esperienza, con effetti positivi nella trasformazione, in senso evangelico, dei criteri valoriali e dell'orientamento esistenziale dei partecipanti.

Attraverso questo processo, abbiamo constatato che il Carisma del Fondatore, se trasmesso e fatto sperimentare in forme nuove, può trasformare evangelicamente i criteri dei valori nella vita dell'individuo, soggetto della cultura, e che questa trasformazione può estendersi fino ad evangelizzare la cultura comunitaria.

CONCLUSIONE GENERALE

La presente ricerca prende avvio dalla consapevolezza della necessità di individuare nuove vie per annunciare il Vangelo nell'attuale contesto culturale in continuo cambiamento, come anche dall'esigenza di individuare l'orientamento della missione che i religiosi sono chiamati ad assumere in risposta a questa sfida epocale.

La vita religiosa si struttura attorno al Carisma proprio di ciascun istituto, e il Carisma è strettamente connesso alla capacità di leggere i segni dei tempi e di rispondere in modo creativo alle urgenze evangeliche del presente.

La presente ricerca è stata condotta pertanto nella prospettiva che, nell'elaborare strategie di tipo operativo per evangelizzare la cultura, i religiosi possano considerare il proprio Carisma come una risorsa efficace e significativa.

Questa motivazione insita nella nostra ricerca trae origine, in modo particolare, dalla visione di Padre Giovanni, il Fondatore dei *FGK*, per l'evangelizzazione della cultura e dalla prassi apostolica concreta con cui l'istituto ha cercato di realizzarla. La visione del Fondatore Giovanni è orientata alla realizzazione dei valori evangelici all'interno della cultura, ricorrendo alla trasmissione e all'esperienza del Carisma come vie per raggiungere tale obiettivo. Questo rappresenta una risorsa pastorale significativa per elaborare metodologie concrete miranti all'evangelizzazione della cultura.

Basandosi su questa consapevolezza, la presente ricerca si è sviluppata in due direzioni principali: in primo luogo, abbiamo esplorato teoricamente la possibilità teologica che il Carisma del Fondatore contribuisca all'evangelizzazione della cultura; in secondo luogo, abbiamo analizzato le attività apostoliche dei *FGK* finalizzate ad evangelizzare la cultura mediante il Carisma, proponendo così modalità concrete e operative con cui i religiosi possano giungere a questo fine partendo dal proprio Carisma.

Sintesi dei risultati

Nella *prima parte* abbiamo indagato la possibilità che il Carisma del Fondatore contribuisca all'evangelizzazione della cultura.

Nel *primo capitolo*, al fine di chiarire la direzione e gli obiettivi della presente ricerca, abbiamo analizzato approfonditamente il concetto di "evangelizzazione della cultura" e, sulla base di tale riflessione, ne abbiamo definito e delimitato l'ambito da applicare nel presente studio.

Analizzando i concetti relativi all'evangelizzazione, abbiamo constatato che la Chiesa intende l'evangelizzazione come la missione per rendere presente il Regno di Dio nella realtà concreta dell'uomo. In particolare, abbiamo osservato che la Chiesa sottolinea l'urgenza e l'importanza di istillare i valori evangelici nella mentalità, negli interessi e nello stile di vita dell'uomo.

Abbiamo inoltre constatato che, a partire dal Concilio Vaticano II, la Chiesa ha iniziato a intendere la cultura non più come un ambito ristretto a settori specifici, ma secondo una prospettiva antropologica più ampia e inclusiva: *a livello comunitario*, la cultura è intesa come l'insieme dei modi di pensare e degli stili di vita di un gruppo; *a livello individuale*, essa è considerata come l'attività mediante la quale l'essere umano realizza sé stesso e matura la propria personalità.

In questa prospettiva, la Chiesa considera la cultura come un mezzo efficace per l'evangelizzazione, in quanto rende possibile il dialogo con il mondo e ne favorisce il rinnovamento; e allo stesso tempo la riconosce come oggetto dell'evangelizzazione, in quanto è strettamente legata alla salvezza dell'uomo.

Partendo da questa riflessione, abbiamo definito l'evangelizzazione della cultura come un processo volto a purificare e a maturare, alla luce del Vangelo, l'orizzonte spirituale che influenza l'intera società, cioè il modo di pensare, gli stili di vita, il senso e il fine ultimo dell'esistenza, al fine di portare il Vangelo fino alle radici più profonde della cultura. Abbiamo evidenziato in particolare che l'essenza dell'evangelizzazione della cultura consiste nell'individuare gli elementi contrari alla visione cristiana dell'uomo e dei suoi valori, e nel rinnovarli alla luce del Vangelo, affinché tutti possano vivere secondo la volontà di Dio.

Abbiamo terminato il capitolo stabilendo la definizione e l'ambito del concetto di "cultura" da utilizzare nel prosieguo della ricerca, a due livelli: al livello comunitario e al livello individuale, al fine di delineare un quadro metodologico adeguato.

Nel *secondo capitolo* abbiamo esplorato i principali punti di ricerca per studiare in che modo il Carisma del Fondatore può collegarsi alle caratteristiche della cultura in relazione all'evangelizzazione, e contribuire così all'evangelizzazione della cultura.

A tal fine, abbiamo esaminato le caratteristiche della cultura nella prospettiva dell'evangelizzazione, così da approfondire teologicamente il concetto di evangelizzazione della cultura e di individuare gli elementi essenziali e le caratteristiche della cultura di cui tener conto in vista della sua evangelizzazione.

A *livello individuale*, abbiamo considerato le attività culturali come una caratteristica essenziale dell'esistenza e ne abbiamo esaminato l'origine e il fine in relazione all'immagine di Dio, rivelando così che l'origine e l'obiettivo delle attività culturali sono la realizzazione della Sua immagine. In particolare, abbiamo dimostrato che l'essenza dell'attività culturale risiede nel modo con cui l'uomo coltiva ciò che gli è stato dato, secondo determinati valori e finalità: da ciò dipendono l'orientamento e i frutti della sua attività culturale.

A *livello comunitario*, abbiamo evidenziato che la coscienza dei valori e gli stili di comportamento condivisi all'interno della comunità costituiscono elementi fondamentali per evangelizzare la cultura. Abbiamo altresì dimostrato che la cultura comunitaria può essere progressivamente evangelizzata attraverso la vita dei singoli membri che condividono i valori evangelici e li mettono in pratica.

L'evangelizzazione della cultura consiste pertanto nell'orientare le attività culturali a conformarsi alla verità di Dio e al Suo disegno di salvezza. A tal fine, è necessario individuare la presenza di Dio (i semi del Verbo) nella cultura e purificare le tendenze non conformi al Vangelo rinnovandole mediante i valori evangelici alternativi.

In quest'ottica, abbiamo delineato la direzione della ricerca articolandola su due livelli: l'evangelizzazione delle attività culturali individuali e l'evangelizzazione della cultura comunitaria, al fine di

verificare in che modo il Carisma del Fondatore può contribuire a ciascuna di esse.

Per quanto riguarda l'evangelizzazione delle attività culturali individuali, abbiamo stabilito come ambito di indagine la possibilità che il Carisma del Fondatore contribuisca a che l'uomo realizzi l'immagine di Dio e a che i soggetti culturali diventino personalità mature che perseguono i valori evangelici. Anche dal punto di vista dell'evangelizzazione della cultura comunitaria, ci siamo proposti di verificare se e in che modo il Carisma del Fondatore può contribuire a diagnosticare i tempi, a proporre i valori evangelici necessari e a evangelizzare l'orizzonte spirituale della comunità.

Nel *terzo capitolo*, abbiamo esaminato le caratteristiche del Carisma del Fondatore in relazione agli ambiti di ricerca precedentemente delineati, al fine di offrire un fondamento teologico al contributo del Carisma all'evangelizzazione della cultura.

Quanto all'evangelizzazione della cultura comunitaria, abbiamo constatato che il Carisma del Fondatore è un dono dello Spirito Santo concesso in risposta ai bisogni evangelici del proprio tempo, che possiede un suo dinamismo in grado di adattarsi e di svilupparsi continuamente in relazione alle situazioni storiche e alle esigenze evangeliche. Questa caratteristica evidenzia il contributo del Carisma del Fondatore al discernimento dei segni dei tempi e alla proposta di valori evangelici adeguati.

Abbiamo inoltre rilevato che, nel Carisma del Fondatore, la potenza dello Spirito che promuove l'evangelizzazione e la forza evangelica che testimonia il mistero di Cristo contribuiscono al rinnovamento evangelico dei valori dominanti nella comunità. Abbiamo inoltre constatato ciò che il Carisma del Fondatore può apportare alla comunità, sottolineando che il Carisma è un dono di Dio per la comunità stessa, anzi un "dono collettivo" che risponde ai bisogni del tempo e della Chiesa, dando origine a nuove forme di vita comunitaria e guidando i suoi membri verso una vocazione comune.

Dal punto di vista dell'evangelizzazione delle attività culturali individuali, abbiamo poi analizzato anzitutto in che modo il Carisma del Fondatore contribuisce al fine ultimo dell'attività culturale, ovvero alla

realizzazione dell'immagine di Dio. Una autorealizzazione autentica dell'essere umano, che è, lo ribadiamo, la realizzazione dell'immagine di Dio, si compie in Cristo, e il Carisma del Fondatore funziona come strumento concreto per raggiungerlo; in questo senso l'autorealizzazione attraverso il Carisma costituisce un elemento centrale dell'evangelizzazione della cultura. Reinterpretando poi il concetto di "autorealizzazione" alla luce di quello di "santificazione", abbiamo approfondito ulteriormente il principio fondante secondo cui il Carisma del Fondatore contribuisce all'autorealizzazione umana, considerando la vocazione alla santità del religioso e la santificazione mediata dal Carisma stesso.

Abbiamo esaminato inoltre come il Carisma del Fondatore contribuisce a far maturare l'essere umano, creatore di cultura, in quanto essere alla ricerca dei valori evangelici. A tal fine, abbiamo posto l'accento sull'apertura e sulla creatività dell'uomo in quanto soggetto del mondo, confermando così che l'origine della cultura comunitaria risiede nell'individuo. Ed analizzando il contributo del Carisma del Fondatore al processo di formazione all'interno della vita religiosa, abbiamo constatato che esso contribuisce concretamente alla maturazione personale orientata all'interiorizzazione dei sentimenti e dei pensieri di Cristo per conformarsi a Lui.

Abbiamo infine indagato la possibilità che anche i non cristiani possano fare esperienza del Carisma del Fondatore, considerando che tutti gli esseri umani, indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa, sono soggetti della cultura.

A tal fine, abbiamo esaminato la volontà salvifica universale di Dio, la trascendenza dell'esistenza umana e la possibilità dell'esperienza trascendentale; da qui discende che Dio elargisce il Suo dono a tutti gli uomini, e che perciò anche i non cristiani possono riconoscere la volontà di Dio e rispondervi mediante la propria coscienza. In particolare, l'episodio della discesa dello Spirito Santo sui pagani (At 10, 41-45) conferma che anche i non cristiani possono ricevere il dono dello Spirito, ovvero il Carisma. Abbiamo inoltre argomentato che il Carisma del Fondatore non è limitato alla persona del Fondatore stesso, ma che viene trasmesso ai discepoli e condiviso con altri come dono di Dio. In questo senso, anche i non cristiani possono partecipare a questo dono mediante la

grazia dello Spirito Santo.

Abbiamo così proposto una modalità pratica per evangelizzare la cultura, che abbiamo poi applicato nella seconda parte della ricerca: mediante l'esperienza di valori evangelici alternativi mediata dal Carisma del Fondatore, è possibile evangelizzare le attività culturali individuali e promuovere un cammino verso l'evangelizzazione della cultura comunitaria.

Nella *seconda parte* abbiamo applicato “il metodo di evangelizzare la cultura mediante il Carisma” alla realtà culturale coreana come anche al Carisma dei *FGK*, esaminando concretamente come il Carisma del Fondatore può evangelizzare la cultura.

Nel *primo capitolo* abbiamo condotto una diagnosi della cultura coreana ed esplorato i valori evangelici alternativi necessari per evangelizzare il contesto culturale attuale. A tal fine, esaminando i *semi del Verbo* presenti nella cultura tradizionale coreana, abbiamo avuto la conferma che, ancor prima che la Rivelazione arrivasse in Corea, il popolo coreano possedeva una coscienza religiosa e una fede nel divino, accompagnate dalla fede nell'aldilà e da una tendenza a ricercare la gioia spirituale. Abbiamo inoltre riscontrato che l'atteggiamento volto a praticare la verità e il bene si manifestava anche attraverso lo spirito comunitario e l'altruismo radicati nella società tradizionale.

L'analisi della società coreana di oggi ha evidenziato un progressivo indebolimento dei valori e delle credenze legate alla trascendenza, accompagnato da un processo di crescente secolarizzazione; si stanno perdendo i criteri e i valori assoluti che dovrebbero orientare l'esistenza umana, mentre si rafforza la tendenza a privilegiare il desiderio di possesso e di dominio rispetto alla dignità dell'essere umano. Ne deriva uno stile di vita sempre più incentrato su elementi materiali e superficiali, caratterizzato dalla diffusione dell'individualismo e dell'egoismo, e da una crescente penetrazione dell'indifferenza e della vendetta nel tessuto sociale.

Abbiamo integrato i *semi del Verbo* presenti nella cultura tradizionale con il fine ultimo dell'attività culturale, ovvero con la realizzazione dell'immagine di Dio, proponendo così i “valori metafisici” e i “valori dell'amore” quali valori evangelici alternativi per evangelizzare la cultura coreana. Abbiamo dimostrato in particolare che, quando si

riscopre il “posto di Dio” nell’interno dell’uomo e nella comunità sociale, e quando su questa base si ristabilisce il posto originario dell’essere umano, diventa possibile per l’uomo realizzare attività culturali ispirate all’amore, secondo il proprio fine originario.

Abbiamo inteso il “valore metafisico” e il “valore dell’amore” come riferiti a “Dio” e alla “volontà di Dio” e, sulla base della stretta relazione esistente tra questi due elementi, abbiamo proposto, come strumento atto a ristabilire questi valori nella cultura, “l’amore sacrificale mostrato da Cristo, ovvero l’amore agapico” che, ponendo la propria speranza in ciò che è invisibile e donandosi completamente, include in sé un “valore spirituale” e risveglia nell’uomo la tendenza originaria verso l’Assoluto. L’amore agapico rivela inoltre il valore di un amore trascendente che supera i valori legati al possesso e al dominio, ai beni materiali e superficiali, e a una visione mondana della vita. Abbiamo così dimostrato che, per evangelizzare la cultura coreana, è essenziale annunciare e rendere concretamente esperienziale, all’interno della cultura, il valore dell’amore agapico rivelato da Cristo.

Nel *secondo capitolo*, esaminando il Carisma dei *FGK* da diversi punti di vista, abbiamo individuato gli aspetti che lo collegano ai valori evangelici alternativi esaminati in precedenza e che possono essere trasmessi anche ai non cristiani.

Il *Carisma dei FGK* è emerso nel contesto della “*mancanza d’amore*” e della “*cultura dell’abbandono*” che caratterizzavano la società coreana dell’epoca. Il Fondatore Giovanni, infatti, non si è limitato ad assistere i poveri abbandonati, ma ha riconosciuto la chiamata dei tempi a costruire una società in cui tutti possano amarsi e rispettarsi reciprocamente, aiutando le persone a imparare e a fare esperienza dell’amore.

Il *Carisma del Fondatore*, scaturito da questa chiamata, si concentra sulla pratica e sulla trasmissione dell’“*amore manifestato da Cristo*”, come emerge chiaramente dalle sue esperienze spirituali, dai suoi intendimenti e dai suoi progetti. Il “mistero dell’amore mostrato da Cristo”, messo in luce dal Carisma dei *FGK*, consiste nel donarsi totalmente e incondizionatamente; si tratta di un amore rivolto in modo particolare ai poveri. Questa è l’essenza del Carisma dei *FGK*. Questo “amore incondizionato”, questo “amore che dona totalmente sé stesso”, questo “amore prioritario per i poveri” ha un carattere universale che può essere

trasmesso e sperimentato anche dai non cristiani, indipendentemente dalla loro religione o dalla loro fede, ed è in stretta sintonia con i valori alternativi per l'evangelizzazione.

Nel *terzo capitolo* abbiamo esaminato come comunicare in modo efficace ai soggetti della cultura – e far loro fare esperienze concrete –, gli elementi del Carisma dei *FGK* correlati ai valori evangelici alternativi discussi in precedenza. Sulla base di ciò, abbiamo delineato delle linee guida per far sì che i religiosi, attraverso il proprio Carisma, possano annunciare e far sperimentare i valori evangelici per evangelizzare la cultura.

Innanzitutto, abbiamo chiarito il significato di “far fare un'esperienza del Carisma” come il trasmettere il mistero di Cristo insito nel Carisma e aiutare a mettere in pratica gli elementi di verità in esso contenuti. Abbiamo inoltre stabilito che il nucleo centrale dell'evangelizzazione della cultura mediante il Carisma consiste nel far confluire le attività culturali verso i valori evangelici facendo sperimentare la “felicità” a cui si giunge quando si realizza il Carisma. A questo fine, abbiamo evidenziato l'importanza di un approccio capace di trasmettere il mistero di Cristo con un linguaggio e con espressioni nuove, comprensibili e accettabili anche da coloro che non condividono la fede cristiana.

Successivamente, abbiamo esaminato la visione del Fondatore secondo cui “il Carisma deve essere insegnato e fatto sperimentare a tutti”, e abbiamo osservato in che modo egli, conformemente a questa visione, ha trasmesso anche ai non cristiani il mistero di Cristo racchiuso nel Carisma.

Il Fondatore ha richiamato l'attenzione sul fatto che la “vera felicità” ricercata dall'uomo si ottiene attraverso la pratica del mistero di Cristo racchiuso nel Carisma. Mediante il concetto di “vera felicità”, ha invitato le persone a realizzare il Carisma e ha riflettuto sulla felicità ricercata dall'uomo sulla base dei diversi tipi di desideri umani e delle loro caratteristiche. Ha sottolineato che il “desiderio di possesso e di dominio” per sé stessi è alla base della cultura dominante (e distorta) di oggi e che questo modo di vivere rende infelici gli esseri umani. Al contrario, ha presentato il “desiderio di amore”, in particolare l'amore agapico mostrato da Cristo, come un valore cristiano insito nel Carisma, sottolineando che è solo realizzando questo amore che gli esseri umani possono raggiungere

la vera felicità. L'amore agapico, che si manifesta nel Carisma dei *FGK*, consiste nel donare sé stessi totalmente e incondizionatamente; è stato inoltre mostrato che questo amore può essere appreso e vissuto nell'incontro con i poveri, e che può concretizzarsi sia nella vita familiare che in quella sociale.

Successivamente, analizzando il programma del “*Centro di formazione all'amore*”, abbiamo esaminato in che modo i religiosi *FGK* hanno elaborato un nuovo linguaggio e nuove modalità per rendere accessibili anche ai non credenti gli insegnamenti e la visione del Fondatore.

I religiosi *FGK* hanno ideato vari programmi per far sì che i valori evangelici racchiusi nel Carisma possano essere trasmessi ai partecipanti e contribuire così a un cambiamento nel loro modo di vivere.

I religiosi hanno organizzato un programma per aiutare i partecipanti a riflettere sulla propria vita e ad aprire il cuore, e hanno inoltre trasmesso il nucleo del Carisma – l'amore incondizionato, l'amore che si dona totalmente – attraverso dei dialoghi e l'esempio di una vita vissuta all'insegna dell'amore. Essi hanno inoltre guidato i partecipanti a mettere in pratica questo amore mediante l'incontro con i poveri, strutturando dei percorsi attraverso cui imparare e sperimentare l'amore partendo dalla vita dei poveri stessi. Attraverso questa esperienza, i partecipanti sono stati guidati a comprendere che la vera felicità si può raggiungere attraverso una vita vissuta nell'amore e sono state proposte loro modalità concrete di applicazione nella vita quotidiana, nella famiglia e nella società.

Attraverso studi precedenti sui cambiamenti avvenuti nell'atteggiamento dei partecipanti al programma del *Centro di formazione all'amore di Kkottongnae*, è stato verificato che queste iniziative hanno avuto un impatto positivo, trasformando l'orientamento dei partecipanti verso l'amore.

Dalle riflessioni fin qui svolte è emerso che, quando i valori e il senso della vita ricercati dai singoli soggetti culturali vengono trasformati in senso evangelico, anche la direzione e il fine delle attività culturali si orientano verso il Vangelo, contribuendo così all'evangelizzazione della cultura comunitaria.

Possiamo pertanto concludere che queste attività rappresentano un

contributo concreto all'evangelizzazione della cultura.

Rilevanza e contributo scientifico della ricerca

Sulla base delle riflessioni sopra esposte, la presente ricerca dà un suo contributo significativo.

Essa ha anzitutto un valore particolare per aver indagato teologicamente la possibilità che il Carisma del Fondatore contribuisca all'evangelizzazione della cultura; ciò risulta rilevante per l'approfondimento teologico dei documenti magisteriali, secondo i quali i religiosi sono chiamati a evangelizzare la cultura⁹³ e il Carisma dei fondatori può rendere possibile una nuova proposta culturale⁹⁴.

Esaminando inoltre la possibilità di un incontro tra il "Carisma" e la "cultura" dal punto di vista dell'evangelizzazione, la presente ricerca contribuisce ad ampliare l'orizzonte della teologia del Carisma. In particolare, lo sforzo metodologico teso ad esplorare la possibilità di un incontro tra gli aspetti della cultura, costituiti dagli elementi antropologici e quelli del Carisma, fondati su elementi teologici, offre un nuovo approccio alla teologia del Carisma.

In secondo luogo, questa ricerca rivela la propria significatività in quanto richiama l'attenzione dei religiosi sull'importanza della missione di evangelizzare la cultura, offrendo un impulso affinché ogni istituto religioso possa cercare modalità proprie, concrete e praticabili, di evangelizzazione, a partire ciascuno dal proprio Carisma. Oggi, ai fini dell'evangelizzazione, non è più sufficiente che i religiosi rimangano fedeli al proprio ministero apostolico e alla propria identità: sono necessari nuovi metodi e nuove forme espressive capaci di incarnare il Vangelo in modo più concreto e adeguato ai contesti culturali attuali. Mediante l'analisi delle attività dei *FGK*, la presente ricerca può costituire un punto di riferimento e una base utile per gli istituti religiosi che intendono elaborare nuove modalità pratiche di evangelizzazione della cultura in

⁹³ Cfr SINODO DEI VESCOVI, IX Assemblea Generale Ordinaria : la vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo, *Lineamenta* n. 44.

⁹⁴ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Vita Consecrata* (25 marzo 1996), n. 80.

risposta alle esigenze del tempo presente.

In terzo luogo, questa ricerca si rivela significativa per aver dimostrato, a livello sia teologico che pratico, che il Carisma dell'istituto può essere trasmesso e realizzato non solo dai membri consacrati e dai collaboratori laici, ma anche da persone di diversa appartenenza religiosa o persino prive di un'identità religiosa specifica.

Nella Chiesa si è andata progressivamente affermando la consapevolezza che il Carisma delle congregazioni deve essere condiviso non solo dai religiosi, ma anche dai laici, e deve essere realizzato in collaborazione con questi ultimi. La presente ricerca amplia questa prospettiva, suggerendo che l'accesso al Carisma si può estendere anche ai non cristiani, in quanto alcuni elementi (o frutti) del Carisma possono essere trasmessi e vissuti da tutti.

Questa visione porterà i religiosi a considerare in modo più ampio i destinatari della trasmissione del proprio Carisma e l'estensione del suo ambito di realizzazione, incoraggiandoli a sviluppare diverse strategie utili a tal fine. Questi sforzi contribuiranno inoltre, concretamente, all'evangelizzazione della cultura.

In quarto luogo, mediante un'analisi approfondita della visione del Fondatore e del processo della sua realizzazione, questa ricerca ha consentito di cogliere una delle modalità con cui lo Spirito Santo sta offrendo l'orientamento e la luce per evangelizzare la cultura.

L'attività dei *FGK* da noi analizzata in questa ricerca è partita dalla visione del Fondatore: analizzando la sua biografia e le sue esperienze spirituali, abbiamo potuto confermare che la sua visione non è il risultato di semplici riflessioni e di progetti umani, bensì un dono conferitogli dallo Spirito Santo.

La nostra ricerca ha adottato un approccio che analizza e sistematizza la visione e il processo di realizzazione del Fondatore nel quadro metodologico dell'"evangelizzazione della cultura". Abbiamo fatto una diagnosi della cultura coreana, individuando in essa valori evangelici alternativi, esaminando come questi valori corrispondono al Carisma del Fondatore e, infine, indagando come questi stessi valori possono essere trasmessi anche ai non cristiani.

Questo processo di ricerca ha messo in luce la guida e l'opera dello Spirito Santo nella visione del Fondatore e nella sua realizzazione, e ha presentato un approccio che consente di analizzare teologicamente questo percorso spirituale.

In quinto luogo, la presente ricerca risulta significativa per l'analisi della società coreana compiuta in base a dati statistici, esaminando la coscienza collettiva, i valori perseguiti e l'orientamento della vita predominanti nella società sudcoreana di oggi. Negli ultimi cinque anni (2020–2024), la maggior parte degli studi sulle tendenze culturali della Corea si è concentrata sull'influenza delle serie televisive e dei film. Al contrario, sono ancora scarsi gli studi che analizzano in profondità quali valori i coreani perseguono effettivamente e quale orientamento di vita adottano, al fine di delineare le dinamiche interne alla cultura. La nostra ricerca riveste un'importanza significativa anche poiché analizza la cultura coreana dal punto di vista dell'evangelizzazione.

In sesto luogo, la presente ricerca è significativa in quanto si sforza di fornire un'analisi completa dell'identità carismatica dei *FGK*. Le ricerche precedenti sul Carisma dei *FGK* erano limitate a trattazioni parziali e frammentarie; mentre il nostro studio ha considerato in modo olistico le esperienze spirituali del Fondatore, i suoi intendimenti e i suoi progetti, nonché gli elementi essenziali delle Costituzioni della Congregazione, offrendo così una visione complessiva dell'identità carismatica dei *FGK*. Questo sforzo è significativo in quanto getta le basi per approfondire e sviluppare gli studi sul Carisma dei *FGK*.

In settimo luogo, questa nostra ricerca ha analizzato il programma del *Centro di formazione all'amore di Kkottongnae* nell'ottica dell'evangelizzazione della cultura, mettendo in luce la correlazione tra il programma stesso e gli elementi fondamentali del Carisma del Fondatore, contribuendo così a definire l'identità e l'orientamento futuro del programma.

Il programma è stato finora condotto sulla base degli insegnamenti del Fondatore, utilizzando modalità ed espressioni adeguate ai partecipanti; tuttavia, non erano stati finora analizzati in maniera approfondita gli elementi centrali del Carisma sui quali sono radicati questi insegnamenti, né le esperienze spirituali e le visioni del Fondatore da cui essi traggono origine.

Mediante una riflessione sistematica sugli elementi fondamentali del Carisma dei *FGK* legati agli insegnamenti del Fondatore, questa nostra ricerca ha offerto dei criteri per valutare, nella gestione futura del programma, quali sono gli insegnamenti essenziali da mantenere in ogni caso e quali invece gli insegnamenti che si possono adattare liberamente, in base sia al contesto storico che ai destinatari. Anche questo contributo può offrire un apporto concreto al processo di ridefinizione dell'identità e dell'orientamento del programma.

Questa nostra ricerca assume infine particolare rilevanza per aver proposto che i poveri possano essere soggetti attivi dell'evangelizzazione della cultura e per aver presentato modalità concrete di collaborazione con loro. I poveri non vanno considerati semplicemente come persone bisognose di aiuto, ma vanno riconosciute come protagonisti dell'azione evangelizzatrice. Abbiamo analizzato, mediante esempi concreti, come i poveri possono svolgere effettivamente un ruolo centrale nel processo di evangelizzazione.

La presente ricerca ha inoltre mostrato come i religiosi possano accompagnare e sostenere i poveri affinché questi ultimi possano riconoscere questo loro ruolo e lo esercitino effettivamente, sperimentando così la gioia dell'annuncio evangelico.

Limiti della ricerca e prospettive future

Malgrado i contributi accademici e i significati teologici offerti, la presente ricerca presenta alcuni limiti legati all'ambito e alla metodologia adottati.

In primo luogo, poiché l'ambito e le definizioni di "cultura" e "evangelizzazione" sono ampie e variegate, la nostra ricerca è stata condotta esclusivamente entro i limiti stabiliti; esula pertanto dalla nostra ricerca il tema dell'evangelizzazione della cultura nella *prospettiva dell'inculturazione*.

Uno degli aspetti centrali dell'evangelizzazione della cultura consiste proprio nel riflettere su come lo spirito e i valori del Vangelo possano essere integrati nella cultura propria di ciascun popolo e di ciascuna nazione. Applicando questa prospettiva al Carisma originario del

Fondatore, si rende necessario esplorare come questo Carisma, nato in uno specifico contesto storico e culturale, possa entrare in dialogo con ambienti culturali diversi, e in che modo gli elementi propri di queste culture possano interagire con il mistero di Cristo in esso contenuto, arricchendone l'espressione e l'attuazione. Questo rappresenta un compito di ricerca significativo, che può contribuire concretamente all'evangelizzazione della cultura. Auspichiamo che ci siano in futuro degli studi orientati espressamente in questa direzione.

In secondo luogo, la nostra ricerca si è concentrata sull'evangelizzazione della cultura coreana, prestando attenzione principalmente agli aspetti della cultura che oggi necessitano di essere purificati e rinnovati. Auspichiamo che in futuro studi ulteriori possano valorizzare, in chiave evangelizzatrice, gli elementi positivi e i valori propri della cultura coreana dei nostri giorni, integrandoli in modo creativo con il Carisma dell'istituto.

In terzo luogo, la presente ricerca ha posto l'accento sull'evangelizzazione della cultura come processo di diffusione dalla trasformazione evangelica dei singoli soggetti culturali in una cultura comunitaria. Di conseguenza, non abbiamo approfondito l'aspetto dell'evangelizzazione delle strutture sociali e degli ambiti istituzionali in grado di influenzare la cultura collettiva. Auspichiamo che studi futuri approfondiscano questa dimensione.

In quarto luogo, nel presente studio abbiamo sviluppato la nostra analisi prendendo come caso concreto il Carisma dei *FGK*, caratterizzato da una spiritualità incentrata sull'apostolato e sulla cura dei poveri. Riteniamo pertanto auspicabile uno studio più ampio che prenda in considerazione una varietà di Carismi e di forme di vita religiosa. Questa esplorazione richiede un'analisi accurata e un'interpretazione approfondita della spiritualità e delle peculiarità di ciascun istituto; auspichiamo quindi che ogni comunità religiosa si impegni a riflettere su come il proprio Carisma possa contribuire all'evangelizzazione della cultura.

In quinto luogo, la nostra ricerca ha privilegiato gli aspetti del Carisma legati all'attività apostolica; siccome però il Carisma non si limita a questo ambito, ma si manifesta anche nello stile di vita comunitario, nella preghiera e nella pratica dei consigli evangelici, sottolineiamo

l'importanza che anche queste dimensioni costituiscano vie possibili per evangelizzare la cultura. Si rende quindi necessaria una ricerca più sistematica anche in questa direzione.

Il nostro auspicio è che la presente ricerca possa incoraggiare altri ad ampliarne ulteriormente l'ambito, estendendolo ad altri aspetti correlati all'evangelizzazione della cultura mediante il Carisma del Fondatore.

BIBLIOGRAFIA

1. Magistero

1.1. Concilio Vaticano II

Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), in AAS 57 (1965), 5-67.

Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965), in AAS 58 (1966), 817-836.

Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam Actuositatem* (18 novembre 1965), in AAS 58 (1966), 837-864.

Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra Aetate* (28 ottobre 1965), in AAS 58 (1966), 740-744.

Decreto sul rinnovamento della vita religiosa *Perfectae Caritatis* (28 ottobre 1965), in AAS 58 (1966), 702-712.

Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes* (7 dicembre 1965), in AAS 58 (1966), 947-900.

Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum Ordinis* (7 dicembre 1965), in AAS 58 (1966), 991-1024.

Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes* (7 dicembre 1965), in AAS 58 (1966), 1025-1115.

1.2. Papi

PIO IX, Lettera Enciclica *Ubi Primum* (17 giugno 1847), in *Tutte le Encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, in BELLOHDI Ugo (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995.

BENEDETTO XV, Lettera Apostolica *Maximum Illud* (30 novembre 1919), in AAS 11 (1919), 440-455.

PIO XI, Lettera Apostolica *Unigenitus Dei*, (19 marzo 1924), in AAS 16

- (1924), 133-148.
- _____, Lettera Enciclica *Rerum Ecclesiae* (28 febbraio 1926), in AAS 18 (1926), 65-83.
- _____, Lettera Enciclica *Divini Illius Magistri* (31 dicembre 1929) in AAS 22(1930), 49-86.
- PIO XII, Lettera Enciclica *Evangelii Praecones* (2 giugno 1951), in AAS 43 (1951), 497-528.
- _____, *Radiomessaggio all'azione cattolica italiana* (8 dicembre 1953), in Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità, vol. 15, marzo 1953 - febbraio 1954, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1954.
- _____, *Epistula ad excmum iis religiosis e lusitania, qui interfuerunt congressui, olysipone habito, de religiosae perfectionis statibus* (3 aprile 1958), in AAS 50 (1958), 312-318.
- GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio a tutto il mondo per la concordia delle genti e la tranquillità nella famiglia umana* (10 settembre 1961), in *Discorsi, messaggi, colloqui di Giovanni XXIII*: 28 ottobre 1960-27 ottobre 1961, vol. 3, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1962.
- _____, Costituzione apostolica *Humanae Salutis* (25 dicembre 1961), in AAS 54 (1962), 5-13.
- _____, *Discorso Solenne apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II*, (11 ottobre 1962), in AAS 54 (1962), 786-795.
- PAOLO VI, *Discorso Solenne inizio della seconda sessione del Concilio Ecumenico Vaticano II* (29 settembre 1963), in AAS 55 (1963), 841-850.
- _____, Dichiarazione *Dignitatis Humanae* (7 dicembre 1965), in AAS 58 (1966), 929-941.
- _____, *Motu Proprio Credo del Popolo di Dio* (30 giugno 1968), in AAS 60 (1968), 433-445.
- _____, *Esortazione Apostolica Evangelica Testificatio* (29 giugno 1971), in AAS (1971), 497-526.
- _____, *Udienza Generale* (25 aprile 1972), in *Insegnamenti di Paolo VI*,

- vol. 10, Tipografia poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1972.
- _____, *Discorso ai partecipanti al 187° Capitolo generale dei frati minori conventuali* (12 giugno 1972), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 10, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1972.
- _____, *Udienza Generale* (15 novembre 1972), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 10, Tipografia poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1972.
- _____, *Esortazione Apostolica Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975), in AAS 68 (1976), 5-76.
- GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Redemptor Hominis* (4 marzo 1979), in AAS 71 (1979),
- _____, *Discorso all'organizzazione delle nazioni unite per l'educazione, la scienza e la cultura (Unesco)*, (2 giugno 1980), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/1, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981.
- _____, *Discorso al presidente e alle autorità della repubblica* (30 giugno 1980), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/1: 1980 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981.
- _____, *Discorso nell'incontro con gli uomini di cultura* (1° luglio 1980),
- _____, *Lettera Enciclica Laborem Exercens*, (14 settembre 1981), in AAS
- _____, *Discorso all'incontro con i docenti universitari e gli uomini di cultura* (15 maggio 1982), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 5/2: 1982 (maggio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982.
- _____, *Lettera con cui viene istituito il Pontificio Consiglio della cultura* (20 maggio 1982), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/2: 1980 (luglio-dicembre), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981.
- _____, *Discorso in Portu Principis, ad episcopos Consilii Episcopalis Latino-Americani sodales* (3 Settembre 1983), in AAS 751 (1983), 778.
- _____, *Lettera Apostolica Salvifici Doloris* (11 Febbraio, 1984), in AAS 76 (1984), 201-250.

- _____, *Esortazione Apostolica Redemptionis Donum* (25 marzo 1984), in AAS 76 (1984), 513-546.
- _____, *Discorso al Pontificio Consiglio Per la Cultura* (15 gennaio 1985), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 8/1: 1985 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986.
- _____, *Discorso ai componenti del Pontificio Consiglio per la cultura* (13 gennaio 1986), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 9/1: 1986 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987.
- _____, *Udienza Generale*, (9 aprile 1986), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 9/1: 1986 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987.
- _____, *Discorso ai partecipanti ad un Convegno internazionale promosso dall'istituto polacco di cultura* (21 aprile 1986), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 9/1: 1986 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987.
- _____, *Udienza Generale* (23 aprile 1986), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 9/1: 1986 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987.
- _____, *Udienza Generale* (22 ottobre 1986), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 9/2: 1986 (luglio-dicembre), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987.
- _____, *Discorso ai rappresentanti del mondo della cultura cilena* (3 aprile 1987), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 10/1: 1987 (gennaio-aprile), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988.
- _____, *Lettera Apostolica Mulieris Dignitatem* (15 agosto 1988), in AAS 80 (1988), 1653-1729.
- _____, *Esortazione Apostolica Christifideles Laici* (30 dicembre 1988), in AAS 81 (1989), 393-521
- _____, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio Per la Cultura* (13 gennaio 1989), in *Insegnamenti*, vol. 12/1, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991.
- _____, *Discorso alla plenaria del Pontificio Consiglio Per la Cultura* (12

- gennaio 1990), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 13/1: 1990 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.
- _____, Lettera Enciclica *Redemptoris Missio* (7 dicembre 1990), in AAS 83 (1991), 249-340.
- _____, *Udienza Generale* (27 febbraio 1991), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 14/1: 1991 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
- _____, Esortazione Apostolica *Pastores Dabo Vobis* (25 marzo 1992), in AAS 84 (1992), 657-864.
- _____, *Udienza Generale* (24 giugno 1992), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 15/1: 1992 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.
- _____, *Catechesi sul credo. Credo nello Spirito Santo*, vol. 3, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.
- _____, Lettera Enciclica *Veritatis Splendor* (6 agosto 1993), in AAS 85 (1993), 1133-1228.
- _____, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale promosso dall'Unione dei superiori generali* (26 novembre 1993), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 16/2: 1993 (luglio-dicembre), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995.
- _____, Esortazione Apostolica *Ecclesia In Africa* (14 settembre 1995), in AAS 88 (1996), 5-82.
- _____, Esortazione Apostolica *Vita Consecrata* (25 marzo 1996), in AAS 88 (1996), 377-486.
- _____, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura* (14 marzo 1997), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 20/1: 1997 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.
- _____, *Lettera ai sacerdoti in occasione del Giovedì santo* (8 aprile 1979), in AAS 71 (1979), 393-416.
- _____, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio*

- Consiglio Per la Cultura* (16 marzo 2002), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 24: 2002 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.
- _____, *Omelia di Giubileo del mondo agricolo* (12 novembre 2000), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 23/1: 2000 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.
- BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al congresso internazionale: La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa* (16 settembre 2005), in AAS 97 (2005), 758-765.
- _____, Lettera Enciclica *Deus Caritas Est* (25 dicembre 2005), in AAS 98 (2006), 217-252.
- _____, *Discorso nel Seminario di Saint Joseph, Yonkers, New York* (19 aprile 2008), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. 4/1: 2008, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.
- _____, *Angelus* (1° marzo 2009), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. 5/1: 2009, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.
- _____, Lettera Apostolica in forma di «*motu proprio*» *Ubicumque et Semper* (21 settembre 2010), in AAS 102 (2010), 788-792.
- _____, Esortazione Apostolica *Verbum Domini* (30 settembre 2010), in AAS 102 (2010), 681-787.
- FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova evangelizzazione*, (14 ottobre 2013), in AAS 105 (2013), 965-967.
- _____, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), in AAS 105 (2013), 1019-1137.
- _____, *Messaggio di Papa Francesco per la Giornata Missionaria Mondiale 2014* (8 giugno 2014), in *L'osservatore Romano* 135 (14 Giugno 2014), 1.
- _____, *Udienza Generale* (1° ottobre 2014), in *Insegnamenti di Francesco*, vol. 2/2 : 2014, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.
- _____, *Discorso alla Plenaria Congregazione per il Clero* (3 ottobre 2014), in *Insegnamenti di Francesco*, vol. 2/2 : 2014, Libreria Editrice

Vaticana, Città del Vaticano 2016.

_____, Lettera Enciclica *Laudato Si'* (24 maggio 2015), in AAS 107 (2015), 847-945.

_____, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova evangelizzazione* (29 maggio 2015), in AAS 107 (2015), 542-544.

_____, *Discorso ai rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa italiana* (Cattedrale di Santa Maria del Fiore, Firenze, 10 novembre 2015), in AAS 107(2015), 1284-1293.

_____, Esortazione Apostolica postsinodale *Amoris Laetitia* (19 marzo 2016), in AAS 108 (2016), 311-446.

_____, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova evangelizzazione* (29 settembre 2017), in AAS 109 (2017), 999-1002.

_____, Esortazione Apostolica post-sinodale *Christus Vivit* (25 marzo 2019), in AAS 111 (2019), 305-420.

_____, Lettera Enciclica *Fratelli Tutti* (3 ottobre 2020), in AAS 112 (2020), 885-1039.

_____, *Udienza Generale* (1° dicembre 2021),
https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2021/documents/papa-francesco_20211201_udienza-generale.html

_____, *Udienza Generale* (27 dicembre 2023),
<https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2023/documents/20231227-udienza-generale.html> (consultato il 18 agosto 2024)

_____, *Udienza Generale* (23 agosto 2023),
<https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2023/documents/20230823-udienza-generale.html> (consultato il 18 agosto 2024)

_____, *Udienza Generale* (3 gennaio 2024),
<https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2024/documents/20240103-udienza-generale.html> (consultato il 18 agosto 2024)

1.3. Altri documenti

SINODO DEI VESCOVI, *De evangelizatione Mundi Huius Temporis. Instrumentum laboris ad usum sodalium Coetus generalis Synodi Episcoporum*, Tipografia poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1974.

SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, SACRA CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Criteri Direttivi sui Rapporti tra i Vescovi e i Religiosi nella Chiesa* (14 maggio 1978), in AAS 70 (1978), 473-506.

CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINOAMERICANO, *Documento Conclusivo della III Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano – Puebla (1979)*, in *Puebla: il messaggio della speranza. Testo integrale del documento finale della terza conferenza generale dell'episcopato latinoamericano*, Logos, Roma 1979.

SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, *Religiosi e Promozione Umana* (1980), Editrice Ellellici, Roma 1981.

_____, *Elementi Essenziali dell'Insegnamento della Chiesa sulla Vita Religiosa negli Istituti Dediti alle Opere di Apostolato* (31 maggio 1983), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e Inculturazione* (1° maggio 1989), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11: 1989-1999, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1991.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e Cultura della Vita umana: Documento pastorale dell'Episcopato italiano* (8 dicembre 1989), Edizioni Dehoniane Bologna, Roma 2000.

_____, *Liturgia delle ore (III, tempo ordinario settimane I-XVII)*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989.

CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, *Direttive sulla Formazione negli Istituti Religiosi* (2 febbraio 1990), in AAS 80 (1990), 470-532.

CHIESA CATTOLICA, *Catechismo della Chiesa Cattolica* (11 ottobre 1992), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

- SINODO DEI VESCOVI, *La vita Consacrata : Documenti ufficiali della Nona Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi sul tema: La vita consacrata e la sua missione nella chiesa e nel mondo : sintesi originali degli interventi e messaggio finale dei Padri sinodali*, in M. UBALDI (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994
- CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La Vita Fraterna in Comunità: Congregavit Nos In Unum Christi Amor* (2 febbraio 1994), Edizioni Paoline, Roma 1998.
- _____, Istruzione *La Collaborazione Inter-istituti Per la Formazione* (8 dicembre 1998), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.
- PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Per Una Pastorale Della Cultura* (23 maggio 1999), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus* (6 agosto 2000), in AAS 92 (2000), 742-765.
- CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Istruzione *Ripartire da Cristo: Un Rinnovato Impegno della Vita Consacrata nel Terzo Millennio* (19 maggio 2002), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.
- PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (2004), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.
- SINODO DEI VESCOVI, XII Assemblea Generale Ordinaria: La parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa *Instrumentum Laboris* (2008), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008.
- CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Istruzione *Il Servizio dell'Autorità e l'Obbedienza* (11 maggio 2008), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008.
- SINODO DEI VESCOVI, XIII Assemblea Generale Ordinaria: La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana

Instrumentum Laboris (2012), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla relazione tra doni gerarchici e carismatici per la vita e la missione della Chiesa *Iuvenescit Ecclesia* (15 maggio 2016), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019.

2. Testi Classici

FILONE DI ALESSANDRIA, *De Opificio Mundi*, in COHN Leopold (a cura di), Georg Olms Verlag, Hildesheim 1967.

GIUSTINO, *Apologie*, in GIRGENTI Giuseppe (a cura di), *Le Apologie*, Rusconi libri, Milano 1995.

GREGORIO DI NISSA, *De Hominis Opificio*, in SALMONA Bruno (a cura di), *L'uomo*, Città nuova, Roma 1982.

_____, *De professione christiana e il De perfectione christiana*, in LILLA Salvatore (a cura di), *Fine, professione e perfezione del cristiano*, Città nuova, Roma, 1979.

_____, *De Mortuis Non Esse Dolendum*, in Lozza Giuseppe (a cura di), *Discorso sui defunti*, Società Editrice Internazionale, Torino 1991.

IRENEO, *Adversus Haereses*, in BELLINI Enzo (a cura di), *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1997.

ORIGENE, *Commentarium in Ioannem II*, in SIMONETTI Manlio (a cura di), *I principi di Origene*, Sansoni, Firenze 1975.

_____, *De Principiis*, in SIMONETTI Manlio (a cura di), *I principi*, Utet, Torino 1968.

3. Fonti dell'Istituto dei Fratelli di Gesù di Kkottongnae

3.1. Scritti del Fondatore

OH Woong-Jin, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 1 (1983,8).

- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 2 (1983,11).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 6 (1987,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 7 (1988,11).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 8 (1989,11).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 24 (1991,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 26 (1992,2).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 29 (1992,5).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 33 (1992,9).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 36 (1992,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 39 (1993,3).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 42 (1993,6).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 44 (1993,8).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 45 (1993,9).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 47 (1993,11).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 50 (1994,2).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 52 (1994,4).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 53 (1994,5).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 54 (1994,6).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 58 (1994,10).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 59 (1994,11).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 60 (1994,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 62 (1995,2).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 65 (1995,5).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 66 (1995,6).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 73 (1996,1).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 79 (1996,7).

- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 80 (1996,8).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 83 (1996,11).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 84 (1996,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 87 (1997,3).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 90 (1997,5).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 98 (1998,2).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 103 (1998,7).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 108 (1998,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 111 (1999,3).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 116 (1999,8).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 118 (1999,10).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 119 (1999,11).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 127 (2000,7).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 128 (2000,8).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 132 (2000,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 154 (2002,10).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 180 (2004,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 192 (2005,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 199 (2006,7).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 202 (2006,10).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 203

- (2006,11).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 204 (2006,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 218 (2008,2).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 222 (2009,6).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 223 (2008,7).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 232 (2009,4).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 234 (2009,6).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 236 (2009,8).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 248 (2010,8).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 249 (2010,9).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 253 (2011,1).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 256 (2011,4).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 257 (2011,5).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 260 (2011,8).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 261 (2011,9).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 262 (2011,10).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 263 (2011,11).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 267 (2012,3).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 269 (2012,5).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 271 (2012,7).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 274 (2012,10).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 276 (2012,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 277 (2013,1).

- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 280 (2013,4).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 282 (2013,6).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 283 (2013,7).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 284 (2013,8).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 293 (2014,5).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 296 (2014,8).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 298 (2014,10).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 304 (2015,4).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 311 (2015,11).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 313 (2016,1).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 314 (2016,2).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 334 (2017,10).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 335 (2017,11).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 343 (2018,7).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 344 (2018,8).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 357 (2019,9).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 358 (2019,10).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 359 (2019,11).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 360 (2019,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 362 (2020,2).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 365 (2020,5).

- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 371 (2020,11).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 372 (2020,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 378 (2021,6).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 379 (2021,7).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 381 (2021,9).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 382 (2021,10).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 384 (2021,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 386 (2022,2).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 360 (2019,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 361 (2020,1).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 385 (2022,1).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 391 (2022,7).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 396 (2022,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 408 (2023,12).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 409 (2024,1).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 410 (2024,2).
- _____, «Lettera del Fondatore», in *Bollettino di Kkottongnae* 411 (2024,3).
- _____, «Omelia del 1° dicembre 1996», in *Raccolta delle omelie del Fondatore IV, FGK* 1999.
- _____, «Omelia del 7 Dicembre 1996», in *Raccolta delle omelie del Fondatore I, FGK* 1999.
- _____, «Omelia del 4 Luglio 1997», in *Raccolta delle omelie del*

Fondatore I, FGK 1999.

_____, «Omelia del 15 ottobre 1997», in *Raccolta di omelie del Fondatore II, FGK 1997.*

_____, «Omelia del 2 Gennaio 1998», in *Raccolta delle omelie del Fondatore II, FGK 1999.*

_____, «Omelia del 1° febbraio 1998», in *Raccolta di omelie del Fondatore II, FGK 1999.*

_____, «Omelia del 20 Aprile 1998», in *Raccolta delle omelie del Fondatore III, FGK 1999.*

_____, «Omelia del 23 luglio 1998», in *Raccolta di omelie del Fondatore III, FGK 1999.*

_____, «Omelia del 18 Settembre 1998», in *Raccolta delle omelie del Fondatore IV, FGK 1999.*

_____, «Omelia del 15 Ottobre 1998», in *Raccolta delle omelie del Fondatore IV, FGK 1999.*

_____, «Omelia del 4 Gennaio 1999», in *Raccolta delle omelie del Fondatore V, FGK 1999.*

_____, «Omelia del 2 Febbraio 1999», in *Raccolta delle omelie del Fondatore V, FGK 1999.*

CENTRO STUDI DI *KKOTTONGNAE* SULL'AMORE, *창설자 어록: 영적 깨달음 (Parole del Fondatore: Illuminazioni spirituali sulla vita)*, Edizioni *Kkottongnae*, Eumseong 2016.

3.2. Fonti sull'istituto

FRATELLI DI GESÙ DI *KKOTTONGNAE*, *예수의꽃동네형제회 회헌 1991 (Costituzioni dell'Istituto dei Fratelli di Gesù di Kkottongnae)*, Eumseong 1991.

_____, *예수의꽃동네형제회 회헌 2015 (Costituzioni dell'Istituto dei Fratelli di Gesù di Kkottongnae, rinnovate nel 2015)*, Eumseong 2015,

COMMISSIONE PREPARATORIA DEL III CAPITOLO GENERALE dei FGK,
*회칙개정시안 (Studio per la revisione delle Costituzioni e della
Regola: Bozza preliminare)*, Eumseong 2023.

3.3. Studi sul Kkottongnae

CENTRO DI FORMAZIONE ALL'AMORE DI KKOTTONGNAE,
*꽃동네사랑의연수원 (Opuscolo informativo del Centro di
Formazione all'Amore di Kkottongnae)*, Edizioni Kkottongnae,
Eumseong, 1997, 37-38.

CENTRO STUDI DI KKOTTONGNAE SULL'AMORE, *꽃동네 영성 (La
spiritualità di Kkottongnae)*, Eumseong 2006, Edizioni Kkottongnae

CHO Chul-ho, *꽃동네 사람들 (I membri di Kkottongnae)*, Edizioni
Dongyang Ilbo, Seoul 1998;

FONDAZIONE KKOTTONGNAE DI GESÙ, *꽃동네 40년사 (40 anni di
Kkottongnae)*, Edizioni Kkottongnae, Eumseong 2016,

HWANG Jong-hyun, *꽃동네사랑의 연수원 청소년 수련활동이 청소년의
태도변화에 끼친 영향에 대한 실증적 연구 (Uno studio empirico
sugli effetti del programma di Centro di Formazione all'Amore di
Kkottongnae sul cambiamento di atteggiamento degli adolescenti)*,
Konkuk Università, Seoul 2002.

JEONG Yeong-sun - JEONG Myeong-suk, «꽃동네의 사회복지활동이
한국사회에 미친 영향 (L'impatto delle attività di assistenza sociale
di Kkottongnae sulla società coreana)», in *Studi sul Welfare* 3 (2008),
91-119.

KIM Do-woo, *영성에 기초한 청소년 수련 활동 경험연구: 꽃동네사랑의
연수원 프로그램을 중심으로 (Studio sull'esperienza delle attività
formative per i giovani basate sulla spiritualità: il programma del
Centro di formazione di Kkottongnae)*, Università Cattolica di

- Kkottongnae, Hyundo 2020.
- KIM Myung-gi, *꽃동네 사람들 II (I membri di Kkottongnae II)*, Edizioni Kkottongnae, Eumseong 2004.
- KIM Young-kwon, *꽃동네 이야기 (La storia di Kkottongnae)*, Edizioni Kkottongnae, Eumseong 1996
- LEE Eun-hee, *기업 임직원의 자원봉사연수프로그램 효과에 관한 연구 (Uno studio sugli effetti del programma di formazione per il volontariato aziendale)*, Kkottongnae Università, Eumseong 2007.
- PARK Young-seo, *최귀동 일대기 : 사랑과 나눔 (La biografia di Choi Gwi-dong: Amore e condivisione)*, Edizioni Chansam, Eumseong 2013
- HYUN Jin-soub, *꽃동네 설립의 태동이 된 “창설자 깨달음”의 신학적 이해 (Comprensione teologica dell'esperienza spirituale “illuminazione spirituale” del Fondatore che ha dato origine alla fondazione di Kkottongnae)*, Università Cattolica di Daejeon, Jeonui 2013.

4. Studi

4.1. Dizionari - Enciclopedia

- BIFET José, «evangelizzazione», in *Dizionario dell'evangelizzazione*, in S. STANCATI (a cura di), Edizioni Dehoniane Napoli, Napoli 2005.
- BOAS Franz, «Anthropology», in SELIGMAN Edwin R. A. - JOHNSON Alvin (a cura di), *Encyclopaedia of the social sciences*, vol 2, Macmillan, New York 1930.
- GAY Joseph, «Proclamation», in KAROTEMPREL Sebastian (a cura di), *Following Christ in Mission: A foundational course in missiology*, Paulines, Nairobi 1995.
- KITTEL Gerhard, «Eikon», in MONTAGNINI Felice (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 3, Paideia, Torino 1967.

NUNNENMACHER Erich, «Evangelizzazione», in Facoltà di UNIVERSITÀ URBANIANA (a cura di), *Dizionario di missiologia*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1993.

RAHNER Karl, «Carisma», in RAHNER Karl (a cura di), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica II*, Morcelliana, Brescia 1974.

RÉGAMEY Pierre, «Carismi», in PELLICCIA Gianpaolo – ROCCA Giancarlo (a cura di), *Dizionario degli istituti di perfezione II*, Edizione Paolina, Roma 1975.

ROMANO Antonio, «Carisma», in J. NIETO (a cura di), *Dizionario teologico della vita consacrata*, Ancora, Milano 2003.

WOLANIN Andrzej, «Missione», in Facoltà di UNIVERSITÀ URBANIANA (a cura di), *Dizionario di missiologia*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1993.

4.2. Studi Coreani

AA.VV. *천주가사 자료집 I (Raccolta di testi di Cheonjugasa I)*, in KIM Young-soo (a cura di), Casa Editrice dell'Università Cattolica, Seoul 2000.

CHUN-SIK Lim, «1970년대의 사회상황과 학생운동 (Il contesto sociale degli anni '70 e il movimento studentesco per la democrazia in Corea)», in *Associazione Coreana per l'Educazione alla Cittadinanza Democratica* 6 (2001), 31-52

GEUN-CHANG Lee, «(홍익인간 이념의 교육철학에 관한 고찰) Riflessione sulla valenza pedagogica dell'ideologia di Hongik Ingan», in *Studi sulla vita degli studenti* 12 (1993), 25-56.

HONG I-hwa, *하인즈코헛의 자기심리학 이야기 (La psicologia del sé di Heinz Kohut)*, Istituto Coreano di Psicoterapia, Seoul 2021.

ILYEON, «삼국유사 (Samguk Yusa)», in L. MINSOO (a cura di), Eulyu Munhwasa, Seoul 2013.

- IM Ji-young, «남자 중학생의 게임중독 과 공격성의 관계: 내현적 자기애의 매개효과를 중심으로 (Relazione tra la dipendenza dal gioco e l'aggressività nei ragazzi delle scuole medie: Focalizzazione sugli effetti mediatori del narcisismo covert)», in *Rivista della Società Coreana di Scienze dei Contenuti* (16) 2016, 688-698.
- JEONG Young-hun, «홍익인간 이념의 유래와 현대적 의의 (L'ideologia di Hongik In'gan. Le sue origini e i suoi significati)», in *Accademia di Studi Coreani* 22 (1999), 3-26.
- JO Gwang, «거침없이 전개된 호교의 글: 정하상의 상재상서 (Una strenua difesa della fede: Sangjae Sangseo)», in *Gyeonghyang Magazine* 12 (1990), 100-103.
- KIM Duk-kyun, «한국인의 삶과 문화에 나타난 공자의 인과 예 사상 (Il pensiero confuciano dell' Ren(仁) e del Li (禮) nella vita e nella cultura del popolo coreano)», in *Studi sul Pensiero e la Cultura Confuciana* 29 (2007), 247-267.
- KIM Gwang-rin, «홍익인간, 지구시민, 그리고 지구경영 (Hongik Ingan, Cittadinanza Terrestre e Gestione della Terra)», in *Rivista della Cultura del Mondo Coreano* 23 (2017), 185-216.
- KIM Ik-jin, «상재상서3: 우리나라 최초의 호교관 (Sangjaesangseo 3: Il primo apologeta cattolico del nostro Paese)», in *Gioventù Cattolica* 110 (1958), 34-43.
- KIM Jeong-suk, «한국 문헌 신화에 보이는 신의 모습 (La figura divina nei miti letterari coreani)», in *Samok* 154 (1991), 44-91.
- KIM Seon-mi, «내현적 자기애와 SNS 중독경향성 간의 관계: 경험회피의 매개효과를 중심으로 (Relazioni tra narcisismo covert e propensione alla dipendenza da SNS: Focalizzazione sugli effetti mediatori dell'evitamento esperienziale)», in *Rivista di Psicologia della Salute Coreana* (20) 2015, 587-603
- KIM Sung-hwan, «A Study on the Hongikingan Chronology: Change of

- Dangun myth and evolution of Hongikingan», in *Journal of Dangun Studies* 41 (2019), 5-28.
- KIM Tae-gon, «한국무속의 원형연구(Ricerca sulle forme originarie dello sciamanesimo coreano)», in *Folklore coreano* 12 (1980), 29-62.
- KIM Young-me, «사회복지 관점에서 본 홍익인간 이념 (Il concetto di Hongik Ingan dal punto di vista del welfare sociale)», in *Studi sulla cultura orientale* 39 (2023), 101-122.
- LEE BYEONG-DO, *한국사대관 (Panoramica della storia coreana)*, Dongbang libri, Seoul 1983.
- LEE Dae-keun, *한국 종교사상사 (La storia del pensiero religioso coreano dal punto di vista dello sciamanesimo e del cristianesimo)*, Casa Editrice Cattolica, Seoul 2014.
- LEE Gi-dong, «홍익인간과 ESG경영 (Hongik Ingan ed ESG Management)», in *Istituto di Ricerca sulla Cultura Orientale dell'Università Yeongsan*, (37) 2022, 361-371.
- LEE Gi-seop, *19세기 조선천주교와 재래종교의 조화 (Come il cattolicesimo coreano del XIX secolo concorda con le religioni tradizionali)*, Università Ewha, Seoul 1985.
- LEE Sang-sung, «한국 고유사상과 유교의 습합 (Come il pensiero tradizionale coreano si fonde con il Confucianesimo)», in *Società di Studi sulla Storia della Filosofia Coreana* 64 (2020), 9-48.
- LEE Soon-sung, «한국의 전통적 무의례와 가톨릭 경신례의 비교연구(Uno studio comparato tra i riti tradizionali sciamanici coreani e la liturgia cattolica)», in *Prospettive Teologiche* 112 (1966), 53-97.
- LEE Su-hyeong, *한국사회의 공동체정신 비교 분석: 향약과 두레, 새마을정신을 중심으로 (Un'analisi comparativa tra lo spirito*

- comunitario dell'Hyangyak del Dure e dello spirito Saemaul*),
Università di Yeungnam, Dae-Gu 2019.
- LEE YEON-SIL, *주역의 수기치인(修己治人) 사상 연구 (Studio sul pensiero del “Sugi-chin (修己治人)” nello Zhouyi (周易)*,
Università Sungkyunkwan, Seoul 2014
- LIM Heon-gyu, «유교의 인간이상과 보편적 가족주의 (*L'ideale confuciano dell'uomo e il concetto della famiglia*)», in *Associazione di Studi sui Classici Orientali* 45 (2011), 337-361.
- LIM Jae-hae, «단군신화에 갈무리된 문화적 원형과 민족문화의 정체성 (*La concezione soggettiva della mitologia coreana e l'identità della cultura nazionale*)», in *Rivista di Studi su Gojoseon e Dangun* 17(2007), 273-348.
- MIN-JAE Do, «유가 예론의 전개 양상과 그 특성: 성리학의 예론을 중심으로(*Lo sviluppo e le caratteristiche del pensiero confuciano del Li (禮)*)», in *Associazione di Studi di Filosofia Orientale* 19 (1998), 499-526.
- PARK Jin-kyu, «선인(仙人)단군을 통한 홍익인간 함의 소고 -실천적 인간상에 대하여(*Ricerca sul carattere umano di “Hong-Ik-In-Ghan (弘益人間)” attraverso l'identità di Sunin Dangun (仙人檀君)*)», in *Istituto di Ricerca sul Pensiero Orientale e Occidentale*, Università Dongguk 31 (2019), 204-222.
- SAN-EOK Nam, 통합론적 관점에서 본 『충경(忠經)』의 효충교육론 (*La teoria dell'educazione alla pietà filiale e alla lealtà nel “Junggyeong” (忠經) da una prospettiva integrale*), Università Sungshan Hyo, Inchoen 2024.
- SEONG Jeong, *제 1차 경제개발 5개년 계획의 수립과 추진 (La formulazione e l'attuazione del primo piano quinquennale di sviluppo economico)*, Università Konkuk, Seoul 2013.

- SONG Yong-min, «*토착화의 기초원리로서의 신앙감각 (Sensus Fidei)-한국의 민간신심을 중심으로 본 믿는 이들의 신앙감각 (Sensus Fidelium)*에 대한 연구 (Il senso della fede (*sensus fidei*) come principio fondamentale di inculturazione - Uno studio sul “*sensus fidelium*” con un focus sulla pietà popolare coreana)», in *Nuriwa Malssum* 14 (2003), 104-112.
- YANG Jong-seoung, *무교의 칠성신앙과 도교의 칠성신앙 고찰 (La fede coreana nelle Sette Stelle originata da Dangun Joseon)*, Uri Munhwa Sinmun, Seoul, 2017.
- YU Chang-hyup, «*조선 중기 성리학자의 수기치인(修己治人) 사상에 나타난 사회교육 실천원리 연구 (Uno studio sui principi pedagogici della formazione sociale nella concezione del “Sugi-chin (修己治人)” dei neoconfuciani della metà del periodo Joseon)* », Università Dongui, Pusan 2022.
- YU Dong-Shik, *한국무교의 역사와 구조 (Storia e struttura del Mukyo coreano)*, Università Yonsei, Seoul 1978.

4.3. Altri studi

- AA.Vv., *Credo alle sorprese dello Spirito Santo: il card. L. Suenens, i documenti fondativi del Rinnovamento, il profilo carismatico della Chiesa*, in MAZZA Salvatore (a cura di), Edizioni Rinnovamento nello Spirito Santo, Roma 2013.
- ABBAGNANO Nicola, *L'uomo progetto 2000*, Dino Editori, Roma 1980.
- ACQUAVIVA Sabino, *Il seme religioso della rivolta*, Rusconi, Milano 1978.
- AGUILERA Miguel, «Edward Burnett Tylor as Ethnographer», in TREMLETT Paul - HARVEY François (a cura di), *Edward Burnett Tylor, Religion and Culture*, Bloomsbury, London 2017.
- AIME Marco, *Cultura*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
- ALESSI Adriano, *Sui sentieri dell'uomo: Introduzione dell'antropologia*

- filosofica*, Università Pontificia Salesiana, Roma 2006.
- AMALADOSS Michael, «A Spirituality of Creation: According to Pope Francis», in *Journal of Theological Reflection* 79 (2015), 565–578.
- AMARAL Miguel, «Lo Spirito Santo e la Chiesa. fasi storiche del rapporto fra Carisma e istituzione», in *Annales theologici* 26 (2012), 51-88.
- ANCONA Giovanni, *Antropologia teologica: temi fondamentali*, Queriniana, Brescia 2014.
- BARONE Francesco, *L'età tecnologica*, Milano, Rizzoli 1974.
- BATTOCCHIO Riccardo, *Commentario ai documenti del Vaticano II Gaudium et Spes*, vol. 8, in NOCCETI Serena e REPOLE Roberto (a cura di), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2020.
- BERGER Peter., *The Sacred Canopy: Elements of a sociology theory or religion*, Open Road Media, New York 1969.
- BERNARD André, *Teologia spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987.
- BEYER Jean, «Vita consacrata: dottrina conciliare e sviluppi ulteriori», in LATOURELLE René (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962~1987)*, vol. 2, Assisi, 1987.
- BOLGIANI Franco, «Alcune osservazioni sul concetto di cultura nei documenti del Vaticano II», in *Facoltà teologica interregionale di Torino* (a cura di), *Chiesa per il mondo II. Fede e prassi*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1974.
- CAMPANELLA Tommaso, *Metafisica*, vol. 3, in NAPOLI Giovanni (a cura di), Zanichelli, Bologna 1967.
- CAPORALE Tommaso, «Dalla morte di Dio alla libertà come condanna l'esistenzialismo ateo di Jean Paul Sartre», in *Lessico di Etica Pubblica* 1 (2022), 179-196.
- CARRIER Hervé, «Il contributo del concilio alla cultura», in LATOURELLE René (a cura di), *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella Editrice, Assisi 1992.
- _____, «Il Pontificio Consiglio per la Cultura», in *La Civiltà Cattolica* 134 (1983, I), 235-246.

- CASSIRER Ernst, *An essay on Man: An introduction to a philosophy of human culture*, Yale University Press, London 1944.
- CHIAVACCI Enrico, *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo: Gaudium et Spes*, Studium, Roma 1967.
- _____, *Teologia morale fondamentale*, Cittadella, Assisi 2007.
- CIARDI Fabio, «Teologia del Carisma degli istituti», in *Vita consacrata* 22 (1986), 844-857.
- _____, «Tipologia dei carismi degli istituti di vita consacrata nella chiesa», in *La teologia della vita consacrata*, Convegno di studio, Roma Domus Mariae (5-9 febbraio 1990), USMI, Roma 1990.
- _____, *Carismi. Vangelo che si fa storia*, Città Nuova, Roma 2011.
- _____, *Condividere i doni*, Editrice Rogate, Roma 2020.
- _____, *I fondatori uomini dello Spirito: per una teologia del Carisma di Fondatore*, Città nuova, Roma 1982.
- _____, *In ascolto dello Spirito: Ermeneutica del Carisma dei fondatori*, Città nuova, Roma 1996.
- COLE Graham, *He who gives life: The doctrine of the Holy Spirit*, Crossway, Wheaton, Illinois 2007.
- CONGAR Yves, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 1, Queriniana, Brescia 1981.
- _____, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 2, Queriniana, Brescia 1998.
- _____, «Proprietà essenziali della Chiesa», in FENIER Johannes – LÖHRER Magnus (a cura di) *Mysterium Salutis: (L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo)*, vol. 7, Queriniana, Brescia 1972.
- Propiedades esenciales de la Iglesia*, in *Mysterium Salutis IV/1*, Cristiandad, Madrid 1984.
- _____, *The Mystery of the Church*, Helicon Press, Baltimore 1960.
- CONTI Martino, «La vita religiosa nella Chiesa: cammino d'amore e perenne sfida evangelica», in *Vita Consacrata* 23 (1987), 191-203.
- CONVEGNO STRAORDINARIO USG, «Carismi nella Chiesa per il mondo», in *Documento finale del Convegno Straordinario USG*

- (Augustinianum Roma, 22-27 Novembre 1993), USG, Roma 1993.
- CORETH Emerich, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1998.
- _____, *Was ist der Mensch?: Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1973, in AN Myeongok (a cura di), *인간이란 무엇인가*, Jongro, Seoul 1983.
- DANIÉLOU Jean, *I santi pagani dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1988.
- DANTAS João, *Lo Spirito Santo anima del Corpo Mistico. Radici storiche ed esempi scelti dell'ecclesiologia pneumatologica contemporanea*, Cantagalli, Siena 2017.
- DAWSON Christopher, *The Historic Reality of Christian Culture*, Greenwood, Connecticut 1976.
- DE FINANCE Joseph, *Etica generale*, Edizioni del Circuito, Bari 1975.
- _____, *Saggio sull'agire umano*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1992.
- DE LUBAC Henri, *Méditation sur l'Église*, Aubier, Paris 1953.
- DENZINGER Heinrich - SCHÖNMETZER Adolf, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg 1976.
- DIANICH Severino, *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Torino 1975.
- FEE Gordon., «Doni dello Spirito», in HAWTHORNE Gerald - MARTIN Ralph - REID Daniel (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.
- FITZPATRICK Joseph., *Puerto Rican Americans: The meaning of migration to the Mainland*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1971.
- GALOT Jean, *Il Carisma della vita consacrata*, Ancora, Milano 1968.
- GEERTZ Clifford, *The interpretation of cultures*, Basic books, New York 1973.
- GERMINARIO Mario, *I nuovi termini della vita religiosa. Vocazione. Carisma. Fine. Missione. Indole e Natura. Sane tradizioni.*

- Spiritualità*, Editrice Rogate, Roma 1983.
- _____, *Il Carisma nella teologia della grazia*, Editrice Rogate, Roma 1996.
- GHIRLANDA Gianfranco, «Ecclesialità della Vita Consacrata», in LONGHITANO Antonio (a cura di), *La vita consacrata*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1983.
- _____, «La vita consacrata nella struttura carismatica - istituzionale della chiesa», in *Carisma e istituzione: lo Spirito interroga i religiosi*, Editrice rogate, Roma 1983.
- _____, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione: Compendio di diritto ecclesiale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990.
- GOMEZ Jesús, «La vita religiosa come risposta alle necessità della Chiesa e del mondo in ogni circostanza storica», in OLIVIER Bernard - MIDALI Mario - GÓMEZ Jesús - CARDAROPOLI Gerardo (a cura di), *Il Carisma della vita religiosa dono dello spirito alla Chiesa per il mondo*, Ancora, Milano 1988.
- _____, «Storicità del Carisma: legittimità e continuità», in OLIVIER Bernard - MIDALI Mario - GÓMEZ Jesús - CARDAROPOLI Gerardo (a cura di), *Il Carisma della vita religiosa dono dello Spirito alla Chiesa per il mondo*, Ancora, Milano 1981.
- GOTCHER Robert, «Gaudium et Spes as a Blueprint for the Culture of Life», in *Life and Learning* 10 (2000), 141-170.
- GOZZELINO Giorgio, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo: Saggio di antropologia teologica fondamentale*, Elledici, Torino 1985.
- GRZESZCZYK Thadée, *Il Carisma dei fondatori, Sanctitas in Caritate*, Roma 1974.
- GUARDINI Romano, *Libertà, grazia, destino*, Morcelliana, Roma 1957.
- HARRINGTON Daniel, *The Gospel of Matthew (Sacra Pagina)*, vol. 1, Liturgical Press, Minnesota 1991.
- HEIDEGGER Martin, *Essere e Tempo*, Longanesi & C, Milano 1976.
- _____, *Über den Humanismus*, in VOLPI Franco (a cura di), Adelphi, Milano 1995.

- HESSEN Johannes, *Lehrbuch der Philosophie Band 2: Wertlehre*, Erasmus-Verlag, Erasmus-Verlag, Hohenfurch 1959, in LEE Kwang-jo (a cura di), *철학 교과서 제2권: 가치론*, Editrice Seokwangsa, Pagi 2006.
- HUIZINGA Johan, *La crisi della civiltà*, Einaudi, Torino 1938.
- HUNTINGTON Samuel, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997.
- HUSSERL Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, Leiden 1962, in LEE hoon, (a cura di), *유럽 과학의 위기와 초월론적 현상학*, Hangilsa, Seoul 2016.
- ITARD Jean., *Il fanciullo selvaggio dell'Aveyron*, Armando Editore, Roma 2007.
- IVALDO Marco, *Antropologia. Umanesimo. Uomo*, Studium, Roma 1986.
- JOHNSON Luke, *The acts of the Apostles (Sacra Pagina)*, vol. 5, Liturgical Press, Minnesota 1992.
- KIELTYK Adam, *Esperienza religiosa, religione e interreligiosità*, Glossa, Milano 2020.
- KILGALLEN John, «Reflections on Charisma(ta) in the New Testament», in *Studia Missionalia* 41 (1992), 289-323.
- KLINEBERG Otto, *Psychologie sociale*, Presses universitaires de France, Paris 1967.
- KLUCKHOHN Clyde - KROEBER Alfred., *Il concetto di cultura*, Il Mulino, Bologna 1972.
- KROEBER Alfred, *Anthropology: Race, language, culture, psychology, prehistory*, Harcourt Brace and company, New York 1948.
- KROEBER Alfred - KLUCKHOHN Clyde, *Culture: A critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, New York 1952.
- LALAND Kevin - JANIK Vincent, «The animal cultures debate», in *Trends in Ecology and Evolution* 21 (2006,10), 542-547.

- LANDMANN Michael, *Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1969, in CHOI Kyohun (a cura di), *철학적 인간학: 역사와 현대에서의 인간의 자기 해석*, Kyungmun Sa, Seoul 1977.
- LAUDAZI Carlo, «La dimensione teologica dell'uomo», in *Teresianum* 37 (1986,2), 287-317.
- LAVATORI Renzo, *Lo Spirito Santo: persona e missione*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2011.
- LAVELLE Louis, *Traité des valeurs I; Théorie générale de la valeur*, Presses Universitaires de France, Paris 1950.
- LEDÓCHOWSKA Teresa, «Alla ricerca del Carisma (I)», in *Consacrazione e servizio* 26 (1977, 11), 39-44.
- _____, «Alla ricerca Carisma (II)», in *Consacrazione e servizio* 26 (1977, 12), 26-33.
- LIMOURIS Gennadios, «The Sanctifying Grace of the Holy Spirit», in *The Ecumenical Review* 42 (1990), 288-297.
- LOZANO Juan, «Carisma e istituzione nelle comunità create dallo spirito», in *Carisma e istituzione: lo Spirito interroga i religiosi*, Editrice Rogate, Roma 1983.
- MAINKA Rudolf, «Carisma e storia nella vita religiosa», in *Carisma e istituzione: lo Spirito interroga i religiosi*, Editrice rogate, Roma 1983.
- MARINO Gordon, *Basic writings of existentialism*, Modern Library, New York 2004.
- MARROU Henri, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma 1966.
- MARTELET Gustave, *Santità della Chiesa e vita religiosa*, Milano 1968.
- MARX Karl - ENGELS Friedrich, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1972.
- MATHIEU Vittorio, *Per una cultura dell'essere*, Nova Spes, Roma 1983.

- MEAD George., *Mind, self and society*, The University of Chicago Press, Chicago 1967.
- MIDALI Mario, «Attuali correnti teologiche», in OLIVIER Bernard - MIDALI Mario - GÓMEZ Jesús - CARDAROPOLI Gerardo (a cura di), *Il Carisma della vita religiosa dono dello spirito alla Chiesa per il mondo*, Ancora, Milano 1981.
- _____, «Carisma del Fondatore e della fondatrice», in *Come rileggere oggi il Carisma fondazionale*. Atti del 20° Convegno del Claretianum, Editrice Rogate, Roma 1995, 32-90.
- _____, *Teologia pratica 4: Identità carismatica e spirituale degli istituti di vita consacrata*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2002.
- MILLIGAN Mary, «Charism and Constitutions», in *The Way Supplement 36* (1979), 45-60.
- MOLARI Carlo, «La pedagogia dei segni dei tempi», in *Consacrazione e servizio* (supplemento 2, 1995), 93-103.
- MOLTMANN Jürgen, *Sul gioco*, Queriniana, Brescia 1971.
- MONDIN Battista, *Antropologia filosofica: l'uomo: un progetto impossibile?*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1989.
- _____, *Il valore-uomo*, Dino Editore, Roma 1983.
- _____, *L'uomo secondo il disegno di Dio*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2011.
- _____, *Una nuova cultura per una nuova società*, Massimo, Milano 1981.
- MORELLI Mark., *Philosophy's Place in Culture*, University Press of America, Washington DC 1984.
- MORIONES Ildefonso, *Il Carisma teresiano*, Edizioni del Teresianum, Roma 1972.
- MORRA Stella - NAVA Pierluigi, «Vita consacrata: identità, in dialogo tra Carisma e storia», in *Consacrazione e servizio* 45 (1996, 3), 16-30.
- MOSCA Vincenzo, «Il Carisma e le opere proprie dell'ente ecclesiastico», in MOSCA Vincenzo (a cura di), *Vita consacrata e gestione delle opere*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2014.

- MÜHLEN Heribert, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens: Charisma-Geist-Befreiung*, DonBoscoVerlag, Auflage 1976.
- MÜLLER Max, «cultura», in RAHNER Karl (a cura di), *Sacramentum Mundi*, vol. 2, Morcelliana, Brescia 2000.
- _____, *Erfahrung und Geschichte*, Verlag Karl Albert Freiburg, München 1971.
- NARDONI Enrique, «The Concept of Charism in Paul», in *Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993,1), 68-80.
- NARO Massimo, *Archetipo e immagine*, Rubbettino, Soveria 2018.
- NIETZSCHE Friedrich, *Così parlò Zarathustra*, Bocca, Milano 1906.
- _____, *Frammenti postumi 1888-1889*, Adelphi, Milano 1974.
- NITTI Giuseppe, «La visione della cultura scientifica nel Concilio Vaticano II», in *Apulia Theologica* 1 (2015), 103-118.
- OBERTI Armando, «Carisma e istituzione negli istituti secolari», in *Carisma e istituzione*, Editrice Rogate, Roma 1983.
- OLIVIERO Giuseppe, *La vita religiosa: Forma eminente di vita consacrata nella Chiesa popolo di Dio*, Dehoniane, Napoli 1979.
- OTTO Rudolf, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1987.
- PARSONS Talcott, *Essays in Sociological Theory*, Free Press, New York 1954.
- PEÑA Juan, *Immagine di Dio: Antropologia teologica fondamentale*, Borla, Roma 1992.
- PIGNA Arnaldo, «Nuovi carismi di vita consacrata. Ruolo del Fondatore», in *Vita Consacrata* 24 (1998), 37-55.
- PINARDI Giuseppe, «I carismi in S. Paolo», in *Studi sull'Oriente Cristiano* 12 (2) (2008), 5-59.
- PINKUS Lucio, *Autorealizzazione e disadattamento nella vita religiosa*, Borla, Roma 1991.
- PITTA Antonio, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e*

- commento*, Paoline, Milano 2001.
- PORTER Steven. - RICKABAUGH Brandon, «The Sanctifying Work of the Holy Spirit. Revisiting Alston's Interpersonal Model», in *Journal of Analytic Theology* 6 (2018), 112-130.
- RAHNER Karl, «L'elemento carismatico della Chiesa», in *Sacramentum Mundi*, vol. 2, Brescia 1970.
- _____, «Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II», in *Theological Studies* 40 (1979, IV), 716-727.
- _____, *Corso fondamentale sulla fede: Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Milano 1990.
- _____, *Hearers of the word*, Herder and Herder, New York 1969.
- _____, *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, Paoline, Roma 1975.
- RAMBALDI Giuseppe, «Uso e significato di "Carisma" nel Vaticano II: Analisi e confronto di due passi conciliari sul carisma», in *Gregorianum* 56 (1975), 141-162.
- RATZINGER Joseph, «Christ, Faith and the Challenge of Cultures: Meeting with the Doctrinal Commissions in Asia» (Hong Kong, 3 March 1993), in *L'Osservatore Romano* (il 26 Aprile), 5-8.
- _____, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica, in I movimenti nella Chiesa*. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali (Roma, 27-29 maggio 1998), Pontificio Consiglio per i Laici, Città del Vaticano 1999.
- RAVETTI Luciano, *La santità nella "Lumen Gentium"*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1980.
- REALE Giovanni, *Socrate: alla scoperta della sapienza umana*, La nave di Teseo, Milano 2019.
- RICCARDI Mauro, *Spirito Santo e missione: Studio sui documenti magisteriali e sulla ricerca teologica dall'Evangelii Nuntiandi ad oggi*, Pontificia Università Urbaniana. Roma 1999.
- ROMANO Antonio, «Carisma dei fondatori e processo di istituzionalizzazione», in *Come rileggere oggi il Carisma fondazionale*. Atti del 20° Convegno del Claretianum, Editrice

- Rogate, Roma 1995, 93-125.
- _____, «Il Carisma dei fondatori nella parola di Giovanni Paolo II», in *Consacrazione e servizio* 39 (1990, 2), 19-26.
- _____, «Teologia del Carisma dei fondatori nella riflessione di alcuni teologi», in *Vita consacrata* 24 (1988), 107-120.
- _____, *I fondatori profezia della storia*, Ancora, Milano 1989.
- _____, *Principi della scienza morale e Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Edizione Nazionale, Fratelli Bocca, Milano 1941.
- SAHLINS Marshall, *The Use and Abuse of Biology*, The University of Michigan Press, London 1976.
- SALATIELLO Gorgia, *L'esperienza e la grazia: L'esperienza religiosa tra filosofia e teologia*, Chirico, Napoli 2008.
- SÁNCHEZ Melchor, «La cultura y las culturas: la gran novedad de Gaudium et Spes», in *Efemérides mexicana* 30 (2012), 523-547.
- SANDER Hans-Joachim, «Gaudium et Spes», in HÜNERMANN Peter – JOCHEN Hilberath (a cura di), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (4), in SHIN Joeng-hoon (a cura di), *현대 세계의 교회에 관한 사목 현장 기쁨과 희망*, Editrice Università Cattolica, Seoul 2016.
- SARTORI Luigi, *L'unità della Chiesa. Un dibattito e un progetto*, Queriniana, Brescia 1989.
- SARTORIO Ugo, «La vita consacrata come Carisma: Breve percorso teologico», in *Consacrazione e servizio* 69 (2020, 1), 42-51.
- SARTRE Jean., *Existentialism and humanism*, Methuen, London 1948.
- SCHEFFCZYK Leo, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998.
- SCHULER Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in GUCCINELLI Roberta (a cura di), Bompiani, Milano 2013.
- SECONDIN Bruno, «Per interpretare il Carisma», in *Consacrazione e servizio* 45 (1996, 3), 7-15.

- SEMERARO Marcello, *Mistero, comunione e missione*, Dehoniane, Bologna 1998.
- SHOTTER John, *Images of man in psychological research (Essential psychology)*, Methuen, London 1975.
- SMERILLI Alessandra, «Per una nuova cultura gestionale negli istituti religiosi», in *Vita Consacrata* 47 (2011), 510-532.
- SPIRITO Ugo - DEL NOCE Augusto, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971.
- SUGAWARA Yuji, «Concetto teologico e giuridico del “Carisma di fondazione” degli istituti di vita consacrata», in *La Civiltà Cattolica* 91 (2002), 239-271.
- SZASZKIEWICZ Jerzy, *Filosofia della cultura*, Pontificia Università Gregoriana Editrice, Roma 1974.
- TIEZZI Ida, *Il rapporto tra la pneumatologia e l'ecclesiologia nella teologia italiana post-conciliare*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999.
- TILLARD Jean, *Carisma e sequela: la vita religiosa come progetto carismatico*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1978.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, in FRATI DOMENICANI (a cura dei), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.
- _____, *Summa Theologiae* I-II in FRATI DOMENICANI (a cura dei), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.
- TURBANTI Giovanni, *Concilio per il mondo moderno*, Il Mulino, Bologna 2000.
- UDOETTE Donatus, *I carismi nella Chiesa*, Edizioni Segno, Udine 1999.
- VANHOYE Albert, «Il problema biblico dei “carismi” dopo il Vaticano II», in LATOURELLE René (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Assisi 1987.
- _____, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Gregorian Biblical Press, Roma 2011.
- VENDEMIATI Aldo, *Dio nell'etica*, Urbaniana Università, Roma 2021.

- VIGANÒ Egidio, «Vita religiosa nel mistero della chiesa oggi», in *Consacrazione e servizio* 38 (1989, 5), 11-20.
- VON BALTHASAR Hans, *Teologia III. Lo Spirito della verità*, Jaca Book, Milano 1992.
- WHITE Leslie., *The evolution of culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*, Left Cost Press, New York, 2007.
- WITWER Toni, *I carismi nella Chiesa e la grazia della vocazione*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012.
- WULF Friedrich, «Fenomenologia teologica della vita religiosa», in FEINER Johannes - LÖHRER Magnus (a cura di), *Mysterium Salutis* vol. 4: *la storia della salvezza prima di Cristo (parte II)*, Queriniana, Brescia 1975.
- ZHOK Andrea, *Il concetto di valore: dall'etica all'economia*, Mimesis, Milano 2001.

5. Materiali e articoli di giornale coreani relativi alle statistiche della Corea

- 대한민국 교육헌장 2항 (Art. 2, Legge fondamentale sull'istruzione in Corea: legge n. 20251),
<https://www.law.go.kr/%EB%B2%95%EB%A0%B9%EA%B5%90%EC%9C%A1%EA%B8%B0%EB%B3%B8%EB%B2%95>
 (consultato il 6 luglio 2024)
- 대한민국 헌법 제 10항 (Art. 10, Costituzione della Repubblica della Corea),
<https://www.law.go.kr/lsLinkProc.do?lsClsCd=L&lsNm=%EB%8C%80%ED%95%9C%EB%AF%BC%EA%B5%AD%ED%97%8C%EB%B2%95&lsId=001444&joNo=001000&mode=4&lnkJoNo=undefined>
 (consultato il 6 luglio 2024)
- AN Da-young, «아이 권하지 않는 사회, OECD가 본 한국 저 출산 이유 (Una società che non promuove le nascite. Le ragioni della bassa natalità in Corea secondo l'OCSE)», in *KBS News* (31 ottobre 2023),
<https://news.kbs.co.kr/news/pc/view/view.do?ncd=7805919>

(consultato il 30 luglio 2024)

AN Ho-kyun, «온라인 불법 정자 매매 급증... 공공은행 논의해야 (Aumento delle vendite illegali di sperma online... Necessaria una discussione sulle banche pubbliche del seme)», in *Giornale Newsis* (7 ottobre 2021),
https://www.newsis.com/view/NISX20211007_0001606622
(consultato il 18 agosto 2024).

ARCHIVIO NAZIONALE DELLA COREA, *Dati demografici dalla popolazione dal 1946 e fino al 2024*,
https://theme.archives.go.kr/next/populationPolicy/statisticsPopup_01.do (consultato il 30 luglio 2024)

CHO Hyun-sook, «처음으로 ‘집밥’보다 ‘외식’에 돈 더 썼다: 달라진 한국인 밥상 (I soldi spesi per mangiar fuori superano per la prima volta quelli spesi per i pasti a casa: Il cambiamento della tavola coreana)», nel *JoongAng* (31 maggio 2023),
<https://www.joongang.co.kr/article/25166657#home> (consultato il 28 luglio 2024).

CHO Min-jung, «지난해 ‘합법적’ 인공임신중절 3천56건... 전체 추정치의 10분의1 (L'anno scorso sono stati registrati 3.056 aborti legali... ma si stima che rappresentino solo un decimo del totale)», in *Yonhap News* (4 ottobre 2022),
<https://www.yna.co.kr/view/AKR20221003040600530> (consultato il 12 agosto 2024).

HONG Bo-young, «끊이지 않는 아파트 경비원 갑질 피해 (Le continue vessazioni subite dai portieri a causa del Gapjil)», in *Giornale Cheonji* (22 aprile 2024),
<https://www.newscj.com/news/articleView.html?idxno=3132004>
(consultato il 30 luglio 2024).

HONG Jong-oh, «복수극에 열광하는 사회 (Una società ossessionata dalla vendetta)», in *Giornale Ulsan* (9 aprile 2023),
<http://m.kyilbo.com/312533> (consultato il 14 agosto 2024).

HWANG Hae-yeon, «해외여행객 247%급증, 해외여행 열풍 올해도 이어지나? (I viaggi all'estero aumentano del 247%, questa frenesia per i viaggi continuerà anche quest'anno?)», in *Quotidiano Cheonji* (11 marzo 2024),
<https://www.newscj.com/news/articleView.html?idxno=3116783>
(consultato il 28 luglio 2024).

HWANG Ji-yeon, «청년 36%만 결혼에 긍정적 80%는 비혼 동거 가능 (Solo il 36% dei giovani è favorevole al matrimonio, mentre l'80% è aperto alla convivenza senza matrimonio)», in *Quotidiano Chosun* (28 agosto 2023),
https://www.chosun.com/economy/economy_general/2023/08/28/C6HCFEYA2JG5ZJKBAK CZWUUXU(consultato il 10 agosto 2024).

IM Ji-yeon, «청소년 도박중독 환자 증가세에도 추진 정책이 전무, 교육적 공론화 및 점검 필요 (Nonostante l'aumento dei casi di dipendenza dal gioco d'azzardo tra i giovani, non esiste al momento alcuna misura di contrasto: Necessità di un dibattito educativo)», in *Giornale Università della Corea* (10 ottobre 2023),
<https://news.unn.net/news/articleView.html?idxno=553488>
(consultato il 6 agosto 2024).

ISTITUTO DI RICERCA COREANO GALLUP, *Statistiche sulle religioni dei coreani 1984-2021*,
<https://www.gallup.co.kr/gallupdb/reportContent.asp?seqNo=1208>
(consultato il 16 agosto 2024).

ISTITUTO DI RICERCA SULLA GOVERNANCE GLOBALE DELLA SOOKMYUNG WOMEN'S UNIVERSITY, «유엔 문서를 통해 본 대한민국의 재건 (La ricostruzione della Corea vista attraverso i documenti dell'ONU)», in *Quotidiano Segye* (12 aprile 2022),
<https://sigg.or.kr/contribution/?bmode=view&idx=11151210>
(consultato il 10 agosto 2024).

JEONG Im-su, «간통죄 위헌결정 직후 콘돔업체 주가 상한가 (Le quotazioni in borsa delle aziende produttrici di preservativi sono

aumentate di molto dopo che l'adulterio ha perso il suo carattere di reato)», in *Quotidiano Donga* (27 febbraio 2015), <https://www.donga.com/news/Politics/article/all/20150227/69834584/1> (consultato il 6 agosto 2024).

JEONG Seo-young, «국무조정실, 갑질에 대한 국민인식 조사결과 응답자 4명 중 1명(25.7%)이 갑질을 경험 (Ufficio del Primo Ministro, Risultati del sondaggio sul Gapjil: 1 intervistato su 4 (25,7%) ha sperimentato il Gapjil)», in *Vision 21 News* (20 dicembre 2023), <http://www.vision21.kr/news/article.html?no=318650> (consultato il 30 luglio 2024).

JEONG Yeong-jae, «마음 챙김 대유행 (La grande diffusione della mindfulness)», in *Quotidiano JoongAng Sunday* (17 agosto 2023), <https://www.joongang.co.kr/article/25120707#home> (consultato il 16 agosto 2024).

KIM Hyun-woo, «혼전 순결은 옛말, 첫 성 경험 대다수 '20~24세' (La castità prematrimoniale è un concetto superato, la maggior parte delle prime esperienze sessuali avviene tra i 20 e i 24 anni)», in *Yonhap News* (24 marzo 2023), <https://www.womaneconomy.co.kr/news/articleView.html?idxno=216177> (consultato il 4 Agosto 2024).

KIM Jeong-ni, «자녀수가 이혼율에 미치는 영향 (L'influenza del numero di figli sul tasso di divorzio)», Università di Hanyang, Seoul 2023, <https://repository.hanyang.ac.kr/handle/20.500.11754/179734> (consultato 05 marzo 2025).

KIM Jeong-uk, «한국 아동·청소년 87% 행복하지 않다 (L'87% dei bambini e adolescenti coreani dichiara di non essere felice)», in *Giornale Seoul Economy* (4 maggio 2023), <https://www.sedaily.com/NewsView/29PG63EACM> (consultato il 4 Agosto 2024).

KIM Ji-seong, «한국 사회를 병들게 하는 '갑질 문화' 심각한 수준 (La cultura del 'Gapjil' che sta facendo ammalare la società coreana ha

- raggiunto livelli preoccupanti)», in *Quotidiano Industriale* (3 febbraio 2018),
<https://kidd.co.kr/news/200074> (consultato il 28 luglio 2024).
- KIM Kyung-tae, «30년 새 10배 불어난 ‘혼족’. 30년 후 40% 예상 (Il numero dei Honjok è aumentato di 10 volte in 30 anni. Si prevede il 40% tra 30 anni)», in *Yonhap News* (3 luglio 2022),
<https://www.yna.co.kr/view/AKR20220701121500061> (consultato il 10 agosto 2024).
- KIM Yoon-jin, «점술-운세를 미신으로만 보지 말고 미래 불안감 해소라는 가치에 주목을 (Non considerare la chiromanzia gli oroscopi solo come delle superstizioni, ma concentrarsi sul loro valore per ridurre l’ansia del futuro)», in *Giornale Dong-A Business* (Edizione di agosto 2023),
https://dbr.donga.com/article/view/1101/article_no/10967
 (consultato il 16 agosto 2024).
- KIM Yoon-joo, «한국 의사 수 7만4773명 부족. 의과 대학교 정원 1천명은 늘려야 (In Corea mancano 74.773 medici. Bisogna aumentare di 1.000 posti gli accessi alle Facoltà di medicina)», in *Quotidiano Hankyoreh* (26 ottobre 2023),
<https://www.hani.co.kr/arti/society/health/1113770.html> (consultato il 10 agosto 2024).
- KOO Jeong-mo, «한국인 절반은 종교가 없다? (Metà dei coreani vive senza religione?)», in *Yonhap News* (11 febbraio 2025),
<https://www.yna.co.kr/view/AKR20250116158400518> (consultato 31 marzo 2025).
- KYUNG-SIK Moon, «1인 가구 천만시대, 산업계 패러다임 바꾼다 (Abbiamo ben 10 milioni di nuclei familiari composti da una persona sola. Cambia il paradigma industriale)», in *Giornale Mail* (17 gennaio 2023),
<https://www.m-i.kr/news/articleView.html?idxno=980438>
 (consultato il 10 agosto 2024).

- LEE Bong-hyun, «국민 절반 정치성향 다르면 밥도 같이 먹기 싫어 (La metà delle persone dice: Non voglio nemmeno mangiare con chi ha un orientamento politico diverso)», in *Quotidiano Hankyoreh* (16 maggio 2024),
https://www.hani.co.kr/arti/society/society_general/1140728.html
 (consultato il 14 agosto 2024).
- LEE Byeong-mun, «여대생 10명 중 3명은 대학입학 전 성형수술 경험 (3 studentesse universitarie su 10 hanno subito un intervento di chirurgia plastica prima di entrare all'università)», in *Giornale Mail Economy* (10 novembre 2016),
<https://www.mk.co.kr/news/it/7570745> (consultato il 30 luglio 2024).
- LEE Dong-jun, «한국, 성형 횟수가 가장 많은 나라 1위 '불명예'... 19~29세 여성 25% 성형수술 경험 (La Corea detiene il triste primato per il maggior numero di interventi di chirurgia plastica: il 25% delle donne tra i 19 e i 29 anni ha subito un intervento)», in *Quotidiano Segye* (22 gennaio 2024),
<https://www.segye.com/newsView/20240122514808> (consultato il 4 Agosto 2024).
- LEE Hwa-joo, «부부사이가 좋아도 불륜 꿈꾼다 (Anche le coppie con un buon rapporto coniugale sognano l'infedeltà)», in *Quotidiano Hankyoreh* (3 maggio 2020),
<https://h21.hani.co.kr/arti/cover/cover/8516.html> (consultato il 4 Agosto 2024).
- LEE Soo-ji, «운세 보는 이유? 10명중 8명마음 위안, 걱정 감소 (Perché si leggono gli oroscopi? 8 persone su 10 rispondono: Conforto emotivo e sollievo dalle preoccupazioni)», in *Giornale Newsis* (20 gennaio 2022),
https://mobile.newsis.com/view.html?ar_id=NISX20220119_0001730131#_PA (consultato il 16 agosto 2024).
- LEE YING-SHAN, «South Koreans are the world's biggest spenders on luxury goods», in *CNBC* (1° gennaio 2023),

- <https://www.cnb.com/2023/01/13/south-koreans-are-the-worlds-biggest-spenders-on-luxury-goods.html> (consultato il 28 luglio 2024).
- LEE Yoo-jin, «*식당 갑질 모녀, 벌금이어 1400만원 배상해야* (Madre e figlia responsabili di Gapjil in un ristorante devono pagare una multa e risarcire 14 milioni di won)», in *Quotidiano Hankyoreh* (15 novembre 2023),
https://www.hani.co.kr/arti/society/society_general/1116383.html
(consultato il 30 luglio 2024).
- LIM Hye-ji, «*갈수록 추락하는 종교 신뢰도, 국민절반 “부정적”* (Fiducia in calo verso le religioni: metà dei coreani ha un’opinione negativa)», in *Quotidiano Cheonji* (7 giugno 2024),
<https://www.newscj.com/news/articleView.html?idxno=3146869>
(consultato il 16 agosto 2024).
- NAM Jeong-ryul, *자녀는 온전한 가정을 이루기 위한 전제조건* (I figli sono una condizione essenziale per una famiglia integra), in *Giornale Catholic Peace Broadcasting Corporation* (15 settembre 2009), <https://news.cpbc.co.kr/article/309586> (consultato 05 marzo 2025).
- NAM Ji-eun, «*한국 드라마 절반 ‘불륜’ 늬에 빠지다* (La metà delle serie televisive coreane trattano dell’infedeltà)», in *Quotidiano Hankyoreh* (17 agosto 2010),
<https://www.hani.co.kr/arti/culture/entertainment/435454.html>
(consultato il 6 agosto 2024).
- OH Seok-min, «*Demographic time bomb in S. Korea over world’s lowest birth rate, super aging*», in *Yonhap news* (28 febbraio 2024),
<https://en.yna.co.kr/view/AEN20240228007000320> (consultato il 30 luglio 2024).
- OH Won-seok, «*삶의 의미? 14개국은 ‘가족’, 한국만 ‘물질’이라 답했다* (Il significato della vita? In 14 Paesi hanno risposto “famiglia”, solo in Corea la risposta è stata “beni materiali”)», in *Quotidiano JoongAng* (22 novembre 2021),

<https://www.joongang.co.kr/article/25025718> (consultato il 28 luglio 2024).

PARK Chan-su, «관용 사라진 정치, ‘테러’가 점령했다 (La tolleranza è sparita, nella politica si è imposto il “terrore”)», in *Quotidiano Hankyoreh* (4 gennaio 2024),
<https://www.hani.co.kr/arti/opinion/column/1122860.html>
(consultato il 14 agosto 2024).

PARK Soo-yeon, «보복운전 매년 5천 건 달하는데 (Ogni anno si registrano circa 5.000 casi di rabbia stradale)», in *Giornale Hans Economy* (10 luglio 2023),
<https://www.hansbiz.co.kr/news/articleView.html?idxno=656111>
(consultato il 12 agosto 2024).

PARK YANG-MYUNG, «3년간 사후피임약 68만건 처방... 절반 이상 20대 (In 3 anni sono state prescritte 680.000 pillole del giorno dopo... più della metà a donne sulla ventina)», in *Giornale Medical Times* (23 settembre 2022),
<https://www.healthtapa.com/news/articleView.html?idxno=20919>
(consultato il 12 agosto 2024);

SEO DONG-HOON, «하루 42명 자살 1월 통계, 한국 공동체가 붕괴하는 신호 (42 suicidi al giorno: le statistiche di gennaio, un segno dello sgretolamento della comunità coreana)», in *Quotidiano Kyunghyang* (28 aprile 2024),
<https://www.khan.co.kr/opinion/editorial/article/202404281835001>
(consultato il 18 agosto 2024).

SEO Han-gi, «우울증 환자 100만명 시대...20대 여성 가장 많아 (Abbiamo 1 milione di pazienti depressi... Il numero maggiore è tra le donne sulla ventina)», in *Yonhap News* (3 ottobre 2023),
<https://www.yna.co.kr/view/AKR20230928032700518> (consultato il 6 agosto 2024).

SON Hae-yong - HWANG Soo-yeon, «올해 신생아 8명 중 1명 ‘난임시술’로 탄생 2년새 3배로 (Un neonato su 8 quest’anno è nato ‘nanimshul’ro 탄생 2년새 3배로 (Un neonato su 8 quest’anno è nato

tramite trattamenti per l'infertilità, il cui numero è triplicato in due anni)», in *Quotidiano JoongAng* (14 luglio 2021), <https://www.joongang.co.kr/article/24104933#home> (consultato il 12 agosto 2024).

UFFICIO NAZIONALE DI STATISTICA DELLA COREA, *Statistiche sulle nascite e i decessi nel 2023*, https://kostat.go.kr/board.es?mid=a10301010000&bid=204&act=view&list_no=429586 (consultato il 30 luglio 2024).

UFFICIO NAZIONALE DI STATISTICA DELLA COREA, *Tendenze dello shopping online nel 2023*, https://kostat.go.kr/boardDownload.es?bid=241&list_no=429296&seq=1 (consultato il 28 luglio 2024).

WOO Sang-gyu, «구직자 10명 중 9명 “외모가 채용에 영향 미친다” (9 candidati su 10 dichiarano che l'aspetto fisico influisce sull'assunzione)», in *Quotidiano Segye* (15 maggio 2019), <https://www.segye.com/newsView/20190515505243> (consultato il 4 Agosto 2024).

Yang Geun Hyeok, «일상 된 보복범죄 5년간 1789건... 최근 3년새 43% 급증 (Crimini legati alla vendetta sono diventati un fenomeno comune: 1.789 casi in 5 anni... aumento del 43% negli ultimi 3 anni)», in *Giornale Herald Economy* (25 ottobre 2023), <https://biz.heraldcorp.com/view.php?ud=20231025000045> (consultato il 12 agosto 2024).

YANG Hyo-young, «가톨릭 낙태 반대 운동에 대한 내부 비판이 제기되다 (Emergono critiche all'interno del movimento cattolico anti-aborto)», in *Giornale Solidarietà dei Lavoratori* (21 novembre 2018), <https://ws.or.kr/article/21232> (consultato il 18 agosto 2024).

YOO Dong-joo, «혼전순결 지키지 않아도 된다 57.6% 한국인 가치관 조사결과 (Il 57,6% ritiene che la castità prematrimoniale non sia più necessaria. Risultati di un sondaggio sui valori dei coreani)», in

Giornale Money Today (19 dicembre 2022),
<https://news.mt.co.kr/mtview.php?no=2022121910392470693>
(consultato il 4 Agosto 2024).

YOO Young-kyu - SHIN Yoon-ah - LEE Joo-won, «국민 81%·의사 50%·국회의원 85%, 의사조력사망 도입 찬성 금기된 죽음, 안락사 (L'81% dei cittadini, il 50% dei medici e l'85% dei parlamentari sono favorevoli all'introduzione del suicidio assistito: il tabù della morte e l'eutanasia)», in *Giornale Seoul* (12 luglio 2023),
<https://www.seoul.co.kr/news/plan/euthanasia-story/2023/07/12/20230712001005> (consultato il 18 agosto 2024).

YOON Hee-young, «한국판 정글의 법칙, 갑질 (La versione coreana della legge della giungla: il *Gapjil*)», in *Quotidiano Chosun* (28 dicembre 2023),
https://www.chosun.com/opinion/specialist_column/2022/07/12/YB4SSALPD5F5TPUOGBLICE47PA/ (consultato il 28 luglio 2024)

YOON Ji-hoon, «제주도 예멘 난민 문제. 수용 반대 49.1% vs 수용찬성 39.0% (La questione dei rifugiati yemeniti a Jeju: il 49,1% contrario all'accoglienza contro il 39,0% favorevole)», in *Giornale Insight Korea* (25 giugno 2018),
<http://www.insightkorea.co.kr/news/articleView.html?idxno=26034>
(consultato il 12 agosto 2024).