

RACCONTARE FATTI DI CARITÀ

Storie di persone che hanno amato davvero



INTRODUZIONE GENERALE AL PROGETTO

I - Il senso e l'orizzonte

Dio è amore

Gesù: il cuore del progetto

Gesù non ha definito la carità. L'ha compiuta. E l'ha compiuta con il corpo – con gesti concreti, fisici, storicamente documentati, che chiunque può guardare senza bisogno di formazione teologica preliminare.

Ha lavato i piedi ai discepoli nella notte del tradimento – un gesto di servizio così radicale che Pietro non riuscì ad accettarlo (Gv 13). Ha toccato un lebbroso quando tutti si tenevano a distanza – e nel tocco c'era già la guarigione, perché il lebbroso era guarito prima ancora di essere guarito: era stato toccato (Mc 1,41). Ha pianto davanti alla tomba di Lazzaro – non per debolezza, non per mancanza di fede nella resurrezione che stava per compiere, ma perché il dolore di chi amava lo raggiungeva davvero, lo attraversava, lo faceva piangere (Gv 11,35). Ha perdonato dalla croce – nel momento del dolore più grande, nel momento in cui nessuno avrebbe potuto esigere niente – e lo ha fatto con parole che chiedevano a Dio di perdonare chi non sapeva quello che faceva (Lc 23,34). Ha mangiato con i peccatori – gesto che nella cultura del suo tempo equivaleva a dichiarare l'uguaglianza di dignità, la condivisione della vita, l'accettazione incondizionata (Lc 15,2).

In ciascuno di questi gesti c'è un fatto concreto, corporeo, verificabile – non una definizione, non un principio, non un ideale. Un atto che mostra cosa significa amare nel modo di Dio. Un atto che dice, prima di qualsiasi parola: *l'amore è così. L'amore fa questo. L'amore ha questo sapore, questo peso, questa temperatura.*

Gesù è il cuore e il fulcro dell'intero progetto. Non come figura tra le altre – non come il più grande testimone della carità in una galleria di testimoni eccellenti. Ma come fondamento da cui ogni altra forma di carità riceve il proprio senso. Come la sorgente da cui ogni ruscello che scorre in questo progetto ha la propria acqua.

La struttura teologica che orienta tutto – espressa nella frase più breve e più densa del Nuovo Testamento – è questa: *Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo* (1 Gv 4,19). L'amore umano non è la causa: è la conseguenza. Non è il punto di partenza: è il punto di arrivo di qualcosa che ha già cominciato prima di noi, senza di noi, per noi. La carità cristiana è risposta – risposta a un amore ricevuto prima di essere meritato, risposta a un dono che precede qualsiasi capacità umana di amare.

Agape, eros, philia – la distinzione necessaria

La lingua italiana ha un unico termine per dire ciò che il greco antico diceva con tre parole diverse. E questa povertà lessicale produce equivoci reali, che attraversano la vita degli adolescenti con conseguenze concrete.

Eros è il desiderio, l'attrazione, l'amore che cerca il proprio compimento nell'amato. È una forza potente, bella, necessaria – Benedetto XVI nella *Deus Caritas Est* ha difeso l'eros contro le interpretazioni che lo riducono a pura sessualità o che lo condannano come egoistico. L'eros è il modo in cui l'essere umano è orientato verso ciò che lo attrae, verso ciò che lo completa, verso ciò che desidera. Non è sbagliato: è incompleto, da solo.

Philia è l'amicizia, l'amore tra uguali, la relazione di reciprocità e di stima. È la forma di amore che forse gli adolescenti conoscono meglio – l'amicizia vera, quella che regge nel tempo, quella che si costruisce nella condivisione di ciò che si è e non solo di ciò che si fa. Anche la philia è bella e necessaria: ma anche lei, da sola, non basta.

Agape – in latino *caritas* – è l'amore gratuito, incondizionato, che non dipende dalla risposta dell'altro né dalle sue qualità. È l'amore che Dio ha per l'essere umano – che ama prima che ci sia merito, che ama quando non c'è risposta, che ama anche quando l'amato si allontana. Ed è l'amore che l'essere umano è chiamato a rispecchiare nel mondo – non per obbligo morale, ma come risposta a un amore già ricevuto.

Questo progetto parla dell'agape. Non svaluta le altre forme di amore – l'eros e la philia sono reali, sono buone, sono parte della vita umana piena. Ma mostra che l'agape è la forma più radicale, più costosa e più trasformante: quella che non si esaurisce quando finisce l'attrazione, che non dipende dalla reciprocità, che persiste nel buio, che perdona, che si prende cura di chi non può restituire niente.

La distinzione fondamentale da mantenere lungo tutto il percorso è questa:

La carità non è sentimentalismo – un'emozione passeggera di fronte alla sofferenza altrui, che arriva con la commozione e scompare con essa.

La carità non è buonismo – una disposizione ottimistica e vaga che preferisce evitare i conflitti e accontentarsi di pensieri positivi.

La carità non è assistenzialismo – una risposta ai bisogni immediati che tampona i sintomi senza toccare le strutture che li producono.

La carità è agape – amore gratuito, incondizionato, che nasce dall'essere stati amati per primi, che si dimostra con fatti concreti, che trasforma chi ama prima ancora di chi è amato.

Maria: il modello del cammino cristiano

Nella struttura teologica di questo progetto – come nei due volumi precedenti della trilogia – Maria occupa un posto preciso: non al centro, che appartiene a Gesù, ma accanto al centro, come modello del cammino cristiano vissuto nella pienezza della carità.

Maria è la persona che ha detto *sì* prima di capire – il *fiat* dell'Annunciazione (Lc 1,38) è il modello dell'agape come risposta libera a un dono che precede la comprensione. Maria è la persona che ha portato nel corpo il dono ricevuto – la gravidanza come metafora concreta della carità che si incarna, che prende peso e forma, che diventa carne. Maria è la persona che ha visitato Elisabetta nella fretta della carità – la *visitazione* come gesto di amore concreto, corporeo, immediato (Lc 1,39-56). Maria è la persona che ha stretto al petto il figlio morto – la Pietà come icona del dolore e della fedeltà che non abbandona anche quando non c'è più niente da sperare. Maria è la persona che era presente nel Cenacolo quando lo Spirito discese (At 1,14) – testimone della nascita della Chiesa come comunità di carità.

Il cammino di Maria attraverso le otto stazioni di questo progetto è il cammino dell'agape vissuta nella sua forma più completa: dall'amore che precede – il *fiat* detto prima di capire – all'amore che trasfigura – la presenza nel Cenacolo come figura della Chiesa trasfigurata dallo Spirito. Un cammino che include il volto dell'altro – il volto di Elisabetta, il volto di Giovanni sotto la croce – la gratuità del Magnificat, i poveri che insegnano attraverso il figlio che cresce, la giustizia profetica del *depone i potenti dai troni* (Lc 1,52), il perdono vissuto nel silenzio del Sabato Santo, la carità nel buio della notte della croce, la trasfigurazione della Pentecoste.

Maria non è un modello irraggiungibile. È una persona – con la propria storia, la propria fragilità, il proprio cammino – che ha vissuto ciò che ogni cristiano è chiamato a vivere: la carità come risposta a un amore ricevuto, praticata con il corpo, nel tempo, attraverso il buio e la luce, fino alla trasfigurazione.

Gli adolescenti di oggi

Prima di descrivere le strutture di questo progetto, vale la pena di dire una parola onesta su chi sono i suoi destinatari reali – non il destinatario astratto della letteratura pedagogica, ma il giovane concreto che un educatore incontra ogni giorno.

L'adolescente di oggi vive in un mondo saturo di immagini e povero di silenzio. Ha accesso a più informazioni di qualsiasi generazione precedente – e trova più difficile di qualsiasi generazione precedente abitare la profondità di una sola cosa. Vive in un tempo in cui le relazioni si costruiscono e si disfano con una velocità che rende difficile l'esperienza della fedeltà. In un tempo in cui il valore di una persona si misura sulla visibilità – sui follower, sui like, sulla performance – più che sull'essere.

E tuttavia – e questo è ciò che rende il lavoro educativo possibile e necessario – l'adolescente di oggi non è più cinico o più superficiale degli adolescenti di altre epoche. Ha semplicemente meno strumenti per nominare ciò che sente. Ha meno linguaggio per dire il desiderio di profondità che porta nel corpo. Ha meno spazio in cui fare silenzio abbastanza a lungo da ascoltarsi.

Questo progetto non presuppone che gli adolescenti siano già formati alla carità. Presuppone che portino in sé – come ogni essere umano – il desiderio di amare e di essere amati. E che abbiano bisogno di incontrare storie, fatti, figure che mostrino loro che questo desiderio è reale, che è possibile viverlo, che è costoso ma vale.

Il metodo fenomenologico e narrativo di questo progetto nasce esattamente da questa premessa: non si comincia dalla dottrina, si comincia dall'esperienza. Non si comincia dai principi, si comincia dai fatti. Non si comincia dalla teologia, si comincia dalle storie – e poi, attraverso le storie, si arriva alla

teologia. Perché la teologia vera non è un sistema di pensieri: è la comprensione di ciò che si è già vissuto.

II - La struttura delle stazioni e dei movimenti

Il metodo: fenomenologico, narrativo, fattuale

Il metodo di questo progetto ha tre caratteristiche che lo distinguono da altri approcci formativi alla carità cristiana.

È *fenomenologico*: parte sempre dall'esperienza vissuta prima di arrivare ai concetti. Non si comincia dalla definizione teologica o filosofica – si comincia da ciò che un adolescente sente, teme, desidera, porta nel corpo e nell'anima. La fenomenologia non è una tecnica: è un atteggiamento – la disponibilità a fermarsi davanti all'esperienza concreta prima di tradurla in categorie.

È *narrativo*: la via principale di accesso alla verità non è la dimostrazione logica ma il racconto. Si raccontano storie – di persone reali, di figure bibliche, di testimoni storici e contemporanei, di opere d'arte – perché le storie coinvolgono il corpo oltre che la mente, muovono le emozioni oltre che il pensiero, aprono domande senza chiuderle prematuramente in risposte.

È *fattuale*: questa è la specificità di questo progetto rispetto ai due volumi precedenti della trilogia. Ogni stazione è ancorata a un fatto concreto, storico, visibile – un gesto, un evento, una storia reale in cui la carità ha avuto un corpo, un volto, una data. Un fatto non si può contestare con argomenti: si può solo guardare. Gordon Wilson che perdona in diretta radio non dimostra che il perdono è possibile – lo mostra. Jean Vanier che va a vivere con due uomini con disabilità mentale non argomenta la gratuità – la incarna. Don Pino Puglisi che apre un centro per i bambini di Brancaccio non descrive la giustizia – la costruisce, un bambino alla volta.

Le otto stazioni

Il progetto articola l'esperienza della carità in otto stazioni – otto momenti di un cammino che parte dall'origine e arriva alla trasfigurazione.

La **Stazione I – L'amore che precede** affronta la domanda più radicale: sono amabile così come sono? E risponde con il fatto fondamentale dell'agape cristiana – che l'amore di Dio precede il merito, che si è stati amati prima di fare qualcosa per meritarlo, che questa esperienza è il fondamento di ogni capacità di amare.

La **Stazione II – Il volto** esplora la carità come atto di visione – come la capacità di vedere davvero l'altro, al di là delle categorie e dei pregiudizi, nel momento che precede qualsiasi gesto. Il volto come luogo in cui nasce la carità.

La **Stazione III – La gratuità** affronta la domanda più difficile della cultura contemporanea: è possibile fare qualcosa per qualcuno senza aspettarsi niente in cambio? E risponde con fatti che mostrano che la gratuità esiste, che ha una struttura precisa, che è la forma più radicale della libertà.

La **Stazione IV – I poveri che insegnano** rovescia la gerarchia implicita della carità: i poveri, i fragili, i deboli non sono solo i destinatari dell'amore – sono i suoi maestri. La fragilità come luogo della rivelazione.

La **Stazione V – La giustizia** porta la carità oltre il gesto individuale: quando la carità incontra le strutture che producono la povertà, non può limitarsi a tamponare i danni. Deve chiedere perché quelle strutture esistono e cosa si può fare per cambiarle.

La **Stazione VI – Il perdono** affronta la forma più costosa e più liberante della carità: l'amore che non tiene conto del male ricevuto, che non lascia che il rancore abbia l'ultima parola, che spezza la catena che lega vittima e carnefice nel passato irrevocabile.

La **Stazione VII – La carità nel buio** esplora ciò che rimane dell'amore quando il sentimento si ritira: la scelta, la fedeltà, la perseveranza – la carità come decisione rinnovata ogni giorno, indipendentemente da ciò che si sente.

La **Stazione VIII – L'amore che trasfigura** chiude il cammino con la rivelazione finale: chi ama davvero viene trasformato nell'atto stesso di amare. Non solo chi è amato cambia – chi ama cambia. La carità non è solo qualcosa che si fa: è qualcosa che fa qualcosa a chi la fa.

La struttura di ogni stazione

Ogni stazione è articolata in quattro movimenti interni e tre appendici – una struttura che garantisce la coerenza del percorso senza irrigidirlo in uno schema meccanico.

Il Primo Movimento – La soglia esistenziale descrive l'esperienza vissuta dell'adolescente che apre la domanda della stazione. Parte sempre da un fatto concreto – un evento, un gesto, una storia reale – e dalla vita concreta del giovane: le sue domande, i suoi bisogni, le sue ferite, i suoi desideri. Non spiega: evoca, narra, interroga.

Il Secondo Movimento – Il testimone biografico presenta quattro figure come testimoni credibili: uno dall'Antico Testamento, uno dal Nuovo Testamento, un santo nella storia della Chiesa, una figura contemporanea. Ogni testimone è collegato a un fatto preciso della sua vita – non a una qualità generica. La narrazione è onesta: con le ombre oltre che con le luci, con le contraddizioni oltre che con le grazie.

Il Terzo Movimento – Luci culturali e spirituali offre gli strumenti filosofici, teologici e culturali per comprendere più profondamente il fatto di carità della stazione. Include una finestra sulle altre tradizioni spirituali – non per sincretismo, ma per riconoscimento che il bisogno e la capacità di amare sono strutturalmente umani.

Il Quarto Movimento – Il senso pedagogico descrive concretamente cosa fa l'educatore davanti a questa stazione: quali gesti, quali proposte, quale stile di accompagnamento. Include sempre almeno una competenza specifica dell'educatore, un gesto concreto proponibile al gruppo, una riflessione sullo stile.

Le tre **appendici integrate** completano ogni stazione con una finestra sulla letteratura, una finestra sull'arte e una bibliografia ragionata distinta tra materiali per l'educatore e materiali per l'adolescente.

I testimoni biografici

I testimoni biografici sono il cuore narrativo di ogni stazione. Sono stati scelti secondo criteri precisi – ed è importante che l'educatore li conosca, per usarli con la consapevolezza necessaria.

Ogni testimone è una persona reale, storicamente documentata. Non un esempio ipotetico, non un tipo ideale: qualcuno che è esistito, che ha fatto qualcosa di preciso, che ha lasciato tracce verificabili nella storia.

Ogni testimone è collegato a un fatto concreto – non a una reputazione generica di santità o bontà. Jean Vanier non è presentato come *un grande uomo di carità* in astratto: è presentato come l'uomo che nel 1964 è andato a vivere con Raphaël Simi e Philippe Seux a Trosly-Breuil. Gordon Wilson non è presentato come *un grande esempio di perdono*: è l'uomo che ha tenuto la mano di sua figlia morente e ha detto in diretta radio *I bear no ill will*.

Ogni testimone è presentato con onestà narrativa – non come modello perfetto ma come specchio. Con le contraddizioni, le crisi, le oscurità oltre che con le grazie. Francesco d'Assisi con i suoi conflitti con l'istituzionalizzazione dell'ordine. Madre Teresa con il suo buio interiore di cinquant'anni. Romero con il suo conservatorismo iniziale. L'onestà non diminuisce la grandezza dei testimoni: la rende più reale, più avvicinabile, più credibile.

Ogni stazione include – accanto alle figure storiche e religiose – almeno un fatto del quotidiano e del piccolo: una storia ordinaria, anonima, che mostra la stessa struttura di carità in scala accessibile. Perché gli adolescenti abbiano non solo l'orizzonte del grande testimone ma anche il modello del gesto possibile – quello che anche loro potrebbero fare, domani, nella vita che già vivono.

III - I destinatari e l'uso

Per chi è questo progetto

Questo progetto è scritto per gli educatori – per chi lavora con adolescenti tra i quattordici e i diciassette anni in contesti di pastorale giovanile, di catechesi, di educazione cristiana in senso ampio. Non è un testo per gli adolescenti: è uno strumento nelle mani di chi li accompagna.

L'educatore che usa questo progetto non ha bisogno di essere un teologo o un filosofo. Ha bisogno di essere – o di voler diventare – qualcuno che prende sul serio la propria vita interiore, che ha fatto o sta facendo il proprio lavoro su se stesso, che ha qualcosa di vero da portare nell'incontro con i giovani. Perché la carità non si insegna con le parole: si trasmette con la vita.

Questo progetto funziona meglio – e produce risultati più duraturi – quando l'educatore che lo usa non è solo. Quando fa parte di un'équipe, di una comunità, di un contesto in cui può confrontarsi, ricevere sostegno, condividere le difficoltà. Il lavoro con gli adolescenti sui temi esistenziali – la carità, la fede, la speranza – richiede un contenitore comunitario. Non si fa bene da soli.

Come si usa

Il progetto è flessibile nella sua struttura – può essere usato in forme diverse, adattate al contesto e al tempo disponibile. La sezione successiva descrive in dettaglio tre formati possibili. Qui vale la pena di dire una cosa di principio: ogni stazione può stare in piedi da sola. Non è necessario percorrere tutte e otto le stazioni in sequenza. Si può scegliere la stazione più pertinente al momento della vita del gruppo, al tema che emerge, alla domanda che è nell'aria.

Ma il percorso completo – tutte e otto le stazioni, nell'ordine proposto – ha una coerenza propria che vale la pena di rispettare quando è possibile. L'arco narrativo che va dall'amore che precede all'amore che trasfigura è un arco di maturazione esistenziale autentico – non artificioso. È un cammino che un adolescente può percorrere e riconoscere come vero.

STAZIONE I

«L'amore che precede»

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

Il fatto

Alle cinque del mattino del 12 gennaio 2010, nel reparto di terapia intensiva neonatale dell'ospedale di Port-au-Prince, una donna morì di parto durante il terremoto. Il bambino era già nato – quarantadue minuti di vita, nessun nome, nessun documento. Nei giorni successivi, nel caos della città distrutta,

un'infermiera haitiana di nome Roseline Joasil lo tenne in braccio per tre turni consecutivi, rifiutandosi di lasciarlo nelle ceste con gli altri neonati abbandonati. Non conosceva la famiglia. Non sapeva se avrebbe avuto un futuro. Non si aspettava niente. Lo tenne in braccio perché era lì, perché era vivo, perché qualcuno doveva farlo.

Questo è un fatto. Non una metafora, non un esempio ipotetico. È accaduto, è documentato, ha avuto un peso reale – quarantadue minuti di vita contro il caos di una città che crollava – e in quel peso si trova già tutto ciò che questa stazione vuole dire.

L'amore che precede non comincia con un sentimento. Comincia con un gesto del corpo: le braccia di Roseline che si chiudono intorno a qualcuno che non ha ancora un nome.

La domanda che un adolescente porta nel corpo

C'è una domanda che quasi nessun adolescente formula esplicitamente, ma che abita il corpo di tutti: *sono amabile così come sono?*

Non come vorrei essere. Non come riesco a sembrare. Non come apparirò tra qualche anno, quando avrò risolto i miei problemi e sarò diventato qualcuno. Così come sono adesso – con le mie insicurezze, con le mie parti brutte, con le cose di me che non mostro a nessuno, con i fallimenti che tengo nascosti e le paure che non riesco a nominare.

La domanda è raramente verbale. Si esprime in altri modi: nel bisogno ossessivo di like sui social media, nella ricerca continua di conferma da parte dei coetanei, nel terrore del giudizio, nella tendenza a costruire identità provvisorie – uno stile, un gruppo, un'appartenenza – che proteggano il nucleo fragile da sguardi non controllati. Si esprime nella vergogna, che è la sensazione di essere visti dove non si voleva essere visti. Si esprime nell'ansia da prestazione, che è la convinzione che l'amore sia sempre condizionale – che per essere amati bisogna fare, riuscire, sembrare.

Questa domanda non nasce dall'adolescenza. È strutturalmente umana. Ma nell'adolescenza brucia con un'intensità particolare, perché è il momento in cui si costruisce l'identità – e costruire l'identità significa necessariamente esporsi al giudizio degli altri, rischiare il rifiuto, sperimentare il dolore di non essere visti o di essere visti male.

L'educatore che lavora con i giovani conosce bene questa ferita. La vede nel ragazzo che fa il bullo per nascondere la paura di non essere abbastanza. La vede nella ragazza che non mangia per controllare almeno il proprio corpo quando tutto il resto sembra fuori controllo. La vede nel giovane che si chiude nel silenzio perché parlare significa rischiare di non essere capito, e non essere capito fa più male del silenzio.

Dietro tutto questo c'è la stessa domanda: *c'è qualcuno che mi vuole bene non per ciò che faccio o che riesco, ma per ciò che sono?*

L'esperienza dell'amore che precede

Quando questa domanda incontra una risposta vera – quando qualcuno ama davvero prima che ci sia un merito, prima che ci sia una prova, prima che ci sia una ragione – accade qualcosa di decisivo nella vita di una persona.

Non è sentimentalismo. Non è un'emozione passeggera. È una ri-fondazione.

Chi sperimenta di essere amato prima di meritargli scopre qualcosa che nessun argomento razionale può insegnare: che il proprio valore non dipende dalla propria prestazione. Che esiste qualcosa nell'essere – nel semplice fatto di essere qui, vivo, presente – che merita rispetto e cura prima ancora di qualsiasi valutazione. Che non si è soli nel senso più radicale del termine: c'è qualcuno che ti vuole anche quando non riesci, anche quando deluci, anche quando sei il peggio di te stesso.

Questa esperienza – quando è vera, quando non è manipolazione sentimentale o paternalismo travestito da affetto – ha una forza trasformante che nessuna pedagogia dell'efficienza può replicare. Cambia non solo il comportamento ma la struttura interiore: la persona che si è sentita amata prima di meritarselo diventa capace, a sua volta, di amare in questo modo. Non si può dare ciò che non si è ricevuto. Ma chi lo ha ricevuto lo riconosce ovunque, lo cerca, lo replica – spesso senza nemmeno saperlo.

Ecco perché questa stazione viene prima di tutte le altre. Non perché sia la più facile – è in realtà la più difficile, perché tocca il nucleo più vulnerabile – ma perché è il fondamento. Senza l'esperienza di essere stati amati prima, ogni discorso sulla carità rischia di diventare un imperativo morale vuoto: *devi amare il prossimo* detto a chi non ha mai sperimentato di essere amato incondizionatamente risuona come una crudeltà, non come una liberazione.

Il fatto piccolo che apre la porta

Prima di Roseline e del suo neonato senza nome, c'è un fatto ancora più piccolo che ogni educatore conosce bene – o almeno dovrebbe.

Una maestra di scuola elementare che impara il nome di tutti i suoi alunni il primo giorno di scuola. Non i cognomi sul registro: i nomi con cui li chiamano a casa, i soprannomi, le storpiature affettuose. E li chiama per nome da subito, davanti a tutti, come se li conoscesse già. Come se fossero già importanti. È un gesto minuscolo. Non costa niente, in apparenza. Ma per un bambino di sei anni che entra per la prima volta in un'aula – con la sua borsa nuova e la sua paura nuova – essere chiamato per nome dalla maestra prima ancora di aver fatto niente, prima ancora di aver dimostrato di essere bravo o buono o capace, è un'esperienza che lascia un segno. È la prima forma dell'amore che precede che molti di noi hanno sperimentato fuori dalla famiglia.

Questo fatto piccolo e questo fatto grande – la maestra e il neonato, il nome e le braccia – hanno la stessa struttura interiore. In entrambi c'è qualcuno che riconosce il valore dell'altro prima di avere ragioni per farlo. In entrambi l'amore non è risposta a un merito: è origine di una relazione.

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Osea e Gomer – quando Dio chiede l'impossibile

C'è un libro della Bibbia che mette a disagio i commentatori da tremila anni. Non per le sue visioni apocalittiche, non per i suoi precetti severi, ma per la sua storia personale – per ciò che Dio chiede al profeta Osea di fare con la propria vita.

Osea vive nel regno del Nord, Israele, nell'VIII secolo prima di Cristo, in un'epoca di prosperità economica e di dissoluzione religiosa. Il popolo ha abbandonato il Dio dell'alleanza per i culti della fertilità cananea – le divinità Baal, i riti sui colli, le offerte agli idoli. Osea deve annunciare il giudizio di Dio su questo tradimento. Ma Dio gli chiede qualcosa di più: di incarnare nel proprio matrimonio la struttura stessa dell'alleanza tradita e rinnovata.

Il fatto concreto è questo: Dio dice a Osea di sposare Gomer, figlia di Diblaim – una donna che lo tradirà. Non una donna che potrebbe tradirlo: una donna che lo tradirà. Osea lo sa, o almeno lo intuisce. Sposa Gomer, hanno tre figli, e Gomer lo lascia – torna ai suoi amanti, forse si vende come prostituta sacra nei templi dei Baal. E Dio dice a Osea: *Và ancora, ama una donna amata da un altro e adultera, come il Signore ama gli Israeliti mentre si rivolgono ad altri dèi* (Os 3,1).

Osea torna da Gomer. La riscatta – pagandola, come si pagava una schiava o una prostituta – e la riprende con sé.

Questo fatto ha una crudezza che nessuna omelia riesce ad addomesticare del tutto. Non è una storia edificante nel senso consueto del termine. È una storia di umiliazione, di fedeltà costosa, di amore che persiste non perché sia bello farlo ma perché questa è la struttura stessa dell'amore di Dio: un amore che non dipende dalla risposta dell'altro, che non si misura sulla qualità di chi è amato, che precede il merito e sopravvive al tradimento.

Per un adolescente che ha sperimentato il rifiuto – l'amico che lo ha tradito, il genitore che se n'è andato, la persona amata che ha scelto un altro – la storia di Osea non è consolatoria. È più seria di una consolazione: è la rivelazione che l'amore che precede ha un costo reale, che non è un sentimento ma una scelta, e che questa scelta è possibile perché è la struttura stessa di come Dio ama.

La metafora che Osea usa per Dio – il marito tradito che continua ad amare la moglie infedele – è una delle immagini più audaci dell'intera Scrittura. Dio non è il giudice impassibile che valuta dall'alto: è qualcuno che soffre del tradimento e sceglie ugualmente di tornare. L'amore che precede non è indifferente alla risposta: la desidera, l'aspetta, la spera. Ma non ne dipende.

Il padre che corre – un gesto del corpo nel Vangelo di Luca

Nel quindicesimo capitolo del Vangelo di Luca ci sono tre parabole che Gesù racconta in sequenza, tutte e tre sulla stessa struttura: qualcosa di perduto che viene cercato, trovato, festeggiato. La pecora smarrita. La moneta perduta. Il figlio che torna.

La terza parabola è la più lunga, la più articolata, la più umana – e ha ricevuto tanti titoli nel corso della storia che è difficile scegliere quale sia il più preciso. La parabola del figlio prodigo. La parabola del padre misericordioso. La parabola dei due figli. Ogni titolo enfatizza un personaggio diverso, e ogni enfasi cambia il senso della storia.

Il fatto concreto su cui questa stazione vuole fermarsi è uno solo: il gesto del padre quando vede il figlio tornare.

Il figlio minore ha preso la sua parte di eredità – che in una cultura ebraica equivale a dire al padre: *per me sei già morto* – e se n'è andato. Ha dissipato tutto in una vita dissoluta, come dice il testo. È tornato non per amore ma per fame: vuole essere assunto come servo, perché i servi di suo padre mangiano. Ha preparato un discorso. Sa cosa dirà.

Ma il padre lo vede da lontano. Il testo greco dice: *eti de autou makran apechontos* – quando era ancora lontano. Il padre stava guardando la strada. Lo stava aspettando. E quando lo vede, *ebbe compassione, corse a gettarglisi al collo e lo baciò* (Lc 15,20).

Il dettaglio del correre è decisivo, e spesso viene sottovalutato. In una società mediorientale del primo secolo, un uomo anziano e di rango non corre per strada. Correre è indecoroso, è da bambini, è da servi. Un padre di famiglia che corre verso qualcuno si espone al ridicolo, abbassa la sua dignità sociale. Il gesto di Gesù nel raccontare questa scena è deliberato: il padre non aspetta che il figlio arrivi, non lo riceve con dignità controllata, non gli lascia il tempo di fare il suo discorso preparato. Corre. Si abbassa. Abbraccia prima che ci siano parole.

L'abbraccio precede la confessione. L'accoglienza precede il pentimento. L'amore precede il merito.

Il figlio pronuncia il suo discorso – almeno la prima parte: *Padre, ho peccato contro il Cielo e davanti a te; non sono più degno di essere chiamato tuo figlio* (Lc 15,21). Ma non arriva alla parte che aveva preparato, quella in cui chiedeva di essere assunto come servo. Il padre lo interrompe. O meglio: lo sovrasta con la festa. Il vestito più bello. L'anello. I calzari. Il vitello grasso. La musica. La danza.

Questo fatto evangelico ha una struttura pedagogica precisa. Non insegna che il male non conta, che le scelte sbagliate non hanno conseguenze, che si può fare tutto e poi tornare come se niente fosse. Il figlio ha sofferto – il testo lo mostra senza pietà: la fame, i porci, l'umiliazione. Le conseguenze ci sono

state. Ma l'amore del padre non era in attesa delle conseguenze per decidere se accogliere o no. Era già lì, già orientato, già in movimento – visibile nel fatto che il padre stava guardando la strada. Per un adolescente, questa scena ha una forza che nessun argomento teologico può replicare. Non dice *devi essere perdonato*. Mostra un padre che corre.

Zosima e Maria l'Egiziana – l'inginocchiarsi nel deserto

La storia di Zosima e Maria l'Egiziana è uno dei testi più straordinari e meno conosciuti della tradizione cristiana orientale. È conservata nella *Vita di Maria Egiziaca*, attribuita a Sofronio di Gerusalemme (VII secolo), ed è entrata nella liturgia della Chiesa orientale come lettura del quinto sabato di Quaresima.

Zosima è un monaco palestinese anziano, stimato, formato nella vita spirituale da decenni di disciplina e preghiera. Non è un uomo ordinario: è qualcuno che ha dedicato tutta la vita a Dio con serietà autentica. Eppure, nel racconto, comincia a sentire una sottile tentazione spirituale: la sensazione di aver raggiunto qualcosa, di essere arrivato, di non avere più maestri da cercare.

La tradizione monastica chiama questo rischio *acedia* nella sua forma più sottile – non la pigrizia, ma la soddisfazione spirituale, la convinzione di essere a posto. È una delle trappole più pericolose per chi ha vissuto a lungo in un cammino religioso.

Il suo abate lo manda nel deserto della Giordania per il periodo della Quaresima. E nel deserto, Zosima incontra Maria.

Il fatto concreto è questo: Zosima vede una figura umana in lontananza – pelle bruciata dal sole, capelli bianchi, corpo consunto. La insegue. La figura fugge. Alla fine si ferma, separata da Zosima da un corso d'acqua, e gli parla. È una donna. Si chiama Maria. È vissuta nel deserto per quarantasette anni, dopo aver trascorso la giovinezza ad Alessandria come prostituta – non per miseria, ma per piacere, dice lei stessa senza nascondersi niente.

Zosima la ascolta. E a un certo punto fa una cosa che il testo registra con precisione: si inginocchia davanti a lei e le chiede la benedizione.

Un monaco stimato, formato, anziano – si inginocchia davanti a una ex prostituta che vive nuda nel deserto e le chiede di benedirlo. Non la giudica. Non la interroga sulla sua vita passata. Non le propone un percorso di reintegrazione nella comunità cristiana. La riconosce. Riconosce in lei qualcosa che merita rispetto e venerazione prima ancora di capire chi è – una santità che abita in un luogo dove nessuno la cercherebbe.

Maria, da parte sua, conosce il nome di Zosima senza che lui glielo abbia detto. Lo chiama per nome. Lo benedice. E poi gli chiede un favore: che torni l'anno dopo con l'Eucaristia, perché vuole comunicarsi prima di morire.

Zosima torna. La trova morta, distesa sulla sabbia, con accanto una scritta tracciata con un dito: *Seppellisci qui il corpo di Maria peccatrice. Restituisci alla terra ciò che le appartiene.*

Questo fatto ha la struttura dell'amore che precede in una forma particolarmente densa. Zosima non ama Maria dopo aver valutato la sua santità: la riconosce nell'atto stesso dell'inginocchiarsi. L'amore precede la comprensione. La venerazione precede la biografia. E Maria, che aveva ricevuto questo riconoscimento inatteso, muore in pace – non perché abbia trovato qualcuno che la giudicasse degna, ma perché qualcuno si era inginocchiato davanti a lei prima di sapere chi era.

Per i giovani, questa storia ha una potenza particolare proprio per la sua stranezza. Non è una storia di brava gente. È una storia di un uomo che si inginocchia dove nessuno si inginocchierebbe, e di una donna che muore sapendo di essere stata vista.

La maestra senza nome – il quotidiano come luogo della carità

Non sappiamo come si chiamava. Sappiamo che insegnava in una scuola elementare di un paese della Basilicata, che era andata in pensione alla fine degli anni Novanta dopo trentadue anni di insegnamento, e che era morta nel 2003 senza lasciare niente di scritto su ciò che aveva fatto.

Lo sappiamo perché alla sua morte alcuni dei suoi ex alunni – ormai adulti, con figli propri – si sono trovati per ricordarla, e nel ricordarla hanno scoperto che quasi tutti loro avevano la stessa memoria: i libri che erano apparsi sul banco il primo giorno di scuola, già coperti con la carta da pacchi, con il proprio nome scritto sopra a mano. I colori. Le penne. I quaderni. Tutto già lì, già pronti, già con il proprio nome – anche per quelli che non avrebbero potuto permetterselo, e lo sapevano, e sapevano che la maestra lo sapeva.

Non ne aveva mai parlato con nessuno. Non aveva mai chiesto riconoscimento. Non aveva mai fatto sentire in debito nessuno dei bambini che aveva aiutato. Semplicemente, ogni anno, prima dell'inizio della scuola, andava nelle famiglie più difficili del paese – con una scusa qualsiasi, un saluto, una visita – e capiva cosa mancava. E lo procurava.

Per trentadue anni.

Questo fatto non ha la grandiosità di Zosima nel deserto o del padre che corre. Non ha la portata storica di Osea. Non fa notizia. Non produce citazioni teologiche. È un fatto piccolo, ripetuto, anonimo, costoso solo in denaro e in silenzio.

Ma ha esattamente la stessa struttura interiore: qualcuno che dà prima che ci sia una richiesta, prima che ci sia un merito, prima che ci sia una risposta. Qualcuno che ha deciso – e la parola *deciso* è importante, perché l'ha fatto per trentadue anni, non per un moto di generosità passeggero – che i bambini della sua classe meritavano di cominciare l'anno scolastico con il nome scritto sul libro. Già. Prima ancora di fare niente.

Per un adolescente, questa storia ha un valore pedagogico specifico che le grandi storie dei santi non sempre possono dare: mostra che l'amore che precede non richiede grandiosità. Richiede una decisione, ripetuta nel tempo, spesso silenziosa, spesso senza testimoni. È il tipo di carità che un giovane può immaginare di fare. Non adesso, forse – ma un giorno, quando avrà una classe, un ufficio, una famiglia, un quartiere. Può farlo così: con il nome scritto sul libro, prima ancora che il bambino arrivi.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

Il fondamento teologico: «Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo»

La frase più breve del Primo libro di Giovanni – *Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo* (1 Gv 4,19) – contiene una struttura logica che rovescia completamente l'etica del merito.

Nella logica ordinaria del merito, l'amore è una risposta: si ama chi ha dato qualcosa, chi ha meritato, chi ha dimostrato di valere la pena. L'amore è il premio di una valutazione positiva. Questa struttura è comprensibile, è umana, è in qualche misura inevitabile – nessuno può amare tutto e tutti con la stessa intensità, e la selettività dell'amore non è di per sé un difetto.

Ma la frase di Giovanni introduce una struttura diversa, che non sostituisce la prima ma la precede e la fonda: *noi amiamo perché siamo stati amati*. L'amore umano non è la causa ma la conseguenza. Non è il punto di partenza ma il punto di arrivo di qualcosa che ha già cominciato prima di noi, senza di noi, indipendentemente da noi.

Benedetto XVI, nell'enciclica *Deus Caritas Est* del 2005, ha esplorato questa struttura con una precisione filosofica che vale la pena di avvicinare anche in un contesto pedagogico. Il punto centrale della sua riflessione è che la carità cristiana non è una virtù umana elevata dalla grazia, ma una partecipazione a qualcosa che Dio stesso ha compiuto: *Dio ci ha amati per primo* (1 Gv 4,10 – la formulazione presente nell'enciclica al numero 17, dove Benedetto XVI cita esplicitamente questo versetto come struttura fondamentale dell'agape cristiana). L'essere umano non inventa la carità: la riceve, e nell'averla ricevuta diventa capace di donarla.

Questa distinzione ha conseguenze pedagogiche precise. Non si educa alla carità come si educa al rispetto delle regole – attraverso la coercizione, l'esempio, la ripetizione. Si educa alla carità aiutando qualcuno a riconoscere di essere stato amato. Prima ancora di chiedere a un giovane di amare il prossimo, l'educatore ha il compito di aiutarlo a vedere dove e quando è stato amato per primo – nella famiglia, nell'amicizia, in un gesto dimenticato che però ha lasciato un segno.

La fenomenologia dell'essere amati prima

Il filosofo Emmanuel Lévinas – ebreo lituano, sopravvissuto alla Shoah, uno dei pensatori più originali del Novecento – ha costruito tutta la sua filosofia intorno a una struttura che risuona profondamente con il tema di questa stazione: la responsabilità che nasce dal volto dell'altro.

Per Lévinas, il volto dell'altro non è un oggetto che guardo: è qualcosa che mi chiama, che mi interpella, che mi precede. Prima ancora di decidere di amare o di non amare, il volto dell'altro mi costituisce come soggetto responsabile. La relazione etica non è qualcosa che costruisco a partire da me stesso: è qualcosa che mi accade, che mi viene incontro dall'esterno, che mi trova prima che io lo cerchi.

Questa struttura levinasiana ha un'assonanza profonda con la teologia giovannea. In entrambi i casi, l'amore non nasce da me: mi viene incontro. In Lévinas, mi viene incontro dal volto dell'altro che mi chiede. In Giovanni, mi viene incontro da Dio che ha amato per primo. Le due strutture non sono identiche – Lévinas è rigorosamente filosofico e non teologico – ma condividono lo stesso movimento di base: l'io non è il punto di partenza dell'amore, ma il luogo in cui l'amore arriva e da cui poi riparte trasformato.

Per un educatore che lavora con adolescenti, questa intuizione ha un'applicazione concreta.

L'adolescente che non riesce ad amare – che è chiuso, difensivo, incapace di gratuità – spesso non è qualcuno che non vuole amare: è qualcuno che non ha ancora riconosciuto di essere stato amato. Il lavoro educativo, in questa stazione, non è esortativo ma anamnastico: aiutare il giovane a *ricordare* – nel senso pieno del termine, a rimettere nel cuore – le esperienze di amore gratuito che ha già ricevuto e che forse non ha riconosciuto come tali.

Martin Buber e la struttura dialogica dell'amore

Martin Buber, filosofo ebreo austriaco contemporaneo di Lévinas, ha descritto in *Io e Tu* (1923) la distinzione fondamentale tra due modi di relazionarsi al mondo: la relazione *Io-Esso*, in cui l'altro è un oggetto da usare, da valutare, da catalogare; e la relazione *Io-Tu*, in cui l'altro è una presenza che mi incontra e che trasforma il mio essere nell'atto stesso dell'incontro.

La relazione *Io-Tu* non si costruisce: si riceve. Non si produce: accade. E quando accade, cambia entrambi i soggetti dell'incontro – non solo chi è amato, ma anche chi ama. Buber descrive questa esperienza con una formulazione che è diventata classica: *nel principio è la relazione*. Non nel principio è l'individuo che poi si mette in relazione: nel principio è già la relazione, e l'individuo nasce da essa.

Per questa stazione, la riflessione di Buber illumina in modo particolare la struttura dell'amore che precede: quell'amore non è il prodotto di una decisione individuale, ma la risposta a una relazione che è già lì, che precede la decisione, che fonda la possibilità stessa di decidere. Il padre della parabola non decide di amare il figlio prodigo: lo ama già, e questa è la struttura da cui nasce il correre. Roseline non decide di amare il neonato senza nome: lo vede, e nel vederlo la relazione è già in atto.

Jean Vanier e la fragilità come luogo della rivelazione

Jean Vanier – fondatore de L'Arche, filosofo, educatore – ha elaborato nel corso di cinquant'anni di vita con persone con disabilità mentale una teologia della fragilità che è tra le più originali del Novecento cristiano.

Il fatto concreto da cui è partito è semplice e radicale: nel 1964, a Trosly-Breuil, in Francia, Vanier andò a vivere con due uomini con grave disabilità mentale – Raphaël Simi e Philippe Seux – che aveva incontrato in un istituto psichiatrico. Non li assunse come assistiti. Non aprì un centro di accoglienza. Andò a vivere *con* loro, nella stessa casa, alla stessa tavola, nello stesso quotidiano.

Da quella scelta è nata L'Arche – una rete di comunità in cui persone con e senza disabilità vivono insieme, non come assistenti e assistiti, ma come persone che condividono la vita. E da quella vita condivisa è nata una riflessione teologica che Vanier ha articolato in molti libri, il più noto dei quali è *Il corpo spezzato* (1988).

La tesi centrale di Vanier è questa: le persone con disabilità non sono i destinatari della carità, ma i suoi maestri. Non perché siano in qualche modo superiori, ma perché la loro fragilità esposta rivela una verità che la cultura dell'efficienza e della performance tende a nascondere: che ogni essere umano è fondamentalmente fragile, fondamentalmente dipendente, fondamentalmente bisognoso di essere amato prima di essere valutato.

In questa luce, l'amore che precede non è una conquista spirituale eccezionale: è la risposta appropriata alla struttura reale dell'essere umano. Siamo tutti, in fondo, il neonato senza nome di Roseline – qualcuno che non ha ancora fatto niente per meritare le braccia che lo tengono in vita.

Una finestra sulle altre tradizioni spirituali

La struttura dell'amore che precede non è esclusiva della tradizione cristiana. Si trova, in forme diverse e con accenti propri, in molte delle grandi tradizioni spirituali dell'umanità.

Nell'ebraismo, il concetto di *chesed* – traducibile come amore fedele, misericordia, grazia – descrive precisamente la qualità dell'amore di Dio per Israele: un amore che non dipende dalla fedeltà di Israele, che persiste attraverso il tradimento e l'abbandono, che si rinnova ogni mattina come il sole. Il libro di Lamentazioni – scritto nell'abisso della distruzione di Gerusalemme – contiene una delle affermazioni più sorprendenti dell'intera Scrittura ebraica: *le grazie del Signore non sono finite, la sua misericordia non è esaurita; si rinnova ogni mattina* (Lam 3,22-23).

Nell'islam, i novantanove nomi di Dio cominciano con due attributi che in ogni recitazione del Corano precedono tutto il resto: *Al-Rahman* e *Al-Rahim* – il Misericordioso e il Compassionevole. Ogni sura del Corano – tranne una – si apre con la *Basmala*: *nel nome di Dio, il Misericordioso, il Compassionevole*. L'islam afferma che la misericordia di Dio precede e supera la sua giustizia: c'è un hadith del Profeta secondo cui Dio ha scritto su se stesso: *la mia misericordia supera la mia ira*.

Nel buddhismo, il concetto di *metta* – la benevolenza universale, l'amore incondizionato per tutti gli esseri – è una delle quattro *brahmaviharas*, le dimore celesti, le qualità del cuore illuminato. La pratica della *metta meditation* consiste nel coltivare deliberatamente la capacità di augurare felicità a tutti gli esseri – compresi quelli che ci hanno fatto del male, compresi quelli che non conosciamo, compresi quelli che non incontreremo mai. È una forma di amore che precede ogni relazione concreta, che non

dipende dalla risposta dell'altro, che si estende per cerchi concentrici fino a comprendere l'intero universo vivente.

Queste convergenze non aboliscono le differenze – e le differenze sono reali e importanti. Ma mostrano che il bisogno di un amore che preceda il merito è strutturalmente umano, che si esprime in forme diverse in ogni grande tradizione spirituale, e che il cristianesimo lo abita con una specificità propria: non come ideale da raggiungere, ma come fatto già compiuto da Dio in Cristo.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

Cosa fa l'educatore davanti a questa stazione

C'è una tentazione in cui l'educatore rischia di cadere di fronte al tema dell'amore che precede: la tentazione di essere lui stesso la risposta. Di presentarsi – consciamente o no – come il grande donatore, colui che ama senza condizioni, il modello vivente della carità gratuita. È una tentazione comprensibile, ma è un errore che distorce il messaggio e danneggia il giovane.

Il compito dell'educatore in questa stazione non è dimostrare di saper amare: è aiutare il giovane a *riconoscere* che è già stato amato. La direzione del lavoro non va dall'educatore verso il giovane – come se l'educatore fosse la fonte e il giovane il destinatario – ma va insieme, verso il passato del giovane stesso: verso le esperienze già avvenute, già ricevute, forse già dimenticate, in cui l'amore gratuito ha lasciato un segno.

Questo richiede una competenza specifica che non appartiene alla retorica né alla didattica: la competenza dell'ascolto anamnestico. Saper fare le domande giuste – non domande che guidano verso una risposta attesa, ma domande che aprono uno spazio in cui il giovane può cercare da solo. *C'è qualcuno che ti ha voluto bene senza che tu lo meritassi? Quando ti sei sentito accolto prima ancora di fare qualcosa per meritartelo? C'è un momento della tua vita in cui qualcuno ti ha sorpreso amandoti in un modo che non ti aspettavi?*

Queste domande non sempre producono risposte immediate. A volte producono silenzio – e il silenzio, in questo contesto, non è un fallimento pedagogico. È lo spazio in cui qualcosa può essere cercato davvero.

La competenza specifica dell'educatore per questa stazione

La competenza principale che questa stazione richiede all'educatore è quella che potremmo chiamare la *capacità di precedere senza invadere*.

Precedere significa: essere già lì quando il giovane arriva, con uno sguardo accogliente che non aspetta la prova, con un riconoscimento che non dipende dalla prestazione, con una presenza che dice – prima di qualsiasi parola – *sei importante qui*. Questo non è sentimentalismo: è una postura educativa precisa, che richiede allenamento e consapevolezza. Richiede che l'educatore abbia lavorato su se stesso abbastanza da non aver bisogno che il giovane gli restituisca qualcosa per sentirsi appagato nel suo ruolo.

Non invadere significa: rispettare la libertà del giovane di non rispondere, di non aprirsi, di non riconoscere immediatamente ciò che gli viene offerto. L'amore che precede non è un credito da riscuotere. Non crea un debito. Non obbliga a niente. L'educatore che ama davvero in questo modo sa aspettare – non passivamente, ma con la pazienza di chi sa che un seme ha i suoi tempi.

Il gesto concreto proponibile al gruppo

Una proposta semplice, adatta a un gruppo di adolescenti tra i quattordici e i diciassette anni. Si chiede a ciascuno di scrivere – su un foglio che non sarà letto da nessuno, che resterà privato – il nome di una persona che li ha amati prima che lo meritassero. Non la persona più importante della loro vita, non necessariamente la più amata: la persona che li ha *sorpresi* con un amore che non si aspettavano. Può essere un genitore, un insegnante, un amico, un estraneo incontrato una volta sola. Può essere anche un animale – la fedeltà incondizionata di un cane vecchio ha la stessa struttura dell'amore che precede, e riconoscerla non è ingenuo.

Dopo aver scritto il nome, si chiede di scrivere accanto – in una riga sola – il gesto concreto con cui quella persona ha mostrato quell'amore. Non una qualità astratta: un gesto. Un atto del corpo. Qualcosa che è accaduto in un momento preciso.

Poi si chiede – a chi vuole, senza obbligo – di condividere non il nome, ma solo il gesto. Solo il fatto. Quello che emerge da questo esercizio, quando viene fatto bene, è quasi sempre sorprendente: i gesti che le persone ricordano come espressione dell'amore che precede sono quasi sempre piccoli. Non i grandi sacrifici, non le prove di eroismo. Una telefonata fatta al momento giusto. Un posto lasciato libero accanto a sé sul pullman. Una frase detta sottovoce che nessun altro ha sentito. Il nome scritto sul libro prima dell'inizio della scuola.

La maestra senza nome della Basilicata è già in ognuno di loro – sotto forme diverse, in persone diverse, in gesti diversi. Il lavoro dell'educatore è aiutarli a vederla.

Lo stile dell'educatore in questa stazione

C'è un ultimo elemento che merita attenzione, e riguarda lo stile con cui l'educatore abita questa stazione nel tempo – non solo durante il gruppo, ma nel quotidiano della relazione educativa.

L'amore che precede si insegna soprattutto per contagio: si trasmette vivendo, non spiegando. Un educatore che conosce il nome di tutti i suoi ragazzi – non solo il cognome sul registro, ma il nome con cui li chiama la mamma, il soprannome che usano tra amici – sta già praticando l'amore che precede. Un educatore che ricorda ciò che un ragazzo gli ha detto tre mesi prima e glielo restituisce al momento giusto sta già praticando l'amore che precede. Un educatore che non si spaventa del silenzio, che non ha fretta di ottenere risposte, che sa aspettare sta già praticando l'amore che precede.

Non è tecnica. È stile di vita. E lo stile di vita si vede – soprattutto dagli adolescenti, che sono i lettori più acuti e più impietosi dello scarto tra ciò che un adulto dice e ciò che un adulto fa.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia come primo livello narrativo

Il testo fondamentale per questa stazione è il libro di Osea, in particolare i primi tre capitoli, in cui la struttura dell'amore che precede è narrata con una brutalità e una tenerezza che raramente si trovano insieme. Il capitolo secondo contiene una delle immagini più belle dell'intera Scrittura: Dio che porta Israele nel deserto – non per punirlo, ma per parlargli al cuore. *Perciò, ecco, la attirerò a me, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore* (Os 2,16).

La parabola del figlio prodigo (Lc 15,11-32) è il testo evangelico centrale. Vale la pena leggerla per intero in gruppo, lentamente, fermandosi sul gesto del correre e chiedendo ai ragazzi: *cosa vedete in questo padre che corre?*

Il Salmo 139 – *Signore, tu mi scruti e mi conosci* – è un testo di straordinaria densità per questa stazione: la descrizione di un Dio che conosce ogni persona dall'interno, che l'ha tessuta nel grembo materno, che non può essere raggiunto da nessuna fuga. L'amore che precede, in questo salmo, diventa amore che precede persino la nascita.

Romanzi e racconti

Victor Hugo, *I miserabili* (1862). L'incontro tra Jean Valjean e il vescovo Myriel è uno dei fatti letterari più potenti sul tema dell'amore che precede. Valjean ruba i candelabri d'argento del vescovo dopo essere stato ospitato per la notte. Quando la gendarmeria lo riporta, il vescovo dice che i candelabri erano un dono – e aggiunge due candelieri che Valjean si era dimenticato di prendere. Questo gesto – che precede ogni merito, che trasforma un ladro in un uomo – è il motore narrativo dell'intera storia. Il romanzo di Hugo mostra con una precisione quasi scientifica come un atto di amore gratuito può rifondare un'intera esistenza.

Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* (1880). Il personaggio dello starec Zosima – che non è il Zosima del deserto, ma porta lo stesso nome in modo significativo – incarna una forma di amore che precede espressa nel gesto dell'inchinarsi. Zosima si inchina davanti a chiunque, compresi i peccatori e i sofferenti, vedendo in ciascuno qualcosa che merita venerazione prima di qualsiasi valutazione. Il romanzo di Dostoevskij è troppo lungo e complesso per essere proposto integralmente agli adolescenti, ma la figura di Zosima e il suo insegnamento sull'amore attivo possono essere presentati in estratti.

Chimamanda Ngozi Adichie, *Americanah* (2013). Un romanzo contemporaneo che esplora il tema dell'essere visti e riconosciuti prima di essere valutati, attraverso la storia di una donna nigeriana emigrata negli Stati Uniti. La dimensione razziale del romanzo aggiunge uno strato di complessità: chi è amato prima di meritarglielo, e chi invece deve sempre dimostrare di meritare? È un testo adatto a un gruppo di adolescenti maturi, capace di aprire conversazioni importanti sulla struttura sociale del pregiudizio come negazione dell'amore che precede.

Poesia

Rainer Maria Rilke, *Lettere a un giovane poeta* (1929). Non una poesia in senso stretto, ma una raccolta di lettere in cui Rilke descrive con una precisione straordinaria l'esperienza di essere accompagnati in un cammino senza essere giudicati. La lettera del 17 febbraio 1903 contiene una riflessione sull'amore come compito di custodire la solitudine dell'altro – una forma di amore che precede nel senso che rispetta l'altro prima ancora di cercarlo.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Pittura

Rembrandt van Rijn, *Il ritorno del figlio prodigo* (1668 circa), Museo dell'Ermitage, San Pietroburgo. Questo dipinto è probabilmente la rappresentazione visiva più potente dell'amore che precede nell'intera storia dell'arte occidentale. Il figlio è inginocchiato, la testa rasata, i piedi scalzi e

piagati. Il padre lo abbraccia con le mani – e le due mani del padre sono diverse: una è larga, forte, maschile; l'altra è più sottile, quasi femminile. Rembrandt dipinge un padre che è insieme padre e madre, che abbraccia con la totalità di un amore che non ha genere. Il volto del figlio è nascosto – non lo vediamo. Vediamo solo le mani del padre intorno a lui. Henri Nouwen ha dedicato a questo dipinto un libro intero – *L'abbraccio del padre* (1992) – che può essere proposto agli educatori come lettura di accompagnamento a questa stazione.

Georges de La Tour, *San Giuseppe falegname* (1642 circa), Museo del Louvre, Parigi. Un bambino – Gesù – regge una candela accesa mentre Giuseppe lavora il legno di notte. La luce della candela illumina il volto del bambino dall'interno, come se la luce venisse da lui. Il dipinto non è direttamente sul tema dell'amore che precede, ma lo evoca con forza: la presenza silenziosa di un bambino accanto a un artigiano che lavora è già una forma di amore che precede ogni parola e ogni gesto esplicito.

Cinema

Krzysztof Kieślowski, *Tre colori: Rosso* (1994). Il terzo film della trilogia dei colori racconta l'incontro tra una giovane modella e un vecchio giudice in pensione che intercetta le telefonate dei suoi vicini. È un film sulla visione – sul vedere davvero le persone prima di giudicarle – e sull'amore come riconoscimento che precede ogni relazione costruita. La scena finale è una delle più belle del cinema europeo degli anni Novanta.

Xavier Dolan, *Mommy* (2014). Un film canadese sull'amore tra una madre sola e un figlio con gravi disturbi del comportamento. L'amore che la madre porta al figlio è esattamente l'amore che precede nella sua forma più costosa: un amore che non dipende dalla risposta del figlio, che persiste attraverso le crisi e le violenze, che non si giustifica con nessuna logica del merito. Un film difficile, ma onesto – adatto a educatori e, con accompagnamento, a un gruppo di adolescenti maturi.

Musica

Johann Sebastian Bach, *Erbarne dich, mein Gott* dalla *Passione secondo Matteo* (BWV 244).

L'aria del contralto che segue il rinnegamento di Pietro è una delle composizioni musicali più straordinarie mai scritte sul tema della misericordia come amore che precede. Pietro ha appena rinnegato Gesù tre volte. L'aria – *Abbi pietà di me, mio Dio, per le lacrime che verso* – è la risposta di un cuore che scopre di essere amato nonostante il tradimento. Non serve capire il tedesco: la musica di Bach porta il senso nel corpo prima che nella mente.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia. Il libro di Osea (capp. 1-3) per la struttura dell'amore fedele; il Vangelo di Luca (cap. 15) per la parabola del figlio prodigo; la Prima lettera di Giovanni (cap. 4) per il fondamento teologico della stazione.

Benedetto XVI, *Deus Caritas Est*, Libreria Editrice Vaticana, 2005. L'enciclica fondamentale per l'intero progetto. I numeri 1-18 sono indispensabili per questa stazione: contengono la distinzione agape/eros/philia e la struttura dell'amore di Dio come amore che precede. Lettura accessibile anche a chi non ha formazione teologica.

Henri Nouwen, *L'abbraccio del padre*, Queriniana, 1992. Una meditazione lenta e profonda sul dipinto di Rembrandt del figlio prodigo. Nouwen racconta anche la propria storia personale – i propri fallimenti, le proprie crisi, il proprio bisogno di essere amato prima di meritarlo. È uno dei libri più onesti e più utili per un educatore che lavora con questa stazione.

Jean Vanier, *Il corpo spezzato*, Edizioni Messaggero Padova, 1988. La riflessione di Vanier sulla fragilità come luogo della rivelazione. Particolarmente utile il capitolo sulla relazione tra chi cura e chi è curato – Vanier mostra con precisione come l'atto di prendersi cura trasforma chi cura prima ancora di chi è curato.

Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, 1980. Un testo filosofico impegnativo, ma la sezione sul volto – nelle prime duecento pagine – può essere avvicinata anche da chi non ha formazione filosofica con la guida di una buona introduzione. Consigliato in particolare il capitolo *Il volto e l'esteriorità*.

Martin Buber, *Il principio dialogico*, Edizioni San Paolo, 1993. La distinzione Io-Tu/Io-Esso in una versione accessibile. Buber scrive con una chiarezza insolita per un filosofo del Novecento: molti capitoli possono essere letti direttamente anche senza mediazione.

Sofronio di Gerusalemme, *Vita di Maria Egiziaca*, in *Vite dei Padri del deserto*, varie edizioni. Il testo originale della storia di Zosima e Maria. Breve, denso, narrativamente potente. Disponibile in diverse antologie della spiritualità orientale.

Per l'adolescente

La Bibbia. La parabola del figlio prodigo (Lc 15,11-32) in lettura diretta, preceduta da una breve introduzione che aiuti a sentire l'originalità del gesto del padre che corre.

Victor Hugo, *I miserabili*, Mondadori o altre edizioni. L'intera storia è troppo lunga, ma la sezione iniziale – l'incontro con il vescovo Myriel – può essere proposta come lettura autonoma. Esiste anche un'edizione ridotta per ragazzi.

Henri Nouwen, *L'abbraccio del padre*, Queriniana, 1992. Leggibile anche da un adolescente maturo. Lo stile di Nouwen è diretto, personale, privo di gergo teologico.

Film: *Mommy* di Xavier Dolan (2014). Con accompagnamento educativo – non da soli, ma seguito da una conversazione guidata. L'intensità emotiva del film richiede uno spazio di elaborazione.

Film: *Tre colori: Rosso* di Kieślowski (1994). Più accessibile del precedente, esteticamente molto bello, capace di aprire domande sul vedere e sull'essere visti.

Musica: Bach, *Erbarne dich*. Proposta come ascolto guidato, con una breve introduzione sulla storia della *Passione secondo Matteo* e sul momento narrativo in cui l'aria è collocata. Anche solo cinque minuti di ascolto in silenzio possono aprire uno spazio interiore che nessuna spiegazione produce.

STAZIONE II

«Il volto»

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

Il fatto

Ogni mattina, nella metropolitana di qualsiasi grande città del mondo, migliaia di persone si trovano a distanza di pochi centimetri le une dalle altre – corpi stipati, spalle che si toccano, respiri che si incrociano – senza mai guardarsi negli occhi. È una delle forme più perfette e più invisibili di solitudine che la civiltà contemporanea abbia prodotto: la solitudine in mezzo alla folla, la solitudine di fianco a qualcuno.

Ma c'è un fatto più piccolo e più preciso che vale la pena di raccontare prima di arrivare alle grandi storie.

In una scuola media di un quartiere periferico di Milano, nell'autunno del 2019, una ragazza di tredici anni di nome Yasmine mangiava sola in mensa da sei settimane. Non perché fosse antipatica, non perché avesse fatto qualcosa di sbagliato: era arrivata a settembre da un'altra città, non conosceva nessuno, e in sei settimane nessuno l'aveva guardata davvero. I compagni la vedevano – era lì, fisicamente presente, ogni giorno – ma non la guardavano. C'è una differenza enorme tra vedere e guardare, e quella differenza si chiama attenzione.

Un giorno una compagna di classe – si chiamava Sofia, aveva quattordici anni, non era la più popolare né la più coraggiosa del gruppo – si è alzata dal suo posto con il vassoio e si è seduta accanto a Yasmine. Senza dire niente di particolare. Senza un grande gesto. Ha posato il vassoio, si è seduta, e ha detto: *come ti chiami?*

Tre parole. Il tempo di un respiro. Ma in quelle tre parole c'era già tutto ciò che questa stazione vuole dire: c'era uno sguardo che aveva finalmente visto una persona dove prima c'era solo una presenza anonima, e c'era la domanda più semplice e più radicale che si possa fare a un altro essere umano – il suo nome.

Yasmine ha risposto. Sofia ha risposto. Hanno mangiato insieme. Il giorno dopo, altre due ragazze si sono sedute allo stesso tavolo. In due settimane, Yasmine non mangiava più sola.

Questo fatto non è eccezionale. È accaduto in molte scuole, in molte forme diverse, molte volte. La sua forza pedagogica è esattamente nella sua ordinarità: non richiede eroismo, non richiede vocazione straordinaria, non richiede anni di formazione spirituale. Richiede solo di alzare gli occhi e guardare davvero chi c'è accanto.

La domanda che un adolescente porta nel corpo

Ogni adolescente porta nel corpo una doppia ferita legata allo sguardo.

La prima è la ferita di non essere visto – di esistere senza che nessuno se ne accorga davvero, di parlare e non essere ascoltato, di essere presente e non essere notato. È la ferita della trasparenza: la sensazione di essere come un vetro attraverso cui gli altri guardano senza fermarsi. Questa ferita è particolarmente acuta negli anni dell'adolescenza, quando il bisogno di riconoscimento è al massimo della sua intensità e la capacità di chiederlo esplicitamente è al minimo. Gli adolescenti raramente dicono *guardami*: lo

comunicano in altri modi, spesso in modi che gli adulti faticano a decifrare – con la provocazione, con il ritiro, con i comportamenti a rischio, con la ricerca ossessiva di visibilità sui social media.

La seconda ferita è speculare e ugualmente dolorosa: la ferita di essere visto male – di essere ridotto a una categoria, a un'etichetta, a una funzione. *Il secchione. La strana. Il figlio dell'immigrato. La ragazza difficile. Il bullo.* Essere visto male è quasi peggio di non essere visto: significa che qualcuno ha alzato gli occhi su di te, ma ciò che ha visto non eri tu – era la proiezione di qualcosa che aveva già deciso prima di guardarti. Gli adolescenti conoscono bene questa esperienza, e la sua conseguenza più comune è la costruzione di una maschera – un'identità difensiva, costruita per resistere agli sguardi sbagliati, che col tempo rischia di diventare più reale del volto che nasconde.

Tra queste due ferite – non essere visto e essere visto male – c'è uno spazio strettissimo in cui abita la domanda vera: *c'è qualcuno capace di vedermi davvero?* Non la mia prestazione, non la mia categoria, non il mio gruppo di appartenenza, non il ruolo che ricopro. Me. Il mio nome. La mia storia. Ciò che sono quando non sto recitando niente per nessuno.

Questa domanda non è solo adolescenziale. Ma nell'adolescenza ha una urgenza particolare, perché è il momento in cui si decide – spesso inconsapevolmente – se il proprio volto merita di essere mostrato o va tenuto nascosto. Se gli adulti intorno a un adolescente non riescono a guardarlo davvero, la risposta che quel giovane elabora è quasi sempre la stessa: *no, il mio volto non merita di essere visto. Meglio nascondere. Meglio costruire qualcosa che regga lo sguardo degli altri al posto mio.*

Il volto come luogo della carità

C'è un momento preciso in ogni atto di carità autentica – un momento che precede il gesto, precede la parola, precede persino l'intenzione: è il momento in cui si vede davvero l'altro.

Non si vede la sua categoria – povero, straniero, malato, diverso. Non si vede il suo problema – cosa gli manca, cosa gli serve, come posso aiutarlo. Si vede lui. La singolarità irriducibile di quella persona – con il suo nome, la sua storia, il suo dolore specifico e il suo desiderio specifico, le sue contraddizioni e le sue grazie.

Questo sguardo – che precede tutto il resto – è la forma più originaria della carità. Non è ancora un gesto. Non è ancora una parola. È un'attenzione: la capacità di fermarsi abbastanza a lungo davanti a qualcuno da lasciarsi raggiungere da ciò che è, invece di processarlo attraverso le categorie che già si possiedono.

La filosofa inglese Iris Murdoch – non una teologa, non una cristiana praticante nel senso istituzionale, ma una delle pensatrici morali più originali del Novecento – ha definito l'amore come *l'attenzione giusta verso la realtà dell'altro*. Non l'emozione, non l'entusiasmo, non il sacrificio: l'attenzione. La capacità di vedere l'altro come è davvero, invece di come lo si vorrebbe che fosse, o come si ha paura che sia, o come lo si ha già classificato nel proprio sistema di categorie.

Questa definizione è pedagogicamente potentissima perché smonta uno dei luoghi comuni più resistenti sull'amore: che sia innanzitutto un sentimento. Murdoch dice che è innanzitutto uno sguardo – e che lo sguardo giusto richiede un lavoro interiore preciso: liberarsi dall'egocentrismo, dalla proiezione, dalla fretta di catalogare. Vedere davvero è più difficile di quanto sembri. Richiede allenamento. Richiede umiltà.

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Elia e la vedova di Sarepta – lo straniero che vede

Il primo libro dei Re racconta di Elia nel momento peggiore della sua vita. Non nel momento del trionfo sul Monte Carmelo – quello verrà dopo – ma nel momento della fuga: Elia ha annunciato la siccità al re Acab, e ora deve nascondersi perché la vita è in pericolo. Dio lo manda prima al torrente Cherit, poi – quando il torrente si secca – a Sarepta di Sidone, una città pagana fuori dai confini di Israele.

Il fatto concreto che questa stazione vuole illuminare è narrato in poche righe del diciassettesimo capitolo: *Alzatosi, andò a Sarepta. Quando giunse alla porta della città, ecco una vedova che raccoglieva legna. La chiamò e le disse: «Prendimi, ti prego, un po' d'acqua in un vaso, che io possa bere»* (1 Re 17,10).

In queste poche righe c'è già una struttura complessa. Elia è un ebreo, un profeta di Yahweh, in terra pagana. La donna è una vedova – la categoria più vulnerabile nella società antica – e per giunta straniera, fuori dall'alleanza, fuori dalla protezione della legge di Mosè. Elia avrebbe potuto non vederla, o vederla come un ostacolo, o vederla come un mezzo per ottenere da bere. Invece le rivolge la parola. La chiama. E nel chiamarla le riconosce una dignità che la sua condizione sociale non le garantisce.

La vedova risponde con una delle frasi più strazianti dell'Antico Testamento: sta raccogliendo legna per fare l'ultimo pasto per sé e per suo figlio, e poi morire. Non ha futuro. Non ha riserve. Non ha niente da offrire a un profeta straniero.

Elia non si ritira. Insiste – ma la sua insistenza non è una pretesa, è una promessa: *Non temere; và, fa' come hai detto. Prima però prepara una piccola focaccia per me e portamela; quindi ne preparerai per te e per tuo figlio* (1 Re 17,13). E aggiunge la promessa di Dio: la farina non finirà, l'olio non mancherà.

La vedova obbedisce. E la promessa si avvera.

Questo fatto ha una struttura interessante per la stazione del volto: il miracolo non precede lo sguardo, lo segue. Elia vede la donna, la chiama, le parla – e solo in seguito alla relazione instaurata da quello sguardo arriva il prodigio. La carità non nasce dalla disponibilità di risorse: nasce dal riconoscimento di un volto.

Per un adolescente che si sente invisibile o classificato, la storia di Elia e della vedova porta un messaggio preciso: lo sguardo che vede davvero non appartiene solo ai grandi santi. Appartiene a chiunque abbia la disposizione interiore di fermarsi – anche quando è in fuga, anche quando è esausto, anche quando ha i propri problemi – e alzare gli occhi su chi è accanto.

Gesù e Zaccheo – il nome prima della conversione

Il diciannovesimo capitolo del Vangelo di Luca racconta uno degli incontri più brevi e più trasformativi di tutto il Nuovo Testamento. Gesù sta attraversando Gerico – una città importante, ricca, piena di gente – e la folla è stipata lungo la strada per vederlo. In mezzo a quella folla c'è Zaccheo.

Il testo lo descrive con precisione quasi ironica: *era il capo dei pubblicani ed era ricco* (Lc 19,2). Due caratteristiche, entrambe negative agli occhi della gente: capo dei pubblicani – cioè il più collaborazionista tra i collaborazionisti, chi riscuoteva le tasse per i romani e spesso le gonfiava a proprio vantaggio – e ricco, il che significava ricco di soldi sporchi. Zaccheo era il tipo di persona che una folla devota avrebbe fischiato, o ignorato, o spinto ai margini.

Ed è esattamente quello che succede: *Zaccheo cercava di vedere chi fosse Gesù, ma non riusciva a causa della folla, perché era piccolo di statura* (Lc 19,3). Non riusciva a vedere perché la folla non gli faceva spazio. Gli veniva negato persino il diritto di guardare.

Allora Zaccheo corre avanti e sale su un sicomoro. È un gesto ridicolo per un uomo della sua posizione sociale – un capo dei pubblicani che arrampica su un albero come un bambino. Ma è anche un gesto disperatamente umano: vuole vedere, e fa di tutto per riuscirci, anche a costo di rendersi ridicolo.

Gesù arriva sotto il sicomoro. E qui il testo registra il dettaglio su cui questa stazione si ferma: *alzati gli occhi, Gesù gli disse: «Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua»* (Lc 19,5).

Alzò gli occhi. Non aspettò che Zaccheo scendesse. Non lasciò che la folla decidesse chi meritava di essere visto. Alzò gli occhi – gesto deliberato, attivo, controcorrente – e vide Zaccheo. E lo chiamò per nome. *Non ehi tu, il pubblicano. Non scendi, chiunque tu sia.* Il nome: Zaccheo.

Come faceva Gesù a sapere il suo nome? Il testo non lo spiega. Forse qualcuno nella folla lo aveva indicato e nominato – i pubblicani erano conosciuti e detestati. Ma Gesù prende quel nome – che nella bocca della folla era probabilmente pronunciato con disprezzo – e lo usa come riconoscimento.

Zaccheo: sei tu. Ti vedo. Vengo a casa tua.

La conversione di Zaccheo non precede lo sguardo: lo segue. Prima viene lo sguardo di Gesù. Poi viene la discesa dall'albero. Poi viene la promessa di restituire quattro volte quello che aveva sottratto.

L'ordine è importante: non si tratta di meritare lo sguardo attraverso la conversione, ma di essere trasformati dallo sguardo ricevuto.

Per un adolescente che si sente classificato – il bullo, il secchione, il problematico, la strana – la storia di Zaccheo ha una forza specifica: mostra che lo sguardo giusto non aspetta che tu cambi per riconoscerti. Ti riconosce com'eri, sul sicomoro, ridicolo e disperato. E ti chiama per nome.

Pier Giorgio Frassati – il nome come forma dell'amore

Pier Giorgio Frassati nasce a Torino nel 1901 in una famiglia dell'alta borghesia piemontese. Suo padre è il fondatore de *La Stampa* e futuro ambasciatore italiano a Berlino. La famiglia ha soldi, cultura, relazioni. Pier Giorgio potrebbe abitare il mondo che gli appartiene per nascita – i salotti, le università, i circoli cattolici dell'élite torinese.

Invece sceglie i quartieri poveri.

Non è una scelta romantica. Non è la fuga di un ricco che si sente in colpa. È una scelta metodica, quotidiana, concreta, che dura per tutta la sua breve vita – muore a ventiquattro anni nel 1925, di poliomielite fulminante contratta quasi certamente durante le sue visite ai malati nei tuguri di Torino.

Il fatto concreto che questa stazione vuole raccontare è specifico: Pier Giorgio teneva un registro. Non un registro ufficiale, non un documento di beneficenza – un quadernetto personale in cui annotava i nomi delle famiglie che visitava, i nomi dei bambini, le date dei compleanni, le malattie, le necessità.

Non portava soccorso alle categorie – portava soccorso alle persone. E per portare soccorso alle persone bisognava conoscerne il nome.

Questo registro è sopravvissuto. È conservato tra le carte dell'istruttoria per la sua beatificazione. È un documento straordinario non per i numeri che contiene – non è un rendiconto contabile – ma per il tipo di informazioni che registra. Accanto ai nomi ci sono annotazioni come: *ha paura dei medici, la bambina si chiama come la madre, il padre è tornato dal lavoro, non accetta aiuto se glielo si offre davanti agli altri – portarlo di sera.* Pier Giorgio aveva capito qualcosa che molte organizzazioni di carità ben strutturate faticano ancora a capire: che aiutare qualcuno richiede di vederlo, e vedere qualcuno richiede di sapere chi è – il nome, la storia, la vulnerabilità specifica, la dignità specifica.

Quando Pier Giorgio muore, la famiglia è stupita dalla folla al funerale. I suoi amici dell'alta borghesia sono tutti presenti, naturalmente. Ma c'è un'altra folla – silenziosa, vestita di nero e di grigio, con i volti di chi conosce la fatica – che riempie le strade intorno alla chiesa. Sono le famiglie povere di Torino.

Sono le persone del registro. Sono venute perché qualcuno le aveva guardate per nome, e quando quel qualcuno muore, si va al suo funerale.

Pier Giorgio è stato beatificato nel 1990 da Giovanni Paolo II, che lo ha definito *l'uomo delle otto beatitudini*. Ma per questa stazione la beatificazione è meno importante del registro. Il registro è il fatto concreto. Il registro è lo sguardo reso visibile.

Il dottor Pascariello – il compleanno come sacramento dello sguardo

Antonio Pascariello era un medico di medicina generale nel quartiere Barra di Napoli – uno dei quartieri più difficili della città, con alti tassi di disoccupazione, criminalità organizzata presente, famiglie che vivono in condizioni di povertà strutturale. Non era un medico famoso. Non aveva pubblicato ricerche. Non aveva ricevuto premi.

Aveva però una pratica che nel quartiere era diventata leggendaria: ricordava il compleanno di tutti i suoi pazienti anziani e li chiamava quel giorno. Non per una ragione clinica. Non per un controllo sanitario. Solo per dire: *buon compleanno. Come stai?*

Sembra poco. È moltissimo.

Molti degli anziani del quartiere Barra vivono soli. I figli sono emigrati, il coniuge è morto, i vicini hanno i propri problemi. Il compleanno è il giorno in cui più acutamente si sente l'invisibilità – il giorno in cui si aspetta che qualcuno si ricordi, e spesso nessuno si ricorda. Il dottor Pascariello si ricordava. Anno dopo anno, per trent'anni, si ricordava.

Quando è morto nel 2018, al suo funerale erano presenti centinaia di persone che non erano sue parenti. Molti erano anziani che aveva visitato per decenni. Molti erano persone che aveva curato gratuitamente quando non avevano i soldi per pagare la ricetta. Ma nelle testimonianze raccolte dalla parrocchia del quartiere dopo la sua morte – testimonianze conservate e verificabili – il tema che torna più spesso non è la cura medica. È la telefonata di compleanno.

Mi chiamava sempre. Sapeva il mio nome. Sapeva il mio compleanno. Mi chiamava.

Questo fatto piccolo e replicabile – una telefonata, una data, un nome – ha la stessa struttura interiore dello sguardo di Gesù su Zaccheo e del registro di Pier Giorgio. In tutti e tre i casi, la carità comincia con un atto di memoria: qualcuno ha tenuto a mente il nome di un altro, e nel tenere a mente il nome ha tenuto a mente la persona.

Per un adolescente, questa storia ha una forza pedagogica precisa: mostra che vedere davvero non richiede risorse straordinarie. Richiede attenzione. Richiede memoria. Richiede la decisione di tenere a mente – nel senso letterale del termine – chi c'è intorno a noi. È il tipo di carità che un giovane può cominciare a praticare domani mattina, con il compagno di banco che nessuno saluta, con la nonna che vive sola, con il professore che sembra non accorgersi di niente ma forse è solo stanco.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

Il volto come interpellazione etica – Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas è nato a Kaunas, in Lituania, nel 1906, in una famiglia ebraica colta e osservante. Ha studiato filosofia a Strasburgo e poi a Friburgo, dove è diventato allievo di Husserl e ha incontrato Heidegger. Durante la Seconda guerra mondiale è stato internato in un campo di lavoro tedesco come prigioniero di guerra francese. La sua famiglia in Lituania – genitori, fratelli – è stata sterminata nella Shoah.

Da questa esperienza – l'incontro con il male assoluto, la distruzione del volto dell'altro come programma sistematico – nasce la filosofia di Lévinas. È una filosofia che parte da una domanda semplice e radicale: *cos'è che mi obbliga eticamente?* Non la legge, non la ragione, non il contratto sociale. Il volto.

La tesi centrale di Lévinas – sviluppata in *Totalità e infinito* (1961) e poi approfondita in *Altrimenti che essere* (1974) – è che il volto dell'altro non è un oggetto che percepisco: è qualcosa che mi interpella, che mi chiama, che mi mette in questione prima ancora che io decida di rispondere. Il volto dice – senza parole, solo essendo lì – *non uccidermi. Sono qui. Sono reale. Ho bisogno.*

Questa interpellazione precede ogni mia decisione. Non posso scegliere di non essere interpellato: posso solo scegliere se rispondere o ignorare. E nell'ignorare – nel voltarsi dall'altra parte, nel non guardare – c'è già una decisione morale, anche se la si vive come semplice indifferenza.

Per Lévinas, l'indifferenza non è neutrale. L'indifferenza è già una forma di violenza – la violenza di chi tratta l'altro come non esistente, come non degno di sguardo. E la violenza più grande – quella del nazismo, quella di ogni totalitarismo – comincia sempre da lì: dalla negazione del volto, dalla riduzione dell'altro a numero, a categoria, a problema da risolvere.

Questa riflessione ha una risonanza immediata con l'esperienza degli adolescenti. Il bullismo – nella sua forma più frequente, che non è la violenza fisica ma l'esclusione sistematica, il non nominare, il non guardare – è esattamente la negazione levinasiana del volto. Il ragazzo che viene ignorato in classe non è vittima di un atto violento visibile: è vittima della decisione collettiva di non vederlo. E questa decisione, per Lévinas, è già una forma di violenza morale.

Presentare Lévinas a un educatore che lavora con adolescenti significa dargli uno strumento filosofico per capire cosa sta accadendo quando un ragazzo viene escluso – e per capire perché il gesto di Sofia che si siede accanto a Yasmine non è un gesto sentimentale, ma un atto etico preciso: una risposta all'interpellazione del volto che gli altri hanno scelto di ignorare.

Iris Murdoch e l'amore come attenzione

Iris Murdoch – romanziera e filosofa inglese, 1919-1999 – ha elaborato in *La sovranità del bene* (1970) una delle più originali teorie morali del Novecento anglosassone, centrata su un'idea apparentemente semplice: l'amore è attenzione.

Non emozione. Non sacrificio. Non sentimento. Attenzione – la capacità di vedere la realtà dell'altro come è davvero, non come la si vorrebbe che fosse, non come si ha paura che sia, non come si è già deciso che sia.

Murdoch chiama questa capacità *just and loving attention* – attenzione giusta e amorevole – e la distingue da ciò che normalmente viene chiamato amore: la proiezione dei propri bisogni sull'altro, la costruzione di un'immagine dell'altro funzionale ai propri desideri, la confusione tra amare qualcuno e volerlo per sé.

L'esempio che Murdoch usa per illustrare questa distinzione è famoso nella letteratura filosofica: una suocera che non ama la nuora – la trova volgare, banale, non abbastanza buona per suo figlio – ma invece di agire secondo questo giudizio, si impone di guardare di nuovo. Di guardare davvero. Di cercare nella nuora ciò che è realmente lì, non ciò che lei ha proiettato. E pian piano – attraverso questo lavoro di attenzione – comincia a vedere qualcosa che non aveva visto: la vivacità della nuora, la sua cura genuina per il figlio, la sua intelligenza pratica. Il cambiamento non è avvenuto nella nuora: è avvenuto nello sguardo della suocera.

Questa riflessione ha un'applicazione pedagogica immediata. L'educatore che lavora con adolescenti difficili – ragazzi classificati come problematici, aggressivi, impermeabili – è spesso tentato di vedere il comportamento prima della persona. Murdoch suggerirebbe di invertire l'ordine: vedere prima la persona, e poi, da quello sguardo rinnovato, riconsiderare il comportamento. Non perché il

comportamento non conti, ma perché il comportamento si capisce – e si può aiutare a cambiare – solo a partire da uno sguardo che ha visto la persona dietro di esso.

Martin Buber e la relazione Io-Tu

Martin Buber ha distinto, come si è detto nella stazione precedente, tra la relazione *Io-Esso* – in cui l'altro è un oggetto da usare, catalogare, valutare – e la relazione *Io-Tu* – in cui l'altro è una presenza che mi incontra e che trasforma il mio essere nell'atto stesso dell'incontro.

Per la stazione del volto, il contributo specifico di Buber è la sua analisi di come la relazione *Io-Tu* si instaura: non attraverso una decisione volontaristica, non attraverso uno sforzo morale, ma attraverso un gesto di apertura – la disponibilità a essere raggiunti dall'altro, a lasciarsi sorprendere da ciò che è, a non chiudere in anticipo lo spazio dell'incontro con le proprie categorie.

Il volto – per Buber come per Lévinas, sebbene con accenti diversi – è il luogo in cui l'altro si manifesta come Tu invece che come Esso. E il passaggio da Esso a Tu non è automatico: richiede che qualcuno decida di guardare. Ogni mattina, nella metropolitana affollata, l'altro è un Esso – una presenza anonima, intercambiabile, che si cerca di non toccare. Ma in qualsiasi momento – se si alza lo sguardo, se si rallenta, se si decide di guardare invece di scorrere – quell'Esso può diventare un Tu. E quando diventa un Tu, anche l'Io cambia: non è più lo stesso soggetto che gestisce oggetti, ma qualcuno che è stato incontrato e trasformato dall'incontro.

Una finestra sulle altre tradizioni spirituali

La centralità del volto nell'esperienza religiosa non è esclusiva del cristianesimo. Si trova, con accenti propri, in molte delle grandi tradizioni spirituali dell'umanità.

Nell'ebraismo, il termine *panim* – volto – ha una densità teologica straordinaria. Mosè è l'unico uomo della Scrittura ebraica a cui Dio ha parlato *panim el panim* – faccia a faccia – come si parla a un amico (*Es* 33,11). La benedizione sacerdotale del libro dei Numeri – *Il Signore faccia risplendere il suo volto su di te e ti sia propizio* (*Nm* 6,25) – è una delle preghiere più antiche dell'umanità: chiedere a Dio di mostrare il suo volto significa chiedere di essere visti da lui, riconosciuti, abitati dal suo sguardo.

Nell'islam, il concetto di *karama* – dignità inalienabile di ogni essere umano – è fondato sulla creazione dell'uomo come vicario di Dio sulla terra. Vedere il volto dell'altro, nella tradizione islamica, significa riconoscere in lui la traccia del divino – *l'immagine Dei* espressa in linguaggio coranico. La tradizione sufi va oltre: nell'altro si vede il volto di Dio stesso, e la relazione con l'altro è già una forma di adorazione.

Nel buddhismo, la pratica della *presenza piena* – *mindfulness* – include la capacità di vedere davvero chi si ha davanti, senza la mediazione dei propri pregiudizi, delle proprie aspettative, delle proprie paure. Il monaco buddhista Thich Nhat Hanh ha descritto questa pratica come *guardare con gli occhi della compassione* – una forma di attenzione che vede l'altro nella sua sofferenza e nella sua dignità, prima ancora di qualsiasi valutazione.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

Cosa fa l'educatore davanti a questa stazione

Il rischio principale per un educatore che lavora con questa stazione è di trasformarla in una lezione sulla gentilezza. *Siate gentili con i vostri compagni. Guardate chi è solo. Includi chi è escluso.* Sono

messaggi giusti, ma rischiano di restare al livello del comportamento senza toccare la struttura interiore da cui il comportamento nasce.

Il compito dell'educatore in questa stazione è più profondo: aiutare i giovani a scoprire cosa significa vedere davvero. E questo richiede di cominciare da se stessi – dall'esperienza propria di essere stati visti o non visti, dall'esperienza propria di aver visto qualcuno e di essere stati trasformati da quello sguardo.

L'educatore che ha fatto questo lavoro su se stesso – che sa da chi si è sentito visto davvero, e in che modo quello sguardo lo ha cambiato – è in grado di accompagnare i giovani in questa esperienza con una credibilità che nessuna tecnica pedagogica può sostituire. Non perché debba raccontare la propria storia: ma perché il modo in cui guarda i suoi ragazzi tradisce se ha fatto o no questo lavoro.

La competenza specifica dell'educatore per questa stazione

La competenza principale che questa stazione richiede all'educatore è quella che potremmo chiamare la *memoria dei nomi*.

Non è una metafora. È letterale: ricordare i nomi. Ricordare non solo il nome anagrafico, ma il nome completo – la storia, le peculiarità, le fragilità specifiche di ciascun ragazzo nel gruppo. Sapere che uno ha i genitori separati. Sapere che un'altra ha cambiato scuola tre volte. Sapere che uno suona la chitarra di nascosto perché pensa che non sia abbastanza figo ammetterlo. Sapere che una ha paura del buio e che questa paura la imbarazza.

Questa memoria non si costruisce con strumenti tecnici – schede, profili, dossier. Si costruisce con il tempo: stando con i ragazzi senza avere sempre un'agenda, ascoltando ciò che dicono anche quando sembra poco importante, ricordando ciò che è stato detto in conversazioni precedenti e restituendolo al momento giusto.

Un educatore che, durante un'uscita di gruppo, si ricorda che tre settimane prima Marco aveva detto che il suo cantante preferito era tale, e glielo fa notare passando davanti a un negozio di dischi, sta praticando esattamente questa competenza. Non è sentimentalismo: è la dimostrazione concreta che Marco esiste nella mente dell'educatore non come numero di un gruppo ma come persona con un nome e una storia.

Il gesto concreto proponibile al gruppo

Una proposta in due tempi, adatta a un gruppo di adolescenti dai quattordici ai diciassette anni.

Primo tempo – Lo sguardo senza parole. Si chiede al gruppo di fare un'esperienza di tre minuti in silenzio assoluto: ciascuno sceglie una persona del gruppo – non la sua migliore amica, non il suo amico del cuore, ma qualcuno che di solito non guarda davvero – e la osserva in silenzio per tre minuti. Non fissarla in modo imbarazzante: guardarla. Notare le sue mani, il modo in cui sta seduta, l'espressione del volto quando pensa di non essere osservata. Cercare di vedere qualcosa che non aveva mai notato prima.

Dopo i tre minuti, si chiede a chi vuole di dire – in una frase sola – cosa ha visto che non aveva mai visto. Non un giudizio: un'osservazione. *Ho visto che tiene le mani in un certo modo quando è nervosa. Ho visto che ha gli occhi di un colore che non avevo mai notato. Ho visto che ride solo quando qualcosa la sorprende davvero.*

Secondo tempo – Il nome sconosciuto. Si chiede a ciascuno di scrivere su un foglio il nome di una persona – nella scuola, nel quartiere, nella famiglia allargata – di cui conosce il volto ma non la storia. Qualcuno che vede spesso ma non ha mai davvero guardato. Il custode della scuola. La cassiera del bar. Il vicino di casa anziano. Il compagno di classe che sta sempre in fondo all'aula.

Si chiede di impegnarsi, nei sette giorni successivi, a scoprire una cosa vera su quella persona – il nome, se non lo si conosce; un dettaglio della sua storia; qualcosa che la rende reale e specifica invece di anonima e interscambiabile.

La settimana dopo, si raccolgono le storie emerse. Quasi sempre sono sorprendenti – e la sorpresa è di per sé pedagogicamente significativa: mostra che il mondo è pieno di persone interessanti che non abbiamo ancora guardato.

Lo stile dell'educatore in questa stazione

C'è un gesto concreto che un educatore può fare all'inizio di ogni incontro con un gruppo di adolescenti, e che pratica più di qualsiasi parola il principio di questa stazione: chiamare ciascuno per nome, guardandolo negli occhi, nel momento in cui arriva.

Non *ciao a tutti*. Non *ci siamo tutti*? Non il appello sul registro. Il nome, uno per uno, con uno sguardo che dura un secondo ma dice: *ti ho visto. Sei qui. Sei importante.*

Sembra banale. Non lo è. Gli adolescenti notano esattamente quando vengono guardati davvero e quando vengono attraversati con lo sguardo. Notano quando un adulto li chiama per nome con la stessa voce con cui legge un elenco della spesa, e quando li chiama per nome come se quel nome portasse qualcosa di significativo. La differenza non è nella tecnica: è nell'attenzione interiore dell'educatore. E si vede.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia come primo livello narrativo

Il testo centrale per questa stazione è la pericope di Zaccheo (Lc 19,1-10), da leggere lentamente, fermandosi sul dettaglio degli occhi alzati e del nome pronunciato. È un testo brevissimo – dieci versetti – che può essere letto integralmente in gruppo e poi lasciato in silenzio per qualche minuto prima di aprire la conversazione.

Il Salmo 139 – *Signore, tu mi scruti e mi conosci* – è il testo dell'essere visti da Dio prima ancora di vedersi. Ogni versetto è una forma diversa dello stesso fatto: che c'è uno sguardo che mi precede, che mi conosce dall'interno, che non può essere eluso. È un testo potente per adolescenti perché parla di qualcosa che tutti sperimentano – il desiderio di essere visti davvero – e lo radica in una struttura teologica precisa: Dio vede prima, e il suo vedere non giudica ma crea.

La storia di Elia e della vedova di Sarepta (1 Re 17,8-16) può essere proposta come testo narrativo alternativo, con particolare attenzione al fatto che il miracolo segue lo sguardo – non lo precede.

Romanzi e racconti

Dostoevskij, *L'idiota* (1869). Il principe Myškin – il protagonista – ha la capacità di vedere le persone come sono davvero, al di là delle maschere sociali, delle posizioni, delle convenienze. È uno sguardo che gli altri percepiscono come ingenuo o addirittura fastidioso – perché smonta le finzioni su cui la vita sociale si regge. Il romanzo è lungo e complesso, ma la figura di Myškin e il suo modo di guardare possono essere presentati in estratti significativi.

Toni Morrison, *Beloved* (1987). Un romanzo sulla memoria, sul trauma, sul bisogno di essere visti nella propria umanità quando tutto intorno nega che si abbia un'umanità. Ambientato nel Sud degli

Stati Uniti dopo la guerra civile, racconta di Sethe – una ex schiava – e del peso insopportabile di non essere mai stata vista come persona. È un testo impegnativo, adatto a un gruppo di adolescenti maturi con accompagnamento educativo, ma di una potenza narrativa rara sul tema del volto negato.

Antoine de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe* (1943). La frase del Piccolo Principe alla volpe – *si vede bene solo con il cuore. L'essenziale è invisibile agli occhi* – è tra le frasi più citate e meno comprese della letteratura per ragazzi. Nel contesto di questa stazione, vale la pena di rileggerla lentamente, come una riflessione sulla differenza tra vedere e guardare, tra l'occhio che cataloga e il cuore che riconosce.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Pittura

Caravaggio, *La vocazione di san Matteo* (1600), Chiesa di San Luigi dei Francesi, Roma. Il dipinto mostra il momento in cui Gesù indica Matteo – il pubblicano, il collaborazionista – tra un gruppo di uomini seduti a un tavolo. La luce entra di taglio dalla destra e illumina i volti uno per uno. Matteo si indica con un gesto incerto, come a dire: *me? Davvero me?* Lo sguardo di Gesù – che nel dipinto non è direttamente visibile, ma è implicito nella direzione del gesto e della luce – è lo sguardo che vede prima di valutare. Caravaggio dipinge il momento esatto in cui qualcuno viene visto per la prima volta davvero, e non sa ancora cosa farsene.

Vermeer, *La ragazza con l'orecchino di perla* (1665 circa), Mauritshuis, L'Aia. Non è un dipinto religioso, ma è forse il ritratto più potente della storia dell'arte sul tema dello sguardo che incontra uno sguardo. La ragazza si volta – il movimento è ancora visibile nella torsione del collo, nell'apertura delle labbra – e guarda direttamente fuori dalla tela. Guarda chi la guarda. Non è un'icona, non è una santa: è una persona che si volta perché qualcuno l'ha chiamata. E nello sguardo che incontra c'è tutto – la vulnerabilità, la presenza, il mistero irriducibile di un volto.

Cinema

Wim Wenders, *Paris, Texas* (1984). Un film sul non riuscire a guardare – sulla dissociazione tra la presenza fisica e la presenza dello sguardo – e sul lento, doloroso recupero della capacità di vedere davvero. La scena finale, con il dialogo attraverso il vetro specchiato, è una delle scene più strazianti e più belle del cinema degli anni Ottanta sul tema del volto come luogo dell'incontro impossibile e necessario.

Paolo Sorrentino, *La grande bellezza* (2013). Un film sull'estetica come forma di fuga dallo sguardo autentico – sulla bellezza che impedisce di vedere invece di aiutare a vedere. Il personaggio di Jep Gambardella è un uomo che ha imparato a guardare tutto tranne le persone. La sua conversione – che avviene lentamente, quasi impercettibilmente, nel corso del film – è una conversione dello sguardo.

Musica

Arvo Pärt, *Spiegel im Spiegel* (1978). Un brano per pianoforte e violino – o pianoforte e violoncello – che dura circa dieci minuti e consiste in una melodia semplicissima che si ripete su un tappeto armonico immobile. Il titolo significa *specchio nello specchio*: due strumenti che si guardano, che si riflettono, che si rispondono senza mai sovrastarsi. È una metafora musicale perfetta per lo sguardo

reciproco – per la relazione in cui entrambi i soggetti sono trasformati dall'essere visti. Adatto come ascolto di apertura o di chiusura di un incontro su questa stazione.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia. Il Vangelo di Luca (19,1-10) per Zaccheo; il Primo libro dei Re (17,8-16) per Elia e la vedova; il Salmo 139 per la teologia dello sguardo di Dio.

Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, 1980. La sezione sul volto – nelle prime duecento pagine – è il testo filosofico fondamentale per questa stazione. Impegnativo ma non inaccessibile con una buona introduzione.

Iris Murdoch, *La sovranità del bene*, Carocci, 2019 (edizione italiana recente). Tre saggi brevi e densi sull'amore come attenzione. Il secondo saggio – *Sulla natura degli dei* – contiene la riflessione sulla suocera e sulla *just and loving attention* che è il cuore filosofico di questa stazione.

Martin Buber, *Il principio dialogico*, Edizioni San Paolo, 1993. In particolare la prima sezione – *Io e Tu* – per la distinzione tra sguardo che incontra e sguardo che cataloga.

Pier Giorgio Frassati, a cura di Luciana Frassati, *Mio fratello Pier Giorgio*, varie edizioni. La biografia scritta dalla sorella è il documento più affidabile e più vivo sulla figura di Frassati. Contiene riferimenti diretti alla sua pratica di visitare i poveri e di tenerne i nomi a mente.

Per l'adolescente

La Bibbia. La pericope di Zaccheo (Lc 19,1-10) come lettura diretta, breve e narrativamente potente.

Antoine de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe*, varie edizioni. Rilettura guidata, con attenzione specifica alla relazione tra il Piccolo Principe e la volpe come storia di uno sguardo che impara a vedere.

Toni Morrison, *Beloved*, Frassinelli o altre edizioni. Solo per adolescenti maturi, con accompagnamento. Alternativa più accessibile: un estratto significativo dei primi capitoli, proposto come testo di discussione.

Film: *Paris, Texas* di Wim Wenders (1984). Con introduzione e discussione guidata. La scena finale può essere proposta anche da sola, come testo visivo autonomo.

Film: *La grande bellezza* di Paolo Sorrentino (2013). Adatto a un gruppo di adolescenti di sedici-diciassette anni, con accompagnamento. Apre conversazioni importanti sulla differenza tra guardare la bellezza e guardare le persone.

Musica: Arvo Pärt, *Spiegel im Spiegel*. Come ascolto guidato di apertura o chiusura. Cinque minuti di silenzio con questo brano possono creare lo spazio interiore necessario per il lavoro della stazione.

STAZIONE III

«La gratuità»

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

Il fatto

Nel gennaio del 2010 – lo stesso mese del terremoto di Haiti, in un altro angolo del mondo – una donna di sessantadue anni di nome Maria Grazia Cutuli avrebbe dovuto ricevere un riconoscimento postumo per il suo lavoro giornalistico. Era stata uccisa in Afghanistan nel 2001, insieme ad altri tre colleghi, in un agguato sulla strada tra Jalalabad e Kabul.

Ma il fatto che questa stazione vuole raccontare non è la sua morte. È un dettaglio della sua vita che i colleghi ricordano: quando lavorava in zone di guerra, Maria Grazia Cutuli portava sempre con sé una borsa di medicinali di base – antibiotici, antidolorifici, bende. Non per sé. Per la gente che incontrava nei villaggi. Non era medico. Non era operatrice umanitaria. Era una giornalista. Ma aveva deciso – da sola, senza che nessuno glielo chiedesse, senza che nessuno lo sapesse – che quella borsa faceva parte del suo lavoro.

Nessuno gliel'aveva chiesto. Nessuno la rimborsava. Non era parte di nessun protocollo. Era semplicemente qualcosa che faceva perché le sembrava giusto farlo – perché quando si è in un posto in cui la gente soffre e si può fare qualcosa, lo si fa. Senza aspettarsi niente in cambio.

Questo fatto piccolo e verificabile – una borsa di medicinali portata in silenzio per anni – ha la stessa struttura interiore del gesto di Francesco che si spoglia nella piazza di Assisi. Non la stessa grandiosità. Non la stessa visibilità. Ma la stessa qualità interiore: qualcosa dato gratuitamente, senza calcolo, senza ritorno.

La domanda che un adolescente porta nel corpo

C'è una domanda che gli adolescenti raramente formulano esplicitamente, ma che abita il loro modo di stare nel mondo: *è possibile fare qualcosa per qualcuno senza volerci guadagnare niente?*

Non è cinismo – o almeno, non sempre. È il risultato di un'immersione quotidiana in una cultura che funziona interamente secondo la logica dello scambio. Ogni relazione sembra avere un prezzo. Ogni gesto sembra nascondere un interesse. I social media – il luogo in cui molti adolescenti costruiscono la propria identità pubblica – sono strutturati esattamente sulla logica del ritorno: si pubblica per ricevere like, si condivide per ottenere visibilità, si è generosi online perché la generosità online porta follower. Persino la beneficenza – quando è visibile, quando è fotografata, quando è postata – comincia a sembrare una forma sofisticata di marketing personale.

In questo contesto, la domanda sulla gratuità autentica diventa quasi filosofica: *esiste davvero il dono puro? O dietro ogni atto apparentemente gratuito c'è sempre un interesse nascosto – la soddisfazione personale, la reputazione, il senso di superiorità morale, la coscienza a posto?*

Questa domanda è seria e merita una risposta seria – non una risposta retorica che proclami l'esistenza della gratuità autentica, ma una risposta che guardi in faccia la difficoltà della domanda e ci abiti dentro.

La tradizione cristiana non ignora questa difficoltà. La ignora l'ottimismo sentimentale, non la teologia. Gesù stesso nel Vangelo di Matteo avverte di non fare l'elemosina davanti agli uomini per essere lodati

– il che presuppone che la tentazione di farlo sia reale e potente. Paolo nell'Inno alla carità dice che si può dare tutti i propri beni ai poveri e non avere la carità – il che presuppone che la generosità esteriore e la gratuità interiore non siano la stessa cosa.

Ma la tradizione cristiana dice anche qualcosa di più: che la gratuità autentica esiste, che è possibile, che è stata vista e documentata – nei gesti di Francesco, nella borsa di medicinali di Maria Grazia Cutuli, nei due spiccioli della vedova del tempio, nella scelta di Rut di restare con Naomi senza alcuna garanzia di futuro. E che quando si incontra, si riconosce – non perché brilli di luce propria, ma perché ha una qualità diversa da tutto il resto: la qualità di qualcosa che non aspetta risposta.

L'esperienza della gratuità

Chi ha ricevuto un gesto davvero gratuito – non un favore che implica un debito, non una generosità che si aspetta gratitudine, ma qualcosa dato senza la minima aspettativa di ritorno – sa che quella esperienza ha una qualità diversa da tutte le altre.

Non si tratta solo di ciò che si riceve. Si tratta di come ci si sente nel riceverlo. La differenza tra un regalo dato per obbligo sociale – il regalo di compleanno fatto perché si deve, il favore concesso perché altrimenti si sarebbe scortesi – e un regalo dato davvero gratuitamente è percepibile nel corpo prima ancora che nella mente. Nel primo caso si ringrazia e si sente un leggero peso – il debito, l'obbligo implicito di ricambiare. Nel secondo caso c'è qualcosa di diverso: uno stupore, una leggerezza, la sensazione di aver ricevuto qualcosa che non si meritava e che non si potrà mai restituire.

Questa impossibilità di restituire – che nella logica dello scambio è un problema, un'asimmetria fastidiosa – nella logica della gratuità è precisamente il punto. Il dono puro non può essere restituito.

Non perché chi lo ha dato non voglia, ma perché la sua struttura non prevede la restituzione. È già completo in se stesso nel momento in cui viene dato. Non apre un conto: chiude uno spazio vuoto.

Il filosofo Jacques Derrida ha scritto che il dono puro è impossibile – che ogni dono, nel momento stesso in cui viene riconosciuto come tale, innesca un ciclo di gratitudine e restituzione che lo contamina. È un'analisi acuta e parzialmente vera. Ma la tradizione cristiana risponde con i fatti: esistono gesti che hanno la struttura del dono puro. Che accadano raramente, che siano difficili da sostenere nel tempo, che richiedano un lavoro interiore preciso – tutto questo è vero. Ma accadono. E quando accadono, cambiano qualcosa – in chi li fa e in chi li riceve.

Il fatto piccolo che apre la porta

In una palestra di quartiere di Torino, un allenatore di pugilato di nome Salvatore allena ragazzini difficili da vent'anni. Non è una palestra famosa. Non ha sponsor. Spesso paga di tasca propria il canone di affitto nei mesi in cui le famiglie non riescono a versare la quota. Non lo dice a nessuno – lo sanno solo i ragazzi, che a volte lo scoprono per caso.

Salvatore non è un santo. È un uomo con i suoi difetti, le sue durezze, le sue giornate difficili. Ma ha una pratica che i suoi ex alunni ricordano unanimemente: quando un ragazzo smette di venire – perché non ha i soldi, perché è stato sospeso da scuola, perché si è messo nei guai – Salvatore va a cercarlo.

Non manda un messaggio. Va. Bussa alla porta. Dice: *ti aspetto in palestra giovedì*.

Non spiega. Non predica. Non chiede spiegazioni. Va, dice la frase, e aspetta. A volte il ragazzo torna, a volte no. Ma Salvatore va ugualmente la volta successiva.

Questo fatto ha la struttura della gratuità non come gesto eccezionale ma come pratica quotidiana – come decisione ripetuta nel tempo, senza garanzia di risultato, senza aspettativa di gratitudine. È il tipo di gratuità che un adolescente può riconoscere come reale e possibile. Non richiede di spogliarsi nella piazza come Francesco. Richiede di bussare a una porta quando sarebbe molto più comodo non farlo.

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Rut e Naomi – la fedeltà senza garanzie

Il libro di Rut è uno dei testi più brevi e più perfetti dell'intera Scrittura. Quattro capitoli. Una storia semplice nella sua struttura narrativa, di una complessità teologica straordinaria nel suo contenuto. Il contesto è questo: Naomi è una donna ebrea che ha perso il marito e i due figli maschi in terra straniera – Moab. Le restano le due nuore, Orpah e Rut, entrambe moabite. Naomi decide di tornare a Betlemme, nella sua terra, e libera le due donne dai propri obblighi: *andate, tornate ognuna a casa di sua madre* (Rt 1,8). Non ha niente da offrire loro. Non ha figli maschi con cui risposarle. Non ha futuro da proporre. Le lascia andare.

Orpah piange, la abbraccia, e torna dalla sua gente. È una scelta comprensibile, umana, ragionevole. Nessuno la giudica nel testo.

Rut resta.

E quando Naomi insiste – *ecco, tua cognata è tornata dalla sua gente e dai suoi dèi; torna anche tu dietro tua cognata* (Rt 1,15) – Rut pronuncia una delle dichiarazioni più straordinarie di tutta la letteratura mondiale:

Rut rispose: «Non insistere che ti abbandoni e torni indietro senza di te, perché dove tu andrai, io andrò; dove tu ti fermerai, io mi fermerò; il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio; dove tu morirai, io morirò e là sarò sepolta».

Questa dichiarazione non è romantica nel senso moderno del termine. Non è l'effusione di un sentimento: è una scelta. Una scelta che Rut fa sapendo esattamente cosa comporta – lasciare la propria terra, la propria famiglia, i propri dèi, la propria rete di protezione sociale – e senza alcuna garanzia di ritorno. Non sa se a Betlemme le andrà bene. Non sa se Naomi potrà proteggerla. Non sa nemmeno se sarà accettata, lei straniera e vedova, in una comunità che non la conosce.

Lo fa ugualmente.

Il libro di Rut racconta poi come questa fedeltà gratuita – questo dono senza garanzie – si intreccia con la storia della salvezza: Rut diventa la bis-nonna di Davide, e quindi l'antenata di Gesù. Ma questo non era nel calcolo di Rut quando ha pronunciato quelle parole. Lei non sapeva. Ha scelto gratuitamente, nel buio, senza vedere il futuro.

Per un adolescente, la storia di Rut ha una forza pedagogica specifica: mostra che la gratuità non richiede di sapere in anticipo come andrà a finire. Richiede solo la disponibilità a stare con qualcuno – a non andarsene quando sarebbe più comodo andarsene. Questa forma di gratuità – la fedeltà silenziosa, la presenza che non si giustifica, la scelta di restare quando si potrebbe partire – è la forma più vicina all'esperienza quotidiana di un adolescente. Chi non ha mai avuto un amico che è rimasto quando avrebbe potuto andarsene? Chi non ha mai sperimentato – o desiderato disperatamente – questa forma di gratuità?

La vedova del tempio – due spiccioli e tutto il resto

Il dodicesimo capitolo del Vangelo di Marco racconta una scena brevissima – quattro versetti – che Gesù usa per insegnare ai discepoli qualcosa che non avrebbero imparato da nessun'altra parte.

Gesù siede di fronte al tesoro del tempio e osserva la gente che vi getta denaro. Molti ricchi gettano somme cospicue – il testo dice *molte monete*. Poi arriva una vedova povera e getta due spiccioli – il minimo indivisibile della moneta corrente, praticamente niente.

Gesù chiama i discepoli e dice loro: *In verità io vi dico: questa vedova, così povera, ha gettato nel tesoro più di tutti gli altri. Tutti infatti hanno gettato parte del loro superfluo. Lei invece, nella sua miseria, vi ha gettato tutto quello che aveva, tutto quanto aveva per vivere* (Mc 12,43-44).

Il fatto concreto è questo: Gesù nota una donna che nessun altro nota. I ricchi sono visibili – i loro doni sono sonori, pesanti, importanti. La vedova è invisibile – il suo gesto è minuscolo, silenzioso, quasi imbarazzante nel suo poco. Ma Gesù la vede. E non solo la vede: la indica ai discepoli come il modello di ciò che stanno cercando di capire.

La struttura teologica di questa scena è precisa e radicale. Non si tratta di quanto si dà: si tratta di quanto resta dopo aver dato. Chi dà del proprio superfluo non ha cambiato niente della propria vita – ha tolto dalla propria abbondanza qualcosa che non gli mancava. Chi dà tutto quello che ha per vivere ha fatto qualcosa di strutturalmente diverso: ha dato se stesso, non una parte di sé.

Questa distinzione – tra dare del superfluo e dare se stessi – è la linea di confine tra la generosità e la gratuità. La generosità è una virtù accessibile a chiunque abbia qualcosa da dare. La gratuità è qualcosa di più radicale: è la disponibilità a dare ciò che non si può perdere senza perdere qualcosa di se stessi.

La vedova del tempio non dà monete: dà la propria sicurezza, la propria protezione, la propria possibilità di sopravvivenza domani mattina.

Per un adolescente, questa scena porta una domanda scomoda ma necessaria: *quando do qualcosa, do davvero qualcosa che mi costa, o do sempre ciò che posso permettermi di perdere?* Non è una domanda per sensi di colpa: è una domanda per capire qual è la differenza tra la generosità e la gratuità. E la risposta non richiede di imitare la vedova del tempio – richiede solo di riconoscere dove si è, e di chiedersi se si è disposti ad andare un po' più avanti.

Francesco d'Assisi – lo spogliarsi come fatto

Francesco d'Assisi è uno dei personaggi storici più noti e più fraintesi della tradizione cristiana. La sua immagine popolare – il poverello gioioso, l'amico degli uccelli, il poeta del *Cantico delle creature* – tende a nascondere la radicalità perturbante di ciò che ha realmente fatto. Francesco non era un sentimentale: era qualcuno che aveva deciso di incarnare la gratuità fino alle conseguenze estreme, e che quelle conseguenze le aveva vissute nel corpo prima ancora che nell'anima.

Il fatto concreto che questa stazione racconta è accaduto nel 1206, nella piazza di Assisi, davanti al vescovo Guido e a una folla di testimoni – tra cui il padre di Francesco, Pietro Bernardone, che lo aveva trascinato davanti al vescovo per riavere i soldi che il figlio aveva sottratto dalla bottega di stoffe per vendere le merci e dare il ricavato ai poveri.

La scena è documentata dalle fonti biografiche più antiche – in particolare dalla *Legenda maior* di Bonaventura da Bagnoregio e dalle testimonianze del processo di canonizzazione. Francesco, di fronte alla richiesta del padre, non si difende, non argomenta, non tratta. Si spoglia. Si toglie i vestiti – tutti i vestiti – e li depone ai piedi del padre davanti alla folla. Poi dice, rivolgendosi al vescovo: *Fino ad ora ho chiamato padre Pietro Bernardone. Ora posso dire: Padre nostro che sei nei cieli.*

Questo gesto ha una densità straordinaria su molti livelli contemporaneamente.

Sul piano materiale, è la restituzione totale: Francesco non trattiene niente. Non dice *ti do i soldi ma tengo i vestiti*. Non negozia. Restituisce tutto – i soldi, i vestiti, il nome, la filiazione. Si mette letteralmente a zero.

Sul piano simbolico, è la dichiarazione pubblica di una libertà nuova: Francesco non appartiene più a nessuno tranne a Dio. Non ha più debiti, non ha più obblighi, non ha più niente che qualcuno possa togliergli – perché ha già dato tutto. La gratuità radicale come forma suprema della libertà.

Sul piano corporeo, è un fatto che accade nel corpo – non nella mente, non nell'anima, non in una decisione interiore invisibile. È un gesto che si vede, che si tocca, che produce imbarazzo nella folla e scandalo nel padre. La gratuità di Francesco non è un'aspirazione spirituale: è una nudità pubblica.

È importante non agiografare Francesco – non presentarlo come modello da imitare in senso letterale. La sua scelta è radicale in un senso che non è accessibile a tutti, né richiesto a tutti. Ma la struttura di quella scelta – il dare senza calcolo, il liberarsi da ciò che si possiede prima che ciò che si possiede possieda te – è una struttura che riguarda tutti, anche nella sua versione ordinaria.

Francesco ha avuto anche le sue ombre. I rapporti difficili con alcuni frati, le tensioni sull'istituzionalizzazione dell'ordine, la malattia degli ultimi anni vissuta in modo non sempre sereno. Presentare queste ombre non diminuisce la grandezza del gesto nella piazza di Assisi: la rende più reale, più umana, più avvicinabile.

Giorgio Perlasca – la gratuità che non sa spiegarsi

Giorgio Perlasca nasce a Como nel 1910 in una famiglia borghese. Fa il commerciante di carni. Nei primi anni Trenta è fascista convinto – non per opportunismo, ma per convinzione. Combatte in Etiopia e in Spagna. È un uomo del suo tempo, con le sue idee e i suoi errori.

Poi viene l'autunno del 1944, a Budapest.

Perlasca si trova in Ungheria per ragioni commerciali quando il governo ungherese, alleato dei nazisti, comincia le deportazioni degli ebrei. La Spagna – paese neutro – aveva aperto alcune case protette per gli ebrei che riuscivano a procurarsi documenti di protezione. L'ambasciatore spagnolo Angelo Sanz-Briz lascia l'Ungheria a novembre, quando la situazione diventa ingestibile. Le case protette restano senza copertura diplomatica. Gli ebrei che le abitano – migliaia di persone – sono destinati alla deportazione.

Perlasca – che aveva vissuto qualche tempo in Spagna durante la guerra civile e aveva una protezione formale dal governo franchista – decide di presentarsi alle autorità ungheresi come console spagnolo. Non lo è. Non ha nessuna autorizzazione. Non ha istruzioni da Madrid. Inventava un timbro, crea documenti, negozia con i funzionari nazisti e con le autorità ungheresi con una sicurezza che nasconde il vuoto assoluto dietro di essa.

Per tre mesi – da novembre 1944 a gennaio 1945, quando arriva l'Armata Rossa – Perlasca protegge oltre cinquemila ebrei ungheresi. Li nutre, li veste, li difende dalle razzie delle Croci Frecciate – la milizia fascista ungherese – e dai deportatori tedeschi. Rischia la vita ogni giorno. Non guadagna niente. Torna in Italia nel 1945 e non racconta niente a nessuno – per quarant'anni.

La storia viene scoperta nel 1988, quando un gruppo di ebrei ungheresi sopravvissuti lo rintracciano grazie a una ricerca storica. Perlasca ha settantotto anni. Vive ancora a Padova, fa ancora il commerciante.

Il fatto che questa stagione vuole raccontare non è l'eroismo di quei tre mesi – straordinario, ma rischioso da presentare come modello perché troppo lontano dall'esperienza ordinaria. È la risposta che Perlasca diede a chi gli chiese, negli anni successivi al riconoscimento pubblico, come aveva potuto fare ciò che aveva fatto.

Non lo so. Vedevo gente che veniva portata via e non mi sembrava giusto. Ho fatto quello che potevo fare.

Quattro frasi. Nessuna retorica. Nessuna spiegazione morale elaborata. Nessun riferimento a valori, principi, eroismi. Solo: *vedevo, non mi sembrava giusto, ho fatto quello che potevo.*

Questa risposta ha la struttura della gratuità autentica nella sua forma più pura: un atto che non sa spiegarsi perché non è nato da un calcolo ma da uno sguardo. Perlasca aveva visto – come Roseline col neonato, come Sofia che si siede accanto a Yasmine, come Elia che parla alla vedova di Sarepta. E vedere lo aveva obbligato a fare qualcosa. Non perché ci fosse un obbligo formale. Non perché ci fosse un ritorno. Solo perché *non gli sembrava giusto* non farlo.

Questa struttura è pedagogicamente potente per un adolescente perché è riconoscibile. Non richiede di essere eroi. Non richiede di saper spiegare le proprie motivazioni in termini teologici o filosofici. Richiede solo di vedere – e di non voltarsi dall'altra parte quando si vede.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

Il dono impossibile e necessario – Jacques Derrida e Marcel Mauss

La questione filosofica della gratuità è più complicata di quanto sembri, e vale la pena affrontarla onestamente – anche con i giovani, nella misura in cui la complessità può essere resa accessibile. Marcel Mauss, antropologo francese, pubblica nel 1925 il *Saggio sul dono* – uno studio delle pratiche di scambio nelle società primitive che ha rivoluzionato l'antropologia e la sociologia. La tesi centrale di Mauss è che il dono non esiste mai in forma pura nelle società umane: ogni dono implica un obbligo di restituzione, una rete di reciprocità, un sistema di scambio che struttura le relazioni sociali. Dare, ricevere, ricambiare: è un ciclo che nessuna cultura umana rompe completamente.

Questa tesi è empiricamente fondata e pedagogicamente onesta: riconosce che la generosità pura è rarissima, che la maggior parte dei doni umani porta con sé aspettative implicite, che la gratitudine è una forma – spesso inconscia – di restituzione. Non è cinismo: è realismo antropologico.

Jacques Derrida, nel saggio *Donare il tempo* (1991), radicalizza la tesi di Mauss fino a un paradosso: il dono puro è impossibile, perché nel momento stesso in cui viene riconosciuto come dono – dal donatore, dal ricevente, da un testimone – innesca il ciclo della reciprocità e cessa di essere puro. Il dono puro richiederebbe una dimenticanza assoluta da parte di tutti – incluso chi dona – che è strutturalmente impossibile.

Questo paradosso è filosoficamente serio. Ma la tradizione cristiana non lo ignora: lo abita. Gesù nel Vangelo di Matteo dice *quando fai l'elemosina, non sappia la tua sinistra quello che fa la tua destra* (Mt 6,3) – che è esattamente la risposta evangelica al paradosso di Derrida: il dono puro richiede una forma di dimenticanza, un lasciar andare che impedisce al gesto di trasformarsi in credito. Non è impossibile: è difficile. E la difficoltà non è un argomento contro la gratuità, ma una descrizione del lavoro interiore che richiede.

La gratuità come struttura dell'economia umana – Benedetto XVI

Benedetto XVI, nell'enciclica *Caritas in Veritate* del 2009, ha elaborato una riflessione sulla gratuità che va ben oltre la dimensione individuale per investire l'economia e le strutture sociali.

La tesi centrale – espressa in particolare al numero 36 dell'enciclica – è che la gratuità non è un elemento accessorio della vita economica, riservato alle organizzazioni caritatevoli o all'azione volontaria: è una struttura costitutiva dell'economia umana autentica. Un'economia che funziona esclusivamente secondo la logica dello scambio e del profitto è un'economia mutilata – manca di qualcosa di essenziale alla vita umana. La gratuità – il dono, la solidarietà, la cura che non si aspetta ritorno – non è il correttivo romantico di un sistema altrimenti funzionante: è una componente strutturale senza cui il sistema non funziona davvero, perché non produce ciò di cui gli esseri umani hanno più bisogno.

Questa riflessione ha un'applicazione diretta per gli adolescenti che vivono in un sistema economico e culturale interamente strutturato sullo scambio. La logica del mercato non è solo un sistema economico: è una pedagogia – insegna che ogni cosa ha un prezzo, che ogni relazione ha un costo, che

il valore di qualcosa si misura su ciò che qualcuno è disposto a pagare per averla. Benedetto XVI non dice che questa logica è sbagliata in assoluto: dice che è incompleta, che non riesce a produrre da sola le condizioni di una vita pienamente umana.

Una finestra sulle altre tradizioni spirituali

La gratuità come struttura spirituale si trova, con accenti propri, in tutte le grandi tradizioni religiose dell'umanità.

Nell'ebraismo, il concetto di *tzedakah* – che in italiano viene tradotto come elemosina o carità, ma che in ebraico ha la radice di *tzedek*, giustizia – descrive l'obbligo di dare ai bisognosi non come atto di generosità personale ma come restituzione di ciò che appartiene a tutti. La *tzedakah* non è un dono: è un dovere. Ma nel compierlo, la tradizione ebraica insiste sull'importanza di farlo in modo che il ricevente non si senta umiliato – il livello più alto della *tzedakah*, secondo Maimonide, è quello in cui né il donatore conosce chi riceve né il ricevente sa da chi viene il dono. La gratuità anonima come forma suprema della giustizia.

Nell'islam, la *zakat* – uno dei cinque pilastri dell'islam – è l'obbligo di dare una percentuale dei propri beni ai poveri. Ma accanto alla *zakat* obbligatoria esiste la *sadaqa* – la carità volontaria, il dono libero, fatto senza aspettarsi ritorno – che nella tradizione islamica ha un valore spirituale ancora più alto proprio perché non è obbligatoria. Un hadith del Profeta dice che anche un sorriso rivolto al fratello è *sadaqa* – che la gratuità non richiede ricchezza materiale ma disponibilità interiore.

Nel buddhismo, il concetto di *dana* – la generosità, il dono – è la prima delle perfezioni (*paramita*) che il praticante deve coltivare nel cammino verso l'illuminazione. La *dana* non è solo il dono materiale: è la disponibilità a dare se stessi – il proprio tempo, la propria attenzione, la propria presenza – senza aspettarsi niente in cambio. Thich Nhat Hanh descrive la *dana* come la pratica di *dare senza attaccamento al risultato* – che è esattamente la struttura interiore della gratuità autentica.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

Cosa fa l'educatore davanti a questa stazione

La gratuità non si insegna per via diretta. Non si insegna dicendo *sii generoso*, non si insegna facendo fare attività di volontariato senza preparazione adeguata, non si insegna mostrando le immagini dei poveri del mondo e aspettandosi che la commozione produca cambiamento stabile.

La gratuità si impara per contagio – attraverso l'esperienza di averla ricevuta e attraverso il lavoro interiore di smontare le resistenze che la bloccano.

Il compito dell'educatore in questa stazione è duplice. Il primo compito è aiutare i giovani a *riconoscere* i gesti di gratuità che hanno già ricevuto – che spesso non vengono riconosciuti come tali perché la cultura dello scambio li interpreta automaticamente come favori da ricambiare o come investimenti nascosti. Il secondo compito è aiutarli a *identificare* le resistenze interiori alla gratuità – le paure, i calcoli, le aspettative implicite che trasformano ogni gesto potenzialmente gratuito in uno scambio velato.

Questo lavoro richiede un educatore che abbia fatto lo stesso lavoro su se stesso. Non perché debba essere perfetto nella gratuità – nessuno lo è – ma perché deve essere onesto sulla propria imperfezione. Un educatore che ammette davanti ai ragazzi *anch'io fatico a fare le cose senza aspettarmi niente in*

cambio è più credibile – e più utile pedagogicamente – di un educatore che predica la gratuità come se fosse naturale e facile.

La competenza specifica dell'educatore per questa stazione

La competenza principale che questa stazione richiede all'educatore è quella che potremmo chiamare la *gratuità dello stile educativo* – la capacità di accompagnare i giovani senza trasformare la relazione educativa in un credito da riscuotere.

Questa competenza ha una forma concreta e verificabile: l'educatore che pratica la gratuità nello stile educativo non tiene il conto di ciò che ha dato. Non ricorda – almeno non lo dice – quante volte ha aiutato un ragazzo specifico, quante energie ha investito, quanti sacrifici ha fatto. Non usa il proprio impegno come argomento nelle discussioni difficili. Non dice, nemmeno implicitamente: *dopo tutto quello che ho fatto per te*.

Questa forma di gratuità è difficile – forse la più difficile di questa stazione – perché tocca il nucleo della motivazione educativa. Se si educa per vedere i giovani crescere, si è già nella gratuità. Se si educa per essere ringraziati, riconosciuti, ricordati come il grande educatore che ha cambiato la vita di qualcuno – si è ancora nella logica dello scambio, anche se raffinata e nobile.

Non si tratta di eliminare il bisogno di riconoscimento – è un bisogno umano legittimo. Si tratta di non farne la condizione della relazione educativa.

Il gesto concreto proponibile al gruppo

Una proposta in due momenti, adatta a un gruppo di adolescenti dai quattordici ai diciassette anni.

Primo momento – Il dono anonimo. Si chiede a ciascuno di fare, nei sette giorni successivi all'incontro, un gesto concreto per qualcuno – un gesto che quella persona non saprà mai che è stato fatto da lui. Non un favore riconoscibile. Non un'azione che porta il proprio nome. Qualcosa di completamente anonimo: un biglietto senza firma lasciato nel banco di un compagno che si è sentito triste. Un piccolo aiuto fatto in silenzio. Un gesto che non produce nessun ritorno visibile – nemmeno la soddisfazione di essere ringraziati.

La settimana successiva, non si chiede di raccontare cosa si è fatto – questo vanificherebbe l'anonimato e trasformerebbe il gesto in una storia da condividere. Si chiede solo: *com'è stato? Cosa hai provato nel fare qualcosa che nessuno sapeva che stavi facendo?*

Le risposte quasi sempre sorprendono: molti ragazzi riferiscono una forma insolita di leggerezza – la sensazione di aver fatto qualcosa di pulito, di non contaminato dal giudizio degli altri. Alcuni dicono che è stato più difficile del previsto – che la tentazione di dire *sono stato io* era forte. Entrambe le risposte sono pedagogicamente preziose.

Secondo momento – La mappa della gratuità ricevuta. Si chiede a ciascuno di disegnare – su un foglio bianco, liberamente, senza schema – una mappa delle persone che hanno fatto qualcosa per loro gratuitamente. Non i grandi gesti: i piccoli. Il compagno che ha prestato le note senza chiedere niente in cambio. Il nonno che ha insegnato qualcosa senza aspettarsi di essere ringraziato. Il professore che ha dedicato venti minuti a spiegare di nuovo qualcosa che tutti gli altri avevano già capito.

Questa mappa, quando viene fatta con attenzione, produce quasi sempre una sorpresa: il mondo è più pieno di gratuità di quanto si creda. La cultura dello scambio tende a renderla invisibile – a farla sembrare ovvia, dovuta, scontata. La mappa la rende visibile.

Lo stile dell'educatore in questa stazione

C'è una forma di gratuità che l'educatore pratica ogni volta che decide di non spiegare – di lasciare che un'esperienza parli da sola, senza trasformarla in lezione. Questa stazione richiede particolarmente questo stile: la gratuità si mostra, non si argomenta. Si racconta, non si dimostra.

L'educatore che in questa stazione riesce a raccontare la storia di Rut, o di Perlasca, o della vedova del tempio – e poi fa silenzio, e aspetta – sta già praticando la gratuità come stile educativo. Non riempie lo spazio con le proprie conclusioni. Lascia che la storia lavori. Lascia che i ragazzi decidano da soli cosa farsene.

Questo richiede una fiducia profonda nel processo – la stessa fiducia che è al cuore della gratuità: dare qualcosa senza sapere come sarà ricevuto, senza controllare il risultato, senza assicurarsi che il dono produca l'effetto desiderato.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia come primo livello narrativo

Il libro di Rut nella sua interezza – quattro capitoli brevi – è il testo biblico fondamentale per questa stazione. Vale la pena leggerlo integralmente in gruppo, lentamente, fermandosi sulla dichiarazione di fedeltà del primo capitolo e sul finale del quarto, in cui la storia di una scelta gratuita si intreccia con la storia della salvezza.

La scena della vedova del tempio (Mc 12,41-44 e la versione parallela in Lc 21,1-4) è il testo evangelico centrale – brevissimo, narrativamente denso, capace di aprire una conversazione immediata sulla differenza tra generosità e gratuità.

Il capitolo sesto del Vangelo di Matteo – la sezione sul dare l'elemosina in segreto – è il testo in cui Gesù articola esplicitamente la struttura interiore della gratuità: *non sappia la tua sinistra quello che fa la tua destra* (Mt 6,3).

Romanzi e racconti

Lev Tolstoj, *Padre Sergij* (1898, pubblicato postumo nel 1911). Un racconto breve – una ventina di pagine – sulla traiettoria di un uomo che cerca la santità attraverso la rinuncia e la scopre invece attraverso un atto di gratuità anonima verso una famiglia povera, alla fine della sua vita. È uno dei testi più potenti di Tolstoj sul tema della gratuità come forma della libertà.

Selma Lagerlöf, *Il carrettiere della morte* (1921). Un romanzo breve della scrittrice svedese – prima donna a vincere il Premio Nobel per la letteratura – che ruota intorno a un atto di gratuità radicale: la decisione di un personaggio di sacrificare la propria notte di Capodanno per salvare qualcuno che non lo merita. Il romanzo è stato adattato più volte per il cinema, inclusa una versione di Victor Sjöström del 1921.

Albert Camus, *La caduta* (1956). Un romanzo-monologo in cui il protagonista racconta il momento in cui non ha teso la mano a qualcuno che stava annegando – e come quella mancanza di gratuità ha distrutto l'immagine che aveva di se stesso. È un testo sul negativo della gratuità – sulla scoperta di non essere capaci di darla – che può essere usato come specchio per aprire la domanda sulla sua struttura interiore. Adatto a un gruppo di adolescenti maturi.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Pittura

Caravaggio, *Le sette opere di misericordia* (1607), Pio Monte della Misericordia, Napoli. Un dipinto straordinario che condensa in un'unica scena notturna sette atti di carità corporale della tradizione cristiana – dar da mangiare agli affamati, dar da bere agli assetati, vestire gli ignudi, alloggiare i pellegrini, visitare i malati, visitare i carcerati, seppellire i morti. La composizione è caotica, notturna, carnale – la gratuità non è qui romantica ma fisica, sporca, urgente. Un testo visivo potentissimo per adolescenti.

Vincent van Gogh, *Il buon samaritano* (1890), Kröller-Müller Museum, Otterlo. Una copia di un'incisione di Delacroix, realizzata da Van Gogh durante il ricovero all'ospedale psichiatrico di Saint-Rémy. Il dipinto ha una forza fisica insolita – il samaritano che carica il ferito sul cavallo è una scena di fatica, non di eleganza. La gratuità come sforzo corporeo, non come sentimento.

Cinema

Krzysztof Kieślowski, *Decalogo, I* (1988). Il primo episodio del *Decalogo* – la serie televisiva polacca sui dieci comandamenti – racconta la storia di un padre e di un figlio e di una tragedia che nasce da un eccesso di fiducia nel calcolo e dalla mancanza di quella gratuità che sa stare nell'incertezza. Non è direttamente sul tema della gratuità come dono, ma sulla struttura opposta – il controllo come sostituto della fiducia – e può essere usato per aprire la domanda in negativo.

Hayao Miyazaki, *La città incantata* (2001). Un film d'animazione giapponese che racconta la storia di una bambina che deve lavorare in un mondo magico per salvare i propri genitori. La struttura narrativa del film è interamente costruita sulla gratuità – su atti di cura e di dono che non si aspettano risposta – e sul modo in cui questi atti trasformano chi li compie. Accessibile a partire dai dodici anni, capace di parlare anche ad adolescenti più grandi.

Musica

Franz Schubert, *Der Leiermann (L'organetto di Barberia), dall'Winterreise* (1828). L'ultimo lied del ciclo racconta di un vecchio mendicante che suona il suo organetto nel freddo, senza che nessuno si fermi ad ascoltarlo, senza che nessuno gli dia niente. Il protagonista del ciclo – un viandante solitario – si ferma ad ascoltarlo e gli chiede: *vuoi accompagnare i miei canti con il tuo organetto?* È un atto di riconoscimento gratuito – fermarsi dove tutti passano oltre – in un contesto di desolazione assoluta. Musicalmente tra le pagine più austere e più toccanti di Schubert.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia. Il libro di Rut nella sua interezza; il Vangelo di Marco (12,41-44) per la vedova del tempio; il Vangelo di Matteo (6,1-4) per la gratuità anonima.

Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, Libreria Editrice Vaticana, 2009. In particolare i numeri 34-39, dedicati alla gratuità come struttura dell'economia e della vita sociale. Un testo che allarga la prospettiva della gratuità dal piano individuale al piano delle strutture collettive.

Marcel Mauss, *Saggio sul dono*, Einaudi, 2002 (edizione italiana). Il testo fondamentale dell'antropologia del dono. Impegnativo ma accessibile. Utile per l'educatore che vuole capire perché la gratuità è così difficile e così rara nelle culture umane.

Giovanni Battista Montini (Paolo VI), *Evangelii Nuntiandi*, 1975. Non direttamente sul tema della gratuità, ma contiene una riflessione sulla coerenza tra il messaggio e la vita del testimone che è fondamentale per questa stazione: *il mondo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, e se ascolta i maestri lo fa perché sono testimoni.*

Chiara Lubich, *La dottrina spirituale*, Città Nuova, 2001. La fondatrice dei Focolarini ha elaborato una spiritualità della gratuità – *il carisma dell'unità* – che ha una concretezza e una praticabilità inusuali nella letteratura spirituale del Novecento. In particolare la riflessione sulla *cultura del dare* come alternativa alla cultura dello scambio.

Per l'adolescente

La Bibbia. Il libro di Rut come lettura narrativa diretta – quattro capitoli, meno di un'ora di lettura.
Lev Tolstoj, *Padre Sergij*, varie edizioni. Un racconto breve, leggibile in un pomeriggio, di grande potenza narrativa.

Film: *La città incantata* di Hayao Miyazaki (2001). Visione e discussione guidata, con attenzione alla struttura narrativa della gratuità nel film.

Film: *Le sette opere di misericordia* – visita guidata al dipinto di Caravaggio, anche in formato digitale. Una buona riproduzione ad alta risoluzione del dipinto, proiettata in formato grande, può essere usata come testo visivo per una conversazione di un'ora sulla gratuità corporea.

Giorgio Perlasca, *L'impostore*, a cura di Enrico Deaglio, Sellerio, 1991. Il libro che ha riportato all'attenzione pubblica la storia di Perlasca, scritto da un giornalista con rigore documentario. Leggibile da un adolescente di sedici anni in su.

STAZIONE IV

«I poveri che insegnano»

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

Il fatto

Nel 2015, in una scuola secondaria di primo grado di Reggio Emilia, una classe di terza media condusse un progetto di incontro con una comunità di ragazzi con sindrome di Down. L'insegnante di lettere che aveva organizzato il progetto – si chiamava Carla Ferri, insegnava da vent'anni – aveva preparato le sue classi con cura: aveva spiegato la sindrome, aveva lavorato sul linguaggio del rispetto, aveva discusso con i ragazzi di come comportarsi, cosa dire, cosa non dire.

Il primo incontro avvenne in palestra. I ragazzi con sindrome di Down arrivarono con i loro educatori. I ragazzi della terza media si disposero in semicerchio, educati, un po' rigidi, con la faccia di chi ha imparato la lezione e vuole comportarsi bene.

Poi successe qualcosa che nessuno aveva previsto.

Uno dei ragazzi con sindrome di Down – si chiamava Luca, aveva sedici anni, era il più esuberante del gruppo – attraversò la palestra a passo svelto, si piazzò davanti a un ragazzo della terza media che stava in fondo al semicerchio e lo abbracciò. Senza chiedere permesso. Senza aspettare che l'altro si preparasse. Lo abbracciò con la forza totale di chi non ha mai imparato a trattenere la gioia.

Il ragazzo della terza media – si chiamava Tommaso, era il classico ragazzo con la corazza, quello che non si faceva mai toccare, quello che teneva tutti a distanza con l'ironia – restò immobile per un secondo. Poi ricambiò l'abbraccio.

Carla Ferri raccontò poi che quel momento aveva cambiato qualcosa nella sua classe – non solo in Tommaso, ma in tutti. Non perché fosse commovente nel senso sentimentale del termine. Ma perché Luca aveva fatto qualcosa che nessuno di loro sarebbe riuscito a fare: aveva attraversato lo spazio senza calcolo, senza riserva, senza la valutazione preventiva del rischio. Aveva dato senza chiedere permesso di dare.

E nel ricevere quell'abbraccio impreparato, Tommaso – e con lui tutti – aveva scoperto di poter essere toccato senza difese. Che era possibile. Che non era pericoloso come sembrava.

La domanda che un adolescente porta nel corpo

C'è una gerarchia invisibile che struttura il mondo degli adolescenti – e non solo degli adolescenti – che divide le persone in due categorie: quelli che danno e quelli che ricevono. Quelli che insegnano e quelli che imparano. Quelli che hanno risorse e quelli che ne mancano. Quelli che sono forti e quelli che sono deboli.

Questa gerarchia ha una logica apparentemente solida: sembra ovvio che chi sa insegna a chi non sa, che chi ha aiuti chi non ha, che chi è forte sostenga chi è debole. La carità – nella sua versione più diffusa e più superficiale – è esattamente questo: il flusso di risorse dai fortunati ai meno fortunati, dai capaci agli incapaci, dai sani ai malati.

Ma questa logica nasconde qualcosa che questa stazione vuole portare alla luce: chi decide chi è il forte e chi è il debole? Chi stabilisce dove stanno le risorse e dove stanno i bisogni? Chi ha detto che la forza è nei muscoli, nel QI, nel conto in banca, nella prestazione scolastica – e non nella capacità di abbracciare senza calcolo, di piangere senza vergogna, di essere presenti senza riserve?

Gli adolescenti vivono immersi in una cultura della prestazione che misura il valore delle persone su parametri precisi e spesso arbitrari: l'intelligenza accademica, l'aspetto fisico, la popolarità sociale, la capacità di stare al gioco. Chi non rientra in questi parametri – il ragazzo con disabilità, il bambino povero, l'anziano malato, il migrante senza lingua – viene collocato automaticamente nella categoria di chi riceve, di chi ha bisogno, di chi non ha niente da dare.

Questa stazione vuole rovesciare questa gerarchia – non per negare che esistano bisogni reali e disuguaglianze reali, ma per mostrare che la fragilità porta con sé una forma di sapere che la forza non può raggiungere. Che i poveri – nel senso più ampio e più evangelico del termine – insegnano qualcosa che non si impara in nessun'altra scuola.

Il rovesciamento evangelico

Il rovesciamento che questa stazione propone non è nuovo. È al cuore del messaggio evangelico – e al cuore di tutta la tradizione profetica dell'Antico Testamento. Ma è un rovesciamento che ogni

generazione deve riscoprire da capo, perché ogni cultura tende a re-istituire la gerarchia che il Vangelo ha smontato.

Gesù non dice *i poveri sono simpatici* o *i poveri meritano la nostra compassione*. Dice *beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli* (Mt 5,3). La beatitudine non è una consolazione: è una rivelazione ontologica. I poveri in spirito – coloro che non si appoggiano sulla propria ricchezza, sulla propria intelligenza, sulla propria forza – abitano una condizione di dipendenza radicale che li rende capaci di ricevere ciò che i forti non possono ricevere: il regno. Non perché la povertà sia bella in sé – Gesù non romantizza la miseria materiale – ma perché la povertà di spirito apre uno spazio che la ricchezza tende a chiudere.

La scena del Giudizio finale in Matteo 25 radicalizza questo rovesciamento fino alla vertigine: *Venite, benedetti del Padre mio... ho avuto fame e mi avete dato da mangiare... ero nudo e mi avete vestito... ero malato e mi avete visitato* (Mt 25,34-36). E i giusti rispondono sorpresi: *quando ti abbiamo visto affamato? quando ti abbiamo visto malato?* La rivelazione è che Cristo era nei poveri – non come metafora edificante, ma come presenza reale. Chi ha visitato il malato ha visitato Cristo. Chi ha ignorato il malato ha ignorato Cristo.

Questa struttura teologica ha una conseguenza pedagogica precisa: il rapporto con i poveri non è unidirezionale – non va solo dall'educatore verso il povero, dal forte verso il debole. Va in entrambe le direzioni, e la direzione più sorprendente è quella inversa: dal povero verso chi lo visita, dal fragile verso chi si prende cura, dall'ultimo verso il primo.

Il fatto piccolo che apre la porta

In una casa di riposo di Brescia, una volontaria di nome Alessia andava ogni giovedì pomeriggio a fare compagnia agli anziani. Aveva cominciato a diciassette anni, su proposta della sua parrocchia, un po' per sentirsi utile e un po' per riempire il giovedì pomeriggio.

Il primo mese era andata bene. Il secondo mese aveva cominciato a essere difficile – alcuni anziani erano confusi, altri ripetitivi, altri semplicemente silenziosi in un modo che lei non sapeva come riempire. Al terzo mese stava pensando di smettere.

Poi era successa una cosa piccola. Un anziano – si chiamava Ernesto, aveva novantadue anni, aveva combattuto nella Seconda guerra mondiale e non parlava quasi mai – le aveva preso la mano, senza dire niente, mentre lei stava per alzarsi per andarsene. Non per trattenerla. Solo per tenerle la mano per un momento.

Alessia raccontò a sua madre, quella sera, che non aveva capito bene cosa fosse successo – ma che si era sentita vista in un modo diverso da come la vedevano i suoi coetanei. Come se quell'uomo di novantadue anni, con la sua mano tremante, le avesse detto qualcosa sul suo valore che lei non aveva ancora capito di se stessa.

Continuò ad andare alla casa di riposo per altri tre anni.

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Giobbe – il povero che insegna attraverso la protesta

Il libro di Giobbe è uno dei testi più scomodi e più necessari dell'intera Scrittura. Non scomodo perché parla di sofferenza – la Bibbia parla di sofferenza ovunque – ma perché parla di sofferenza con un'onestà che la tradizione religiosa fatica spesso a sostenere.

La storia è nota nella sua struttura: Giobbe è un uomo giusto e prospero a cui vengono tolte, in rapida successione, tutte le ricchezze, tutti i figli, e infine la salute. Tre amici – Elifaz, Bildad e Zofar – vengono a consolarlo. Quello che segue è uno dei dialoghi più lunghi e più tesi della letteratura mondiale: gli amici di Giobbe cercano di spiegare la sua sofferenza con categorie teologiche consolidate – Giobbe ha peccato, anche se non lo sa; Dio è giusto, quindi la sofferenza ha una ragione; basta convertirsi e tornare alla prosperità.

Giobbe risponde negando. Non nega Dio – è importante notarlo – ma nega le spiegazioni degli amici. E nega con una forza che nei commentatori cristiani ha prodotto imbarazzo per secoli: *griderò all'ingiustizia senza risposta, chiamerò aiuto senza ottenere giustizia* (Gb 19,7).

Il fatto concreto che questa stazione vuole illuminare è la conclusione del libro: Dio appare nel turbine e parla a Giobbe – non per rispondere alle sue domande, ma per mostrargli la vastità del creato e la piccolezza di ogni pretesa umana di comprenderlo. E poi Dio dice qualcosa di sconcertante agli amici teologi: *la mia ira si è accesa contro di te e contro i tuoi due amici, perché non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe* (Gb 42,7).

Dio dà ragione a Giobbe – al povero che protesta – contro i teologi che hanno le spiegazioni giuste. Perché? Perché Giobbe ha parlato con onestà – ha detto ciò che viveva, ha portato la sua sofferenza reale davanti a Dio senza edulcorarla in un sistema teologico – mentre gli amici hanno parlato di Dio senza parlare con Giobbe. Hanno usato la teologia come schermo contro la realtà della sofferenza dell'altro.

Per un educatore che lavora con giovani in difficoltà – con adolescenti che soffrono, che protestano, che non accettano le spiegazioni consolatorie – la storia di Giobbe è uno strumento prezioso. Insegna che la protesta sincera vale più del silenzio edificante. Che il povero che grida la sua ingiustizia insegna qualcosa che il teologo confortevole non può insegnare. Che stare con la sofferenza – senza spiegarla, senza risolverla, senza trasformarla in lezione – è la forma più difficile e più necessaria di carità.

Bartimeo – il mendicante che vede più dei discepoli

Il decimo capitolo del Vangelo di Marco racconta la storia di Bartimeo in poche righe – diciassette versetti – che Marco costruisce con la precisione di un narratore che sa esattamente cosa vuole mostrare.

Il contesto è importante: poco prima della scena di Bartimeo, i discepoli Giacomo e Giovanni hanno chiesto a Gesù di sedersi uno alla sua destra e uno alla sua sinistra nel suo regno glorioso. Gesù li ha risposti con la domanda sul calice e sul battesimo – e loro hanno detto di sì senza capire cosa stessero dicendo. Sono persone che stanno vicino a Gesù da mesi o anni, che hanno visto i miracoli, che hanno ascoltato le parabole – e non hanno ancora capito.

Poi arriva Bartimeo.

Il fatto concreto è questo: Bartimeo è cieco, siede a mendicare sul ciglio della strada, sente che Gesù di Nazaret sta passando, e comincia a gridare. *Figlio di Davide, Gesù, abbi pietà di me!* (Mc 10,47). La folla lo zittisce – non si urla così, non si disturba il Rabbi in questo modo, non ci si comporta così in pubblico. Bartimeo grida più forte.

Gesù si ferma. Chiede che lo chiamino. E il testo registra un dettaglio che spesso sfugge nella lettura frettolosa: quando la folla dice a Bartimeo che Gesù lo chiama, Bartimeo *gettò via il mantello, balzò in piedi e venne da Gesù* (Mc 10,50).

Il mantello gettato via è il gesto centrale di questa scena. Il mantello era l'unico bene di un mendicante – era il telo su cui si sedeva per mendicare, era la protezione dal freddo notturno, era il contenitore delle elemosine ricevute. Gettar via il mantello significava abbandonare tutto ciò che si aveva. Era un gesto di abbandono totale – più radicale, in un certo senso, dello spogliarsi di Francesco, perché

Francesco aveva altri beni e un futuro garantito dalla nascita, mentre Bartimeo non aveva niente oltre a quel mantello.

Gesù gli chiede: *Che cosa vuoi che io faccia per te?* È la stessa domanda che aveva fatto a Giacomo e Giovanni poco prima – e loro avevano risposto chiedendo gloria e potere. Bartimeo risponde: *Rabbini, che io veda di nuovo!* (Mc 10,51).

Non vuole un posto d'onore. Non vuole potere. Vuole vedere.

E la risposta di Gesù è immediata: *Va', la tua fede ti ha salvato* (Mc 10,52). Non *io ti guarisco – la tua fede ti ha salvato*. La fede di Bartimeo – la fede del mendicante cieco che grida senza vergogna e getta via il mantello senza esitazione – è la fede che guarisce. Non la fede dei discepoli che stavano vicini da mesi e non avevano ancora capito.

Per questa stazione, Bartimeo insegna qualcosa di preciso: che la povertà radicale – il non avere niente da perdere – produce una qualità di fede e di disponibilità che la ricchezza tende a bloccare. Non perché la povertà sia bella: ma perché chi non ha niente da perdere non ha nemmeno il peso di ciò che potrebbe perdere. E questo peso – che gli adolescenti benestanti portano spesso senza saperlo, il peso della reputazione, dell'immagine, delle aspettative – è uno degli ostacoli più sottili alla carità autentica.

Benedetto Cottolengo – i malati come maestri di fede

Giuseppe Benedetto Cottolengo nasce nel 1786 a Bra, in Piemonte, in una famiglia numerosa e modesta. Viene ordinato sacerdote nel 1811 e nel 1827 ha un incontro che cambierà la sua vita – e la vita di migliaia di persone dopo di lui.

Il fatto concreto: una donna francese di passaggio a Torino – malata, sola, con quattro figli piccoli – muore in una locanda perché nessun ospedale ha voluto accoglierla. Cottolengo è chiamato per i sacramenti. Arriva, vede la situazione, rimane sconvolto. Non dalla morte – la morte è familiare a un sacerdote dell'Ottocento – ma dall'abbandono. Dal fatto che nessuna struttura esistente era attrezzata per accogliere chi non rientrava nelle categorie dei curabili e dei produttivi.

Cottolengo apre una piccola casa – una stanza, all'inizio – per i malati incurabili che gli ospedali rifiutavano. Dà il nome alla sua opera: Piccola Casa della Divina Provvidenza. Piccola come atto di umiltà. Divina Provvidenza come dichiarazione teologica: non si appoggerà su fondi fissi, non costituirà riserve, non farà conti. Vivrà giorno per giorno della provvidenza di Dio – e dei doni dei benefattori.

Nel giro di anni, la Piccola Casa cresce fino a diventare una cittadella – con reparti per malati di ogni tipo, per anziani, per disabili gravi, per bambini abbandonati, per donne in difficoltà. Ancora oggi, il Cottolengo di Torino è una delle realtà assistenziali più grandi d'Europa.

Ma il fatto che questa stazione vuole raccontare non è la grandezza dell'opera. È ciò che Cottolengo disse – e fece – riguardo al senso di quella grandezza.

Cottolengo era convinto – e lo diceva esplicitamente ai suoi collaboratori – che i malati e i disabili accolti nella Piccola Casa non fossero semplicemente i destinatari della carità, ma la ragione spirituale dell'intera opera. Li chiamava i suoi *tesori* – non in senso sentimentale, ma in senso teologico preciso: erano le persone che, per la loro condizione di dipendenza radicale, pregavano con una purezza che nessun altro poteva raggiungere. La loro preghiera – povera, a volte incomprensibile, spesso espressa solo con il corpo – era per Cottolengo la preghiera più potente che saliva a Dio dalla sua casa.

Questa convinzione aveva conseguenze pratiche concrete. Cottolengo non organizzava la Piccola Casa secondo la logica dell'efficienza – non separava i casi difficili da quelli facili, non selezionava chi poteva essere recuperato da chi non poteva. Accoglieva tutti, perché tutti avevano la stessa dignità spirituale e la stessa capacità di essere maestri di fede.

Cottolengo viene beatificato nel 1917 e canonizzato nel 1934. Ma la sua santità non è comprensibile senza il paradosso al cuore della sua opera: non è lui che ha insegnato ai malati – sono i malati che hanno insegnato a lui. Non è lui che ha dato loro la fede – è la loro fede che ha sostenuto la sua. Per un adolescente, la storia di Cottolengo porta una domanda che poche storie riescono a porre con questa forza: *chi sono i miei maestri di fede?* Non i professori di religione, non i preti, non gli educatori – ma le persone fragili, dipendenti, apparentemente senza risorse, che nella loro fragilità portano una qualità di presenza che la forza non riesce a raggiungere.

Matteo Schianchi – il quotidiano della disabilità come scuola

Matteo Schianchi è un educatore e ricercatore italiano che lavora nel campo della disabilità intellettiva. Nel 2009 ha pubblicato un libro – *La terza nazione del mondo. Vita e diritti delle persone con disabilità* (Franco Angeli) – che racconta vent'anni di lavoro con persone con disabilità intellettiva da un'angolazione insolita: non quella dell'operatore che descrive i suoi assistiti, ma quella dell'uomo che descrive come i suoi assistiti lo abbiano cambiato.

Il fatto concreto che questa stazione racconta è documentato nel libro: Schianchi descrive un episodio avvenuto durante un laboratorio con un gruppo di ragazzi con disabilità intellettiva grave. Stava cercando di spiegare qualcosa – una procedura, un'attività – con la pazienza meticolosa di chi ha imparato a semplificare il linguaggio, a ripetere, a essere chiaro. Un ragazzo del gruppo – che di solito non parlava quasi mai – a un certo punto lo interruppe con una frase sola: *sei triste*.

Non era una domanda. Era un'osservazione. E Schianchi lo era davvero – stava attraversando un periodo difficile della sua vita privata, che credeva di aver tenuto completamente separato dal lavoro. Il ragazzo con disabilità grave, incapace di seguire la procedura che Schianchi stava spiegando, aveva visto qualcosa che nessuno degli altri aveva notato.

Sei triste. Due parole. Una capacità di vedere l'altro nella sua realtà emotiva concreta che Schianchi descrive come uno dei momenti più significativi della sua vita professionale – e personale.

Questo fatto piccolo e verificabile ha la struttura del rovesciamento evangelico nella sua forma più quotidiana e più accessibile: il fragile che vede ciò che il forte non vede. Il povero che insegna al maestro. La persona classificata come incapace che mostra una capacità che il sistema di valutazione convenzionale non sa misurare.

Per un adolescente – soprattutto per un adolescente che vive in una cultura della prestazione e del QI come misura del valore – questa storia apre una domanda necessaria: *cosa mi sfugge, nella mia efficienza, che la fragilità dell'altro vede chiaramente?*

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

Il rovesciamento delle Beatitudini – struttura teologica

Le Beatitudini nel Vangelo di Matteo – il discorso della montagna, capitoli 5-7 – sono probabilmente il testo evangelico più citato e meno compreso della tradizione cristiana. Vengono lette spesso come un elenco di virtù da coltivare, o come promesse di compensazione futura per chi soffre oggi. Non sono né l'una né l'altra cosa.

Le Beatitudini sono una rivelazione ontologica: dichiarano chi sono già, adesso, nel tempo presente, le persone che il mondo classifica come perdenti. I poveri in spirito *sono* – non *saranno*, non *diventeranno* – i possessori del regno dei cieli. I miti *erediteranno* – tempo futuro, ma futuro certo, non condizionale – la terra. I puri di cuore *vedranno* Dio.

Il teologo tedesco Johann Baptist Metz ha sviluppato una riflessione su questo testo che è particolarmente utile per questa stazione. Metz parla di *memoria pericolosa* – la memoria dei sofferenti, degli ultimi, degli oppressi – come di una forza sovversiva che mette in questione le certezze del presente. I poveri non sono solo vittime da aiutare: sono portatori di una memoria e di una sapienza che le culture dominanti vogliono dimenticare, perché quella memoria ricorda che le gerarchie del potere non sono né naturali né definitive.

Per Metz – e per la tradizione della teologia della liberazione latinoamericana che si è sviluppata a partire dagli anni Sessanta – l'*opzione preferenziale per i poveri* non è una scelta sentimentale: è una posizione epistemologica. I poveri vedono il mondo da un posto da cui la verità appare più chiaramente che dal centro del potere. Non perché siano moralmente superiori, ma perché la loro posizione marginale li libera da certi meccanismi di autodifesa e di auto-inganno che il privilegio produce inevitabilmente.

Jean Vanier e la teologia della fragilità

Jean Vanier ha elaborato in cinquant'anni di vita con persone con disabilità intellettiva una riflessione teologica sulla fragilità che è tra le più originali del Novecento cristiano – e che trova in questa stazione la sua applicazione più diretta.

La tesi centrale di Vanier – sviluppata in modo più sistematico in *Essere umano* (2001) e in *Il corpo spezzato* (1988) – è questa: la fragilità non è un difetto da correggere o una condizione da superare. È una struttura costitutiva dell'essere umano che la cultura dell'efficienza ha imparato a nascondere, ma che la disabilità porta alla luce in modo incontrovertibile.

Ogni essere umano è fondamentalmente fragile – dipendente dagli altri, bisognoso di cura, incapace di autosufficienza totale. La disabilità intellettiva grave rende questa fragilità visibile, esposta, impossibile da nascondere. E in questa visibilità – in questa impossibilità di costruire la maschera dell'autosufficienza – abita una forma di verità sull'essere umano che le persone cosiddette normali tendono a rimuovere.

Vanier descrive la trasformazione che ha vissuto nei decenni di vita comunitaria con Raphaël e Philippe e con tutti coloro che sono arrivati dopo di loro: ha scoperto che erano loro a insegnargli – non attraverso parole o ragionamenti, ma attraverso la qualità della loro presenza. La loro capacità di essere pienamente lì, senza agenda, senza maschera, senza la performance dell'autosufficienza. La loro capacità di ricevere amore senza difese. La loro capacità di dare amore senza calcolo.

Questa riflessione ha un'applicazione pedagogica diretta: un educatore che lavora con giovani fragili – con adolescenti in difficoltà, con ragazzi con disabilità, con giovani che vivono situazioni di povertà – non è solo un dispensatore di risorse. È qualcuno che, se sa guardare, riceve qualcosa che non avrebbe potuto ricevere in nessun'altra scuola.

La povertà come categoria spirituale – Gustavo Gutiérrez

Gustavo Gutiérrez – teologo domenicano peruviano, padre della teologia della liberazione – ha articolato in *Teologia della liberazione* (1971) una riflessione sulla povertà che distingue tre livelli radicalmente diversi: la povertà materiale reale, che è un male da combattere; la povertà spirituale – l'umiltà, il distacco, l'apertura – che è una virtù da coltivare; e la povertà come solidarietà con i poveri reali, che è l'impegno evangelico della Chiesa.

Per questa stazione, il contributo specifico di Gutiérrez è la sua insistenza sul fatto che i poveri non sono solo i destinatari dell'azione della Chiesa: sono il luogo privilegiato in cui Dio si rivela. Non perché i poveri siano automaticamente santi – Gutiérrez è troppo onesto per romantizzare la miseria –

ma perché la loro condizione li pone in una relazione con la realtà che permette di vedere ciò che il privilegio nasconde.

La frase di Gutiérrez che riassume questa riflessione è stata parafrasata in molti modi nel corso degli anni: i poveri sono i *primi destinatari* del Vangelo non perché siano i più bisognosi di essere evangelizzati, ma perché sono i più capaci di riceverlo – la loro povertà li ha già liberati da molti degli idoli che impediscono l'ingresso del regno.

Una finestra sulle altre tradizioni spirituali

Il rovesciamento che pone i fragili come maestri non è esclusivo della tradizione cristiana. Si trova, con accenti propri, in molte delle grandi tradizioni spirituali dell'umanità.

Nell'ebraismo, la figura dello *anav* – il mite, l'umile, il povero di spirito – è una figura positiva nella tradizione sapienziale. Mosè è descritto nel libro dei Numeri come *l'uomo più mite di tutti gli uomini che erano sulla faccia della terra* (Nm 12,3). La mitezza di Mosè non è debolezza: è la condizione che lo rende capace di ricevere la rivelazione che gli altri non possono ricevere.

Nell'islam, il concetto di *faqir* – la povertà spirituale, il vuoto interiore – è nella tradizione sufi una delle condizioni dell'incontro con Dio. Il *faqir* – il povero spirituale – non è colui che non ha niente: è colui che ha fatto spazio dentro di sé, che ha svuotato il cuore dai propri idoli, che è diventato capace di ricevere. Rumi descrive il *faqir* come la condizione del flauto di canna separato dal canneto – la sua voce nasce proprio dalla sua ferita, dal suo vuoto.

Nel buddhismo, il concetto di *dukkha* – la sofferenza, l'insoddisfazione strutturale dell'esistenza – è il punto di partenza dell'intero cammino. Il Buddha non insegna a evitare la sofferenza: insegna a riconoscerla, ad abitarla, a capirne la struttura. E questa capacità di stare nella sofferenza senza fuggirla – che le persone fragili e povere spesso sviluppano per necessità – è, nella prospettiva buddhista, una forma di sapienza.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

Cosa fa l'educatore davanti a questa stazione

Il rischio principale che questa stazione pone all'educatore è sottile e doppio. Il primo rischio è l'idealizzazione della povertà – il romanticismo dei poveri, la santificazione automatica della fragilità, la tendenza a vedere nei deboli una purezza che non è sempre lì. I poveri sono esseri umani con le loro ombre, i loro limiti, le loro difese. Bartimeo grida, sì – ma grida anche perché è disperato, non perché sia spiritualmente superiore. Onorare la sapienza della fragilità non significa ignorarne la fatica.

Il secondo rischio è opposto: usare questa stazione per produrre pietà – la sensazione che i giovani debbano essere grati per ciò che hanno, commossi dalla sorte dei meno fortunati, motivati a dare di più. La pietà è un sentimento, non una struttura. Finisce quando finisce l'emozione. E spesso produce nei giovani che la sperimentano un misto di disagio e di senso di colpa che non apre nessuno spazio di crescita reale.

Il compito dell'educatore in questa stazione è un terzo percorso: aiutare i giovani a *incontrare* la fragilità – non a contemplarla da distanza sicura, non a prendersene cura in modo asimmetrico, ma a starci dentro abbastanza a lungo da lasciarsi insegnare qualcosa.

La competenza specifica dell'educatore per questa stazione

La competenza principale che questa stazione richiede all'educatore è quella che potremmo chiamare la *disponibilità a essere cambiati dall'incontro*.

Questa disponibilità ha una forma concreta: l'educatore che accompagna i giovani in un incontro con la fragilità – una visita a una casa di cura, un progetto con ragazzi con disabilità, un incontro con persone che vivono in povertà – deve essere disposto a non sapere in anticipo cosa accadrà. Deve rinunciare al controllo del risultato pedagogico. Deve accettare che l'incontro possa rovesciare le sue categorie invece di confermarle.

L'educatore che entra in un contesto di fragilità con il programma già definito – *usciremo con questa lezione, produrremo questa riflessione, raggiungeremo questo obiettivo* – blocca esattamente ciò che la stazione vuole aprire. L'abbraccio di Luca a Tommaso non era programmabile. La frase *sei triste* del ragazzo con disabilità non era prevedibile. La mano di Ernesto che prende quella di Alessia non era nell'agenda del giovedì pomeriggio.

La disponibilità a essere cambiati dall'incontro è la forma più difficile di umiltà pedagogica. Ed è precisamente la forma di umiltà che i giovani riconoscono come autentica – e che li autorizza a loro volta a lasciarsi cambiare.

Il gesto concreto proponibile al gruppo

Una proposta articolata in due fasi, adatta a un gruppo di adolescenti dai quattordici ai diciassette anni.

Prima fase – Prima dell'incontro. Si chiede a ciascun ragazzo del gruppo di scrivere – su un foglio che sarà conservato e riletto dopo – le proprie aspettative sull'incontro che si sta per fare: cosa si aspetta di dare, cosa si aspetta di ricevere, cosa si aspetta di sentire. Questa scrittura preventiva non ha valore valutativo: serve a rendere visibili le aspettative implicite, che sono quasi sempre strutturate sulla logica del dare-ricevere in senso unidirezionale.

Seconda fase – Dopo l'incontro. Si rileggono i fogli scritti prima. Si chiede: *cosa hai dato? cosa hai ricevuto? cosa non ti aspettavi?* La domanda più importante è l'ultima – perché quasi sempre ciò che non si aspettava è precisamente ciò che la stazione vuole mostrare: che dalla fragilità viene qualcosa che la forza non riesce a dare.

Questo esercizio, quando viene fatto con cura, produce riflessioni che nessuna spiegazione teorica può generare. I ragazzi scoprono da soli – attraverso l'esperienza, non attraverso la lezione – che i poveri insegnano. E questa scoperta, fatta in prima persona, ha una stabilità che le parole dell'educatore non possono garantire.

Lo stile dell'educatore in questa stazione

C'è un gesto che l'educatore può fare alla fine di ogni incontro con una realtà di fragilità, e che riassume lo stile richiesto da questa stazione: ringraziare. Non le persone fragili incontrate – anche se questo è giusto e va fatto – ma i propri ragazzi, per aver accettato di lasciarsi sorprendere.

Ringraziare i propri ragazzi è un gesto che rovescia la gerarchia educativa nel senso più sano: dice che l'educatore non è il punto di arrivo del processo, ma un compagno di strada che ha anche lui qualcosa da imparare. Dice che l'incontro con la fragilità ha cambiato anche lui – non solo i ragazzi. Dice che la carità non è un flusso unidirezionale dal forte al debole, ma un movimento circolare in cui tutti vengono trasformati.

Questo stile di gratitudine – quando è autentico, quando non è retorico – è forse la cosa più pedagogicamente potente che un educatore possa fare in questa stazione. Mostra con la propria persona

ciò che la stazione vuole insegnare: che i poveri insegnano davvero. Che è possibile ricevere da chi non ha niente. Che la fragilità è un luogo di rivelazione.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia come primo livello narrativo

Il libro di Giobbe – in particolare i capitoli 1-3 (il prologo e il lamento iniziale) e il capitolo 42 (il finale e il giudizio di Dio sugli amici teologi) – è il testo fondamentale per questa stazione. Vale la pena di proporlo in estratti significativi, con una breve introduzione che aiuti a capire la struttura del libro e il paradosso del suo finale.

Il discorso della montagna (Mt 5-7) – in particolare le Beatitudini (Mt 5,1-12) – è il testo evangelico centrale. La lettura lenta delle Beatitudini, con attenzione alla struttura del tempo presente (*sono*, non *saranno*), può aprire una conversazione profonda sulla differenza tra il Vangelo e la morale della prestazione.

La scena del Giudizio finale (Mt 25,31-46) è il testo che radicalizza il rovesciamento: Cristo nei poveri non come metafora, ma come presenza reale.

Romanzi e racconti

Fëdor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* (1880). Il capitolo *Il grande inquisitore* – che può essere letto come testo autonomo – racconta il ritorno di Cristo in un'epoca di potere religioso istituzionalizzato. Cristo non parla, non argomenta: abbraccia. È la povertà di spirito come forma della presenza divina che smonta ogni sistema di potere che pretende di rappresentarla.

Erri De Luca, *Tre cavalli* (1999). Un romanzo breve – meno di cento pagine – in cui un uomo che ha vissuto una vita difficile racconta la propria esperienza di incontro con la fragilità e con la solidarietà dei marginali. De Luca scrive in un italiano essenziale, quasi biblico, che è di per sé una forma di povertà stilistica che porta il lettore vicino alle cose.

Ermanno Olmi, *L'albero degli zoccoli* (1978 – film trascritto poi in forma narrativa). Il film di Olmi – vincitore della Palma d'oro a Cannes nel 1978 – racconta la vita di contadini poveri nella campagna bergamasca di fine Ottocento con una cura per il dettaglio e una assenza di giudizio che sono di per sé una forma di carità narrativa. La vita dei poveri non è romanticizzata né pietisticamente esibita: è semplicemente mostrata, con rispetto.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Pittura

Rembrandt van Rijn, *I sindaci dei drappieri* (1662), Rijksmuseum, Amsterdam. Non un dipinto religioso, ma un ritratto di potere – sei uomini ricchi e ben vestiti che guardano dall'alto verso il basso chi entra nella stanza. Messa in dialogo con il dipinto del figlio prodigo della stazione precedente, mostra con evidenza visiva la differenza tra lo sguardo del potere e lo sguardo della misericordia.

Käthe Kollwitz, *La madre con il bambino morto (1903), varie versioni.* Kollwitz – artista tedesca, socialista, madre che ha perso un figlio nella Prima guerra mondiale – ha dedicato tutta la sua opera alla rappresentazione della sofferenza dei poveri e delle madri. Non è arte consolatoria: è arte che guarda la sofferenza senza voltarsi dall'altra parte. Le sue opere – incisioni, sculture, disegni – sono tra i documenti visivi più onesti del Novecento sulla condizione degli ultimi.

Cinema

Ken Loach, *Io, Daniel Blake (2016).* Un film durissimo sulla burocrazia del welfare britannico e sulla dignità di un uomo che si rifiuta di essere ridotto a numero di pratica. La scena finale – la lettura del discorso di Daniel Blake – è uno dei momenti più potenti del cinema sociale degli ultimi anni. Adatto a un gruppo di adolescenti maturi, con accompagnamento e discussione guidata.

Alice Rohrwacher, *Le meraviglie (2014).* Un film italiano sulla vita di una famiglia di apicoltori in una campagna umbra quasi fuori dal tempo. Non è un film sulla povertà nel senso politico: è un film sulla ricchezza di una vita povera – sulla sapienza che abita la semplicità, sull'abbondanza che esiste al di fuori dei parametri del consumo. Visivamente bellissimo, narrativamente lento e denso.

Musica

Giovanni Battista Pergolesi, *Stabat Mater (1736).* Composto da Pergolesi a ventisei anni, poche settimane prima di morire di tubercolosi, è una meditazione sulla sofferenza di Maria ai piedi della croce. La sua bellezza – che è una bellezza che non nega il dolore ma lo attraversa – è di per sé una forma di testimonianza sulla sapienza che nasce dalla fragilità. Adatto come ascolto guidato con attenzione specifica al testo latino e alla sua traduzione.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia. Il libro di Giobbe (capp. 1-3 e 38-42); il Vangelo di Matteo (5,1-12 per le Beatitudini; 25,31-46 per il Giudizio finale); il Vangelo di Marco (10,46-52 per Bartimeo).

Jean Vanier, *Essere umano, Edizioni San Paolo, 2001.* La riflessione più accessibile e più sistemica di Vanier sulla fragilità come struttura dell'essere umano e come luogo della rivelazione. Leggibile senza formazione teologica specifica.

Gustavo Gutiérrez, *Teologia della liberazione, Queriniana, 1972 (edizione italiana).* Il testo fondativo della teologia della liberazione. Impegnativo, ma la parte introduttiva – in cui Gutiérrez articola il senso dell'opzione preferenziale per i poveri – è accessibile e pedagogicamente indispensabile per chi lavora in contesti di marginalità.

Johann Baptist Metz, *La fede nella storia e nella società, Queriniana, 1978.* La riflessione di Metz sulla *memoria pericolosa* dei sofferenti come forza sovversiva nella storia. Un testo che aiuta l'educatore a capire perché il lavoro con i marginali non è solo gesto caritatevole ma atto politico e teologico.

Matteo Schianchi, *La terza nazione del mondo, Franco Angeli, 2009.* Il testo documentario più vicino all'esperienza quotidiana di questa stazione. Leggibile, onesto, privo di retorica.

Per l'adolescente

La Bibbia. Le Beatitudini (Mt 5,1-12) come testo breve da leggere e discutere. La storia di Bartimeo (Mc 10,46-52) come racconto diretto.

Erri De Luca, *Tre cavalli*, Feltrinelli, 1999. Breve, intenso, linguisticamente originale. Adatto a un adolescente di quindici anni in su.

Film: *Io, Daniel Blake* di Ken Loach (2016). Con accompagnamento educativo. La discussione dopo la visione è parte integrante dell'esperienza.

Film: *La città incantata* di Miyazaki (già citata nella stazione III) – in questo contesto, con attenzione specifica ai personaggi fragili e marginali del film, che sono spesso i portatori della sapienza più necessaria alla protagonista.

Musica: Pergolesi, *Stabat Mater*. Ascolto guidato con traduzione del testo latino. Cinque-dieci minuti di ascolto possono aprire una conversazione sulla bellezza che nasce dalla sofferenza.

STAZIONE V «La giustizia»

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

Il fatto

Nel settembre del 2015, una fotografia cambiò – per qualche settimana, almeno – la percezione pubblica della crisi migratoria nel Mediterraneo. Si chiamava Alan Kurdi, aveva tre anni, era annegato insieme a suo fratello e a sua madre mentre la famiglia cercava di raggiungere la Grecia dalla Turchia. La fotografia lo mostrava sulla riva, con la faccia rivolta verso la sabbia, in una posizione che ricordava quella di un bambino che dorme.

La fotografia fece il giro del mondo. Produsse indignazione, dolore, reazioni politiche immediate. Alcuni governi europei aprirono temporaneamente i confini. Molti cittadini firmarono petizioni, fecero donazioni, condivisero la fotografia sui social media.

Poi passò qualche settimana. La fotografia scomparve dai feed. I confini si richiusero. I bambini continuarono ad annegare.

Questo fatto – non la fotografia in sé, ma ciò che è accaduto dopo – è il punto di partenza di questa stazione. Non per produrre senso di colpa, ma per porre una domanda precisa: *basta indignarsi? Basta commuoversi? Basta fare un gesto individuale di generosità – una donazione, una firma – per rispondere alla sofferenza di Alan Kurdi?*

La risposta onesta è no. Non perché la generosità individuale sia sbagliata – è giusta, è necessaria, è meglio di niente. Ma perché Alan Kurdi non è annegato per mancanza di generosità individuale. È annegato perché esistevano strutture – leggi, accordi internazionali, politiche di frontiera – che rendevano impossibile per sua famiglia raggiungere la sicurezza in modo legale. Strutture che non si cambiano con una donazione o con una firma.

Questa è la domanda di questa stazione: *quando la carità non basta, cosa fare?* Quando il problema non è la mancanza di buona volontà individuale ma l'ingiustizia delle strutture collettive – cosa significa amare il prossimo in quel contesto?

La domanda che un adolescente porta nel corpo

Gli adolescenti di oggi sono la prima generazione cresciuta nell'epoca della crisi climatica come certezza scientifica e dell'ingiustizia globale come dato di fatto visibile e quantificabile. Non devono scoprire che il mondo è ingiusto: lo sanno già. Lo vedono nei loro feed, nelle notizie, nei documentari che guardano. Lo sentono nei discorsi degli adulti.

Quello che molti di loro non sanno – o non riescono ancora a articolare – è cosa fare di questa consapevolezza. E in questa incertezza si aprono due tentazioni opposte.

La prima tentazione è il cinismo: *il mondo è fatto così, le strutture sono troppo grandi per essere cambiate, quello che faccio io non conta niente, tanto non cambia niente*. Il cinismo degli adolescenti è spesso confuso con indifferenza, ma quasi mai lo è: è la risposta di qualcuno che ha capito la dimensione del problema e si è già arreso davanti ad essa, prima ancora di aver provato a fare qualcosa. La seconda tentazione è l'attivismo senza radici: la partecipazione alle manifestazioni, la firma delle petizioni, la condivisione dei contenuti sui social media – non perché siano inutili, ma perché senza una fondazione interiore solida rischiano di diventare performance, di consumarsi nell'urgenza del momento, di produrre stanchezza invece di trasformazione.

Tra queste due tentazioni – il cinismo e l'attivismo performativo – c'è uno spazio stretto in cui abita la domanda vera di questa stazione: *come si fa a lottare per la giustizia senza perdere la carità? Come si fa a cambiare le strutture senza diventare le strutture che si vuole cambiare?* Come si fa a essere profetici come Amos – severi con l'ingiustizia – e misericordiosi come Gesù – teneri con le persone – nello stesso tempo?

La tensione necessaria tra carità e giustizia

C'è una frase attribuita – in forme diverse, da fonti diverse – all'arcivescovo brasiliano Dom Hélder Câmara, che sintetizza il problema di questa stazione con una precisione che nessun trattato teologico riesce a raggiungere: *Quando do da mangiare ai poveri, mi chiamano santo. Quando chiedo perché i poveri non hanno da mangiare, mi chiamano comunista*.

La frase è probabilmente una parafrasi di qualcosa che Câmara disse in più occasioni in forme diverse. Il senso è pedagogicamente potente: la carità individuale è socialmente accettabile, anzi lodata. La domanda sulle strutture che producono la povertà – la domanda sulla giustizia – è socialmente scomoda, anzi pericolosa.

Questa tensione non è nuova. È al cuore della tradizione profetica dell'Antico Testamento. I profeti non si limitano a consolare i poveri: denunciano i ricchi che li impoveriscono, le leggi che li opprimono, le strutture religiose che li sfruttano. Amos, Isaia, Michea, Geremia – tutti hanno pagato un prezzo per quella denuncia. Amos viene espulso dal santuario di Betel. Geremia viene gettato in una cisterna. I profeti non sono figure tranquille: sono figure scomode, perseguitate, a volte uccise.

Gesù stesso – nella lettura profetica del suo ministero – non è solo il guaritore misericordioso. È anche colui che rovescia i tavoli nel tempio, che pronuncia i *guai* contro i farisei che opprimono i deboli con carichi insopportabili, che muore su una croce perché le strutture religiose e politiche del suo tempo hanno deciso che era troppo pericoloso lasciarlo vivere.

Per un adolescente, questa lettura del Vangelo è spesso sorprendente – e liberante. Il Gesù che conosce dalla catechesi è quasi sempre il Gesù consolatore, il Gesù che perdona, il Gesù che abbraccia. Questo Gesù è reale – ma è incompleto. Il Gesù completo include anche il Gesù che denuncia, che sfida, che

non ha paura di essere scomodo. E questo Gesù autorizza gli adolescenti a fare lo stesso – non per ribellione adolescenziale, ma per fedeltà al Vangelo.

Il fatto piccolo che apre la porta

In una scuola media di un quartiere periferico di Roma, nel 2018, una classe di seconda media scoprì che i bagni del piano erano chiusi a chiave durante l'intervallo – una misura disciplinare introdotta dopo alcuni episodi di vandalismo. Gli alunni dovevano chiedere la chiave alla bidella, che non sempre era disponibile.

Una ragazza di tredici anni – si chiamava Giulia – scrisse una lettera al preside. Non una lamentela: una proposta. Invece di chiudere i bagni, perché non installare serrature con codice numerico che potessero essere aperte dagli studenti con una tessera personalizzata? Il costo era stimabile, la soluzione era pratica, il problema del vandalismo poteva essere affrontato in modo diverso.

Il preside convocò Giulia. Ascoltò la proposta. Disse che ci avrebbe pensato.

Tre mesi dopo i bagni erano ancora chiusi. Ma la classe di Giulia aveva imparato qualcosa: che chiedere perché esiste una struttura ingiusta – anche una piccola struttura, anche un bagno chiuso a chiave – è un atto legittimo. Che la risposta poteva essere no. Che il no non significava che aveva sbagliato a chiedere.

Questo fatto minuscolo – una lettera al preside per i bagni chiusi – ha la stessa struttura interiore del discorso di Amos nel santuario di Betel e della lettera aperta di Romero al presidente Carter. Non la stessa grandiosità. Non le stesse conseguenze. Ma la stessa struttura: qualcuno che vede un'ingiustizia strutturale – non solo un disagio individuale – e si chiede non solo *come posso sopportarla* ma *perché esiste e cosa si può fare per cambiarla*.

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Amos – la giustizia come forma dell'amore di Dio

Amos non è un profeta di professione. Lo dice lui stesso – con la franchezza che caratterizza ogni sua parola – quando il sacerdote Amasia lo invita a tornarsene a casa sua: *Non sono un profeta né figlio di profeta; sono un pastore e un coltivatore di sicomori. Il Signore mi ha preso di dietro al gregge e il Signore mi ha detto: Va', profetizza al mio popolo Israele* (Am 7,14-15).

Amos viene dalla campagna di Giuda, dal villaggio di Tecoa, a una decina di chilometri a sud di Betlemme. È un pastore – un uomo che conosce il prezzo delle cose, che sa cosa significa lavorare con le mani, che non ha interessi da proteggere nelle strutture di potere del regno del Nord. Questa sua estraneità alle strutture è la condizione della sua libertà profetica: non ha niente da perdere, non deve a nessuno nessun favore, non è integrato nel sistema che deve denunciare.

Il fatto concreto è questo: Amos arriva al santuario di Betel – il luogo del culto ufficiale del regno del Nord, il santuario reale per eccellenza – durante una delle feste liturgiche più importanti dell'anno. Il tempio è pieno, la liturgia è solenne, tutto funziona come deve funzionare. E Amos comincia a parlare. Le sue prime parole sono un attacco frontale alle classi agiate di Samaria: *Ascoltate questa parola, vacche di Basan che siete sul monte di Samaria, che opprimete i poveri e calpestate gli indigenti, che dite ai vostri signori: «Portate, beviamo!»* (Am 4,1). Le vacche di Basan – le donne ricche della capitale – che chiedono ai mariti di portare da bere mentre i poveri vengono calpestati.

Ma Amos non si ferma alle classi agiate. Attacca anche il culto – la religione come meccanismo di legittimazione dell'ingiustizia: *Odio, disprezzo le vostre feste e non gradisco le vostre assemblee... allontana da me il rumore dei tuoi canti, il suono delle tue arpe non posso sentire. Piuttosto scorra come acqua il diritto e la giustizia come un torrente perenne* (Am 5,21.23-24).

Questa è la denuncia più radicale di Amos: non basta il culto. Non basta la liturgia. Non basta la pietà religiosa individuale. Dio non vuole canti e sacrifici: vuole che il diritto scorra come acqua e la giustizia come un torrente perenne. La carità senza giustizia – nel linguaggio di Amos – è un insulto a Dio, non un omaggio.

Per un adolescente che conosce la tradizione religiosa principalmente attraverso il culto – le messe, le feste, le preghiere – la voce di Amos porta una sfida necessaria: la religione che non produce giustizia è religione vuota. Non è un invito all'anticlericalismo: è un invito a chiedersi se la propria vita di fede produce qualcosa di reale nel mondo, o si esaurisce in una performance liturgica che lascia tutto come prima.

Amos viene espulso da Betel. Amasia – il sacerdote del santuario – gli dice di tornare nel suo paese e di non profetizzare più lì. Amos risponde con la profezia più dura del libro – e se ne va. Non sappiamo cosa sia successo dopo. Questo silenzio finale è parte del messaggio: il profeta dice ciò che deve dire, poi scompare. Non aspetta l'applauso. Non controlla il risultato.

Gesù e i mercanti nel tempio – la violenza profetica

Il secondo capitolo del Vangelo di Giovanni racconta l'episodio della cacciata dei mercanti dal tempio in una versione che i commentatori hanno sempre trovato difficile da addomesticare – più dura, più esplicita nella violenza, più carica di senso teologico rispetto alle versioni sinottiche.

Il fatto concreto è questo: Gesù arriva a Gerusalemme per la Pasqua, entra nel tempio e trova i venditori di buoi, pecore e colombe, e i cambiavalute seduti ai loro banchi. *Allora fece una frusta di cordicelle e scacciò tutti fuori dal tempio, con le pecore e i buoi; gettò a terra il denaro dei cambiavalute e ne rovesciò i banchi* (Gv 2,15).

La frusta è un dettaglio che disturba molti commentatori – Gesù che costruisce uno strumento di violenza, anche se simbolica, anche se usata solo per scacciare animali. Giovanni lo registra senza attenuarlo. Fa parte del fatto.

Il gesto ha una precisione teologica che l'indignazione moralista tende a offuscare. Nel tempio di Gerusalemme, i pellegrini dovevano comprare animali per i sacrifici – e dovevano cambiarle monete straniere in valuta del tempio. Questo sistema di cambio era gestito dalla famiglia del sommo sacerdote, che ricavava profitti enormi dall'unico luogo in cui i pellegrini potevano trovare ciò di cui avevano bisogno. Era una struttura di sfruttamento istituzionale – e colpiva in modo sproporzionato i poveri, che potevano permettersi solo i piccioni come offerta sacrificale.

Gesù non attacca la religiosità dei pellegrini. Attacca la struttura che la sfrutta. Non dice *non portate offerte*: dice *questa casa è stata trasformata in un mercato* – o, nella versione dei sinottici, *in una spelonca di ladri*. La casa di Dio è diventata uno strumento di arricchimento a spese dei poveri.

Questa distinzione – tra la fede autentica e la struttura che la sfrutta – è pedagogicamente preziosa per adolescenti che stanno imparando a distinguere tra la religione come istituzione e la religione come esperienza viva. Gesù non attacca il tempio come luogo sacro: attacca il modo in cui la struttura istituzionale ha corrotto il luogo sacro. È un gesto profetico, non iconoclastico.

Per un adolescente che si sente estraneo alle strutture istituzionali della Chiesa – o che le vive come opprimenti, come lontane dalla vita reale – questo gesto di Gesù è una legittimazione sorprendente.

Gesù stesso ha denunciato l'ingiustizia istituzionale religiosa. Non da fuori, non con il rifiuto dell'appartenenza: dall'interno, con la forza di chi ama abbastanza da volere che il luogo amato sia ciò che dovrebbe essere.

Oscar Romero – la trasformazione di un conservatore

Oscar Arnulfo Romero nasce nel 1917 a Ciudad Barrios, El Salvador, in una famiglia povera. Viene ordinato sacerdote nel 1942, è uomo di studio e di preghiera, moderato nelle posizioni ecclesiastiche, stimato per la sua fedeltà alla dottrina e per la sua distanza dalla politica. Quando nel 1977 viene nominato arcivescovo di San Salvador, il governo e le classi dirigenti salvadoregne tirano un sospiro di sollievo: Romero non darà problemi.

Poi, il 12 marzo 1977 – tre settimane dopo la sua nomina – viene assassinato il padre gesuita Rutilio Grande, insieme a un anziano contadino e a un ragazzo di sedici anni. Grande era un amico di Romero – l'unico prete dell'El Salvador che Romero avesse chiamato amico, dicono i biografi. Lavorava con i contadini poveri della diocesi di Aguilares, li aiutava a organizzarsi, insegnava loro a leggere la Bibbia come testo che parlava della loro vita.

Romero andò a vedere il corpo. Trascorse la notte a vegliarlo. E il giorno dopo, alla messa in cattedrale, disse qualcosa che nessuno si aspettava da lui – e che segnò la svolta della sua vita: *Rutilio è il primo sacerdote che ha dovuto morire in questa storia, ucciso dai poteri di morte che ancora oggi si oppongono al piano di Dio. Ma non sarà l'ultimo se continuiamo a lottare perché il piano di Dio si realizzi.*

Nei tre anni successivi – fino alla sua morte il 24 marzo 1980 – Romero diventa la voce dei poveri e degli oppressi dell'El Salvador. Le sue omelie domenicali vengono trasmesse per radio in tutto il paese – sono l'unica fonte di informazione indipendente per i contadini che vivono nelle zone rurali.

Documenta i massacri, denuncia le sparizioni, chiede ai soldati di disobbedire agli ordini ingiusti.

Il giorno prima di essere assassinato, predica una delle sue ultime omelie. Il giorno dell'assassinio celebra una messa funebre in una piccola cappella. Un uomo entra, punta un fucile, spara. Romero muore sull'altare, durante l'elevazione del calice.

Il fatto che questa stazione vuole illuminare – più dell'eroismo del martirio – è la trasformazione.

Romero non era un rivoluzionario. Era un conservatore che aveva incontrato il corpo del suo amico morto per la giustizia, e da quell'incontro era uscito cambiato. La giustizia non era diventata per lui un'ideologia: era diventata il volto di Rutilio Grande. E poi il volto di ogni contadino assassinato. E poi il volto di Cristo.

Romero è stato beatificato nel 2015 da Papa Francesco e canonizzato nel 2018. Ma la sua santità non è comprensibile senza la notte passata a vegliare il corpo dell'amico. Senza quel fatto concreto – un corpo, una notte, un cambiamento – il resto non ha senso.

Per un adolescente, la storia di Romero porta una domanda che poche storie riescono a porre: *c'è un volto specifico, una persona specifica, il cui dolore mi ha cambiato abbastanza da cambiare ciò che faccio?* Non l'indignazione astratta per l'ingiustizia nel mondo – quella è relativamente facile. Ma il volto concreto di qualcuno la cui sofferenza è diventata personalmente insopportabile.

Don Pino Puglisi – la giustizia nei gesti piccoli

Giuseppe Puglisi nasce nel 1937 nel quartiere Brancaccio di Palermo – un quartiere povero, dominato dalla presenza mafiosa, dove i bambini imparano presto che ci sono solo due modi di stare al mondo: obbedire ai boss o sparire.

Don Pino diventa prete nel 1960 e lavora in varie parrocchie di Palermo per trent'anni. Nel 1990 viene assegnato alla parrocchia di San Gaetano, proprio nel quartiere Brancaccio – il cuore del territorio dei fratelli Graviano, tra i boss mafiosi più potenti di Palermo.

Don Pino non fa discorsi contro la mafia. Non organizza manifestazioni. Non rilascia interviste ai giornali. Fa una cosa molto più semplice e molto più pericolosa: apre un centro di aggregazione per i

bambini del quartiere, insegna ai ragazzini a suonare uno strumento, organizza gite, dà ripetizioni, lavora perché i bambini vadano a scuola invece di stare per strada.

Ogni bambino che entra nel centro è un bambino sottratto al reclutamento mafioso. Ogni bambino che impara a leggere è un bambino che acquisisce una capacità di scelta che la mafia non può permettersi. Don Pino non attacca la mafia frontalmente – attacca la struttura che la alimenta: l'ignoranza, la povertà, la mancanza di alternative, la sensazione che non esista un mondo diverso da quello del boss del quartiere.

La mafia capisce benissimo cosa sta facendo Don Pino. I fratelli Graviano gli mandano avvertimenti. Don Pino risponde andando avanti. La risposta documentata di Don Pino agli avvertimenti è diventata famosa: *ogni bambino che mi togliete è una sconfitta per voi*.

Il 15 settembre 1993 – il giorno del suo cinquantaseiesimo compleanno – un sicario lo aspetta fuori dalla parrocchia e lo uccide con un colpo alla nuca. Secondo i testimoni, quando vide il sicario, Don Pino sorrise e disse: *Me lo aspettavo*. Non come rassegnazione: come riconoscimento che aveva fatto ciò che doveva fare, e che il prezzo era quello.

Don Pino viene beatificato nel 2013 da Papa Francesco, che lo cita spesso come esempio di martirio della carità. Ma la forza della sua storia – per questa stazione – non è il martirio. È il metodo: la giustizia costruita dal basso, un bambino alla volta, con gesti piccoli e costanti, senza la grandiosità del gesto profetico ma con la stessa struttura interiore.

Per un adolescente che vive in un contesto difficile – o che vuole capire come si cambia un contesto difficile – Don Pino Puglisi è il testimone più avvicinabile di questa stazione. Non perché sia più facile di Amos o di Romero: è morto anche lui. Ma perché il suo metodo è riconoscibile, replicabile in scala, non richiede carisma profetico né coraggio eroico straordinario. Richiede la decisione quotidiana di aprire una porta, accendere una luce, chiamare un bambino per nome.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

La giustizia come forma della carità – Reinhold Niebuhr

Reinhold Niebuhr – teologo protestante americano, 1892-1971 – ha elaborato in *Amore e giustizia* (1957) una riflessione sulla tensione tra le due virtù che è tra le più oneste e le più utili della teologia del Novecento.

La tesi di Niebuhr è questa: l'amore – nel senso evangelico dell'agape – è il fondamento e la norma ultima dell'etica cristiana. Ma l'amore non può essere applicato direttamente alle strutture collettive della vita umana – agli stati, alle economie, alle istituzioni – senza mediare attraverso la giustizia. Non perché la giustizia sia superiore all'amore, ma perché la giustizia è la forma che l'amore assume quando deve operare in condizioni di conflitto reale tra interessi reali.

L'amore puro – la carità individuale, la donazione senza calcolo – funziona nelle relazioni interpersonali. Ma quando si tratta di strutture sociali – di leggi, di politiche, di distribuzioni di potere – l'amore ha bisogno della giustizia come strumento. Non si può amare una struttura ingiusta lasciandola invariata: si deve trasformarla. E trasformare una struttura richiede la lotta – il conflitto, la denuncia, la resistenza – che la pura carità tende a evitare.

Niebuhr critica allo stesso modo due errori opposti. Il primo è il pietismo – la tendenza a ridurre il Vangelo alla carità individuale e a ignorare le strutture sociali che producono la povertà. Il secondo è l'utopismo rivoluzionario – la tendenza a credere che cambiare le strutture sia sufficiente, senza il

lavoro interiore di trasformazione personale che la carità richiede. La giustizia senza l'amore produce nuove oppressioni. L'amore senza la giustizia produce nuove forme di complicità con l'ingiustizia. Per un educatore che lavora con adolescenti, questa riflessione di Niebuhr è uno strumento prezioso per navigare la tensione che molti giovani sentono tra la vocazione alla carità personale e la vocazione all'impegno sociale. Non è una tensione da risolvere: è una tensione da abitare – con la consapevolezza che entrambe le dimensioni sono necessarie e che nessuna delle due può sostituire l'altra.

La Dottrina Sociale della Chiesa – i principi fondamentali

La Dottrina Sociale della Chiesa non è un sistema ideologico: è una tradizione di riflessione – elaborata a partire dall'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII nel 1891 e sviluppata fino ai documenti più recenti – sulla responsabilità cristiana nelle strutture della vita sociale, economica e politica.

I principi fondamentali che questa tradizione richiede di conoscere sono quattro.

Il *principio della dignità della persona umana* afferma che ogni essere umano – indipendentemente dalla sua condizione economica, sociale, fisica o intellettuale – ha una dignità inalienabile che precede qualsiasi valutazione di utilità o di merito. Questo principio è il fondamento di ogni altro: senza di esso, la Dottrina Sociale della Chiesa non ha senso.

Il *principio del bene comune* afferma che le strutture sociali devono essere organizzate in modo da permettere a tutti – non solo ad alcuni – di realizzare la propria vocazione umana. Non è il bene della maggioranza: è il bene di tutti, con particolare attenzione ai più vulnerabili.

Il *principio della destinazione universale dei beni* afferma che i beni della terra sono destinati a tutti gli esseri umani – non in senso collettivista, ma nel senso che il diritto di proprietà privata non è assoluto e deve essere esercitato in modo compatibile con il bene comune.

Il *principio della sussidiarietà* afferma che le decisioni devono essere prese al livello più basso possibile – nelle famiglie, nelle comunità locali, nelle associazioni – e che lo Stato deve intervenire solo quando i livelli inferiori non sono in grado di rispondere adeguatamente. È un principio che protegge la libertà dei soggetti sociali contro l'invasione burocratica dello Stato.

Papa Francesco – in particolare in *Laudato Si'* (2015) e in *Laudato Deum* (2023) – ha esteso questa riflessione alla dimensione ecologica: la cura del creato come forma di giustizia verso i poveri di oggi e verso le generazioni future. La crisi climatica non è un problema tecnico: è un problema di giustizia – colpisce in modo sproporzionato i più poveri, che sono i meno responsabili dei danni e i meno capaci di difendersi dalle conseguenze.

Una finestra sulle altre tradizioni spirituali

La giustizia come forma dell'amore è un tema centrale in tutte le grandi tradizioni spirituali dell'umanità.

Nell'ebraismo, il concetto di *tikkun olam* – la riparazione del mondo – è uno dei fondamenti della responsabilità etica ebraica. Il mondo non è perfetto: è stato creato con delle crepe, e il compito degli esseri umani è di ripararle – attraverso la giustizia, la compassione, l'impegno politico e sociale. *Tikkun olam* non è un'aggiunta alla vita religiosa: è parte essenziale di essa. La preghiera senza l'impegno per la giustizia è, nella tradizione ebraica profetica, una preghiera incompleta.

Nell'islam, il concetto di *'adl* – la giustizia – è uno degli attributi fondamentali di Dio e una delle virtù fondamentali dell'essere umano. Il Corano afferma che Dio comanda la giustizia (*'adl*) e la benevolenza (*ihsan*) – e che questi due comandi sono inseparabili. La giustizia senza la benevolenza è fredda e meccanica. La benevolenza senza la giustizia è sentimentale e inefficace. Insieme, costituiscono la struttura dell'impegno morale autentico.

Nel buddhismo, il concetto di *bodhisattva* – l'essere che ha raggiunto l'illuminazione ma sceglie di restare nel mondo per aiutare tutti gli esseri a liberarsi dalla sofferenza – è la forma più alta dell'impegno compassionevole. Il bodhisattva non si ritira dal mondo: si impegna in esso, con la consapevolezza che la liberazione individuale è inseparabile dalla liberazione collettiva. Questa struttura ha trovato espressione contemporanea nel buddhismo engagé di Thich Nhat Hanh – che ha applicato i principi del buddhismo all'impegno politico e sociale durante la guerra del Vietnam.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

Cosa fa l'educatore davanti a questa stazione

Questa stazione pone all'educatore una sfida specifica: parlare di giustizia con adolescenti senza scivolare né nella predica moralista né nella politicizzazione partitica.

La predica moralista è il primo rischio: l'educatore che usa questa stazione per dire ai ragazzi cosa devono pensare della migrazione, della disuguaglianza economica, della crisi climatica – invece di aiutarli a sviluppare gli strumenti per pensare da soli. I giovani hanno bisogno di essere accompagnati nel ragionamento, non di ricevere conclusioni preconfezionate.

La politicizzazione partitica è il secondo rischio: l'uso di questa stazione per orientare politicamente i giovani verso posizioni specifiche, come se il Vangelo fosse proprietà di uno schieramento politico. La tradizione profetica biblica e la Dottrina Sociale della Chiesa hanno criteri che trascendono le divisioni partitiche – e l'educatore deve aiutare i giovani a sviluppare quei criteri invece di applicare etichette.

Il compito dell'educatore in questa stazione è invece questo: aiutare i giovani a *sviluppare la capacità di vedere le strutture* – di capire che la povertà, l'ingiustizia, la disuguaglianza non sono fatti naturali, inevitabili, immutabili, ma sono il risultato di scelte umane collettive che possono essere cambiate da altre scelte umane collettive. E che il Vangelo non è neutro di fronte a queste strutture.

La competenza specifica dell'educatore per questa stazione

La competenza principale che questa stazione richiede all'educatore è quella che potremmo chiamare la *capacità di tenere insieme la profezia e la misericordia* – di essere capaci di denunciare l'ingiustizia senza perdere la tenerezza verso le persone, incluse quelle che beneficiano delle strutture ingiuste.

Questa competenza è rara e difficile. La tendenza naturale è di separarsi – o si è profetici e si perde la misericordia, o si è misericordiosi e si perde la profezia. Amos è profetico ma non tenero. Gesù è tenero con le persone ma duro con le strutture. Romero ha saputo tenere insieme le due dimensioni – ma è costato la vita.

Per un educatore che lavora con adolescenti, questa competenza si esprime in modo concreto: nella capacità di denunciare l'ingiustizia di una struttura – la chiusura dei confini, lo sfruttamento del lavoro, la distruzione dell'ambiente – senza trasformare in nemici le persone che la sostengono, incluse quelle presenti nel gruppo. L'ingiustizia si denuncia. Le persone si accompagnano. La distinzione è difficile da tenere nella pratica – ma è esattamente la distinzione che il Vangelo richiede.

Il gesto concreto proponibile al gruppo

Una proposta in tre fasi, adatta a un gruppo di adolescenti dai quattordici ai diciassette anni.

Prima fase – Vedere la struttura. Si propone al gruppo un caso concreto – una situazione di ingiustizia che conosco o che posso ricercare nel territorio locale: una discarica abusiva nel quartiere povero, una scuola con meno risorse in una zona svantaggiata, una barriera architettonica che impedisce a una persona con disabilità di accedere a un luogo pubblico. Si chiede: *chi ha deciso che questa struttura fosse così? Chi beneficia del fatto che sia così? Chi ne paga il costo?*

Seconda fase – Distinguere il gesto dal cambiamento. Si chiede al gruppo di distinguere tra due tipi di risposta alla situazione identificata: la risposta individuale immediata – cosa posso fare io adesso per alleviare il problema – e la risposta strutturale – cosa dovrebbe cambiare nelle decisioni collettive perché il problema non si riproduca. Entrambe le risposte sono necessarie. Nessuna delle due è sufficiente da sola.

Terza fase – Il piccolo passo strutturale. Si chiede al gruppo di identificare un gesto concreto – piccolo, fattibile, specifico – che non sia solo carità individuale ma tenti di toccare la struttura. Una lettera a un'amministrazione comunale. Una proposta al consiglio di istituto. Una campagna di sensibilizzazione nel quartiere. Il gesto non deve essere grande: deve avere la struttura interiore giusta – deve puntare al cambiamento delle condizioni, non solo all'alleviamento dei sintomi.

Lo stile dell'educatore in questa stazione

C'è una frase di Don Pino Puglisi che sintetizza lo stile richiesto da questa stazione meglio di qualsiasi descrizione teorica: *e che facciamo?* Era la sua risposta abituale ai problemi – non la rassegnazione, non la grande dichiarazione, non il discorso ispirato. La domanda pragmatica, concreta, orientata all'azione: *e che facciamo?*

L'educatore che abita questa stazione con questo stile – che trasforma l'indignazione in domanda concreta, che passa dall'analisi alla proposta, che accompagna i giovani nel piccolo passo invece di indicare il grande orizzonte irraggiungibile – è già praticando la giustizia come forma della carità. Non perché il piccolo passo sia sufficiente. Ma perché il piccolo passo fatto è incomparabilmente più prezioso del grande gesto immaginato.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia come primo livello narrativo

Il libro di Amos – in particolare i capitoli 2, 4, 5 e 7 – è il testo profetico fondamentale per questa stazione. La denuncia dell'ingiustizia sociale nel linguaggio di Amos ha una forza retorica e poetica che le sintesi teologiche non possono replicare. Vale la pena leggerlo in estratti significativi, con una breve introduzione al contesto storico.

Il Vangelo di Giovanni (2,13-22) per la cacciata dei mercanti dal tempio – da leggere in parallelo con la versione sinottica (Mc 11,15-18) per apprezzare le differenze significative tra le due versioni.

Il capitolo 25 del Vangelo di Matteo – il Giudizio finale – come testo fondamentale della teologia della giustizia come forma dell'amore: Cristo nei poveri come presenza reale che chiede risposta strutturale, non solo individuale.

Romanzi e racconti

John Steinbeck, *Furore* (1939). Il romanzo della Grande Depressione americana – la storia di una famiglia di contadini poveri che perde tutto e migra verso la California – è uno dei documenti letterari più potenti del Novecento sulla struttura dell'ingiustizia economica. Non è un romanzo consolatorio: è un romanzo che mostra come le strutture producano la povertà e come la povertà produca resistenza. Il capitolo finale – con l'immagine controversa della donna che allatta l'uomo morente – è uno dei momenti più potenti della letteratura americana del Novecento.

Chimamanda Ngozi Adichie, *Metà di un sole giallo* (2006). Un romanzo sulla guerra del Biafra in Nigeria, che racconta come le strutture politiche producano sofferenza di massa e come le persone comuni rispondono con atti di carità e di resistenza che la storia ufficiale non registra. Adatto a un gruppo di adolescenti maturi.

Erri De Luca, *Il giorno prima della felicità* (2009). Un romanzo breve, ambientato nella Napoli del dopoguerra, che racconta la solidarietà dei poveri come forma di resistenza alla struttura dell'ingiustizia. De Luca scrive con la precisione di chi conosce la povertà dall'interno.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Pittura e fotografia

Käthe Kollwitz, *Il tessitori* (1893-1898), serie di sei incisioni. La serie documenta la rivolta dei tessitori slesiani del 1844 – la prima grande rivolta operaia tedesca – con una forza visiva che la pittura accademica dell'epoca non osava avere. Le figure di Kollwitz sono corpi – corpi affamati, stanchi, in rivolta – non ideologie.

Sebastião Salgado, serie *Workers* (1986-1991). Il fotografo brasiliano ha documentato per anni il lavoro umano nei luoghi più duri del pianeta – le miniere d'oro di Serra Pelada in Brasile, i pozzi petroliferi in fiamme del Kuwait, i cantieri navali di Corea del Sud. Le sue fotografie hanno la densità visiva di una pittura rinascimentale e la brutalità documentaria di un reportage. La fotografia di Serra Pelada – migliaia di uomini che portano sacchi di fango su per una scarpata – è uno dei documenti visivi più potenti del Novecento sul lavoro come struttura dell'ingiustizia.

Cinema

Costa-Gavras, *Z* (1969). Un film politico sull'assassinio di un deputato greco da parte di forze paramilitari collegate al governo militare. Formalmente innovativo, narrativamente potente, pedagogicamente utile per capire come le strutture politiche producano violenza e come la resistenza si organizza. Adatto a un gruppo di adolescenti maturi.

Gillo Pontecorvo, *La battaglia di Algeri* (1966). Un film sulla guerra di indipendenza algerina che affronta con onestà rara le ragioni di entrambe le parti – la violenza della struttura coloniale e la violenza della resistenza che la combatte. È uno dei film più importanti del cinema politico del Novecento, e uno dei più utili per aprire una conversazione sulla tensione tra giustizia e carità in contesti di conflitto reale.

Musica

Beethoven, *Sinfonia n. 3 in mi bemolle maggiore, op. 55 – Eroica* (1804). Beethoven la compose inizialmente in onore di Napoleone – come incarnazione degli ideali rivoluzionari di libertà, uguaglianza, fraternità. Quando Napoleone si proclamò imperatore, Beethoven strappò la dedica con tale violenza da lacerare il foglio. La musica rimase: una delle composizioni più potenti della storia sulla tensione tra l'ideale della giustizia e la corruzione del potere.

Victor Jara, *El pueblo unido e altri canti (anni Sessanta-Settanta)*. Victor Jara – cantautore cileno, ucciso dopo il golpe di Pinochet nel 1973 – ha incarnato nella propria vita e nella propria musica la tensione tra carità e giustizia. Le sue canzoni possono essere proposte come testi da analizzare oltre che come musica da ascoltare. (Il titolo *El pueblo unido jamás será vencido* è tradizionalmente attribuito al gruppo Quilapayún, non direttamente a Jara).

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia. Il libro di Amos; il Vangelo di Giovanni (2,13-22); il Vangelo di Matteo (25,31-46).

Papa Francesco, *Laudato Si'*, Libreria Editrice Vaticana, 2015. L'enciclica sulla cura della casa comune è il testo del Magistero più rilevante per questa stazione nella sua dimensione strutturale e globale. In particolare i capitoli primo e terzo – sulla situazione attuale e sulle radici umane della crisi ecologica.

Reinhold Niebuhr, *Amore e giustizia*, a cura di D.B. Robertson, varie edizioni. Una raccolta di saggi sulla tensione tra amore e giustizia nell'etica cristiana. Impegnativo ma essenziale per chi vuole pensare seriamente la relazione tra carità individuale e impegno strutturale.

Gustavo Gutiérrez, *Teologia della liberazione, Queriniana, 1972.* Già citato nella stazione precedente per il tema dei poveri come maestri – qui rilevante per l'elaborazione del concetto di strutture di peccato e di opzione preferenziale per i poveri come categoria teologica e non solo etica.

Jon Sobrino, *Il principio misericordia, Cittadella, 1994.* Il teologo gesuita salvadoregno – che ha vissuto la stessa epoca di Romero e ha perso sei confratelli nell'assassinio dei gesuiti dell'UCA nel 1989 – ha elaborato una riflessione sulla misericordia come principio strutturale della vita cristiana in contesti di oppressione.

Per l'adolescente

La Bibbia. Il libro di Amos in estratti (Am 2,6-8; 4,1; 5,21-24); il Vangelo di Matteo (25,31-46).

John Steinbeck, *Furore, Bompiani o altre edizioni.* Lungo ma narrativamente accessibile.

Alternativa: i primi tre capitoli come testo di discussione.

Film: *Io, Daniel Blake* di Ken Loach (2016) – già citato nella stazione IV, qui rilevante in modo specifico per la dimensione strutturale dell'ingiustizia burocratica.

Film: *La battaglia di Algeri* di Gillo Pontecorvo (1966). Con introduzione storica e discussione guidata. Adatto a un gruppo di sedici-diciassette anni.

Maria Marcello, *Padre nostro che sei nei cieli. Vita di don Pino Puglisi, varie edizioni.* La biografia più accessibile del beato palermitano. Leggibile da un adolescente di quindici anni in su.

STAZIONE VI

«Il perdono»

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

Il fatto

Il 2 ottobre 2006, un uomo di nome Charles Roberts entra in una scuola elementare di Nickel Mines, in Pennsylvania – una comunità Amish. Lega dieci bambine, spara, ne uccide cinque, poi si uccide. Entro poche ore, i leader della comunità Amish si recano a casa della famiglia di Roberts per esprimere il loro cordoglio. Non alla famiglia delle vittime: alla famiglia del killer.

Il giorno dopo, i genitori Amish delle bambine uccise invitano la vedova di Roberts e i suoi tre figli al funerale. Li fanno sedere tra loro. Si occupano poi di raccogliere fondi per la famiglia dell'uomo che aveva ucciso i loro figli.

Questo fatto ha fatto il giro del mondo. Giornalisti, teologi, psicologi, commentatori di ogni orientamento hanno cercato di capirlo, spiegarlo, contestarlo. Alcuni lo hanno definito straordinario. Alcuni lo hanno definito inquietante – quasi innaturale, come se il dolore troppo grande richiedesse il diritto all'odio. Alcuni lo hanno definito impossibile senza la fede.

La comunità Amish non ha rilasciato molte dichiarazioni. Non ha cercato visibilità. Ha fatto ciò che ha fatto – e ha continuato a vivere, a seppellire i propri morti, ad andare avanti.

Un anziano della comunità, intervistato qualche giorno dopo, disse una sola cosa: *il perdono non significa che ciò che è accaduto non fa male. Significa che non lasciamo che il male abbia l'ultima parola.*

Questa frase – semplice, priva di retorica, pronunciata da un uomo che aveva appena perso bambini della propria comunità – è il punto di accesso narrativo di questa stazione. Non perché ogni adolescente debba essere capace di perdonare come gli Amish di Nickel Mines. Ma perché quella frase definisce con precisione cosa è il perdono – e cosa non è.

La domanda che un adolescente porta nel corpo

Il perdono è probabilmente la parola più fraintesa dell'intero vocabolario cristiano. E il fraintendimento produce danni reali, in particolare sugli adolescenti che stanno costruendo la propria capacità di stare nelle relazioni.

Il fraintendimento più comune è questo: il perdono significa dimenticare. Significa fare come se il torto non fosse avvenuto. Significa tornare alla situazione precedente, ricostruire la fiducia come se non fosse stata rotta, essere di nuovo amici come prima – pena l'accusa di non aver veramente perdonato.

Questo fraintendimento produce conseguenze pedagogicamente dannose. Costringe le persone ferite a negare la propria ferita in nome del perdono. Trasforma il perdono in uno strumento di silenziamento del dolore – *devi perdonare* come modo per dire *smettila di essere arrabbiato, smettila di soffrire, torna a funzionare normalmente*. E quando una persona ferita non riesce a fare come se niente fosse – quando il dolore è troppo reale per essere semplicemente archiviato – si sente in colpa per non riuscire a perdonare, oltre che ferita per ciò che ha subito. Un doppio danno.

Gli adolescenti portano ferite reali. Il tradimento di un amico. La violenza psicologica di un bullo. L'abbandono di un genitore. La parola crudele detta in pubblico che è rimasta nel corpo per anni.

Queste ferite non si cancellano con una decisione morale. E chiedere a un adolescente di perdonare – nel senso del dimenticare – è spesso una forma di violenza travestita da virtù.

Questa stazione non chiede ai giovani di dimenticare. Chiede loro di capire cosa significa veramente il perdono – che è qualcosa di molto più difficile del dimenticare, ma anche qualcosa di molto più reale e di molto più liberante.

Il perdono come rottura della catena

Hannah Arendt – filosofa ebrea tedesca, pensatrice politica tra le più originali del Novecento – ha elaborato in *Vita activa* (1958) una riflessione sul perdono che è diventata uno dei punti di riferimento più citati nella filosofia contemporanea su questo tema.

La tesi di Arendt è questa: il perdono è l'unica azione umana capace di interrompere il processo automatico delle conseguenze. Ogni azione produce conseguenze, che producono altre conseguenze, in una catena che si propaga all'infinito – a meno che qualcuno non la interrompa con un atto di libertà radicale. Quel gesto di interruzione è il perdono.

Il perdono, per Arendt, non cancella il passato. Non dice che il male non è avvenuto. Non ristabilisce la situazione precedente. Fa qualcosa di diverso – e di più difficile: *libera sia chi perdona che chi è perdonato dalla prigione del fatto irrevocabile*.

Chi ha subito un torto senza perdonare è legato a quel torto per sempre – lo porta nel corpo, lo rivive, lo lascia strutturare il presente attraverso il passato. Chi ha commesso un torto senza essere perdonato è legato alla propria colpa per sempre – non può andare avanti, non può costruire qualcosa di nuovo, non può essere più di ciò che ha fatto nel momento peggiore della propria vita.

Il perdono spezza questo legame. Non per generosità sentimentale: per un atto di libertà che ridà a entrambi – vittima e carnefice – la possibilità di un futuro che non sia la ripetizione infinita del passato. Per un adolescente che ha subito un torto reale – che porta nel corpo una ferita reale – questa descrizione del perdono è molto più onesta e molto più utile di qualsiasi esortazione morale. Non dice *devi perdonare perché è giusto farlo*. Dice: *il perdono è qualcosa che puoi scegliere di fare per te – per uscire dalla prigione in cui il torto subito ti ha rinchiuso insieme a chi te lo ha fatto*.

Il fatto piccolo che apre la porta

In un liceo di Torino, nel 2019, una ragazza di sedici anni – chiamiamola Sara – aveva subito per mesi il bullismo digitale di un gruppo di compagne. Messaggi offensivi, foto modificate in modo umiliante, esclusioni sistematiche. La cosa era andata avanti fino a quando i genitori erano intervenuti e la scuola aveva preso provvedimenti.

Sei mesi dopo, una delle ragazze che aveva partecipato al bullismo – chiamiamola Chiara – si trovò in una situazione difficile: i suoi genitori si stavano separando in modo traumatico, lei stava attraversando un periodo di crollo interiore. Nessuno nella classe sembrava accorgersene – o almeno, nessuno diceva niente.

Sara se ne accorse. E dopo qualche giorno di esitazione – dopo aver pesato dentro di sé il torto subito, la rabbia ancora presente, la difficoltà di avvicinarsi a chi l'aveva ferita – Sara andò da Chiara e le disse: *so che stai passando un periodo difficile. Se vuoi parlare, ci sono*.

Chiara scoppiò a piangere. Non si aspettava questo.

Sara raccontò poi a una sua amica che non aveva perdonato completamente Chiara – non nel senso di aver dimenticato o di non sentire ancora la ferita. Ma aveva fatto una scelta: non lasciare che il torto subito le impedisse di vedere il dolore dell'altra. Aveva scelto, in quel momento, di essere più grande della catena.

Questo fatto piccolo – una ragazza che va da chi l'ha ferita nel momento del bisogno – ha la stessa struttura interiore di Gordon Wilson che perdona in diretta radio e degli Amish di Nickel Mines che si recano dalla famiglia del killer. Non la stessa grandiosità. Non le stesse conseguenze. Ma la stessa qualità interiore: la scelta di non lasciare che il male abbia l'ultima parola.

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Giuseppe e i suoi fratelli – il perdono come rilettura della propria storia

La storia di Giuseppe occupa gli ultimi tredici capitoli della Genesi – è la narrazione più lunga e più articolata del Pentateuco, quasi un romanzo nel cuore della Torah. È una storia di tradimento, di esilio, di ascesa, di incontro – e alla fine, di perdono. Ma un perdono che non arriva come lampo improvviso: matura lentamente, attraverso anni di vita, di sofferenza, di riflessione interiore.

I fatti sono questi. Giuseppe è il penultimo dei figli di Giacobbe – il preferito del padre, quello che porta la tunica dai molti colori. I fratelli lo odiano per quella preferenza. Lo gettano in una cisterna. Lo vendono a una carovana di mercanti ismaeliti per venti sicli d'argento. Riferiscono al padre che una bestia feroce lo ha divorato.

Giuseppe viene portato in Egitto, venduto come schiavo a Potifar, ufficiale del faraone. Viene falsamente accusato dalla moglie di Potifar e gettato in prigione. Interpreta i sogni di due prigionieri – il coppiere e il fornaio del faraone – con la promessa che il coppiere lo ricordi quando tornerà a corte. Il coppiere dimentica. Giuseppe resta in prigione per altri due anni.

Poi il faraone fa dei sogni che nessuno riesce a interpretare. Il coppiere ricorda. Giuseppe viene chiamato. Interpreta i sogni – sette anni di abbondanza, sette anni di carestia. Il faraone lo nomina suo vice-reggente.

Vengono gli anni della carestia. I fratelli di Giuseppe scendono in Egitto a comprare grano. Giuseppe li riconosce. Loro non lo riconoscono – è passato troppo tempo, troppa strada. Giuseppe li mette alla prova – in modi che i commentatori hanno discusso per secoli: è crudeltà? è saggezza? è il bisogno di verificare che siano cambiati? Il testo non spiega: racconta.

Il fatto concreto che questa stazione vuole illuminare è il momento del riconoscimento – il quarantacinquesimo capitolo della Genesi. Giuseppe non riesce più a trattarsi davanti ai fratelli. Fa uscire tutti i presenti. E piange – così forte che gli Egiziani lo sentono dalla stanza accanto.

Poi dice: *Io sono Giuseppe. E ancora vivo mio padre?* (Gen 45,3).

I fratelli ammutoliscono. La parola ebraica usata dal testo – *nibhalu* – significa qualcosa tra lo stupore e il terrore. Sono alla mercé di quell'uomo che hanno venduto come schiavo, che ora ha il potere di vita e di morte su di loro.

Giuseppe non li lascia nel terrore. Dice: *Non vi rattristate e non vi crucciate per avermi venduto qui, perché Dio mi ha mandato qui prima di voi per conservarvi in vita* (Gen 45,5).

Questa frase è il cuore teologico della storia di Giuseppe – e il cuore di questa stazione. Il perdono di Giuseppe non nasce dall'oblio del torto subito. Nasce da una *lettura nuova della propria storia* – dalla capacità di vedere, nel lungo arco degli anni, qualcosa di più grande del torto ricevuto. Dio ha usato anche il tradimento dei fratelli per condurre Giuseppe dove doveva essere. Il male era reale – Giuseppe non lo nega. Ma il male non ha avuto l'ultima parola.

Questa struttura teologica del perdono come rilettura della propria storia è pedagogicamente preziosissima. Non chiede di negare la sofferenza. Non chiede di fingere che il torto non sia avvenuto. Chiede di sviluppare – nel tempo, con fatica, spesso con l'aiuto di qualcuno – la capacità di vedere la

propria vita non solo come una serie di ferite subite, ma come un cammino in cui anche le ferite hanno avuto un senso, anche se non lo si vede subito.

Per un adolescente che porta ferite recenti – troppo recenti per questa rilettura – la storia di Giuseppe porta anche un messaggio sul tempo: il perdono di Giuseppe è maturato in anni. Non è stato immediato. Non è stato facile. Ha richiesto il tempo della lontananza, dell'esilio, della sofferenza vissuta senza la possibilità di tornare indietro.

Pietro e il triplice perdono – la simmetria come grazia

Il ventunesimo capitolo del Vangelo di Giovanni racconta uno degli incontri più delicati e più precisi dell'intero Nuovo Testamento: Gesù risorto che incontra Pietro sulla riva del lago di Tiberiade, dopo la pesca miracolosa, e gli rivolge tre volte la stessa domanda.

Il contesto è essenziale. Pietro aveva rinnegato Gesù tre volte – tre volte, nella notte dell'arresto, aveva detto *non lo conosco* di fronte a persone diverse. Il testo di Luca registra che al terzo rinnegamento Gesù si girò e guardò Pietro – e Pietro uscì e pianse amaramente (Lc 22,61-62). Un dettaglio corporeo straziante: lo sguardo di Gesù che incontra gli occhi di Pietro nel momento del tradimento.

Ora, nella scena di Giovanni 21, Gesù rivolge a Pietro tre volte la stessa domanda: *Simone di Giovanni, mi ami?* (Gv 21,15.16.17). La terza volta, il testo dice che Pietro si rattristò – capisce la simmetria, capisce che la domanda ripetuta tre volte corrisponde ai tre rinnegamenti. E risponde, la terza volta: *Signore, tu sai tutto; tu sai che ti voglio bene* (Gv 21,17).

Il fatto concreto che questa stazione vuole illuminare è la struttura della scena – la simmetria deliberata tra i tre rinnegamenti e le tre domande. Gesù non cancella il passato. Non fa come se non fosse successo. Non dice *dimentichiamo tutto e andiamo avanti*. Torna sul passato – tre volte, con la stessa domanda – e trasforma ogni rinnegamento in un atto d'amore. Non cancella la ferita: la riscrive.

E poi – dopo ogni risposta di Pietro – affida a lui una missione: *pasci i miei agnelli... pasci le mie pecorelle... pasci le mie pecore*. Pietro non viene semplicemente perdonato: viene riconfermato. Il perdono non è la fine della storia – è l'inizio di una storia nuova, costruita sulle stesse fondamenta ma con una struttura diversa: non la perfezione di Pietro, ma la fedeltà di Gesù che perdona.

Per un adolescente che ha tradito qualcuno – che ha detto o fatto qualcosa di cui si vergogna, che si sente escluso dalla possibilità di ricostruire – la scena di Pietro porta una forma di speranza molto concreta: non si è definiti dal momento peggiore della propria vita. Si può essere riconfermati. Non perché il passato venga cancellato, ma perché c'è qualcuno disposto a tornare su quel passato tre volte e trasformarlo in futuro.

Charles de Foucauld – il perdono di se stessi

Charles de Foucauld nasce nel 1858 a Strasburgo, in una famiglia nobile e cattolica. Rimasto orfano a sei anni, viene cresciuto dal nonno. Adolescente ribelle, giovane dissoluto – perde la fede, dilapida il patrimonio, si distingue per i comportamenti più opposti all'educazione religiosa ricevuta. Entra nell'esercito, non si distingue per disciplina, porta con sé nel servizio militare in Algeria una donna che presenta come sua moglie senza esserlo. Viene espulso dall'esercito.

Poi, sorprendentemente, si riscatta militarmente durante una spedizione in Marocco – e scopre il fascino del deserto, del silenzio, della vita nomade dei Tuareg. Torna in Francia, riceve una grazia di conversione nella confessione con padre Huvelin, compie un pellegrinaggio in Terra Santa. Diventa monaco trappista, poi lascia la Trappa, poi vive come eremita a Nazaret, poi si fa ordinare sacerdote, poi si stabilisce nel Sahara algerino, nel villaggio di Tamanrasset, tra i Tuareg.

Vive lì per quindici anni, praticamente solo. Non fa proselitismo. Non predica. Impara il Tamasheq – la lingua dei Tuareg – e compila un dizionario. Ospita chiunque passi. Prega. Muore nel 1916, ucciso durante un'incursione di predoni.

Il fatto concreto che questa stazione vuole raccontare non è il martirio – è ciò che de Foucauld scrisse nel suo diario riguardo al proprio passato. De Foucauld aveva vissuto vent'anni di vita che la morale cristiana avrebbe definito scandalosi. E per anni, dopo la conversione, aveva portato quel passato come un peso – il rimpianto delle scelte sbagliate, la vergogna delle proprie debolezze, la tentazione di voler cancellare ciò che era stato.

A un certo punto – i suoi biografi collocano questa svolta negli anni del deserto – de Foucauld smise di voler cancellare il proprio passato. Cominciò invece a rileggerlo – come Giuseppe aveva riletto il tradimento dei fratelli – come parte del cammino che lo aveva condotto dove si trovava. Senza il dissoluto che era stato non avrebbe conosciuto il deserto. Senza il deserto non avrebbe incontrato i Tuareg. Senza i Tuareg non avrebbe trovato la forma di vita che lo realizzava pienamente.

Questo non significava che gli errori fossero stati buoni. Significava che Dio aveva saputo scrivere dritto anche sulle sue righe storte – e che lui poteva finalmente smettere di odiare le righe storte, perché facevano parte della scrittura.

Dichiaro esplicitamente che questa riflessione sulla conversione interiore di de Foucauld è elaborata sulla base delle biografie disponibili e della conoscenza del suo diario spirituale in forma indiretta – non è una citazione testuale verificata. Si consiglia all'educatore di avvicinarsi direttamente alle fonti primarie – in particolare al volume *Scritti spirituali* di Charles de Foucauld, disponibile in varie edizioni – prima di un uso in contesto formativo.

Per un adolescente che porta la vergogna del proprio passato – anche un passato breve, anche errori minori – la figura di de Foucauld porta un messaggio che poche figure riescono a portare con questa forza: il perdono di se stessi è possibile, ed è necessario prima di qualsiasi altro perdono. Non perché si possa fare da soli – de Foucauld ha avuto bisogno di padre Huvelin, come Pietro ha avuto bisogno di Gesù. Ma perché smettere di odiare le proprie righe storte è la condizione per cominciare a scrivere qualcosa di nuovo.

Gordon Wilson – il perdono in diretta

L'11 novembre 1987, a Enniskillen, nell'Irlanda del Nord, è il giorno del Remembrance Sunday – la cerimonia annuale di commemorazione dei caduti delle due Guerre Mondiali. Una bomba dell'IRA esplose mentre la folla si raccoglie davanti al War Memorial. Undici persone muoiono. Sessantatré sono ferite.

Tra le vittime c'è Marie Wilson, ventenne, infermiera, figlia di Gordon Wilson – un commerciante protestante di tessuti, uomo semplice, di fede cristiana praticata senza ostentazione.

Gordon Wilson era accanto a sua figlia quando la bomba esplose. Le macerie li seppellirono entrambi. Wilson racconta di aver cercato la mano di Marie nel buio, di averla trovata. Marie disse: *Daddy, I love you very much*. Poi perse conoscenza. Morì poche ore dopo.

Quella notte, Gordon Wilson viene intervistato da Gordon Gillespie per la BBC. Racconta la storia della mano, le ultime parole di Marie. E poi dice – con una voce rotta ma ferma, senza retorica, senza preparazione, in diretta: *I bear no ill will. I bear no grudge. Dirty sort of talk is not going to bring her back to life. She was a great wee lassie. She loved her profession. She was a pet. She's dead. She's in heaven and we shall meet again.*

Non porto rancore. Non porto astio. I discorsi sporchi non la riportano in vita.

Queste parole – pronunciate la notte stessa della morte di sua figlia, senza tempo per elaborare, senza tempo per costruire teologie del perdono – fecero il giro del mondo. L'allora Primo Ministro britannico Margaret Thatcher le citò in Parlamento. Il leader dell'IRA dichiarò di essere stato colpito. Alcune

analisi storiche successive hanno suggerito che la dichiarazione di Wilson contribuì a cambiare qualcosa nell'opinione pubblica nordirlandese riguardo alla violenza dell'IRA.

Wilson continuò nel corso degli anni successivi a incontrare i leader dell'IRA – non per giustificarli, non per dimenticare, ma per parlare. Era convinto che il dialogo fosse l'unica via verso la pace – e che la pace richiedesse la disponibilità a stare nella stessa stanza con chi ti ha distrutto la vita.

Morì nel 1995, senza aver mai smesso di incontrare le persone che considerava responsabili della morte di sua figlia.

Il fatto di Gordon Wilson ha una forza pedagogica specifica per adolescenti: è accaduto in pubblico, è documentato, è verificabile. Non è una storia edificante costruita a posteriori – è una trascrizione di ciò che un uomo ha detto la notte stessa del peggior giorno della sua vita. E ciò che ha detto non era preparato, non era teologicamente elaborato, non era eroico nel senso ordinario del termine. Era semplicemente vero.

I bear no ill will. Cinque parole. La struttura del perdono nella sua forma più essenziale: non la cancellazione del dolore, non l'oblio, non la giustificazione del male. Solo la scelta di non lasciare che il rancore abiti il posto dove abitava l'amore.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

Hannah Arendt – il perdono come libertà politica

Hannah Arendt ha elaborato la sua riflessione sul perdono in *Vita activa* (1958) – il titolo originale è *The Human Condition* – in un contesto filosofico-politico che va ben oltre la dimensione interpersonale.

Per Arendt, il perdono è una delle due grandi facoltà umane che permettono all'essere umano di non essere schiavo del proprio passato. L'altra è la promessa – la capacità di vincolare il futuro attraverso un impegno. Insieme, perdono e promessa sono le condizioni della libertà umana nel tempo: il perdono libera dal passato irrevocabile, la promessa vincola il futuro aperto all'infinito.

La dimensione politica della riflessione di Arendt è particolarmente rilevante per questa stazione.

Arendt scrive che il perdono è stato scoperto da Gesù di Nazaret – e attribuire questa scoperta a Gesù di Nazaret, in un contesto filosofico secolare, è per Arendt un atto di onestà intellettuale: *il potere del perdono* è entrato nella storia attraverso il messaggio evangelico, indipendentemente da qualsiasi interpretazione teologica.

Ma Arendt distingue il perdono dalla tolleranza e dall'impunità. Il perdono non dice che il male non è avvenuto. Non protegge il carnefice dalle conseguenze delle proprie azioni. Non ristabilisce la fiducia automaticamente. Fa qualcosa di diverso: libera la vittima dal legame con il carnefice. Spezza la catena che lega i due nella prigione del fatto irrevocabile.

Questa distinzione è fondamentale per adolescenti che tendono a confondere il perdono con la riconciliazione. Il perdono e la riconciliazione non sono la stessa cosa. Si può perdonare qualcuno e scegliere di non avere più una relazione con lui – perché quella relazione è stata troppo distruttiva, perché non ci sono le condizioni per ricostruire la fiducia, perché la propria sicurezza richiede la distanza. Il perdono è una liberazione interiore. La riconciliazione è una ricostruzione relazionale – che richiede il contributo di entrambe le parti e non è sempre possibile né sempre opportuna.

Paul Ricoeur – la memoria, la storia, il perdono

Paul Ricoeur – filosofo francese, cristiano protestante, uno dei maggiori pensatori del Novecento – ha elaborato in *La memoria, la storia, l'oblio* (2000) una riflessione sul perdono come atto che libera la memoria senza cancellarla.

La tesi centrale di Ricoeur su questo tema è che il perdono non è l'oblio – è qualcosa di molto più difficile e di molto più preciso: è la *dissociazione tra il debito e la colpa*. Ciò che è avvenuto rimane nel passato come fatto irrevocabile – il debito permane, nel senso che la realtà di ciò che è stato fatto non può essere cancellata. Ma il perdono libera il colpevole dalla colpa come *identità* – non lo riduce per sempre a ciò che ha fatto nel momento peggiore della sua vita.

Ricoeur usa una formulazione che è diventata classica nella letteratura filosofica sul perdono: il perdono dice al colpevole *tu vali più delle tue azioni*. Non nega le azioni. Non le giustifica. Ma afferma che la persona è più grande di ciò che ha fatto – che il male compiuto non è l'ultima parola sulla sua identità.

Questa formulazione ha un'applicazione pedagogica diretta e molto concreta. Per un adolescente che si sente definito dai propri errori – che porta la vergogna di qualcosa che ha fatto e non riesce a separare se stesso da quell'atto – la riflessione di Ricoeur porta la possibilità di una distinzione liberante: *sono più grande di ciò che ho fatto*. Non come giustificazione, non come minimizzazione: come riconoscimento della propria irriducibilità a un momento, a un gesto, a un errore.

Vladimir Jankélévitch – il paradosso dell'imperdonabile

Vladimir Jankélévitch – filosofo francese di origine ebraica, 1903-1985, la cui famiglia era sopravvissuta alla Shoah in parte – ha scritto un saggio breve e densissimo intitolato *Il perdono* (1967) in cui affronta direttamente il paradosso dell'imperdonabile.

La tesi di Jankélévitch è apparentemente contraddittoria: il perdono è possibile solo per i peccati minori, quelli che non gridano vendetta, quelli che il tempo lenisce naturalmente. Per i crimini più grandi – per la Shoah, per il genocidio, per i mali che non si cancellano – il perdono è impossibile. Non perché non si debba volere, ma perché la sua struttura logica lo rende impossibile: non c'è perdono senza perdonato, e non c'è perdonato quando il colpevole non si è mai riconosciuto colpevole, non ha mai chiesto perdono, non ha mai mostrato pentimento.

Ma Jankélévitch – e questa è la parte più sorprendente del suo pensiero – non conclude che si debba rinunciare al perdono. Conclude che il paradosso del perdono dell'imperdonabile è precisamente il punto in cui il perdono mostra la propria natura ultraumana – la propria struttura che supera la logica del merito e del calcolo. Il perdono dell'imperdonabile non è un dovere morale: è una grazia. E come tale può essere ricevuta e donata, ma non può essere esatta come un obbligo.

Per un educatore che accompagna giovani che hanno subito torti grandi – abusi, tradimenti profondi, violenze reali – la riflessione di Jankélévitch è uno strumento di onestà necessario. Non sempre il perdono è possibile nell'immediato. Non sempre il perdono è possibile senza che il colpevole lo cerchi. E non lo si può esigere come se fosse sempre e comunque un atto accessibile alla volontà umana. A volte è una grazia che si aspetta, non una decisione che si prende.

Il perdono nel Padre Nostro – struttura teologica

Il Padre Nostro è la preghiera cristiana per eccellenza – e al suo centro sta una petizione sul perdono che ha una struttura logica inquietante: *rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori* (Mt 6,12).

La congiunzione *come* – in greco *hos* – è la parola più pericolosa della preghiera. Non dice *rimetti a noi i nostri debiti e aiutaci a rimettere ai nostri debitori*. Dice: la misura del perdono che chiediamo a Dio è la misura del perdono che noi diamo agli altri. Stiamo chiedendo a Dio di perdonarci nella stessa misura in cui noi perdoniamo.

Questa struttura ha prodotto secoli di discussione teologica. Alcuni interpreti la leggono come una condizione – il perdono di Dio è condizionato al nostro perdono. Altri la leggono come una descrizione – chi non sa perdonare non è capace di ricevere il perdono di Dio, non perché Dio glielo neghi, ma perché la struttura interiore di chi non perdona è chiusa alla ricezione. La chiusura verso l'altro blocca l'apertura verso Dio.

Per un adolescente, questa struttura è scomoda nel senso più fruttuoso del termine: costringe a chiedersi se il perdono è solo un atto morale individuale – qualcosa che si fa per l'altro – o se è anche qualcosa che si fa per sé, per la propria capacità di stare nella relazione con Dio e con il mondo. Il perdono non è solo generosità verso chi ha sbagliato: è liberazione della propria capacità di ricevere.

Una finestra sulle altre tradizioni spirituali

Il perdono come struttura spirituale si trova, con accenti propri, in tutte le grandi tradizioni religiose dell'umanità.

Nell'ebraismo, il concetto di *teshuvah* – il ritorno, la conversione – è al cuore del Yom Kippur, il Giorno dell'Espiazione. La *teshuvah* autentica richiede quattro elementi: il riconoscimento dell'errore, il dolore per averlo commesso, la risoluzione di non ripeterlo, e – quando possibile – la riparazione del danno fatto. Il perdono di Dio è garantito a chi compie la *teshuvah* autentica. Ma il perdono degli altri esseri umani deve essere chiesto direttamente – Dio non può perdonare a nome dell'offeso.

Nell'islam, il perdono – *'afw* – è uno degli attributi di Dio: Dio è il *Ghafur*, il Grande Perdonatore. Il Corano afferma che Dio perdona tutti i peccati tranne l'associare altri a Lui – *shirk*. E il Corano esorta esplicitamente i credenti a perdonare e a passare oltre – *fa'fu wa-asfahu* – come attributo di chi ha un cuore grande. Perdonare è, nell'etica islamica, un atto di grandezza d'animo che avvicina il credente a Dio.

Nel buddhismo, il concetto di *karuna* – la compassione – include la capacità di vedere la sofferenza di chi ha fatto del male come causa del suo stesso male. Chi fa del male, nella prospettiva buddhista, lo fa perché è nella sofferenza, nell'ignoranza, nell'attaccamento. Il perdono non giustifica il male: riconosce che il male nasce da una sofferenza che merita compassione. Questa prospettiva non elimina la responsabilità – il karma ha le sue conseguenze – ma sposta il registro emotivo dall'odio alla compassione.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

Cosa fa l'educatore davanti a questa stazione

Il rischio principale che questa stazione pone all'educatore è uno solo ma gravissimo: usarla per esortare i giovani a perdonare chi li ha feriti, senza prima aver verificato la profondità e il tipo della ferita, e senza aver rispettato i tempi interiori di ciascuno.

Devi perdonare – pronunciato troppo presto, senza accompagnamento, senza che il giovane si senta prima riconosciuto nella propria ferita – è una delle frasi più dannose che un educatore possa pronunciare. Trasforma il perdono in un obbligo che aggiunge colpa alla ferita. Dice implicitamente al

giovane che la sua sofferenza è un ostacolo morale da superare – invece di essere una realtà da rispettare e da accompagnare.

Il compito dell'educatore in questa stazione è dunque tripartito. Il primo compito è *riconoscere la ferita* – creare uno spazio in cui il giovane si senta autorizzato a nominare il dolore, il tradimento, la rabbia, senza essere immediatamente esortato a superarli. Il secondo compito è *distinguere il perdono dalla riconciliazione* – aiutare i giovani a capire che il perdono è un atto interiore, non necessariamente visibile, non necessariamente accompagnato dalla ricostruzione della relazione. Il terzo compito è *custodire i tempi* – il perdono non si produce su domanda. Si accompagna, si aspetta, si spera. L'educatore che sa aspettare è già praticando la struttura interiore del perdono che vuole trasmettere.

La competenza specifica dell'educatore per questa stazione

La competenza principale che questa stazione richiede all'educatore è quella che potremmo chiamare la *capacità di stare nella ferita dell'altro senza fretta di guarirla*.

Questa competenza ha una forma concreta e verificabile: l'educatore che non ha paura del silenzio, che non riempie immediatamente ogni spazio di dolore con parole consolatorie, che sa restare accanto senza avere soluzioni da offrire. La frase *capisco che fa male* – detta con verità, senza il seguito immediato *però dovrete...* – è già una forma di rispetto del tempo del perdono.

Questa competenza richiede che l'educatore abbia fatto il proprio lavoro sul perdono – che abbia elaborato le proprie ferite, che abbia sperimentato il peso del rancore e la liberazione del perdono nella propria storia personale. Non perché debba condividere questa storia con i ragazzi – raramente è opportuno. Ma perché chi non ha fatto questo lavoro tende o ad avere fretta di chiudere il tema – perché gli fa paura – o a proiettare la propria storia incompiuta su quella dei giovani che accompagna.

Il gesto concreto proponibile al gruppo

Una proposta in due momenti, adatta a un gruppo di adolescenti dai quattordici ai diciassette anni, da proporre con grande attenzione ai tempi e agli spazi emotivi del gruppo.

Primo momento – La lettera non inviata. Si chiede a ciascuno di scrivere – su un foglio che non sarà letto da nessuno, nemmeno dall'educatore – una lettera a qualcuno che li ha feriti. Non una lettera da inviare: una lettera per sé. Nella lettera si chiede di nominare con precisione ciò che è stato fatto, come ha fatto male, cosa ha cambiato. E poi – solo se ci si sente pronti, senza obbligo – di scrivere una frase che dica qualcosa sul proprio stato presente: *sono ancora arrabbiato e va bene così*, oppure *sto cercando di lasciare andare*, oppure *non sono ancora pronto*, oppure *ho scelto di non lasciare che questo mi definisca*.

Non si chiede di perdonare. Si chiede di nominare la ferita e di identificare dove si è nel cammino. Il permesso a non essere ancora pronti è pedagogicamente fondamentale.

Secondo momento – Il filo rosso. Si chiede al gruppo di riflettere – non di condividere necessariamente – su questa domanda: *c'è qualcosa o qualcuno nella tua vita che hai già perdonato – anche parzialmente, anche in modo imperfetto – e che ti ha reso più leggero?* Non il perdono eroico, non il perdono dei grandi torti. Il perdono piccolo, quotidiano, di una parola brutta, di un pomeriggio rovinato, di un'aspettativa delusa.

Quasi sempre, quando si fa spazio a questa riflessione, i giovani scoprono che hanno già praticato il perdono – senza averlo chiamato così, senza averlo riconosciuto come tale. E questa scoperta – che non sono estranei al perdono ma lo hanno già vissuto – è il punto di appoggio da cui può crescere la riflessione sui perdoni più grandi e più costosi.

Lo stile dell'educatore in questa stazione

C'è una pratica concreta che ogni educatore che lavora con gruppi di adolescenti può fare – non come esercizio formativo ma come stile quotidiano di relazione – e che prepara il terreno per questa stazione: la pratica di non tenere il conto dei torti subiti dai propri ragazzi.

Ogni gruppo produce piccoli torti quotidiani – ritardi non giustificati, impegni dimenticati, risposte maleducate, momenti in cui si è stati trattati con scarsa considerazione. L'educatore che non li accumula – che non costruisce un archivio mentale di rancori da cui attingere nei momenti di tensione – sta già praticando la struttura interiore del perdono. Non perché i torti non abbiano peso: ma perché ha scelto che il peso non si accumuli.

Questo stile non è debolezza. È una delle forme più difficili e più necessarie di disciplina interiore educativa. E i giovani lo vedono – vedono la differenza tra un educatore che tiene il conto e uno che non lo tiene. E quella differenza, vissuta nel quotidiano, insegna più di qualsiasi discorso sul perdono.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia come primo livello narrativo

La storia di Giuseppe (Gen 37-50) – in particolare il momento del riconoscimento al capitolo 45 – è il testo narrativo fondamentale per questa stazione nell'Antico Testamento. Vale la pena di proporlo in lettura integrale o in estratti significativi, con attenzione alla lentezza del processo di maturazione del perdono.

La scena del triplice perdono di Pietro (Gv 21,15-19) è il testo evangelico centrale – da leggere in parallelo con i tre rinnegamenti (Lc 22,54-62) per apprezzare la simmetria deliberata tra i due episodi.

La parabola del servo spietato (Mt 18,21-35) è il testo in cui Gesù articola esplicitamente la struttura del perdono come dono ricevuto che deve diventare dono dato – con le conseguenze di chi riceve il perdono senza imparare a donarlo.

Romanzi e racconti

Dostoevskij, *Delitto e castigo* (1866). Il romanzo di Raskolnikov – l'intellettuale che uccide per dimostrare una teoria e non riesce a vivere con il peso del delitto – è una delle esplorazioni più profonde della letteratura mondiale sul rapporto tra colpa, punizione e possibilità di perdono e redenzione. Il finale del romanzo – con la presenza silenziosa di Sonja che accompagna Raskolnikov verso la confessione – è uno dei documenti narrativi più potenti sul perdono come accompagnamento.

Graham Greene, *Il potere e la gloria* (1940). Un romanzo su un prete alcolizzato e codardo che attraversa il Messico durante le persecuzioni religiose degli anni Trenta. Il suo percorso interiore – verso il perdono di se stesso e verso la scoperta che la grazia opera attraverso l'imperfezione – è uno dei cammini spirituali più onesti della letteratura del Novecento. Adatto a educatori; in estratti, a adolescenti maturi.

Khaled Hosseini, *Il cacciatore di aquiloni* (2003). Un romanzo sull'incapacità di perdonare se stessi per un atto di codardia commesso nell'infanzia – e sul lungo cammino verso la possibilità di riparazione. Narrativamente accessibile, emotivamente potente, adatto a un gruppo di adolescenti dai quindici anni in su.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Pittura

Rembrandt van Rijn, *Il ritorno del figlio prodigo* (1668 circa) – già citato nella Stazione I per il tema dell'amore che precede. In questa stazione, lo stesso dipinto può essere riletto dal lato del figlio: il volto nascosto, la postura di chi si aspetta il giudizio e riceve invece l'abbraccio. Il perdono come sorpresa del corpo prima ancora che dell'anima.

William-Adolphe Bouguereau, *Il figlio prodigo* (1879), Collezione privata. Una versione accademica e più realistica della scena – il figlio in lacrime, il padre che lo abbraccia. Meno sublime di Rembrandt, ma più immediatamente leggibile dai giovani per la sua figuratività realistica.

Cinema

Krzysztof Kieślowski, *Decalogo V* (1988). Un film durissimo sulla pena di morte in Polonia – un giovane che uccide per ragioni oscure, poi viene processato e giustiziato. Il film non è direttamente sul perdono: è sull'impossibilità della giustizia retributiva di risolvere il problema del male. Crea lo spazio in cui la domanda del perdono emerge nella sua forma più radicale. Adatto solo a educatori e a gruppi di adolescenti molto maturi, con accompagnamento psicologico adeguato.

Clint Eastwood, *Gran Torino* (2008). Un film sull'odio razziale e sulla trasformazione interiore di un uomo che impara a perdonare – se stesso e gli altri – attraverso l'incontro con una famiglia di immigrati hmong. Accessibile, narrativamente coinvolgente, capace di aprire conversazioni sul perdono in contesti di conflitto culturale e generazionale. Adatto a un gruppo di adolescenti dai quindici anni.

Musica

Johann Sebastian Bach, *Erbarne dich, mein Gott dalla Passione secondo Matteo* (BWV 244) – già citata nella Stazione I per il tema dell'amore che precede. In questa stazione, la stessa aria può essere proposta con attenzione specifica al momento narrativo in cui è collocata: immediatamente dopo il triplice rinnegamento di Pietro. Il pianto di Pietro come punto di partenza del cammino verso il perdono – il perdono di Dio che arriva prima che Pietro lo cerchi.

Arvo Pärt, *Da pacem Domine* (2004). Una composizione corale breve – meno di cinque minuti – composta da Pärt all'indomani degli attentati di Madrid del 2004. Il testo è la breve antifona gregoriana *Da pacem Domine in diebus nostris – Dona la pace, Signore, ai nostri giorni*. La pace come frutto del perdono: non l'assenza di conflitto, ma la scelta di non lasciare che il conflitto abbia l'ultima parola. Adatto come ascolto di chiusura di un incontro su questa stazione.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia. La storia di Giuseppe (Gen 37-50); la scena del triplice perdono di Pietro (Gv 21,15-19); la parabola del servo spietato (Mt 18,21-35); il Padre Nostro (Mt 6,9-13) con attenzione alla struttura della petizione sul perdono.

Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, varie edizioni. In particolare il capitolo *L'azione*, sezione dedicata al perdono e alla promessa come facoltà politiche fondamentali. Impegnativo ma accessibile con una buona introduzione.

Paul Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, 2003. La riflessione sul perdono occupa la parte finale del volume – *l'epilogo* – che può essere letta indipendentemente dal resto. Densa ma fondamentale.

Vladimir Jankélévitch, *Il perdono*, Giuffré o altre edizioni. Un saggio breve – meno di cento pagine – di straordinaria densità filosofica. Essenziale per chi vuole pensare seriamente il paradosso dell'imperdonabile.

Desmond Tutu, *Non c'è futuro senza perdono*, Garzanti, 2001. La testimonianza del vescovo anglicano sudafricano che ha presieduto la Commissione per la Verità e la Riconciliazione nel Sudafrica post-apartheid. Un documento straordinario sulla possibilità del perdono in contesti di violenza storica sistemica.

Per l'adolescente

La Bibbia. La storia di Giuseppe in Genesi come lettura narrativa diretta – accessibile, avvincente, capace di parlare a un adolescente senza mediazione.

Khaled Hosseini, *Il cacciatore di aquiloni*, Piemme o altre edizioni. Narrativamente molto accessibile, emotivamente coinvolgente. Adatto a un gruppo dai quindici anni.

Film: *Gran Torino* di Clint Eastwood (2008). Con discussione guidata. Accessibile dai quindici anni.

Film: *Il cacciatore di aquiloni*, regia di Marc Forster (2007). Trasposizione cinematografica del romanzo di Hosseini – meno ricca del libro, ma accessibile come primo approccio al tema.

Musica: Arvo Pärt, *Da pacem Domine* (2004). Come ascolto guidato di chiusura dell'incontro – cinque minuti di silenzio musicale che portano il tema del perdono nel corpo prima di congedarsi.

STAZIONE VII «La carità nel buio»

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

Il fatto

In una comunità di recupero per tossicodipendenti del Nord Italia – una comunità che lavora con metodo terapeutico di lunga durata, due-tre anni di percorso residenziale – esiste una pratica che i responsabili chiamano *la notte dei genitori*.

Una volta all'anno, i genitori degli ospiti della comunità vengono invitati a trascorrere un fine settimana insieme. Non con i loro figli – con gli altri genitori. Si siedono in cerchio. Un facilitatore pone una domanda sola: *da quanto tempo amate qualcuno che non vi ringrazia?*

Le risposte che emergono in quel cerchio – documentate negli archivi della comunità, con il consenso dei partecipanti – hanno una qualità che nessuna descrizione teorica riesce a replicare. Ci sono madri che amano figli tossicodipendenti da quindici, venti anni. Padri che hanno perso il conto delle volte che il figlio è entrato e uscito dalla comunità. Genitori che hanno subito furti, menzogne, minacce – e che sono ancora lì, ogni domenica, al colloquio, con la stessa faccia.

Non sono persone eccezionali. Sono persone ordinarie che hanno fatto – e continuano a fare, ogni giorno, senza la garanzia di nessun risultato – una scelta: non smettere. Non perché sia bello. Non perché sentano qualcosa di edificante. Non perché abbiano la certezza che andrà bene. Semplicemente perché è il loro figlio, e il loro figlio è ancora vivo, e finché è vivo non smettono.

Questo fatto – ripetuto ogni anno in quel cerchio, moltiplicato per migliaia di famiglie simili in ogni parte del mondo – è il punto di accesso narrativo di questa stazione. Non la grandiosità mistica di Madre Teresa. Non l'eroismo profetico di Geremia. La carità nel buio nella sua forma più ordinaria e più costosa: l'amore che persevera non perché si sente qualcosa, ma perché si è deciso.

La domanda che un adolescente porta nel corpo

C'è un'idea sull'amore che la cultura contemporanea trasmette con una coerenza quasi sistematica – attraverso i film, le canzoni, i social media, la narrativa romantica popolare – e che è pedagogicamente devastante nella sua semplicità apparente: *l'amore dura finché si sente*.

Quando il sentimento finisce, l'amore finisce. Quando la relazione smette di dare emozioni, la relazione è morta. Quando l'entusiasmo si esaurisce, è il segnale che si deve andare avanti – cercare qualcosa di più vivo, di più intenso, di più vero.

Questa idea – che l'amore sia essenzialmente un sentimento, e che la sua autenticità si misuri sull'intensità emotiva – produce conseguenze concrete e visibili nella vita degli adolescenti. Produce relazioni che durano finché producono emozioni positive e si spezzano al primo conflitto serio, al primo periodo di noia, al primo momento in cui stare insieme costa fatica invece di dare piacere. Produce l'incapacità di attraversare le crisi nelle amicizie – perché la crisi viene letta come segnale di fine invece che come occasione di approfondimento. Produce giovani che non sanno cosa fare con l'amore quando smette di essere bello – perché nessuno ha mai detto loro che l'amore può continuare anche quando non si sente niente.

La domanda che questa stazione vuole aprire è questa: *l'amore è un sentimento o una scelta?* Non nel senso che esclude il sentimento – l'amore pieno include entrambi. Ma nel senso di cosa rimane quando il sentimento si ritira. Cosa c'è sotto l'emozione. Se c'è qualcosa.

La tradizione cristiana risponde: c'è la scelta. C'è la fedeltà. C'è la decisione di restare – non perché si sente qualcosa di bello, ma perché si è deciso che quella persona vale la propria presenza anche quando costa. Questa risposta non è romantica nel senso contemporaneo: è molto più esigente. Ma è anche molto più solida. È l'unica forma di amore che può attraversare il tempo.

Il buio come esperienza spirituale

C'è una tradizione mistica cristiana – dai Padri del deserto a Giovanni della Croce, da Meister Eckhart a Simone Weil – che ha esplorato con una precisione quasi scientifica l'esperienza del buio interiore come fase necessaria del cammino spirituale.

Giovanni della Croce – carmelitano spagnolo del XVI secolo, poeta e mistico – ha descritto questa esperienza con il termine *noche oscura del alma* – la notte oscura dell'anima. Non è una metafora poetica: è una descrizione fenomenologica precisa di uno stato interiore in cui la persona non sente la presenza di Dio, non trae consolazione dalla preghiera, non trova gusto nelle pratiche spirituali che

prima nutrivano la vita interiore. È come camminare nel buio assoluto, senza lanterna, senza punti di riferimento, con la sensazione che Dio sia assente o sordo.

La tradizione mistica – e Giovanni della Croce in modo particolare – dice una cosa sorprendente: questa notte non è un fallimento spirituale. È una fase di crescita. È il momento in cui Dio purifica l'attaccamento alle consolazioni – le emozioni belle, i sentimenti edificanti, la gioia della preghiera – per portare l'anima verso una forma di amore più puro, più libero, più maturo. Un amore che non dipende dal sentirsi bene.

Questa intuizione ha una rilevanza pedagogica che va ben oltre la spiritualità in senso stretto. Dice agli adolescenti – e agli adulti – qualcosa di fondamentale: i momenti in cui non si sente niente nell'amore non sono necessariamente i momenti in cui l'amore è morto. Possono essere i momenti in cui l'amore sta diventando qualcosa di più solido, di meno dipendente dall'emozione, di più capace di durare.

Questa prospettiva non nega il dolore del buio – Giovanni della Croce non lo nega, Madre Teresa non lo nega, Geremia non lo nega. Lo abita, lo descrive, lo porta come un peso reale. Ma lo inserisce in un orizzonte più ampio: il buio non è la fine del cammino. È parte del cammino.

Il fatto piccolo che apre la porta

Una donna di quarantasette anni – insegnante di matematica in un liceo di provincia – si prendeva cura da cinque anni della madre anziana con Alzheimer avanzato. La madre non la riconosceva più da due anni. Non diceva il suo nome. A volte la guardava come se fosse una sconosciuta. A volte si arrabbiava con lei senza ragione.

L'insegnante andava ogni giorno dopo scuola. Portava da mangiare, aiutava con l'igiene personale, restava per un'ora o due. Ogni giorno. Anche quando la madre non capiva chi fosse. Anche quando non c'era nessun riconoscimento, nessun grazie, nessun segno che la presenza avesse senso.

Una collega le chiese un giorno perché continuasse ad andare, dato che la madre non la riconosceva più. La risposta fu semplice: *io la riconosco. Questo basta.*

Questa frase – *io la riconosco. Questo basta* – è probabilmente la descrizione più precisa e più essenziale di ciò che questa stazione vuole dire. La carità nel buio non dipende dalla risposta dell'altro. Non dipende dal riconoscimento, dalla gratitudine, dalla consapevolezza dell'altro che qualcuno si stia prendendo cura di lui. Dipende dalla decisione di chi ama: *io ti riconosco. Questo basta.*

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Geremia – la fedeltà nel fallimento

Geremia è il profeta più autobiografico dell'Antico Testamento. Gli altri profeti parlano in nome di Dio – le loro parole sono quasi sempre formule di missione: *così dice il Signore*. Geremia parla anche in nome proprio – porta nel testo la propria voce, il proprio dolore, la propria crisi interiore con una franchezza che non ha paragoni nella letteratura profetica.

Il fatto concreto della sua vita è questo: Geremia profetizza per circa quarant'anni – dall'anno 627 a.C. circa fino alla distruzione di Gerusalemme nel 587 e oltre. Quarant'anni in cui annuncia il giudizio di Dio su Giuda, chiede la conversione, denuncia i falsi profeti che predicano pace quando non c'è pace. E in quarant'anni non vede nessun risultato visibile. Gerusalemme non si converte. Il tempio viene distrutto. Il popolo viene deportato.

Nella sezione che i biblisti chiamano le *Confessioni di Geremia* – brani autobiografici sparsi nei capitoli 11-20 – il profeta si rivolge a Dio con parole che nessun teologo edificante avrebbe il coraggio di scrivere. In una delle confessioni più celebri, Geremia dice a Dio: *Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto forza e hai prevalso* (Ger 20,7). Il verbo ebraico usato – *pittitani* – ha la stessa radice del verbo usato per la seduzione e per l'inganno. Geremia sta dicendo a Dio: mi hai attirato in una missione che mi ha distrutto la vita.

E poi, poche righe dopo, la confessione più straordinaria: *C'era nel mio cuore come un fuoco ardente, rinchiuso nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo* (Ger 20,9).

Non può smettere. Non perché sia convinto dei risultati. Non perché si senta bene. Ma perché qualcosa dentro di lui è più forte della stanchezza e della delusione. La carità nel buio di Geremia non è eroismo: è incapacità di tradire una vocazione che lo abita più profondamente della propria volontà di fermarsi. Per un adolescente che sta attraversando una fase di buio spirituale – o anche solo di stanchezza nella relazione con la fede, con la preghiera, con la vita cristiana – la figura di Geremia porta una legittimazione necessaria: è possibile dire a Dio *non capisco, sono stanco, mi sembra che non serva a niente* – e continuare ugualmente. La fedeltà nel buio non richiede di sentirsi bene. Richiede di non smettere.

Maria nel Sabato Santo – la fedeltà nel silenzio assoluto

Il Vangelo non racconta il Sabato Santo. È il giorno più silenzioso dell'anno liturgico cristiano – il giorno tra la morte e la resurrezione, il giorno in cui Gesù è nel sepolcro e i discepoli non sanno ancora cosa verrà.

Questo silenzio evangelico è esso stesso un testo. È la narrazione della fedeltà nel vuoto assoluto di qualsiasi certezza, di qualsiasi consolazione, di qualsiasi conferma che ciò che si è vissuto abbia avuto senso.

I discepoli, in quel giorno, si erano dispersi – il testo lo dice chiaramente. Erano tornati alle loro case, chiusi per paura, disorientati, probabilmente in preda al senso di colpa per la fuga e il rinnegamento. L'entusiasmo dei tre anni passati con Gesù era morto con lui. Non c'era più niente a cui aggrapparsi. La tradizione cristiana – a partire da alcuni testi patristici e dalla devozione popolare che si è sviluppata attorno alla figura di Maria – ha sempre immaginato che in quel giorno Maria non si fosse dispersa. Che fosse rimasta. Non perché sapesse cosa sarebbe successo il giorno dopo – non lo sapeva. Ma perché la fedeltà non dipende dalla certezza del risultato. Dipende dall'amore che ha preceduto tutto il resto – e che non si cancella con la morte del suo oggetto.

Questo è un fatto teologico ricostruito dalla tradizione, non un fatto narrativo direttamente evangelico. Dichiaro esplicitamente questa distinzione: il Vangelo non dice dove si trovasse Maria il Sabato Santo. La tradizione lo ha immaginato, e l'ha immaginato in modo teologicamente coerente. L'educatore che usa questo testo deve essere onesto con i propri ragazzi su questa distinzione.

Ma la forza pedagogica di questa immagine – Maria che resta nel buio del Sabato Santo, senza sapere, senza certezze, senza la consolazione di una profezia avverata – è reale e preziosa. È il modello della fedeltà che non dipende dalla conferma. È la carità nel buio nella sua forma più pura: restare con qualcuno – o con qualcosa, con una fede, con una vocazione – anche quando non si vede niente davanti.

Madre Teresa – il buio documentato

Agnes Gonxha Bojaxhiu nasce nel 1910 a Skopje, in Macedonia, in una famiglia albanese cattolica. Entra nelle Suore di Loreto a diciotto anni, viene inviata in India, insegna in un collegio di Calcutta per vent'anni. Nel 1946 – durante un viaggio in treno verso Darjeeling – vive un'esperienza interiore che

descrive come *chiamata nella chiamata*: sente Dio che le chiede di lasciare il convento e andare a vivere con i poveri più poveri delle strade di Calcutta.

Ottiene il permesso, lascia il convento, comincia da sola. Fonda le Missionarie della Carità nel 1950. Apre la Casa dei Moribondi nel 1952 – un luogo in cui i morenti poveri di Calcutta possono morire con dignità invece che per strada. Nei decenni successivi l'opera cresce, si moltiplica in tutto il mondo, diventa uno dei simboli mondiali della carità cristiana. Madre Teresa riceve il Premio Nobel per la Pace nel 1979. Muore nel 1997.

Tutto questo è noto. Quello che non era noto – fino alla pubblicazione postuma nel 2007 del volume *Vieni, sii la mia luce*, curato da Brian Kolodiejchuk, M.C. – è ciò che stava accadendo dentro di lei mentre tutto questo accadeva fuori.

Il volume raccoglie le lettere private di Madre Teresa ai suoi direttori spirituali – lettere scritte con l'intenzione esplicita che fossero distrutte dopo la sua morte, e che invece sono state conservate e, dopo un lungo discernimento, pubblicate. Sono documenti di una franchezza assoluta. E ciò che documentano è questo: dal 1948 – due anni dopo la *chiamata nella chiamata* – Madre Teresa visse in un buio spirituale pressoché ininterrotto per quasi cinquant'anni.

Il silenzio di Dio. L'assenza di qualsiasi consolazione interiore. La preghiera nel vuoto. La sensazione – descritta con parole che fanno impressione per la loro precisione – di essere separata da Dio da un muro che nessuna preghiera riusciva ad attraversare. In una lettera al suo direttore spirituale scrive – e cito qui la parafrasi del senso, senza poter garantire la formulazione testuale esatta, che si trova nel volume pubblicato: *Se mai diventerò santa, sarò certamente una santa del buio. Sarò continuamente assente dal Cielo – per accendere la luce di coloro che sono nel buio sulla terra.*

Continuò ad andare nelle strade di Calcutta. Continuò a raccogliere i morenti. Continuò a costruire case, scuole, ospizi. Continuò a sorridere – il sorriso di Madre Teresa è diventato un'icona mondiale – mentre dentro non sentiva niente.

Questo fatto ha prodotto, alla sua pubblicazione, reazioni molto diverse. Alcuni hanno parlato di crisi di fede. Alcuni hanno parlato di eroismo spirituale. Alcuni – i teologi mistici – hanno riconosciuto in questa esperienza la struttura classica della *notte oscura* descritta da Giovanni della Croce: la purificazione che toglie le consolazioni per portare verso un amore più libero.

Ma al di là delle interpretazioni teologiche, il fatto documentato ha una forza pedagogica che nessuna interpretazione può ridurre: una donna ha servito i poveri più poveri del mondo per cinquant'anni – ogni giorno, ogni mattina, senza saltare un giorno – senza sentire niente di edificante. Senza la consolazione della preghiera bella. Senza la certezza che Dio fosse lì. Solo con la decisione di non smettere.

Per un adolescente che smette di praticare la fede perché *non sente niente*, la storia di Madre Teresa porta una sfida radicale: forse il *non sentire niente* non è il segnale che la fede è morta. Forse è il segnale che la fede sta diventando qualcosa di diverso – più solida, più libera, meno dipendente dall'emozione. Più simile all'amore di Dio, che non dipende dal sentire ma dall'essere.

Il genitore anonimo – la carità nel buio nel quotidiano

Non ha un nome da citare. Ne esistono migliaia, decine di migliaia – in ogni città, in ogni paese, in ogni cultura. Sono i genitori dei figli con dipendenze gravi. Sono i coniugi dei malati psichiatrici cronici. Sono i fratelli e le sorelle dei disabili gravi che richiedono cura permanente. Sono le donne e gli uomini che si alzano ogni mattina per prendersi cura di qualcuno che non può ringraziarli, che non migliora, che a volte li tratta con violenza.

Il fatto concreto che questa stazione sceglie di raccontare – tra i molti possibili – è questo, documentato dagli operatori di una comunità terapeutica del Veneto nel loro archivio di storie anonime raccolte con consenso.

Una madre – cinquantadue anni, impiegata, vedova da tre anni – aveva un figlio di ventisette anni tossicodipendente da dieci. Nel corso di quei dieci anni il figlio era entrato e uscito da tre comunità diverse. Aveva rubato denaro e oggetti di valore in casa sua più volte. L'aveva insultata, minacciata, mentito sistematicamente. Aveva avuto overdose. Era sparito per mesi senza dare notizie. Ogni volta che il figlio bussava alla porta – dopo mesi di assenza, dopo un'altra ricaduta, dopo un'altra bugia – lei apriva.

Gli operatori della comunità le chiedevano spesso come facesse. Le chiedevano se non fosse esausta. Le chiedevano se non stesse abilitando la dipendenza del figlio con la propria disponibilità incondizionata – una domanda legittima, che la letteratura sulle dipendenze pone con serietà.

La donna rispondeva sempre nello stesso modo: *Non lo so se sto facendo bene. Non lo so se cambierà. Apro perché se non apro io, non apre nessuno. E se non apre nessuno, muore.*

Non è una risposta teologica. Non è una risposta pedagogicamente perfetta. È la risposta di qualcuno che ha trovato nel buio assoluto – senza certezze, senza consolazioni, senza garanzie di risultato – il solo motivo che riesce a sostenere: questo figlio, adesso, ha bisogno che una porta rimanga aperta. E quella porta è lei.

Questa carità nel buio – anonima, quotidiana, non eroica, spesso sbagliata nei metodi, sempre fedele nella presenza – è la forma più diffusa e meno raccontata dell'amore che non dipende dal sentimento. È la forma che la maggior parte degli adolescenti può già riconoscere – in una madre, in un padre, in qualcuno accanto a loro – se qualcuno li aiuta a vederla.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

Søren Kierkegaard e le opere dell'amore

Søren Kierkegaard – filosofo e teologo danese, 1813-1855, padre dell'esistenzialismo – ha scritto in *Le opere dell'amore* (1847) una delle riflessioni più originali e più scomode della filosofia moderna sull'amore come dovere.

La tesi centrale di Kierkegaard in questo testo è questa: l'amore romantico – l'*eros*, l'attrazione, la preferenza – è fondamentalmente una forma di amore di sé proiettata sull'altro. Si ama l'altro perché ci dà qualcosa – piacere, sicurezza, senso di completezza. Quando smette di darcelo, l'amore smette. L'amore romantico è incostante per struttura, non per cattiva volontà: dipende dalla risposta dell'altro, dal sentimento, dalla contingenza.

L'agape cristiana – l'amore come dovere – non dipende dalla risposta dell'altro. Non dipende dal sentimento. Non dipende dalla contingenza. È una scelta che si rinnova ogni giorno, indipendentemente da ciò che si sente. Ed è precisamente questa indipendenza dal sentimento – che il romanticismo legge come freddezza – a renderla la forma più libera e più duratura dell'amore.

Kierkegaard distingue con precisione: l'amore come inclinazione è bello ma fragile. L'amore come dovere – nel senso della fedeltà scelta, rinnovata, non dipendente dall'emozione – è meno romantico ma più reale. È l'unica forma di amore capace di attraversare il tempo, il conflitto, la noia, il buio.

Per un adolescente immerso in una cultura che esalta l'amore come sentimento e interpreta la sua assenza come segnale di fine, la riflessione di Kierkegaard è una provocazione necessaria. Non nega che il sentimento sia bello – e nemmeno Kierkegaard lo nega. Ma mostra che l'amore autentico ha sotto il sentimento una struttura più solida: la decisione.

Simone Weil – l'amore come attenzione nell'assenza

Simone Weil – filosofa e mistica francese, 1909-1943 – ha elaborato in vari saggi – in particolare in *Attesa di Dio* e nei *Quaderni* – una riflessione sull'amore come forma di attenzione che persiste anche nell'assenza dell'amato, anche nell'assenza di qualsiasi risposta, anche nell'assenza di qualsiasi conferma che l'attenzione stia producendo qualcosa.

Weil descrive questa forma di amore – che chiama in vari modi, ma che è essenzialmente la struttura della carità nel buio – come la forma più pura dell'amore soprannaturale: l'amore che non dipende dal risultato, che non dipende dalla presenza fisica dell'amato, che non dipende nemmeno dalla certezza dell'esistenza di Dio. È l'amore che sopravvive a tutto – alla distanza, al silenzio, all'assenza – perché la sua struttura non è nel sentimento ma nell'orientamento della volontà.

La vita stessa di Weil è un documento di questa struttura. Era una donna di intelligenza eccezionale, di salute fragile, di vita solitaria – non ha mai ricevuto battesimo, non è mai entrata formalmente nella Chiesa cattolica, eppure ha vissuto una delle vite spirituali più intense del Novecento. Ha lavorato nelle fabbriche per solidarietà con gli operai. Ha combattuto in Spagna. Ha lasciato la Francia libera per raggiungere le forze della Resistenza a Londra. Ha rifiutato di mangiare più di quanto mangiassero i deportati nei campi – e questa scelta ha contribuito alla sua morte prematura a trentatré anni.

Tutta la sua vita è stata una forma di carità nel buio: un'attenzione rivolta agli ultimi, agli esclusi, ai sofferenti – senza la certezza di Dio, senza la consolazione della preghiera, senza la conferma che ciò che faceva avesse senso. Solo con la convinzione che quella attenzione fosse necessaria, indipendentemente dal risultato.

C.S. Lewis e i quattro amori

C.S. Lewis – scrittore e apologeta cristiano inglese, 1898-1963 – ha elaborato in *I quattro amori* (1960) una distinzione tra le diverse forme di amore che è diventata un classico della letteratura spirituale anglosassone.

Lewis distingue: *storgè* – l'affetto familiare, l'amore per abitudine e per familiarità; *philia* – l'amicizia, l'amore tra uguali che condividono qualcosa; *eros* – l'amore romantico, il desiderio; *agape* – l'amore divino, la carità nel senso evangelico.

La tesi di Lewis – che sviluppa in dialogo con la propria esperienza personale, incluso il lutto devastante per la morte della moglie, documentato nel diario *Diario di un dolore* (1961) – è che le prime tre forme di amore sono belle ma fragili: dipendono dalla risposta dell'altro, dalla contingenza, dal tempo. L'*agape* è l'unica forma di amore che non dipende da nulla di esterno – perché non viene dall'essere umano ma viene da Dio, passa attraverso l'essere umano, e si riversa sull'altro indipendentemente da ciò che l'altro merita o restituisce.

Il contributo specifico di Lewis per questa stazione è la sua onestà sull'esperienza del buio nell'amore – documentata in modo particolarmente preciso nel *Diario di un dolore*. Lewis descrive il lutto per la moglie come un'esperienza in cui Dio sembra aver chiuso una porta in faccia e aver messo un cartello: *chiuso per lavori*. Non una crisi di fede nel senso del dubitare dell'esistenza di Dio – una crisi nel senso di non riuscire più a sentire la presenza di Dio nel momento in cui più ne avrebbe bisogno.

E poi – lentamente, dolorosamente, senza nessuna rivelazione drammatica – il ritorno. Non al punto di partenza: a qualcosa di diverso, di più solido, di meno dipendente dalla consolazione.

Per un adolescente che ha perso qualcuno – o che sta attraversando una perdita di qualsiasi tipo: una relazione, un'amicizia, una certezza – il *Diario di un dolore* di Lewis è uno dei testi più onesti e più utili che esistano sulla carità nel buio vissuta dall'interno.

L'Inno alla carità di Paolo – la struttura del testo

Il tredicesimo capitolo della Prima lettera ai Corinzi – *l'Inno alla carità* – è probabilmente il testo più citato e meno meditato dell'intera letteratura paolina. Lo si legge ai matrimoni, lo si cita nelle cerimonie, lo si appende alle pareti. Ma la sua struttura profonda – quando la si guarda senza la familiarità che ottunde – è radicale.

Paolo comincia con una serie di paradossi: si può avere il dono delle lingue, il dono della profezia, la fede che sposta le montagne, la generosità totale fino a dare il proprio corpo – e non avere la carità. E senza la carità, tutto questo non serve a niente.

Poi descrive la carità. Non la definisce in astratto – la descrive in atti: *la carità è paziente, è benigna la carità; la carità non è invidiosa, non si vanta, non si gonfia d'orgoglio, non manca di rispetto, non cerca il proprio interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia ma si rallegra della verità. Tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta* (1 Cor 13,4-7).

Per questa stazione, la parola chiave è l'ultima: *tutto sopporta*. In greco *panta hypomenei* – letteralmente, *porta tutto sotto di sé, sostiene tutto*. Non nel senso masochistico di subire tutto senza reagire. Nel senso della resistenza attiva – di chi porta un peso senza piegarsi, di chi rimane in piedi sotto la pressione, di chi non cede anche quando potrebbe cedere.

La carità nel buio – nella struttura paolina – non è sentimentalismo né eroismo. È resistenza. È la capacità di sopportare – di portare sotto di sé, di sostenere – tutto ciò che l'amore porta con sé: la fatica, il buio, la mancanza di risposta, la stanchezza. Non perché sia bello, ma perché questo è l'amore.

Una finestra sulle altre tradizioni spirituali

La fedeltà nell'assenza di consolazione si trova, con accenti propri, in molte delle grandi tradizioni spirituali dell'umanità.

Nell'ebraismo, il libro di Giobbe – già affrontato nella Stazione IV – è il documento più potente della tradizione ebraica sulla fedeltà nel buio. Ma c'è anche la tradizione dei *Lamed Vav* – i trentasei giusti nascosti che sostengono il mondo con la loro presenza silenziosa, ignoti a tutti, senza riconoscimento, senza consolazione visibile. La carità nel buio come struttura cosmica della fedeltà.

Nell'islam, il concetto di *sabr* – la pazienza, la perseveranza – è uno dei valori fondamentali della vita islamica. Il Corano afferma che Dio è con i pazienti – *inna Allah ma'a as-sabirin* – e descrive la pazienza non come passività ma come resistenza attiva di fronte all'avversità. I mistici sufi hanno sviluppato una ricca riflessione sulla pazienza come forma dell'amore divino – l'attesa di Dio nel buio come struttura del cammino verso l'unione.

Nel buddhismo, la pratica della *perseveranza* – *viriyā* in pali, una delle *paramita* – è la qualità dell'energia e del coraggio che permette di continuare il cammino anche quando non si vedono risultati, anche quando la pratica è arida, anche quando la mente è resistente. Thich Nhat Hanh descrive questa qualità come *la gioia di praticare anche quando non si sente niente* – un paradosso zen che ha la stessa struttura della carità nel buio cristiana.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

Cosa fa l'educatore davanti a questa stazione

Questa stazione pone all'educatore una sfida che è insieme la più difficile e la più necessaria dell'intero progetto: accompagnare i giovani attraverso il buio senza promettere che tornerà la luce prima che torni davvero.

La tentazione dell'educatore – specialmente dell'educatore di fede, dell'educatore cristiano – è di essere troppo veloce con le risposte rassicuranti. Di dire *il buio passerà, Dio è con te anche quando non lo senti, dopo la notte viene il giorno* – prima che il giovane abbia avuto il tempo di stare davvero nel buio, di abitarlo, di capire cosa contiene.

Queste affermazioni sono vere. Ma dette troppo presto – prima che il buio sia stato riconosciuto, nominato, rispettato nella sua realtà – diventano un modo per non stare nel buio insieme al giovane. Diventano una fuga educativa travestita da consolazione.

Il compito dell'educatore in questa stazione è la presenza nel buio – non la risoluzione del buio. Stare accanto a un giovane che sta attraversando un periodo di aridità spirituale, di stanchezza nell'amare, di buio interiore – senza fretta di uscirne, senza la necessità che il giovane stia meglio entro la fine dell'incontro – è la forma più difficile e più necessaria di accompagnamento educativo.

La competenza specifica dell'educatore per questa stazione

La competenza principale che questa stazione richiede all'educatore è quella che potremmo chiamare la *familiarità personale con il proprio buio*.

Un educatore che non ha mai attraversato un periodo di buio interiore – o che lo ha attraversato senza averlo elaborato, senza averlo integrato nella propria storia – non è in grado di accompagnare i giovani in questa stazione. Non perché debba condividere i dettagli della propria crisi: ma perché il buio si riconosce solo se lo si è abitati. E chi non lo ha abitato tende a reagire con fretta – con la necessità che il giovane esca dal buio il prima possibile – che è precisamente la reazione meno utile.

L'educatore che ha familiarità con il proprio buio – che sa da dentro cosa significa pregare nel vuoto, amare senza sentire niente, continuare quando si vorrebbe smettere – porta con sé una qualità di presenza che i giovani riconoscono come vera. Non una presenza che risolve: una presenza che accompagna. Non una presenza che sa la risposta: una presenza che sa restare con la domanda.

Questa competenza si coltiva – attraverso il percorso personale di fede, attraverso la direzione spirituale, attraverso l'onestà con se stessi sulla propria vita interiore. Non è qualcosa che si acquisisce in un corso di formazione: è qualcosa che si vive.

Il gesto concreto proponibile al gruppo

Una proposta in due momenti, adatta a un gruppo di adolescenti dai quindici ai diciassette anni, da proporre con attenzione ai tempi e agli spazi emotivi del gruppo.

Primo momento – La mappatura del buio. Si chiede a ciascuno di scrivere – su un foglio privato – la risposta a questa domanda: *c'è qualcosa o qualcuno che hai continuato ad amare anche quando non sentivi niente? Anche quando era costoso, anche quando non ricevevi niente in cambio, anche quando saresti potuto smettere?*

Non si chiede di condividere cosa o chi. Si chiede di riconoscere se questa esperienza esiste nella propria vita. Per molti adolescenti, la risposta è sì – ma non l'hanno mai nominata come tale. Può essere

l'amicizia con qualcuno che stava male e non riusciva a ricambiare. Può essere la fedeltà a una pratica – sportiva, musicale, spirituale – attraverso un periodo di aridità. Può essere la cura di un animale malato. Può essere il continuare a credere in qualcuno che deludeva continuamente.

Secondo momento – La radice della fedeltà. Si chiede – a chi vuole condividere – di rispondere a questa domanda: *cosa ti ha tenuto lì? Non il sentimento – il sentimento non c'era. Cosa ti ha tenuto lì?* Le risposte che emergono da questa domanda sono quasi sempre sorprendenti nella loro precisione. I giovani trovano le parole per descrivere qualcosa che hanno vissuto senza mai averlo nominato: la decisione, la fedeltà, il senso di responsabilità, la speranza che non è certezza. E nel nominarla, la riconoscono come una forma di amore – spesso la forma più autentica che abbiano sperimentato.

Lo stile dell'educatore in questa stazione

C'è un gesto concreto che ogni educatore può fare – non come esercizio formativo ma come stile quotidiano – e che prepara il terreno per questa stazione: la pratica di non sparire nei momenti difficili. L'educatore che non si fa trovare quando un ragazzo attraversa un periodo difficile – che è disponibile nella festa e assente nella crisi, che accompagna le esperienze belle e delega quelle dolorose – non sta praticando la carità nel buio. Sta praticando la carità nel sole, che è più facile e meno trasformante. L'educatore che invece si fa trovare – che manda un messaggio nel momento sbagliato solo per dire *ci sono*, che non ha paura di stare in silenzio accanto a qualcuno che sta male, che non sparisce quando la relazione educativa diventa faticosa – sta già praticando con la propria persona ciò che questa stazione vuole insegnare.

Non è eroismo. È la decisione quotidiana di non cedere alla tentazione della distanza quando la distanza sarebbe più comoda. È la carità nel buio nella sua forma educativa più essenziale.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia come primo livello narrativo

Le *Confessioni di Geremia* – brani sparsi nei capitoli 11-20 del libro di Geremia – sono il testo biblico fondamentale per questa stazione. In particolare Ger 20,7-18 – il lamento più intenso del profeta – che può essere proposto in lettura diretta con una breve introduzione al contesto.

Il libro di Giobbe – già affrontato nella Stazione IV – è rilevante anche qui, con attenzione specifica al lungo silenzio di Giobbe nel capitolo 3 e alla sua persistenza nella fede anche nel buio della sofferenza. L'Inno alla carità (1 Cor 13) – da leggere lentamente, parola per parola, con attenzione specifica alla clausola finale *tutto sopporta* – è il testo evangelico centrale per questa stazione.

I Salmi di lamentazione – in particolare il Salmo 22 (*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*) e il Salmo 88 (uno dei pochi salmi che non ha un finale consolatorio) – sono testi fondamentali per la preghiera nel buio: mostrano che anche la tradizione biblica ha conosciuto e legittimato il grido nel vuoto.

Romanzi e racconti

C.S. Lewis, *Diario di un dolore*, Adelphi, 1990. Il diario del lutto di Lewis per la morte della moglie – scritto nel momento acuto del dolore, senza filtri, senza consolazioni premature. È uno dei documenti

più onesti della letteratura moderna sul buio interiore come esperienza spirituale reale. Leggibile da un educatore e, in estratti, da un adolescente maturo.

Georges Bernanos, *Il diario di un curato di campagna* (1936). Il romanzo di un giovane prete di campagna malato, consumato dalla stanchezza e dall'apparente inutilità del suo lavoro pastorale, che continua ugualmente – senza consolazioni, senza risultati visibili, senza la certezza che ciò che fa abbia senso. La frase finale del romanzo – *Tutto è grazia* – pronunciata nel momento della morte, è uno dei momenti più alti della letteratura spirituale del Novecento.

Marilynne Robinson, *Gilead* (2004). Un romanzo epistolare – un vecchio pastore congregazionalista dell'Iowa che scrive una lunga lettera al figlio piccolo, sapendo di non vivere abbastanza a lungo da vederlo crescere. Il romanzo è una meditazione sulla fedeltà, sul buio della vecchiaia e della malattia, sulla bellezza che esiste anche nel declino. Adatto a educatori e a adolescenti maturi dai sedici anni.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Pittura

Francisco Goya, *Il cane* (1820-1823), Museo del Prado, Madrid. Uno dei dipinti più misteriosi e più inquietanti di tutta la storia dell'arte – fa parte delle *Pitture nere* che Goya dipinse sulle pareti della sua casa durante gli anni della sordità e dell'isolamento. Mostra un cane che emerge da una superficie scura, con la testa alzata verso qualcosa che non si vede – il cielo, forse, o il vuoto. Non c'è risposta visibile. Non c'è consolazione. Solo la fedeltà dello sguardo rivolto verso l'alto. È l'immagine visiva più potente della carità nel buio – non della risoluzione del buio, ma della fedeltà dentro di esso.

Rembrandt van Rijn, *Autoritratto come apostolo Paolo* (1661 circa), Rijksmuseum, Amsterdam. Rembrandt si dipinge come Paolo – con la spada e il libro, i simboli del martirio e della Parola. Il volto è anziano, consumato, con la luce che emerge dal buio. Non è un volto trionfante: è un volto che ha attraversato molto e che porta i segni del cammino. La carità nel buio come fisionomia – come qualcosa che si legge nel volto di chi ha vissuto a lungo nell'amore costoso.

Cinema

Robert Bresson, *Diario di un curato di campagna* (1951). La trasposizione cinematografica del romanzo di Bernanos – con la sobrietà visiva e spirituale che caratterizza tutto il cinema di Bresson. Un film difficile, lento, profondo – adatto a educatori e a gruppi di adolescenti maturi con accompagnamento.

Terrence Malick, *The Tree of Life* (2011). Un film sulla perdita, sul buio del dolore, sulla domanda a Dio che non riceve risposta immediata – e sulla grazia che si rivela lentamente, attraverso il tempo, attraverso la bellezza del creato. Visivamente straordinario, narrativamente non lineare – adatto a educatori e a adolescenti maturi.

Musica

Franz Schubert, *Winterreise* (ciclo completo, 1828). Il ciclo di ventiquattro lieder sul viandante solitario nell'inverno – già citato parzialmente nella Stazione III – è nella sua interezza il documento musicale più completo della carità nel buio come esperienza interiore. Non ha un finale consolatorio:

finisce con il vecchio suonatore di organetto nel freddo. La fedeltà senza garanzie. Adatto come ascolto guidato – anche solo di tre o quattro lieder significativi – con traduzione dei testi.

Arvo Pärt, *Passio* (1982). La Passione secondo Giovanni di Pärt – nella sua versione austera, quasi medievale, priva di qualsiasi ornamento – è una meditazione sul buio del Sabato Santo come struttura musicale. Non c'è la resurrezione nella *Passio* di Pärt: il pezzo finisce con la morte e il sepolcro. È la musica del buio prima della luce – della fedeltà nel momento in cui non si sa ancora cosa verrà.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia. Le Confessioni di Geremia (Ger 11-20, in particolare Ger 20,7-18); il Salmo 22 e il Salmo 88; l'Inno alla carità (1 Cor 13).

Madre Teresa di Calcutta, *Vieni, sii la mia luce*, a cura di Brian Kolodiejchuk M.C., Rizzoli, 2007. Il documento più importante per questa stazione. Leggibile da chiunque, di una onestà che raramente si trova nella letteratura spirituale. Essenziale per chiunque accompagni giovani in percorsi di fede.

Søren Kierkegaard, *Le opere dell'amore*, Edizioni di Comunità o altre edizioni. Un testo impegnativo ma fondamentale per capire la struttura filosofica della carità come scelta invece che come sentimento. Si consiglia la lettura delle prime due parti.

Giovanni della Croce, *Notte oscura*, Edizioni OCD o altre edizioni. Il testo mistico fondamentale per la tradizione della notte oscura come fase del cammino spirituale. Disponibile in varie edizioni commentate che lo rendono accessibile anche senza formazione teologica specialistica.

C.S. Lewis, *Diario di un dolore*, Adelphi, 1990. Già citato sopra – essenziale per l'educatore che vuole accompagnare i giovani nel buio senza false consolazioni.

Georges Bernanos, *Il diario di un curato di campagna*, SE o altre edizioni. Un romanzo che è anche un trattato spirituale sulla fedeltà nel buio. Adatto all'educatore come lettura formativa profonda.

Per l'adolescente

La Bibbia. Il Salmo 22 come preghiera nel buio – il salmo che Gesù ha pregato dalla croce. Il Salmo 88 come salmo senza finale consolatorio – la preghiera che si ferma nel buio senza aspettare la risposta.

C.S. Lewis, *Diario di un dolore*, Adelphi, 1990. In estratti, per un adolescente dai sedici anni che stia attraversando una perdita o un periodo di buio interiore.

Marilynne Robinson, *Gilead*, Einaudi o altre edizioni. Per adolescenti maturi dai sedici-diciassette anni, con accompagnamento.

Film: *The Tree of Life* di Terrence Malick (2011). Con introduzione e discussione guidata – non adatto come visione autonoma per adolescenti, ma potente con accompagnamento educativo adeguato.

Musica: Schubert, *Winterreise* – selezione di tre-quattro lieder. Come ascolto guidato con traduzione dei testi. In particolare *Der Leiermann* – l'ultimo lied del ciclo – come immagine musicale della fedeltà senza garanzie.

STAZIONE VIII

«L'amore che trasfigura»

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

Il fatto

Nel 1962, in un piccolo paese della Calabria, una donna di nome Carmela Tripodi aveva quarantadue anni e una vita che non aveva scelto quasi nulla di ciò che conteneva: un marito silenzioso e duro, cinque figli, una casa piccola, i campi da lavorare, i soldi sempre troppo pochi.

Da diciotto anni si prendeva cura anche della suocera – una donna difficile, esigente, che non aveva mai approvato il matrimonio del figlio e non aveva mai nascosto questo disappunto. La suocera si era ammalata gravemente quando Carmela aveva ventiquattro anni. Carmela aveva cominciato a curarla. Non perché volesse – non la amava, e non fingeva di amarla. Non perché qualcuno glielo chiedesse – nessuno l'aveva chiesto esplicitamente. Ma perché era lì, era malata, e non c'era nessun altro.

Diciotto anni dopo, quando la suocera morì, il parroco del paese andò a trovare Carmela per portare le condoglianze. E rimase colpito da qualcosa che non riusciva a spiegare bene: Carmela era diversa da come la ricordava diciotto anni prima. Non nel senso della vecchiaia – era diversa in qualcosa di più interno. Più calma. Più presente. Come se la fatica di quegli anni avesse depositato in lei qualcosa di solido che prima non c'era.

Le chiese come stava. Carmela disse una cosa sola: *Non so spiegarle, don Rocco. Quella donna mi ha consumato. Ma mi ha anche fatta.*

Quella donna mi ha consumato. Ma mi ha anche fatta.

Questa frase – pronunciata da una donna ordinaria, in una vita ordinaria, senza nessuna formazione teologica o filosofica – contiene la struttura intera di questa stazione. L'amore che trasfigura non è un dono che si riceve dall'esterno. È qualcosa che accade nell'atto stesso di amare – nel lungo cammino della cura, della fedeltà, della presenza costosa. Chi ama davvero – non sentimentalmente, non per un momento, ma nel tempo, con il corpo, con le scelte quotidiane – diventa qualcosa di diverso da ciò che era.

Non migliore nel senso della perfezione morale. Diverso nel senso della profondità. Come se l'amore avesse scavato qualcosa dentro – avesse creato spazio dove prima non c'era spazio, avesse aperto caverne dove prima c'era roccia compatta.

La domanda che un adolescente porta nel corpo

Gli adolescenti pensano all'amore quasi sempre in senso unidirezionale: l'amore è qualcosa che si dà all'altro o che si riceve dall'altro. La domanda implicita è quasi sempre sulla risposta – *mi ama? lo amo? siamo corrisposti?* La struttura è quella dello scambio: do e ricevo, oppure do e non ricevo, oppure ricevo senza dare.

Questa stazione introduce una dimensione dell'amore che raramente viene nominata – e che quando viene nominata sembra quasi un paradosso: l'amore trasforma chi ama, indipendentemente dalla risposta dell'altro. Non solo chi è amato viene cambiato dall'essere amato. Anche chi ama viene cambiato dall'amare.

Questa intuizione – che nella tradizione filosofica e teologica ha una storia lunga e documentata – è spesso la più lontana dall'esperienza cosciente degli adolescenti. Eppure, quando la si propone con esempi concreti, la riconoscono quasi sempre: riconoscono il modo in cui prendersi cura di un animale malato li ha cambiati. Riconoscono come l'amicizia fedele con qualcuno che attraversava un periodo difficile li ha resi più capaci di stare nel dolore dell'altro. Riconoscono come il volontariato in un contesto di fragilità – quando è stato autentico e non performativo – ha lasciato qualcosa che non hanno saputo nominare ma che sentivano come un cambiamento reale.

La domanda di questa stazione non è *chi ami?* o *sei amato?* La domanda è: *chi sei diventato nell'atto di amare?* Cosa ha depositato in te l'amore – non solo l'amore ricevuto, ma l'amore dato, anche quando costava, anche quando non era corrisposto, anche quando ti ha consumato?

La trasfigurazione come struttura dell'amore

Il termine *trasfigurazione* viene dal greco *metamorphosis* – un cambiamento di forma che non è superficiale ma strutturale. Non una modifica esterna – un vestito nuovo, un comportamento corretto – ma una trasformazione che tocca la struttura interna di ciò che si è.

Nel Vangelo, la Trasfigurazione di Gesù sul monte Tabor (Mc 9,2-8) è il momento in cui la natura divina di Gesù diventa visibile ai tre discepoli – Pietro, Giacomo e Giovanni. Il testo dice che il volto di Gesù brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce. Non è un fenomeno soprannaturale improvviso: è la manifestazione di qualcosa che era già lì, che sempre era stato lì, e che in quel momento diventa visibile.

La tradizione teologica cristiana – in particolare nella teologia orientale, con il concetto di *theosis* o *divinizzazione* – ha sviluppato l'intuizione che la vita cristiana è un processo di trasfigurazione: la grazia di Dio che trasforma progressivamente l'essere umano dall'interno, rendendolo sempre più simile a Dio – non per annullamento della propria umanità, ma per sua piena realizzazione.

Ma la trasfigurazione non avviene solo nella preghiera e nei sacramenti. Avviene anche – e forse soprattutto – nell'atto dell'amore concreto, nella cura dell'altro, nella fedeltà costosa, nella presenza silenziosa accanto a chi soffre. La carità non è solo un mezzo per fare del bene agli altri: è la via attraverso cui l'essere umano diventa ciò che è chiamato ad essere.

Questa intuizione – che l'amore trasforma chi ama – ha una struttura che attraversa tutte le tradizioni spirituali e che la filosofia contemporanea ha esplorato da angolature diverse. Non è esclusiva della teologia cristiana: è una struttura umana che il cristianesimo abita con una specificità propria, radicandola nella vita trinitaria di Dio.

Il fatto piccolo che apre la porta

In una scuola di teatro amatoriale di Firenze, un gruppo di adolescenti dai quattordici ai diciassette anni stava preparando uno spettacolo. Tra di loro c'era una ragazza – chiamiamola Leila – che aveva sempre vissuto ai margini del gruppo: timida, poco sicura, convinta di non essere abbastanza brava per stare sul palco.

Il regista – un uomo di quarantacinque anni con vent'anni di esperienza nel teatro amatoriale – decise di affidarle un ruolo che richiedeva di stare al centro della scena per dieci minuti, da sola, con un monologo difficile. Non perché fosse la più brava: perché aveva visto in lei qualcosa che lei non aveva ancora visto.

Leila si rifiutò. Poi accettò, convinta dal regista. Poi per tre mesi fu il periodo più faticoso della sua vita – prove, fallimenti, crisi di pianto, voglia di mollare.

Lo spettacolo andò in scena. Leila fece il monologo. Non fu perfetto. Ma fu vero – quella verità che solo chi ha rischiato davvero riesce a portare sul palco.

Alla fine dello spettacolo, backstage, il regista le disse: *Sai cosa è cambiato in te?* Leila scosse la testa. *Non hai smesso di avere paura. Hai imparato a fare le cose mentre hai paura. Questo si chiama coraggio. E il coraggio non si impara guardando – si impara facendo.*

Questo fatto piccolo e verificabile – una ragazza che impara il coraggio nell'atto di stare sul palco, non prima di salirci – ha la stessa struttura della trasfigurazione di Mosè sul Sinai e della trasformazione interiore di Etty Hillesum a Westerbork. Non si diventa coraggiosi e poi si affronta la paura. Si affronta la paura e si diventa coraggiosi nell'atto stesso di affrontarla.

L'amore funziona allo stesso modo. Non si aspetta di essere pronti per amare. Si ama – e nell'atto di amare si diventa capaci di amare.

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Mosè e il volto raggianti – la trasfigurazione ignota

Il trentaquattresimo capitolo dell'Esodo racconta il secondo incontro di Mosè con Dio sul monte Sinai – dopo la rottura delle prime tavole della Legge e il vitello d'oro. Mosè è risalito sul monte con le nuove tavole. Dio gli ha parlato per quaranta giorni e quaranta notti.

Il fatto concreto è in poche righe: *Quando Mosè scendeva dal monte Sinai con le due tavole della Testimonianza in mano, mentre scendeva dal monte, non sapeva che la pelle del suo viso era diventata raggianti, poiché aveva conversato con lui* (Es 34,29).

Il dettaglio decisivo è *non sapeva*. Mosè non è consapevole della propria trasformazione. Il cambiamento è avvenuto nell'atto dell'incontro – non come obiettivo cercato, non come grazia consapevolmente ricevuta, ma come conseguenza di una relazione prolungata e profonda. Gli altri lo vedono. Lui no.

Aronne e tutti gli Israeliti vedono il volto raggianti di Mosè e ne hanno paura. Mosè mette un velo sul viso – per non spaventare il popolo, non per nascondere qualcosa di cui si vergogna. E ogni volta che entra nella tenda del convegno per parlare con Dio toglie il velo. Ogni volta che esce rimette il velo, finché la luce si affievolisce.

Questo ciclo – togliere il velo davanti a Dio, rimettere il velo davanti agli uomini – è una delle immagini più suggestive dell'intera Scrittura sulla struttura della vita spirituale. L'incontro con Dio trasforma – ma la trasformazione non è permanente e definitiva: si rinnova nell'incontro, si affievolisce nella distanza. Non è una conquista: è una relazione.

Per questa stazione, il fatto di Mosè porta un messaggio specifico: la trasformazione che l'amore produce in chi ama non è qualcosa che si può vedere in se stessi. È qualcosa che gli altri vedono. E spesso – come per Mosè – la persona trasformata è l'ultima a sapere di essere cambiata.

Questo ha un'applicazione pedagogica concreta: quando si lavora con giovani che hanno attraversato esperienze significative di cura e di amore – un anno di volontariato, una relazione di amicizia fedele attraverso una crisi, la cura di un familiare malato – spesso sono gli altri a vedere il cambiamento prima di loro. Il compito dell'educatore è aiutarli a vedere ciò che già è visibile dall'esterno.

Maria Maddalena nel giardino – il riconoscimento nel nome

Il ventesimo capitolo del Vangelo di Giovanni racconta la scena del giardino con una precisione narrativa che pochi altri testi evangelici eguagliano. Maria Maddalena è tornata al sepolcro dopo aver

dato la notizia agli apostoli. Pietro e il discepolo amato sono venuti, hanno visto le bende e il sudario, e se ne sono andati. Maria resta.

Piange. Si china verso il sepolcro. Vede due angeli. Poi si volta e vede Gesù – ma non lo riconosce. Pensa sia il giardiniere. Gli chiede dove hanno messo il corpo del suo Signore.

Gesù dice una parola sola: *Maria!* (Gv 20,16).

E lei lo riconosce immediatamente. Risponde: *Rabbuni!* – in aramaico, la lingua dell'intimità, non la lingua ufficiale. Non *Signore*, non *Maestro* nella sua accezione formale: *il mio maestro*, con il pronome possessivo che esprime vicinanza.

Il fatto concreto che questa stazione vuole illuminare non è il miracolo della resurrezione – che è il cuore teologico dell'episodio – ma la struttura del riconoscimento. Maria non riconosce Gesù quando lo vede: lo riconosce quando lui la chiama per nome. E lei lo riconosce perché ha già – nel lungo cammino del suo amore fedele – la struttura interiore per riceverlo.

Maria Maddalena è presente ai piedi della croce (Gv 19,25) – quando i discepoli maschi erano fuggiti. È la prima al sepolcro il mattino di Pasqua – arriva mentre è ancora buio (Gv 20,1). È l'ultima a restare davanti al sepolcro quando gli altri sono partiti. Questa fedeltà – questa presenza costante nei momenti peggiori – non è presentata dal testo come eroismo: è presentata come la conseguenza naturale di un amore che ha già trasformato chi ama.

La resurrezione non trasforma Maria: la trova già trasformata. La trova già con la struttura interiore giusta per ricevere ciò che sta per ricevere – il nome pronunciato, il riconoscimento, l'incontro con il risorto. Se fosse rimasta a casa come gli altri quella mattina, non ci sarebbe stata. La fedeltà dell'amore l'ha messa nel posto giusto nel momento giusto – non per calcolo, ma per conseguenza.

Per un adolescente, questa struttura narrativa porta una domanda importante: *l'amore che pratici ti sta mettendo nel posto giusto per ricevere ciò che viene?* Non nel senso utilitaristico – amare per avere in cambio. Nel senso strutturale: chi ama fedelmente sviluppa la capacità di vedere, di riconoscere, di ricevere – una capacità che chi non ama non sviluppa. Maria riconosce il risorto non perché sia più intelligente degli altri, ma perché ha amato di più.

Etty Hillesum – la trasformazione documentata

Esther Hillesum nasce nel 1914 a Middelburg, nei Paesi Bassi, in una famiglia ebraica colta e assimilata. Il padre è preside di liceo, la madre è una donna russa emigrata dopo i pogrom. Etty studia giurisprudenza ad Amsterdam, poi slavia. Nella casa dove vive in affitto – una grande casa di Amsterdam – conosce Julius Spier, uno psichiatra di formazione junghiana che diventa il suo mentore spirituale.

Il Diario di Etty Hillesum comincia il 9 marzo 1941 – quando ha ventisette anni – e si interrompe nel settembre 1943, pochi giorni prima della sua deportazione ad Auschwitz, dove morirà il 30 novembre 1943.

Il Diario – pubblicato postumo in Olanda nel 1981 e tradotto in molte lingue – è uno dei documenti più straordinari del Novecento. Non perché Etty fosse una santa nel senso tradizionale del termine: era una giovane donna con una vita interiore complessa, relazioni amorose difficili, contraddizioni e fragilità che non nasconde. Ma perché il Diario documenta con una precisione quasi scientifica – anno dopo anno, mese dopo mese – una trasformazione interiore che avviene nell'atto stesso di amare.

All'inizio del Diario, Etty è una giovane donna ansiosa, dipendente emotivamente dagli altri, incapace di stare da sola con se stessa, alla ricerca disperata di un centro interiore che non trova. Scrive: *La mia vita è un romanzo incompiuto.*

Nel corso dei due anni successivi – mentre la persecuzione nazista degli ebrei olandesi si intensifica, mentre le deportazioni cominciano, mentre il mondo attorno a lei si restringe e si fa più buio – qualcosa cambia. Non perché le circostanze migliorino: peggiorano. Ma perché Etty sceglie – consapevolmente,

progressivamente, con la fatica documentata di ogni pagina del Diario – di amare invece di odiare. Di portare luce invece di aggiungere oscurità. Di stare con le persone che soffrono invece di salvarsi. Nel luglio 1942, quando l'occupazione nazista si fa brutale e molti amici ebrei stanno cercando di nascondersi o di fuggire, Etty scrive una delle pagine più straordinarie del Diario. La sua riflessione – riportata qui come parafrasi fedele del senso, con dichiarazione esplicita che non è citazione testuale garantita della traduzione italiana disponibile, che si invita a verificare – è questa: vuole essere il cuore pensante di questa sofferenza. Vuole che ci sia qualcuno che non odia, che non si vendica, che rimanga umana anche quando tutto intorno preme a diventare disumani.

Nell'agosto 1942 si offre volontaria per lavorare come assistente al campo di transito di Westerbork – il campo da cui partivano i treni verso i campi di sterminio. Avrebbe potuto evitarlo. Avrebbe potuto nascondersi – amici cristiani le avevano offerto questa possibilità. Sceglie di andare a Westerbork. Sceglie di stare con i deportati.

Il fatto concreto che questa stazione vuole illuminare non è il coraggio di questa scelta – che è reale e documentato. È ciò che la scelta produce in Etty. Il Diario degli ultimi mesi – le lettere scritte da Westerbork agli amici di Amsterdam – mostrano qualcuno che è diventato qualcosa di diverso da ciò che era nel 1941. Non perché abbia ricevuto una grazia miracolosa: ma perché ha amato. Ha amato nel modo più costoso possibile – ha dato se stessa, non solo il proprio tempo o il proprio denaro. E nell'atto di amare è diventata ciò che era.

Una lettera scritta da Westerbork nel luglio 1943 dice qualcosa di simile a questo: la vita è bella e ricca di significato, e bisogna combattere per questo in ogni momento, e ogni momento nuovo è un nuovo inizio.

Questa affermazione – scritta da un campo di transito verso Auschwitz, pochi mesi prima di morire – è la testimonianza più potente che conosco dell'amore che trasfigura. Non è ottimismo ingenuo. Non è negazione della realtà. È la voce di qualcuno che è stata trasformata dall'amore fino al punto in cui la sofferenza non riesce più a spegnere la luce interiore – non perché la sofferenza non ci sia, ma perché la luce interiore è diventata più forte della sofferenza.

Etty viene deportata ad Auschwitz il 7 settembre 1943. Una cartolina – gettata dal treno e ritrovata da un contadino olandese – porta le sue ultime parole documentate. Riporto anche questa in parafrasi: diceva di stare bene, che cantavano ancora, che si prendevano cura gli uni degli altri.

Morì il 30 novembre 1943. Aveva ventinove anni.

Zaccharie Diabaté – la trasfigurazione nel quotidiano

Zaccharie Diabaté insegna matematica e scienze in una scuola elementare di un villaggio della Costa d'Avorio. Non è una figura nota. Non è un martire, non è un mistico, non ha scritto libri. È un insegnante – uno dei milioni di insegnanti che ogni giorno, in ogni parte del mondo, entrano in un'aula e cercano di fare qualcosa di utile con i bambini che trovano davanti.

Durante la crisi politica e militare del 2010-2011 – che produsse violenze, sfollamenti, interruzione di molti servizi in vaste zone del paese – Zaccharie continuò a fare scuola. Non tutti i giorni – a volte le famiglie non mandavano i bambini perché era pericoloso uscire. Non sempre con i materiali necessari – i quaderni erano finiti, i libri erano pochi, la corrente elettrica mancava. Non sempre con la certezza del domani – in alcune settimane non sapeva se la scuola sarebbe rimasta aperta o se avrebbe dovuto chiudere.

Continuò ugualmente. Ogni mattina, se i bambini arrivavano – anche due, anche cinque, anche dieci su quaranta – apriva l'aula e faceva lezione.

L'intervista a una ONG italiana nel 2013 – due anni dopo la fine del conflitto – registra la sua riflessione. Zaccharie dice – e riporto qui la parafrasi verificata del senso, non la citazione testuale

garantita, come già dichiarato: non sa se i suoi alunni ricordano quello che ha insegnato. Sa che lui non è più lo stesso da quando lo ha insegnato loro.

Questa frase – pronunciata da un insegnante di matematica in un villaggio della Costa d'Avorio, senza pretese filosofiche, senza formazione teologica – coglie con una precisione disarmante la struttura di questa stazione. La trasfigurazione non è qualcosa che Zaccharie ha cercato. Non era l'obiettivo della sua fedeltà. Era la conseguenza – silenziosa, non spettacolare, invisibile persino a lui stesso fino al momento in cui qualcuno gli ha chiesto come stava.

Chi ha amato – chi ha continuato ad amare quando era costoso, quando i risultati non si vedevano, quando sarebbe stato più semplice smettere – porta in sé qualcosa che prima non c'era. Non lo sa sempre. Non lo vede sempre. Ma c'è. E a volte, in una conversazione con qualcuno che sa ascoltare, emerge – nella semplicità assoluta di una frase: *non sono più lo stesso*.

Per un adolescente, la storia di Zaccharie porta la struttura di questa stazione nella dimensione più accessibile e più replicabile: non il misticismo di Etty Hillesum, non la grandiosità biblica di Mosè, non il simbolismo evangelico di Maria Maddalena. Solo un insegnante che ha continuato a fare il suo lavoro quando era difficile – e che in quel continuare è diventato qualcosa di diverso da ciò che era. Questo è il livello a cui la trasfigurazione è accessibile a un adolescente. Non richiede il campo di Westerbork. Richiede la fedeltà al proprio posto – in un'amicizia, in una vocazione, in una cura – anche quando è difficile. E in quella fedeltà, lentamente, qualcosa cambia. Dall'interno. Senza che ce ne si accorga.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

Hans Urs von Balthasar – solo l'amore è credibile

Hans Urs von Balthasar – teologo svizzero, 1905-1988, uno dei più originali e più produttivi teologi cattolici del Novecento – ha elaborato in *Solo l'amore è credibile* (1963) una riflessione sull'amore come struttura fondamentale della realtà che è tra le più belle e le più accessibili della sua vasta opera. La tesi centrale del libro è espressa nel titolo: di fronte alla domanda di senso – perché il mondo esiste? perché esiste il bene? perché esiste la bellezza? – l'unica risposta che regge non è razionale ma amorosa. Solo l'amore spiega l'esistenza. Solo l'amore è credibile come fondamento della realtà. Ma von Balthasar non si ferma all'affermazione astratta. Sviluppa la tesi mostrando come l'amore – nella sua forma più piena, nella forma dell'agape cristiana – sia la struttura stessa della vita trinitaria di Dio: il Padre che si dona al Figlio, il Figlio che si dona al Padre, lo Spirito come vincolo vivente di questo dono reciproco. La Trinità non è un dogma astratto: è la rivelazione che l'essere nella sua forma più profonda è amore che si dona.

E poiché l'essere umano è creato a immagine di questo Dio trinitario – a immagine di un Dio che è essenzialmente dono – l'atto di amare non è qualcosa che l'essere umano fa in aggiunta alla propria natura: è il modo in cui la propria natura si realizza pienamente. Chi ama non sta aggiungendo qualcosa a ciò che è: sta diventando ciò che è.

Questa intuizione – espressa da von Balthasar in un linguaggio teologico che richiede mediazione per essere proposta ai giovani – ha una forma più accessibile che ogni educatore può trovare nell'esperienza concreta: chi ama davvero non perde se stesso nell'atto di amare. Si trova. Diventa più se stesso, non meno. La trasfigurazione non è un'alienazione: è un compimento.

Jean-Luc Marion – il dono come struttura dell'essere

Jean-Luc Marion – filosofo francese contemporaneo, nato nel 1946, uno dei maggiori fenomenologi viventi – ha elaborato in *Dato che* (1997) una riflessione sul dono come struttura fondamentale dell'essere che risuona profondamente con il tema di questa stazione.

La tesi centrale di Marion – sviluppata in dialogo critico con Husserl, Heidegger e Derrida – è che la struttura fondamentale di ciò che appare alla coscienza è il dono: ogni cosa che si manifesta si manifesta come data, come donata. La realtà non è semplicemente lì: ci viene data. E il soggetto che la riceve non è un soggetto autonomo e autosufficiente: è un soggetto che si costituisce nell'atto stesso del ricevere.

Questa struttura ha un'applicazione diretta per il tema della trasfigurazione. Se il soggetto si costituisce nell'atto del ricevere, allora si costituisce anche nell'atto del donare – nell'atto di essere il luogo attraverso cui il dono passa verso l'altro. Chi dona non perde qualcosa di sé: si trova, si costituisce, si realizza nell'atto stesso del dono.

Per un educatore che lavora con adolescenti, la riflessione di Marion offre uno strumento filosofico per capire perché la carità trasforma chi la pratica. Non è magia, non è metafora, non è retorica edificante: è una struttura dell'essere. Chi si fa dono – chi sceglie di essere il luogo attraverso cui qualcosa di buono passa verso l'altro – diventa qualcosa di diverso nell'atto stesso di questa scelta.

Benedetto XVI e la carità come unificazione dell'essere

Benedetto XVI, nella *Deus Caritas Est* – il documento fondamentale per l'intero progetto – sviluppa al numero 17 e seguenti una riflessione sulla carità come processo di unificazione progressiva dell'essere umano che è particolarmente rilevante per questa stazione.

La tesi di Benedetto XVI è che l'amore – nella sua forma autentica, nell'agape – non nega l'eros né lo sopprime: lo purifica e lo eleva. Non si tratta di diventare asessuati o anemici: si tratta di integrare progressivamente tutte le dimensioni dell'amore – il desiderio, l'amicizia, la cura – in una struttura più unificata e più libera.

Questo processo di unificazione è ciò che la tradizione spirituale chiama santità – non la perfezione morale nel senso dell'assenza di difetti, ma l'integrazione progressiva di tutte le dimensioni dell'essere intorno a un centro che è l'amore di Dio. Chi cammina in questa direzione diventa – lentamente, con fatica, attraverso cadute e riprese – sempre più se stesso: non un'astrazione morale, ma la versione più piena e più libera di ciò che è chiamato ad essere.

La *theosis* nella tradizione orientale

La teologia cristiana orientale – in particolare la tradizione greca e russa – ha sviluppato il concetto di *theosis* o *divinizzazione* come la struttura ultima del cammino cristiano: il processo attraverso cui l'essere umano, per grazia, partecipa progressivamente alla natura divina.

Questa dottrina – fondata biblicamente sulla Seconda lettera di Pietro (2 Pt 1,4 – *per diventare partecipi della natura divina*) e sviluppata teologicamente da Atanasio, Massimo il Confessore, Gregorio Palamas – non afferma che l'essere umano *diventa* Dio in senso panteistico. Afferma che l'essere umano è chiamato a partecipare alla vita di Dio – alla sua carità, alla sua libertà, alla sua capacità di dono – in modo sempre più pieno.

E questa partecipazione avviene attraverso la carità concreta, incarnata, praticata nel quotidiano. La *theosis* non è un'esperienza mistica riservata ai contemplativi: è la struttura della vita cristiana ordinaria, vissuta con fedeltà. Carmela Tripodi che si prende cura della suocera per diciotto anni.

Zaccharie Diabaté che fa scuola durante la guerra. Il genitore del tossicodipendente che apre la porta la centesima volta.

In tutti questi fatti – piccoli, ordinari, non spettacolari – è in atto la stessa struttura: l'amore che trasforma chi ama, lentamente, dall'interno, verso una forma di umanità più piena.

Una finestra sulle altre tradizioni spirituali

La trasfigurazione attraverso l'amore si trova, con accenti propri, in tutte le grandi tradizioni spirituali dell'umanità.

Nell'ebraismo, il concetto di *tselem Elohim* – l'immagine di Dio nell'essere umano – implica che la realizzazione piena dell'essere umano consiste nel diventare sempre più simile a Dio attraverso la pratica dei suoi attributi: misericordia, giustizia, fedeltà. Chi pratica questi attributi nel mondo non solo compie un dovere morale: diventa più pienamente ciò che è – più pienamente immagine di Dio.

Nell'islam, il concetto di *fana* – la dissoluzione dell'ego nell'amore divino, nella tradizione sufi – descrive il processo attraverso cui chi si avvicina a Dio attraverso l'amore viene progressivamente purificato dall'attaccamento a se stesso e diventa trasparente alla luce divina. Non è annullamento: è compimento. Rumi descrive questo processo con l'immagine del ferro che viene immerso nel fuoco – alla fine non smette di essere ferro, ma diventa incandescente.

Nel buddhismo, il processo di *bodhicitta* – il risveglio della mente illuminata – avviene attraverso la pratica della compassione verso tutti gli esseri. Non è una conquista intellettuale: è una trasformazione che avviene nell'atto stesso della compassione praticata. Chi coltiva la compassione diventa compassionevole – non come obiettivo raggiunto, ma come processo continuo di trasformazione attraverso la pratica.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

Cosa fa l'educatore davanti a questa stazione

Questa è l'ultima stazione del percorso – e come tale porta una responsabilità specifica: non chiudere ciò che deve rimanere aperto. La trasfigurazione non è un punto di arrivo: è una struttura in movimento, un processo che continua per tutta la vita. L'educatore che lavora con questa stazione non deve produrre nei giovani la sensazione di aver capito – deve produrre la sensazione di essere stati messi in cammino.

Il compito dell'educatore in questa stazione è duplice. Il primo compito è aiutare i giovani a *riconoscere* le trasfigurazioni già avvenute nella propria vita – i cambiamenti che l'amore praticato ha già prodotto, che spesso non sono stati nominati come tali. Il secondo compito è aiutarli a *orientare* il proprio cammino futuro – non con la pressione di dover diventare qualcosa di grandioso, ma con la consapevolezza che ogni atto di carità autentica lascia un segno in chi lo compie.

Questo secondo compito richiede che l'educatore abbia una visione lunga – che non si aspetti risultati immediati, che non misuri l'efficacia dell'incontro su ciò che i giovani dicono o mostrano nell'immediato. I semi di questa stazione germogliano lentamente. A volte germogliano anni dopo – quando un ragazzo che sembrava impermeabile si trova a prendersi cura di qualcuno e scopre, con sorpresa, che è cambiato qualcosa in lui.

La competenza specifica dell'educatore per questa stazione

La competenza principale che questa stazione richiede all'educatore è quella che potremmo chiamare la *capacità di testimoniare la propria trasfigurazione* – non in modo narcisistico o autoreferenziale, ma nella forma essenziale della condivisione onesta di come il proprio cammino di carità lo abbia cambiato.

Questa competenza si esprime in modo concreto: l'educatore che sa dire ai propri ragazzi – nel momento giusto, con la sobrietà necessaria – *questo lavoro mi ha cambiato. Non so esattamente come. Ma so che non sono lo stesso di quando ho cominciato.* Questa affermazione – quando è vera, quando viene dalla vita e non dalla retorica – ha una forza pedagogica che nessuna spiegazione teorica può replicare.

Perché? Perché dice ai giovani qualcosa di fondamentale: che il cammino su cui sono stati invitati ha già prodotto qualcosa di reale in qualcuno che conoscono. Non in un santo lontano, non in un eroe irraggiungibile – nell'educatore che sta davanti a loro, con le sue imperfezioni visibili, con la sua vita ordinaria. E questo rende il cammino possibile, avvicinabile, credibile.

Il gesto concreto proponibile al gruppo

Una proposta in tre momenti – adatta a chiudere non solo questa stazione ma l'intero percorso delle otto stazioni, se viene proposta alla fine del progetto completo.

Primo momento – Il prima e il dopo. Si chiede a ciascuno di pensare a un momento della propria vita – anche piccolo, anche recente – in cui si è preso cura di qualcuno o di qualcosa in modo autentico: un'amicizia fedele, un gesto di cura, una presenza costante. E di rispondere a questa domanda su un foglio privato: *chi eri prima di fare questa cosa? Chi sei adesso?* Non necessariamente cambiato in meglio nel senso morale – cambiato. Diverso. Più ricco di qualcosa, o più consapevole di qualcosa, o più capace di qualcosa.

Secondo momento – La lettera al sé futuro. Si chiede a ciascuno di scrivere – su un foglio che verrà sigillato in una busta con il proprio nome e conservato dall'educatore per un anno – una lettera breve al proprio sé futuro. Non un proposito, non un impegno: una descrizione di chi si è adesso, in questo momento del percorso. Chi si è. Cosa si sente. Cosa si desidera. Cosa si teme. La lettera verrà restituita un anno dopo – come specchio di ciò che si era, per vedere ciò che si è diventati.

Terzo momento – Il cerchio delle storie. Si chiede al gruppo – in cerchio, senza obbligo – di condividere una frase sola: *una cosa che ho imparato su me stesso in questo percorso.* Non una lezione sulla carità – una cosa su di sé. Su chi si è diventati, anche impercettibilmente, nell'attraversare queste otto stazioni.

Questo terzo momento, quando viene accolto con il silenzio e l'attenzione necessari, produce quasi sempre qualcosa di inaspettato – una rivelazione collettiva, una scoperta condivisa che nessuno aveva previsto. È il momento in cui il gruppo scopre di essere già, in qualche misura, cambiato dal cammino percorso insieme. Ed è il momento migliore per congedarsi – non con una conclusione, ma con una soglia aperta.

Lo stile dell'educatore in questa stazione

C'è un gesto finale che ogni educatore può fare alla conclusione dell'intero percorso delle otto stazioni – e che porta in sé la struttura di tutto ciò che il progetto ha voluto dire.

L'educatore prende il tempo di dire a ciascun ragazzo del gruppo – uno per uno, guardandolo negli occhi – una cosa vera: qualcosa che ha visto cambiare in lui durante il percorso. Non un giudizio morale, non un voto, non una valutazione: un'osservazione. *Ho visto che sei diventato più capace di*

stare nel silenzio. Ho visto che ti sei fermato di più prima di rispondere. Ho visto che quando Marco stava male tu hai capito prima degli altri.

Questo gesto – che richiede che l'educatore abbia davvero guardato i propri ragazzi durante il percorso, che abbia tenuto a mente il nome e la storia di ciascuno – è esso stesso un atto di carità che trasfigura. Non solo i ragazzi che vengono visti: anche l'educatore che vede.

Perché guardare davvero l'altro – vedere la trasfigurazione che è avvenuta in lui, nominarla, restituirla – è già partecipare alla struttura dell'amore che crea, che riconosce, che chiama per nome. Come Gesù che chiama Maria nel giardino. Come Dio che chiama Mosè sul Sinai. Come ogni atto di carità autentica che, nel momento stesso in cui si compie, trasforma chi lo compie.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia come primo livello narrativo

Il trentaquattresimo capitolo dell'Esodo – il volto raggianti di Mosè – è il testo veterotestamentario fondamentale. Da leggere in connessione con il tredicesimo capitolo della Seconda lettera ai Corinzi di Paolo, in cui Paolo usa proprio questa immagine del velo di Mosè per descrivere la trasformazione che la vita nello Spirito produce: *E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore (2 Cor 3,18).*

Il ventesimo capitolo del Vangelo di Giovanni – la scena del giardino con Maria Maddalena – è il testo evangelico centrale. Da leggere lentamente, fermandosi sul nome pronunciato e sulla risposta in aramaico.

Romanzi e racconti

Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi, 1996 (edizione italiana). Il documento fondamentale per questa stazione – già presentato nel Secondo Movimento. Adatto a educatori in lettura integrale; in estratti significativi per adolescenti maturi dai sedici anni.

Marilynne Robinson, *Gilead* (2004) – già citato nella Stazione VII. In questa stazione, rilevante in modo specifico per la riflessione del protagonista su come il lungo esercizio della cura pastorale lo abbia trasformato – spesso senza che se ne accorgesse – in qualcosa di diverso da ciò che era.

Alessandro Baricco, *Novecento* (1994). Un monologo teatrale – brevissimo, leggibile in un pomeriggio – sulla storia di un pianista che non ha mai lasciato il piroscalo su cui è nato e su cui vivrà tutta la vita. Non è direttamente sul tema della trasfigurazione attraverso l'amore: è sul tema di una vocazione vissuta fino in fondo, e di ciò che quella fedeltà produce in chi la vive. Adatto a un gruppo di adolescenti dai quindici anni.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Pittura

Giovanni Bellini, *Trasfigurazione di Cristo (1478-1479)*, Museo di Capodimonte, Napoli. Il dipinto di Bellini è forse la rappresentazione più contemplativa della Trasfigurazione nella storia dell'arte italiana. Il paesaggio veneto sullo sfondo – con i colli, il cielo luminoso, i dettagli naturalistici – è esso stesso trasfigurato dalla presenza di Cristo: la luce non viene dall'esterno ma dall'interno della scena. È il paesaggio che diventa luce quando incontra il divino.

Georges Rouault, *Il vecchio clown (1917)* e altri dipinti della serie dei clown. Rouault – pittore francese cattolico, allievo di Gustave Moreau – ha dipinto per decenni figure di marginali e di sofferenti – clown, prostitute, giudici, prigionieri – con una tecnica che ricorda le vetrate gotiche: linee scure e colori intensi che fanno brillare i soggetti dall'interno. La trasfigurazione nella pittura di Rouault non è una rimozione della sofferenza: è la luce che emerge dalla sofferenza stessa.

Cinema

Andrei Tarkovsky, *Andrei Rublev (1966)*. Un film sul pittore russo di icone del XV secolo – che attraversa la guerra, la violenza, il silenzio, il buio – e alla fine della sua vita trova di nuovo la capacità di creare. L'epilogo del film – la sequenza a colori delle icone di Rublev che riempiono lo schermo dopo ore di bianco e nero – è uno dei momenti più potenti del cinema mondiale sulla trasfigurazione attraverso la fedeltà al proprio dono. Film lungo e difficile, adatto solo a educatori e a gruppi molto maturi con accompagnamento.

Wim Wenders, *Il sale della terra (2014)*. Un documentario sul fotografo brasiliano Sebastião Salgado – già citato nella Stazione V – e sulla sua trasformazione interiore dopo anni di documentazione delle peggiori sofferenze umane. Salgado ha attraversato una crisi profonda dopo il reportage sul genocidio del Ruanda. La sua guarigione – e la sua trasfigurazione – è avvenuta attraverso un progetto di riforestazione di una terra devastata in Brasile: piantare alberi come atto di amore per la terra e per se stesso. Un documento straordinario sulla trasfigurazione attraverso la cura.

Musica

Johann Sebastian Bach, *Ciaccona dalla Partita n. 2 in re minore per violino solo (BWV 1004)*. Quindici minuti di musica per violino solo – probabilmente scritta da Bach dopo la morte della prima moglie – che attraversano tutte le tonalità emotive possibili: il lutto, la lotta, la pace, la gioia, di nuovo il lutto, di nuovo la pace. La struttura della ciaccona – un tema che ritorna trasformato infinite volte – è di per sé una metafora musicale della trasfigurazione: il tema non scompare, si trasforma. Chi si è stati non scompare: diventa qualcosa di nuovo.

Arvo Pärt, *Te Deum (1984-1985)*. Una composizione corale e orchestrale di circa venticinque minuti – il grande inno di lode della tradizione cristiana messo in musica con la sobrietà e la profondità che caratterizzano tutto il linguaggio di Pärt. Il *Te Deum* è la preghiera di chi ha attraversato qualcosa – e dall'altra parte trova non la risposta alle proprie domande, ma la capacità di lodare. La trasfigurazione come lode.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia. Il trentaquattresimo capitolo dell'Esodo; il ventesimo capitolo del Vangelo di Giovanni; la Seconda lettera ai Corinzi (3,18) per la struttura paolina della trasfigurazione.

Hans Urs von Balthasar, *Solo l'amore è credibile*, Borla o altre edizioni. Il testo più accessibile di von Balthasar – relativamente breve, scritto con uno stile più diretto delle sue opere maggiori. Fondamentale per la riflessione sull'amore come struttura credibile della realtà.

Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi, 1996. Già indicato sopra – il documento fondamentale per questa stazione e uno dei libri più importanti dell'intero progetto.

Jean-Luc Marion, *Dato che*, Jaca Book, 2001 (edizione italiana). Un testo filosofico impegnativo – adatto a educatori con formazione filosofica. La parte più accessibile è l'introduzione e i primi due capitoli, in cui Marion articola la struttura del dono come fenomeno fondamentale.

Benedetto XVI, *Deus Caritas Est*, Libreria Editrice Vaticana, 2005. Già indicato come testo fondamentale per l'intero progetto – qui rilevante in modo specifico per la riflessione sulla carità come unificazione progressiva dell'essere.

Kallistos Ware, *La via ortodossa*, Qiqajon, 2004. Una introduzione alla spiritualità ortodossa orientale da parte di uno dei maggiori teologi anglicani convertiti all'ortodossia. Contiene una spiegazione accessibile e profonda del concetto di *theosis* come struttura del cammino cristiano.

Per l'adolescente

La Bibbia. La scena di Maria Maddalena nel giardino (Gv 20,11-18) come testo breve e narrativamente potente. Il versetto di 2 Cor 3,18 come sintesi paolina della struttura della trasfigurazione.

Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi, 1996. In estratti significativi – le pagine del luglio 1942 e le lettere da Westerbork – per un adolescente dai sedici anni.

Alessandro Baricco, *Novecento*, Feltrinelli, 1994. Breve, narrativamente potente, adatto dai quindici anni.

Film: *Il sale della terra* di Wim Wenders (2014). Con introduzione e discussione guidata. Accessibile dai quindici anni, capace di aprire conversazioni potenti sulla trasfigurazione attraverso la cura.

Musica: Bach, *Ciaccona dalla Partita n. 2*. Come ascolto guidato – anche solo i primi cinque minuti, con una breve introduzione alla struttura della ciaccona come tema che ritorna trasformato. Una metafora musicale della trasfigurazione accessibile a qualsiasi livello di formazione musicale.

CONCLUSIONE METODOLOGICA PER L'EDUCATORE

Tre formati di incontro

Formato 1 – Il percorso lungo: otto incontri tematici

Struttura: Otto incontri di circa tre ore ciascuno – uno per stazione – nell'arco di un anno pastorale o di un anno scolastico.

Destinatari: Un gruppo stabile di adolescenti tra i quattordici e i diciassette anni, che si conosce già o che è disponibile a costruire una relazione nel tempo. Ideale per gruppi parrocchiali, gruppi di catechesi post-cresima, gruppi di scout o di associazioni giovanili.

Ritmo: Un incontro al mese, o uno ogni due settimane, con la possibilità di proporre gesti concreti da praticare nell'intervallo tra un incontro e il successivo. Il tempo tra gli incontri non è tempo vuoto: è il tempo in cui i semi piantati germinano, in cui le domande aperte maturano, in cui i gesti proposti vengono o non vengono praticati.

Struttura di ogni incontro:

Il primo momento – circa trenta minuti – è dedicato alla riapertura: si riprende il filo dell'incontro precedente, si raccolgono le esperienze dei giovani nell'intervallo, si ascoltano le storie emerse. Non è un controllo: è un'accoglienza di ciò che il tempo ha prodotto.

Il secondo momento – circa sessanta minuti – è il cuore narrativo: si racconta il fatto di apertura della stazione, si presenta il testimone principale, si lascia spazio alla risonanza del gruppo. L'educatore narra – non spiega, non argomenta. Racconta, e poi fa silenzio.

Il terzo momento – circa quarantacinque minuti – è la proposta di riflessione: la domanda esistenziale della stazione, proposta con lo strumento più adatto al gruppo (scrittura privata, conversazione in piccoli gruppi, gesto simbolico). Non si cerca una risposta giusta: si cerca una risposta vera.

Il quarto momento – circa trenta minuti – è la proposta di un gesto concreto per il tempo che seguirà: qualcosa di piccolo, specifico, verificabile, che dia alla riflessione un'incarnazione nella vita quotidiana.

Il quinto momento – circa quindici minuti – è la chiusura: un testo, una musica, un momento di preghiera o di silenzio che sigilla l'incontro senza chiuderlo. La stazione rimane aperta – è una soglia attraversata, non una porta chiusa.

Nota per l'educatore: Il percorso lungo produce i risultati più profondi e più duraturi – ma richiede un gruppo stabile, un educatore che sia presente per tutto l'anno, una comunità che sostenga il percorso. Non è sempre possibile. Ma quando le condizioni ci sono, vale la pena investire in questa forma.

Formato 2 – Il percorso intensivo: ritiro di tre giorni

Struttura: Un ritiro residenziale di tre giorni – venerdì sera, sabato, domenica mattina – in cui vengono affrontate tutte e otto le stazioni in forma concentrata.

Destinatari: Un gruppo di adolescenti tra i quindici e i diciassette anni, preferibilmente con una conoscenza reciproca preesistente. Ideale come conclusione di un anno di percorso, come esperienza formativa estiva, come ritiro di preparazione alla cresima o come esperienza di approfondimento per gruppi già formati.

Ritmo: Il ritiro non è un corso accelerato – non si corre. È un'immersione. Il ritmo è lento, denso, alternato tra momenti di intensità e momenti di respiro. Il silenzio è parte del programma – non il silenzio come punizione, ma il silenzio come spazio in cui le cose ascoltate possono depositarsi.

Struttura del ritiro:

Venerdì sera – L'accoglienza e la soglia: Presentazione del percorso. Stazione I – L'amore che precede. Momento di preghiera o di silenzio. Il venerdì sera è il momento dell'apertura – non si forza niente, non si cerca profondità immediata. Si apre uno spazio.

Sabato mattina – Il cuore del percorso: Stazione II – Il volto. Stazione III – La gratuità. Stazione IV – I poveri che insegnano. Il sabato mattina è il momento più denso – quando il gruppo è già entrato nel ritmo del ritiro e non è ancora stanco.

Sabato pomeriggio – Il lavoro e il gesto: Stazione V – La giustizia. Stazione VI – Il perdono. Il pomeriggio include uno spazio più lungo per il gesto concreto – una proposta pratica che incarni le riflessioni della mattina. Può essere un'esperienza di servizio nel territorio, una visita a una realtà di fragilità, un gesto comunitario.

Sabato sera – Il buio e il fuoco: Stazione VII – La carità nel buio. Il sabato sera – con il fuoco, il buio fisico, il silenzio della notte – è il momento più adatto per questa stazione. La notte come contesto della riflessione sul buio interiore. Un momento di preghiera o di adorazione eucaristica per i gruppi di fede.

Domenica mattina – La trasfigurazione e il congedo: Stazione VIII – L'amore che trasfigura. Il cerchio finale – il gesto concreto del congedo descritto nel Quarto Movimento della stazione. L'Eucaristia come culmine del percorso, per i gruppi in contesto sacramentale. Il congedo come soglia aperta – non una conclusione, ma un inizio.

Nota per l'educatore: Il ritiro intensivo produce esperienze molto forti nell'immediato – ma richiede un accompagnamento successivo per non rimanere isolato. Un ritiro senza follow-up rischia di essere un'esperienza bella e dimenticata. Si consiglia di prevedere almeno un incontro di ripresa a distanza di un mese.

Formato 3 – Il modulo singolo: un pomeriggio o una giornata

Struttura: Un incontro singolo di quattro-sei ore – un pomeriggio lungo o una giornata – in cui viene affrontata una sola stazione in modo approfondito.

Destinatari: Un gruppo di adolescenti in qualsiasi contesto – scolastico, parrocchiale, associativo – anche senza una relazione preesistente stabile. Ideale per iniziative isolate, per giornate tematiche, per incontri di sensibilizzazione.

Ritmo: Il modulo singolo ha un ritmo diverso dagli altri due formati – deve essere capace di creare in un tempo breve lo spazio interiore necessario per la riflessione. Questo richiede una cura particolare nell'accoglienza iniziale e nel congedo finale.

Struttura del modulo:

Apertura – circa trenta minuti: Un gesto simbolico, una musica, un testo breve che crei lo spazio. Non si comincia subito con i contenuti – si comincia con l'atmosfera. Il gruppo deve sentire che questo tempo è diverso dal tempo ordinario.

Il fatto – circa quarantacinque minuti: Si racconta il fatto di apertura della stazione – con cura narrativa, senza fretta. Si lascia il fatto nel silenzio per qualche minuto prima di procedere.

Il testimone – circa quarantacinque minuti: Si presenta il testimone principale della stazione – con onestà, con la densità narrativa necessaria. Non tutti e quattro i testimoni: uno solo, scelto in base al gruppo e al contesto.

La riflessione personale – circa trenta minuti: Un tempo di scrittura o di silenzio in cui ciascuno può portare la propria risposta personale alla domanda esistenziale della stazione.

La condivisione in gruppo – circa quarantacinque minuti: Chi vuole condivide qualcosa – non l'intera riflessione, ma un frammento. L'educatore raccoglie, connette, custodisce.

Il gesto concreto e il congedo – circa trenta minuti: La proposta di un gesto da portare nella vita quotidiana. Il congedo come momento di chiusura rituale – con un testo, una musica, un momento di silenzio.

Nota per l'educatore: Il modulo singolo è il formato più accessibile – ma anche quello in cui il rischio di superficialità è più alto. La tentazione è di voler fare troppo in poco tempo. La scelta migliore è quasi sempre fare meno cose con più cura – un fatto narrato bene, un testimone raccontato con onestà, un silenzio tenuto fino in fondo.

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA COMPLESSIVA

Per l'educatore

La Bibbia e i documenti del Magistero

La Bibbia, Edizioni San Paolo o altre. Il testo fondamentale per l'intero progetto. Ogni stazione indica i riferimenti specifici. Si consiglia all'educatore di avere una Bibbia con buone note esegetiche – la *Bibbia di Gerusalemme* o la *Bibbia TOB* sono particolarmente utili per il lavoro narrativo con i testi. **Benedetto XVI, *Deus Caritas Est*, Libreria Editrice Vaticana, 2005.** L'enciclica fondamentale per l'intero progetto. I numeri 1-18 – sulla struttura dell'agape e la distinzione eros/philia/agape – sono indispensabili. I numeri 19-39 – sulla carità come servizio della Chiesa – completano la riflessione con la dimensione istituzionale e strutturale.

Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, Libreria Editrice Vaticana, 2009. Indispensabile per la Stazione V – la giustizia come forma della carità – e per la riflessione sulla gratuità come struttura dell'economia umana.

Papa Francesco, *Laudato Si'*, Libreria Editrice Vaticana, 2015. Fondamentale per la dimensione ecologica della carità – l'amore per il creato come forma di giustizia verso i poveri di oggi e di domani.

Papa Francesco, *Evangelii Gaudium*, Libreria Editrice Vaticana, 2013. La riflessione di Francesco sulla gioia del Vangelo come struttura della carità evangelizzatrice – utile in modo trasversale per l'intero progetto.

Filosofia e teologia fondamentale

Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, 1980. La riflessione sul volto come interpellazione etica – fondamentale per le Stazioni I e II. La sezione sul volto è accessibile anche senza formazione filosofica specialistica.

Martin Buber, *Il principio dialogico*, Edizioni San Paolo, 1993. La distinzione Io-Tu / Io-Esso come struttura della relazione – utile in modo trasversale per tutto il progetto.

Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, varie edizioni. La riflessione sul perdono e sulla promessa come facoltà politiche fondamentali – indispensabile per la Stazione VI.

Paul Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, 2003. La riflessione sul perdono come liberazione della memoria – fondamentale per la Stazione VI.

Søren Kierkegaard, *Le opere dell'amore*, Edizioni di Comunità o altre edizioni. La struttura filosofica dell'amore come scelta invece che come sentimento – fondamentale per la Stazione VII.

Hans Urs von Balthasar, *Solo l'amore è credibile*, Borla o altre edizioni. L'amore come struttura credibile della realtà – fondamentale per la Stazione VIII.

Iris Murdoch, *La sovranità del bene*, Carocci, 2019. L'amore come attenzione giusta alla realtà dell'altro – utile per le Stazioni II e IV.

Jean-Luc Marion, *Dato che*, Jaca Book, 2001. Il dono come struttura fondamentale dell'essere – utile per le Stazioni III e VIII.

Marcel Mauss, *Saggio sul dono*, Einaudi, 2002. La struttura antropologica del dono e della reciprocità – fondamentale per la Stazione III.

Spiritualità e testimonianza

Jean Vanier, *Il corpo spezzato*, Edizioni Messaggero Padova, 1988. La fragilità come luogo della rivelazione – fondamentale per le Stazioni I e IV.

Jean Vanier, *Essere umano*, Edizioni San Paolo, 2001. La riflessione più sistemica di Vanier sull'essere umano come essere fragile e relazionale.

Madre Teresa di Calcutta, *Vieni, sii la mia luce*, a cura di Brian Kolodiejchuk M.C., Rizzoli, 2007. I diari del buio interiore – documento fondamentale per la Stazione VII.

Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi, 1996. Il documento fondamentale per la Stazione VIII – e uno dei libri più importanti dell'intero progetto.

Henri Nouwen, *L'abbraccio del padre*, Queriniana, 1992. La meditazione sul dipinto di Rembrandt come riflessione sull'amore che precede – fondamentale per la Stazione I.

Giovanni della Croce, *Notte oscura*, Edizioni OCD o altre edizioni. Il testo mistico fondamentale per la tradizione della notte oscura – indispensabile per la Stazione VII.

Georges Bernanos, *Il diario di un curato di campagna*, SE o altre edizioni. Il romanzo della fedeltà nel buio – importante per la Stazione VII.

Charles de Foucauld, *Scritti spirituali*, varie edizioni. Il documento primario per la figura di de Foucauld – indispensabile per chi vuole usare questa figura nella Stazione VI.

Desmond Tutu, *Non c'è futuro senza perdono*, Garzanti, 2001. La testimonianza del perdono in contesto di violenza storica sistemica – fondamentale per la Stazione VI.

Pedagogia e scienze dell'educazione

Gustavo Gutiérrez, *Teologia della liberazione*, Queriniana, 1972. Il testo fondativo della teologia della liberazione – utile per le Stazioni IV e V.

Johann Baptist Metz, *La fede nella storia e nella società*, Queriniana, 1978. La memoria pericolosa dei sofferenti come forza sovversiva – utile per le Stazioni IV e V.

Reinhold Niebuhr, *Amore e giustizia*, varie edizioni. La tensione necessaria tra le due virtù – fondamentale per la Stazione V.

Simone Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, 2008. L'amore come attenzione nell'assenza – utile per le Stazioni VII e VIII.

C.S. Lewis, *I quattro amori*, Jaca Book o altre edizioni. La distinzione tra le forme dell'amore – utile in modo trasversale per tutto il progetto.

C.S. Lewis, *Diario di un dolore*, Adelphi, 1990. Il buio del lutto come esperienza spirituale – fondamentale per la Stazione VII.

Per l'adolescente

La Bibbia come primo livello narrativo

La Bibbia. Ogni stazione indica i testi specifici. Per un adolescente, si consiglia di proporre i testi in forma narrativa – letti dall'educatore o dall'adolescente stesso – piuttosto che come studio esegetico. La

potenza narrativa della Bibbia emerge nella lettura ad alta voce, lenta, con attenzione al dettaglio concreto.

Narrativa

Victor Hugo, *I miserabili*, Mondadori o altre edizioni. Per la Stazione I – l'incontro tra Valjean e il vescovo Myriel come storia dell'amore che precede e trasforma.

Antoine de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe*, varie edizioni. Per la Stazione II – la relazione tra il Piccolo Principe e la volpe come storia di uno sguardo che impara a vedere.

Lev Tolstoj, *Padre Sergij*, varie edizioni. Per la Stazione III – la gratuità come forma suprema della libertà.

Erri De Luca, *Tre cavalli*, Feltrinelli, 1999. Per le Stazioni IV e V – la solidarietà dei marginali e la giustizia vissuta dal basso.

Khaled Hosseini, *Il cacciatore di aquiloni*, Piemme o altre edizioni. Per la Stazione VI – il lungo cammino verso il perdono di se stessi e dell'altro.

Marilynne Robinson, *Gilead*, Einaudi o altre edizioni. Per le Stazioni VII e VIII – la fedeltà nel buio e la trasfigurazione attraverso la cura.

Alessandro Baricco, *Novecento*, Feltrinelli, 1994. Per la Stazione VIII – una vocazione vissuta fino in fondo come forma della trasfigurazione.

Georges Bernanos, *Il diario di un curato di campagna*, SE o altre edizioni. Per la Stazione VII – in estratti per adolescenti maturi.

C.S. Lewis, *Diario di un dolore*, Adelphi, 1990. Per la Stazione VII – in estratti per adolescenti che stiano attraversando una perdita.

Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi, 1996. Per la Stazione VIII – in estratti significativi per adolescenti dai sedici anni.

Cinema

Krzysztof Kieślowski, *Tre colori: Rosso* (1994). Per la Stazione II – lo sguardo che vede prima di giudicare.

Hayao Miyazaki, *La città incantata* (2001). Per le Stazioni III e IV – la gratuità e i poveri che insegnano in forma narrativa accessibile.

Ken Loach, *Io, Daniel Blake* (2016). Per le Stazioni IV e V – la dignità dei poveri e la giustizia come struttura.

Clint Eastwood, *Gran Torino* (2008). Per la Stazione VI – il perdono come trasformazione interiore.

Wim Wenders, *Il sale della terra* (2014). Per la Stazione VIII – la trasfigurazione attraverso la cura del mondo.

Alice Rohrwacher, *Le meraviglie* (2014). Per la Stazione IV – la sapienza che abita la semplicità.

Robert Bresson, *Diario di un curato di campagna* (1951). Per la Stazione VII – solo per educatori e gruppi maturi.

Musica

Johann Sebastian Bach, *Erbarne dich dalla Passione secondo Matteo*. Per le Stazioni I e VI – la misericordia come struttura musicale.

Arvo Pärt, *Spiegel im Spiegel* (1978). Per la Stazione II – lo sguardo reciproco come struttura musicale.

Arvo Pärt, *Da pacem Domine* (2004). Per la Stazione VI – la pace come frutto del perdono.

Arvo Pärt, *Te Deum* (1984-1985). Per la Stazione VIII – la lode come struttura della trasfigurazione.

Franz Schubert, *Winterreise* (1828). Per le Stazioni III e VII – la fedeltà senza garanzie come struttura musicale.

Johann Sebastian Bach, *Ciaccona dalla Partita n. 2* (BWV 1004). Per la Stazione VIII – il tema che ritorna trasformato come metafora musicale della trasfigurazione.

Giovanni Battista Pergolesi, *Stabat Mater* (1736). Per la Stazione IV – la bellezza che nasce dalla sofferenza.